

# Schriften zur Triadik und Ontodynamik

Herausgegeben von Heinrich Beck und Erwin Schadel

Band 9



PETER LANG

Frankfurt am Main · Berlin · Bern · New York · Paris · Wien

# **Kreativer Friede durch Begegnung der Weltkulturen**

Im Auftrag der Hanns-Seidel-Stiftung  
herausgegeben von Heinrich Beck und Gisela Schmirber



**PETER LANG**  
Europäischer Verlag der Wissenschaften

# Friede als Ziel der Geschichte?

## Drei europäische Positionen: Augustinus - Comenius - Kant

von  
Uwe Voigt

### A. Einleitung

Soll eine umfassende Friedensordnung heute allseitig akzeptiert und *gelebt* werden, so darf sie keinesfalls einseitig diktiert werden, sondern hat aus den Bedürfnissen und Möglichkeiten der gegebenen Situation zu erwachsen. Da diese Situation nun wesentlich von interkulturellen Konflikten, aber auch sich intensivierender interkultureller Kommunikation gekennzeichnet ist, hätte sich die Konzeption eines zeit-gemäßen Friedens aus einem kreativen 'Dialog der Weltkulturen' herauszukristallisieren.

Vorliegender Aufsatz befaßt sich mit der Frage, welche Potentiale die okzidental Nationen in einen derartigen gesamtgesellschaftlichen Friedens-Dialog einzubringen vermögen. Die Antwort hierauf wird aus einer geschichtlichen Perspektive heraus gesucht, weil die heutige Verfaßtheit abendländischer Kultur auch von der Präsenz geistigen Erbes geprägt wird. Einer ideengeschichtlichen Untersuchung zum Thema 'Friedenskonzeption' bieten sich vor allem zwei Autoren an: Augustinus (354 - 430), der als erster eine umfassende Systematisierung des Friedensbegriffes geleistet hat, sowie Kant (1724 - 1804), der unter den historischen wie geistigen Bedingungen der Neuzeit die Bedeutung von 'Frieden' neu bedachte. Augustinus und Kant empfehlen sich nicht nur deshalb, weil sie das europäische Konzept des Friedens maßgeblich beeinflußt haben, sondern auch, weil sie hinsichtlich zentraler Inhalte einander diametral gegenüberstehen. Damit stecken sie gleichsam den geistigen Raum ab, innerhalb dessen im abendländischen Kontext das Friedensproblem bedacht worden ist. Unter letzterem Aspekt erscheint es geraten, als 'Dritten im Bunde' Comenius (1592 - 1670) heranzuziehen. Von der faktischen Wirkungsgeschichte her nicht so bedeutend wie Augustinus und Kant, nimmt er doch, wie sich zeigen wird, eine beachtliche Zwischenposition ein.

Nicht zuletzt sind von Augustinus, Comenius und Kant auch deswegen konstruktive Gedanken zum Thema 'Friede' zu erwarten, weil sie alle in unfried-

lichen Zeiten den Wert von Frieden erlebten<sup>1</sup>. Diese drei Autoren werden in der Folge jeweils anhand eines bzw. (im Falle Kants) einiger ihrer einschlägigen Werke einander gegenübergestellt, wobei weniger abschließende Antworten zu geben, als vielmehr Perspektiven zu öffnen sind. Augustinus ist mit seiner grundlegenden Schrift 'De civitate Dei' vertreten, welche die Situation nach dem Verfall der 'pax Romana' reflektiert. Comenius wird von der 'Via Lucis' repräsentiert, die als konkretes und zugleich prinzipielles Friedensprogramm entstand. Hinsichtlich Kants drängt sich natürlich 'Vom ewigen Frieden' gemeinsam mit weiteren geschichtsphilosophischen Schriften auf, wobei die "kritischen" Grundlagen mitberücksichtigt werden müssen.

## B. Hauptteil: Augustinus - Comenius - Kant

### I. Augustinus: Vollkommener Friede als Ziel jenseits der Geschichte

Für den philosophischen Friedensbegriff ist die erstmalig von Augustinus geleistete systematische Definition grundlegend: Ihr zufolge bedeutet Friede eine bestimmte Ordnung: eine sinnvolle Viel-Einheit unterschiedlicher, ja gegensätzlicher Einheiten, die ein umgreifendes Ganzes bilden, das sich als solches in einem Zustand ungestörter Ruhe befindet<sup>2</sup>. Augustinus veranschaulicht dies am Menschen als Leib-Geist-Seele-Zusammenhang, der nur aufgrund der passenden Ko-Ordination seiner verschiedenen Seinsebenen Bestand haben kann. Dieser Friedensbegriff läßt sich nun auch auf soziale Gebilde wie Familien, Stämme usw. bis hin zu Staaten übertragen, denn diese sind in Analogie zu den eben genannten Beispielen als Entitäten zu begreifen, deren Existenz von einem bestimmten Geordnetsein ihrer untergeordneten Teile abhängt<sup>3</sup>.

Da nun jedes endliche Seiende aufgrund seiner Existenz in Raum und Zeit eine Viel-Einheit darstellt, die sich nur aufgrund eines Harmonierens ihrer Teileinheiten im Sein halten kann, weitet sich der augustinische Friedensbegriff:

---

<sup>1</sup> Augustinus während des Zusammenbruchs der weströmischen Herrschaft in Nordafrika, vgl. *Peter Brown*, Augustinus von Hippo, Frankfurt am Main <sup>2</sup>1982, S. 251ff.; Comenius in den Schrecknissen des Dreißigjährigen Krieges, vgl. *Milada Blekastad*, Comenius. Versuch eines Umrisses von Leben, Werk und Schicksal des Jan Amos Komenský, Oslo-Praha 1969, S. 91ff.; Kant während der Kriege des 18. Jahrhunderts sowie in der revolutionären Epoche um die Wende zum 19. Jahrhundert, vgl. *Arsenij Gulyga*, Immanuel Kant, Frankfurt am Main 1985, S. 275ff.

<sup>2</sup> Vgl. De civ. Dei XIX 13,1.

<sup>3</sup> Vgl. ebd.

Raumzeitliches Dasein setzt wenigstens ein Mindestmaß an Geordnetsein und damit an Frieden voraus. Jeglicher Unfriede vermag bloß innerhalb einer weiterhin zugrundeliegenden Friedensordnung stattzuhaben; als Privation des Friedens (der seinsstiftenden Ordnung) setzt er diese allzeit voraus und kommt darin gleichsam parasitär vor<sup>4</sup>. Friede dagegen als grund-legende kreative Ordnung ist ein prinzipieller Grundzug des Seins. Hieraus ergibt sich eine implizite Zweipoligkeit des Friedensbegriffs<sup>5</sup>: Als Voraussetzung, die mit dem Sein selbst gegeben ist, muß Friede in wenn auch noch so rudimentärer Form jeglichem Seienden zukommen, ist er unverlierbares Prinzip. Als voll entfalteter Zustand stellt er ein erst noch anzustrebendes Ziel (Telos) dar.

Eine weitere Differenzierung erfährt der augustiniische Friedensbegriff angesichts der verschiedenen Seinsweisen. Die seinsstiftende und erhaltende Friedens-Ordnung gestaltet sich als Prinzip wie als Telos für verschiedene Wesenheiten unterschiedlich, je nach der Weise des erforderlichen Geordnetseins. Augustinus folgt in seiner Analyse der klassischen Unterteilung der Seienden in unbeseelte und beseelte, wobei die beseelten wiederum nach der Art ihrer Beseelung aufgegliedert werden (vegetativ - animal - intellektual). Je näher ein Seiendes dem rein Materiellen steht, desto selbstverständlicher ist es in die umgreifende Ordnung des Kosmos eingebunden - Prinzip und Telos koinzidieren dank unausweichlicher Naturgesetzlichkeit. Je mehr an Geistigkeit und damit Freiheit ein Seiendes dagegen besitzt, desto prekärer gestaltet sich sein Verhältnis zum Frieden. Ein mit Bewußtsein begabtes personales Wesen hat Frieden in bewußten, personalen Akten anzustreben, kann ihn aber in eben diesen Akten auch verfehlen<sup>6</sup>. Prinzip und Telos fallen hier nicht komplikationslos zusammen; es gilt, in wesensgemäßen, seelisch-geistigen Vollzügen zwischen beiden zu vermitteln<sup>7</sup>. Aus diesen Vollzügen, so sie sich in zeitlichem Nacheinander ereignen, konstituiert sich das Kontinuum von Sinngehalten (und auch von Verstößen gegen diese Sinngehalte), das wir heute 'Geschichte' nennen<sup>8</sup>.

Für den Menschen bedeutet dies: Als Ganzheit aus Leib, Seele und Geist ist die Integrität seiner physischen Komponenten wohl eine Grundvoraussetzung des In-Frieden-Seins, aber nicht damit identisch. Das gleiche gilt für den Menschen als seelisches sowie als geistiges Wesen. Alle drei Seinsebenen haben in sich sowie untereinander zu harmonieren, wenn ein Mensch in Frieden sein

---

<sup>4</sup> Vgl. ebd. XIX 13,1.

<sup>5</sup> Comenius wird dies deutlicher herausarbeiten; siehe unten Pkt. II.

<sup>6</sup> Vgl. De civ. Dei XIX 14.

<sup>7</sup> Vgl. ebd. XIX 14.

<sup>8</sup> Vgl. ebd. XV 1,1.

soll. Da der menschliche Geist - die zentrale Wesenskomponente, die den Menschen *als* Menschen konstituiert - aber die Fähigkeit impliziert, sich selbst auf andere personale Wirklichkeiten in der immanenten Horizontale (die Mitgeschöpfe) wie in der transzendenten Vertikale (die Gottheit) zu überschreiten, müssen diese Bezogenheiten in einen umfassenden Friedensbegriff notwendigerweise aufgenommen werden. Der Mensch 'hat' seinen Frieden nie als isoliertes Individuum, sondern stets als den 'Frieden mit ...' eines zutiefst relationalen, d.h. sozialen und religiösen Wesens<sup>9</sup>. Ist doch die Transzendenz der Grund aller immanenten Ordnung und damit auch der Stifter jeglichen Friedens. Erst aus einer stimmigen Beziehung des Menschen zu diesem Grund kann Friede in der sozialen und politischen Sphäre erwachsen, wie umgekehrt die tiefste Ursache äußeren Unfriedens in einer gestörten Gottesbeziehung zu sehen ist: Der Mensch verschließt sich dann der Quelle aller ihm und sein Umfeld ordnenden Impulse<sup>10</sup>.

Der Grundgehalt dieser Impulse besteht nach Augustinus darin, den Menschen zur Verwirklichung von Gerechtigkeit anzuhalten. Denn da der gemeinsame Grund alle Seienden gemeinsam sein läßt, kommt es den einzelnen Seienden - zumal den geistbestimmten - zu, ihre eigene Seinsberechtigung sowie diejenige der anderen anzuerkennen und ihr Handeln dementsprechend zu gestalten. Prinzip eines solchen Handelns muß aber Gerechtigkeit sein, eine Haltung, die 'jedem das seine' gewährt, d.h. alles Seiende in dessen wesensgemäßem Sein bestätigt und nach Möglichkeit fördert<sup>11</sup>.

Eine gewisse Fokussierung auf das Individuum läßt die soziale Perspektive bei Augustinus demzufolge nicht aus dem Blick geraten. Wie schon gesehen, übersteigt der Wirkungskreis des ethischen Anspruchs die individuelle Existenz, wenn diese auch der genuine Resonanzraum jenes Anspruchs ist. Die darin erfahrene Verantwortlichkeit betrifft aufgrund der sozialen Natur des Menschen nicht nur die je eigene Existenz bzw. den jeweils gegebenen Nächsten, sondern auch die umfassenderen Beziehungsgeflechte über Familie, Sippe, Stamm bis hin zum Staat und zur Ebene der Menschheit. Ihnen gegenüber besteht die Pflicht, den inneren Frieden, der diese Ordnungen als solche sein läßt, zu bewahren bzw. zu verteidigen. Als Prinzip bedeutet Friede für Gemeinschaften, daß diese analog zum menschlichen Individuum auf geistiger Ebene auf Streben nach Gerechtigkeit hin angelegt sind. Davon werden alle menschlichen Gemein-

---

<sup>9</sup> Vgl. ebd. XIX 27.

<sup>10</sup> Vgl. ebd. XV 4.

<sup>11</sup> Vgl. ebd. IV 3.

schaften als solche konstituiert und erhalten. Ihr Sinnziel ist dementsprechend die umfassende Verwirklichung eben dieses Wertes<sup>12</sup>.

Nun ist der Mensch als geistiges Wesen jedoch auch dazu in der Lage, Sinnziele zu verfehlen. Der Blick auf den blutigen Verlauf der Weltgeschichte wie auch die Erfahrung eigener innerer Zerrissenheit lassen für Augustinus keinen Zweifel daran, daß die Menschheit die Gabe ihrer Freiheit de facto mißbraucht hat. Innerer und äußerer Unfrieden rühren Augustinus zufolge daher, daß schon am Anfang der Menschheitsentwicklung eine Abkehr von Gott stattfand, die den Menschen in eine Perversion seiner Wertorientierung verstrickte: Das Genießen immanenter Gegebenheiten trat an die Stelle der friedensstiftenden Beziehung zu einer personalen Transzendenz. Der Mensch, der diese Verkehrung infolge eines Aktes bewußten Ungehorsams zu verantworten hat, ist darin so tief verstrickt, daß er sich aus eigener Kraft daraus nicht zu lösen vermag. Wenn einige Menschen zwar nicht von der durch diesen 'Fall' bedingten Schwäche ihrer körperlich-seelischen Gesamtkonstitution befreit, aber doch von neuem zum Erkennen und Verwirklichen des Guten befähigt sind, so haben sie dies ausschließlich einem Akt göttlicher Gnade zu verdanken, die sie aus der Masse der verblendeten Menschheit herausgenommen hat<sup>13</sup>. Diese sich durchaus auf philosophische Argumente (nämlich die Erfahrung des Unfriedens, der einen Grund erfordert) stützende Anthropologie sieht Augustinus von der in Gen. 3 erzählten 'Vertreibung aus dem Paradies' wie auch im Corpus Paulinum wieder. Aus diesen philosophischen und theologischen Elementen entwickelt Augustinus die Konzepte des 'Sündenfalls' und der 'Erbsünde', die sich in Konflikten mit konträren (pelagianischen) Positionen noch zuspitzen und das europäische Menschenbild und Geschichtsverständnis bis in die Neuzeit hinein beeinflussen<sup>14</sup>.

Unter diesen Voraussetzungen erscheint die menschliche Friedensfähigkeit in einem düsteren Licht: Die Menschheit zerfällt in die zwei 'civitates' der Erwählten (die 'civitas Dei') bzw. der weiterhin Verdammten (die 'civitas terrena' bzw. 'civitas diaboli'), die im Kontext eines heilsgeschichtlichen Dramas in Verbindung mit den guten bzw. bösen Geistwesen (Engeln und Dämonen) stehen. Die 'civitas terrena' strebt zwar - insofern sie 'civitas' ist - nach Frieden. Doch besteht die angepeilte gerechte Ordnung in einem ungestörten Genuß begrenzter und verlierbarer innerweltlicher Güter. Deren Besitz ist nur gewaltsam zu sichern, zumal der 'Sündenfall' bei den einzelnen Individuen wie bei den

---

<sup>12</sup> Vgl. ebd. IV 4.

<sup>13</sup> Vgl. ebd. XIII - XIV

<sup>14</sup> Vgl. P. Brown, a.a.O. [Fußn. 1], S. 309ff.; Henry Chadwick, Augustin, Göttingen 1987, S. 114ff.

verschiedenen Gruppierungen hemmungslosen Egoismus entfesselt hat<sup>15</sup>. Ein derartiges Friedensstreben erreicht und erhält die ihm gemäßige Ordnung nur mit militärischen Mitteln, und da die raum-zeitlichen Güter, die es den Menschen durchaus zuteil werden läßt, von den Angehörigen der 'civitas terrena' nicht in ihrer Relativität erkannt, sondern verabsolutiert werden, herrscht auch bei relativem äußeren Frieden nach wie vor der innere Unfriede, der sich immer wieder nach außen kehrt.

In begrenzten Gemeinschaften mag daher eine Zeitlang das Regime von 'law and order' Bestand haben. Für die gesamte Menschheit läßt sich aber Augustinus zufolge selbst eine solch brüchige Friedensordnung nicht realisieren, da dem (als Ausdruck der Pluralität der Kulturen) die Vielheit der Sprachen entgegensteht. Da der Mensch ein auf Kommunikation angelegtes Wesen ist, diese Kommunikation mit anderen Menschen aber unmöglich wird, wenn diese eine völlig unverständliche Sprache sprechen, herrscht zwischen den Sprachgemeinschaften unaufhebbare Animosität. Diese allgemeine 'Fremdenfeindlichkeit' geht nach Augustinus soweit, daß ein Mensch lieber mit seinem Hund Umgang pflegt als mit einem anderen Menschen, mit dem keine Verständigung stattfinden kann. In der 'babylonischen Sprachverwirrung' hat sich die Abkehr der Menschen von der gottgegebenen Einheit so tief in die Geschichte eingeschrieben, daß in deren Verlauf eine Revision des Einheitsverlustes nicht leistbar ist. Die größtmöglichen Anstrengungen in eine solche Richtung hat das Imperium Romanum unternommen, das viele Völker in seine Sprachgemeinschaft integrierte. Doch dies konnte nur durch militärische Unterwerfung geschehen, und trotz des hohen Blutzolls dieser 'friedensstiftenden' Maßnahme wurden dadurch die Spaltungen lokal gekittet, global gesehen aber vertieft. Außerdem geriet gerade die Größe und Machtfülle des Imperiums zum Anlaß für neue, innere Streitigkeiten<sup>16</sup>.

Die 'civitas Dei' dagegen ist dank göttlicher Gnadenwahl nicht auf immanente Ziele fixiert, sondern richtet sich auf das höchste Gut aus, die friedliche Gemeinschaft der Menschen mit Gott und den darin gegebenen Frieden untereinander. Doch infolge der Gebrechlichkeit des menschlichen Körpers sowie des Widerstreites zwischen Leib und Geistseele, also infolge der Konsequenzen des 'Sündenfalls', vermag die 'civitas Dei' einen endgültigen Friedenszustand in dieser Weltzeit nur in Glaube und Hoffnung zu antizipieren<sup>17</sup>. Innerhalb der

---

<sup>15</sup> Vgl. De civ. Dei XV 4.

<sup>16</sup> Vgl. ebd. XIX 6, 1.

<sup>17</sup> Vgl. ebd. XIX 4.



Geschichte, die von Angehörigen der 'civitas terrena' gestaltet wird, bleiben die 'electi' Pilger, die sich auf ein entferntes Ziel hin bewegen<sup>18</sup>.

Die Erwählten nehmen zwar an den allgemeinen, von der 'civitas terrena' geschaffenen Ordnungsstrukturen teil<sup>19</sup>, sofern sich darin Sinngehalte bewahrt haben; von dieser begrenzten Teilnahme geht aber kein Impuls für eine Perfektionierung dieser Strukturen aus. Bei allen Konflikten zwischen 'civitas Dei' und 'civitas terrena' entscheidet sich weder in individual- noch in menschheitsgeschichtlicher Hinsicht etwas; vielmehr wird im zeitlichen Geschehen nur eine vor aller Zeit von Gott gefällte Entscheidung manifest. Während sich beide 'civitates' durch die Geschichte hindurch entfalten, geht es in deren Verlauf letztlich "um nichts mehr"; es gibt keine essentielle, den Umfang beider 'civitates' verändernde Interaktion. Schon gar nicht triumphiert die 'civitas Dei' dergestalt in der Weltzeit, daß sie die Anteile an der weltlichen Macht, welche der 'civitas terrena' zukommen, usurpiert oder vollends ihren Gegenspieler absorbiert. Einen derartigen äußerlichen Erfolg hat die 'civitas Dei' nicht nötig, da die Konstellationen innerhalb der raumzeitlichen Welt der allein zählenden Gottesbeziehung des einzelnen gegenüber irrelevant sind. Ein Christentum, das historische Erfolge als Bestätigungen bräuchte und erränge, hätte sich zu Tode gesiegt, d.h. das Wissen der Erwählten um die Vorläufigkeit und relative Gleichgültigkeit geschichtlicher Zustände preisgegeben. 'Friede auf Erden' läßt sich nur im Hindurchgang durch den apokalyptischen Abbruch der bisherigen Geschichte verwirklichen, ist also kein Ziel sinnvoller menschlicher Aktionen, sondern Inhalt eschatologischer Hoffnungen.

Dennoch ist das geschichtliche Geschehen in Hinblick auf den endzeitlichen Frieden für Augustinus nicht bedeutungslos, wie seine Betrachtung der römischen Geschichte beispielhaft erhellt: Er faßt die verschiedenen Wechselfälle, wie sie von der Historiographie dargeboten werden, als eine Schatzkammer von 'exempla' auf. Deren individuelle ethische Bedeutung zu entschlüsseln, kann den Angehörigen der 'civitas Dei' zur Bekräftigung ihrer Hoffnung auf einen geschichtstranszendenten Frieden dienen. Die augustinische "nicht-teleologische (und nicht-heilsgeschichtliche) Erklärung des römischen Imperiums als diesseitigen Lohn (nach Mt. 6,2) für diesseitige relative 'virtus'" behandelt Rom, für Augustins Zeitgenossen anachronistisch gesprochen das Subjekt der Weltgeschichte schlechthin, "als Exempla für die Christen [...], dies letztere nicht im Blick auf die Gestaltung eines christlichen Staats oder sonst irgendwie geschichtsproduktives Handeln, sondern im Blick auf den Lohn des Himmels"<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> Vgl. ebd. XIX 17.

<sup>19</sup> Vgl. ebd. XV 5; XV 8.

<sup>20</sup> Ernst A. Schmidt, *Zeit und Geschichte bei Augustin*, Heidelberg 1985, S. 66.

Daß Augustinus wenigstens eine solche retrospektiv-transzendenzbezogene Deutung von Geschichte für möglich hält, relativiert die These, es lasse sich nach Augustinus "keine Theorie der Geschichte außer der ihrer Unerkennbarkeit" entwerfen<sup>21</sup>. Dem "ordo temporum" wohnt eine gewisse Teleologie inne, nur richtet sich diese nicht auf eine zunehmende Realisierung von Sinngehalten in der Zeit, sondern jeweils situativ-partiell auf Einsichten in den Charakter auch der Profangeschichte als erbauend-mahnendes Exempel, das Gott, der "operator omnium temporum", zugunsten seiner Auserwählten statuiert<sup>22</sup>.

## II. Comenius: Friede als Ziel der Menschheitsgeschichte

Bei Comenius fällt zunächst eine große Nähe zu Augustinus auf, etwa in seiner Definition des Friedens, die allerdings auch eine Modifikation andeutet: "status rerum ordinis beneficiō tranqvillus, ut omnia in tuto sint. Tria ergō dicit, qvi pacem dicit. 1. Rerum statum tranqvillum sine tumultu. 2. fundamentum ejus, Ordinem. 3. fructum ejus, Securitatem"<sup>23</sup>. Die bei Augustinus implizite Polyvalenz des Friedensbegriffes tritt hier klar zutage, wodurch Friede als Ziel einer geschichtlichen Entwicklung aufscheint: Eine allumfassende Ordnung soll in und zwischen den "Dingen"<sup>24</sup> ein Geflecht ungestörter Beziehungen schaffen, die jedes einzelne Seiende so sein lassen, wie es dessen Wesen entspricht. Resultat dieses 'Friedenzustandes' ist dann die Abwesenheit einengender Angst um die eigene Existenz sowie vor Gefährdung durch anderes, eine 'se-curitas', die es jedem einzelnen sowie der Gesamtheit der betroffenen Seienden gestattet, sich selbst und sein Umfeld im Rahmen kreativer Kommunikation weiter zu entfalten.

Mit Augustinus erkennt Comenius an, daß die anfänglichen optimalen Voraussetzungen für einen solchen Prozeß durch die Katastrophe des 'Sünden-

---

<sup>21</sup> Ebd.

<sup>22</sup> Vgl. *De civ. Dei* XI 13,15.

<sup>23</sup> *J.A. Comenius, Lexicon reale pansophicum*. In: *ders.*, *De rerum humanarum emendatione consultatio catholica*. Editio princeps, Pragae 1966, T. II, S. 449 - 681, dort S. 608, Sp. 1128. Dt.: "ein aufgrund von Ordnung ruhiger Zustand der Dinge, der gewährleistet, daß sich alles in Sicherheit befindet. Der Begriff des Friedens umfaßt also drei Aspekte: 1. einen ruhigen Zustand der Dinge ohne Aufruhr; 2. dessen Grundlage, Ordnung; 3. dessen fruchtbare Auswirkung, Sicherheit".

<sup>24</sup> Darunter versteht Comenius vorzugsweise die "res humanae", die zielgerichteten Weisen menschlichen Lebens; vgl. *Milada Blekastad*, Was sind die "menschlichen Dinge" des Comenius - und warum?. In: *Acta comeniana* 3 (1972) 79 - 88.

falls' beeinträchtigt wurden<sup>25</sup>. Die Gefallenheit des Menschen dient Comenius allerdings als Ansporn dazu, die negativen Folgen noch im Verlauf der Geschichtszeit so gut wie möglich zu beheben und durch eine 'emendatio rerum humanarum' die universelle Harmonie wiederherzustellen, in welcher der Mensch nach Absicht seines Schöpfers mit sich selbst, der Natur und der Gottheit leben sollte<sup>26</sup>.

Dieser Aufgabe steht entgegen, daß sich der Ungehorsam der Stammeltern in die bisherige Geschichte der Menschheit hinein festgeschrieben hat und auch noch alle Verbesserungsversuche unterwandert<sup>27</sup>. Soweit geht Comenius mit der augustinischen Erbsünden-Lehre konform. Doch sieht er die Übermittlung der Erbsündlichkeit nicht augustinisch in unwillkürlich aufflammender 'libido' verankert. Ebenso wenig verfällt er in die pelagianische Gegenposition, jeder einzelne könne durch moralische Anstrengung nach Belieben zu perfektem Menschsein gelangen. Die 'emendatio rerum humanarum' kann ausschließlich als solidarischer Akt der gesamten Menschheit gelingen, und dies auch nur deshalb, weil sie der Intention Gottes entspricht. Diese zielt nämlich nicht nur darauf ab, bestimmte Menschen durch die Weltzeit hindurch zu erretten, sondern auch die konkrete 'Füllung' dieser Weltzeit zu einem sinnvollen Abschluß zu führen<sup>28</sup>.

Die Geschichte der Menschheit ist somit kein indifferentes Medium, dessen 'exemplarische' Inhalte lediglich auf eine transzendente Dimension zu übertragen sind; sie ist vielmehr um der immer deutlichere Ausdruck eines universalen Heilswillens Gottes. Als das 'summum bonum' ist Gott zugleich auch höchst kommunikativ; dies läßt hoffen, daß Gott seine gefallenen Geschöpfe nicht im Stich läßt, sondern sie wieder zu ihrer eigentlichen Bestimmung emporhebt<sup>29</sup>. Da dieser Prozeß die Menschheit als eigenständiges, zu ver-antwortlichen Antworten befähigtes freies Gegenüber voraussetzt, hat er gerade darin zu bestehen, menschliche Eigenständigkeit zu wecken und zu fördern<sup>30</sup>. Gott handelt im Verlauf der Geschichte demnach 'pädagogisch', indem er die Verwirrung des menschlichen Geistes (welcher für Comenius auch und gerade affektive Strukturen umfaßt) zurücknimmt. Dies geschieht nicht auf supranaturale Weise, da der Mensch nicht zum bloßen Objekt degradiert werden soll, sondern gemäß der sich graduell entfaltenden Natur menschlicher Existenz in

---

<sup>25</sup> Vgl. *J.A. Comenius, Via Lucis vestigata et vestiganda* [...]. Edd. Jarmila Borská et Julie Nováková [in der Folge zitiert als 'Via Lucis']. In: *Dilo Jana Amose Komenského*, Bd. 14, Pragae 1974, Dedicatio 12 (S. 287); II 7 (S. 296); XV 8 (S. 339).

<sup>26</sup> Vgl. ebd., Dedicatio 5 (S. 286).

<sup>27</sup> Vgl. ebd. III 9 - 15 (S. 298f).

<sup>28</sup> Vgl. ebd. VI (S. 303 - 307).

<sup>29</sup> Vgl. ebd. XVIII 7 (S. 348).

<sup>30</sup> Vgl. ebd. IV 15 (S. 302).

der Zeit mittels allgemein zugänglicher Erkenntnisquellen, dreier sich immer weiter aufschließender 'Bücher': sinnliche Erfahrung, menschlicher Geist und biblische Offenbarung<sup>31</sup>.

Diese 'Drei-Bücher-Lehre' entwickelt Comenius im Kontext einer dynamischen Ontologie, die vom Ordnungs- und Teilhabegedanken geprägt wird<sup>32</sup>. Demzufolge besteht die Wirklichkeit aus einem System von Schichten, das sich von der grundlegenden Ebene reinen geistigen Seins über Vermittlungsstufen bis zur erfahrbaren Realität erstreckt. Nicht nur zwischen einzelnen gleichrangigen Seienden, sondern auch und vor allem zwischen den unterschiedlichen Bereichen herrscht eine umfassende Parallelität bzw. "Panharmonie"<sup>33</sup>, weil das Niedere jeweils im Höheren gründet und dessen Gesetzmäßigkeiten widerspiegelt<sup>34</sup>. Dieses gleichermaßen neuplatonisch-augustinisch wie aristotelisch inspirierte<sup>35</sup> Wirklichkeitsverständnis begründet Komenskýs "Pansophie", das handlungsrelevante und geschichtsgestaltende Projekt, die Seinsordnung von 'außen' und 'unten' nach 'innen' und 'oben' zu erhellen und die dabei erlangte 'Heiligkeit' über den gesamten Bereich menschlichen Lebens und Zusammenlebens zu verbreiten<sup>36</sup>.

Die dazu erforderliche sukzessive Steigerung menschlichen Erkennens versteht auch Comenius mit Augustinus als "Entzeitlichungsakt innerhalb des begrenzten menschlichen Bewußtseins", der zur "Partizipation" mit der im Geiste Gottes geborgenen Ideenwelt führt<sup>37</sup>. Nur richtet er sein Augenmerk nicht nur auf die kognitive Dimension des menschlichen Geistes, sondern auch auf

---

<sup>31</sup> Vgl. ebd. I 7 - 13 (S. 293 - 295).

<sup>32</sup> Vgl. *Verf.*, Verschüttete Fundamente einer anderen Neuzeit. Die 'Via Lucis' und ihre Bedeutung für die Geschichtskonzeption des Johann Amos Comenius. In: Erwin Schadel - Uwe Voigt (Hrsgg.), *Sein - Erkennen - Handeln. Interkulturelle, ontologische und ethische Perspektiven*. Festschrift für Heinrich Beck zum 60. Geburtstag. Frankfurt am Main - Berlin - Bern - New York-Paris-Wien 1994, S. 461 - 498, v.a. S. 476 - 485.

<sup>33</sup> Vgl. *Klaus Schaller*, Die Pädagogik des Johann Amos Comenius und die Anfänge des pädagogischen Realismus im 17. Jahrhundert. (Pädagogische Forschungen. Veröffentlichungen des Comenius-Instituts Bd. 21.), Heidelberg <sup>2</sup>1967, S. 29ff.

<sup>34</sup> Vgl. *Erwin Schadel*, Einleitung. In: Johann Amos Comenius, *Pforte der Dinge / Janua rerum*. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Erwin Schadel, Hamburg 1989, S. XI - LXXXIII, dort S. LXXVII.

<sup>35</sup> Vgl. *Bruno Bellerate*, Aristotelismus, Christentum, Utopie und die pädagogische Gedankenwelt im Werk des J.A. Comenius. In: Klaus Schaller [u.a.], *Jan Amos Komenský. Wirkung eines Werkes nach drei Jahrhunderten*. Heidelberg 1970, S. 35 - 51, dort S. 37f.

<sup>36</sup> Vgl. *Via Lucis IX 6* (S. 312) sowie *Jan Patočka*, Die Philosophie der Erziehung des J.A. Comenius, Paderborn 1971, S. 41f.

<sup>37</sup> Vgl. *E. Schadel*, a.a.O. [Fußn. 34], S. LXXX.

dessen affektiv-intentionale Struktur, seine "desideria"<sup>38</sup>. Von diesen schließt Comenius auf ihren Ausgangspunkt zurück, der auch ihren Zielpunkt darstellt; aufgrund der Unendlichkeit menschlichen Strebens und seiner Ausrichtung auf positive ontologische und personale Gehalte kommt für Comenius als 'Alpha und Omega' nur Gott in Frage. Der Ebenbildlichkeit, die ihn mit diesem Gott verbindet, wird der Mensch nicht zuerst im rationalen Erkennen inne, sondern in seinem 'Herzen' - wie auch Comenius im Lernprozeß alles andere sieht als die bloße Aufhäufung neutraler Informationen. Folglich zielt metaphysische Erkenntnis, die sich aus dem 'zweiten Buch', dem Menschen, herleitet, nicht nur auf ein System allgemeiner *Begriffe* ab, sondern gleichursprünglich auch auf Systeme der allgemeinen *Antriebe* und der allgemeinen *Fähigkeiten*<sup>39</sup>.

Diesem der platonisierenden Tradition gegenüber gefüllteren, um die Dimension der Weltlichkeit bereicherten Menschenbild Komenskýs entspricht auch seine Sichtweise des dritten 'Buches': Herrscht doch bei Comenius nicht die Tendenz zu einem einsinnig gerichteten Aufstieg ins Ewige vor, sondern das Konzept einer rhythmischen Bewegung. Auf die Kehre in die Innerlichkeit und Transzendenz hin ist demnach ein neues, gestalterisches Ausgreifen auf die 'see-lische', 'körperliche' und 'zeitliche' Welt nicht nur möglich, sondern als sinnvoll, ja sogar als notwendig zu betrachten. Wird doch bei Comenius das 'supra nos' (zumindest in der *Via Lucis*) weniger in mystischer Erfahrung tangiert, als vielmehr aus dem Wort der Heiligen Schrift entnommen; und diese wiederum dreht sich Comenius zufolge um die teleologische Struktur der Weltgeschichte<sup>40</sup>.

Als 'Lichtquellen' bezeichnet Comenius diese 'drei Bücher' deshalb, weil für ihn Licht allgemein als Ausdruck einer kreativen Selbst-Mitteilung gilt. Es entspringt im Aus-sich-Heraustreten eines Subjektes, das seinen sinnstiftenden Gehalt durch ein Medium hindurch einem bloß daseienden Objekt mitteilt und dadurch dessen gestalthaftes Wie-Sein konstituiert<sup>41</sup>. 'Licht' steht somit für die Bonität des Seins - das sich verströmende 'Agathon' der (neu-)platonischen Tradition<sup>42</sup>. Dieses Sein ist in sich selbst als kommunikativer Prozeß strukturiert

---

<sup>38</sup> Vgl. *Via Lucis* I 11 (S. 294f.).

<sup>39</sup> Vgl. ebd., *Dedicatio* 6 (S. 286).

<sup>40</sup> Vgl. ebd., *Dedicatio* 20 (S. 289).

<sup>41</sup> Vgl. ebd. VIII 1; VIII 3 (S. 310); X, *Theorema* I (S. 314).

<sup>42</sup> In der Perspektive einer 'Analogia Trinitatis' symbolisiert das Licht bei Comenius folglich den "Sohn im Heiligen Geist", d.h. den gestalterischen Logos, der die Gesamtheit aller Seienden in pneumatischer Unmittelbarkeit durchwirkt und, selbst als geschichtsbildende Macht auftretend, seine adäquate Vermittlung durch 'Mächte' und 'Gewalten' erfährt. Vgl. hierzu *Erwin Schadel*, *Musik als Trinitätssymbol. Einführung in die harmonikale Metaphysik*, Frankfurt am Main-Berlin-Bern-New York-Paris-Wien 1995 (Schriften zur Triadik und

und kann daher auch nach außen hin als Mitteilbarkeit seiner positiven Gehalte schlechthin wirken, wobei sich in dieser 'Güte' zugleich auch die ontologischen Aspekte einer durchklärenden, wesensstiftenden Wahrheit und einer die Seienden erschaffenden und erhaltenden Macht offenbaren<sup>43</sup>. Diese Rückkopplung an einen überzeitlichen Grund beraubt die zeitlichen Seienden nicht ihrer Geschichtlichkeit, sondern ermöglicht diese als einen dynamischen, zielgerichteten Prozeß<sup>44</sup>, dessen Ziel "Friede" heißt<sup>45</sup>.

Das Friedensprogramm der *Via Lucis* besteht darin, mit Hilfe einer Licht-Analogie die verschiedenen Seinsbereiche wieder in Einklang mit sich selbst und untereinander zu bringen. Als Angelpunkt einer solchen Analogie wählt Comenius das Licht, da es auf all diesen Ebenen als formgebendes Prinzip, als relative Immanenz des transzendenten Seinsgrundes wirkt:

- auf der *kosmogonischen* als 'äußeres Licht', welches die Urmaterie gemäß den im göttlichen Geist vorliegenden Ideen zu erkennbaren Gestalten bildet<sup>46</sup>;
- auf der *ontogenetischen* als 'inneres Licht', indem die von innen wie von außen, empirisch wie metaphysisch 'einstrahlende' Kenntnis der Dinge den Einzelmenschen als geistiges Wesen konstituiert<sup>47</sup>;
- und schließlich auf der *phylogenetischen* gleichfalls als 'inneres Licht', nun aber in planvoller Konzentration und Verbreitung, dank derer es eine umfassender Erkenntnis gehorchende geordnete Lebensweise die Menschlichkeit in menschheitlichen Dimensionen zu realisieren vermag, sich also gestaltend nach außen wendet<sup>48</sup>.

Diese drei Stufen basieren jeweils aufeinander: Das Wissen, das den Menschen als solchen zu sich selbst bringt, hat sich durch Sachhaltigkeit auszuzeichnen, bezieht seinen Gehalt also aus den Informationsquellen, die vom Menschen in der Welt vorgefunden werden (was den Menschen selbst und auch religiöse Traditionen einschließt, d.h. alle 'drei Bücher' der comenianischen Erkenntnis-auffassung). Dieses Wissen ist in kreativer Aneignung zu internalisieren, um sodann den einzelnen zum Dienst am Ganzen zu befähigen. Diese Re-Externalisierung ist ein notwendiger und zugleich der menschlichen Freiheit entspringender und entsprechender Akt. Denn: Der Mensch als geistig bestimmtes Wesen bleibt von der Kommunikativität des intelligiblen Lichtes geprägt, das ihn

---

Ontodynamik. Bd. 8), S. 277

<sup>43</sup> Vgl. *Via Lucis* XXI 22 (S. 366).

<sup>44</sup> Vgl. ebd. VII (S. 308 - 311).

<sup>45</sup> Vgl. ebd. XX 13 (S. 359f.).

<sup>46</sup> Vgl. ebd. IX 3 (S. 312).

<sup>47</sup> Vgl. ebd. VIII 8 - 10 (S. 310f.).

<sup>48</sup> Vgl. ebd. XIII (S. 326 - 330).

hervorgebracht hat, und vermag sich demnach nur in umfassender Kommunikation zu verwirklichen.

In diesem 'inneren Licht' des Geistes, das mit seiner die gesamte Menschheit betreffenden Valenz machtvoll nach außen tritt, erblickt Comenius zugleich das 'letzte Licht' der apokalyptischen und chiliastischen Tradition, das den Sieg heilbringender göttlicher Macht nach der Düsternis geschichtlicher Komplikationen manifestiert<sup>49</sup>. Dieses Licht bricht jedoch nicht unvermittelt 'von oben' herein, sondern ist in der Weltzeit bereits auf latente Weise präsent. Diese eher potentielle Anwesenheit in eine voll aktualisierte zu überführen erachtet Comenius als epochale Aufgabe der Pansophie<sup>50</sup>. Denn aufgrund der umgreifenden Analogie zwischen den Seinsebenen sieht Comenius in einer Aufhellung der Gesetze, denen die 'lux externa' folgt, die Quelle für Regeln, nach denen die in ihrer konkreten Geschichte in die Irre gegangene 'lux interna' wieder in Einklang mit ihrem göttlichen Ursprung und Ziel gebracht werden kann<sup>51</sup>. Hieraus ergibt sich der große methodologische Mittelteil der 'Via Lucis', eine originelle Zusammenschau von der Erfassung optischer Gesetze und aktiver Vorbereitung einer 'erleuchteten' Endzeit<sup>52</sup>. Im Anschluß daran charakterisiert Komenský die geschichtliche Entfaltung der Menschheit nämlich als (wenn auch noch so gestörte) innerweltliche Ordnung, als eine Ganzheit von bislang sechs 'Wegen des Lichtes', die dank ihrer Partizipation an ihrem Ordnungs-Grund immer mehr zu sich selbst kommt, ein Prozeß, der laut Comenius nun seinem alles bisher Dagewesene aufschließenden Abschluß, dem 'siebten Weg des Lichtes' entgegengeht<sup>53</sup>. Dieser 'siebte Weg' besteht nicht in der Erschließung neuer Wissensquellen, sondern in einer harmonischen und auf das Ziel universalen Friedens hin orientierten Zusammenfassung des bereits vorhandenen geistigen Lichtes.

Die konkrete Gestalt des angestrebten universalen Friedens besteht in der Revision der erbsündlich bedingten Spaltungen: Die Menschheit wird unter dem Dach der einen, wahren Religion vereint werden<sup>54</sup>. Die Heraufkunft dieser Religion, eines von allen Verfremdungen und Zwängen befreiten Christentums, setzt Comenius gleich mit der Verkündung des 'ewigen Evangeliums'<sup>55</sup>. Mit dieser erneuten Hinwendung zur Transzendenz werden die Folgen der Unheils-

---

<sup>49</sup> Vgl. *Verf.*, a.a.O. [Fußn. 32], S. 473ff.

<sup>50</sup> Vgl. *Via Lucis* XIII 10 (S. 329).

<sup>51</sup> Vgl. ebd. VIII 12 (S. 311).

<sup>52</sup> Vgl. ebd. X - XII (S. 313 - 326).

<sup>53</sup> Vgl. ebd. XIII (S. 326 - 330).

<sup>54</sup> Vgl. ebd. XX 11-15 (S. 359f.).

<sup>55</sup> Vgl. ebd. VI 14 (S. 307).

geschichte (seit dem Sündenfall und dem Turmbau zu Babel, wie Comenius dies in biblischen Wendungen ausdrückt) aufgehoben: Ein universaler Friede der Menschen untereinander, mit der Natur und mit Gott kehrt zurück; ja sogar die 'babylonische' Sprachverwirrung, die Augustinus für irreversibel gehalten hat, nimmt ein Ende zugunsten unumschränkter, unfehlbar an ihr Ziel gelangender Verständigung, die infolge einer sich am dynamischen Wesen der Dinge orientierenden Universalsprache möglich wird<sup>56</sup>.

### *III. Kant: Friede als ideales Ziel unaufhörlicher geschichtlicher Dynamik*

Kant legte seine Geschichtsphilosophie weder in geschlossener Form vor, noch rückte er sie ins Zentrum seines Denkens. Für seine Reflexionen über Wesen und Realisierbarkeit des Friedens ist das Geschichtsverständnis Kants dennoch von großer Bedeutung. Auch läßt es sich nicht als Fremdkörper inmitten der Transzendentalphilosophie betrachten, sondern entspringt aus dieser und bleibt in ihr eingebettet<sup>57</sup>. Da hier nicht der transzendentalphilosophischen Ansatz Kants als solcher referiert werden soll, möge er durch einen Blick aus der kantianischen Perspektive auf die Geschichtsdeutungen von Augustinus und Comenius veranschaulicht werden. Zugleich entsteht so eine Zwischenbilanz der bisherigen Ausführungen.

Mit Augustinus könnte Kant insofern übereinstimmen, als auch er von der Idealität der Zeit ausgeht. Was immer menschlicher Subjektivität gegeben wird, faßt sie als in Raum und Zeit vorkommend auf, während die 'Dinge an sich' (Noumena) selber weder räumlich noch zeitlich sind<sup>58</sup>. Wie Augustinus schreibt auch Kant dem Menschen als Noumenon eine jenseits aller Geschichtlichkeit stehende positive oder negative moralische Qualifizierung zu, die in konkreten zeitlichen Akten lediglich zum Vorschein kommt<sup>59</sup>. Der augustinische Versuch, durch die geschichtlichen Wechselfälle hindurch ein übergeschichtliches Sinnmuster zu vernehmen, begeht, mit Kant gesprochen, jedoch einen Irrtum im Gefolge Platons<sup>60</sup>: Aus der richtig erkannten Relativität des Raum-Zeitlichen

---

<sup>56</sup> Vgl. ebd. XIX (S. 351-356).

<sup>57</sup> Vgl. *Karl Jaspers*, *Kant. Leben und Wirkung*, München <sup>2</sup>1983, S. 146f.; *Karl Weyand*, *Kants Geschichtsphilosophie. Ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung*, Köln 1963 (Kantstudien. Ergänzungshefte 85), S. 27f.; S. 37 - 39.

<sup>58</sup> Vgl. *I. Kant*, *Kritik der reinen Vernunft* [in der Folge zitiert als KrV] B, S. 46 - 73.

<sup>59</sup> Vgl. *I. Kant*, *Kritik der praktischen Vernunft* [in der Folge zitiert als KpV], S. 176 - 185.

<sup>60</sup> Vgl. KrV B, S. 8f.



schließt er, daß dem in der geistigen Innerlichkeit zu erschauenden Überräumlichen und Überzeitlichen ein höherer Grad an Wirklichkeit zukomme. Die dabei betätigten Geistesvermögen 'Verstand' und 'Vernunft' sind aber, so Kant, gar nicht 'schauender', sondern nur 'diskursiver' Natur<sup>61</sup>. Ihre Aufgabe ist es lediglich, das in der Anschauung gegebene Material zu durchformen<sup>62</sup>. Von dieser Erkenntnis führt kein Weg zur Einsicht in die dahinterstehende Wirklichkeit; der Mensch kann die innere Grundstruktur seiner Subjektivität zwar klären, aber nicht einmal dessen gewahr werden, wovon diese rein formale Struktur getragen wird<sup>63</sup>. Damit überschreite das menschliche Erkenntnisvermögen seine Grenze, die dort verläuft, wo jegliche mögliche Erfahrbarkeit endet, und deren Überschreiten nur leere Spekulationen hervorruft<sup>64</sup>.

Die Geschichte im Ganzen liegt aber als Totalität hinter dieser Grenze, ebenso wie eine Transzendenz, die diese Geschichte prägen könnte. Menschliche Geschichtlichkeit aus einer Einsicht in das Wesen des Seins zu erhellen bedeutet einen Mißbrauch der spekulativen Vermögen, aus welchem keine verbindlichen Erkenntnisse erfließen können. Die Schau der Geschichte im Ganzen oder gar des Sinnes dieser Ganzheit, wie Augustinus sie anstrebt, bleibt dem in der Zeit stehenden Menschen versagt<sup>65</sup>.

Daher fundiert Kant anders als Augustinus und Comenius seine Reflexionen über den Frieden nicht mit einer entfalteten Definition dieses Zustandes; als überempirischer Sachverhalt wäre der 'Friede an sich' ja nicht zu erkennen. Kant bleibt daher nur der Ausweg, Friede ex negativo zu fassen als die Abwesenheit der Bereitschaft zu gewalttätigen Auseinandersetzungen<sup>66</sup>. Dies illustriert, welchen Zugang zu metaphysischen Entitäten Kant aus seiner transzendentalphilosophischen Perspektive noch besitzt: Er betrachtet diese nicht als

---

<sup>61</sup> Vgl. ebd. B, S. 72; A 67f. / B S. 92f.

<sup>62</sup> Vgl. ebd. A, S. 1 / B, S. 1.

<sup>63</sup> Vgl. ebd. B, S. 403 - 406.

<sup>64</sup> Vgl. KrV B, S. 349 - 355.

<sup>65</sup> Vgl. *J. Kant*, Recensionen von J.G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit [in der Folge zitiert als Recens.]. In: Kants Werke. Akademie-Textausgabe. Unveränderter photomechanischer Nachdruck der von der Preußischen Akademie der Wissenschaften begonnenen Ausgabe von Kants gesammelten Schriften [in der Folge zitiert als AT], Bd. VIII (1968), Teil I [1785], S. 43 - 55, Teil II [1785], S. 56 - 66, dort S. 55.

<sup>66</sup> Dabei bewegt sich Kant offenbar im Gefolge von Hobbes; vgl. *K. Weyand*, a.a.O. [Fußn. 57], S. 148 sowie *Thomas Hobbes*, Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates. Herausgegeben und eingeleitet von Iring Fetscher. Übersetzt von Walter Euchner, Frankfurt am Main 1984, Teil I, 13. Kapitel (S. 96) mit *J. Kant*, Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf [1795]. In: AT Bd. VIII (1968) [in der Folge zitiert als Zum ewigen Frieden], S. 341 - 386, dort Erster Abschnitt, § 1 (S. 343).

Objekte der theoretischen Vernunft, sondern als Zielvorgaben der praktischen Vernunft, die nicht zu schauen, d.h. zu vergegenständlichen, sondern jeweils annäherungsweise in menschliches Tun umzusetzen sind<sup>67</sup>.

Das Verdikt gegen 'metaphysische' Geschichts- und Friedensauffassung betrifft auch Comenius, insofern dieser augustinische Motive übernommen hat. Ansonsten weist Kant gerade dank seiner gerade angedeuteten 'pragmatischen' Orientierung auf den ersten Blick erstaunliche Nähe zu Komenský auf<sup>68</sup>: Beide begreifen die Geschichte der Menschheit als einen Prozeß, in dem sich kognitive wie ethische Fähigkeiten graduell entfalten. Dieser Prozeß wird von dem teleologischen Charakter der Natur getragen, aus welcher der Mensch in unvollkommenem, aber entwicklungsfähigem Zustand hervorgeht. Die Entfaltung des Menschen zielt auf ein ideales Endstadium ab, das durch den Lichtschein allgemeinen freien Vernunftgebrauches ("Aufklärung"<sup>69</sup>) auf der gesamten Erde herrschen wird. In diesem Endstadium soll sich eine Friedensordnung nicht nur zwischen den Individuen, sondern auch zwischen den übergreifenden Gemeinschaften einstellen<sup>70</sup>. Das Ziel der Geschichte besteht also darin, daß der Mensch sein auf die Verwirklichung des Guten in der Zeit abzielendes, frei verantwortliches Wesen voll realisiert. In diesem Zusammenhang sagt Kant sogar, "auch die Vernunft könne ihren Chiliasmus haben"<sup>71</sup>.

Kant versteht diese Aussage allerdings mit einem Zusatz, der andeutet, daß die Verwandtschaft mit der comenianischen Position nicht allzu innig ist: "aber einen solchen [Chiliasmus], zu dessen Herbeiführung ihre Idee, obgleich nur sehr von weitem, selbst beförderlich werden kann, der also nichts weniger als schwärmerisch ist"<sup>72</sup>.

Die Vermeidung des "Schwärmerischen" bedeutet: Der Weg zum Frieden ein Weg, den der Mensch ausschließlich aus eigener Kraft und eigener Einsicht heraus zu gehen hat. Geschichte stellt sich als streng autonome Selbst-Verwirklichung des Menschen dar. Die Religionen und deren Überlieferungen werden von Kant daher nicht als Quelle von Impulsen für den innergeschichtlichen Fortschritt verstanden, sondern sind nur insofern ein Exerzierfeld dieses Fortschrittes, als die jeweils erreichte Freiheit in Glaubenssachen als Gradmes-

---

<sup>67</sup> Vgl. KpV, S. 96 - 100.

<sup>68</sup> Zum Folgenden vgl. *I. Kant*, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht [1784; in der Folge zitiert als Idee]. In: AT Bd. VIII (1968), S. 15 - 32.

<sup>69</sup> Vgl. *I. Kant*, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? [1784; in der Folge zitiert als: Was ist Aufklärung?]. In: AT Bd. VIII (1968), S. 33 - 42.

<sup>70</sup> Vgl. *I. Kant*, Idee, S. 27ff.

<sup>71</sup> Vgl. ebd., Achter Satz (S. 27).

<sup>72</sup> Ebd.

ser für die Aufklärung einer Gesellschaft fungiert<sup>73</sup>. Kant radikalisiert nochmals die Verantwortlichkeit des Menschen für Gedeih und Verderb des gesamten geschichtlichen Prozesses und läßt sich als schroffe Antithese zu Augustinus lesen: So souverän wie dessen Gott über Erwählung und Verdammung entscheidet, so selbstbestimmt wirkt der Mensch bei Kant.

Wie kann Kant allerdings von einer wesensgemäßen Verantwortlichkeit des Menschen ausgehen, die sich in der Geschichte, also in Raum und Zeit, zu bewähren? Überschreitet er hier nicht die von ihm selbst gezogene Grenze zur Metaphysik? Kant vermag sich jedoch gegen solche - tatsächlich vorgebrachte -Kritik<sup>74</sup> zu verteidigen: Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen sind Postulate der praktischen Vernunft, aber keine rein theoretisch fundierbaren Einsichten. Wie Comenius weiß Kant, daß dauerhafter Friede zuinnerst nicht in politischen Konventionen besteht, sondern sich auf einer geistigen und moralischen Bildung der Menschheit insgesamt zu gründen hat<sup>75</sup>. Doch nimmt Kants Schrift 'Zum ewigen Frieden' die Gestalt eines detaillierten rechtlichen Regelwerkes an, das sich an eine föderal verbundenen Staatengemeinschaft wendet und heute noch als Vorbild internationaler Ordnung gelten kann<sup>76</sup>. Ein ebenso ausgefeilter Vorschlag, wie der geistige Vorgang der 'Aufklärung' vorangetrieben werden könnte, also ein globales pädagogisches Programm wie bei Comenius, findet sich bei Kant dagegen nicht. Kant entwickelt die Grundlagen eines "ewigen Friedens" streng aus dem als praktikabel Erscheinenden heraus.

Der Widerstreit zwischen unbedingtem ethischen Gebot und pragmatischer Programmatik wird zwar nicht aufgelöst, aber einsichtig in Anbetracht der empirisch-überempirischen Doppelnatur, die der Mensch aus kantianischer Perspektive besitzt<sup>77</sup>: Als Agens in Raum und Zeit ist er durchgängig determiniert. Nach den transzendentalen Ideen aber hat er sich als freies Wesen zu begreifen, das unter dem Anspruch des 'kategorischen Imperativs' steht<sup>78</sup>. Nun entspricht es aber der Strukturierung des transzendentalen Subjektes, daß dessen verschiedene Auffassungsweisen, reine theoretische und reine praktische Vernunft, nicht in Widerspruch zueinander stehen<sup>79</sup>. Daher ist zu erwarten, daß die

---

<sup>73</sup> Vgl. Was ist Aufklärung?, S. 39 - 41.

<sup>74</sup> Vgl. Recens. II, S. 56.

<sup>75</sup> Vgl. Zum ewigen Frieden, S. 366.

<sup>76</sup> Vgl. V.S. Nersesjanz, Kant und seine Bedeutung für Recht, Politik und Frieden. In: Ostsee-Akademie (Hrsg.), Kant und der Friede in Europa. Ansätze zur geistigen Grundlegung künftiger Ost-West-Beziehungen, Baden-Baden 1992, S. 83 - 91.

<sup>77</sup> Vgl. hierzu KpV, S. 169 - 185; Idee, S. 17.

<sup>78</sup> Vgl. KrV A, S. 333 - 338 / B, S. 390 - 396; KpV, S. 52ff.

<sup>79</sup> Vgl. KpV, S. 217 - 219.

Postulate von sinnvoller Geschichte und menschlicher Freiheit davon bestätigt werden, wie der Mensch als Phänomen bestimmt erscheint. Kant muß also nach einer naturalen Gesetzmäßigkeit suchen, die den Menschen kausal zum rechten Vernunftgebrauch und zur Etablierung eines umfassenden Friedens bewegt; sie allein wäre theoretischer Betrachtung zugänglich. Die als *Movens* der Geschichte in Frage kommende Gesetzmäßigkeit entdeckt Kant im Antagonismus, der alle Ebenen des menschlichen Zusammenlebens durchdringt<sup>80</sup>. Sowohl die Individuen als auch deren Verbände werden von einer "ungeselligen Geselligkeit" gekennzeichnet<sup>81</sup>; sie können ihre Interessen nur in Gemeinschaft verwirklichen, werden von eben dieser Gemeinschaft aber zugleich eingeeignet und bedroht. Diese Dialektik drängt vom Zustand rechtlosen Koexistierens hin zu eben der gesetzlichen Ordnung, die allein Frieden verbürgt, und dies allein aufgrund des Zwanges, der von den historischen Fakten ausgeht. Die Individuen haben diesen Prozeß schon durchlaufen und dadurch eine bürgerliche, von Rechtsgrundlagen getragene Gesellschaft ausgebildet; die Staaten, entbehren einer solchen noch<sup>82</sup>. Gerade in seiner von Kriegen geschüttelten Gegenwart glaubt Kant indes Anfangsgründe dieser Ordnung zu erkennen: Die Verheerungen des Krieges selbst bzw. die immensen Kosten, die als Rüstung im voraus und als Wiederaufbau im nachhinein den Krieg begleiten, beginnen unter rein ökonomischen Gesichtspunkten die Herrscher 'zur Vernunft zu bringen'<sup>83</sup>. Um für den Krieg auf höchstem technologischen Niveau gerüstet zu sein, muß selbst das despotischste Regime die Keime einer aufgeklärten, "republikanischen" Gesellschaftsordnung in sich aufnehmen und bewahren<sup>84</sup>. Krieg ist für Kant demnach notwendige Voraussetzung für die Heraufkunft von Frieden<sup>85</sup>.

Da zuletzt ein geschichtliches Endstadium, in welchem die Fähigkeiten des Menschen als Gattungswesen sich voll entfaltet haben, eine empirisch nicht zu fassende Totalität darstellt, kann es Kant zufolge nicht zu einem bestimmten und damit den Gesetzen der Empirie unterworfenen Zeitpunkt eintreten; der universale Friede als krönender Abschluß der Menschheitsgeschichte bleibt daher ein Ideal, das die innerzeitliche Entwicklung asymptotisch anstreben, nicht aber ganz einholen kann<sup>86</sup>. Das Millennium dieses "philosophischen

---

<sup>80</sup> Vgl. Idee, S. 20.

<sup>81</sup> Vgl. ebd.

<sup>82</sup> Vgl. ebd., S. 20ff.

<sup>83</sup> Vgl. ebd., S. 24f.; Zum ewigen Frieden, S. 368.

<sup>84</sup> Vgl. Idee, S. 27f.; Zum ewigen Frieden, S. 349ff.

<sup>85</sup> Vgl. K. Weyand, a.a.O. [Fußn. 57], S. 153 - 157. Kant scheint hier auf implizite Weise Hegels Gedanken von der "List der Vernunft" vorwegzunehmen: Das geschichtliche Auftreten des Bösen ist notwendig für die Erreichung des besten Zustandes. Vgl. ebd., S. 180.

<sup>86</sup> Vgl. Idee, S. 18; Recens. II, S. 65.

Chiliasmus" ist stets im Kommen, nie aber völlig präsent. Den baldigen Hereinbruch einer erleuchteten Endzeit zu erwarten, wie Comenius es getan hat, führte Kant zufolge aus dem "philosophischen" Chiliasmus hinaus in den rational nicht mehr zu verantwortenden "schwärmerischen" hinein.

### C. Kulturphilosophische Schlußreflexion

Abschließend sollen nun die Ergebnisse des Blickes auf Augustinus, Comenius und Kant aus einer kulturphilosophischen Perspektive heraus gesichtet werden.

Wenn "Geschichte" als "Weg" und "Friede" als "Ziel" zu verstehen sind, so zeichnet sich von Augustinus über Comenius hin zu Kant folgende Entwicklung ab: Für Augustinus sind "Weg" und "Ziel" streng geschieden; der Übergang von jenem zu diesem kann nicht durch eine kontinuierliche Entwicklung, sondern nur durch apokalyptischen Abbruch und 'von oben her' gewirkte Transformation geschehen. Das Ziel eines Friedens des Menschen mit sich und seinesgleichen, mit der Natur und mit der Gottheit thront gewissermaßen majestätisch erhaben in einer transzendenten Vertikale über dem horizontalen Dahinfließen des Zeitweges.

Hierin könnte sich ein Charakteristikum europäischer Kultur äußern: Als Analogon des Logos ist Europa ein Kontinent, für den die Bestimmung 'nihil de suo habens' (keine inhaltliche Bestimmtheit von sich selbst her besitzend) zutrifft. Die Grundmotive europäischen Denkens lassen sich häufig zu afro-asiatischen Quellgründen zurückverfolgen; so dürfte jene klassische Formulierung des europäischen Friedensbegriffes wie ihr Urheber Augustinus insgesamt von asiatisch-semitischen Traditionen beeinflusst sein, die eine starke Betonung der Transzendenz nahelegen. (Diese Vermutung des kundigen Augustinus-Biographen P. Brown<sup>87</sup> findet Rückhalt in H. Becks Charakterisierung vorderasiatischen Wirklichkeitsverständnisses<sup>88</sup>.) Typisch europäisch ist dagegen die 'Bearbeitung' des vorgegebenen Stoffes: Er wird auf den Begriff gebracht, was es gestattet, ihn erkennend tiefer zu durchdringen oder aber auch sich bewußt von ihm zu distanzieren. Diese Distanznahme geschieht sehr kraß bei Kant, der sich gegen die herkömmliche 'metaphysische' Betrachtung von Geschichte und Friede insgesamt verwehrt, um den Menschen als verantwortliches, handelndes Subjekt herauszustellen. Dementsprechend koinzidieren für Kant "Weg" und "Ziel", genauer: Das Ziel des Friedens wird zum inneren Strukturelement der

---

<sup>87</sup> Vgl. P. Brown, a.a.O. [Fußn. 1], S. 27f.

<sup>88</sup> Vgl. oben, S. 38-41.

Geschichte, zum je und je wirkenden Movens, das immer aufgegeben ist, nie aber in einer 'totalen' Realisierung gegeben sein kann. Damit hat sich der aktivistisch-progressistische Zug europäischer Mentalität voll herausgearbeitet, der von Augustinus zwar schon gesehen, aber im Interesse einer bestimmten Gestalt christlicher Spiritualität noch bekämpft wurde. Somit ließe sich Augustinus im übertragenen Sinne dem 'Kindheitsstadium' der okzidentalen Kultur zurechnen, da er den Sinn von Geschichte noch vertrauensvoll der paternalen Autorität Gottes anheimzustellen vermag<sup>89</sup>. Wenn Kant demgegenüber eine Befreiung von spekulativem Ballast sowie die Freisetzung menschlicher Eigenständigkeit im Sinn hat, ließe sich diese Einstellung mit einem 'jugendlichem' Streben danach gleichsetzen, jegliche Bevormundung abzustreifen und auf eigenen Beinen zu stehen. Wie jedoch solch jugendliches Aufbegehren häufig mit einem unnötigen Überschuß von Destruktivität verknüpft ist, so erkauft auch Kant seine Position damit, daß er den Gegensatz des Friedens zur erkenntnistheoretischen, ja zur praktischen Voraussetzung seiner Erfassung bzw. graduellen Realisierung erklären muß, d.h. Analogiedenken gänzlich durch eine idealistische Dialektik substituiert, die Krieg als Weg hin zum Frieden erscheinen läßt.

Bei aller Verschiedenheit kommen Augustinus und Kant demnach darin überein, daß sie ihre Friedenskonzeptionen auf der Grundlage einer ausgeprägten Differenzierung zwischen Immanenz und Transzendenz entwickeln, auch wenn das "Ziel" von Augustinus in der Transzendenz, von Kant in der Immanenz angesiedelt wird. Dieses "Auseinanderhalten von Unterschieden" der beiden unverkennbar europäischen Autoren läuft jedoch in der Tat Gefahr, das Unterschiedene als getrennt anzusehen und so eine mögliche und wohl auch notwendige Integration der verschiedenen Ebenen zu verpassen. So bietet der wohldefinierte Friedensbegriff des Augustinus keine Handreichung, die sich für eine aktive Geschichtsgestaltung fruchtbar machen ließe, ist doch Augustinus zufolge die Geschichte nicht der eigentliche Entfaltungsraum des Friedens. Der "ewige Friede", von dem Kant spricht, ist demgegenüber ein Friede in der Zeit menschlicher Geschichte, ein Friede jedoch, dessen inhaltliche Füllung in concreto notwendigerweise unbestimmt bleiben muß und in aktiver Weltgestaltung immer wieder neu zu umreißen ist.

---

<sup>89</sup> Zur hier und in der Folge versuchten Analogiebildung zwischen individueller Altersstufe und geistesgeschichtlicher Epoche vgl. *Heinrich Beck*, Die Lebensetappen: Kindheit - Jugend - Erwachsenenzeit - Alter. Die Frage nach ihrem Sinn und nach Hilfen zur Sinnverwirklichung im Horizont eines triadischen Wirklichkeitsverständnisses ("Analogia Trinitatis") (Eine onto-anthropologische und erziehungsphilosophische Betrachtung). In: Vierteljahresschr. für wiss. Pädagogik 68 (1992, Nr. 1) 39 - 62.

Comenius steht in der Mitte zwischen diesen beiden Extrempositionen. Er vertritt eine Haltung, die das Alte ebensowenig wie das Neue ungeprüft abstoßen oder auch hinnehmen will, sondern um Vermittlung bemüht ist, die insofern (gegenüber kindlichem Vertrauen bei Augustinus und jugendlichem Aufbegehren bei Kant) einem reiferen 'Erwachsenenstadium' ähnelt: Die comenianische Friedenskonzeption will sowohl der augustinischen Verurteilung eines bloßen Immanentismus gerecht werden als auch neuzeitlichem Autonomie- und Freiheitsbewußtsein, wie es sich mustergültig bei Kant zur Sprache bringt. Dabei bemüht sich Comenius um den Aufweis, daß metaphysisch-spekulatives Denken freier ethischer Orientierung nicht entgegensteht, sondern sie anstoßen und ihr Ziele vorgeben können, welche Geschichte nicht ab-, sondern eher aufschließen, hin zu einem aktiven *und* rezeptiven kommunikativen Einverständnis des Menschen mit sich, mit der Natur und mit Gott. Dabei verfällt Comenius nicht in einen puren Aktivismus, sondern synthetisiert die in der Transzendenz verankerte Gelassenheit eines Augustinus mit handlungsrelevanten Impulsen, wie sie für Kant maßgeblich sind. Gerade die relative Folgenlosigkeit, ja sogar aggressive Verdrängung dieser vermittelnder Ansätze des Comenius im 17. und 18. Jahrhundert spräche dann dafür, daß ihre Zeit sich noch im Kommen befindet, da sie ein Erbe darstellen, das anzutreten erst eine im Hindurchgang durch geschichtliche Krisen gereifte Menschheit imstande sein wird.

Daß gerade ein Denker wie Comenius einen Ansatz entwickelt hat, der auf Ganzheitsvorstellungen, näherhin auf intuitivem Erfassen und Teilhabe beruht, läßt es ohnehin wahrscheinlich erscheinen, daß gewisse Elemente der slawischen Geisteshaltung eine Brückenfunktion hin zu afro-asiatischer Spiritualität besitzen könnten. Das Friedensprogramm des Comenius wäre dann nicht nur ein inner-abendländisches Verbindungsglied zwischen Augustinus, der patristischen 'These' europäischen Friedensverständnisses, und Kant, der neuzeitlichen 'Anti-these' dazu. In der Gestalt, die Comenius ihm verliehen hat, könnte das europäische Fortschrittsdenken darüber hinaus auch für Angehörige anderer Kulturen eine neue Plausibilität gewinnen, die seiner rein analytisch-technologischen Version kritisch gegenüberstehen. Als ermutigendes Zeichen dafür, daß ganzheitlich-partizipatives Denken Europa nicht völlig fremd ist, könnte Comenius daher eine wichtige Rolle in dem Dialog der Weltkulturen spielen, aus dem heraus heute allein entschieden werden kann, was Friede ist und wie Friede erreicht werden kann. Stimmen wie die eines Augustinus und eines Kant würden in diesem Dialog nicht unterdrückt, sondern im Bewußtsein ihrer begrenzten Berechtigung unbefangen zur Sprache gebracht werden. Europa hat also auf der Suche nach einem 'kreativen Frieden' gerade dann einen wertvollen Beitrag zu leisten, wenn es sich auf seine eigenen, im Verlauf der späteren Neuzeit eher unterschwellig gebliebenen vermittelnden und vermittlungsfähigen Traditionen besinnt.