

Heimat im Labyrinth der Welt.

Comenius und das Menschenrecht auf Bildung

von Uwe Voigt

Einleitung

Sind im Titel dieses Beitrags nicht schon zwei auffällige Fehler enthalten?

Erstens: Das Labyrinth oder zumindest die Labyrinthhaftigkeit der Welt ist doch bei Comenius nichts, worin wir beheimatet sind oder gar beheimatet sein sollten. Comenius will ja den „Ausweg ins Freie“¹ aus dem Labyrinth, hin zum „Paradies des Herzens“ weisen.² Und auch wenn dieses Paradies schon in Gestalt des von Comenius sehnlichst erwarteten Millenniums möglich sein sollte, bleibt für ihn die eigentliche Heimat des Menschen die jenseitige Gemeinschaft mit Gott, der Himmel (der für ihn freilich auch eine erneuerte Erde umschließt).³ Ist es nicht sinnlos, im Zusammenhang mit Comenius von einer Heimat im Labyrinth der Welt zu sprechen?

Zweitens: Was hat Comenius mit dem Menschenrecht auf Bildung zu tun? Zweifellos war Comenius ein großer Bildungsdenker und Bildungspraktiker, doch die Zeit, der er angehört, war eher eine Blütezeit des Naturrechtsgedankens,⁴ und die Forderung des Comenius, „allen alles auf allseitige Weise zu lehren“,⁵ stützt sich immer wieder auch darauf, dass dies dem Menschen von Natur aus zukäme.⁶ Die große Ära der Menschenrechte, der Menschenrechtserklärungen, beginnt doch offenbar erst im 18. Jahrhundert; und das Menschenrecht auf Bildung findet seinen festen Platz in diesen Erklärungen, nach einigen zu Recht weniger bekann-

1 Vgl. Johann Amos Comenius, *E scholasticis labyrinthis exitus in planum*. In: ders., *Opera didactica omnia*. Editio anni 1657 lucis ope expressa moderante Otokar Chlup. Prag 1957. Bd. IV, Sp. 63–76.

2 Vgl. ders., *Labyrinth der Welt und Paradies des Herzens*. Burgdorf 1992.

3 Vgl. ders., *Didactica magna*. Kap. III. In: Dilo Jana Amose Komenského. Bd. 15/I. Prag 1986, 56–58; *Pansophia. Mundus aeternus*. Kap. I. In: ders., *De rerum humanarum emendatione consultatio catholica*. Editio princeps. Prag 1966. Bd. I, 731.

4 Zum Naturrecht vgl. die Beiträge verschiedener Autoren zum Thema in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 6: Mo–O. Darmstadt 1984, Sp. 560–623, sowie Robert Spaemann, *Die Bedeutung des Natürlichen im Recht*. In: Wilfried Härle / Bernhard Vogel (Hg.), „Vom Rechte, das mit uns geboren ist“. *Aktuelle Probleme des Naturrechts*. Freiburg im Breisgau 2007, 322–334.

5 Vgl. Johann Amos Comenius, *Pampaedia*. Kap. I–IV. In: ders., *De rerum humanarum emendatione consultatio catholica*. Bd. II, 15–40.

6 Vgl. ders., *Didactica magna*. Kap. V, 60. Siehe dazu auch Daniel Neval, *Comenius' Pansophie. Die dreifache Offenbarung Gottes in Schrift, Natur und Vernunft*. Unvollendete Habilitationsschrift. Zürich 2007, 24–40.

ten Vorläufern auf nationaler Ebene, erst seit der UN-Menschenrechtsdeklaration von 1948.⁷ Stellt es nicht einen blanken Anachronismus dar, Comenius mit dem Menschenrecht auf Bildung in Verbindung zu bringen?

Nun ist es nicht zu befürchten beziehungsweise zu erhoffen, dass jene beiden Fragen schlicht bejaht werden müssen und dieser Beitrag daher nun schon abbricht. Ebenso wenig sind sie allerdings einfach zu verneinen. Von einer Heimat im Exil der Welt bei Comenius zu sprechen ist ebenso eine Interpretation wie Comenius zum Menschenrecht auf Bildung in Beziehung zu setzen – wobei letzteres, wie wir sehen werden, sogar einen direkten textlichen Anhaltspunkt bei Comenius selbst findet. Was ich zeigen möchte, ist, dass diese Interpretation möglich und sinnvoll ist – sinnvoll auch deswegen, weil sie dazu beiträgt zu verstehen, welche universellen Herausforderungen das Denken des Comenius an Politik, Bildung und Religion darstellt. Zu diesem Zweck werde ich mich zunächst (1.) dem Verhältnis von Recht, Naturrecht und Menschenrecht widmen und dabei zu zeigen versuchen, dass Comenius, bei all seiner Berufung auf „die Natur“, bereits auch schon auf der Seite des Menschenrechtsgedankens steht, da er nicht einfach ein fixes Naturverständnis voraussetzt und da er politische Gemeinwesen nicht nur auf der Opferseite, sondern auch auf der Täterseite potenzieller Rechtsverletzungen ansiedelt. Sodann werde ich (2.) den Status des Menschenrechtes auf Bildung betrachten, der darin besteht, dass die Menschenrechte in diesem besonderen Menschenrecht reflexiv werden: Das Menschenrecht auf Bildung ist auch und vor allem das Recht darauf, um die Menschenrechte zu wissen, und damit auch mit der Pflicht verbunden, die Rechte der anderen Menschen zu respektieren. Diese Reflexivität des Menschenrechtsgedankens findet sich implizit bei Comenius mit der Einsicht, dass das Ziel einer universalen „Verbesserung der menschlichen Angelegenheiten“ nur auf dem Weg einer von wechselseitigem Respekt und Toleranz getragenen „allgemeinen Beratung“ erreicht werden kann, von deren Wert alle Beteiligte überzeugt sind. Aus alledem soll sich dann (3.) ergeben, was das Menschenrecht auf Bildung mit der Beheimatung in einer Welt zu tun hat, deren labyrinthischer Charakter sich seit den Tagen des Comenius eher noch potenziert zu haben scheint.

1. Recht – Naturrecht – Menschenrecht

Menschen – und das ist auch für Comenius ein zentraler Gedanke – sind durch ihre Freiheit charakterisiert.⁸ Dies können wir, abgesehen von allen Determinis-

⁷ Vgl. K. Peter Fritsche, *Menschenrechte*. Paderborn 2004; Gerhard Oestreich, *Geschichte der Menschenrechte und Grundfreiheiten im Umriss*. Berlin ²1978.

⁸ Vgl. Christoph T. Scheilke, „Nichts als die Freiheit des Menschengeschlechts“ – Anstöße von Johann Amos Comenius. In: *Comenius-Jahrbuch 18* (2010) 117–131; Verf., „Cultura universalis“ statt „clash

musdebatten, einfach so verstehen: Menschen tun nicht immer das, was von ihnen erwartet wird; sie besitzen sozusagen Freiheitsgrade, was ihr Verhalten im wechselseitigen Zusammenleben betrifft. Dieses Zusammenleben ist zwar schon immer geregelt durch implizite oder explizite Normen, Sitten und Gebräuche, die jenen Freiheitsgraden Grenzen setzen; doch können sich Menschen auch so verhalten, dass dadurch Konflikte entstehen, die mit diesen Sitten und Gebräuchen alleine nicht mehr beigelegt werden können. Um den so bedrohten oder schon gebrochenen Frieden zu wahren oder wiederherzustellen, verfügen menschliche Gemeinschaften daher in der Regel über weitere Normen, die aufgrund einer Gesetzgebung im Rahmen einer stabilen Institution gelten: Sie verfügen über Rechte. Diese Rechte haben gegenüber den nichtrechtlichen Normen einen exklusiven Anspruch darauf, von der jeweiligen Institution (dem Dorf, der Polis, dem Flächenstaat, der Staatengemeinschaft) durchgesetzt zu werden, so dass Konflikte dadurch verbindlich und dauerhaft beigelegt werden – so dass Rechtsfriede herrscht. Die entsprechenden Rechte können geschrieben oder ungeschrieben sein; sie können Strafrechte oder Zivilrechte sein; sie bilden untereinander gewisse Hierarchien aus; gemeinsam ist ihnen, dass sie innerhalb des jeweiligen politischen Gemeinwesens und kraft der Institution dieses Gemeinwesens für dessen Angehörige gelten. Rechte, die in diesem Rahmen „für alle“ gelten, beziehen sich also bestenfalls auf alle Angehörige eines bestimmten Gemeinwesens; es sind, in heutiger Diktion, bestenfalls allgemeine Bürgerrechte, aber keine Menschenrechte. Dies trifft auch auf das römische Völkerrecht zu, welches die Rechte von Menschen auf römischem Territorium regelt, die keine römischen Staatsbürger sind: Auch dieses Recht gilt nur innerhalb des betreffenden Gemeinwesens und erhebt keinen Anspruch darauf, ein weltweit gültiges Menschenrecht zum Ausdruck zu bringen.

Und doch kommt bereits sehr frühzeitig der Gedanke auf, dass es über dieses an das konkrete politische Gemeinwesen gebundene Recht hinaus noch ein anderes gibt, das sogenannte Naturrecht. Dieser Gedanke ist offenbar von einer bestimmten Erfahrung motiviert: Auch und gerade in Gemeinwesen, die sich um die Sicherung des Rechtsfriedens bemühen, sind Konflikte möglich, die durch diese Rechte allein nicht beigelegt werden können, ja die sogar auf diesen Rechten selbst beruhen können. Das klassische Beispiel dafür ist die Geschichte der Antigone, wie sie Sophokles dramatisiert hat: Antigone will ihren toten Bruder bestatten, obwohl dieser Bruder im Kampf gegen ihre Heimatstadt Theben gefallen ist und deren König Kreon die Beisetzung dieses Landesverrätters ausdrücklich unter Todesstrafe verboten hat. Als König hat Kreon das Recht darauf, ein derartiges Verbot zu verhängen, und auf diesem Recht beharrt er auch. Nun ist die Bestat-

of civilizations“. Zum Kulturverständnis des Johann Amos Comenius. In: Christian Schäfer / Uwe Voigt (Hg.), *Memoria – Intellectus – Voluntas*. Festschrift für Erwin Schadel. Frankfurt am Main u.a. 2011, 149–155.

tung verstorbener Verwandter aber eine wesentliche Forderung der Sitten und Gebräuche der Stadt, zu deren Befriedung die Rechtsinstitution doch dienen sollte. So kommt es zum Konflikt zwischen Kreon und Antigone; wer kann ihn entscheiden? Kreon hält (legalistisch, wie wir heute sagen würden) an seinem Recht als König fest; Antigone dagegen beruft sich auf „die festen Satzungen im Himmel [...] Nicht heut und gestern nur, die leben immer. / Und niemand weiß, woher sie sind gekommen“ (2. Akt, 1. Szene). Damit beruft sie sich implizit tatsächlich auf etwas, das die Zeitgenossen des Sophokles, etwa die vorsokratischen Philosophen, „Natur“ nennen: Etwas, das der konkreten Ausübung unserer Freiheit vorausliegt, indem es diese Ausübung begründet, und zwar als ein unwandelbarer Ursprung, ein immer vorhandenes Prinzip, das alle menschlichen Aktivitäten nach wie vor ermöglicht und umfasst, auch und gerade wenn es von uns nicht erkannt wird. Antigone ist nicht in der Lage und vielleicht auch nicht dazu imstande, diesem Prinzip nachzuforschen; genau dies aber tun die ionischen Naturphilosophen, die typischerweise an den Rändern des von Griechen besiedelten Raumes leben und die daher mit der Frage konfrontiert sind, vor welchem einheitlichen Hintergrund sich die vielfachen, häufig widersprüchlichen Ausprägungen menschlichen Zusammenlebens in unterschiedlichen Kulturkreisen ergeben konnten. Diese Frage spitzt sich in der Folgezeit zu, als erst die hellenistischen Reiche und dann das römische Imperium dazu führen, dass Menschen unterschiedlicher Kulturkreise nun innerhalb ein und desselben politischen Gemeinwesens zusammenleben: Was geht all den Unterschieden so umgreifend voraus, dass die Berufung darauf dazu dienen könnte, Konflikte beizulegen, die aus unterschiedlichen Rechtssystemen oder auch nur aus unterschiedlichem Rechtsverständnis erwachsen?

Die Antwort darauf wird von der Art und Weise bestimmt, wie diese Konflikte gesehen werden. Das Beispiel Kreons zeigt: Die Konflikte, um die es hier geht, entstehen daraus, dass ein einzelner seine Freiheit missbraucht. Kreon war nicht dazu gezwungen, jenes Verbot zu erlassen, und er hätte es auch jederzeit wieder zurücknehmen können, was er gegen Ende der Tragödie auch tut, nur dass es dann schon zu spät ist und Antigone sich bereits zuvor ohne sein Wissen das Leben genommen hat. Das Zögern des Kreon wird von einem Seher im Namen der Götter unter Strafandrohung gestellt: Die ganze Polis ist davon bedroht, dass ihr Herrscher an einer Fehlentscheidung festhält, und könnte mit einer Naturkatastrophe geschlagen werden. Natur erscheint hier also als eine das menschliche Leben und Zusammenleben, damit auch den Gebrauch und Missbrauch von menschlicher Freiheit ermöglichende vorgegebene Ordnung. Diese Ordnung wird durch den Missbrauch menschlicher Freiheit gestört, und die göttlichen Strafen sind offenbar nichts anderes als die negativen Konsequenzen dieser Störung, die dann das Gemeinwesen als Ganzes treffen. Dieses Gemeinwesen hat unter dem individuellen Freiheitsmissbrauch zu leiden. Es steht auf der Seite der Opfer. Primär geht es in der Tragödie nicht einmal so sehr um das Einzelschicksal der Antigone,

sondern um die Gefahr, die in der Störung der Naturordnung besteht und in die das gesamte Gemeinwesen durch jenen Konflikt gerät. Um das Gemeinwesen vor solchen Gefahren zu schützen, ist das Naturrecht zu achten, wie es in der Folge vor allem von der stoischen Philosophie formuliert und gerade in der Zeit des Comenius durch Hugo Grotius neue Aktualität gewinnt.⁹ Es ist streng allgemeingültig, kommt also allen Menschen zu. Es geht dem Recht der einzelnen Gemeinwesen voraus und stellt ihm gegenüber die oberste Rechtsnorm dar, die von keiner Gesetzgebung einer Institution überboten werden kann.

Damit hat das Naturrecht wichtige Eigenschaften mit dem Menschenrecht gemeinsam: Es ist universell, kategorisch und überstaatlich. Allerdings dient das Naturrecht primär dem Schutz des Gemeinwesens und erst sekundär dem Schutz des menschlichen Individuums, sofern dieses auf den Rechtsfrieden des von Störungen der Naturordnung bedrohten Gemeinwesens angewiesen ist. Damit ist der Naturrechtsgedanke zugleich mit der Überzeugung verbunden, dass es eine derartige Naturordnung gibt, die allen Menschen prinzipiell zugänglich ist und aus der sich verbindliche Verhaltensnormen ableiten lassen. Dass Naturrecht für Rechtsfrieden sorgt, ist daher offenbar nur auf dem Hintergrund eines gemeinsamen Wirklichkeitsverständnisses möglich.

Die Zeit, in der Comenius lebt, liefert für die nachfolgende Epoche der Aufklärung zahlreiches Anschauungsmaterial, aus dem folgt, dass von einem derartigen, auf allgemein geteiltem Wirklichkeitsverständnis basierenden Naturrecht nicht allzu viel zu erwarten ist. Denn die Konflikte jener „voraufklärerischen“ Zeit beruhen ja wenigstens zum Teil auf massivem Dissens darüber, wie die Wirklichkeit im Grunde, insbesondere in ihrem göttlichen Grunde, zu verstehen ist. Thomas Hobbes zufolge kommt es gerade dann häufig zu gewaltsamen Auseinandersetzungen zwischen verschiedenen Parteien, wenn diese sich jeweils auf das Naturrecht berufen.¹⁰ Die Kriege und Bürgerkriege jener Zeit sind häufig auch Religionskriege, und innerstaatliche Verfolgungen einzelner Menschen wie einzelner Gruppen, denken wir nur an die Exilierung der Böhmisches Brüder, berufen sich vielfach auf religiöse Motive. Selbst wenn die weltanschaulichen bzw. religiösen Meinungsverschiedenheiten oft genug dabei nur den Charakter einer nachträglichen Rechtfertigung der Austragung politischer Antagonismen sind, so wird gerade deren gewaltsame Austragung dadurch doch wesentlich erleichtert, wenn nicht sogar ermöglicht. Nun ist jene Zeit zugleich eine Periode intensivster Debatten zwischen den verschiedenen Parteien. Auch Comenius ist

⁹ Vgl. Benjamin Strautmann, Hugo Grotius und die Antike. Römisches Recht und römische Ethik im frühneuzeitlichen Naturrecht. Baden-Baden 2007.

¹⁰ Vgl. Lothar Kuntz, Staatliche Souveränität aus individueller Freiheit. Die Legitimation staatlicher Herrschaft in Thomas Hobbes' Leviathan. München-Neubiberg 1996.

darin verwickelt, wie unter anderem seine Polemik mit den Sozinianern zeigt¹¹ sowie seine Verflechtung in das „liebreiche Religionsgespräch“ in Thorn.¹² Doch bleiben diese Debatten zumindest *prima vista* ebenso ergebnis- wie belanglos gegenüber dem äußeren Verlauf einer großen Serie von Kriegen, die geradezu als ein nicht mehr enden wollender innereuropäischer Bürgerkrieg empfunden werden konnten, in dem der Rechtsfriede innerhalb der Staaten wie auch zwischen ihnen auf der Strecke blieb.

Der viel diskutierte Unterschied zwischen Naturrecht und Menschenrecht ist angesichts dessen auch und gerade ein Unterschied im jeweiligen „Entdeckungszusammenhang“, wie die neuere Wissenschaftstheorie es ausdrücken würde:¹³ Das Menschenrecht bzw. seine Entfaltung zu den verschiedenen Menschenrechten dient in erster Linie als Abwehrrecht der Bewahrung der Freiheit des menschlichen Individuums und im Zusammenhang damit auch dem Schutz der Existenz des menschlichen Individuums als notwendiger Voraussetzung dafür, dass diese Freiheit ausgeübt werden kann. Zu bewahren ist diese Freiheit gegenüber ihrer Bedrohung durch Institutionen des menschlichen Gemeinwesens, die angesichts der von ihnen betriebenen religiös motivierten oder zumindest verbrämten Kriege und Verfolgungen zunehmend nicht mehr als Opfer, sondern vielmehr als Täter von Rechtsverletzungen empfunden werden. Diese Rechtsverletzungen bestehen prinzipiell darin, innerhalb eines politischen Gemeinwesens bestimmte, insbesondere religiöse Überzeugungen für allgemein verbindlich zu erklären und es unter Strafe zu stellen, sie nicht zu teilen. Die Institutionen, die für solche Überzeugungen eintreten, halten diese jeweils im Rahmen eines bestimmten Verständnisses der Naturordnung für gerechtfertigt, und zwar ohne Rücksicht auf das Individuum und dessen eigene Überzeugungen. Es ist wohl eine Grunderfahrung der sogenannten Kryptoradikalen in der frühen Neuzeit, dass durch dieses starre Festhalten an und Aufoktroyieren von religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen die daran beteiligten Institutionen zumindest für einige ihrer Angehörigen aufhören, eine vertraute, Sicherheit und Orientierung stiftende Heimat zu sein.¹⁴ Die zu verteidigende Freiheit des einzelnen Menschen besteht demgegenüber darin, nicht von vornherein an eine bestimmte Vorstellung der Naturordnung und die sie vertretende Institution gebunden zu sein und deshalb solche Bindungen freiwillig eingehen und auch wieder revidieren zu können.

Nun entwickelt Comenius seine Reformpläne zweifellos vor dem Hintergrund eines bestimmten Wirklichkeitsverständnisses, dessen miteinander stark verfloch-

11 Vgl. Johann Amos Comenius, Antisozinianische Schriften. Deutsche Übersetzung. Teil 1–3. In Zusammenarbeit mit Jürgen Beer, Horst Bulitta, Regine Froschauer, Otto Schönberger kommentiert. Herausgegeben von Erwin Schadel. Frankfurt am Main [u.a.] 2008.

12 Vgl. den Beitrag von Manfred Richter zu diesem Band.

13 Vgl. Hans Reichenbach, *Experience and Prediction*. Chicago 1938.

14 Vgl. Günter Mühlpfordt / Ulman Weiß (Hg.), *Kryptoradikalität in der Frühneuzeit*. Stuttgart 2009.

tene philosophisch-neuplatonische und theologisch-chiliasmatische sowie trinitarische Grundzüge in jüngerer Zeit deutlich herausgearbeitet worden sind. Comenius möchte durchaus Institutionen schaffen, welche sich von den entsprechenden Überzeugungen leiten lassen und zu ihrer schließlich weltweiten Verbreitung beitragen. Zugleich hat Comenius als Verfolgter und Vertriebener, als immer wieder aus religiösen und politischen Motiven heraus Gefährdeter am eigenen Leib erfahren, welche destruktiven Folgen das gewaltsame Durchsetzen grundlegender Überzeugungen hat. Es war wohl auch die Verarbeitung dieser Erfahrung, die Comenius dazu veranlasste, ein Element der philosophisch-theologischen Traditionen, in denen er stand und aus denen er seine grundlegenden Überzeugungen entwickelte, in das Zentrum seines Denkens zu stellen: die Betonung der Freiheit als eines unverlierbaren Wesensmerkmals des Menschen. Als ein geistbegabtes Wesen, als Ebenbild Gottes und dessen Stellvertreter auf Erden ist der Mensch in der Sicht des Comenius frei geboren und bleibt sein Leben lang frei. Aufgrund menschlicher Fehlentscheidungen kann diese Freiheit beeinträchtigt werden; sie kann negative Folgen zeitigen, insbesondere dann, wenn Menschen ihre Freiheit dazu missbrauchen, ihre eigene Freiheit und diejenige ihrer Mitmenschen einzuschränken, denn gerade daraus resultiert die von Comenius erlebte und verabscheute Gewaltsamkeit in den menschlichen Angelegenheiten. Comenius erkennt daher die Freiheit des Menschen vorbehaltlos an, auch die Freiheit von allem institutionellen Gewissenszwang. Gleichwohl bleibt Freiheit für Comenius zugleich und gerade positive Freiheit, Freiheit zum richtigen Handeln als Freiheit zu dem, was Menschen als gut und sinnvoll erkennen können und daher auch verwirklichen wollen sollten. Aber auch der Weg zur Ausübung dieser Freiheit kann nach Comenius nur frei beschritten werden, und das heißt hier vor allem: frei von allem Zwang, von aller zwingenden Gewalt. *Absit violentia rebus*, so proklamiert bekanntlich sein berühmter Wahlspruch. Diese Gewaltlosigkeit aus Rücksicht auf die menschliche Freiheit fängt bereits auf der Ebene der Erkenntnis an, die den Menschen zum richtigen Handeln führen soll: „Wissen ist eine freie Angelegenheit und strömt gern in freie Geister“.¹⁵ Das Wissen, das Comenius vermitteln möchte, ist keineswegs so geartet, dass wir es heute als weltanschaulich neutral bezeichnen würden; im Gegenteil, es ist als „pansophisches“ Wissen um die allgemeine Grundstruktur und göttliche Tiefenstruktur der Wirklichkeit¹⁶ zutiefst von dessen tiefsten religiösen und philosophischen Überzeugungen des Comenius durchtränkt.¹⁷ Doch niemand soll mit Gewalt dazu gebracht werden,

15 Johann Amos Comenius, *Via lucis*. Kap. 14, § 20. In: Dilo Jana Amose Komenského. Prag 1974, 336; deutsch in: ders., *Der Weg des Lichtes / Via Lucis*. Hg. von Uwe Voigt. Hamburg 1997, 119.

16 Vgl. Erwin Schadel, *Komenskýs Pansophie als harmonische Einheit von Welt-, Selbst- und Gotteserkenntnis*. In: *Comenius-Jahrbuch* 16/17 (2008–2009) 92–104.

17 Vgl. Klaus Schaller, *Vom „gebührligen Gebrauch“ des Wissens – Bemerkungen zur Aktualität der Pädagogik des J. A. Comenius*. In: *Comenius-Jahrbuch* 18 (2010) 49–67.

diese Überzeugungen zu übernehmen. Die Vermittlung jenes Wissens soll nicht einmal den Anschein von Gewalttätigkeit an sich haben. Im Gegenteil: Es hat sich als Wissen dadurch zu bewähren, dass seine Wahrheit von allen erkannt und anerkannt wird, auch und gerade von denen, die am Anfang ihres Wissenserwerbs stehen, von den Kindern. Es gilt daher, dieses Wissen nicht nur zu gewinnen und beizubehalten, sondern auch und vor allem, es so zu läutern, dass seine Wahrheit auf eine allgemein verständliche, klare Weise zum Vorschein kommt. Einfachheit der grundlegenden Aussagen ist daher für Comenius ein Richtigkeitskriterium der von ihm erstrebten Pansophie – und dies ist übrigens auch einer der Gründe, weswegen Comenius als Denker vielfach unterschätzt wird, da er durchgängig darum bemüht ist, auch komplexe Überlegungen in möglichst einfachen, oft bildhaften Wendungen wiederzugeben.

Eng mit der Einfachheit, der allgemeinen Zugänglichkeit des Wissens, das allen vermittelt werden soll, um ihnen richtiges Handeln zu ermöglichen, ist auch ein weiterer Aspekt verbunden: derjenige der durchgängigen eigenständigen Aktivität, der Spontaneität aller an diesem Prozess der Wissensvermittlung beteiligten Instanzen. Ein Wissen, in dessen Zentrum das Erkennen und Anerkennen menschlicher Freiheit steht, kann nur durch Betätigung dieser Freiheit gewonnen und vermittelt werden, und da es ein Wissen sein soll, das „alle“ betrifft, das „alles“ im Sinne der qualitativen Gesamtheit der Wirklichkeit zum Inhalt hat, und zwar unter allen relevanten Gesichtspunkten, also „allseitig“, kann dieses Wissen nur durch die gemeinsame Betätigung der Freiheit aller gewonnen und vermittelt werden.¹⁸ Diese Einsicht verbindet sich bei Comenius mit der rational reflektierten Glaubensüberzeugung, dass Gott die Menschheit als eine sich über die Zeit hinweg entwickelnde Gesamtheit erschaffen hat, deren einzelne Teile im Kleinen wie im Großen daraufhin angelegt sind, sich wechselseitig zu ergänzen und einander schließlich zu einer bereits innergeschichtlichen Vollendung in tiefer Gemeinschaft untereinander und mit Gott selbst zu führen.¹⁹ In seinem Ringen um ein freies Wissen für freie Geister steigt Comenius demnach an keinem Punkt aus der besonderen Tradition, aus dem besonderen Überzeugungssystem aus, wovon dieses Bemühen selbst motiviert ist – aus seiner geographischen Heimat verwiesen, verlässt er gleichsam seine geistige Heimat nicht, sondern lädt die gesamte Menschheit dazu ein, sich ihm in ihr anzuschließen, und vertraut darauf, dass dies letzten Endes auch geschehen wird.²⁰ Vermeide nur die Gewalt, die alles voneinander trennt, und alles wird aus freien Stücken zusammenfließen – so lässt sich meines Erachtens das Motto *Omnia sponte fluant, absit violentia rebus* auch lesen.

18 Vgl. Meinert A. Meyer, Das ganze Leben als Schule – Zur Bedeutung der „Pampaedia“ für die heutige Allgemeine Didaktik und die Schulpädagogik. In: Comenius-Jahrbuch 18 (2010) 68–87.

19 Vgl. Andreas Lischewski, Christliche Pädagogik zwischen Pansophie und Heilsgeschichte. Überlegungen zu Comenius und zur Mentalität der Moderne. In: Comenius-Jahrbuch 18 (2010) 88–103.

20 Vgl. Klaus Schaller, Comenius – Asylant. In: Comenius-Jahrbuch 2 (1994) 60–81.

Daraus lässt sich wenigstens Folgendes lernen: Freiheit als das wesentliche Motiv des Menschenrechtsgedankens, auch Freiheit gegenüber grundlegenden und in diesem Sinne fundamentalen Überzeugungen, ist nicht schon per se unverträglich mit dem Hegen solcher Überzeugungen, ja sie lässt sich unter Umständen sogar mit dem Versuch vereinbaren, diese Überzeugungen der gesamten Menschheit zu vermitteln. Diese Umstände sind genau dann gegeben, wenn in jenen Überzeugungen selbst Freiheit bereits einen zentralen Stellenwert einnimmt; und dies wiederum kann auch durch konkrete Erfahrungen damit motiviert werden, welche desaströse Ergebnisse das Verweigern von Freiheit nach sich ziehen kann. Menschenrecht bricht also nicht Naturrecht, sondern Menschenrecht als die prinzipielle Anerkennung menschlicher Freiheit macht gleichsam das Naturrecht in seiner Gebrochenheit lebbar, da es die Formulierung und die Konkurrenz möglicherweise widerstreitender handlungsleitender Wirklichkeitsverständnisse unter die oberste Bedingung der Gewaltlosigkeit stellt.

2. Das Menschenrecht auf Bildung

Bislang war etwas simplifizierend fast ausschließlich von „dem Menschenrecht“ die Rede, und zwar im Sinne der Abwehr institutioneller Einschränkungen menschlicher Freiheit. Tatsächlich dienen die ersten menschenrechtlichen Kodifizierungen vorwiegend diesem Zweck, der Verbriefung von Rechten wie Gewissensfreiheit, Freizügigkeit, persönlicher Unversehrtheit usw. An die Seite dieser Menschenrechte der ersten Generation oder ersten Dimension treten bald Menschenrechte, die einer zweiten Stufe zugeschrieben werden, welche die gleiche Freiheit aller Menschen sichern sollen, etwa gleiches Wahlrecht und Gleichbehandlung vor dem Gesetz. Beide Stufen wiederum werden durch eine dritte Klasse von Menschenrechten ergänzt, welche die Ausübung von Freiheit überhaupt erst ermöglichen sollen: diejenigen Menschenrechte, die auf die Entwicklung einzelner Menschen und ganzer menschlicher Gesellschaften abzielen, beispielsweise das Recht auf Entwicklung. Diese Einteilung entspricht in etwa der geschichtlichen Entwicklung der Menschenrechte – die Freiheitsrechte standen in den Revolutionen des 18. Jahrhunderts im Mittelpunkt; die Gleichheitsrechte wurden vor allem ab dem 19. Jahrhundert unter den Vorzeichen der sozialen Frage und der Frauenfrage thematisiert; und die Solidarrechte traten ab der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in den Blickpunkt, vor allem im Zuge der Entkolonialisierung. Und doch darf jene Unterteilung nicht so missverstanden werden, als hätten die einzelnen Klassen von Menschenrechten nichts miteinander zu tun oder könnten sogar gegeneinander ausgespielt werden, wie dies bisweilen versucht wird, wenn es etwa heißt, zugunsten einer rascheren Entwicklung einzelner Länder könnten oder gar müssten diese individuelle Freiheitsrechte einschränken.

Demgegenüber betonen die Weltgemeinschaft und einschlägig engagierte Nicht-regierungsorganisationen die Einheit und Unteilbarkeit der Menschenrechte, und dies tun sie zu Recht.²¹

Dass die Menschenrechte auch in ihrer Vielzahl eine unteilbare Einheit bilden, verdeutlicht wohl am besten das Menschenrecht auf Bildung. Nur dem ersten Anschein nach ist es ein Menschenrecht unter vielen anderen. Doch seine Artikulation in der UN-Menschenrechtscharta gibt zu denken. Dort heißt es in Art. 26: „(1) Jedermann hat das Recht auf Bildung. [...] (2) Die Bildung muss auf die volle Entfaltung der menschlichen Persönlichkeit und auf die Stärkung der Achtung vor den Menschenrechten und Grundfreiheiten gerichtet sein. [...]“ Demnach hängt das Menschenrecht auf Bildung offenbar eng mit den Freiheitsrechten zusammen, denn nur eine voll entfaltete Persönlichkeit kann sinnvollen Gebrauch von ihrer Freiheit machen, und da das Menschenrecht auf Bildung allen Menschen gleichermaßen zugestanden wird, handelt es sich ebenfalls um ein Gleichheitsrecht: das gleiche Recht aller Menschen darauf, zur vollen Ausübung ihrer Freiheit befähigt zu werden. Was ist Bildung, dass sie eine solche Befähigung zu leisten vermag? Im Sinne des Menschenrechtes auf Bildung handelt es sich jedenfalls nicht um die Vermittlung beliebigen Wissens, sondern auch und vor allem um die Vermittlung der Menschenrechte selbst: Nur wer diese Menschenrechte kennt, und sei es auf eine implizite Art und Weise, kann nicht nur für sich selbst das Recht auf Freiheit in Anspruch nehmen, sondern kann und muss es auch anderen zugestehen, was es wiederum ermöglicht, das eigene Handeln so zu gestalten, dass es von der Achtung vor dem Freiheitsrecht der anderen geprägt wird. Erst dadurch wird die gemeinsame Ausübung von Freiheit überhaupt sinnvoll möglich. Wie bereits gesagt, ist das Menschenrecht auf Bildung daher gleichsam der zentrale Punkt des Menschenrechtsgedankens, in dem dieser selbst reflexiv wird. Was im Menschenrechtsgedanken reflexiv wird, ist die Freiheit, um die es in ihm geht. Sie wird dadurch erkennbar und praktizierbar als gleiche Freiheit aller, getragen von der wechselseitigen Solidarität der auf gleiche Weise Freien. Wenn sich von daher ein Bildungsbegriff gewinnen lässt, von menschlicher Bildung allzumal, lautet er so: Menschliche Bildung ist die Art und Weise, wie sich Menschen in ihrer Freiheit und im Hinblick auf diese Freiheit aufeinander beziehen, um die je eigene Freiheit zu betätigen und die volle Ausübung der Freiheit des anderen zu ermöglichen.

Dies entspricht dem, was wir bereits als wichtigen Punkt bei Comenius gesehen haben: die zentrale Rolle der Freiheit für das Gewinnen und Vermitteln pansophischen Wissens. Dies kommt in besonderer Weise mit dem Verfahren zum Ausdruck, mit dessen Hilfe jenes Wissen erworben werden soll: mit dem Prozess

21 Vgl. zu diesem Zusammenhang Eibe Riedel, Menschenrechte der dritten Dimension. In: Europäische Grundrechte Zeitschrift 16 (1989) 9–21; Verf., Die neuzeitliche Idee der Menschenrechte in ihrer geschichtlichen Entwicklung. In: Hamid Reza Yousefi u.a. (Hg.), Wege zu Menschenrechten. Geschichten und Gehalte eines umstrittenen Begriffs. Nordhausen 2008, 347–367.

der *consultatio catholica*, der „Allgemeinen Beratung“. Die Motivation dieses Prozesses wurzelt in der Einsicht, dass menschliche Freiheit bedroht ist, dass Menschen sich in ihrer Freiheit wechselseitig bedrohen, wenn sie diese isoliert und unkoordiniert ausüben. Diese Bedrohung und deren mögliche Auswirkungen hält Comenius für weltweit so evident, dass sie durchaus die gesamte Menschheit dazu veranlassen können, sich auf eine gemeinsame Beratung über ihre gemeinsamen Ziele und die dorthin führenden Wege einzulassen. Zwar soll der Einstieg in die Allgemeine Beratung auf Initiative einer bestimmten Instanz hin geschehen; Comenius hofft hier auf die Tatkraft eines in sich befriedeten und geeinten christlichen Europas.²² Doch hat dieser Vorgang ausschließlich friedlich, auf eine die Freiheit der anderen respektierende Weise durch die Kraft des eigenen guten Beispiels zu geschehen. Auch wenn am Ende der Allgemeinen Beratung etwa die Vereinigung aller Religionen unter dem Dach des Christentums stehen soll, ist dies nur nach dessen radikaler Reform möglich, und auch dann nur als ein unverfügbares (wenn auch laut Comenius als gewiss bevorstehend angekündigtes) Heilshandeln Gottes.²³ Dieser Reform im Großen entspricht auch der Beratungsprozess im Kleinen, der immer zuerst darauf abzielt, die Art und Weise zu reflektieren, wie die eigene Freiheit anderen gegenüber gebraucht wird, und auf dieser Grundlage gegebenenfalls einen Missbrauch dieser Freiheit zuungunsten anderer zu beenden, vielmehr einander durch gemeinsam sinnvoll ausgeübte Freiheit zu fördern. Die drei großen Institutionen, welche die Einheit der Menschheit auf wissenschaftlichem, politischem und religiösem Gebiet herbeiführen und sichern sollen (*collegium lucis*, *dicasterium pacis* und *consistorium sanctitatis*),²⁴ beruhen jeweils auf derartigen Vorgängen der freiwillig vollzogenen Binnenreform, die nach der Hoffnung des Comenius zum Fall bislang trennender Strukturen führt. Diese Institutionen haben parlamentarischen Charakter, worin es sich ausdrückt, dass sie zur Sicherung der wechselseitig anerkannten Freiheit dienen.

Bildung in allen Phasen und auf allen Bereichen menschlichen Lebens ist für Comenius die notwendige Bedingung dafür, das Ziel einer solchen zugleich friedlichen und freiheitlichen Weltordnung auf intellektuellem, politischem und religiösem Gebiet zu erreichen – und damit das Gegenteil dessen, wie er die destruktive intellektuelle, politische und religiöse Situation seiner Zeit erfährt. Daher kann Comenius sagen: „Unrecht tut [...] der ganzen menschlichen Natur,

22 Vgl. Johann Amos Comenius, *Europae Lumina*. In: ders., *De rerum humanarum emendatione consultatione catholica*. Bd. 1, 27–38.

23 Vgl. Antonín Měšťan, *Die Prinzipien der religiösen Toleranz bei Comenius*. In: *Comenius-Jahrbuch* 3 (1995) 91–99; Verf., „Allen alles auf allseitige Weise lehren“ (Johann Amos Comenius). *Das Menschenrecht auf Bildung als Bedingung und Inhalt eines interreligiösen Dialogs*. In: Manfred Brocker / Matthias Hildebrandt (Hg.), *Friedensstiftende Religionen? Religion und die Deeskalation politischer Konflikte*. Wiesbaden 2008, 85–97.

24 Vgl. Johann Amos Comenius, *Panorthosia*. Kap. XVI–XVIII. In: ders., *De rerum humanarum emendatione consultatione catholica*, Bd. 2, 300–310.

wer nicht ernsthaft wünscht, dass es der ganzen menschlichen Natur wohl ergeht²⁵ – und zwar, wie aus dem Kontext zu entnehmen, wohl ergeht durch den pansophischen Bildungsprozess. Zwar führt Comenius, wie schon erwähnt, keinen ausdrücklichen Menschenrechtsdiskurs. Die weltweite Rechtsordnung, die er im Rahmen des von ihm angestrebten Reformprozesses, der „Verbesserung der menschlichen Angelegenheiten“, erstrebt, soll aber unter anderem die freie Etablierung des Bildungswesens gewährleisten²⁶, und zwar unter Anleitung des *collegium lucis*.²⁷

Die so ermöglichte Bildung denkt Comenius keineswegs als einen linearen Prozess der Übertragung von Wissen, sondern vielmehr als ein beständiges Zusammenwirken, als gemeinsames freies Handeln der Beteiligten (*cooperatio*)²⁸ auf verschiedenen, ineinandergreifenden Ebenen von der Familie bis hin zur internationalen Gemeinschaft und bis zur Zusammenarbeit der Menschheit insgesamt mit Gott. So kommt auch hier die Freiheit als der zentrale Inhalt des Menschenrechtes auf Bildung zum Tragen.

3. Heimat im Labyrinth der Welt?

Lassen sich nun die beiden eingangs gestellten kritischen Fragen zum Titel dieses Vortrags beantworten? Versuchen wir es! Das heißt: Die zweite Frage, was Comenius mit dem Menschenrecht auf Bildung zu tun hat, wurde gerade schon beantwortet, und die Antwort lautet grob gesagt: „sehr viel“. Zwar formuliert Comenius dieses Menschenrecht nicht als Menschenrecht, aber er arbeitet es in seinen Grundzügen bereits heraus und bringt es auch mit seinem zentralen Gehalt, der Ermöglichung und Förderung menschlicher Freiheit, in Verbindung. Comenius tut auch dies getragen und beflügelt von seinen eigenen, aus heutiger Sicht bisweilen sehr speziellen Überzeugungen, aber er tut dies immer auch im Wissen darum, was das gewaltsame Vertreten von Überzeugungen anrichten kann. Damit ist die erste Frage angesprochen: Was soll es bedeuten, von einer Heimat im Labyrinth der Welt zu reden? Ein Labyrinth bleibt diese Welt nach Comenius, solange die Verblendung in ihr herrscht, und Verblendung beruht wiederum auf der Parteilichkeit der Menschen, die sie zu gewaltsamen Maßnahmen zugunsten

25 Ders., *Pampaedia*. Kap. III, § 10. In: ebd., Bd. 2, Sp. 11.

26 Ders., *Panorthosia*. Kap. XVII, §§ 8, 11. In: ebd., Bd. 2, Sp. 548f.

27 Vgl. Kap. XVI, §§ 5–6. In: ebd., Bd. 2, Sp. 540f.; Jan Kumpera, *Comenius' Friedenspläne – Utopie oder Zukunftsvision?* In: Erwin Schadel (Hg.), *Johann Amos Comenius – Vordenker eines kreativen Friedens*. Frankfurt am Main u.a. 2005, 347–353, hier 349f.

28 Vgl. Otakar A. Funda, *Der Gedanke des Synergismus in der Theologie von Johann Amos Comenius*. In: Vladimír J. Dvořák / Jan B. Lášek (Hg.), *Comenius als Theologe*. Prag 1998, 155–159; Michael Widmann, *Wege aus der Krise. Frühneuzeitliche Reformvision bei Johann Valentin Andreae und Johann Amos Comenius*. Epfendorf/Neckar 2011, 565–574.

ihrer je eigenen Seite greifen lässt. Damit ist der „worst case“ der Überlegungen gegeben, mit denen wir begonnen haben: In einer Situation allgemeiner Parteilichkeit können sich Menschen in ihrer Freiheit nicht nur so verhalten, dass dadurch Konflikte entstehen; sie können sich gar nicht anders verhalten, als dass Konflikte entstehen, entweder zwischen den einzelnen Parteien oder, im Fall von Dissidenten, innerhalb der Parteien. Die Wände im Labyrinth der Welt bestehen nicht aus Steinen, sondern aus einander widerstrebenden menschlichen Handlungen. Aus dieser Situation kommen wir nicht wie durch Zauberschlag heraus – was schon deshalb nicht ginge, weil damit die magische Aufhebung menschlicher Freiheit verbunden wäre, womit nicht das Symptom, sondern der Patient beseitigt würde. Wir kommen laut Comenius nur graduell heraus, weil wir die einzelnen Schritte aufeinander zu selbst, aus eigener Einsicht, freiwillig zu gehen haben.²⁹ Auf diesem Weg kommen wir dem Ziel nicht nur näher; um einen etwas abgenutzten Spruch zu bemühen: Der Weg, sprich der Prozess der allgemeinen Beratung über die Verbesserung der menschlichen Angelegenheiten, ist in gewisser Weise bereits etwas vom Ziel (so, wie sich das Paradies des Herzens bereits im Labyrinth der Welt ereignen kann), da die Wände der widerstrebenden Handlungen transparent werden, insofern wir im anderen nicht mehr nur den Gegner sehen, sondern eine andere menschliche Person bzw. eine andere Gruppe von Menschen, die ebenso wie wir unter den Folgen der labyrinthischen Verstrickungen leidet und einen Ausweg aus ihnen sucht. Aus dieser geteilten Leidenserfahrung heraus können wir damit beginnen, miteinander und voneinander zu lernen, und in der dadurch vielleicht gelingenden Kooperation wird die wechselseitige Anerkennung der Freiheit bereits Wirklichkeit. Um dahin zu gelangen, muss keine Seite von dem, was sie prägt, was sie ausmacht, Abschied nehmen, sich gleichsam der eigenen geistigen Heimat berauben, denn, das zeigt das Beispiel des Comenius, es ist offenbar immer möglich, diese eigene geistige Heimat so zu deuten, dass in ihrer Mitte der Gedanke der Freiheit angesiedelt ist. Dadurch kann diese eigene geistige Heimat zu einer gemeinsamen Heimat all derer werden, die jenen Gedanken teilen, und das heißt: all derer, gegen deren Zwangsgewalt wir uns nicht mit akuter Gegengewalt verteidigen müssen. So kann das Menschenrecht auf Bildung durchaus eine – vorläufige – Heimat auch in einer labyrinthischen Welt gewähren.

29 Vgl. Neval, Comenius' Pansophie, 216.