Universalwissenschaft, Millenarismus und Zweite Reformation

Von Dieter Groh/Birgit Biehler

Nachdem bereits im 16. Jahrhundert im Gefolge der Reformation eschatologische Spekulationen geblüht hatten, wurden im 17. Jahrhundert die millenaristischen Erwartungen weiterentwickelt und mit der auf Dan 12,4 rekurrierenden Vorstellung von einer eschatologischen Universalwissenschaft verbunden: Man wollte durch die Fortführung und Ausdehnung der durch Luther begonnenen Reformation ein endzeitliches Reich des Wissens auf Erden realisieren. Dieser Beitrag wird vier Autoren in diesen Kontext stellen: Johann Arndt (1555–1621), Johann Heinrich Alsted (1588–1638), Johann Valentin Andreae (1586–1654) und Johann Amos Comenius (1592–1670). Sie haben, wie gezeigt wird, den Ideenkomplex von Universalwissenschaft, Millenarismus und Zweiter Reformation entscheidend geformt und ihre Konzepte sind in allen Teilen des Kontinents rezipiert worden, auch in England, wo sie die Entstehung und Entwicklung der New Science beeinflußt haben.[1]

[1] Dieser Aufsatz entstand im Rahmen des von der Fritz-Thyssen-Stiftung geförderten Projekts „Die New Science im göttlichen Weltplan“. Wir danken der Fritz-Thyssen-Stiftung für finanzielle Unterstützung. Unser Dank gilt außerdem Wilhelm Schmidt-Biggemann für die Lektüre der Erstfassung, für seine Ermunterung und für seine konstruktive Kritik. Die ursprünglich mitbehandelte Rezeptionsgeschichte, besonders in England, muß hier leider wegfallen. Walter Sparn nennt den Chiliasmus ein „Kennzeichen der ‚Zweiten Reformation‘“. ‚Chiliasmus Crassus‘ und ‚Chiliasmus Subtilis‘ im Jahrhundert Comenius‘. Eine mentalitätsgeschichtliche Skizze, in: Norbert Kotowski/ Jan B. Lášek (Hrg.), Johann Amos Comenius und die Genese des modernen Europa, Bayreuth/ Prag 1992, 121–129, bes. 125.

1 Johann Arndt (1555–1621): ‚Vier Bücher vom wahren Christentum'

Der lutherische Mystiker Johann Arndt, dessen ‚Vier Bücher vom Wahren Christentum' (1605/06) „das verbreitetste lutherische Erbauungsbuch"[2] wurden, beeinflußte nachhaltig Theologen und Philosophen des 17. und 18. Jahrhunderts, darunter Johan Amos Comenius und Johann Valentin Andreae, aber auch Philipp Jakob Spener und Nikolaus Ludwig von Zinzendorf.[3] Die Wirkung der ‚Vier Bücher' war vielfältig, sie beeinflußte nicht nur englischen Puritanismus und deutschen Pietismus[4], sondern halfen auch mit, „die spätere stark biblisch orientierte Physikotheologie"[5] vorzubereiten.

1.1 Entstehung und Konzeption der ‚Vier Bücher'

Während der Abfassung des ‚Wahren Christentums' litt Arndt unter Parteikämpfen innerhalb der Stadt Braunschweig[6], neben solchen politisch motivierten Streitigkeiten beobachtete er aber auch die Auseinandersetzungen zwischen Theologen, ja den ganzen Stil der Kontroverstheologie mit Sorge und Ablehnung, zumal er bei den Gläubigen teilweise zu einem formal korrekten, aber erstarrten Christentum führte. In der Forschung wurde deshalb zurecht auf eine „Frömmigkeitskrise" des Luthertums als Hintergrund für Arndts Wirken verwiesen.[7] Er beschränkte sich allerdings nicht auf Kritik an diesem Zustand[8] sondern wollte den Gläubigen selbst eine Anleitung geben, wie man zum „Wahren Christentum", so der Titel seines Hauptwerkes, gelangen könne. Dabei legte er das Schwergewicht weniger auf dogmatische

[2] Edmund Weber, Johann Arndts Vier Bücher vom Wahren Christentum als Beitrag zur protestantischen Irenik des 17. Jahrhunderts. Eine quellenkritische Untersuchung, Marburg 1969, 178. Vgl. die Liste der Druckorte in: Johann Arndt, Geistreichen Schriften und Werke III, Leipzig – Görlitz 1736, 14. Wir zitieren nach: Johann Arndts, weiland General-Superintendenten des Fürstenthums Lüneburg Vier Bücher vom Wahren Christenthum, das ist von heilsamer Busse, herzlicher Reue und Leid über die Sünde, und wahrem Glauben, auch heiligem Leben und Wandel der rechten wahren Christen, nebst desselben Paradies-Gärtlein, (Unveränd. ND), Berlin, 13. Auflage 1888; abgekürzt WCh.

[3] Johannes Wallmann, Johann Arndt und die protestantische Frömmigkeit. Zur Rezeption der mittelalterlichen Mystik im Luthertum (1984), in: Ders., Theologie und Frömmigkeit im Zeitalter des Barock, Tübingen 1995, 5f.

[4] Wallmann, Arndt und die Frömmigkeit, 6f. (wie Anm. 3).

[5] Weber, Arndts Vier Bücher, 178 (wie Anm. 2).

[6] Weber, Arndts Vier Bücher, 5–10 (wie Anm. 2).

[7] Eine kurze Diskussion der Forschungslage – wichtig sind insbesondere die Arbeiten Winfried Zellers – bei Wolfgang Sommer, Gottesfurcht und Fürstenherrschaft: Studien zum Obrigkeitsverständnis Johann Anrndts und lutherischer Hofprediger zur Zeit der altprotestantischen Orthodoxie, Göttingen 1988, 137f.

[8] Zur Theologiekritik: Hermann Geyer, Verborgene Weisheit. Johann Arndts „Vier Bücher vom Wahren Christentum" als Programm einer spiritualistisch-hermetischen Theologie, 3 Tle. in 2 Bde, Berlin/New York 2001, Tl. 1, 79–139; zur irenischen Konzeption: Weber, Arndts Vier Bücher, 36–41 (wie Anm. 2).

Bekenntnistreue, als vielmehr auf innere Umkehr und ein Leben in der Nachfolge Christi: In der Vorrede zum ersten Buch heißt es programmatisch, wahres Christentum bestehe „in Erweisung des wahren, lebendigen, thätigen Glaubens, durch rechtschaffene Gottseligkeit, durch Früchte der Gerechtigkeit; wie wir darum nach Christi Namen genennet seyn, daß wir nicht allein an Christum glauben, sondern auch in Christo leben sollen“[9].

Die Nähe der Arndtschen Auffassung zur *Devotio Moderna* und zu den Spiritualisten, aber auch zur mittelalterlichen Mystik ist schon Zeitgenossen aufgefallen und in der Forschung immer wieder betont worden.[10]

Mit Heinrich Khunrath teilte er die Anlehnung an die Schöpfungstheologie der Kirchenväter Basilius und Ambrosius[11], von Valentin Weigel übernahm er ganze Passagen wörtlich, auch wenn er sich später durch Veränderungen und Zusätze von Weigel zu distanzieren suchte.[12]

Neben den mystischen Quellen spielten für das ‚Wahre Christentum‘ Paracelsische Texte eine wichtige Rolle.[13] Arndt stand damit wie Paracelsus selbst in der neoplatonischen Tradition der Renaissance, die auf Marsilio Ficino zurückgeht und auch eine christliche Naturmagie umfaßte.[14] Hermann Geyer nennt die ‚Vier Bücher‘ daher zurecht das „Programm einer spiritualistisch-hermetischen Theologie“.[15] Arndt selbst äußerte in der Vorrede zur Braunschweiger Ausgabe von 1606 über das Gesamtkonzept seines Werkes:

> „Mein Fürnehmen ist, vier kurze Büchlein an Tag zu geben: De Deo et homine, von Gott und dem Menschen. Denn es hat Gott sein wahres lebendiges Erkenntnis den Menschen in vier Büchern offenbaret: 1. in dem Buch der heiligen Schrift, 2. in dem lebendigen Buch oder lebendigen Exempel unseres Herrn Jesu Christi, 3. in dem Menschen selbst, in seinem eigenen Herzen und Gewissen, 4. in dem großen Weltbuch der Natur.“[16]

Arndts vier Bücher entsprechen also metaphorisch vier Offenbarungsweisen Gottes und sind ihnen zugeordnet: Vier Wege der Erkenntnis, die sich ergänzen und einander bedingen, habe Gott den Menschen gegeben; Arndt wollte sie für jeden einsichtig beschreiben, um den Weg von den äußerlichen

---

[9] Ähnlich WCh II.5,1 (wie Anm. 2).

[10] So bei Weber, Arndts Vier Bücher, 42–107 (wie Anm. 2). Zu den mystischen Quellen Hanns-Peter Neumann, Natura sagax. Die geistige Natur. Zum Zusammenhang von Naturphilosophie und Mystik in der frühen Neuzeit am Beispiel Johann Arndts, Tübingen 2004.

[11] Vgl. Neumann, Natura sagax, 139–154, 163–183 (wie Anm. 10). Zur Schöpfungstheologie dieser Kirchenväter vgl. Dieter Groh, Schöpfung im Widerspruch, Frankfurt/M. 2003, bes. 158–160.

[12] Vgl. Neumann, Natura sagax, 200–233 (wie Anm. 10).

[13] Dazu schon Weber, Arndts Vier Bücher, 108–116, 140–167 (wie Anm. 2). Vgl. die zahlreichen Registereintragungen zu „Paracelsus“ in Geyer, Verborgene Weisheit (wie Anm. 8); Hans Schneider, Johann Arndts Studienzeit, in: JGNKG 89 (1991), 133–175, bes. 145–157. Neumann, Natura sagax (wie Anm. 10), 163–178, betont außerdem den Einfluß Heinrich Khunraths.

[14] Ausführlich dazu Neumann, Natura sagax, bes. 74–138 (wie Anm. 10).

[15] So der Untertitel seiner Studie: Geyer, Verborgene Weisheit (wie Anm. 8).

[16] Abgedruckt bei Wilhelm Koepp, Johann Arndt. Eine Untersuchung über die Mystik im Luthertum (1912) ND Aalen 1973, 40f.

Büchern zur inneren Erkenntnis zu weisen.[17] Dementsprechend trägt das erste Buch den Titel ‚Liber Scripturae', es behandelt, so der Untertitel, „wie in einem wahren Christen der alte Adam täglich sterben, Christus aber in ihm leben soll: Und wie er nach dem Bilde GOttes täglich erneuert werden und in der neuen Geburt leben müsse." Hier wird in Anlehnung an die Bibel die Gottebenbildlichkeit des Menschen beschrieben, ihr Verlust und ihre Wiederaufrichtung im Gläubigen. Das zweite Buch ist betitelt ‚Liber Vitae, Christus' und beschreibt, wie der Christ durch den Glauben Tod, Teufel und Welt überwinden und in Christus leben soll. Das ‚Liber Conscientiae' beschreibt, wie es im Untertitel heißt, „wie Gott den höchsten Schatz, sein Reich, in des Menschen Herz geleget hat, […] als ein göttliches, innerliches Licht der Seelen: Und wie dasselbe in uns zu erwecken und zu suchen." Hier spielt die Lichtmetaphorik, die schon bei Melanchthon anzutreffen war, eine wichtige Rolle: Wie dieser möchte Arndt in seinem ‚Wahren Christentum' *lumen gratiae* und *lumen naturale* verbinden.[18] Das vierte Buch trägt den Titel ‚Liber Naturae' und den Untertitel: „Wie das große Welt=Buch der Natur von GOtt zeuget, und zu GOtt führet".[19] Dass es sich bei diesem Buch nicht, wie manchmal behauptet, um einen bloßen Anhang zum theologischen Werk handelt, sondern dass das hier entwickelte Verständnis von Natur und Kosmos von zentraler Bedeutung für Arndts Theologie ist, hat zuletzt Hermann Geyer nachgewiesen.[20]

1.2 Der Mensch zwischen Teufelsnachfolge und Gottebenbildlichkeit

Für Arndts Auffassung von Mensch und Natur ist seine Beurteilung des Sündenfalls von entscheidender Bedeutung. Schon im Frühwerk ‚Iconographia' hatte er den Sündenfall als Grund und Urmuster eines falschen Umgangs mit Bildern erwähnt,[21] denn hier sei das Bild Gottes im Menschen durch das Bild Satans ersetzt worden.[22] Auch in den ‚Vier Büchern' spielt diese Auffassung eine wichtige Rolle, wobei er sich der Adam-Christus-Parallele

[17] Vgl. Geyer, Verborgene Weisheit, Tl. 2, 4–15, 68–72 (wie Anm. 8). Wolfgang Sommer, Gottes Odem in der Schöpfung. Zum Bild der Natur bei Johann Arndt und Jakob Böhme, in: Ders., Politik, Theologie und Frömmigkeit im Luthertum der Frühen Neuzeit, Göttingen 1999, 206–226, hier 206f.

[18] Vgl. ebd., Tl. 3, 231–336.

[19] Das 4. Buch enthält sechs Kapitel über die Schöpfung, in der Literatur auch als ‚Hexaemeron' zitiert; wir zitieren in folgender Form: WCh IV. Tl. 1 (Hexaemeron), Kapitel, Unterkapitel.

[20] Geyer, Verborgene Weisheit, vgl. bes. Tl. 2, 285–369 u. Tl. 3 (wie Anm. 8). Zur Bedeutung der Naturphilosophie und der – mystischen – Vorstellung von der Wiederannäherung an die ursprüngliche Gottebenbildlichkeit bis hin zur Unio mit Gott vgl. Neumann, Natura sagax, 244–261 (wie Anm. 10).

[21] Arndt, WCh I.2. (wie Anm. 2) Vgl. Inge Mager, Arndts Bildfrömmigkeit, in: Pietas in der Lutherischen Orthodoxie, hg. v. Udo Sträter, Wittenberg 1998, 41–60, hier 53.

[22] Vgl. Weber, Arndts Vier Bücher, 124f. (wie Anm. 2).

bediente,[23] um den Gedanken von der Erneuerung der Gottebenbildlichkeit zu betonen.[24] Den Sündenfall und seine Folgen erklärte er folgendermaßen:

> „Darum, o Mensch, lerne den Fall Adams und die Erbsünde recht verstehen. […] Lerne dich selbst erkennen, was du durch den Fall Adams worden bist: Aus Gottes Bilde des Satans Bild, in welchem alle Unarten, Eigenschaften und Bosheiten des Satans begriffen sein: Gleichwie in Gottes Bilde alle Arten, Eigenschaften und Tugenden Gottes begriffen waren.. […] Wenn nun ein Mensch von solcher Unart sich nicht bekehret, und in Christo nicht erneuert wird, sondern also stirbt: so bleibet er ewiglich einer solchen hochmütigen, stolzen, hoffärtigen, satanischen Art, […] muß des Satans Bild ewig tragen […] zum Zeugniß, daß er nicht in Christo gelebet, und nach dem Bilde Gottes erneuert worden."[25]

Arndt verband einen strengen Leib-Seele–Dualismus, wie ihn auch Paracelsus und die mystischen Spiritualisten lehrten und der letztlich gnostische Wurzeln hat, mit der christlichen Erbsündenlehre.[26] Geyer nimmt angesichts der Abwertung des Leiblichen eine „radikale Pejorisierung der natürlichen menschlichen Existenz" an, denn nur in der völligen Abwendung von dieser Welt könne der Mensch, der radikal vor die Alternative zwischen viehischer und geistiger Existenz gestellt wird, der Pejorisierung seiner selbst entgehen:

> „Die fatale Konsequenz eines Dualismus, der nur die Extreme kennt und den Menschen vor die Alternative stellt, entweder Vieh oder Gott zu sein, verweigert dem genuin Menschlichen einen eigenen Ort zwischen diesen beiden Polen und zerreißt es so."[27]

Wir halten dieses Urteil für übertrieben, denn schließlich bleibt Arndts Erbsündenlehre nicht bei der Konstatierung menschlicher Verdorbenheit stehen, sondern zielt auf die Wiedergeburt des Menschen. Er ging, wie Geyer selbst bemerkt, davon aus, dass der Mensch auch nach dem Sündenfall nicht völlig dem Fleisch verfallen ist, sondern ein natürliches Wissen, ein „Fünklein", übrigbehalten hat, das selbst bei den Heiden wirksam war und ist:

> „Als GOTT der HERR den Menschen nach seinem Bilde schuf, […] hat er drei vornehme Eigenschaften dem menschlichen Gewissen so tief eingepflanzet, daß sie nimmermehr, ja ewiglich nicht können ausgetilget werden: 1) das natürliche Zeugniß, daß ein GOtt ist; 2) das Zeugniß des jüngsten Gerichts; Röm 2,15. 3) das Gesetz der Natur, oder natürliche Gerechtigkeit […] Daraus sehen wir nun, wie GOtt ein Fünklein des natürlichen Lichts oder eine Spur und Merkmaal des natürlichen Zeugnisses GOttes im Menschen auch nach dem Fall lassen übrig bleiben, auf daß der Mensch seinen Ursprung soll erkennen lernen."[28]

Für Arndt war insbesondere der hierarchisch geordnete Kosmos eine dem Menschen auch nach dem Sündenfall zugängliche Offenbarung, die ihm den

---

[23] Vgl. Geyer, Verborgene Weisheit, Tl. 2, 77–96 (wie Anm. 8).

[24] Koepp, Arndt, 38 (wie Anm. 16). Über die Erneuerung der Gottebenbildlichkeit bei den Kirchenvätern Groh, Schöpfung, 172–178, 244–264 (wie Anm. 11).

[25] Arndt, WCh I.2,9 u. 11 (wie Anm. 2)

[26] Vgl. Geyer, Verborgene Weisheit, Tl. 2, 221–244 (wie Anm. 8); über die Parallelen Paracelsus-Arndt ebd. 226–229.

[27] Ebd., Tl. 2, 231f.

[28] Arndt, WCh I.7,1f. (wie Anm. 2) Ähnlich bei Philipp Melanchthon, vgl. Groh, Schöpfung, 605–609, 624–626 (wie Anm. 11).

Weg zu Gott hin weist; die Natur „fungiert als Zeichensprache des göttlichen Heilplans".[29] Er berief sich dabei auf die Kernstelle Röm 1,19f., um die Schuld der Heiden zu begründen, die Gott in ihrem Gewissen und aus der Schöpfung hätten erkennen können, aber sich dennoch gegen ihn wandten.[30] Diese Verbindung von Schöpfungstheologie und positiver Anthropologie geht auf die kappadozischen Kirchenväter Basilius und Gregor von Nyssa zurück, auf die Arndt sich berief, weshalb Hanns-Peter Neumann treffend von einer „kappadokischen Anthropologie" Arndts spricht.[31] Der natürliche Mensch findet in sich selbst und in der Natur die Aufforderung zur Überwindung des Bösen und den Hinweis auf Gott. Die Seele, aus Gott kommend, soll – und kann! – beim frommen Christen wieder zu Gott zurückfließen und sich mit ihm vereinen.[32]

Das von Geyer angesprochene „genuin Menschliche", das angeblich durch Arndts Abwertung des Fleisches zerstört werde, ist insofern eine problematische Kategorie, denn für den Theologen Arndt ist es die genuine Bestimmung des Menschen, Abbild Gottes zu sein:

> „Zu dem Ende hat Gott den Menschen rein, lauter, unbefleckt erschaffen, mit allen Leibes- und Seelenkräften, daß man Gottes Bild in ihm sehen sollt: nicht zwar als einen toten Schatten im Spiegel, sondern als ein wahrhaftiges, lebendiges Bild und Gleichniß des unsichtbaren Gottes."

> „Das Bild Gottes im Menschen ist die Gleichförmigkeit der menschlichen Seele, Verstandes, Geistes, Gemüths, Willens und aller innerlichen und äußerlichen Leibes- und Seelenkräfte mit Gott und der Heiligen Dreyeinigkeit, und mit allen ihren göttlichen Arten, Tugenden, Willen und Eigenschaften."[33]

Insofern ist für Arndt die menschliche Situation nach dem Sündenfall durch eine grundsätzliche Offenheit gekennzeichnet, aus der heraus der Einzelne sich entweder dem Bild Satans angleichen oder aber seine ursprüngliche Gottebenbildlichkeit wiedererlangen kann. Für Arndt ging es nicht um eine „ausgewogene" Bestimmung des Menschlichen zwischen Geist und Körper, wie Geyer sie aus heutiger Perspektive als genuin menschlich annimmt, sondern aus theologischer Perspektive um die Möglichkeit, sich nach dem Sündenfall wieder vom Satan ab- und in und mit Christus Gott zuzuwenden. Ein Mensch, dem dieses mit Gottes Hilfe gelingt und der so seine gottgewollte Bestimmung verwirklicht – zu der, wie obiges Zitat belegt, durchaus auch seine Leiblichkeit gehört –, wird vollkommen, nicht zerrissen.

Zwischen Arndts Forderung nach einer inneren Wandlung und dem Lutherschen Prinzipi *sola fide* besteht eine gewisse Spannung, denn einerseits betonte Arndt, die Vereinigung mit Christus geschehe nur durch den Glauben, „dazu der Mensch nichts thun kann";[34] andererseits mahnte er, der nicht ohne

[29] So Neumann, Natura sagax, 113 (wie Anm. 10.); vgl. auch ebd. 196–199.
[30] Arndt, WCh I.7,3 (wie Anm. 2).
[31] Neumann, Natura sagax, 179 (wie Anm. 10); zu den Kappadoziern ebd. 179–187.
[32] Arndt, WCh I.23,1, u. II.11,15 (wie Anm. 2). Vgl. auch Neumann, Natura sagax, 206–226 (wie Anm. 10).
[33] Arndt, WCh I.1,4; ebd., I.1,1 (wie Anm. 2).
[34] Arndt, WCh II.6,1; II.6,4 (wie Anm. 2).

Grund als „Erbauungsschriftsteller" bekannt geworden ist, die Gläubigen immer wieder, Eigenwillen und Liebe zum Kreatürlichen selbst aus ihrem Innern zu verdrängen um sich ganz mit Gott zu füllen.[35] Die aktivischen Wendungen, die er dabei gebrauchte, zeigen an, dass es auch auf die Entscheidung des Menschen ankommt, dass der Einzelne also nicht wie in der radikalen Sünden– und Gnadenlehre Augustins „Verfügungsmasse" göttlichen Willens ist, sondern Eigeninitiative zeigen muß. So beschrieb er in der Tradition eines Klemens oder Basilius,[36] wie Gott die Menschen durch seine Schöpfung zu sich rufe und nicht durch seine Gnade zwinge:

> „Gott der himmlische Vater rufet uns mit allem, das er ist, das er hat, das er vermag; das alles rufet, leitet und locket uns zu ihm hin und in ihn. Denn Gott hat so ein wahrhaftiges und brünstiges Verlangen nach uns, als ob alle seine Wesen und Seligkeit an uns gelegen wäre. Sintemal alles, das er geschaffen hat im Himmel und Erden, mit aller seiner Weisheit und Güte, und alles, was er jederzeit wirket und thut, das thut er, und hat alles darum gethan, daß er uns dadurch riefe und lüde in unsern Ursprung und wiederbrächte in sich."[37]

1.3 Welt und Natur im ‚Wahren Christentum'

Man könnte Arndt aufgrund seiner Ablehnung des Fleischlichen Naturfeindlichkeit unterstellen. Doch auch wenn die Liebe zum Kreatürlichen ein Hindernis auf dem Weg zur Erneuerung der Gottebenbildlichkeit darstellt, so forderte er doch eine Hinwendung zur, ja ein intensives Studium der Natur, denn wer die geheimen Aussagen erkenne, die hinter allen Erscheinungen der Natur stünden, werde zu Gott selbst geführt. Deshalb betonte er, ähnlich wie Comenius,[38] die Notwendigkeit einer unmittelbaren Anschauung der Dinge und die Bedeutung der *experimentia*; er bekämpfte trockene scholastische Gelehrsamkeit und die humanistische Erneuerung einer Buchgelehrsamkeit, die gläubige Erfahrung wie christliche Praxis eher behindere als fördere.[39]

Seine Kritik an der Welt galt dem Verhaftetsein im Fleischlichen als einem Nur-Fleischlichen, die Gestalten der Schöpfung als Träger göttlicher Geheimnisse waren ihm dagegen von hoher Dignität und verdienten ebenso wie die Buchstaben der Heiligen Schrift besondere Beachtung vonseiten der Gläubigen.[40] Das gesamte vierte Buch des ‚Wahren Christentum' ist diesem Themenkomplex gewidmet, es trägt die Überschrift: „LIBER NATURAE: Wie das große Weltbuch der Natur nach christlicher Auslegung von GOtt zeuget, und zu GOtt führet; wie auch alle Menschen GOtt zu lieben durch die Creaturen gereizet und durch ihr eigen Herz überzeuget werden". Arndt griff

---

[35] Vgl. Werner Anetsberger, Tröstende Lehre. Die Theologie Johann Arndts in seinen Predigtwerken, München 2001.

[36] Zur patristischen Tradition der Wiederannäherung an Gott mit Hilfe der Natur vgl. Groh, Schöpfung, 172–178, 244–264 (wie Anm. 11).

[37] Arndt, WCh III.8,1 (wie Anm. 2).

[38] Vgl. unten Kap. 4.

[39] Vgl. Neumann, Natura sagax, 69f., 137f., 246f. (wie Anm. 10).

[40] Vgl. die Vorrede zum IV. Buch des WCh, bes. Kap. 5 (wie Anm. 2).

darin auf die Genesis zurück und forderte den Leser auf, den Schöpfer zu lobpreisen, dessen Weisheit, Güte und Herrlichkeit sich in seinen wunderbaren Werken zeige:

> „Aus der Schöpfung aller Dinge wird geschlossen, daß Gott ein ewiges Wesen sey, ohne Anfang und Ende, daß er unendlich sey, daß er allmächtig sey, daß er eines unendlichen Verstandes und Weisheit sey[…] Aus der Schöpfung aller Dinge wird geschlossen, daß GOtt das höchste Gute sey."[41]

Dass Gott den Menschen durch die Offenbarung in der Natur zu sich locken will, wurde bereits dargelegt; Arndt bekräftigte dies im vierten Buch.[42] Der Schöpfungsplan erscheint dabei als von Anfang an intentional auf den Menschen und dessen Erkenntnis ausgerichtet. Arndt verstärkte seinen schöpfungstheologischen Anthropozentrismus zudem durch die Annahme einer *scala naturae*, einer hierarchischen Verknüpfung der Dinge, innerhalb derer die Naturdinge dem Menschen zur geistigen Erkenntnis wie zum physischen Überleben dienen:

> „Alle Creaturen, wiewol sie wunderlich unterschieden seyn, sind sie doch zu einem einigen Ende und Ziel verordnet, nämlich dem Menschen zu dienen. Denn wir sehen, wie die obersten Körper in die untern wirken. Die Elemente geben den Früchten ihre Nahrung; die Früchte den Thieren; die Thiere den Menschen. Also erhält eines das andere. Eines hilft dem andern. Die obern Kräfte dienen den untern, und gehen alle in einer schönen Gleichstimmung und Ordnung zu einem einigen Ende, in eine Einigkeit und Freundschaft des Menschen.
>
> 2. Daraus erkennet man, daß der Mensch die edelste Creatur sey, weil alle Creaturen, dem einigen Menschen zu dienen, von dem Schöpfer aller Dinge verordnet seyn."[43]

Die Annahme einer Verbundenheit aller Schöpfungselemente untereinander teilte Arndt mit hermetischen Lehren in Alchimie und Astronomie, sie kommt insbesondere in der Analogie von Makrokosmos und Mikrokosmos zum Ausdruck, die schon in der Stoa und bei den Kirchenvätern eine wichtige Rolle spielte.[44] In der Renaissance wurde diese Lehre im Rahmen des (Florentiner) Neoplatonismus wiederbelebt, der eine hierarchische Ordnung des Kosmos annahm, in der alle materiellen Dinge auf eine geistige Wahrheit verweisen und letztlich zu Gott hinführen.[45] Arndt schreibt dazu:

> „Der große Prophet Moses hält uns im Buch der Schöpfung vor zweyerley gewaltige Zeugen Gottes: erstlich die große Welt; und dann die kleine Welt, das ist, den Menschen."[46] Und an anderer Stelle: „Zudem, wie kann so gar verneinet werden, daß das Firmament nicht seine Wirkung im Menschen habe, da doch das ganze Firmament im Menschen ist, und das microcosmische Firmament mit dem macrocosmischen eine sehr geheime und große Konsonanz hat. […] Ich rede nicht von der Wirkung der

[41] Arndt, WCh IV. 2.Tl. 1,1 u. 2,1 (wie Anm. 2). Ähnlich ebd. II.26,7–9.
[42] Vgl. oben 1.2.2; Arndt, WCh IV. Vorrede, bes. Kap. 5. (wie Anm. 2).
[43] Arndt, WCh IV. 2.Tl. 3,1f. Ähnlich ebd., II.29,2–10 (wie Anm. 2)
[44] Zur Analogie von Makro- und Mikrokosmos: Groh, Schöpfung (wie Anm. 11), die entsprechenden Stellen sind anhand des Registers leicht aufzufinden.
[45] Vgl. Neumann, Natura sagax, 74–138 und bes. 196–199 (wie Anm. 10).
[46] Arndt, WCh IV, Vorrede (wie Anm. 2).

> Sterne, welche die vermeinten *astrologi*, und Stern=Gucker, den *astri*, oder Gestirn andichten, und darauf ihre Wahrsagerey gründen, […] sondern ich rede von natürlichen Kräften des Himmels und der Sterne, daß derselben Wirkung im Menschen, als im microcosmo, oder in der kleinen Welt, nicht könne verneinet werden."[47]

Doch seien solche Zusammenhänge und Wirkungen keineswegs jedem auf den ersten Blick zugänglich. Die Versuche der Heiden, aus den Gestirnen oder die Zukunft zu erforschen, seien fehlgeschlagen, denn „das war in derselben Weisen Vermögen nicht. Es gehöre eine höhere Weisheit dazu, nämlich der Geist Gottes". Die Annahme einer gottgewollten Analogie zwischen Mikro- und Makrokosmos begründete für ihn den Wert einer richtig, nämlich im christlich Geist betriebenen Astrologie und Alchimie; die Geheimnisse dieser *magia naturalis* sind nur für die in Christus Erleuchteten verständlich, die auf dem Weg der Spiritualisierung bereits eine hohe Stufe erreicht haben.[48] Die Drei-Prinzipien-Lehre von Körper, Seele und Geist konnte ebenso auf den Makrokosmos der Natur und ihre okkulten Qualitäten wie auf den Menschen, den Mikrokosmos angewendet und beide in Analogie zueinander und zur göttlichen Dreifaltigkeit gesetzt werden.[49] Das Wirken Gottes in der Schöpfung, das Licht der Natur, wird damit für Arndt kongruent zum Wirken Gottes durch Christus, dem Licht der Gnade. Äußere Heilsgeschichte und alchimistische Läuterung der Natur zielen gleichermaßen auf den Menschen, sie verweisen den Gläubigen auf seine eigene, von Gott gewollte und durch die materielle Welt ebenso wie durch das innere Wirken des Geistes beförderte Umwandlung hin zur ursprünglichen Gottebenbildlichkeit.

Die Vorstellung von einer gottgewollten Verbundenheit aller Schöpfungsteile bei gleichzeitiger Hierarchisierung[50] beeinflusste wohl auch Arndts Geozentrismus, der insgesamt von seiner biblisch legitimierten hermetischen Naturphilosophie geprägt war.[51] So beschrieb er die Erde als

> „gesetzet durch die Gewalt GOttes ins *centrum* und Mittelpunkt der großen Welt unbeweglich, zu einem Receptacul oder Behältniß aller himmlischen Einflüsse. Darum sie auch wegen der Rotundität des Himmels in eine runde Kugel gesetzet, die Wirkung des Himmels allenthalben zu empfahen."[52]

Hier wird nicht der neueste Stand der Wissenschaft – das wäre das heliozentrische Weltbild gewesen – als „empirische wissenschaftliche Erkenntnis"[53] vermittelt, sondern das traditionelle, biblisch legitimierte geozentrische Weltbild, das auch kosmologisch-theosophischen Lehren etwa des

---

[47] Arndt, WCh II.58,9f. (wie Anm. 2).

[48] Vgl. Neumann, Natura sagax, 178–243 (wie Anm. 10).

[49] Ebd., bes. 178f.

[50] In Arndt, WCh IV. 1. Tl. (Hexaemeron), 4,55 (wie Anm. 2) heißt es, alles Geschehen innerhalb der Schöpfung sei „auf den Menschen gerichtet, als auf ein Centrum, darein alle Linien des Cirkels zusammen schließen". Das wird im geozentrischen Weltbild versinnbildlicht.

[51] Vgl. Geyer, Verborgene Weisheit, 1–6 (wie Anm. 8).

[52] Arndt, WCh IV. 1. Tl. (Hexaemeron), 3,1; ebd. 5,16 (wie Anm. 2) verneint er eine Bewegung der Erde.

[53] So Sommer, Gottes Odem, 216 (wie Anm. 17).

Paracelsus entsprach, die ihrerseits auf ältere hermetische und alchimistische Traditionen zurückgehen.[54] Diese Lehren bildeten einen zentralen Teil von Arndts Weltbild und erscheinen im Rahmen der Mikro-Makrokosmos-Analogie als integrale Elemente seiner Theologie.[55]

Die Kenntnis des von Gott selbst in die Schöpfung eingeschriebenen Geheimwissens war für Arndt ein unverzichtbarer Bestandteil auf dem Weg zur Wiederannäherung an die ursprüngliche Gottebenbildlichkeit. Durch Erringen dieser Weisheit und durch Abtötung der niederen Kreatürlichkeit in sich selbst, also durch einen spirituellen Prozeß der Vergeistigung und mystischen Verschmelzung mit Gott überwindet der Gläubige am Ende des Erleuchtungsweges alle irdischen Abhängigkeiten. Die *ars magica* wird dabei, so Hanns-Peter Neumann, „in der Tradition des Renaissanceplatonismus als fromme Kunst begriffen, die auf das neue Paradies, das göttliche Reformvorhaben rekurriert, und Mensch und Natur in den alten und in einen zugleich geläuterten neuen Stand setzt".[56] Zu diesem neuen Stand gehört auch, dass der Mensch selbst über Natur und Gestirne herrscht. Arndt beschrieb diesen Endzustand im Zusammenhang mit der Christusnachfolge, wobei er sich ausdrücklich auf die Johannesoffenbarung berief und somit Anknüpfungspunkte für eine millenaristische Deutung seiner Glaubenshoffnung bot:

> „Der Gott=weise Mensch herrschet über das Gestirn, Denn die aus der neuen Geburt seyn, seyn über die natürlichen Himmel mit ihrem Wandel, und sind nicht mehr *filii*, Söhne, *Saturni*, *Jovis*, *Martis*, oder *filii Solis*, *Mercurii*, *Lunae*, sondern sind *filii Dei*, Kinder Gottes, und leben im Glauben. […] Denn ein Gläubiger ist in Christo ein Herr über die ganze Natur, welches Offenb. 12,1 vorgebildet."[57]

Der Christ, der aus den verschiedenen Büchern die göttliche Weisheit geschöpft hat, transzendiert die heidnische Astrologie und Alchimie: Statt der Wirkung der Elemente unterworfen zu sein, gewinnt er in und mit Christus selbst Macht über die Natur. Die Gläubigen steigen innerhalb von Arndts kosmosophischem Weltbild zur höchsten Sphäre auf, sie werden gleichsam selbst zu Sternen, deren Inclinatio allein von Gott abhängt. In den Psalmenpredigten heißt es: „Gleich wie die Sterne am Himmel leuchten und scheinen/ also alle Gläubige auf Erden sind geistliche Stern, erleuchtet mit dem Erkenntniß JEsu Christi"[58] Man beachte, dass Arndt von den Gläubigen *„auf Erden"*, nicht von einem jenseitigen Zustand redet. Die im Diesseits zu erreichende Überlegenheit über die materielle Natur ist spirituell-geistig gemeint; sie ermöglicht aber auch, ob dies nun in Arndts Intention lag oder nicht, eine millenaristisch inspirierte Weiterentwicklung hin zur praktisch-technischen Naturbeherrschung. Denn, so Hanns-Peter Neumann, „christ-

---

[54] Geyer, Verborgene Weisheit, Tl. 3, 2 (wie Anm. 8). Zu den Parcelsischen Quellen: Weber, Arndts Vier Bücher, 146–148 (wie Anm. 2).

[55] Vgl. dazu Geyer, Verborgene Weisheit, Tl. 3, 43–61, 74–138 (wie Anm. 8).

[56] Neumann, Natura sagax, 113 (wie Anm. 10).

[57] Arndt, WCh II. 58,5 u. 11f. (wie Anm. 2). Dazu Geyer, Verborgene Weisheit, 24f. (wie Anm. 8) und ausführlich 158–211. Vgl. auch Arndt, WCh IV. 1. Tl. (Hexaemeron), 14–17 (wie Anm. 2).

[58] Vgl. Arndt, WCh II.58,3 (wie Anm. 2) Zit. aus der Psalmenauslegung nach Geyer, Verborgene Weisheit, 188 (wie Anm. 8).

liche Praxis und experimentelle Naturforschung bilden eine methodische Einheit", und „daraus resultiert das moralische Postulat nach unermüdlicher Forschertätigkeit zu Ehren Gottes […] und die freilich christlich konnotierte Idee wissenschaftlichen Fortschritts".[59] Der Verweis auf die Offenbarung Johannis, die Arndt wiederholt auf die Erhöhung des Gläubigen hin auslegte,[60] bot weitere Anknüpfungspunkte für millenaristische Deutungen. Arndt selbst warnte zwar davor, den Termin des Jüngsten Gerichts zu berechnen oder das Gottesreich als irdisches Reich zu verstehen.[61] Dennoch konnte seine Lehre von der spirituellen Erhöhung und Gottverebenbildlichung der Gläubigen durch das Eindringen in die göttliche Schöpfungsweisheit millenaristisch aufgeladen werden.[62] Auf diese Weise beeinflußten Arndts spiritualistisch-hermetische Vorstellungen – Hermann Geyer spricht treffend von der „verborgene(n) Weisheit", die Arndt entziffern wollte –, seine Verbindung von frühpietistischer Innerlichkeit mit paracelsischem, magischem und kabbalistischem Geheimwissen Autoren wie Johann Valentin Andreae und Johann Heinrich Alsted, deren Schriften als Versuch gelten können, der verborgenen Weisheit durch Naturforschung unter millenaristischen Vorzeichen zum Durchbruch auf Erden zu verhelfen. Die gleiche Verknüpfung von Millenarismus und Wissenschaftsoptimismus läßt sich später auch bei Comenius beobachten.

2 Johann Heinrich Alsted (1588–1638) und die (enzyklopädische) Ordnung der Dinge im kommenden Millennium

2.1 Alsteds Millenarismus

Alsted hat in Deutschland – und nicht nur dort – die Diskussion um den Millenarismus neu entfacht.[63] Insbesondere für die Entstehung eines calvinistischen Millenarismus ist er – auch durch seine Wirkungsgeschichte in England – von zentraler Bedeutung.[64] Er verfaßte einen lateinischen Apokalypsenkommentar ‚Diatribe de mille annis', der rasch ins Deutsche und

[59] Neumann, Natura sagax, 247 (wie Anm. 10).

[60] Arndt, WCh IV. 1. Tl. (Hexaemeron), 4,10 (wie Anm. 2).

[61] Arndt, WCh IV. 1. Tl. (Hexaemeron), 4,19 (wie Anm. 2).

[62] Vgl. Johannes Wallmann, Reich Gottes und Chiliasmus in der lutherischen Orthodoxie, in: Ders., Theologie und Frömmigkeit (wie Anm. 3), 105–123, bes. 114f.

[63] Jürgen Moltmann, Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie, Gütersloh 1995, 180. Jürgen Klein, Herborn und England im 17. Jahrhundert. Wissenschaftstheorie – calvinistische Theologie – Revolution zum Millennium, in: Ders./Johannes Kramer (Hg.), J. H. Alsted, Herborns calvinistische Theologie und Wissenschaft im Spiegel der englischen Kulturreform des frühen 17. Jahrhunderts, Frankfurt/Main u.a. 1988, 73–146. Howard Hotson, Johann Heinrich Alsted 1588–1638. Between Renaissance, Reformation, and Universal Reform, Oxford 2000, sieht in den eschatologischen Erwartungen einen Schlüssel für Alsteds Biographie.

[64] Howard Hotson, Paradise Postponed. Johann Heinrich Alsted and the Birth of Calvinist Millenarism, Dordrecht u.a. 2000.

Englische übersetzt wurde und eine große Breitenwirkung entfaltete.[65] Darin verkündete er den besonderen Nutzen, der gerade jetzt aus der Lektüre der Offenbarung Johannis erwachse, da nun der Ablauf der Dinge, die bis zu diesem Tage verborgen gewesen waren, vor aller Augen liege.[66] Die Ausgangsfragen von Alsteds Deutung der Apokalypse lesen sich so:

> „Ob die Tausend Jahr / deren darinnen etlich mahl gedacht wird / allezeit nach dem Buchstaben zuverstehen seyen? Ob sie schon vergangen? In welchem Jahr der Anfang diser Tausend Jahren zusetzen? Was durch den Gog vnnd Magog zuverstehen sey? Endlich / ob auch die Martyrer mit Christo vff dieser Erden regieren werden?" Die entscheidende Frage aber lautete: „Ob auch noch eine glückseligkeit der Kirchen vor dem Jüngsten Tag vff dieser Erden zuhoffen sey / und welcherley dieselbe sein werde?" Seine unmittelbare Antwort auf diese eschatologische Zentralfrage war eine klare Stellungsnahme für einen diesseitigen Millenarismus:

> „Der glückselige zustand der Kirche auff diser Erden wird bestehen in auferstehung der Märtyrer vnnd ihrem Reich hier auff dieser Erden; In Erlösung der Kirchen von der verfolgung der feinde des Evangelij durch deroselben vertilgung; In dem danhero rührenden langwirigen friede; In der zunehmung der Kirchen oder menge der glaubigen Juden vnd Heiden so noch nicht bekehret sind; In der Reformation (oder größerm Liecht) der lehr vnd des lebens nach allen ständen der Menschen; Item in der Mayestät vnnd großen Herrlichkeit der Kirchen; Endtlich auch in Ihrer Reinen frewde."[67]

Bereits hier auf Erden sei also das Tausendjährige Reich Christi zu erwarten, und auch die „Vertilgung des Antichrist" werde nicht erst unmittelbar vor dem Jüngsten Gericht, sondern vielmehr „vor dem zukünfftigen glückseligen zustand der Kirchen in diesem leben hergehen".[68] Er betonte ausdrücklich, dass die tausend Jahre noch bevorstünden und nicht, wie etwa Heinrich Bullinger gelehrt hatte,[69] bereits eine Periode der Kirchengeschichte seien.[70] Hauptgegenstand seiner ‚Diatribe' ist die nähere Beschreibung der zu erwartenden Glückseligkeit der Kirche, zuerst der *Ecclesia militans*, dann der *Ecclesia triumphans*. Die Glückseligkeit der *Ecclesia militans* bestehe aus drei Teilen, zuerst der tausendjährigen Sicherheit vor den Verfolgungen der Unfrommen, dann der Auferstehung der Märtyrer vor der allgemeinen Auferstehung, und schließlich der wundersamen Befreiung der Frommen von der letzten Verfolgung, die nach den tausend Jahren anbrechen werde. Erst dann, also nach der tausendjährigen Friedenszeit werde mit dem Jüngsten

[65] Wir benutzen die 2. Aufl. der Diatribe, Frankfurt 1630, der dt. Text nach eigener Übersetzung oder nach: Diatribe de mille annis apocalypticis. Christlicher und wolgegründeter Bericht Von Der künfftigen Tausend=Jährigen Glückseligkeit der Kirchen Gottes auff dieser Erden / nach der Weißagung des heiligen Propheten Daniels: Und des heiligen Evangelisten vnd Apostel Johannis, verdeutschet durch Sebastianum Frankum, Frankfurt 1654 (abgekürzt dt. Diatribe).

[66] Alsted, Diatribe, 11.

[67] Alsted, Diatribe, 65f.; Alsted, Dt. Diatribe 73–75 (beide wie Anm. 65).

[68] Alsted, Diatribe, 74. Alsted, Dt. Diatribe, 84 (beide wie Anm. 65).

[69] Über Bullinger und seinen Einfluß auf den (englischen) Millenarismus: Dieter Groh, Heinrich Bullingers Bundestheologie, in: ZKG 115, 2004, 45–99, bes. 78–85, 96.

[70] Alsted, Diatribe, 75 (wie Anm. 65).

Gericht die Zeit der *Ecclesia triumphans* anbrechen.[71] Alsted glaubte also, wie hier ganz deutlich wird, an ein tausendjähriges Friedensreich auf Erden, an die Auferstehung der Märtyrer und den Sieg der Kirche *in der Welt* noch vor dem Jüngsten Gericht.

Damit holte er, was bei Joachim von Fiore[72] nur angelegt war, das Millennium ins Diesseits hinein. In dieser Friedenszeit werde sich die Kirche und ihre Lehre ungehindert auf Erden verbreiten; Alsted rechnete mit der fortschreitenden Bekehrung von Juden und Heiden während der tausend Jahre, in denen der Satan sie nicht länger verführen könne – ein immer wiederkehrendes Element der millenaristischen Erwartungen in der frühen Neuzeit.[73]

Diese Johannes- und Danielexegesen des Herborner Professors bildeten einen zentralen Ausgangspunkt für den immanenten Chiliasmus der frühen Neuzeit. Alsted überzeugte seine Zeitgenossen vor allem dadurch, dass er im Unterschied zu den traditionellen Auslegungen konsequent versuchte, seine Deutung der Apokalypse mit „gewißen Argumenten vnd Schlußreden“[74] *rational* zu begründen. Dass Alsteds Postulat der Vernunftbegründung eine positive Anthropologie voraussetzte, die alles den Humanisten und dem Neoplatonismus verdankt, nichts aber Calvin oder Luther, ist fast überflüssig zu erwähnen.[75] Er war derart erfüllt von einer Naherwartung des Millenniums, dass er dessen Anfang bereits für das Ende seines eigenen Jahrhunderts, konkret für das Jahr 1694 „berechnete“; er führte verschiedene Naturphänomene wie Kometen und Erdebeben, außerdem den Geschichtsverlauf sowie die Prophezeiungen Daniels und Johannis als Beleg dafür auf, dass der Beginn der tausend Jahre unmittelbar bevorstünde.[76]

2.2 Die systematische Sammlung enzyklopädischen Wissens als menschlicher Beitrag zur Herbeiführung des Millenniums

Traditionen lullistischer Logik und ramistischer Methodik aufgreifend,[77] unternahm Alsted 1630 in seiner ‚Encyclopaedia septem tomis distincta‘ den Versuch, das gesamte menschliche Wissen zu sammeln und zu systematisieren. Er verglich den Vorgang der Wissensgewinnung mit dem seit den frühen Kirchenvätern verbreiteten Topos vom Honigsammeln der Bienen:[78] Wissen-

[71] Alsted, Diatribe, 12; ähnlich 39 (wie Anm. 65).

[72] Groh, Schöpfung, 428–437 (wie Anm. 11).

[73] Alsted, Diatribe 20f.; vgl. auch 34 (wie Anm. 65) Alsted verweist auf Kepler.

[74] Alsted, Diatribe, 66. Alsted, Dt. Diatribe, 73 (beide wie Anm. 65).

[75] So auch Hotson, Alsted, 73–82 (wie Anm. 63); vgl. auch Ders., Paradise Postponed, 8 (wie Anm. 64).

[76] Alsted, Diatribe, 111f. Zur Danielauslegung 97f. (wie Anm. 65).

[77] Vgl. Walter Michel, Der Herborner Philosoph Johann Heinrich Alsted und die Tradition, Frankfurt/M. 1969, 14–42 zu Lulls Einfluß auf Alsted; ebd. 46 u. 60–63 zu Ramus.

[78] So in der Praefatio zum ‚Clavis artis Lullianae, et verae logices‘, erstmals Straßburg 1609; zitiert nach der bei Lazarus Zentzner erschienenen Ausgabe von 1652, dort Bl. A3r. Zum Bienengleichnis in der patristischen Tradition Groh, Schöpfung, 171, 245f. u. 271 (wie Anm. 11).

schaft war für ihn also mehr ein additives Verfahren, bei dem die in der Natur vorliegenden Schätze angehäuft und geordnet werden, weniger ein auch investigativer Prozeß wie bei Francis Bacon,[79] bei dem es auf die Hervorbringung von etwas Originellem, noch nicht Dagewesenen ankam. Außerdem behauptete er die Einheit alles Wissens und strebte demgemäß eine Vereinheitlichung divergierender Lehren und Methoden an, wodurch sein Wirken einen irenischen Zug erhielt.

Ziel des Strebens nach allumfassender Erkenntnis der Ordnung der Dinge war es, das kommende Millennium vorzubereiteten.[80] Die Verbindung zwischen Wissenschaft und Millenarismus leistete die *Philosophia perennis*, die durch Monotheismus, Schöpfungstheologie und Heilsgeschichte bestimmt war.[81] Sie lieferte, mit deutlichen Anklängen an Dan 12,4, das Gerüst einer millenaristischen Universalwissenschaft:

> „Die Wissenschaft trägt dazu bei, die Wiederkunft des Herrn zu beschleunigen, indem sie die Schöpfung so vollständig wie möglich katalogisiert und damit zeigt, dass das Wissen der Welt sich erschöpft und die Zeit sich erfüllt hat."[82]

Kein Wissensbereich durfte dabei ausgeschlossen bleiben. Ähnlich wie Arndt und Andreae, die für die zweite, alle Lebensbereiche umfassende Reformation eine christliche Alchimie forderten,[83] bezog auch Alsted hermetisch-mystisches und alchimistisches Wissen in sein Lehrgebäude mit ein. Sein ‚Triumphus Bibliorum Sacrorum' (1625) behandelt sowohl die „Cabbala sacra", als auch die „Alchymia sacra". In der Enzyklopädie von 1630 definierte er „Enzyklopädie" als Methode, *alle* Dinge zu erkennen und den Menschen in diesem Leben zu lehren, kurz, sie sei die Gesamtheit *alles* Wissens.[84] Die Enzyklopädie zielte auf eine „instauratio imago Dei", die – mit Verweis auf Dan 12,4 – durch eine „scientia de omni scibili" erreicht werden sollte.[85] Die auf dem von Daniel für die letzte Zeit prophezeiten Wissensreich aufbauende, mithin eschatologisch-chiliastische Argumentation begründete also den Versuch, menschliches Wissen vollständig zu erfassen, darüber hinaus

[79] Zu Bacon: Francis Bacon und die Revolutionierung des Wissens sub specie Millennium, in: Dieter Groh, Die New Science im göttlichen Weltplan, Frankfurt/Main 2007.

[80] Siehe Wilhelm Schmidt-Biggemann, Apokalyptische Universalwissenschaft. Johann Heinrich Alsteds ‚Diatribe de mille annis apocalypticis', in: Martin Brecht u.a. (Hrg.), Chiliasmus in Deutschland und England im 17. Jahrhundert (Pietismus und Neuzeit, Bd. 14), Göttingen 1988, 50–71; Ulrich G. Leinsle, Wissenschaftstheorie der Metaphysik als Grundlage der Enzyklopädie?, in: Franz M. Eybl/ Wolfgang Harms u.a. (Hrg.), Enzyklopädien der Frühen Neuzeit, Tübingen 1995, 98–119, bes. 102–106.

[81] Siehe Wilhelm Schmidt-Biggemann, Enzyklopädie und Philosophia perennis, in: Eybl/Harms, Enzyklopädien, 1–18 (wie Anm. 80), und vom selben Autor das Standardwerk zum Thema: Philosophia perennis. Historische Umrisse abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit, Frankfurt/Main 1998.

[82] Schmidt-Biggemann, Enzyklopädie, 12 (wie Anm. 81). Vgl. auch Jürgen Klein, Bacon oder die Modernisierung Englands, Hildesheim u.a. 1987, 119f.

[83] Vgl. Kap. 1.1 und 3.2.

[84] Alsted, Encyclopaedia septem tomis distinta, ND 4 Bde. Stuttgart 1989, 1.

[85] Alsted, Panacea Philosophica, Herborn 1610, 7. Vgl. auch Alsted, Encyclopaedia, 66–73 (wie Anm. 84).

bedingte sie – wie wir auch bei Comenius sehen werden[86] – eine umfassende Pädagogisierung der Welt.[87] Das Vertrauen auf die menschlichen Verstandeskräfte belegt deutlich Alsteds positive Anthropologie, die durch das Vorbild des humanistischen Erziehungsprogramms geprägt war.[88] Alsted glaubte, dass Gott selbst dem Menschen als rationalem Wesen ein Streben nach Erkenntnis eingepflanzt habe, durch das er auch nach dem Sündenfall zur Erkenntnis und Verehrung des Schöpfers zurückgeführt werden solle und könne:

> „Alle Menschen begehren von Natur aus zu wissen. […] dieses Verlangen nach Wissen sei den Menschen von Gott, dem Höchsten Guten, eingepflanzt."[89]

Um den Menschen den Weg der Wissensgewinnung zu erleichtern, griff Alsted auf die logischen Verfahren, er spricht von „Instrumenten", zurück, die Aristoteles, Raimundus Lullus und Petrus Ramus entwickelt hatten und die er zu einem einzigen System zusammenführen wollte[90] – nicht ohne Kritik an denjenigen, die auf der Lehre eines Einzelnen eine philosophische Sekte aufbauten und alle anderen bekämpften, anstatt die Gottesgeschenke, die in den Schriften jedes Autors verborgen seien, dankbar aufzunehmen.[91] Seine ‚Systema physicae harmonicae' von 1612 ist ein gutes Beispiel für die christliche Harmonisierung allen verfügbaren Wissens. Sie beschreibt nacheinander das „physicum Mosaicum", das auf dem Alten Testament aufbaut, die Lehre der „rabbinica et cabbalistica", also der jüdisch-mystischen Schriften, das System „peripateticam", die aristotelische Naturphilosophie, und das System „chemicam", die Paracelsische Lehre. Im Anschluß daran wird eine christliche Physik entwickelt, die vieles Aristoteles verdankt, aber ekklektisch-harmonisiserend die übrigen Lehren miteinbezieht. Dabei schreckte Alsted nicht vor Simplifizierungen zurück, um eindeutige Aussagen innerhalb eines geschlossenen Systems machen zu können. In der Erstellung eines solchen allumfassenden und geschlossenen Wissenssystems sah er die eigentliche Aufgabe der christlichen Gelehrten seiner Zeit.[92]

Von Raimundus Lullus hat er deshalb insbesondere das – neuplatonische, auch für Arndt grundlegende – Prinzip von Ascensus und Descensus übernommen, das Walter Michel so beschreibt:[93] „Der Ausgangs- und Zielpunkt der Bewegung ist Gott; der Ort, wo diese Bewegung von Gott her und zu Gott hin ihren Wendepunkt hat, ist der Mensch." Alsted hat diese Bewegung mehrfach in Schaubildern dargestellt, unter anderem in dieser neunstufigen Version:[94]

---

[86] Vgl. Kap. 4.

[87] Vgl. Schmidt-Biggemann, Apokalyptische Universalwissenschaft, 70 (wie Anm. 80).

[88] Vgl. Alsted, Encyclopaedia, 73–82 (wie Anm. 84).

[89] Alsted, Clavis Artis Lullianae, Praefatio, Bl. A2r. (wie Anm. 78).

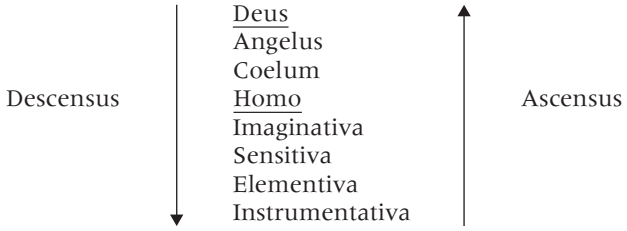
[90] Zur – ramistischen – Logik als „grundlegende(r) Wissenschaftstheorie" Klein, Bacon und die Modernisierung, 125f. (wie Anm. 82). Zu Alsteds Verwendung verschiedener philosophischer Traditionen: Michel, Herborner Philosoph (wie Anm. 77).

[91] Alsted, Clavis, Bl. A3 (wie Anm. 78).

[92] Vgl. Klein, Bacon und die Modernisierung, 119f., 127 (wie Anm. 82).

[93] Michel, Herborner Philosoph, 22 (wie Anm.77).

[94] Vgl. ebd., 23–25.



In der allumfassenden Kette der Dinge stellt Gott selbst die höchste Vollkommenheit dar, aber von ihm ausgehend „wirkt in den Geschöpfen eine Ähnlichkeit“[95] nach dem Prinzip von Urbild und Abbild. Das Prinzip der *similitudo* mit Gott wurde von Alsted also nicht exklusiv dem Menschen vorbehalten, sondern im Rahmen der neuplatonischen Emanations-Vorstellung in hierarchischer Abstufung allen Dingen der Schöpfung zugesprochen.[96] Der Mensch, dessen „Seele […] ein besonderes Abbild Gottes ist“, überragt allerdings durch seine Vernunft alle anderen Geschöpfe, weshalb auch nur er „an die Ähnlichkeit Gottes heran“[97] komme. Die enzyklopädische Wissenschaft, die alle Bereiche des Seins durchmißt, stellt somit in ihrer Vollendung den Weg des Menschen von der Betrachtung der Geschöpfe zurück zum Urbild, zu Gott, und zur eigenen Gottebenbildlichkeit dar. Sie ist der menschliche Beitrag zur eigenen Gottverähnlichung und zur baldigen Herbeiführung des Millenniums.[98]

2.3 Die Leistung der menschlichen ratio und die Naturtheologie

Für Alsted unterlag auch die Theologie den Regeln der Logik und der wissenschaftlichen Beweisführung. So lautet der erste Satz seiner ‚LOGICA THEOLOGICA‘: „Die theologische Logik erklärt die Art und Weise, wie in der heiligen Theologie richtig argumentiert werden muß.“[99] An anderer Stelle bewies er aus der Existenz Gottes und der vernünftigen Kreatur die Notwendigkeit einer erkenntnisorientierten Religion:

> „Gott existiert und die vernünftige Kreatur, und gewiß existiert die Religion. Das erste ist wahr. Also auch das Folgende. Der Beweis (ratio) ist zwingend; denn wenn Gott gegeben ist, als Schöpfer, und die vernünftige Kreatur gegeben ist, ergibt sich daraus die Verpflichtung, daß die vernünftige Kreatur zum Erkennen bestimmt ist, und zur Gottesliebe.“[100]

---

[95] Alsted, Encyclopaedia, 635 (wie Anm. 84).
[96] Das 4. Kapitel in Buch 12 der Encyclopaedia trägt den Titel: „De via eminentia qua Deus cognoscitur“; ebd. 634 (wie Anm. 84)
[97] Alsted, Systema physica harmonicae, Herborn 1612, 754r; 644v.
[98] Vgl. Schmidt-Biggemann, Apokalyptische Universalwissenschaft, 70 (wie Anm. 80).
[99] Wir zitieren die Ausgabe Frankfurt 1629, 3.
[100] Alsted, TVRRIS DAVID, Hannover 1634, 5.

Die Verbindung von *ratio* und Religion wird hier überdeutlich.[101] Schon in der Grundannahme, der Existenz des Menschen als einer vernünftigen und nicht als einer von sündigen Affekten gesteuerten Kreatur, unterscheidet sich Alsted von der pessimistischen Anthropologie Calvins, nach der die Spuren Gottes im Menschen zwar rudimentär vorhanden, aber durch die Konkupiszenz völlig überdeckt worden sind.[102]

Im Rahmen seines rationalistisch-millenaristischen Wissenschaftskonzepts, das alles menschliche Wissen umfassen sollte, vertrat Alsted auch eine Naturtheologie, die er in einem eigenen Werk, der ‚Theologia Naturalis', darlegte.[103] Seine Natürliche Theologie richtete sich explizit gegen die Atheisten. Gleich zu Beginn hob er Alter und Nützlichkeit der *Theologia naturalis* hervor,[104] worauf dann die bekannten Begründungsstränge aus der Tradition folgten. Im Vordergrund stand dabei die Lehre von den zwei Büchern Gottes: dem *Liber Scripturae* oder *Ecclesiae* und dem *Liber Naturae*.[105]

Das Fundament der Natürlichen Theologie ist nach Alsted ein dreifaches: „Fundamentum Theologia naturalis est triplex, Ratio, Experientia universalis, Scriptura Sacra"[106], und: „Das allumfassende Buch Gottes ist *dreifach*: nämlich die Heilige Schrift, die Natur und unser Geist."[107]

Die zentrale Erkenntnismethode der *Theologia naturalis* ist die *Ratio*.[108] Sie gewährleistet – darin spiegelt sich zum wiederholten Mal Alsteds optimistische Anthropologie wieder – auch nach dem Fall noch zuverlässige Erkenntnisleistungen.[109] Bemerkenswert sind in diesem Zusammenhang auch seine Aussagen: „Natura Gratia non pugnant", und: „Natura gratiam commendat".[110] Womit er eine Abkehr von der traditionellen Erbsündenlehre und ihrer negativen Anthropologie formulierte: Gerade in der Naturbetrachtung sollten menschliche Leistung und göttliches Wirken zusammenfließen und gemeinsam die Herbeiführung des Millenniums bewirken. Ähnlich wie Bacon lehnte Alsted daher das scholastische Wissenssystem ab und wollte statt dessen aus der unmittelbaren Anschauung mittels rationaler Analyse nützliches Wissen gewinnen; „nur fruchtbringendes Wissen suchte er zu fördern und haßte die philosophierenden Spitzfindigkeiten", schreibt bereits Roth zurecht.[111]

Die Kenntnisse, die der Mensch aus dem Buch der Natur gewinnen sollte, gingen für den Herborner Professor konsequenterweise über den traditionel-

---

[101] Vgl. Klein, Bacon und die Modernisierung, 128–131 (wie Anm. 82).

[102] Vgl. Groh, Schöpfung, 700–708 (wie Anm. 11).

[103] Alsted, Theologia Naturalis, Frankfurt 1615. Als Motti vorangestellt sind Psalm 19, 2–3, und Röm 1, 19–20, der Grundtext der Natürlichen Theologie.

[104] Ebd., Praefatio (mit eigener Paginierung), 1f. (wie Anm. 103).

[105] Ebd., Praefatio, 5; vgl. auch das 1. Kap. des 2. Teils, 233–248 (wie Anm. 103).

[106] Ebd., 5.

[107] Ebd., 242. Hervorheb. D.G./B.B.

[108] Ebd., 5f.; 5.

[109] Ebd., 2–7.

[110] Ebd., 4f.

[111] F. W. E. Roth, Johann Heinrich Alsted (1588–1638). Sein Leben und seine Schriften, in: Monatshefte der Comenius-Gesellschaft 4, 1895, 29–44, hier 35. Ähnlich: Klein, Bacon und die Modernisierung, 126f. (wie Anm. 82).

len Hinweis auf Macht und Güte des Weltbaumeisters hinaus und umfassten neben dem ersten auch den zweiten Teil des christlichen Haupt- und Doppelgebots, das zum einen die Verehrung Gottes, zum anderen die Liebe zum Nächsten fordert. Denn nach Alsteds Auffassung lehren die Kreaturen, dass der Mensch Gott erkennen soll, aber auch, dass er sich selbst kennen und seine Nächsten lieben soll; außerdem ermahnen die Geschöpfe den Betrachter, Gott nicht nur zu ehren, sondern auch zu lieben.[112] Aus der Naturforschung erwächst dem Menschen also nicht nur Wissen als Bestandteil eines paradiesischen Lebens auf Erden, sondern auch eine religiös-moralische Verpflichtung, auch deshalb konnte das enzyklopädische Projekt als Vorbereitung des Millenniums betrachtet werden.

3 Johann Valentin Andreae (1586–1654) und die Zweite Reformation

3.1 Andreaes phantastische Frühschriften und das Rosenkreuzertum

Der Freundeskreis des jungen Andreae in Tübingen, der sich als ein Kreis heterodox Gebildeter beschreiben lässt,[113] bildete den geistigen Hintergrund für seine phantastisch-satirischen, bei allem geistvollen Witz von ernsthafter Reformabsicht getragenen Schriften über Christian Rosenkreuzer und seinen geheimen Orden. Aus diesem Kreis stammten einige der entschiedensten Anhänger und Verteidiger von Arndts ‚Wahrem Christentum', die allerdings in den orthodoxen Theologieprofessoren Theodor Thumm und Lukas Osiander ebenso entschiedene Gegner fanden. Der Streit verzögerte Andreaes Promotion[114] und zog Kreise bis an den Württemberger Hof,[115] er führte jedoch nicht zu einer konsequenten Verfolgung der Arndtanhänger, denen das ‚Wahre Christentum' zwar als Anleitung zur Fortführung der Reformation galt, die aber stets ihre Treue zur Lutherischen Kirche betonten.[116] Die Mitglieder dieses Kreises waren keine homogene Gruppe, man tauschte sich hier offen über verschiedene in der Amtskirche verpönte Wissensbereiche aus, etwa über Alchimie und die Lehren des Paracelsus sowie über millenaristische

[112] Alsted, Theologia Natvralis, 236–240 (wie Anm. 103): „Creaturae docent: I. Deum esse cognoscendum colendum. II. Hominem debere cognoscere seipsum. […] III. Creaturae ocent proximum esse amandum." „Creaturae monent, ut Deum amemus."

[113] Dieter Fauth, Zur Typusentwicklung des heterodox Gebildeten im Kontext der Hochorthodoxie. Eine Sozialgeschichte des Tübinger Kreises um 1620, in: Rudolf W. Keck u.a. (Hrg.), Literaten, Kleriker, Gelehrte. Zur Geschichte der Gebildeten im Vormodernen Europa, Köln u.a. 1996, 245–268.

[114] Vgl. Martin Brecht, Andreae und Herzog August zu Braunschweig-Lüneburg, Stuttgart-Bad Canstatt 2002, 145–154.

[115] Vgl. Dieter Fauth, Verbotene Bildung in Tübingen zur Zeit der Hochorthodoxie. Eine sozialgeschichtliche Studie zum Zensurfall des Buchhändlers und Druckers Eberhard Wild (1622/23), in: ZWLG 53, 1994, 125–141.

[116] Vgl. Richard van Dülmen, Zur Utopie einer christlichen Gesellschaft, Stuttgart-Bad Canstatt 1978, 116–143, bes. 121–123.

Spekulationen und spiritualistisch-mystische Gedanken.[117] Beeinflusst wurden sie dabei von Ideen des Visionärs Jakob Brocard, des chiliastischen Mystikers Wilhelm Postell, außerdem durch die von der Amtskirche heftig angefeindeten theosophischen Lehren Valentin Weigels und durch den Alchimisten Heinrich Khunrath;[118] von Simon Studion übernahmen sie die Naometrie, eine mystische Arithmetik zur Berechnung der Bedeutung von Schriftworten, und, last but not least, wirkte in den naturphilosophisch-theosophischen Anschauungen der Einfluß des Paracelsus. Eine wichtige Rolle innerhalb des Tübinger Kreis spielten auch der Utopist und Chiliast Tobias Hess[119] und Christian Besold.[120] Rückblickend bezeichnete Andreae diesen informellen Zirkel bereits als ein erstes „Collegium", als Keimzelle einer christlichen Sozietät.[121] Auf der Basis chiliastischer Ideen und hermetischer oder theosophischer Lehren strebten sie die Umsetzung der Zweiten Reformation an.

Abfassungszeit und Veröffentlichung der in diesem Klima entstandenen Rosenkreuzerschriften[122] differieren meist, zuerst zirkulierten diese Texte handschriftlich, bis sie, meist anonym oder unter Pseudonym, in Druck gingen. Die früheste dieser Schriften stellt wohl die mit zahllosen alchimistischen Elementen und paracelsisch-hermetischen Andeutungen[123] aufgeladene ‚Chymische Hochzeit: Christiani Rosencreutz. Anno 1459' dar, die zwischen 1605 und 1607 entstand und 1616 in Straßburg erschien. Die Symbolik des Textes: Kreuz, Rose und Hochzeit, sollte auf die angestrebte Vereinigung von lutherischer Reformation und paracelsisch-christlichem Hermetismus verweisen.[124] Vermutlich ab 1609 beschäftigte Andreae sich mit der ‚Fama Fraternitatis', die 1614 anonym in Kassel herauskam. Sie war weitaus stärker chiliastisch geprägt als die ‚Chymische Hochzeit' und konnte als Programmschrift einer über das bisher Erreichte weit hinausgehenden Reform des gesamten Lebens verstanden werden; Andreae sprach aus-

[117] Vgl. Hans Schick, Das Ältere Rosenkreuzertum. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der Freimaurerei, Berlin 1942, 101–110.

[118] Siehe van Dülmen, Utopie, 46–64 (wie Anm. 116).

[119] Andreae verteidigte Heß gegen Kritik, so 1619 in ‚Tobiae Hessi Immortalitas'; in: Gesammelte Schriften. Hg. v. Wilhelm Schmidt-Biggemann, Bd. 2, Stuttgart Bad-Canstatt 1995, 291–351.

[120] Zu Andreae und Besold: John W. Montgomery, Cross and Crucible. Johann Valentin Andreae (1586–1654) phoenix of the theologians, The Hague u.a. 1973, 34–36.

[121] Andreae, Ges. Schr., Bd. 2, 462–465 (wie Anm. 119).

[122] Die drei wichtigsten Ursprungstexte des Rosenkreuzertums, ‚Fama' und ‚Chymische Hochzeit' sowie die wohl nicht von Andreae stammende ‚Confessio Fraternitatis' sind in einem Band herausgegeben von Richard van Dülmen, Stuttgart 1973, im Folgenden zitiert als Andreae, Fama/ Confessio/ Chymische Hochzeit; vgl. auch dort die Einleitung.

[123] Vgl. Roland Edighoffer, L'énigme paracelsienne dans les Noces chymiques de Christian Rosenkreuzer, in: Heinz Schott/ Ilana Zinguer (Hrg.), Paracelus und seine internationale Rezeption in der Frühen Neuzeit. Beiträge zur Geschichte des Paracelsismus, Leiden/Boston/Köln 1998, 238–260.

[124] So Donald R. Dickson, The Tessera of Antilia. Utopian Brotherhoods and secret Societies in the Early Seventeenth Century, Leiden 1998, 67.

drücklich vom „intent einer general Reformation".[125] Die ‚Fama' berichtet vom Leben des Christian Rosenkreuz und des von ihm gegründeten Ordens, der auf eine Erneuerung und Besserung des christlichen Lebens wie der Wissenschaften zielt, woran mitzuwirken alle Leser eingeladen werden; in Kürze wolle der Orden auch seine bisherigen Ergebnisse publik machen.[126] Eine besondere Rolle für die hier unter der Maske des Rosenkreuzerordens geäußerten optimistischen Erwartungen spielte die Wissenschaft, denn, so Andreae im Vorwort, die Erkenntnis sowohl über Christus – durch Luther – als auch über die Natur – durch Paracelsus – habe jüngst so sehr zugenommen, dass nun ein weiterer Fortschritt zu erwarten sei, durch den die Menschen zu einer völlig neuen Nutzung der Natur, aber auch zur Erkenntnis ihrer eigenen Position innerhalb der Schöpfung gelangen würden.[127]

Andreae machte sich allerdings auch über haltlose und im Äußerlichen steckenbleibende zeitgenössische Weltverbesserungsphantasien lustig, deren Okkultismus den Menschen eher von Gott entferne. Dem hielt er die einzig erfolgversprechende christliche Umorientierung entgegen,[128] was allerdings nicht verhinderte, dass die von ihm satirisch gemeinten Elemente der Bruderschaft später ernstgenommen wurden. Im ‚Turbo', verfaßt 1611, veröffentlicht 1616, einer der frühesten Bearbeitungen des Fauststoffes, setzte Andreae sich mit dem Problem der *curiositas* auseinander, kritisierte eine rein innerweltliche Neugier und stellt ihr das Streben nach einem christlichen Lebenswandel gegenüber.

Über die phantastischen Frühschriften Andreaes und ihre Wirkungsabsicht noch eine Bemerkung: Andreae, der schon früh als Hofmeister adliger Söhne pädagogisch tätig war, hat sich sein Leben lang über die Frage nach der angemessenen und wirkungsvollen Vermittlung von Wissen und christlicher Erkenntnis Gedanken gemacht.[129] Ähnlich wie Erasmus es in seinen äußerst beliebten und verbreiteten ‚Colloquia familiares' praktiziert hatte, hielt er eine Vermittlung ernsthafter Inhalte in scherzhafter, spielerischer Form für besonders effektiv. Dass die Texte später mehr dem Wortlaut als der Bedeutung nach ernst genommen, jedes Detail aus der Beschreibung des Ordens als Tatsachenbericht gelesen und dieser selbst als alleiniger Träger höchster Wahrheit verteidigt wurde, entsprach sicher nicht Andreaes Intention[130] – er nennt die ‚Chymische Hochzeit' später selbst ein „lubidrium",

[125] Andreae, Fama/ Confessio/ Chymische Hochzeit, 17 (wie Anm. 122).

[126] Vgl. dazu Richard van Dülmen, Reformationsutopie und Sozietätsprojekte bei Johann Valentin Andreae, in: Francia 6, 1978, 299–318, bes. 304–307.

[127] Andreae, Fama/ Confessio/ Chymische Hochzeit, 17 (wie Anm. 122).

[128] So auch van Dülmen, Utopie, 85f. (wie Anm. 116).

[129] Dazu Carl Hüllemann, Valentin Andreae als Pädagoge, Leipzig 1884 u. 1893; Julius Keuler, Johann Valentin Andreae als Pädagoge, Tübingen 1934. Vgl. auch das Vorwort von Richard van Dülmen zur dt.-lat. Ausgabe des Theophilus, Stuttgart 1973, bes. 12–16.

[130] So auch van Dülmen, Utopie, 95f. (wie Anm. 116); über Andreaes pädagogische Bemühungen ebd. 177–202.

eine „Posse".[131] Andreaes frühe Rosenkreuzerschriften lassen sich im humanistisch-pädagogischen Kontext als phantasievoll und unterhaltsam vorgetragene Belehrung über die Gefahren einer ungelenkten, sich selbst metaphysisch überhöhenden Wissensgier lesen, der ein dezidiert christlich – und zwar reformatorisch-lutherisch – ausgerichtetes Wissensstreben gegenübergestellt wird, das zu einer echten Reform des Lebens und der Gesellschaft führen soll.[132]

3.2 Das Ziel einer christlichen Gesellschaft und die Bedeutung von Wissenschaft und Erziehung

Im Zentrum des Andreaeschen Denkens stand die Vision einer christlichen Gesellschaft, wie er sie in seiner 1619 erschienenen ‚Christianopolis' skizziert hat[133] – in interessanter chronologischer Parallele zu Bacons ‚New Atlantis'.[134] Als Antwort auf seine eigenen Rosenkreuzerschriften, die eher Geheimbündelei als christliches Verhalten provoziert hatten, und inspiriert durch Campanellas ‚Civitas Solis' entwarf er die Utopie einer wahren christlichen Gesellschaft auf der Grundlage von Frömmigkeit und Sittlichkeit, aber auch auf der Basis wirtschaftlicher Aktivitäten und wissenschaftlicher Forschung.[135] In Bezug auf die Rosenkreuzerbewegung schrieb er in der Einleitung zur ‚Christianopolis', anstatt über die Fehler, die andere in ihrem durchaus berechtigten Reformstreben gemacht hätten, zu klagen, solle jeder die Reform jetzt selbst in Angriff nehmen und für eine gelungenere Umsetzung sorgen.[136] Er verwies auf die erfolgreiche (erste) Reformation durch Luther und die dadurch erreichte Verbesserung der Lehre. Doch anstatt das bisher Erreichte als glücklichen Endzustand zu loben, äußertr er Zweifel, ob nicht „eben dieses Stück (die Reformation) zu unserer Zeit wieder gespielt wird", denn obwohl „uns das Licht der reinen Religion wieder aufgegangen" ist, könnten „die, die sich Christen nennen, von dem Welthaufen dennoch in nichts unterschieden werden".[137] Daher war für ihn eine zweite Reformation des christlichen Lebens unabdingbar, und als Vorbild und Anleitung dazu legte er seine Darstellung der Christenstadt vor. Denn der Teufel könne nicht alle

---

[131] Iohannis Valentini Andreae theologi q. Württembergensis Vita, ab ipso conscripta, hg. v. F. H. Rheinwald, Berlin 1849, 10. Diese Aussage muß allerdings auch als Akt der Selbstverteidigung gewertet werden.

[132] Vgl. Dickson, Tessera of Antilia, 70f., 80–87 (wie Anm. 124).

[133] Richard van Dülmen (Hrg.), Christianopolis 1619, lat./dt., Stuttgart 1972.

[134] Wolfgang Weiß vermutet, Bacon habe die Christianopolis gekannt: Wolfgang Weiß, Die Gelehrtengemeinschaft: Ihre literarische Diskussion und ihre Verwirklichung, in: Sebastian Neumeister/ Conrad Wiedemann, Res Publica Litteraria. Die Institutionen der Gelehrsamkeit in der frühen Neuzeit. Tl. 1, Wiesbaden 1987, 133–151, hier 134–137.

[135] Vgl. van Dülmen, Reformationsutopie und Sozietätsprojekte, 312–316 (wie Anm. 126).

[136] Van Dülmen, Christianopolis, 30f. (wie Anm. 133). Andreae zitiert diesen Satz Jonathan Wenses als Aussage eines „edlen Mannes", mit dem er selbst übereinstimme. Vgl. Andreae, Ges. Schr., Bd. 2, 472f. (wie Anm. 119).

[137] Ebd., 24f.

betrügen, „zum wenigsten diejenigen, die ein höheres Licht in sich haben“[138], und die wollte Andreae erreichen. Auch die Utopie steht also im Rahmen seiner konkreten Versuche, eine Gemeinschaft Erleuchteter zur Durchsetzung seiner Reformziele anzusprechen und zur – gemeinsamen – Fortsetzung ihrer Anstrengungen zu ermuntern: ‚Christianopolis‘ soll auch als Programmschrift einer möglichen *Societas Christiana* gelesen werden.

Schon in Tübingen hatte sich Andreae mit mathematischen und geometrischen Figuren und architektonischen Grundrissen beschäftigt, mit Diagrammen des menschlichen Körpers und seiner Proportionen. Die Architekturpläne von Christianopolis sind in ihrer strengen Geometrie einerseits auf die Erfordernisse von Handwerk und Produktionsstätten ausgerichtet und sollten so eine rationelle Organisation aller Arbeitsabläufe ermöglichen; die Gebäude und Wohnungen zielten zwar nicht auf Komfort, aber auf Hygiene, Ordnung und Funktionalität; sie entsprachen dem neuesten Stand der Technik und der Stadtplanung in der Renaissance. Doch neben den funktional-technischen Aspekten verwirklichte die Christenstadt eine Reihe religiöser symbolischer Maßgaben:[139] Der quadratische Grundriß – der, wie Andreae wußte, alle militärischen Anforderungen an eine Befestigungsanlage mißachtete – entspricht dem Grundriß des himmlischen Jerusalem, denn nur ein wahrhaft christlicher Lebenswandel schützt vor den Bedrohungen der Welt; die Maße des Tempels im Zentrum der Stadt entsprechen denen, die man für die Arche Noahs annahm. Darin liegt kein Widerspruch zur rationalen Durchgestaltung der Siedlung, vielmehr verweist die Vereinigung von funktional-technischer Ordnung mit theologischen Zahl- und Formsymbolen auf die göttliche Harmonie, die hinter und über allem steht. Der Körper des Menschen spiegelte die Ordnung der Gesellschaft und diese wiederum die der Schöpfung. Unter Rückgriff auf die Analogie von Makro- und Mikrokosmos, die eine lange christliche Tradition hat und u.a. für die von Paracelsus verbreitete Theosophie eine zentrale Rolle spielte, konnte alles Teil der und Zeichen für die Vollkommenheit des Schöpfergottes sein und letztlich zu diesem hinführen.

In konsequenter Umsetzung der strengen Ausrichtung auf das Christentum lag die oberste Herrschaft in diesem Idealstaat bei Jesus Christus selbst; da ihm allein die Ehre des Königtums zukomme, gibt es hier keine weltliche Monarchie.[140] Die Angelegenheiten der Stadt werden durch ein Triumvirat aus dem Priester Abialdon, dem Richter Abiezer und dem Gelehrten Abida geregelt, denen ein Senat und die Volksversammlung zur Seite gestellt sind.[141] Das Triumvirat versinnbildlichte die Dreiteilung des Menschen in Seele, Köper

[138] Ebd., 25f.

[139] Edward H. Thompson hat die Aspekte technisch-funktionaler Stadtplanung in Verbindung mit der religiösen Zahlen- und Körpersymbolik anhand von Abbildungen dargestellt; vgl. seine Einleitung zu der von ihm 1996 veröffentlichten engl. Übersetzung der Christianopolis, bes. 51–102, und zwei Aufsätze unter http://homepages.tesco.net/~eandcthomp/andpro.htm und http://homepages.tesco.net/~eandcthomp/andecon.htm (beide 2. 1. 2006).

[140] Van Dülmen, Christianopolis, Kap. 27; 80f. (wie Anm. 133).

[141] Zur politischen Ordnung und den Triumvirn, van Dülmen, Christianopolis, Kap. 27, 29f., 33, 36; 80–83, 87–91, 94–101 (wie Anm. 133).

und Geist, verwies aber auch auf die Heilige Trinität. Unter der Führung ihres Triumvirats bekämpfte Andreaes Idealgesellschaft, wie die Campanellas, drei Hauptübel: Heuchelei, Tyrannei und Sophisterei; sie war insofern Vorbild für eine Reform der ganzen Gesellschaft, aber auch Symbol für die von jedem Einzelnen anzustrebende Eintracht zwischen den verschiedenen Teilen des Menschen in der Ausrichtung auf Gott.

Wissenschaft und Forschung spielten in ‚Christianopolis' eine wichtige Rolle, die verschiedensten Naturgegenstände werden experimentell untersucht, in Lehrsälen ausgestellt und vorgeführt sowie auf ihren jeweiligen Nutzen hin geprüft, ähnlich wie in Bacons ‚New Atlantis' – bei Andreae wird allerdings die Ausbildung aller Jugendlichen in verschiedenen Künsten und Wissenschaften angestrebt, während beim englischen Lordkanzler der Wissenschaftsorden stärker elitär-hierarchisch organisiert ist. Schon in den frühen Rosenkreuzerschriften hatten (Natur-)Wissenschaften, insbesondere die Alchimie, eine zentrale Rolle gespielt, allerdings sollte, wie Andreae später deutlich hervorhob, nicht weltliche Neugierde und das Horten von Geheimwissen, sondern der christliche Gebrauch des gewonnenen Wissens im Dienst der Menschheit das Ziel sein. Er verdammte schon in diesen satirischen Texten eine im Fleischlichen, in den Dingen selbst steckenbleibende *curiositas* und setzte dem einen christlichen, am praktischen Nutzen und insbesondere an der Hinführung zu Gott orientierten Gebrauch der Wissenschaften entgegen, wie ihn auch Arndt vertreten hatte.[142]

In ‚Christianopolis' stellte Andreae die Wissenschaft als die „sorgfältigste Hebamme der Natur"[143] ausdrücklich in den Dienst eines theologisch begründeten Anthropozentrismus. Zum Nutzen und zur Gesundheit der Menschen werden im Laboratorium der Wissenschaftler „alle Kräfte der Metalle und Mineralien oder Gewächse, auch der Tiere, untersucht, gereinigt, vermehrt, vereinigt. Hier wird der Himmel der Erde angetraut und die der Erde eingeprägten göttlichen Geheimnisse entdeckt. Hier lernt man das Feuer regieren, die Luft gebrauchen, das Wasser schätzen und die Erde erkennen. Hier hat der Affe der Natur, die Kunst, etwas, worin sie spielt, indem sie den ersten Ursprung nachahmt und nach den Fußstapfen des großen Weltgebäudes ein solches im kleinen auf das vortrefflichste nachbildet".[144]

Dadurch soll der Christ die Folgen des Sündenfalls, die bisher sein Verhältnis zur Natur korrumpiert hatten, überwinden; „Andreae's man has been restored to the dignity forfeited by Adam's transgression, and through the Holy Spirit he has entered upon a new relationship with nature".[145] Dabei ging es nicht um materielle Bequemlichkeit und ein fleischliches Paradies, sondern darum, Gott in der Schöpfung zu erkennen und durch die bewußte Nutzung der gottgeschaffenen Natur zum Ruhm des Höchsten beizutragen. Die von

[142] Vgl. van Dülmen, Utopie, 67f., 74f., 82 (wie Anm. 116).

[143] Van Dülmen, Christianopolis, 112 (wie Anm. 133).

[144] Ebd., 113. Zum Wissenschaftsverständnis Andreaes: Eurich Nell, Science in Utopia. A Mighty Design, Cambridge 1967, 120–134; Richard Saage, Vermessungen im Nirgendwo. Begriffe, Wirkungsgeschichte und Lernprozesse der neuzeitlichen Utopien, Darmstadt 1995, 191–191 u. 209f.

[145] Frank E. Manuel/ Fritzie P. Manuel, Utopian Thought in the Western World, Oxford 1979, 301.

Andreae geforderte Wissenschaft diente zwar dem Menschen, aber dieser Anthropozentrismus war keineswegs ein materialistischer Utilitarismus, sondern zielte darauf, bei allen Erkenntnissen und Tätigkeiten dem Schöpfer, der die Welt so wunderbar eingerichtet hat, zu danken und seinen Ruhm zu mehren. Diese Einstellung wird im 70. Kapitel der ‚Christianopolis' „De Auditorio Physico" eindrücklich zusammengefaßt:

> „Denn wir sind auf diesem prächtigen Schauplatz der Welt von unserem Schöpfer nicht deswegen aufgestellt, daß wir wie das dumme Vieh nur die Weide abfressen sollen, sondern daß wir unter seinen Wundern mit Aufmerken, unter seinen Gaben mit deren kluger Verwaltung, unter allen seinen Geschöpfen mit deren Werthaltung einherwandeln. Denn wer sollte glauben, daß zu etwas anderem als der Menschen größter Guttat solche Verschiedenheit, Schönheit, Bequemlichkeit, Zeitigung der Dinge, ja die Nutznießung der ganzen Welt selbst dem Menschen übergeben ist. Der wird schändlich betrogen, der sich einbildet, man sei ihm solche Dinge schuldig, ohne daß er sie einmal eines Dankes, einer Besorgung oder einer Betrachtung für Wert hält. Dazu ist der Mensch verpflichtet, daß er, weil ihm gleichsam alle Kreaturen zinsbar sind, auch an aller ihrer Stelle Gott Dank sagt."[146]

Dem göttlichen Auftrag gemäß soll der Christ sich nicht selbst den weltlichen Dingen unterwerfen, sondern sie in Dankbarkeit und Verehrung nutzen, um dadurch die Menschheit sowohl auf dem Weg zur Überwindung der zerstörerischen Folgen des Sündenfalls mittels Kultur als auch auf ihrem geistigen Weg zum wahren Christentum voranzutreiben.[147] Ein im Rahmen der Sündentheologie negativ besetzter Naturbegriff wurde dabei durch einen kosmologischen Naturbegriff ersetzt und der Mensch zur Arbeit an und mit den Dingen der Schöpfung aufgefordert – in christlicher Demut und Askese sollte er mit Hilfe der Wissenschaft in der Welt tätig werden.

Beinahe überflüssig zu erwähnen, dass eine solche Erneuerungsbewegung, die Luthers Reformation vollenden sollte, mit dessen negativer Anthropologie nicht kompatibel war, sondern wie Erasmus und die Humanisten auf Willensfreiheit, auf der Möglichkeit und Verpflichtung zum moralischen Handeln aufbaute.[148] Auch wenn Andreaes Gesellschaft nach außen kaum missionarisch wirken, sondern vielmehr die christlich Gesinnten in ihren Kreis, auf ihre Insel ziehen wollte – hier kommen wohl die eigenen bitteren Erfahrungen des Autors bei seinen praktischen Reformbemühungen zum Ausdruck –, setzte er doch höchstes Vertrauen in die Erziehbarkeit des Menschen zum Guten, weshalb Wilhelm Schmidt-Biggemann ‚Christiano-

[146] Van Dülmen, Christianopolis, 160f. (wie Anm. 133).

[147] So dienen mathematische und astronomische Instrumente dazu, dem Menschen, dem „die Flügel voriger Vollkommenheit entfallen sind" und der nun „vom Himmel durch eine so große Kluft […] geschieden ist", wieder Kenntnisse vom Lauf der Gestirne und der himmlischen Harmonie zu vermitteln. Van Dülmen, Christianopolis, Kap. 49f.; 120–125 (wie Anm. 133). Vgl. dazu Urs Sommer, Religion, Wissenschaft und Politik im protestantischen Idealstaat: Johann Valentin Andreaes „Christianopolis", in: ZRGG 48.2, 1996, 114–137, bes. 114, 124f., 128f. u. 136.

[148] So auch Sommer, Religion, Wissenschaft und Politik, bes. 116 (wie Anm. 147). Zu Erasmus: Groh, Schöpfung, 512–519 (wie Anm. 11).

polis' „das vorweggenommene utopische Resultat der Universaldidaktik"[149] nennt. Dabei umfassten die angestrebten Fähigkeiten und Eigenschaften ebenso den handwerklich-technischen Bereich wie den intellektuellen und moralischen. Für die Erziehung der Jugend sollte die Anschauung in allen Bereichen eine zentrale Rolle spielen, entweder durch das unmittelbare Vorbild ausgewählter Lehrer oder durch die Betrachtung von künstlichen und natürlichen Gegenständen in Naturaliensammlungen oder mittels Bildern;[150] eine Hochschätzung der Bilder, die Comenius übernommen und systematisch in die Pädagogik eingeführt hat.[151] Und ebenso wie die Jugend in Christianopolis nicht durch Drohungen und Strafen, sondern durch gute Vorbilder angeleitet und erzogen werden soll,[152] sollte sich wohl, so die unausgesprochene Hoffnung Andreaes, auch die übrige Welt allmählich durch das leuchtende Vorbild einer wahren christlichen Gesellschaft zum Guten hinführen lassen.[153]

3.3 Andreaes eigene Sozietätsbemühungen und die Wirkung seiner Utopie einer christlichen Gesellschaft

Andreaes oberstes Ziel war, wie wir gesehen haben, die ins Stocken geratene Reformation durch eine zweite, umfassendere zu vollenden. Vor der christlichen Erneuerung der gesamten Gesellschaft sollte das Ideal eines Lebens in der Nachfolge Jesu zunächst in einem elitären, konventikelähnlichen Zirkel protestantischer Gelehrter, der *Societas christiana*,[154] verwirklicht werden[155]. Auch wenn Andreae sich im Lauf seines Lebens von vielen Aspekten seiner frühen satirischen Schriften distanzierte, hielt er doch stets am Reformeifer fest, der auch den Frühschriften zugrunde lag.[156] Die Wirkung der Idee vom Orden der Rosenkreuzer war mannigfaltig und dauert bis heute an, die Literatur zum Thema füllt Bibliotheken und soll hier nicht noch einmal wiedergegeben werden.[157] Für unseren Zusammenhang folgende Feststel-

[149] Wilhelm Schmitt-Biggemann, Topica Universalis. Eine Modellgeschichte humanistischer und Barocker Wissenschaft, Hamburg 1983, zur Christianopolis 241.

[150] Van Dülmen, Christianopolis, Kap. 47; 118f. (wie Anm. 133) Über den Nutzen der Bilder ebd. Kap. 48; 120f.

[151] Zu Comenius Kap. 4.

[152] Vgl. van Dülmen, Christianopolis, Kap. 52; 126–129 (wie Anm. 133).

[153] Über die Funktion der Utopie, das Noch-nicht-Reale als das Mögliche vorzuführen und dadurch der Verwirklichung näherzubringen Thomas Nipperdey, Die Funktion der Utopie im politischen Denken der Neuzeit, in: AKuG 44, 1962, S. 357–378; ähnlich Dickson, Tessera of Antilia, 3f. (wie Anm. 124).

[154] Dickson, Tessera of Antilia, 40, (wie Anm. 124).

[155] Van Dülmen, Reformationsutopie und Sozietätsprojekte, 307–312 (wie Anm. 126), hebt hervor, daß Andreaes Bemühungen in England größere Resonanz gefunden hätten als in Deutschland.

[156] Vgl. die Einleitung zu van Dülmen, Christianopolis, bes. 22f., 28–31 (wie Anm. 133).

[157] Eines der kontroversesten Werke zum Thema ist die Studie von Frances A. Yates, Rosicrucian Enlightenment (1972), ebenfalls zum Zusammenhang von Rosenkreuzertum und Aufklärung Christopher MacIntosh, The Rose Cross and the Age of Reason.

lung: Der nur scheinbar utopische Gedanke, eine Reform der Gesellschaft in allen Lebensbereichen könne, ausgehend von einem kleinen christlichen Zirkel, mit Hilfe von Wissenschaft und Bildung zum Nutzen aller in die Realität umgesetzt werden, stieß im 17. Jahrhundert auf enorme Resonanz. Andreaes Schriften trafen offensichtlich, um eine moderne Wendung zu gebrauchen, den Nerv der Zeit. Der satirisch-spielerische Aspekt seiner Texte wurde dabei oft übersehen und es kam zu zahlreichen ernsthaften Versuchen, den Orden der Rosenkreuzer in der Welt zu etablieren und zur Wirkung zu bringen. Damit folgte man zwar Andreaes Intention, durch fortschreitende Reformation einen besseren Weltzustand herbeizuführen, nahm aber teilweise einen Weg, der ihm selbst und mehr noch der kirchlichen Öffentlichkeit als unchristlich erschien.

Dennoch hat Andreae sein Leben lang daran festgehalten, dass die Gesellschaft – von einer christlichen Bruderschaft ausgehend – weiter reformiert werden könne und müsse. Trotz oder gerade wegen seiner kirchenpolitischen Erfahrungen versuchte er neben der Arbeit in der Amtskirche die Einrichtung besonderer christlicher Zirkel voranzutreiben, die der weiteren Entwicklung als Kristallisationspunkt dienen könnten.[158] In verschiedenen Textzeugnissen berichtet er über diese Bemühungen – so über ein zwischen 1612 und 1614 in Tübingen bestehendes „Collegium", dem neben Jonathan Wense, selbst eine treibende Kraft bei der Umsetzung des Sozietätsplans, auch Christoph Besold angehörte.[159] Dieses frühe Kollegium stellte eher einen informellen Freundeskreis als eine institutionalisierte Sozietät dar und war nicht von Dauer. Man habe später, so Arndt, erneut die Zusammenführung christlicher Reformer zu einer etablierten Sozietät angestrebt und Herzog August von Braunschweig-Lüneburg als Haupt der Gesellschaft gewinnen wollen, auch dieser Plan sei wegen der Kriegswirren aber nicht umgesetzt worden.[160] 1628 betrieb Andreae gemeinsam mit seinem Freund Johann Saubert die Gründung einer *Unio Christiana* in Nürnberg, wo Saubert Pfarrer war.[161] Saubert war in der Folgezeit die zentrale

---

Eighteenth-century Rosicrucianism in Central Europe and its Relationship to the Enlightenment, Leiden 1992. Über die Anfänge Schick, Älteres Rosenkreuzertum (wie Anm. 117); immer noch ein Standardwerk Will-Erich Peuckert, Die Rosenkreutzer. Zur Geschichte einer Reformation, Jena 1928; Ders., Pansophie, Tl. 3: Das Rosenkreutz, 2. Aufl. Berlin 1973; Eine Darstellung der Entwicklung bis heute bei Roland Edighoffer, Die Rosenkreuzer, München 1995; einen Überblick auch über Quellen und Literatur bei Wilhelm Kühlmann, Rosenkreutzer, in: TRE Bd. 29, 1998, 407–413.

[158] Vgl. Donald R. Dickson, Johann Valentin Andreaes Utopian Brotherhoods, in: Renaissance Quarterly 49.4, 1996, S. 760–802.

[159] Der Text der Predigt mit dt. Übersetzung in Andreae, Ges. Schr., Bd. 2, 1995, 649–503 (wie Anm. 119), über das erste Tübinger Collegium dort S. 462–465. Vgl. Dickson, Tessera of Antilia, 45–50 (wie Anm. 124).

[160] Arndt, Ges. Schr., Bd. 2, S. 471–475 (wie Anm. 119); Brecht, Andreae und Herzog August, 74–77 (wie Anm. 114). Die wichtigsten Quellentexte zu den frühen Sozietätsprojekten diskutiert Dickson, Tessera of Antilia, 41–45 (wie Anm. 124).

[161] Donald R. Dickson, Johannes Saubert, Johann Valentin Andreae and the Unio Christiana, in: German Life and Letters 49.1, 1996, 18–31. Andreae und Saubert kannten sich bereits aus ihrer Tübinger Studienzeit.

Figur in dem kleinen Kreis, der sich der Verbreitung eines wahren Christentums im Sinne Arndts und Andreaes widmete.[162] 1642 übersandte Andreae Herzog August einige seiner Sozietäts-Schriften und erhielt auch eine durchaus positive Reaktion, zur formalen Gründung eine *Societas* oder *Unio Christiana* kam es aber erneut nicht.[163]

Wenn auch die institutionelle Realisierung der Sozietätspläne im deutschsprachigen Raum relativ erfolglos blieb, erfuhren Andreaes Pläne doch eine große Nachwirkung. Der pädagogische Optimismus und die Vorstellung von einer umfassenden Erziehung des Menschen wurden insbesondere von seinem Freund und Briefpartner Comenius[164] aufgegriffen und weiterentwickelt, aber auch von Samuel Hartlib, der sie über den Kontinent hinaus vermittelte. In England entfaltet auch der Sozietätsgedanke seine Wirkung. So wurden die Schriften ‚Christianae societatis Imago' und ‚Christiani Amoris dextera porrecta' auf Initiative Hartlibs ins Englische übersetzt und erschienen 1647 in Cambridge.[165] Das Thema der beiden Schriften, in denen Andreae ähnlich wie in der kurz vorher verfaßten ‚Christianopolis' das Bild einer *Societas Christiana* entwarf, verweist auf den Schwerpunkt der Andreae-Rezeption: die – chiliastisch untermauerten – Sozietätsbestrebungen als erster Schritt zu einer umfassenden Reform der Gesellschaft.[166]

---

[162] Vgl. Wolfgang Sommer, Johann Sauberts Eintreten für Johann Arndt (1995), in: Ders., Politik, Theologie und Frömmigkeit, 239–262, hier 253f. (wie Anm. 17).

[163] Vgl. Brecht, Andreae und Herzog August, 75f. (wie Anm. 114).

[164] Zu Comenius unten, Kap. 4. Vgl. Richard van Dülmen, Johann Amos Comenius und Johann Valentin Andreae. Ihre persönliche Verbindung und ihr Reformanliegen, in: Bohemia. Jb. des Collegium Carolinum 9, 1968, 73–87.

[165] Vgl. Georg Henry Turnbull, Johann Valentin Andreaes Societas Christiana, in: ZDP 73, 1954, 407–432, und 74, 1955, 151–185. Beide Schriften galten als verloren, bis Turnbull zwei Abschriften unter den Papieren Samuel Hartlibs aufgefunden hat. Ebd. auf 416–432, bzw. 151–184 der lat. und der engl. Text. Obwohl inzwischen ein weiteres Exemplar in Wolfenbüttel aufgetaucht ist, zeigt sich, welche Bedeutung der englischen Andreae-Rezeption auch überlieferungsgeschichtlich zukommt. Vgl. Dickson, Tessera of Antilia, 40, Anm. 70 (wie Anm. 124). Die beiden Traktate ähneln dem Gesellschaftsentwurf der ‚Christianopolis'; auch die ebenfalls unter Hartlibs Papieren gefundenen ‚Leges Societatis Christianae' entsprechen den Prinzipen der ‚Christianopolis', weshalb Turnbull sie für „die Gesetze von Andreaes Sozietät" hält, zu denen John Dury Ergänzungen für den Gebrauch in England hinzugefügt habe; ebd. 408–411.

[166] Ebd., 409.

4 Johann Amos Comenius (1592–1670): Die Pansophie und das Reich Christi auf Erden

Eine Synthese von (pädagogischen) Reformen zur Besserung der Menschheit, Bemühungen um die Erneuerung der Wissenschaften sowie millenaristischen Hoffnungen erfolgte in der „Pansophie", die der böhmische Philosoph, Pädagoge und Theologe Johann Amos Comenius,[167] Alsteds Schüler[168] und Briefpartner Andreaes,[169] ausarbeitete.

4.1 Die Erziehung des Menschen zur Menschlichkeit, das heißt: zur Gottebenbildlichkeit

Ausgehend von den negativen Erlebnissen seiner eigenen Schulzeit nahm sich Comenius zunächst vor, einfachere Lehrmethoden zu entwickeln, um allen Menschen Wissen vermitteln zu können. Erkenntnisse der Wissenschaft sollten in eine jedem verständliche Sprache übersetzt und durch ein neues Erziehungswesen allen zugänglich gemacht werden. Beeinflußt war dieses pädagogische Ideal von Alsted und vom Lullismus, aber auch von der humanistischen Pädagogik des Erasmus.[170] Nötig sei eine Umerziehung der Menschen angesichts der zahlreichen Sünden, Verwirrungen und Kämpfe in der Welt, wie sie der böhmische Bischof mit seiner Gemeinde am eigenen Leib erfuhr. Der postlapsarische Mensch wird nämlich, so Comenius' Auffassung, nicht als „Mensch" im ursprünglichen Sinn einer Gottebenbildlichkeit

[167] Matthew Spinka, Johann Amos Comenius. That Incomparable Moravian, 2. Aufl., New York 1967; Daniel Murphy, Comenius. A Critical Reassessment of His Life and Work, Cambridge 1995; Veit-Jakobus Dietrich, Johann Amos Comenius. Ein Mann der Sehnsucht 1592–1670. Theologische, pädagogische und politische Aspekte seines Lebens und Werkes, Stuttgart 2003. Typisch für die ältere Auffassung, die Comenius vor allem als Pädagoge wahrnahm, Jan Kva ala, Johann Amos Comenius der Erzieher, Leipzig 1914. Als Überblick über die Forschung zu Beginn der 90er Jahre Klaus Schaller, Nachwort, in: Johann Amos Comenius, Große Didaktik, übers. u. hg. v. Andreas Flitner, Stuttgart 1992, 245–257 (wir zitieren die Große Didaktik im Folgenden mit interner Kapitelzählung und Seitenangabe nach der genannten Ausgabe). Vgl. auch Gerhard Michel, Comenius-Bibliographie. Deutschsprachige Titel 1870–1999, St. Augustin 2001.

[168] A. Nebe, Comenius' Studienzeit in Herborn, in: Monatshefte der Comenius-Gesellschaft 3, 1894, 78–95; Milada Blekastad, Comenius. Versuch eines Umrisses von Leben, Werk und Schicksal des Jan Amos Komensky, Prag/ Oslo 1969, 23–36; G. Michel, Komenskys Studien in Herborn und ihre Nachwirkungen in seinem Gesamtwerk, in: Klaus Schaller (Hrg.), Comenius. Erkennen – Glauben – Handeln. Internationales Comenius-Colloquium Herborn 1984, Sankt Augustin 1985, 11–21; F. Hofmann, Der enzyklopädische Impuls J. H. Alsteds und sein Gestaltwandel im Werke des J. A. Komensky, in: ebd., 22–29.

[169] Vgl. van Dülmen, Comenius und Andreae (wie Anm. 164).

[170] Vgl. Jean-Claude Margolin, The Method of ‚Words and Things' in Erasmus's De Pueris Instituendi (1529) and Comenius's Orbis Sensualium Pictus (1658), in: Richard L. DeMolen (Hrg.), Essays on the Work of Erasmus, to commemorate the sixty-fifth birthday of Craig R. Thompson, New Haven/ London 1978, 221–238.

geboren, sondern hat nur die Anlage dazu, die durch Erziehung verwirklicht werden muß; erst im Laufe dieses Prozesses erlange er seine *Humanitas:*

> „Der Mensch ist alles und nichts. Nichts aus sich, wie er geboren wird. Alles nach dem Willen Gottes, zu dessen Bilde er geformt wurde und wozu er wieder durch eine gute instandsetzende Unterweisung (institutio) geformt werden soll."[171]

Die Folge einer solchen Unterweisung sollte nicht nur ein allumfassendes Wissen sein, sondern als dessen Resultat auch das richtige Verhalten in der Welt. Man kann diese für einen Didaktiker sehr hochgesteckten Ziele für utopisch halten – allerdings ist Comenius eben nicht bloß der Didaktiker, auf den ihn die Populärmeinung gerne reduziert. Der angestrebte Zustand ist für ihn auch nichts Utopisches im Sinne von etwas Niedagewesenem, sondern zielt auf die im Menschen angelegte Gottebenbildlichkeit, die zwar verdunkelt, aber doch stets real vorhanden und deren vollständige Restitution durch das göttliche Heilsversprechen gewiß ist.[172] Comenius sagte über sich: „Alles, was ich für die Jugend geschrieben habe, habe ich nicht als Pädagoge geschrieben, sondern als Theologe."[173]

Basis der pädagogischen Bestrebungen war eine positive Anthropologie: Der Mensch könne sich grundsätzlich zwischen Gut und Böse entscheiden und werde dann das Gute wählen, wenn er das rechte Wissen für seine Entscheidungen heranziehen könne.[174] Grundlage für das Heil des Menschen im Diesseits wie im Jenseits ist damit die Wiedererlangung des Wissens, denn nur dessen Verdunkelung nach dem Sündenfall verursache alle Verwirrungen, allen Zwist und alles Übel.[175] Um zu ihrer eigentlichen Bestimmung zu gelangen, müssten die Menschen mit Hilfe einer rechten Erziehung die aufgrund der Gottebenbildlichkeit in ihnen liegenden Anlagen so entfalten, dass sie sich der göttlichen Allwissenheit wieder annähern können.[176] Deshalb war die Reform der Schulen der erste Teil seines Gesamtprogramms:

> „Die Verbesserung der Dinge mit der Verbesserung der Schulen beginnen zu lassen, empfiehlt sich darum, weil diese die Werkstätten des Lichtes sind. Wissen erhellt, Nichtwissen um die Dinge verdunkelt das Vermögen der Einsicht. So ist das Wissen tatsächlich sowohl im privaten Leben wie im öffentlichen Bereich erster Antrieb aller Bewegungen und erster Ursprung aller Ordnung oder Verwirrung in jenen den Menschen aufgetragenen Dingen."[177]

---

[171] De Rerum Humanorum Emendatione Consultatio Catholica, Editio princeps, 2 Bde., Prag 1966, (im Folgenden CC), Bd. 1, S. 447, Sp. 721.

[172] Vgl. Bruno M. Bellerate, Aristotelismus, Christentum, Utopie und die pädagogische Gedankenwelt im Werk des J. A. Comenius, in: Klaus Schaller, Jan Amos Komenský. Wirkung eines Werkes nach drei Jahrhunderten, Heidelberg 1970, 35–51.

[173] Opera Didactica Omnia. Editio anni 1657 lucis ope espressa, 3 Bde., Prag 1957, (im Folgenden ODO), Bd. 2, Buch IV, 28. Vgl. auch Dietrich, Comenius, 37–69 (wie Anm. 167).

[174] Vgl. Manuel/Manuel, Utopian Thought, 315 (wie Anm. 145).

[175] Vgl. Jaromír ervenka, Die Naturphilosophie des Johann Amos Comenius, Prag 1970, 17.

[176] Vgl. Gertrud Britschgi, Naturbegriff und Menschenbild bei Comenius. Zur Begründung der Bildungsidee im universalen Realismus, Zürich 1964, 88f., 96f.

[177] Erneuerung der Schulen. Panorthosia XII, § 3, zitiert nach der lat.-dt. Ausgabe von Klaus Schaller, Bochum 1966, 18f.

Über die Art der den Menschen aufgetragenen Dinge, über ihre eigentliche Bestimmung und die zentrale Rolle, die das Wissen dabei spielt, schrieb Comenius ausführlich in der ‚Großen Didaktik'. Dazu zitierte er Gen 1,26 und erläuterte den Vers folgendermaßen:

> „Daraus geht nämlich hervor, daß der Mensch unter die anderen leiblichen Geschöpfe gestellt wurde als das Geschöpf, welches 1. Vernunft besitzen, 2. die anderen Geschöpfe beherrschen und 3. das Ebenbild und die Freude seines Schöpfers sein soll. Diese drei Bestimmungen sind so unter sich verknüpft, daß sie nicht voneinander getrennt werden dürfen; sie bilden die Grundlage dieses und des künftigen Lebens.
>
> Ein vernünftiges Geschöpf sein heißt, sich der Erforschung, der Benennung und dem Durchdenken aller Dinge zu widmen, d.h. fähig zu sein, alles zu erkennen, zu benennen und zu verstehen, was es auf der Welt gibt. […] Herr über alle Geschöpfe sein heißt, alles seiner eigentlichen Bestimmung gemäß und zugleich sich selbst zum Nutzen und Vorteil zu ordnen; […] alles frei zu seinem Dienste benutzen; und wissen, wo, wann, wie und wieweit man ein jedes Ding klug anwenden […] muß. […] Ebenbild Gottes sein heißt endlich, die Vollkommenheit seines Urbilds wirkliche nachahmen."[178]

Diese Bestimmungen, zu denen eben auch die Gottebenbildlichkeit gehört, sind Garant dafür, dass die Erziehung zum Ziel führen wird. Zweiflern, die auf die Schwächung aller menschlichen Fähigkeiten durch den Sündenfall verweisen, hielt Comenius die Frage entgegen:

> „Der Mensch sollte nicht in den Dingen, zu denen ihn die Natur nicht nur zuläßt oder hinführt, nein geradezu zieht und zerrt, mit geringer Mühe unterrichtet werden?" Und antwortete emphatisch: „Man sollte sich doch schämen, das zu behaupten."[179]

4.2 Die Bedeutung von Wissenschaft und Naturbetrachtung

Auf dem Weg des Wissens, der zur Wiederherstellung der Gottebenbildlichkeit führt, spielt die Naturerfahrung eine wichtige Rolle, denn auch für Comenius waren alle Dinge in einer neoplatonisch inspirierten Urbild-Abbild–Zuordnung miteinander verbunden, was dem Menschen ermöglichen sollte, eine von sinnlicher Anschauung zu höchstem, allumfassendem Wissen fortschreitende Erkenntnis zu erlangen. Glauben und Erkennen, Theologie und (Natur-)Wissenschaft waren insofern keine Gegensätze oder trennbare Bereiche, sondern Teil des umfassenden pansophischen Programms, das den Menschen wieder zu Gott führen sollte. In der ‚Magna Didactica' heißt es über den Weg des Wissens und die Gewißheit, dass er den Menschen zum Ziel führen wird:

> „Offensichtlich ist jeder Mensch von Geburt aus fähig, das Wissen von den Dingen zu erwerben. Das geht erstens daraus hervor, daß er Abbild (imago) Gottes ist. Ein Abbild trägt aber, wenn es genauso ist, notwendig die Züge seines Urbildes (archetypus) – sonst

[178] Schaller, Große Didaktik 4,1–6; 28f. (wie Anm. 167).
[179] Ebd. 12,14; 66.

> wäre es kein Abbild. Wenn also unter den Eigenschaften Gottes die Allwissenheit besonders hervortritt, so wird notwendig ein Abglanz davon auch im Menschen wiederstrahlen."[180]

Der Weg zu dieser Allwissenheit ist mehrstufig, erster Schritt und Basis für alle weitere Erkenntnis ist die sinnliche Anschauung der Natur, wie es in einem vielzitierten Ausspruch aus der ‚Großen Didaktik' heißt: „Der Anfang der Kenntnis muß immer von den Sinnen ausgehen, denn nichts befindet sich in unserem Verstande, das nicht zuvor in einem der Sinne gewesen wäre."[181] Auch in einem Brief an die Royal Society betonte Comenius, dass die Erforschung der Natur die Grundlage für alles weitere Wissen darstelle.[182] In der ‚Consultatio Catholica' nennt er jedes einzelne Geschöpf ein Buch Gottes, mit soviel Seiten, wie es Glieder hat – seine Version des Topos vom Buch der Natur.[183] Außerdem zog er die Analogie von Makrokosmos und Mikrokosmos heran, wie sie schon bei den Kirchenvätern, aber auch bei Melanchthon eine Rolle spielte[184] und im 17. Jahrhundert insbesondere durch Paracelsus und seine Anhänger ausformuliert wurde.[185] Der Prozeß des Erkennens sollte mittels dieser Analogie vom Kleinen zu Großen fortschreiten, vom Einfachen zum Komplexen übergehen und so vom Bekannten zum Unbekannten gelangen.[186] Kein Schritt dürfe dabei übergangen werden, so dass die Naturbetrachtung auch für das höchste Wissen die Basis bildete. Im Gegensatz zur platonischen Verachtung der materiellen Dinge „gewinnt die Natur Kompetenz in der Wahrheitsfrage".[187]

Wie sein Lehrer Alsted sah Comenius den Weg des Wissens, der mit der Anschauung der Natur beginnt, als einen Weg zu Gott an. Denn der Schöpfer habe, so heißt es unter Berufung auf Röm 1,20, die Kernstelle der Natürlichen Theologie,

> „den Menschen in die Schule der Welt zur Betrachtung seiner vielgestaltigen Weisheit eingeführt. […] Hierin ist jedenfalls der Zweck sowohl der erschaffenen Welt als auch des in dieselbe gesetzten Menschen zu erkennen".[188]

---

[180] Ebd. 5,4.; 32.

[181] Ebd. 20,6; 137. Vgl. ervenka, Naturphilosophie, 18f. (wie Anm. 175).

[182] Der lateinische Text in: Johann Amos Comenius, Ausgewählte Werke, hg. u. eingel. v. Klaus Schaller, Bd. 3, Hildesheim/ New York 1977, 3–11; dort 9. Dt. in: Der Weg des Lichtes. eingel., übers. u. mit Anm. von Uwe Voigt, Hamburg 1997, 3–19, bes. 13–17.

[183] Comenius, CC, Bd. 1, 110, Sp. 140 (wie Anm. 171). Zu diesem Topos Ruth Groh, Buch der Natur, in: Friedrich Jaeger, Enzyklopädie der Neuzeit, Bd. 2, Stuttgart 2005.

[184] Siehe Groh, Schöpfung (wie Anm. 11); die Stellen zur Makro-Mikrokosmos-Analogie sind anhand des Registers leicht aufzufinden.

[185] Neben Paracelsus war auch Cusanus' Koinzidenzidee eine Quelle für Comenius' „Gesetz von der Identität in der Steigerung"; siehe Britschgi, Naturbegriff, 126f. (wie Anm. 176).

[186] Schaller, Große Didaktik 20,11. 138 (wie Anm. 167); Janua Rerum, Vorrede Kap. 37; zit. nach Johann Amos Comenius, Pforte der Dinge. Janua Rerum, eingel., übers. u. mit Anm. von Erwin Schadel, Hamburg 1989, 18.

[187] So Britschgi, Naturbegriff, 37 (wie Anm. 176).

[188] Comenius, Physicae Synopsis; zit. nach Comenius, Ausgewählte Werke, Bd. 3, 143 (wie Anm. 182).

Mensch und Welt seien also von Gott eigens für diesen auf den Schöpfer zurückverweisenden Erkenntnisprozeß geschaffen, weshalb sich der Glaube an Gottes Offenbarung und das Wissen über seine Schöpfung nie widersprechen, sondern einander nur ergänzend bestätigen könnten, „denn der Glaubende muß wissen, was er glauben soll".[189]

Eine Erforschung der Natur, die mit den eigenen Sinnen Ursachen und Entstehung aller Naturdinge nachspürt,[190] und das so gewonnene Wissen sollten auch die Grundlagen für jede künstliche Hervorbringung von Dingen durch den Menschen sein.[191] Denn „weil die Kunst nur die Natur nachahmt, […] so folgt notwendig, daß den Künsten als Grundlage die Natur unterzulegen ist".[192] Das Gesetz der Natur hat Gott in alle Dinge gelegt, nach diesem Gesetz muß alles entstehen und sich entwickeln, egal ob natürlich oder durch Menschenhand gelenkt[193] – eine Denkfigur, die an das Baconschen Konzept der „Forma" erinnert.[194]

Die hierarchische Schöpfungsordnung bedingte in Comenius' System eine ausgezeichnete Position des Menschen, da die Natur ja für ihn geschaffen wurde als „theatrum mundi" zur Bewunderung der göttlichen Macht und Weisheit. Diese anthropozentrische Auffassung beeinflußte auch seine astronomischen Anschauungen: So hat er Copernicus' heliozentrisches Weltbild zwar gekannt, aber nicht übernommen, weil es seiner anthropozentrischen Schöpfungsauffassung widersprach. Er verfolgte die neuesten Entwicklungen im Bereich der Naturforschung aufmerksam, ohne allerdings, hierin Bacon ähnlich, selbst neue Erfindungen zu machen, was allerdings auch nicht seine Absicht war.[195] Die für die spätere Naturforschung bedeutsame mechanistische Lehre Descartes' lehnte er ebenfalls ab, weil ihr Dualismus zu seinem ganzheitlichen Menschenbild im Widerspruch stand.[196] Anstatt intellektuelle Fähigkeiten, Sinneswahrnehmung und göttliche Offenbarung voneinander zu trennen, plädierte Comenius für die „wahre, echte, klare Art der Philosophie", die nur eine solche sein kann, die die drei Elemente vereint und „*alles* aus der Sinneswahrnehmung, der Vernunft und der heiligen Schrift" schöpft.[197]

[189] Ebd., 142. Vgl. auch Britschgi, Naturbegriff, 43–46 (wie Anm. 176).
[190] Comenius, Physicae Synopsis, 156 (wie Anm. 188).
[191] Vgl. ervenka, Naturphilosophie, 19f. (wie Anm. 175).
[192] Comenius, Physicae Synopsis, 155 (wie Anm. 188).
[193] Ebd.: „Denn ist dies (die Natur und ihre Kräfte) erkannt, dann werden die Geheimnisse der Künste von selbst offenbar werden."
[194] Vgl. Manuel/Manuel, Utopian Thought, 314 (wie Anm. 145).
[195] Siehe Spinka, Comenius, 31 (wie Anm. 167); vgl. auch Manuel/Manuel, Utopian Thought, 314 (wie Anm. 145); ervenka, Naturphilosophie, 21 (wie Anm. 175).
[196] Vgl Manuel/Manuel, Utopian Thought, 312 (wie Anm. 145); Britschgi, Naturbegriff, 89 (wie Anm. 176).
[197] Comenius, Physicae Synopsis, 140f. (wie Anm. 188) Vgl. auch Britschgi, Naturbegriff, 40 (wie Anm. 176).

4.3 Pansophie als Vereinigung von Wissen und Handeln: Die Mitwirkung der Menschen an der Herbeiführung des Reiches Christi

Comenius engagierte sich nicht nur pädagogisch, sondern entwarf eine ‚Allwissenschaft', die Pansophie, konzipiert als Erkenntnismethode zur Erlangung universaler Weisheit.[198] Insofern ist auch das didaktische Frühwerk nicht einfach „als nützliche Sammlung schul- und unterrichtsorganisatotischer didaktisch-methodischer Regeln anzusehen", sondern muß „im Rahmen des pansophischen Gesamtvorhabens von Comenius" studiert werden.[199] In diesem Rahmen entwickelte er einen dreistufigen Erkenntnisweg, dessen Ziel „nicht nur bloßes Wissen (scientia) ist, sondern ein handlungsorientiertes Mit-Wissen (conscientia) dessen, was Gott mit seiner Schöpfung im Sinn hatte (praxis) und wofür sich der Mensch in seinem Tun und Lassen einzusetzen hat".[200] Comenius betrachtete nicht nur die Emandation der Schöpfung aus Gott, sondern kehrte das Emandationsverständnis wie schon Arndt und Alsted pädagogisch um: Der Mensch soll durch die Schöpfung zurück zu Gott geführt, zur Nachschöpfung in der Kunst und zur Humanisierung des eigenen Selbst angeleitet werden, um auf dem Weg der Pansophie die ursprüngliche Gottebenbildlichkeit zurückzugewinnen.[201] Während die ‚Große Didaktik' noch stärker darauf abzielte, den Menschen für die ewige Seligkeit als Ziel des Lebens vorzubereiten, hob Comenius in dem an die Royal Society gerichteten Begleitbrief zu seiner ‚Via Lucis' hervor, der pansophische Weg des Lichts, der durch drei „Schulen" hindurchführe, sei „für das gegenwärtige Leben" und nicht für das Jenseits gedacht: Zwar stellten die Schulen eine Leiter von der Erde zum Himmel dar, aber sie sollte bereits in dieser Welt erklommen werden.[202] Das pansophische Wissen und der von Comenius beschriebene Prozeß seines Erwerbs sollten gleichsam ausgerichtet

---

[198] Vgl. Leinsle, Wissenschaftstheorie, in: Eybl/Harms, Enzyklopädien, 112–116 (wie Anm. 80). Zum geistesgeschichtlichen Standort der Pansophie Dietrich Mahnke, Der Barock-Universalismus des Comenius, in: Zeitschr. f. Gesch. d. Erziehung u. des Unterrichts, N.F. 21, 1931, 95–128, 253–279, und N.F. 22, 1932, 61–90. Zur Pädagogik im Rahmen des pansophischen Programms siehe Klaus Schaller, Die Pädagogik des Johann Amos Comenius und die Anfänge des pädagogischen Realismus im 17. Jahrhundert, Heidelberg 1962.

[199] So Schaller, Nachwort zur Großen Didaktik, 246 (wie Anm. 167).

[200] So faßt Schaller ebd., 247, die pansophische Überzeugung des Comenius treffend zusammen. Allerdings konstruiert er einen meiner Überzeugung nach unzutreffenden Gegensatz zwischen einer solchen Haltung und dem Wissensverständnis Francis Bacons, dem es „nur um die Akkumulation eines zu allem und jedem brauchbaren Wissens" gegangen sei; tatsächlich vertrat auch Bacon eine Eingrenzung von Wissensstreben und -anwendung durch das Gebot der christlichen Nächstenliebe, vgl. Brian Vickers, Bacon's So-Called „Utilitarism": Sources and Influence, in: Marta Fattori (Hg.), Francis Bacon. Terminologia e Fortuna nel XVII Secolo, Rom 1984, 281–313; Reyer Hooykaas, Religion and the Rise of modern science, Michigan2 1974), 69–72; Groh, New Science (wie Anm. 79) dort Kap. 4: Francis Bacon: Revolution des Wissens sub specie Millennium.

[201] Siehe dazu ervenka,Naturphilosophie, 18–20 (wie Anm. 175); vgl. auch Schaller, Nachwort zur Großen Didaktik, 247–249 (wie Anm. 167).

[202] Comenius, Ausgewählte Werke, Bd. 3, 8 (wie Anm. 182).

werden auf das Handeln der Menschen, um sie und die Welt zu vervollkommnen und so die Rückkehr ins verlorene Paradies zu ermöglichen.[203]

Eigentlich gehörte für Comenius sowohl das Erkennen als auch das Wollen und das Umsetzen des Guten und Richtigen zu den angeborenen menschlichen Eigenschaften.[204] Es ist Folge des Sündenfalls und zugleich Ursache für den weiteren Verfall der Welt, dass die Menschen aus Stolz oder anderen egoistischen Motiven nach theoretischem Wissen streben, statt im Erkennen der Harmonie der Schöpfung die Grundlage für eine konkrete Verbesserung von Welt und Mensch zu suchen. Er betonte nachdrücklich, dass es bei der Überwindung der Korruption von Mensch und Natur auf die Mithilfe der Menschen ankomme, denn „die universale Verbesserung der Dinge wird das Werk Christi sein, der alles wieder auf den Stand zurückstellt, von dem es abgefallen ist. Dennoch bleibt es hier bei unserer Mitwirkung".[205] Angesichts der Kriegsgreuel hielt Comenius eine solche Wende zum Guten für nötiger denn je und hoffte auf ihre baldige Realisierung.[206] So hatte er einerseits eine negative Auffassung vom gegenwärtigen, schlechten Zustand der Welt und benutzte auch den Topos von der alternden Welt, *mundus senescens*, der traditionell mit pessimistisch-apokalyptischen Vorstellungen verknüpft wurde, wendete andererseits diesen Topos aber ins Positive, indem er auf Sach 14,7 verwies, „daß es zur Abendzeit der Welt Licht geben wird".[207] Gerade angesichts der äußersten Steigerung von Krieg und Uneinigkeit erwartete er die letzte und entscheidende Verbesserung, *emendatio*, und den endgültigen Durchbruch des Lichts mit Gottes Hilfe und durch menschliches Tun. So heißt der ausführliche Untertitel seiner ‚Via Lucis' bezeichnenderweise: „Eine vernunftgemäße Untersuchung darüber, auf welche Weisen das geistige Licht der Seelen, die Weisheit, nun endlich, zur Abendzeit der Welt, über den Geist aller Menschen und aller Völkerschaften verbreitet werden kann."

Comenius glaubte an zeitgenössische Prophezeiungen, die das Herannahen des Tausendjährigen Reichs Christi vorhersagten, und propagierte diese selbst: So übersetzte er die Prophezeiungen des tschechischen Propheten Mikuláš Drabík, der den Beginn des Millenniums zuerst für 1656, dann für 1671/72 angekündigt hatte,[208] und gab sie zusammen mit den Prophezeiungen Christoph Kotters und Christina Poniatovias unter dem Titel ‚Lux e tenebris' heraus, was vor dem Hintergrund der Verfolgung der Böhmischen Brüder in ihrer Heimat auch eine konkrete politische, nämlich antihabsburgischen Stoßrichtung hatte.[209] Die Wahrnehmung von Politik geschah nämlich

[203] Comenius, Pampaedia. Allerziehung, in dt. Übersetzung hg. v. Klaus Schaller, St. Augustin 1991, 41–43.

[204] Comenius, Pforte der Dinge, Kap. 3,17, (wie Anm 186) 38.

[205] Comenius, CC Bd. 2, 230, Sp. 399 (wie Anm. 171). Vgl. Britschgi, Naturbegriff, 111 (wie Anm. 176).

[206] Vgl. Dietrich, Comenius, 53–58 (wie Anm. 167); Manuel/Manuel, Utopian Thought, 314 (wie Anm. 145).

[207] Comenius, Weg des Lichtes, Kap. 22, 189 (wie Anm. 182).

[208] Siehe Manuel/Manuel, Utopian Thought, 319 (wie Anm.145).

ebenfalls im Rahmen der Apokalyptik, Comenius hielt im Dreißigjährigen Krieg das Haus Habsburg für die endzeitliche Figur des Magog.[210] In den Prophezeiungen Drabíks wird sogar eine Allianz zwischen Calvinisten und Türken befürwortet, die das Ende der habsburgisch-päpstlichen Partei herbeiführen solle. Comenius hat sich von dieser Forderung nie distanziert,[211] sie durch die Publizierung der Prophezeiungen eher unterstützt. Er bekämpfte mit großer Schärfe die Institution der römischen Papstkirche, kritisierte aber ebenso die Dogmatisierung und Abschließung der lutherischen bzw. der reformierten Kirchen, die damit seiner Überzeugung nach der gleichen verderblichen Tendenz folgten, die schon die katholische Kirche von Christus entfernt habe.[212] Gegen Ende des Dreißigjährigen Krieges, als der Katholizismus sich in Europa konsolidierte, während die Position der Reformierten schwach war,[213] trat er den Katholiken mit dem gleichen pädagogischen Bemühen entgegen, mit dem er die ganze Menschheit zur christlichen Wahrheit bekehren wollte. Was die Lehrinhalte anbetraf, so hielt er mit Sicherheit die Glaubenssätze der reformierten Kirchen für der Wahrheit am nächsten stehend,[214] aber, und das scheint uns entscheidend zu sein, er verteidigte sie nicht dogmatisch, nicht als „Kirchen"lehre. Vielmehr betrachtete er sämtliche existierenden Kirchen als vergängliche Gebilde, die einer universalen Kirche Platz machen würden, die noch nicht real existiere, sondern eine „eschatologische Größe" war.[215] Comenius verfaßte 1650 eine Schrift ‚Das Vermächtnis der sterbenden Mutter der Brüderunität': Darin wandte er sich nacheinander an die deutsche (lutherische), helvetische (calvinistisch-reformierte) und die römische (katholische) Kirche, und obwohl die Nähe zur lutherischen bzw. reformierten Schwester weit größer war als zur katholischen Kirche, beschwor er doch das Entstehen einer einheitlichen Kirche, in die *alle* existierenden Kirchen und Unitäten erst hineinwachsen müßten.[216]

Ähnliches gilt für das nationale Moment. Ebenso wie Comeius für die

---

[209] Vgl. Wilhelm Schmidt-Biggemann, Comenius' politische Apokalyptik. Die Prophetiensammlung „Lux in tenebris" und die Habsburger, in: Studia Comeniana et Historica 32, 2002, 52–69, bes. 61–68.

[210] Vgl. Josef Smolík, Der ökumenische Gedanke bei Comenius. Theologische Voraussetzungen der Consultatio, in: Kotowsli/Lášek, Comenius und die Genese, 56 (wie Anm. 1).

[211] Vgl. Schmidt-Biggemann, Comenius' politische Apokalyptik, 68 (wie Anm. 209).

[212] So auch Dietrich, Comenius, 55 (wie Anm. 167).

[213] Vgl. Wilhelm Schmidt-Biggemann, Enzyklopädie, Eschatologie und Ökumene. Die theologische Bedeutung von enzyklopädischem Wissen bei Comenius, in: CV 34, 1992, 33–58, bes. 47–57; 49 heißt es: „Die katholische Reform erwies sich als eigenständige religiös-wissenschaftliche Potenz. Wenn das Reformprogramm einer theologisch fundierten Unversalwissenschaft überhaupt aufrecht erhalten werden sollte […] dann mußte die katholische Wissenschaft in das allgemeine Reformprogramm integriert werden."

[214] Antonín Mš an, Die Prinzipien der religiösen Toleranz bei Comenius, Comenius-Jahrbuch 3 (1995), 91–99.

[215] Smolík, Der ökomenische Gedanke, 54–58, Zit. 54 (wie Anm. 210).

[216] Siehe Dietrich, Comenius, 58f. (wie Anm. 167); vgl. auch Smolík, Der ökumenische Gedanke, 54 (wie Anm. 210).

Reformierten eine besondere Stellung auf dem Weg zur universalen Kirche annahm, sprach er auch dem böhmischen Volk eine besondere Rolle bei der Verbreitung von Wahrheit und Wissen zu. Allerdings bezog sich diese herausgehobene Funktion nur auf die Initiierung des eschatologischen Prozesses, der auf die universelle Geltung der Pansophie unter *allen* Völkern der Erde zielte. Zurecht spricht Josef Smolík von einer „Verschiebung des Interesses von der Kirche und von dem Volk auf die pansophische Ebene“[217], und gerade auf dieser Ebene hat Comenius seine Bemühungen um die Ökumene umfassend fortgeführt. So trat er Mitte der 1640er Jahre in schriftlichen Kontakt mit dem Kapuzinermönch Valerian Magni – obwohl diese Verbindung zu Katholiken seine Position gegenüber anderen reformierten Kirchen eher schwächte.[218] Hans-Joachim Müller hat neuerdings bisher kaum berücksichtigte Schriften des Comenius zu diesem Thema ausgewertet und hält als Ergebnis fest, dass die pansophischen Bemühungen um die Allversöhnung für Comenius Fortführung und Steigerung der bisher erfolglosen und offenbar noch nicht hinreichenden – weil zu sehr in konfessionellem Denken verharrenden – ökumenisch-irenischen Aktivitäten waren:

> „Die gescheiterten irenischen Bemühungen waren also für Comenius der Ausgangspunkt seiner Überzeugung, daß nicht nur eine Versöhnung aller christlichen Konfessionen, sondern aller Menschen angestrebt werden müsse.“[219]

Die drei Bücher Gottes, das der Natur, das der Heiligen Schrift und das der erneuerten Prophezeiungen, sollten nun erst recht die alleinige Grundlage bieten, um Verstand und Seele der Katholiken wie der Lutheraner und Protestanten, aber auch der Heiden und Juden für die eine allumfassende Weisheit zu gewinnen.[220] Konfessionelle und nationale Gegensätze stellten daher, trotz ihrer Bedeutung in den historischen Auseinandersetzungen auf dem Weg zum Heil doch nur vorübergehende Erscheinungen innerhalb der Heilsgeschichte dar. Comenius kämpfte nicht per se für die reformierte Kirche oder gegen den Katholizismus, sondern gegen Parteiinteressen und Unwahrheit, für die universelle Kirche und die universelle pansophische Wahrheit, in denen böhmische Nation wie reformierte Kirche letztlich im Hegelschen Sinne aufgehoben wären.

Die Vollendung des Wissens – im pansophisch-handlungsorientierten Sinn –, die Verbreitung der universellen christlichen Kirche und das Eintreffen des Millenniums würden, so seine Erwartung, zeitlich zusammenfallen:[221] Richtige Bildung führe zu richtiger Erkenntnis und diese ziehe bei allen

---

[217] Smolík, Der ökumenische Gedanke, 55 (wie Anm. 210).

[218] Siehe Hans-Joachim Müller, Die irenischen Bemühungen des Johann Amos Comenius in Polen 1642–1645 und die Entstehung der Consultatio Catholica, in: Comenius-Jahrb. 4, 1996. 59–81; Ders., Irenik als Kommunikationsform. Das Colloquium Charitativum von Thorn 1645, Göttingen 2004. Die Arbeiten von Müller stellen die umfassendsten über Comenius und die Ökumene dar.

[219] Müller, Die irenischen Bemühungen, 81 (wie Anm. 218).

[220] Vgl. Schmidt-Biggemann, Enzyklopädie, Eschatologie und Ökumene, 51–54 (wie Anm. 213).

[221] Vgl. Smolík, Der ökumenische Gedanke, 313 (wie Anm. 210).

Menschen richtiges Handeln nach sich,[222] was dazu führen werde, dass die Folgen des Sündenfalls gänzlich überwunden werden könnten. Comenius' pansophisches Projekt basierte nicht nur auf einer positiven Anthropologie, sondern war auch fest eingebettet in ein millenaristisches Geschichtsverständnis. Mit Verweis auf die in Dan 12, 4 prophezeite Vervielfältigung des Wissens[223] sah er es als Aufgabe seiner Zeit an, mittels pädagogischer Reformen und durch wissenschaftliche Fortschritte das Goldene Zeitalter vorzubereiten. Den chiliastischen Glauben hielt er für ein wesentliches Merkmal wahren Christentums, Antichiliasmus sei dagegen antichrsitlich.[224] Wie Alsted forderte er die Menschen auf, sich aktiv an der Vorbereitung des Millenniums zu beteiligen, wodurch der Mensch sich in ein handelndes Subjekt der Heilsgeschichte verwandelte. Die Pansophie sollte den Menschen nicht nur zur Erkenntnis Gottes und seiner Schöpfungsharmonie, sondern auch zur Nachschöpfung und Erneuerung der Welt im Tausendjährigen Reich befähigen.[225]

Im Zusammenhang mit der fortschreitenden Anstrengung der Menschen um die Wissen und Handeln vereinende Pansophie und um ihre eigene Gottebenbildlichkeit setze sich, so Comenius, die Herrschaft Christi allmählich, zunächst fast unmerklich, auf Erden durch.[226] Seine Heilsvorstellung realisierte sich also, wie im böhmischen Chiliasmus üblich, innerhalb der Weltgeschichte: Erst wenn die Herrschaft des Gottessohnes auf der ganzen Welt vollendet sei, werde Christus Erde und Menschen an seinen Vater übergeben und das Gottesreich anbrechen.[227] Die ‚Consultatio Catholica' stellte das Programm dar, wie die Herbeiführung des Millenniums zu bewerkstelligen sei, und es war für Comenius von äußerster Wichtigkeit, ein solches Programm vorliegen zu haben, wenn der Zeitpunkt eintritt, an dem die Menschen zu seiner Umsetzung bereit sind.[228]

Sich selbst hat er also eine ganz besondere Rolle als Wegbereiter

---

[222] Vgl. ervenka, Naturphilosophie, 18 (wie Anm. 175).

[223] Johann Amos Comenius, Vorspiele. Prodromus Pansophiae. Vorläufer der Pansophie, lat./dt. (Hrg. Herbert Hornstein), Düsseldorf 1963, Ab. 5, 18–19; vgl. Johann Amos Comenius, Reformation of Schools (1642), Menston 1969, 2–4. Aus der Fülle der Literatur zu Comenius' millenaristischen Motiven sei genannt Amadeo Molnár, Dienst an der Zukunft. Zum Verständnis des comenianischen Programms der Weltverbesserung, in: Heinz-Joachim Heydorn (Hrg.), Jan Amos Comenius. Geschichte und Aktualität 1670–1970, Bd. 1, Glashütten 1971, 33–44; Schaller, Comenius, 90–105 (wie Anm. 168); Sparn, ‚Chiliasmus crassus' und ‚Chiliasmus subtilis' (wie Anm. 1); Stanislav Sousedík, Die ‚Consultatio' in der Geschichte der Utopien, in: Comenius und die Genese, 130–134 (wie Anm. 1).

[224] Jan Milic Lochman, Comenius, Freiburg/Schweiz 1982, 45.

[225] So auch Manuel/Manuel, Utopian Thought, 318 (wie Anm. 145). Vgl. Comenius, Reformation of Schools, 37 (wie Anm. 223).

[226] Molnár, Dienst an der Zukunft, 36 (wie Anm. 223).

[227] Comenius, CC Bd. 1, 723, Sp. 1254, (wie Anm. 171), unter Verweis auf 1 Kor 15.

[228] Siehe Schaller, Comenius, 95f. (wie Anm. 168) Über die Aufgaben der Kirche bei der Herbeiführung der Herrschaft Christi: Amadeo Molnár, Die eschatologische Hoffnung der Böhmischen Reformation, in: Josef L. Hromádka (Hrg.), Von der Reformation zum Morgen, Leipzig 1959, 144–185, bes. 156–158.

zugeschrieben. Anstatt dass sie im Alter nachließen, steigerten sich seine Ansprüche an sich selbst in seinen letzten Lebensjahren. Nicht nur durch Worte wollte er wirken, sondern auch durch Taten. So strebte er am Ende drei Dinge an, um die Menschheit zum Endreich des Wissens zu führen: Ein Perpetumobil, das die Geschlossenheit und Richtigkeit sowie die Wirkungsmacht der Pansophie bezeugen sollte; die Pansophie selbst, wie er sie in der ‚Consultatio Catholica' dargelegt hat; und eine Neue Offenbarung, nämlich die Prophezeiungen in ‚Lux e tenebris'. Zu ihrer wirkungsvollen Darlegung und Verbreitung strebte er ein allgemeines Konzil an, auf dem eine „Reformmaschinerie" in Gang gesetzt werden sollte, die unaufhaltsam die letzte Verwandlung der Welt einleiten würde. Dazu aus den ‚Clamores Eliae':

> „Heute […] gefällt mir überaus – daß es meine Sache sein wird, die letzten Dinge zu sagen. […] Elias der Tisbiter und auch der Täufer wurden unmittelbar <von Gott> berufen. An den dritten (Comenius, Verf.) erging der Ruf durch einen anderen, durch M. Drabik, und außerdem durch Eingebung […], und durch Zeichen, die mit ihnen an die Völker zu verschicken sind, Jes 66,19. Was für Zeichen? Dreierlei: 1. eine den Sinnen zugängliches, das MP (Perpetumobil); 2. ein geistiges, die Pansophie, 3. das geoffenbarte Wort; […] Sieh nur zu, daß möglichst rasch und möglichst effektiv die Reformmaschinerie angefertigt wird, d.h. die Mahnrufe des letzten Zeitalters, damit das alles gemeinsam herauskomme. […] Die wichtigste Aufgabe des Elias ist es, ein Konzil einzuberufen. […] Das Ziel des Konzils ist die vollkommene und totale Weltreform aller Menschen in allen Stücken: die letzte unter dem Himmel."[229]

Damit wollte Comenius vollenden, was Arndt, Alsted und Andreae vorbereitet hatten: Im Vertrauen auf Vernunft und Bildungsfähigkeit des Menschen soll mit den Mitteln der Wissenschaft – basierend auf Naturforschung – ein millenaristisches Reich herbeigeführt werden, in dem der Mensch auch gegenüber der Natur seine prälapsarische Position zurückerhält.

[229] Dt. nach Comenius, Leben, Werk und Wirken. Autobiographische Texte und Notizen, ausgew., übers., eingel. u. hg. von Gerhard Michel u. Jürgen Beer, Sankt Augustin 1992, 187–190.