

„Mischmasch von Irrtum und Gewalt“?

-Goethe bilanziert die Kirchengeschichte-

I.

Terror und Gewalt als neue Leitkultur?

Es ist schon ein erschütterndes Bild vom Alltag, das die öffentlich bestellten Vertreter der gesellschaftlichen Interessen, die Meinungsführer der kirchlichen, der literarisch-künstlerischen Bezirke und schließlich die berufsmäßigen Erzeuger, Verwalter und Vertreter der Öffentlichkeit täglich aufs Neue zusammensetzen: Begriffe wie „Gewalt“ und „Terror“ signalisieren hier offenbar eine neue „Leitkultur“! Der Totalitarismusvorwurf ist längst auch zu einer alltäglichen moralischen Waffe geworden¹. Es verwundert daher nicht, wenn nicht nur im Zusammenhang mit der Religionskritik linkskultureller Kreise (auch im Gefolge des Freidenkertums) ausdrücklich oder implizit auch der Vorwurf eines Zusammenhangs zwischen Religion sowie Gewalt und Terror, zwischen „politischer“ und „religiöser Arena“ erhoben und z.B. auf das Vorhandensein terroristischer Potentiale in Christentum und Kirche hingewiesen wird. Auf der anderen Seite wurde z.B. im Zusammenhang mit dem Anschlag auf das World Trade Center in New York –wohl aus politischen Gründen (Einbindung der muslimischen Staaten in die Anti-Terror-Allianz)- der Zusammenhang von Religion und Terror wieder bestritten. Offenbar spielen auch tagespolitische Aspekte bei unserem Thema eine wichtige Rolle.

In seinem Werk „Die Absolutheit des Christentums und die Summe der Anthropologie“ hat Wolfgang Philipp² die provokante These vertreten: „Daß die ‚Politische Arena‘ in Wirklichkeit eine religiöse Arena ist, braucht man Gebildeten unserer Gegenwart nicht zu erläutern. Die Leidenschaft, mit der politische Probleme durchgefochten werden, läßt darüber hinaus vermuten, daß religiöse Elementarstrukturen sich in diesem Felde mit besonderer Konsequenz abzeichnen. Und in der Tat erweist sich die Metaphysik des Politischen als eine der struktureinsten Einkörperungen der Reinen Religion... Die oft zu hörende Klage der Politologen, daß es schwer, bzw. unmöglich ist, politische Strukturen exakt zu definieren, beruht auf deren metaphysischen Charakter“.

Im Folgenden will ich versuchen, vor allem anhand des Verständnisses von Kirchengeschichte, wie wir es bei Gottfried Arnold und Johann Wolfgang von Goethe finden, diese These vom Zusammenhang zwischen der „politischen“ und der „religiösen“ Arena zu überprüfen.

II.

„Mischmasch von Irrtum und Gewalt“ : Goethes Bilanz der Kirchengeschichte

Vermöge ihres Gegenstandes nimmt bei Goethe die Kirchengeschichte neben der Kultur- und der politischen Geschichte eine selbständige Stellung ein; Goethe weiß die „Dogmen- und Literaturgeschichte“ wie die „Geschichte der Kirche und Nationen“ als kirchliche und politische Geschichte zu unterscheiden. Allerdings erfolgt für ihn die Entwicklung in den verschiedenen Bereichen der Geschichte nach den gleichen Gesetzen. Und die dies ermöglichende Theoriebildung hat theologisch – kirchengeschichtliche Wurzeln!

In Goethes Deutung der gesamten geschichtlichen Phänomene wirken Kategorien einer ursprünglich theologischen Geschichtsdeutung nach, und zwar die durch Gottfried Arnolds (1666-1714) „Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie“ (Frankfurt am Main 1699/1700) repräsentierte Geschichtsauffassung des radikalen Pietismus. Der junge Goethe hat dieses Werk eifrig studiert. Er hat nun Arnolds Deutungsprinzipien der christlichen Kirchen-

geschichte nicht nur auf die Profangeschichte, sondern auch auf die Geschichte der Religionen schlechthin ausgeweitet. Es ist vor allem ein Verdienst Peter Meinholds³, die wechselseitige Beziehung zwischen der Interpretation der Kirchengeschichte und der Deutung der Religionsgeschichte bei Goethe herausgearbeitet und sie als „Wesenszug seines Denkens, als eine charakteristische Seite seiner Weltschau, ja als die direkte Ansprache des Glaubens selbst“⁴ interpretiert zu haben. Das Fazit: „So intensiv sich Goethe auch im Alter mit der Kirchengeschichte befaßt haben und so sehr er von verschiedenen Seiten aus auf die entsprechenden Studien geführt worden sein mag, so sind doch seine Urteile über die Kirchengeschichte im ganzen stets die gleichen geblieben. Auch im Alter verurteilt er ebenso wie in der Jugend in radikaler Weise die gesamte Geschichte des Christentums. Man erkennt an diesen Urteilen sofort, daß die alten Kategorien und mit ihnen ganz bestimmte gedankliche Voraussetzungen erhalten geblieben sind“⁵. Goethes Grundthese lautet⁶:

„Glaubt nicht, daß ich fäsele, daß ich dichte,
Geht hin und findet mir andre Gestalt!
Es ist die ganze Kirchengeschichte
Mischmasch von Irrtum und von Gewalt“.

Diese Grundüberzeugung erläutert Goethe⁷ so:

„Sag, was enthält die Kirchengeschichte?
Sie wird mir in Gedanken zunichte;
Es gibt unendlich viel zu lesen.
Was ist denn aber das alles gewesen? –

Zwei Gegner sind es, die sich boxen,
Die Arianer und Orthodoxen,
Durch viele Säcla dasselbe geschieht,
Es dauert bis an das jüngste Gericht“.

Was sich hier im 4. und 5. Jahrhundert in den theologischen Auseinandersetzungen zwischen Arianern und Orthodoxen zugetragen hat, das wiederholt sich für Goethe als Kampf zwischen Rechtgläubigkeit und Ketzerei bis ans Ende der Tage! Und in diesen Kämpfen haben stets die Orthodoxen, die Kirche, der Klerikalismus oder das Pfaffentum gesiegt, weil sie den Bund mit der irdischen Gewalt eingegangen sind oder weil sie in Sachen Religion und Frömmigkeit Gewalt zu brauchen wissen. „Durch diesen Triumph der Gewalt, der Goethe überall in der Kirchengeschichte entgegentritt, fühlt er sich von ihr abgestoßen. Nur Pfaffen, welche die Macht, aber nicht die Wahrheit für sich haben, sieht er im Vordergrund der Szene sich bewegen. Keine Darstellung der Kirchengeschichte dagegen bietet eine Schilderung des inneren Lebens der einzelnen frommen Christen oder der Gemeinden“⁸:

„Mit Kirchengeschichte was hab ich zu schaffen?
Ich sehe weiter nichts als Pfaffen;
Wie's um die Christen steht, die Gemeinen,
Davon will mir gar nichts erscheinen“.

„Ich hätte auch können Gemeinde sagen,
Eben so wenig wäre zu erfragen“⁹.

3) Sogar an die mittelalterlich – mystische joachitische Geschichtsdeutung, wonach die Kirchengeschichte die dem Wirken des Heiligen Geistes vorbehaltene Epoche ist (das „Dritte Reich“) fühlt man sich in dem Gedicht „Dreifaltigkeit“ erinnert¹⁰:

„Der Vater ewig in Ruhe verbleibt,
Er hat der Welt sich einverleibt.

Der Sohn hat Großes unternommen,
Die Welt zu erlösen ist er gekommen;
Hat gut gelehrt und viel ertragen,
Wunder noch heut in unsern Tagen.

Nun aber kommt der Heilige Geist,
Er wirkt am Pfingsten allermeist.
Woher er kommt, wohin er weht,
Das hat noch niemand ausgespäht.
Sie geben ihm nur eine kurze Frist,
Da er doch Erst- und Letzter ist.

Deswegen wir treulich, unverstohlen
Das alte Credo wiederholen:
Anbetend sind wir all bereit
Die ewige Dreifaltigkeit“.

„Sie geben ihm nur eine kurze Frist“: Goethe kritisiert, daß die Christenheit dem Heiligen Geist eine viel zu kurze Wirksamkeit einräumt, weil sie seine Offenbarung lediglich auf das Pfingstfest einschränke.

Diese Äußerungen Goethes sind eindeutig Nachwirkungen der „Unparteiischen Kirchen- und Ketzerhistorie“ von Gottfried Arnold sowohl nach deren negativen (Ablehnung der sich nur mit äußerer Gewalt durchsetzenden kirchlichen Orthodoxie) als auch nach deren positiven (Kirchengeschichte als Darstellung des individuellen frommen Lebens, der „Stillen im Lande“) Seite hin. „Vor allem aber ist Goethe mit Gottfried Arnold durch seine schattenhafte Wertung der Geschichte, wonach die historischen Gestalten wie leblose Masken erscheinen, die lediglich zur Variation ein und desselben Themas auftreten, verbunden. Eine ungeheure Relativierung der geschichtlichen Größen und ihres Anspruchs drückt sich ja in diesen Vorstellungen aus. Wahrheit und Irrtum lösen in stetem Wechsel in der Geschichte einander ab. Sie sind jeweils von begrenzter Dauer und nur zu bestimmten Zeiten wirksam“¹¹: „Wer die Kirchen- und Ketzergeschichte [Gottfried Arnolds] recht gut kennt, wird sich nicht so bitter wie unsere Ungarn über die Wiederkehr der gewaltsamen Brandepoche beklagen. Irrthümer haben so gut wie Wahrheiten ihre Jahres- und Tageszeiten, ihres Gehens und Kommens“: so Goethe an den Theologen und Naturforscher Graf Kaspar Maria von Sternberg am 11.1.1823. Hier wird auch deutlich, daß Goethe bei seinen kirchengeschichtlichen Studien ein allgemeines Geschichtsgesetz gefunden zu haben glaubt, nach dem er sogar auch ihm befremdliche Erscheinungen auf naturwissenschaftlichem Gebiet erklären kann: „Goethe überträgt die Kategorien, nach denen er in der Nachfolge Gottfried Arnolds die Kirchengeschichte deutet, auf alle geschichtlichen Erscheinungen, sogar auf die Bereiche der Naturwissenschaft, ja mit deren Hilfe kann er eine einzigartige Selbstdeutung vornehmen und so zu einer Erklärung der gegen ihn im Zusammenhang mit seiner Farbenlehre gerichteten Angriffe kommen“¹².

Diese Anschauungen vom Wesen der Kirchengeschichte hat Goethe gerade nicht auf Grund des wissenschaftlichen Studiums einzelner historischer Phänomene gewonnen. Sie stehen ihm –als Begriffs- und Kategoriengerüst, als apriorische Erklärungsmuster- von vornherein fest; sie werden von ihm an den historischen Stoff jeweils herangetragen. Das Einzelne wird in den gegebenen Rahmen dieser apriorischen Geschichtsschau eingefügt oder entsprechend der vorgegebenen Gesamtanschauung interpretiert. „Diese beruht auf der Vorstellung, daß die Geschichte des Christentums als eine mächtige, durch verschiedene Faktoren bestimmte Fehlentwicklung zu begreifen ist. Zahlreiche Äußerungen Goethes über christliche Persönlichkeiten oder geschichtliche Ereignisse werden sofort verständlich, wenn

man sie auf dem Hintergrund dieser seiner [apriorischen] Vorstellungen von der Geschichte des Christentums sieht. Sie müssen mißverstanden werden, sobald man sie aus diesem Zusammenhang löst oder als absolute geschichtliche Urteile nimmt“¹³.

Bevor wir uns an einigen Beispielen Goethes Arnold – Rezeption zuwenden, sei die Grundposition der „Unparteiischen Kirchen- und Ketzerhistorie“ (Frankfurt am Main 1699/1700) wenigstens kurz skizziert! Das neue methodische Programm des 1697/98 in Gießen lehrenden Professors für Geschichte Gottfried Arnold¹⁴ signalisiert der aus der Tradition des kirchenkritischen Spiritualismus stammende Schlüsselbegriff „unparteiisch“. Er meint gerade nicht historische Objektivität, sondern ist Ausdruck einer höchst parteilichen Kirchenkritik und vertritt einen Standort jenseits der großen christlichen Konfessionskirchen. Mithin macht er den unkirchlichen mystischen Spiritualismus zum Beurteilungsmaßstab der Kirchen und deren Geschichte. Arnold verurteilt zwar jede Verketzerung, aber er nimmt nicht einfach –was oft übersehen wird- generell für die Ketzer Partei, weil er zum Beispiel auch in pietistischen Konventikeln Spuren des Verfalls findet. Die wahren Christen sind für Arnold Einsiedler und Mönche, die ein asketisches, von der Welt abgewandtes Leben führen, die „Stillen im Lande“ (Psalm 35,10), die die Kontinuität der wahren Kirche darstellen.

Mit dieser Geschichtskonstruktion des mystischen Spiritualismus verbleibt Arnolds von der Idee einer Verfallsgeschichte geprägtes Geschichtsbild zunächst noch im protestantischen Kontext, insofern es den Verlauf der Kirchengeschichte nicht als Geschichte einer Kontinuität seit den Anfängen, sondern als Geschichte des Abfalls und Verfalls darstellt. Während sich die protestantische Version der Verfallsgeschichte (man vergleiche die Magdeburger Zenturien des Matthias Flacius) jedoch auf das Aufkommen und die Machtentfaltung des Papsttums konzentrierte, bezieht Arnold ausdrücklich auch die protestantischen Konfessionskirchen mit in den Verfall ein! Der junge Goethe geht aber noch einen Schritt über Arnold hinaus, indem er die Verfallstheorie auf die Geschichte der Religionen überhaupt anwendet. Damit ist ein Doppeltes gegeben: „Einmal die Relativierung des Wahrheitsanspruches aller Religionen, sodann der Gedanke, daß alle positiven Religionen nur der verschiedenartig bedingte Ausdruck des einen, im Grunde stets gleichen religiösen Gefühls als der letzten, im Subjektiven verankerten Realität sind“¹⁵. Am Pietismus hat Goethe mehr die entschiedene Subjektivität als der Glaubensinhalt beeindruckt.

Die Übernahme von Arnolds Verfallstheorie bringt Goethe auch in einen Gegensatz zu den Fortschrittsideen der Aufklärung und zur zeitgenössischen Frömmigkeit und Theologie. Die wahre Religion ist für Goethe nicht mit der „natürlichen Religion“ im Sinne der englischen Deisten und der Aufklärungsphilosophie identisch; sie erhebt sich aber auch –so der spätere Goethe- über die drei auf Ehrfurcht beruhenden Religionsformen. „Sie stellt eine höhere Einheit dar, in der diese ‚aufgehoben‘ sind. Der wahren Religion entspricht die Erhebung des Menschen zu vollem, reinen Menschentum, an der die positiven Religionen insgesamt mitarbeiten“¹⁶, wobei die drei sich auf die Ehrfurcht gründenden Religionen den drei Personen der Trinität zugeordnet werden.

Die Wirkungsgeschichte Arnolds reicht bekanntlich über Goethe und Herder bis hin zu Friedrich Nietzsche und Albert Schweitzer. Was bei diesem Rezeptionsvorgang allerdings zu kurz kommt, ist der Kontext der nahen Enderwartung, in dem Arnolds Werk steht, das dem Leser die Zeichen der Endzeit vor Augen führen will. Der Verzicht auf den eschatologischen Kontext ermäßigt in kirchengeschichtlicher Perspektive Arnolds Ansatz auf eine letztlich zeit- und ortlose Religions- und Institutionskritik. Diese Enteschatologisierung ist aber auch für das Verständnis von „Terror“ und „Terrorismus“ von Bedeutung, als damit eine wichtige Voraussetzung für deren geschichtsphilosophische Rechtfertigung als einer notwendigen Durchgangsstufe der erfolgreichen Revolution, die letztlich als Endgericht verstanden wird, entfällt. Schon im Umkreis Goethes sind „Terror“ und „Terrorismus“ vor allem eine theoretisch – philosophische Herausforderung. Bereits 1793 erkennt Friedrich Schiller¹⁷, daß eine politische Umsetzung der Aufklärungsmaximen nicht möglich ist, sondern die Revolution „einen beträchtlichen Theil Europens, und ein ganzes Jahrhundert, in Barbarey und Knechtschaft zurückgeschleudert“ hat. Während Kant noch die Moralität der revolutionären

Prinzipien trotz des Terrors bejaht, sieht Hegel die terroristische Praxis selbst als Folge subjektiver Moralität und Ausdruck eines absolut gesetzten aufgeklärten Bewußtseins. Die Jakobinerdiktatur begreift er als Herrschaft der „abstrakten Prinzipien –der Freiheit, und – wie sie im subjektiven Willen ist – der Tugend. ...Es herrschen jetzt die Tugend und der Schrecken, denn die subjective Tugend, die bloß von der Gesinnung aus regiert, bringt die fürchterlichste Tyrannei mit sich“¹⁸. Eine Folge der erwähnten Enteschatologisierung des Terror – Verständnisses ist auch die zum Teil positive metaphorische Verwendung des Terror – Begriffs im Vormärz, auch wenn die politischen Konnotationen zunächst noch mitschwingen¹⁹. So sieht Heinrich Heine in Kant den „großen Zerstörer im Reiche der Gedanken, der an Terrorismus den Maximilian Robespierre weit übertraf“. Ludwig Börne sprach dann angesichts der Auflösung literarischer Gattungsformen vom „Terrorismus“ in der französischen Literatur, und für den Junghegelianer A. Ruge ist die „Öffentlichkeit des Denkens... der Terrorismus der Vernunft“. Auch wenn die historische Perspektive im Blick auf die Reflexion über Terrorismus nach 1848 verblaßt: Arnolds und Goethes christentums- und kirchenkritische Äußerungen behalten dagegen ihre vor allem sich auf den historischen Schein stützende Plausibilität bis in die Gegenwart! Sie liefern Erklärungs-, Argumentations- und auch Agitationsmuster in den weltanschaulichen Auseinandersetzungen und fundieren Religions- und Kirchenkritik, wobei der Verdacht eines „terroristischen Potentials“ durch illegitime Machtausübung in Geschichte und Gegenwart eine wichtige Rolle spielt.

Die entscheidende Idee, mit der Goethe die Kirchengeschichte betrachtet, ist die These von einem frühzeitigen, alsbald nach seiner Entstehung einsetzenden Verfalls des Christentums. Damit ist auch behauptet, daß das Christentum sich niemals während seiner langen Geschichte in voller Reinheit gezeigt hat. Schon in den ersten Epochen der Kirchengeschichte sei infolge der Überflutung der urchristlichen Gemeinden durch zahlreiche „apokryphe“, das heißt sekundäre Schriften der eigentliche Gehalt des Evangeliums verlorengegangen. Zu den „Apokrypha“ rechnet Goethe auch einen Teil der neutestamentlichen Schriften⁴⁸. Goethe erweitert allerdings den Gedanken der Verfallsgeschichte zunächst dahingehend, daß jede Religion unter der Herrschaft dieses Gesetzes ihren Weg durch die Geschichte nimmt. Mithin sind es stets die Anfangszeiten einer Religion, in denen ihr Wesen am reinsten in Erscheinung tritt²¹. Sodann gilt „das Gesetz des Verfalls ... nicht nur für die Religions- und Kirchengeschichte. Auch die politische Geschichte entwickelt sich unter seiner Herrschaft. Es sind jedoch im Leben der Religionen und der Völker die gleichen Momente, die den Verfall bedingen. Die Aneignung der ursprünglichen Ideen durch das Individuum, die ohne eine vollkommene Verpersönlichung nicht denkbar ist, ist die Ursache für die Depravation. Diese aber bedeutet Schwächung und Verderbnis der Idee in ihrer Allgemeinheit und absoluten Wahrheit. So ist es letztlich das Prinzip der Individuation, das in der Geschichte der Kirche und der Staaten die verhängnisvollsten Wirkungen ausübt und jene große Verwirrung hervorruft, als die sich für Goethe insbesondere die Kirchengeschichte darstellt. Goethe schreibt am 23.4.1829 an E.H.Fr. Meyer²²: „Eine ins Leben tretende Idee weckt sogleich die Eigenheiten der Individuen auf, wirkt psychisch, wirkt moralisch, und kommt daher in den Fall, anstatt eine reine gesunde Entwicklung zu genießen, vom rechten Wege krankhaft abgelenkt zu werden. Wird ja ebnermaßen die Geschichte der Kirche und Nationen dadurch so verwirrt, daß der Hauptgedanke, der höchst rein und klar den Weltenlauf begleiten mag, durch den Augenblick, das Jahrhundert, durch Lokalitäten und sonstige Besonderheiten getrübt, gestört und abgelenkt wird“. Es ist also die Rezeption der Ideen durch die Individuen, die Einkleidung des allgemeinen Gedankens in zeitgeschichtliche Bedingtheiten, das den Verfall der Geschichte bewirkt²³. Die kirchliche und die politische Geschichte vollzieht sich für Goethe nach dem gleichen Gesetz, wonach das Eingehen des Gedankens in die Wirklichkeit auch seine Depravation zwangsläufig verursachen muß. „In der Kirchen- und Religionsgeschichte bedeutet dieses immer und überall gültige Prinzip der Individuation die Veräußerlichung des Innerlichen und die Profanierung des Geistlichen. In ihm erblickt Goethe auch die Wurzel für die Entstehung sozialer Gebilde wie der Kirche und des Staates. Sie werden in ihrem Dasein nicht irgendwie metaphysisch begründet, sondern einfach aus den notwendigen sozialen Auswirkungen unseres Denkens abgeleitet“. Nach diesem

apriorischen Ansatz stellt das Dasein der Kirche bereits ein Moment des Verfalls dar, der durch sie im Fortgang der Geschichte nur noch vertieft wird: „Die Kirche schwächt alles, was sie anrührt“²⁴.

Eine Folge der Individualisierung der Ideen ist auch das Emporkommen zweier großer Parteien, einer konservativen und einer revolutionären. Ist jene auf die Erhaltung des Bestehenden gerichtet, so versucht diese, ein Neues gegenüber dem geltenden durchzusetzen. „Von diesem Gedanken aus kann Goethe die ganze Weltgeschichte als der Kampf zweier Parteien deuten. Die Bildung sozialer Mächte durch die Individuen macht eben auch deren Verteidigung notwendig, sind es doch auch wieder die Individuen, die das in Geltung Stehende angreifen. Den Gegensatz, der sich in der Auseinandersetzung der Orthodoxen mit den Arianern verkörpert..., findet Goethe überhaupt in der Geschichte wieder“²⁵. Die sich aus dieser Deutung der Geschichte als des Kampfes zwischen einer revolutionären und einer konservativen Partei ergebende Forderung einer vollkommenen, über den Parteistandpunkten erhabenen „Toleranz“ bedeutet dann nicht nur das Eintreten für das Recht des individuellen Standpunktes, sondern die Durchsetzung einer Duldung der verschiedensten Denkweisen nebeneinander²⁶.

Der Verfall wird durch die notwendige Individualisierung der Idee verursacht. Da die Kirche ein Erzeugnis des Individuums ist, stellt auch das Dasein der Kirche bereits ein Moment des Verfalls dar. Angesichts dieser apriorischen Setzungen entsteht die Frage nach der Bedeutung konkreter Geschichte. Ganz unterschlägt Goethe sie nicht, wenn er verschiedene Faktoren benennt, durch den er den Verfall verursacht sieht. Bald macht er die Kirche, bald die Ketzer, bald die Vorurteile und Leidenschaften der Massen oder die apokryphen Schriften, dann wieder das Zeitalter und die Geistlichkeit dafür verantwortlich. „Letztlich sind aber diese verschiedenen Größen nur Ausdruck der gleichen Grundanschauung, daß die Individuation der Idee auch ihren Untergang bewirkt, indem das durch Zeit und Lokalität bestimmte Individuum oder die von ihm ins Leben gerufenen sozialen Gebilde, die ‚Partei‘, die ‚Gilde‘ oder die ‚Konfession‘, sich mit ihren einseitigen Ansprüchen zu behaupten suchen und so der allgemeinen Idee und Wahrheit den Untergang bereiten“²⁷. Im Hintergrund dieser Christentumstheorie steht auch Goethes Christologie, die in Jesus den sittlichen Propheten und den großen, das Niedrige zu sich emporziehenden und veredelnden Menschen sieht. Damit verbindet sich auch die Ablehnung des Kreuzes Christi. Die kirchliche Auffassung des Todes Jesu als des Opfers für die Menschheit wird von Goethe als das Werk kluger Pfaffen hingestellt, die daraus unendlichen Gewinn für sich geholt haben²⁸:

„Laßt euch nur von Pfaffen sagen,
Was die Kreuzigung eingetragen!
Niemand kommt zum höchsten Flor
Von Kranz und Orden,
Wenn einer nicht zuvor
Derb gedroschen worden“.

An Zelter schreibt Goethe am 28.4.1824: „Die Pfaffen haben aus diesem jammervollsten aller Ereignisse soviel Vortheil zu ziehen gewußt, die Mahler haben auch damit gewuchert“. Nicht das Kreuz, sondern Jesus als menschlich – geschichtliche Darstellung des höchsten Prinzips der Sittlichkeit ist für Goethe letztlich von Bedeutung gewesen.

Auf die einzelnen Disqualifikationsgründe, die Goethe für seine Depravierungsthese heranzieht, kann hier nur pauschal hingewiesen werden: So sei aus der Religion Jesu die christliche Religion geworden, die mit der von Jesus gestifteten Liebesgemeinschaft nichts mehr zu tun habe. Der Verfall des Christentums bestehe in der Verwandlung der Religion der Innerlichkeit und Geistigkeit in eine Religion der Bilder und der Äußerlichkeiten. Vor allem das Aufkommen des Bilderdienstes sei ein Eindringen des Heidentums in das Christentum usw.

Die Idee vom Fortleben des Heidentums innerhalb des Christentums ist für Goethe allerdings auch im Blick auf die Frage von Macht- und Gewaltanwendung in der Kirche wichtig. Für ihn hat sich das Erbe des antiken Heidentums vom morgenländischen Christentum aus über die ganze christliche Welt ausgebreitet. Dazu gehören für ihn zunächst die weltlichen Herrschaftsansprüche des Patriarchen von Konstantinopel gegenüber dem oströmischen Kaisertum, die er negativ beurteilt. Die Geschichte des oströmischen Reiches zeige, „wie die priesterliche Gewalt sich durchaus den Majestätsrechten gleichzustellen gewußt“. „Aber nicht nur in den äußeren Dingen herrscht die Kirche, so daß Thron neben Thron, ‚Krone gegen Krone‘ steht, ja sogar der Patriarch dem Kaiser überlegen ist und ‚der Hirtenstab über dem Szepter‘ regiert, sondern auch eine unumschränkte geistige Macht wird von der geistlichen Macht ausgeübt: ‚Wir sehen Glauben und Lehre, Meinung und Rede, überall, über alles herrschen‘. Diese geistige Herrschaft, welche die Kirche ausübt, leitet Goethe aus dem Eindringen der spätantiken, nichtchristlichen Sophistik in das Christentum her. Die Folge dieses Einbruches ist, daß man nun auch in den Fragen des Glaubens einen gleichen Streit um Worte führt, wie er für die Sophistik so kennzeichnend ist“²⁹. Die dogmatischen Auseinandersetzungen innerhalb der morgenländischen Kirche vom 4. bis 8. Jahrhundert, an die Goethe hier denkt, sind für ihn letztlich leerer Wortstreit. „Im Grunde sieht Goethe... die kirchlichen Dogmen als das Resultat dieses Einbruchs der heidnischen Wissenschaft in das Christentum, als Ausdruck also der dadurch bewirkten Hellenisierung des Christentums an. Er macht für diese verderbliche Entwicklung den Klerus verantwortlich, denn wir haben uns ‚die hohe Geistlichkeit als Abkömmlinge der letzten Literatoren und Sophisten des Heidentums‘ vorzustellen. ‚Denn nicht allein die Geistlichkeit, sondern die ganze christliche Welt hatte von den letzten heidnischen Sophisten Lust und Leidenschaft überkommen, mit Worten statt Handlungen zu gebahren und umgekehrt das Wort in That zu verwandeln: Wort und Redeweise zu Schutz und Schirm als Vertheidigungs- und Angriffswaffe zu benutzen. Welche Verwirrung des östlichen Reichs daher entsprungen, welche Verwicklung und Verwirrung dadurch vermehrt worden, ist den Geschichtskundigen nur allzu deutlich‘. Das Unglück in der Geschichte des Christentums besteht also in der Rezeption der an sich dem Untergang geweihten, letzten Reste der heidnischen Philosophie durch die Kirche, wodurch die dogmatischen Streitigkeiten entfacht und die größten politischen Wirrnisse hervorgerufen worden sind“³⁰. Weiter ist für Goethe eine Depravation des ursprünglichen christlichen Glaubens im Verlauf der Mission durch die schnelle Ausbreitung des Christentums erfolgt, die er –neben positiv gewürdigten kulturellen Leistungen- vor allem unter dem Gesichtspunkt des Herrschenwollens der Kirche über die rohen und ungebildeten Völker sieht: „Die Kirche will über die Masse herrschen; sie herrscht, indem sie sich als Nachfolgerin Christi das Recht der Sündenvergebung zuspricht und über ihre dogmatischen Satzungen wacht, in denen ‚gar viel Dummes‘ enthalten ist. ‚Sie will herrschen, und da muß sie eine bornierte Masse haben, die sich duckt und die geneigt ist, sich beherrschen zu lassen‘. Ihre Macht über die Menschen sich zu erhalten ist das letzte Anliegen der christlichen Priesterschaft. Deshalb fürchtet die Geistlichkeit nichts mehr als die Aufklärung der Menge... Mit Hilfe ihrer orthodoxen Lehrsätze, die vor der Vernunft nicht bestehen können, will die Kirche ihre Herrschaft ausüben“³¹. Originell sind Goethes Ausführungen nicht, entsprechen sie doch der durchschnittlichen Aufklärungstheologie.

Was Goethes Stellung zum Katholizismus anbelangt, so sind für ihn Katholizismus und Heidentum gleichwertig. Der Katholizismus ist für ihn eine Synthese von primitiv – heidnischen und gesetzlich – jüdischen Elementen. Für Goethe ist das Mittelalter eine „barbarische Zeit“, in der die „Niederträchtigkeit“ triumphiert und „Pfaffenherrschaft“, „Pfaffen – Obscurantismus“ und „Barbaren mit Feuer und Schwert“ herrschen. Allerdings ist dieses stereotype Bild vom Mittelalter bei Goethe von verschiedenen Seiten her auch wieder durchbrochen worden, ohne daß er jedoch über dessen Beurteilung als einer endgültig überwundenen Epoche wesentlich hinauskommt.

Was Goethes Beurteilung der Reformation anbelangt, so wird sie als kultureller Fortschritt und als Überwindung der pfäffischen Tyrannei angesehen. Sie ist für ihn keine Revolution, sondern eine Reform in Sinne einer Erneuerung bzw. Reinigung der vorhandenen Religion.

Sie führt auch zu einer Eindeutung des fremdartigen Christentums. An A. v. Blumenthal schreibt Goethe am 28.5.1819: „Es ist wahr daß Gott im Koran sagt: ‚Wir haben keinem Volk einen Propheten geschickt als in seiner Sprache‘. Und so sind denn die Deutschen erst ein Volk durch Luther geworden“³². Als eine Befreiung von einem „mönchisch – barbarischen Druck“ wird hier die Abschüttelung der lateinischen Sprache angesehen, die „durch zufälliges, dann vorsätzliches Pfaffenverderbnis“ korrumpiert sei. Im Mittelpunkt der Reformation steht für Goethe aber die Gestalt Luthers, den er vor allem als Charakter und Persönlichkeit wertet. An v. Knebel schreibt Goethe am 22.8.1817: „Denn, unter uns gesagt, ist an der ganzen Sache nichts interessant als Luthers Charakter und es ist auch das Einzige, was der Menge eigentlich imponiert. Alles übrige ist ein verworrener Quark, wie er uns noch täglich zur Last fällt“³³. Eine doppelte Bewertung der Reformation fällt auf: Einerseits wird die Gestalt Luthers gelobt. Andererseits wird die Reformation, insofern sie zu neuer Kirchenbildung geführt hat, kritisiert.

III.

Goethes Bilanz der Französischen Revolution

Goethes Gottfried-Arnold-Rezeption steht ihrerseits in bestimmten Kontexten, von denen einige aufgezeigt seien. Dabei spielt z.B. Goethes Bilanz der Französischen Revolution eine Rolle.

Eines der geläufigsten und doch nur wenig erforschten Genres moderner Geschichtskultur ist die historische Bilanz³⁴: Ihr gehäuftes Auftreten an Jahrhundertwenden oder an epochalen Ereignissen ist wohl dem Glauben zuzuschreiben, daß jetzt eine historische Epoche schließe. So erinnert die Topik einer Bilanzrede zuweilen auch an die einer Grabrede.

Nicht wenige Redner stellen in den Jahrhundertbilanzen der Jahrhundertwenden 1800/1801 und 1900/1901 zum Beispiel kultur- und zivilisationskritisch einen relativen Rückstand des moralischen bzw. sozialen Sektors gegenüber dem wissenschaftlich – technischen Bereich fest. Doch hat dies im 18. und 19. Jahrhundert eher didaktischen Charakter: Hier kommt der Aufruf zur Veränderung der bemängelten Zustände zur Sprache! Die Vorstellung vom „Ende des 18. Jahrhunderts“ verweist also weniger auf das „Ende“ als auf die „Vollendung“ der Epoche, die es herbeizuführen gilt. Dazu ist aber notwendig, den historischen Ort der jeweiligen Gegenwart zu bestimmen. Und hier entspricht es -nicht nur nach Johann Gottfried Herder- dem Stand des Historikers, die (unparteiische) „Waagschale Gottes“ zu halten³⁵.

Historische Bilanzen sind eingebunden in die Mechanismen kultureller Selbstinterpretation der Zeitgenossen. Das ist nun aber das Neue an der uns im Blick auf Goethe vor allem interessierenden Jahrhundertwende 1800/1801: „Die substantielle Anbindung der Verfahren kultureller Selbstverständigung an die Dimension der historischen Zeit“, wie Arndt Brendecke es treffend formuliert hat³⁶. Gemeint ist damit die „Verzeitlichung“ der gesellschaftlichen Selbstinterpretation, ihr Bezug auf die geschichtliche Zeit, die –als Folge der Geschichtsphilosophie der Aufklärung- auch mit der Idee des Fortschritts verbunden wird³⁷.

In diesem Rahmen ist auch die Bilanz zu sehen, die Goethe im Blick auf die Französische Revolution in seiner „Kampagne in Frankreich 1792“³⁸ zieht. Am 19.9.1792 nachts schreibt er unter dem Eindruck der „Kanonade von Valmy“: „So war der Tag hingegangen; unbeweglich standen die Franzosen. Kellermann hatte auch einen bequemern Platz genommen; unsere Leute zog man aus dem Feuer zurück... Die größte Bestürzung verbreitete sich über die Armee. Noch am Morgen hatte man nicht anders gedacht als die sämtlichen Franzosen aufzuspießen und aufzuspeisen, ja mich selbst hatte das unbedingte Vertrauen auf ein solches Heer, auf den Herzog von Braunschweig, zur Teilnahme an dieser gefährlichen Expedition gelockt; nun aber ging jeder vor sich hin, man sah sich nicht an, oder

wenn es geschah, so war es, um zu fluchen oder zu verwünschen. Wir hatten, eben als es Nacht werden wollte, zufällig einen Kreis geschlossen, in dessen Mitte nicht einmal wie gewöhnlich ein Feuer konnte angezündet werden, die meisten schwiegen, einige sprachen, und es fehlte doch eigentlich einem jeden Besinnung und Urteil. Endlich rief man mich auf, was ich dazu denke, denn ich hatte die Schar gewöhnlich mit kurzen Sprüchen erheitert und erquickt; diesmal sagte ich: ‚Von hier und heute geht eine neue Epoche der Weltgeschichte aus, und ihr könnt sagen, ihr seid dabei gewesen‘“.

Bilanz ziehen heißt hier: den historischen Ort der Gegenwart zu bestimmen. Darin trifft sich Goethe mit Napoleon I., der am 9.11.1799, also an dem Tag, an dem er sich zum Ersten Konsul der Französischen Republik einsetzte, bemerkte: „Nichts in der Geschichte gleicht dem Ende des 18. Jahrhunderts, nichts vom Ende des 18. Jahrhunderts gleicht diesem Augenblick“³⁹.

Die eigentliche Dynamik solcher historischen Bilanzen besteht in der Gegenüberstellung von lobens- und tadelnswerten Aspekten, was in hohem Maße parteiisch ist und nicht einfach theoretische Erkenntnisinteressen befriedigt, wie folgende Beispiele aus einer gleichen Zeit zeigen:

- ◆ Papst Gregor XVI. (1831-46) wandte sich unnachgiebig gegen den Bau einer Eisenbahn nach Rom. So wurde unter ihm verboten, jedem die Absolution zu erteilen, der sein Leben auf diesen Teufelmaschinen riskiert, welche die Naturgesetze über die Geschwindigkeit verletzen⁴⁰. Er bezog damit prinzipiell Stellung gegen den technischen Fortschritt, weil dieser gegen das „göttliche Naturgesetz“ verstieß.
- ◆ Bei Heinrich Heine⁴¹ fällt -zumindest im Blick auf die Eisenbahn- die Bilanz ganz anders aus! Er schreibt: „Die Eisenbahnen... sind... ein providentielles (!) Ereignis, das der Menschheit einen neuen Umschwung gibt, das die Farbe und Gestalt des Lebens verändert; es beginnt ein neuer Abschnitt in der Weltgeschichte, und unsere Generation darf sich rühmen, daß sie dabei gewesen. Welche Veränderungen müssen jetzt eintreten in unseren Anschauungsweisen und Vorstellungen! Sogar die Elementarbegriffe von Zeit und Raum sind schwankend geworden. Durch die Eisenbahn wird der Raum getötet, und es bleibt uns noch die Zeit übrig. Hätten wir nur Geld genug, um auch letztere anständig zu tödten!“ Die Anklänge an Kant und an Goethe sind nicht zu übersehen.
- ◆ Ein weiterer Schritt zu einer „Theologie der Eisenbahn“ findet sich dann bei Friedrich List 1878⁴², wo sich positive eschatologische Erwartungen mit diesem Gefährt verbinden: „Durch die neuen Transportmittel wird der Mensch ein unendlich glücklicheres, vermögenderes vollkommeneres Wesen“. Es entsteht ein neuer Kult mit entsprechenden „Sakralbauten“: „Der Bahnhof wird zum Tempel der Technologie und drückt das Ritual eines neuen Kultes aus“; Bahnhöfe sind die „schönsten Kirchen der Welt“, „in denen sich die Religion des Jahrhunderts entfaltet: die Religion der Eisenbahn“⁴³.
- ◆ In dieser Linie bilanziert dann auch der 1799 geborene protestantische Theologe Richard Rothe: „Ich lebe allerdings in der festen Überzeugung, daß dem Reiche Christi die Erfindung der Dampfwagen und der Schienenbahnen eine weit bedeutendere positive Förderung geleistet hat, als die Ausklügelung der Dogmen von Nicäa und Chalcedon“⁴⁴. Richard Rothe war 1863 Mitbegründer des „Deutschen Protestantenvereins; sein Anliegen war die Verbindung von protestantischer Weltfrömmigkeit und Kirchlichkeit mit dem Endziel des teleologischen Aufgehens der Kirche im modernen, religiös fundierten und vom Geist Christi durchdrungenen Kulturstaat. Hier treffen sich das Erbe der Aufklärung und der Romantik.

An diesen Beispielen wird deutlich, wie Anthropologisches, Theologisches, Politisches und Technisches sich in religiöse Elementarstrukturen einkleiden können. Wolfgang Philipp⁴⁵ geht hier von der begründeten Annahme aus, „daß der Mensch als Mensch nach bestimmter

Gesetzlichkeit zu reagieren pflegt und über bestimmte *Formen* verfügt, unter denen er denkt, nach denen er sich verhält und unter denen er seine Wirklichkeit vorfindet“. In Anlehnung an Kants Begriff der kategorialen Denkformen bezeichnet Philipp solche Formen des Denkens, Verhaltens und Vorfindens als *Kategorien*, die zu *Ketten* zusammentreten und als solche die anthropologischen *Grundstrukturen* des Menschen bilden, deren Zahl begrenzt ist. Die dennoch verwirrende Vielfalt der Gestaltwerdung menschlichen Denkens, Sichverhaltens und Seins beruht für Philipp vielmehr „auf den immer neuen geschichtlichen Ebenen und vorgegebenen Situationen, innerhalb derer sich diese geistigen Gerüste einkörpern. Unter ihrer Gesetzlichkeit errichtet der Mensch vor allem den *geistigen Überbau* seiner Welt, der in Religionen, Philosophemen, Ideologien, Weltanschauungen in Erscheinung tritt. Wir fassen diesen geistigen Überbau unter dem Begriff *Metaphysik* oder *Reine Religion* zusammen. Wir sprechen deshalb von den oben genannten Formen als von *metaphysischen Kategorien und Strukturen*“, die für Philipp „unter gewissen Voraussetzungen einen eigentümlichen Zwangscharakter im Hinblick auf das menschliche Denken, Sichverhalten und Sein“ besitzen.

IV.

Der Gute Wilde (J. J. Rousseau; G. Seume)

Ebenfalls im Schnittpunkt von Aufklärung und Romantik begegnet die ähnlichen Strukturzwängen unterworfenen Überzeugung vom „Guten Wilden“ (Beau Sauvage)⁴⁶, die im Wesentlichen auf der primär naturrechtlich fundierten These Jean Jacques Rousseaus aufruft, daß der Mensch „von Natur gut“ sei.

„Die erste Frage ist nun, ob Rousseau wirklich der Meinung gewesen ist, daß es den ‚reinen Naturzustand‘ (état pur de nature) in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit tatsächlich gegeben hat. Er wäre, falls man sie bejaht, identisch mit der Lebensweise, den Sitten, den politischen und gesellschaftlichen Ordnungen der primitiven Völker. Rousseau spricht von ihnen als den ‚Wilden‘ (sauvages); Pestalozzi redet vom ‚Zustand derer im Wald‘. Aber diese Frage ist zu verneinen. Gleich im Anfang seiner Abhandlung über ‚den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen‘ (1754) lehnt Rousseau dies irreführende Verständnis des naturrechtlichen Begriffs vom Naturmenschen (homo ante lapsum) ab. Ihm zufolge müßte dieser feste Vorstellungen von Recht und Unrecht (juste et l’injuste), vom suum cuique (droit naturel), von Autorität und Herrschaft (autorité et gouvernement) gehabt haben. Das ist aber unmöglich, weil diese Begriffe sich erst nach dem Sündenfall bilden konnten. Moralische Normen sind eine Folge von faktischer Unmoralität, Recht ist eine Folge von geschehenem Unrecht, Herrschaft und Dienstpflicht sind Folgen der tatsächlichen Ungleichheit der Menschen. Darum hat Gott gleichsam prophylaktisch den ersten Menschen bereits unmittelbar nach ihrer Erschaffung bestimmte Aufklärungen (lumières) und Gebote (préceptes) gegeben. Es kann also weder vor noch nach der Sündflut von einem Naturzustand die Rede sein. Es hat ihn niemals gegeben“⁴⁷. Rousseau will demnach mit dem, was er über den „Urstand“ sagt, nicht ein Kapitel Entwicklungsgeschichte der Menschheit beschreiben, schaltet er jedoch hier ausdrücklich „alle Tatsachen“ und „historischen Wahrheiten“ von Anfang an aus. Seine Fragestellungen würden viel besser gefördert durch „hypothetische und bedingungsweise gültige Vernunftüberlegungen“ (raisonnements hypothétiques et conditionnels), ähnlich denen, die „unsere Physiker über die Gestalt der Welt (formation de monde) machen“. „Derartige Überlegungen der Vernunft können, wenn es sich um die Natur des Menschen handelt, selbstverständlich nicht von mathematisch – physikalischen Prinzipien ausgehen (wie die Newtons); sie sind vielmehr der Vernunft wie dem Herzen in gleicher Weise einleuchtende ‚Vermutungen‘ (conjectures) darüber, ‚was aus dem Menschengeschlecht hätte werden können, wenn es sich selbst überlassen geblieben wäre‘. Es geht dabei nicht um einen geographisch, paläontologisch oder historisch bestimmbar Menschen, sondern um den ‚Menschen an sich‘ (l’homme en général)⁴⁸, um den „Menschen, wie er aus den Händen seines Schöpfers hervorging“. Tatsächlich hat es diesen Menschen empirisch nie gegeben; es handelt sich um das Urbild des wahren Menschen, das Gott vor Augen hatte, als er ihn erschuf. Von ihm ist

auszugehen, wenn man nach dem Ursprung der Ungleichheit in der empirischen menschlichen Gesellschaft fragt. „Der Begriff vom ‚Naturmenschen‘ wird damit zu einem methodisch verbindlichen heuristischen Prinzip der Anthropologie“⁴⁹.

Im Hintergrund solcher anthropologisch – theologischer Grundsatzüberlegungen standen aber bei Rousseau erste Berichte von Weltreisenden über das Leben primitiver Völker, besonders der Indianer nach Europa. Von einem Bildungsinteresse einmal abgesehen erweckten solche Berichte Aufmerksamkeit vor allem auch deshalb, weil man hoffte, daß sie die naturrechtlichen Vorstellungen vom „Urstand“ der Menschheit empirisch bestätigen könnten. Dabei spielte ein längst gefühltes, durch Rousseau belebtes Unbehagen an der eigenen Kultur eine wichtige Rolle. Waren die „Wilden“ nicht vielleicht doch die „besseren Menschen“? Wer davon seine Mitmenschen überzeugen will, kann auf eine anschauliche Darstellung des Urzustandes nicht verzichten, urteilt doch hier nicht nur die Vernunft, sondern auch das Herz. „Räumt man dem schriftstellerischen Genie Rousseaus aus diesem Grunde das Recht einer anschaulichen Beschreibung des ‚Urstandes‘ ein, so muß hinzugefügt werden, daß sein bestechender Stil viele seiner Leser irreführt hat“⁵⁰.

In diesem Zusammenhang ist auch Rousseaus These, daß der Mensch, so wie er aus den Händen seines Schöpfers hervorging, „gut“ gewesen sei und daß erst die Gesellschaft ihn „schlecht“ mache, verständlich. Die Begriffe „gut“ und „schlecht“ sind hier, also angewandt auf die apriorische Idee des Menschseins, nicht moralisch, sondern ontologisch zu verstehen: „Von da aus interpretiert, bedeutet der Satz: ‚Der Mensch ist von Natur gut‘ einfach, daß er von Gott als ein in sich vollkommenes Wesen (*creatura perfecta*) erschaffen wurde. Diese seine ursprüngliche Vollkommenheit kann er niemals ganz verlieren, auch nicht in der schlechtesten Gesellschaft, so wie an einem Möbelstück von erstklassiger Güte trotz aller Risse, Beschädigungen, Übermalungen immer noch zu erkennen ist, was es ursprünglich war, im Grunde noch ist und bei richtiger Behandlung wieder sein kann. Auch der entartete und entstellte Mensch hört nicht auf, in diesem Sinne ‚gut‘ zu sein. Das pädagogische Grundprinzip Rousseaus ist von hier aus leicht verständlich. Es ist durchaus nicht nur ‚negativ‘. Er will seinen Émile keineswegs gänzlich aus der Gesellschaft aussondern. Aber er ist der festen Überzeugung, daß die kreatürliche ‚Güte‘ des Menschen die Oberhand gewinnt, wenn man ihm die Möglichkeit gibt, sein eigentliches Menschsein ungestört zu entfalten“⁵¹. Daß von diesen Prämissen aus die Kirche den „repressiven“ Mächten zuzurechnen ist, liegt auf der Hand. Die Grenzen zum Terrorismus, zum Einsatz von Gewalt für den guten Zweck sind hier fließend! Rousseau hat durch seinen Glauben an die kreatürliche Güte des Menschen der Pädagogik eine neue Orientierung in Richtung auf eine autonome und zentrale Wissenschaft gegeben. Der „*usus theologicus legis*“ verschwindet in der pädagogischen Prinzipienlehre Rousseaus. „Seine Kultur- und Sittenkritik macht zwar stellenweise den Eindruck einer Bußpredigt... Aber sie ist wesentlich Anklage der Gesellschaft. Das Aufrichtende, Tröstende und Aufbauende der neutestamentlichen Verkündigung fehlt ihr“⁵². Übrig bleibt ein gesellschafts- und kulturkritischer Moralismus als ein Weiterwirken des negativen Gehalts der biblisch – reformatorischen Rechtfertigungslehre, der sich in revolutionären Epochen fast immer mit eschatologischen Hoffnungen auf eine neue Welt und einen neuen Menschen verbindet: „Die radikalen Kulturkritiker begründen ihren Radikalismus damit, daß man die Menschen aus ihrem Schläfe aufwecken, ihnen das Unwahre, Heuchlerische und Unsichere ihrer Existenz zum Bewußtsein bringen müsse, und scheinen zu glauben, daß schon darin, wenn nicht die Verheißung, so doch die Voraussetzung einer besseren Zukunft liege. Die Konsequenz daraus ist freilich zumeist die Forderung einer anderen Politik, einer Neuordnung der Gesellschaft und einer besseren Erziehung“⁵³. Diese Forderung kann –auch in historischer Perspektive- gewaltsam, eine „Gleitschiene“ in Richtung auf einen Terrorismus hin sein. Sie kann sich aber auch im Medium der Poesie äußern, wie zum Beispiel Gottfried Seumes Gedicht: „Der Wilde“ zeigt:

„Ein Kanadier, der noch Europens
Übertüschte Höflichkeit nicht kannte,
Und ein Herz, wie Gott es ihm gegeben,
Von Kultur noch frei, im Busen fühlte,
Brachte, was er mit des Bogens Sehne
Fern in Quebecs übereisten Wäldern
Auf der Jagd erbeutet, zum Verkaufe...“

Die Story ist schnell erzählt: Besagter Wilde wird von einem Gewitter überrascht und sucht bei einem Weisen Unterkunft. Dieser „gesittet feine Eigentümer“ jagt aber den „ehrlichen Huronen“ aus dem Hause hinaus in das Unwetter! Doch: „Kurze Zeit darauf hat unser Pflanzer/ auf der Jagd im Walde sich verirret...“ Ohne es zu wissen klopft er bei besagtem Wilden an, der ihn, obwohl er ihn erkennt, gastlich aufnimmt („Holt den Rest von seinem Abendmahle/Hummer, Lachs und frischen Bärenschinken/, Um den späten Fremdling zu bewirten...“). Beim Abschied fragt er allerdings den Weißen: „Haben wir vielleicht uns schon gesehen?“

„Wie vom Blitz getroffen stand der Jäger,
Und erkannte nun in seinem Wirte
Jenen Mann, den er vor wenig Wochen
In den Sturmwind aus dem Hause jagte,
Stammelte verwirrt Entschuldigungen.
Ruhig lächelnd sagte der Hurone:
,Seht, ihr fremden, klugen, weißen Leute,
Seht, wir Wilden sind doch bessere Menschen!
Und er schlug sich seitwärts in die Büsche“.

V.

Zum Ursprung des modernen Terrorbegriffs

Schlagen wir nun die Brücke zum modernen Terrorbegriff! Sowohl das „Historische Lexikon zur politisch – sozialen Sprache in Deutschland“ unter dem Titel „Geschichtliche Grundbegriffe“ als auch das „Historische Wörterbuch der Philosophie“⁵⁴ gehen davon aus, daß der moderne Terror – Begriff seinen Ursprung in der Französischen Revolution hat. „Im frühneuzeitlichen Sprachgebrauch bezeichnet lat. ‚terror‘ als Äquivalent von ‚Schrecken‘ noch ohne situationsspezifische Abgrenzung die höchste Steigerung von Angst und Furcht als kollektiv- und individualpsychische Reaktion angesichts verschiedenster Arten von Gefahr und Bedrohung. Im biblisch – theologischen Bereich ist ‚Terror‘ ein Attribut des strafenden Gottes, in der Strafrechtstheorie und im Strafrecht stehen die bereits im römischen Recht geläufigen Begriffe ‚terror‘, ‚territio‘ für die angedrohte bzw. vollzogene Folter. Als ästhetische Kategorie findet ‚Terror‘ (im Deutschen als ‚das Schreckliche‘) im Zusammenhang mit dem Gedanken des Erhabenen Eingang in Poetik und Philosophie. Seit der jakobinischen Schreckensherrschaft der Französischen Revolution verengt sich im deutschen Sprachraum die Bedeutung des lateinischen Fremdworts zunehmend auf extreme Formen politisch motivierter Gewaltanwendung“⁵⁵. Im Prozeß seiner Ideologisierung und Politisierung dient der Terror – Begriff zunehmend zur abgrenzenden Feindbezeichnung, wobei die historischen Konstellationen ausgeblendet werden. „ ‚Terror‘ und ‚Terrorismus‘ verschlissen sich –vor allem im Laufe des 20. Jahrhunderts zu enthistorisierten, beliebig beziehbaren Feindbegriffen“⁵⁶. Zwar finden sich in der politischen Philosophie positive und negative Reflexionen über die Instrumentalisierung von Terror/Schrecken zur Verfolgung politischer Ziele bereits vor der Französischen Revolution. Aber: „Den ersten Versuch, eine durch politische Unterdrückung und soziale Benachteiligung erfahrene ‚terreur‘ gegen deren (vermeintliche) Verursacher umzukehren und den Begriff damit positiv zu besetzen,

unternimmt am Anfang der Revolution Jean-Paul Marat, als er die psychologischen Folgen der Volksaufstände und der Lynchjustiz des Jahres 1789 zur ‚terreur salutare et si indispensable‘ erklärt, um die Maximen der Aufklärungsphilosophie, besonders die der Freiheit durchzusetzen⁵⁷. Die Propagierung und Ausübung von Terror wird durch die universalen humanitären Ziele der Revolutionäre legitimiert, die durch ein „système uniforme de persuasion et de terreur“ dazu gelangen wollen, „à recréer l’homme de la nature et à annuler le vieil homme de l’éducation“. Bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts findet dann die Reflexion über Terror vor dem Erfahrungshorizont der Französischen Revolution von 1789 statt. Nach 1848 verblaßt allerdings die historische Perspektive: „Terror‘ meint seit der Mitte des 19. Jahrhunderts vor allem ‚Gewalttaten von kleinen bewaffneten Einheiten gegen Regierungen, Klassen und nationale Gruppen, meistens zur Erreichung politischer Ziele‘. Erst mit der Oktoberrevolution von 1917 spielt auch die Durchsetzung und Behauptung staatlicher Macht durch Terror für die Begriffsbildung wieder eine entscheidende Rolle...Terror wird geschichtsphilosophisch als notwendige Durchgangsstufe der erfolgreichen Revolution interpretiert, seine keineswegs geleugnete... Inhumanität scheint aufgehoben im humanitären Endzweck der Revolution. Bis in die Wortwahl reproduzieren die russischen Revolutionäre die Legitimationsmuster der jakobinischen terreur⁵⁸. Angesichts der Schrecken von nationalsozialistischer Herrschaft und Stalinismus wird Terrorismus zur Signatur einer Epoche und erscheint zum Beispiel bei Max Horkheimer als Grunderfahrung der modernen Welt. Maurice Merleau – Ponty stellte die These einer Universalisierung des Terrors im 20. Jahrhundert auf. „In der Gegenwartssprache [allerdings] ist ‚Terror‘ durch eine inflationäre Verwendung des Begriffs, unter den nahezu alle Erscheinungsformen angedrohter und faktischer Gewalttätigkeit, auch Formen organisierter Kriminalität subsumiert werden, zu einem konturlosen Schlagwort geworden“⁵⁹. Je nach Interessenlage wird Unterschiedliches mit „Terror“ bezeichnet. „Terror“ wird zum allgemeinen Feindbegriff, mit dem der Feind irgendwie behaftet wird. So verband Adolf Hitler in „Mein Kampf“ Religionen allgemein mit „fanatischer Unduldsamkeit“ und das Christentum insbesondere mit „geistigem Terror“: „Der Einzelne mag heute schmerzlich feststellen, daß in die viel freiere antike Welt mit dem Erscheinen des Christentums der erste geistige Terror gekommen ist, er wird die Tatsache aber nicht bestreiten können, daß die Welt seitdem von diesem Zwang bedrängt und beherrscht wird, und daß man Zwang nur wieder durch Zwang bricht und Terror nur mit Terror“⁶⁰. Rudolf Walther⁶¹ faßt zusammen: „Die Begriffe ‚Terror‘ und ‚Terrorismus‘ sind, ohne daß sie inhaltlich schärfere Konturen gewonnen hätten, zu Signalwörtern geworden, die für Vielerlei mit großer Selbstverständlichkeit gebraucht werden. Die semantische Vielfalt und die weitgehend eindeutige Bewertung machten aus den Begriffen plakative Schlagwörter für den parteipolitischen Meinungsstreit. Dagegen verflüchtigten sich terroristische Taten und Täter national und international in dem Maße, wie die Opfer und die Ziele der Anschläge beliebig, die Motive verworrener wurden“.

VI.

Terrorbegriff und Religions- bzw. Kirchenbezug

Die Ablösung des Terrorbegriffs vom französischen Vorbild und seine Verwandlung in ein Instrument der Kritik von gesellschaftlich bestimmten Gewaltformen ist mit den Namen von Marx und Engels verbunden, die im Anschluß an die frühsozialistische Theorie und Praxis auf das Industrieproletariat setzten. In dieser Verbindung von politischer Organisation und Gesellschaftstheorie erscheint „Terror“ in kapitalistischen Gesellschaften und im Handlungskonzept der Arbeiterbewegung nicht mehr als Inbegriff revolutionärer Gewalt, sondern entweder als Anachronismus oder als Aktionsform politischer Gegner.

Mit den Interpretationen von „Terror“ im Umkreis der Revolution von 1848/49 endet auch jener Abschnitt, in dem Terror zur Stabilisierung, Rettung oder Erringung staatlicher Macht diente. „Zugespitzt: 1848/49 endet die Epoche, in der Terror unverhohlen und praktisch ausschließlich im Habit von Staatlichkeit oder offen als Instrument staatlicher Gewalt auftrat.

Danach bedienten sich auch gesellschaftliche Gruppen und Parteien terroristischer Gewalt zur nationalen oder sozialen Befreiung – häufig jedoch nur mittelbar...: Terror wurde von einer unmittelbar – direkten Form der Gewalt zu einer vorwiegend auf mittelbare Wirkung zielende... Die Publikumswirkung erscheint als unmittelbarer Zweck... Die Tat dient als Vehikel geschichtsphilosophischer Erwartungen. Sie schert aus einer eindeutigen Ziel – Mittel – Relation aus... In der Sekundärliteratur steht für diesen Prozeß der Irrationalisierung oft der Ausdruck ‚individueller Terror‘⁶².

Mit dem Verblenden der historischen Perspektive um 1848 wird die mit dem Begriff „Terror“ belegte Gewaltanwendung zu einem Problem der jeweiligen Gegenwart. Damit verliert er auch seinen z.B. in der Französischen Revolution noch sichtbaren konkreten historischen Religions- bzw. Kirchenbezug. Die jetzt in den Vordergrund tretende geschichtsphilosophische und vor allem „symbolische“ Dimension von „Terror“ hat auch zur Folge, daß Gestalten und Ereignisse der Kirchengeschichte „entschränkt“, daß sie zu Metaphern in praktischer Absicht, zu plakativen Schlagwörtern in der jeweiligen kulturell – weltanschaulichen Auseinandersetzung werden. Im Kontext der Religionskritik wird die These wichtig, daß in Religionen, Philosophemen, Ideologien und Weltanschauungen der geistige Überbau der Welt hervortritt, die es zu verändern gilt. Geschichtliche Ereignisse interessieren dann nicht mehr als solche, sondern als Bilder- und Ideenvorrat. Sie werden über Bilder, Wörter und Ideen angeeignet und in geistige Gerüste, in fertige Muster, die man schon mitbringt, eingekörpert. Auf diesem Weg wird die Kirchengeschichte vor allem im ideologisch – weltanschaulichen Kampf als Steinbruch für interessebestimmte Beispiele eines unterdrückenden Potentials wichtig. Die Historie entfaltet ihre Wirksamkeit vor allem auf dem Umweg ihrer „Diskurspräsenz“: Nicht das jeweilige Ereignis wirkt, sondern die in Texten und Gesprächen und zuletzt in unseren Köpfen kursierenden Kategorien, Metaphern und Repräsentationen, die dem „Ereignis“ eine Form, eine Bedeutung und einen Termin gewähren.

VII.

Terror als apokalyptischer Schrecken

Wir sind davon ausgegangen, daß der moderne Terror – Begriff seinen Ursprung letztlich in der Französischen Revolution hat. Darüber sollte aber, gerade auch in kirchengeschichtlicher Perspektive, der frühneuzeitliche Sprachgebrauch nicht vergessen werden, der „terror“ als Äquivalent von „Schrecken“ noch ohne situationsspezifische Abgrenzung benutzt. Daß hier vor allem apokalyptische Deutungsmuster eine wichtige Rolle spielen, zeigt sich exemplarisch im radikalen Pietismus, dem (zumindest für einen gewissen Zeitabschnitt seines Lebens) auch Gottfried Arnold, Goethes Gewährsmann, zuzurechnen ist.

Die Übertragung des Schwärmerbegriffs der Reformationszeit auf die radikalen Pietisten trägt auch deren Anknüpfung an älteres mystisch – spiritualistisches und pansophisch – kabbalistisches Gedankengut Rechnung. Mit ihrem Eintreten für Glaubensfreiheit und Toleranz können diese auch Wegbereiter der Aufklärung genannt werden, wobei allerdings auch wichtige Unterschiede festzustellen sind: Einmal hängen im Radikalpietismus „Schwärmerei“ und Toleranz zusammen. Sodann spielen Diesseitsangst und endzeitliche Wirklichkeitsdeutung, also eschatologische Deutungsmuster, eine wichtige Rolle, die sich bis hin zu kirchenrevolutionären Umtrieben z.B. im hessischen Raum, in den Grafschaften Solms – Laubach und Wittgenstein, mit philadelphisch – apokalyptischem Hintergrund auswirkten und auch zu einer Wiederbelebung des im orthodoxen Luthertum gemäß

Artikel 17 des Augsburger Bekenntnisses von 1530 abgelehnten Chiliasmus führten, das heißt der Erwartung eines Tausendjährigen Reiches auf Erden vor dem Jüngsten Tag gemäß der Offenbarung des Johannes Kapitel 20.

Bei Gottfried Arnold als einem wichtigen Gewährsmann Goethes hatten wir eine höchst parteiiche spiritualistische Kirchenkritik kennen gelernt, die alle verfaßten Kirchen als „Sekten“ verwirft; jede Objektivierung und Institutionalisierung widerstreitet nach Arnold dem Wesen des christlichen Glaubens; Verfassung, dogmatische Systeme, Kirchenrecht und Kult sind für ihn Zeichen des Verfalls, unter dem die Kirchengeschichte seit der Konstantinischen Wende stehe. „Urteilkriterium in Arnolds Darstellung ist nicht mehr die konfessionell bestimmte Orthodoxie, sondern die Orthopraxie, die gelebte Frömmigkeit. Die bisherigen Wertungen von Rechtgläubigkeit und Ketzerei werden zwar nicht einfach umgekehrt, aber überprüft. Die großen Kirchenlehrer bis hin zu Luther (besonders in seinen späteren Jahren – Arnold hat die Unterscheidung des ‚jungen Luther‘ vom älteren nicht erfunden, aber eingebürgert !) müssen sich manchen Tadel gefallen lassen, während viele Ketzer mit Lob bedacht werden. Arnolds ganze Sympathie gilt, den „Stillen im Lande“ (vgl. Psalm 35,20), die von der Welt zurückgezogen in mystischer Beschaulichkeit ein heiliges Leben führen. In ihnen stellt sich ihm die Kontinuität der Kirche dar“⁶³.

Was in der Arnold – Forschung oft und auch von Goethe übersehen wird, ist der Umstand, daß Arnold das Jahr 1688 als Enddatum der historischen Darstellung in der „Unparteiischen Kirchen- und Ketzerhistorie“ setzt. Dies steht, worauf z.B. Hans Schneider hingewiesen hat, in Verbindung mit endzeitlichen Spekulationen. Die zweite Hälfte des dritten Teils des Werkes füllen ausführliche Nachrichten über Apokalyptiker und Visionäre des 17. Jahrhunderts, und den Abschluß bilden die endzeitlichen „Gesichter“ von Joachim Greulich und der Ansbacher Visionärin und Prophetin Anna Vetter. Arnolds Werk steht also im Kontext der nahen Enderwartung und sollte auf seine Weise die Zeichen dieser Zeit dem Leser vor Augen führen. Es geht hier also nicht um eine allgemeine moralische Kirchen- und Gesellschaftskritik! Sie hat ihren Ort gerade in einem apokalyptischen Kontext, den Goethe nicht entsprechend würdigt.

Je näher das „Wendejahr“ 1700 heranrückte, desto mehr steigerte sich das apokalyptische Fieber. „Nicht alle, die von der chiliastischen Naherwartung ergriffen waren, begnügten sich damit –wie z.B. Gottfried Arnold-, auf die ‚Zeichen der Zeit‘ hinzuweisen und den endzeitlichen ‚Greuel der Verwüstung‘ aufzudecken, ansonsten aber in mystischer Gelassenheit der kommenden Dinge zu harren. Andere Radikale wurden durch die angespannte Erwartung in höchste Unruhe versetzt und zu immer neuen Aktivitäten angetrieben“⁶⁴. Schienen sich die Hoffnungen solcher Gruppen zunächst eher auf Frankfurt am Main als dem „Zion“ gerichtet zu haben –die Reichsstadt wurde zeitweise zu einer Drehscheibe radikalpietistischer Betriebsamkeit-, so wurden diese Hoffnungen durch das Eingreifen des Frankfurter Rats gegen die „irrig lehrenden Schleicher“ zunichte gemacht. Dafür schien das lutherische, von Spener für den Pietismus gewonnene Grafenhaus Solms – Laubach eine geeignetere Operationsbasis abzugeben. Die Gräfinmutter Benigna war Spener eng verbunden; ihr Sohn Friedrich Ernst, Präsident des Reichskammergerichts, galt als Anhänger Speners und Franckes; er gewährte verfolgten Pietisten Asyl. So wurde die kleine Residenzstadt Laubach zu einem wichtigen Stützpunkt des radikalen Pietismus. Vor allem der Ortspfarrer und Hofprediger Johann Philipp Marquard geriet immer stärker unter radikalpietistische Einflüsse. Das alles beherrschende Thema war die chiliastische Naherwartung: „Es ist die Zeit der Erlösung der Seinigen wahrhaftig vor der Tür“. „Auf dem Höhepunkt des Enthusiasmus legte Marquard sein Amt nieder: ‚Gute nacht, Cantzel! Du tauffstein, beichtstuhl, Altar, gute nacht; des Herrn wille ists, daß ich nichts unreines mehr anrühren, noch mich frembder sünden teilhaftig machen soll‘“⁶⁵. Eine Opposition, bestehend aus der Mehrheit der Laubacher Bürger und aus Mitgliedern und Verwandten des gräflichen Hauses, die auch Schaden für die Reputation des Hauses und für das Staats- und Kirchenwesen befürchteten, verstärkten den Druck auf Graf Friedrich Ernst, der die gefährdete Autorität der Obrigkeit gegen die radikalen Pietisten wieder durchsetzte. „Wurden auch die konkreten Erwartungen enttäuscht, so bestanden doch die Voraussetzungen, Rahmenbedingungen und Antriebe fort, die zu diesen Erwartungen geführt hatten. Und so

blieb, wie die Geschichte des radikalen Pietismus im 18. Jahrhundert zeigen sollte, auch die Hoffnung auf ‚Philadelphia‘ bestehen“⁶⁶.

In diesem Zusammenhang sind auch die Versuche wichtig, das Fin de siècle [1900] auf ein mittelalterliches Vorläufertum zurückzubeziehen. Erwähnt sei hier z.B. Max Nordau (1892)⁶⁷: „Es ist nicht das erstmal in der Geschichte, daß ein Weltuntergangs – Grauen die Geister erfaßt. Beim Herannahen des Jahres 1000 bemächtigte sich der christlichen Völker ein ähnliches Gefühl. Aber der chiliastische Schrecken unterscheidet sich doch wesentlich von den fin – de – siècle – Erregungen. Die Verzweiflung der Menschen um die Wende des ersten Jahrtausends christlicher Zeitrechnung ging aus einem Gefühle der Lebensfülle und Lebenslust hervor... Davon ist in der fin – de – siècle – Empfindung nichts enthalten“. Noch 1993 schrieb der Germanist Gert Mattenklott⁶⁸ im Hinblick auf das Jahr 2000: „Jahrhundertwenden, im Mittelalter regelmäßig Anlaß eschatologischer Spekulationen und oft hochgespannter chiliastischer Erwartungen, üben doch auch in aufgeklärteren Zeiten noch starke Faszination aus“. Nordau und Mattenklott sind also der Überzeugung, daß das Fin–de–siècle–Phänomen der 1890er Jahre in ähnlicher Weise bereits an früheren Jahrhundertwenden hervortrat. Was das Zustandekommen dieser Annahme anbelangt, so sei Arndt Brendecke⁶⁹ zitiert: „Der Verdacht, Jahrhundertwenden besäßen eine ‚fatale‘ Wirkung, entwickelte sich in einer auffälligen Parallele zu der Legende von den ‚Schrecken des Jahres 1000‘. Nach ersten Erwähnungen um 1600 werden beide Vorstellungen im 19. Jahrhundert populär. Am Ende des 19. Jahrhunderts gehören sie zum kulturellen Gemeingut“. Aus dem Fin–de–siècle–Phänomen der 1890er Jahre hat der amerikanische Kulturhistoriker Hillel Schwartz⁷⁰ ein idealtypisches Muster der kulturellen Befindlichkeit von Jahrhundertenden entwickelt. Wenigstens seit 1300, so Schwartz, würden sich die Zeitgenossen jeweils am Jahrhundertende „hin-und hergerissen fühlen zwischen dem süßen Schmerz des Zuendegehens und den ungewissen Versprechungen eines Neubeginns“⁷¹. „Das Fatale an dieser These ist [nun], daß sie sich zu bestätigen scheint, wenn man sie an die Quellen heranträgt, denn es finden sich zu allen Zeiten Spuren kultureller Verunsicherung, Zeichen der Endzeiterwartung und der Hoffnung, so auch in den 90er Jahren eines Jahrhunderts. Schwierig ist es hingegen nachzuweisen, daß diese Verunsicherungen tatsächlich auf das nahe Jahrhundertende zurückzuführen sind“⁷². Ähnliche Probleme tauchen auf, wenn man in der Kirchengeschichte nach „Dicta probantia“ für eine tatsächliche oder bloß vermutete „terroristische Potenz“ von Religion, Christentum und Kirche sucht. Wirksamkeit entfaltet die Jahrhundertwende, wie überhaupt ein bestimmtes Ereignis, auf dem Umweg ihrer Diskurspräsenz. „Nicht ‚die‘ Jahrhundertwende wirkt, sondern die in Texten und Gesprächen und zuletzt in unseren Köpfen kursierenden Begriffe, Metaphern und Repräsentationen, die dem ‚Ereignis‘ eine Form, eine Bedeutung und einen Termin gewähren... Historische Ereignisse werden in der Regel lediglich über Bilder, Wörter und Ideen angeeignet, und sie ließen sich auch im besten Falle kaum verstehen oder deuten, trüge man nicht schon fertige Muster in sich. Das Beispiel der Jahrhundertwenden macht deutlich, wie sehr solche ‚Muster‘ unsere Wahrnehmungen bestimmen und damit das, was wir Wirklichkeit nennen, nicht nur formen, sondern teils erst hervorbringen“⁷³. „Wahrnehmen“ hat es also weniger mit „Wahrheit“ zu tun; es handelt sich eher um einen Vorgang, der die Verteilung unserer Aufmerksamkeit steuert und dabei unsere Sichtweisen und die Schwerpunkte ihres Weltbildes formt. So regten zum Beispiel bestimmte sinnlich wahrnehmbare Vorgänge wie Kometen, Erdbeben, Sonnen- und Mondfinsternisse immer wieder zu Endzeitdeutungen an. Bei ihrer Wahrnehmung griffen dann die Filter des prophetischen Vorwissens, denn als Endzeitzeichen galt das, was im Tableau der Zeichen schon geläufig war. Um es mit Alexander von Humboldt zu formulieren: Nicht die Ereignisse selbst, sondern die Meinungen über diese Ereignisse bestimmen das Handeln des Menschen.

In den Vorstellungen von Nordau und Mattenklott über mittelalterliche Jahrhundertwenden überlagern sich in historischer Perspektive zwei stereotype Bilder: Das eine ist das Bild der ersten Jahrtausendwende (1000), das andere entstammt der Erfahrung des Fin–de–siècle der 1890er Jahre; beide stehen in Wechselwirkung zueinander. „Morgen um die zwölfte Stund‘, Heia, geht die Welt zu Grund!“ – so sah für Felix Dahn⁷⁴ in seinem Roman

„Welt–Untergang“ von 1889 die apokalyptische Erwartungsnähe der Menschen des Jahres 1000 aus. „Die vielen detailreichen Beschreibungen der angeblichen ‚Schrecken des Jahres 1000‘, die das 19. Jahrhundert hervorbrachte, stehen in einem sonderbaren Mißverhältnis zu den tatsächlich vorhandenen Quellen. Die Vorstellungen, die man sich über das Fin–de–siècle der 1890er Jahre machte, gründeten auf einem falschen Bild von der Jahrtausendwende, denn eine allgemeine Furcht vor dem Jahr 1000 hat es nicht gegeben“⁷⁵. Rekonstruiert man, auf welchem Wege sich die „Legende von den Schrecken des Jahres 1000“ entwickelte, so fällt auf, daß sie nicht vor dem Anfang des 17. Jahrhunderts geläufig war. Allerdings bildet gemäß Apokalypse 20 das Millennium eine zentrale Kategorie heilsgeschichtlicher Spekulation, wobei die Fragen nach dem Beginn und der Gestalt des neuen Reiches auch ein sozialrevolutionäres Potential nicht nur im Blick auf viele mittelalterliche Armuts- und Kreuzzugsbewegungen besaßen. „Die milenaristische Erwartung eines irdischen Gottesreiches erfreute sich auch in der Frühen Neuzeit noch weiter Verbreitung und liegt in gewandelter Form noch heute der Erwartungshaltung evangelikaler Kirchen zugrunde“⁷⁶.

VIII.

Einige Folgerungen für unsere Thematik

„Terror“ meinte in der Französischen Revolution Formen unmittelbarer Gewaltanwendung unter dem Schutz und im Interesse des Staates, seit der Mitte des 19. Jahrhunderts vor allem Gewalttaten von kleinen bewaffneten Einheiten gegen Regierungen, Klassen und nationale Gruppen, meistens zur Erreichung politischer Ziele. Erst mit der Oktoberrevolution von 1917 spielt auch die Durchsetzung und Behauptung staatlicher Macht durch Terror/Terrorismus für die Begriffsbildung wieder eine entscheidende Rolle. Im Kontext der Französischen Revolution bezeichnet der Begriff „Terror“ kein Erstes, sondern stand für die Steigerung vorhandener Gewalt. „Der Schein, daß Terror Gewalt in die Welt setzt, entsteht, wenn Gewaltpotentiale nur noch affirmativ gefaßt werden als ‚Recht‘, ‚Ordnung‘ oder ‚Staat‘ und ihr Gewaltkern verleugnet oder übersehen wird. Die Vielfalt von Gewaltformen, die mit ‚Terror‘ abgedeckt werden, rührt daher, daß sowohl die staatliche Gewalt als auch revolutionäre Gewalten terroristisch werden können bei der Verteidigung von, beim Angriff auf oder in der Konkurrenz um Macht und Herrschaft. Bei solcher Vielfalt liegt es auf der Hand, daß im Prinzip jede Gewaltanwendung ‚Terror‘ genannt werden kann, sofern nicht wenigstens zwei Abgrenzungskriterien die Relations- und Denotationsmengen reduzieren. Das eine Kriterium ist die Beziehung zwischen Zielen und Mitteln, die jeder Gewaltanwendung zugrunde liegt, und das andere die historische Situationsgerechtigkeit. Das erste Kriterium zielt auf den ethisch – politischen oder systematischen Gehalt des Begriffs, das zweite auf die historische Konstellation, in der er verwendet wird. Für den Gebrauch des Begriffs ist es charakteristisch, daß dieser im Prozeß der Ideologisierung und Politisierung zunehmend zur abgrenzenden Feindbezeichnung dient und die historischen Konstellationen ausgeblendet werden....‘Terror‘ und ‚Terrorismus‘ verschlissen sich –vor allem im Laufe dieses Jahrhunderts- zu enthistorisierten, beliebig beziehbaren Feindbegriffen. In dieser Funktion sind sie Vehikel, mit denen Schuldzurechnungen und Entlastungsgewinne im ideologisch gesättigten Raum hin und her geschoben werden können“⁷⁷. „Manchmal findet wegen der Vieldeutigkeit der Anschläge bereits eine publizistische Konkurrenz statt um die Zuweisung authentischer Täterschaft. Und andererseits reklamieren konkurrierende Tätergruppen in sog. ‚Bekennerbriefen‘ ein und dieselbe Tat für sich“⁷⁸.

Angesichts der Tatsache, daß die Begriffe „Terror“ und „Terrorismus“ heute zu Signalwörtern geworden sind, die für Vielerlei gebraucht werden, und zu plakativen Schlagwörtern für den politischen und weltanschaulichen Meinungsstreit, ist es gerade auch von den mannigfachen kirchengeschichtlichen Aspekten unserer Thematik her dringend geboten, daß die historischen Konstellationen, in der diese Begriffe verwendet oder mit deren Hilfe bestimmte Ereignisse definiert werden, gerade nicht ausgeblendet werden. Sonst besteht die Gefahr,

daß aufgrund bestimmter Voreinstellungen ausgewählte Ereignisse auch der Kirchengeschichte schnell zu abstrakten „Dicta probantia“ für die Polemik, zur Waffe im ideologischen Kampf, zu enthistorisierten und daher beliebig beziehbaren Feindbegriffen und Disqualifikationen werden. Kann im Prinzip jede Gewaltanwendung „Terror“ genannt werden, wie das heute offenbar der Fall ist, dann eignen sich viele Ereignisse auch der Kirchengeschichte zum Nachweis eines tatsächlichen oder vermuteten „terroristischen Potentials“ auch der Religion, des Christentums und der Kirche, wenn sie einem bestimmten, von außen herangetragenem „Gerüst“, einem bestimmten Wahrnehmungsmuster „einverleibt“ werden. Auch kirchenhistorische Ereignisse werden in der Regel über Bilder, Wörter und Ideen angeeignet. Wichtig ist ihre „Diskurspräsenz“: Nicht die historischen Ereignisse an sich, sondern die in Texten und Repräsentationen, die dem „Ereignis“ eine Form, eine Bedeutung und einen Termin gewähren, wirken. Unsere Wahrnehmung wird über Kategorien gesteuert, der z.B. die Sprache, die Kultur und auch die Religion zur Verfügung stellen. Wolfgang Philipps oben erwähntes Reden von „metaphysischen Kategorien und Strukturen“ bei der Gestaltwerdung menschlichen Denkens, Sichverhaltens und Seins erfährt von hier aus seine Berechtigung. Kurz: Kirchengeschichtliche Forschung ist auf diesem Gebiet zumindest als Profilierungshilfe wichtig und notwendig.

Die von uns herangezogenen Beispiele zeigen auch die Berechtigung der These von Wolfgang Philipp, daß die „Politische Arena“ in Wirklichkeit weithin eine „religiöse Arena“ ist, daß „religiöse Elementarstrukturen“ sich gerade auf diesem Feld mit besonderer Konsequenz abzeichnen. Dazu ist allerdings eine Ausweitung der von uns zunächst übernommenen Ausgangsthese notwendig, derzufolge der moderne, durch seine eindeutig politische Bedeutung charakterisierte Terror-Begriff seinen Ursprung in der Französischen Revolution hat. Die mit den Namen Gotfried Arnold und Goethe, aber auch mit bestimmten apokalyptischen Mustern des radikalen Pietismus verbundenen Beispiele aus der Kirchengeschichte zeigen, daß z.B. die Übergänge zwischen dem psychologischen, im passiven Sinne gebrauchten Wort (irgend etwas oder irgendwer ruft bei irgendwelchem irgendwie Schrecken/Terror hervor) und dem strategisch-instrumentellen, neuzeitlich-revolutionären, aktiven Gebrauch (mit Terror/Gewalt andere im politischen Zusammenleben zu bestimmen oder zu beeinflussen), fließend sind⁷⁹. Die Verbindungen von vorrevolutionärem und revolutionärem Terrorbegriff sind offenbar enger als dies in der Regel angenommen wird. Dies wird vor allem dann deutlich, wenn eschatologische, wenn religiöse Kontexte mit in die Forschung einbezogen werden.

Anmerkungen

- (1) Vgl. Arne Hoffmann, Sind Frauen bessere Menschen? Berlin 2001.
- (2) Wolfgang Philipp, Die Absolutheit des Christentums und die Summe der Anthropologie, Heidelberg ²1966, 95f. Vgl. auch ebd. 18f., 397ff.
- (3) Peter Meinhold, Goethe zur Geschichte des Christentums, Freiburg/München 1958 [zit.: Peter Meinhold, Goethe].- Ders., Der junge Goethe und die Geschichte des Christentums, in: Saeculum 1 (1950), 196-227.- Richard Brinkmann, Goethes „Werther“ und Gottfried Arnolds „Kirchen- und Ketzerhistorie“, in: Festschrift für Erich Heller, Versuche zu Goethe, Heidelberg 1976, 167-189.- Albrecht Schöner, Goethes Farbentheologie, München 1987, 45-62.- Karl Dienst, Der junge Goethe zwischen religiöser Schwärmerei und Toleranz, in: „Außerdem waren sie ja auch Menschen“. Goethes Begegnung mit Juden und Judentum, hg. von Annette Weber (Schriftenreihe des Jüdischen Museums Frankfurt am Main, Bd. 7, hg. von Georg Heuberger), Berlin/Wien 2000, 67-86, 158-161.
- (4) Peter Meinhold, Goethe, a.a.O. VI.
- (5) Peter Meinhold, Goethe, a.a.O. 181.
- (6) Johann Wolfgang Goethe, Zahme Xenien, in: J. W. G., dtv – Gesamtausgabe Bd.4, München 1961, 70f.
- (7) J. W. G., Zahme Xenien, a.a.O. 4, 70.
- (8) Peter Meinhold, Goethe, a.a.O. 182.
- (9) J. W. G., Zahme Xenien, a.a.O. 4, 71.
- (10) J. W. G., Zahme Xenien a.a.O., 4, 71.
- (11) Peter Meinhold, Goethe, a.a.O. 183. Dort weitere Belege.
- (12) Peter Meinhold, Goethe, a.a.O. 184.
- (13) Peter Meinhold, Goethe, a.a.O. 184.
- (14) Zu Gottfried Arnold, der 1697/98 Professor für Geschichte in Gießen war, vgl. Johannes Wallmann, Der Pietismus (Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch, Bd.4, Lieferung O 1), Göttingen 1990, 89-95. Im Jahr 1797 erhielt Gottfried Arnold (1666–1714) eine Professur für Geschichte an der Universität Gießen, deren Theologische Fakultät für den Pietismus gewonnen worden war. Doch sein akademisches Amt, das er im Sommer 1697 mit einer Rede „De corrupto historicarum studio“ angetreten hatte, legte er schon nach einem knappen Jahr nieder, was er in einer Flugschrift unter dem Titel begründete: „Offenherzige Bekenntniß, welche bey unlängst geschehener Verlassung eines academischen Amtes abgelegt worden“ (1698). Arnold offenbarte hier seinen „Ekel vor dem hochtrabenden, ruhmstüchtigen Vernunftwesen des akademischen Lebens“. Zur gleichen Zeit (August 1697) kündigte Johann Heinrich Horch(e) (1652-1729), Professor an der reformierten Hohen Schule in Herborn, in einem Brief an deren Rektor und Senat seine Mitwirkung bei den Examina auf. Die Hohen Schulen seien Satansschulen, das Examen Teufelswerk, die Kirchen Babel, Lehrer und Prediger Diener des Antichristen. Horch(e) wurde im Februar 1698 aus seinem Amt entlassen.
- (15) Peter Meinhold, Goethe, a.a.O. 120. Vgl. auch Richard H. Grützmacher, Die Religionen in der Anschauung Goethes, Baden–Baden 1950.- Günter Niggli, „Fromm“ bei Goethe. Eine Wortmonographie, Tübingen 1967.- Hermann Kunisch, Goethes Frömmigkeit, in: Ders., Goethe – Studien, Berlin 1991, 84-130.- Johanna Graefe, Die Religion in den „Leiden des jungen Werther“, in: Goethe–Jahrbuch, N. F. 20 (1958), 72-98.- Hermann Zabel, Goethes „Werther“ – eine weltliche Passionsgeschichte?, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte XXIV, 1972, 57.- Gerhard Sauder, Der junge Goethe und das religiöse Denken des 18. Jahrhunderts, in: Goethe – Jahrbuch 112, 1995, 97–110.
- (16) Peter Meinhold, Goethe, a.a.O. 161. Allerdings hat Kurt Hübner dies modifiziert. Seiner Meinung nach handelt es sich bei Goethe um ein Christentum, das weder der Strenge des philosophischen Begriffs noch dem Dogma der Theologie unterworfen ist. Dagegen erschließt es für Goethe vor allem durch die Dichtung vermittelbare religiöse Grunderfahrungen, die zwar auch dem griechischen Mythos, dem Judentum

und dem Islam eigentümlich seien und nach Goethe in der Ehrfurcht vor dem, was oben, was neben und unter uns ist, wurzelten, aber nach seiner Überzeugung im Christentum gipfeln. Sie gipfeln in der Heiligung des Schmerzes, der dem Suchen und Streben des Menschen nach dem Göttlichen entspricht. Vgl. Kurt Hübner, Eule – Rose – Kreuz. Goethes Religiosität zwischen Philosophie und Theologie. Berichte aus den Sitzungen der Joachim–Jungius–Gesellschaft der Wissenschaften e.V., Hamburg, Jg. 17, 1999, Heft 4, Göttingen 1999. – Vgl. ferner Günter Niggel, Studien zur Literatur der Goethezeit (Schriften zur Literaturwissenschaft; Bd.17), Berlin 2001. Darin: Goethes Pietismus–Bild in Dichtung und Wahrheit (157-171); Biblische Welt in Goethes Dichtung (180-200).

- (17) HWP 10, 1022.
- (18) G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (1822/23). Jub.ausg., hg. H. Glockner (1927-40, ND 1964ff.) Bd. 11, 561.
- (19) Zum Folgenden vgl. HWP 10, 1023.
- (20) Johann Wolfgang Goethe, Maximen und Reflexionen, dtv – Gesamtausgabe 21, München 1963, 822 (S.99): „Apokrypha: wichtig wäre es, das hierüber historisch schon Bekannte nochmals zusammenzufassen und zu zeigen, daß gerade jene apokryphischen Schriften, mit denen die Gemeinden schon die ersten Jahrhunderte unserer Ära überschwemmt wurden und woran unser Kanon jetzt noch leidet, die eigentliche Ursache sind, warum das Christentum in keinem Momente der politischen und Kirchengeschichte in seiner ganzen Schönheit und Reinheit hervortreten konnte“.
- (21) „Jede positive Religion hat ihren größten Reiz, wenn sie im Werden begriffen ist, deswegen ist es so angenehm, sich in die Zeiten der Apostel zu denken, wo sich alles noch frisch und unmittelbar geistig darstellt“ (Dichtung und Wahrheit III, 15).
- (22) Peter Meinhold, Goethe a.a.O. 186.
- (23) Vgl. Peter Meinhold, Goethe, a.a.O. 186f. Vgl. auch ebd. 188, 192f., 197, 202, 211.
- (24) J. W. G., Maximen, a.a.O. 821 (S.99): „Die Kirche schwächt alles, was sie anrührt“. Vgl. auch ebd. 819 (S.99): „Die christliche Religion ist eine intentionierte politische Revolution, die, verfehlt, nachher moralisch geworden ist“.
- (25) Johann Wolfgang Goethe, Zur Naturwissenschaft überhaupt 2, Vorbetrachtung: „In der eigentlichen Erdenwelt wirken zwey mächtige Parteyen, wovon die eine das herkömmliche Regiment behalten und behaupten, die andere es ergreifen und sich zueignen möchte; beyde werden einander noch genugsam zu schaffen machen. Alles aber, was sich aufs Ewige bezieht und uns im Erdenleben als Bild und Gleichniß des Unvergänglichen vorschwebt, sollte sich von Rechtswegen außer Streit setzen, obgleich auch hier manches Hindernis obwaltet. Denn, indem wir durch unsere Denk- und Empfindungsweise auch äussere Verhältnisse gründen, eine Gesellschaft um uns bilden, oder uns an sie anschließen, so wird ein Inneres zum Äußerlichen; ein solches, wohl aufgenommen oder feindlich bestritten, muß erhalten, es muß vertheidigt werden, und so sind wir auf einmal vom Geistlichen ins Weltliche, vom Himmlischen ins Irdische und vom ewig Unwandelbaren in das zeitliche Wechselhafte zurückgezogen“. Vgl. Peter Meinhold, Goethe, a.a.O. 187.
- (26) J. W. G., Zur Naturwissenschaft a.a.O.: „Die höchste Kultur aber, welche diesen letzten Zeiten gegönnt seyn möge, erwiese sich wohl darin: daß alles Würdige, dem Menschen eigentliche Werthe, in verschiedenen Formen neben einander müßte bestehen können und daß daher verschiedene Denkweisen, ohne sich vedrängen zu wollen, in einer und derselben Region ruhig neben einander fortwandelten“.
- (27) Peter Meinhold, Goethe, a.a.O. 188.
- (28) J. W. G., Zahme Xenien IX (dtv – Gesamtausgabe 4, 73)
- (29) Peter Meinhold, Goethe, a.a.O. 199.
- (30) Peter Meinhold, Goethe, a.a.O. 199f.
- (31) Peter Meinhold, Goethe, a.a.O. 201.
- (32) Vgl. Peter Meinhold, Goethe, a.a.O. 214.
- (33) Vgl. Peter Meinhold, Goethe, a.a.O. 228.
- (34) Arndt Brendecke, Die Jahrhundertwenden. Eine Geschichte ihrer Wahrnehmung und Wirkungen. Frankfurt a. M./New York 1999, 286-295.- Karl Dienst, „Von hier und

- heute geht eine neue Epoche der Weltgeschichte aus“ – Die Jahrhundertwende 1800/1801 und Frankfurt am Main, in: Religionskultur – Zur Beziehung von Religion und Kultur in der Gesellschaft, hg. von Markus Witte, Würzburg 2001, 321-338.
- (35) Zit. nach Arndt Brendecke, Die Jahrhundertwenden, a.a.O. 260.
- (36) Arndt Brendecke, Die Jahrhundertwenden, a.a.O. 208, 161.
- (37) Der Begriff „Jahrhundertwende“ fehlt zwar noch um 1800/1801; er ist wohl erst im Laufe des 19. Jahrhunderts entstanden. Um 1800 sprach man vom „Säkularwechsel“ oder vom „Wechsel des Jahrhunderts“. Vgl. auch Gottfried Maron, Gesellschaft–Staat–Kirche, in: Kirche in Staat und Gesellschaft im 19. Jahrhundert. Hg. von Helmut Baier (Veröffentlichungen der Arbeitsgemeinschaft der Archive und Bibliotheken in der evangelischen Kirche 17), Neustadt an der Aisch 1992, 21-39.
- (38) Johann Wolfgang Goethe [Abk.: J. W. G.], Kampagne in Frankreich 1792, in: J. W. G., dtv – Gesamtausgabe Bd. 27, München 1962, 48.
- (39) Zit. nach Arndt Brendecke, Die Jahrhundertwenden, a.a.O. 259.
- (40) Vgl. Maron, a.a. O. 34.
- (41) Heinrich Heine, Luceia, 2. Teil, LVII (Ed. Elster, Bd.6, 360). Vgl. Markus Baumgartner –Peter, Der Zug ist abgefahren? Erste Notizen zu einer „Theologie der Eisenbahn“, in: Theologische Kapriolen. FS für Hans Geissner zum 60. Geb., Zürich 1988, 69-89; hier 71.
- (42) Art. „Eisenbahn“, in: Staatslexikon, 1878, 657. Vgl. Baumgartner–Peter, a.a.O. 80, Anm.32.
- (43) Zitate aus Baumgartner - Peter, a.a.O. 79f.
- (44) Richard Rothe, Stille Stunden. Aphorismen aus Richard Rothe's handschriftlichem Nachlaß, 1872, 344f., ²1888, 340.
- (45) Wolfgang Philipp, Die Absolutheit, a.a.O. 18f.
- (46) Zum Folgenden vgl. Friedrich Delekat, Johann Heinrich Pestalozzi, Heidelberg ²1968, 17ff.
- (47) Friedrich Delekat, a.a.O. 18.
- (48) „Kant hat bei der Erörterung des naturrechtlichen Begriffs von der ‚ursprünglichen Gemeinschaft am Boden‘ (communio fundi originaria) vor demselben Problem gestanden. Er unterscheidet zwischen der ‚uranfänglichen‘ Gemeinschaft am Boden (communio primaeva), derzufolge man annehmen müßte, daß der Boden im Urzustande der Menschheit ‚frei, d. i. zu jedermanns Gebrauch offen‘ gewesen sei, und der ‚ursprünglichen Gemeinschaft (communio originaria)‘. Die erstere hält er für eine ‚Erdichtung‘, die zweite bezeichnete er als ‚eine Idee, welche objektive (praktisch – rechtliche) Realität hat‘. Er meint damit, daß ihr der Charakter apriorischer Allgemeingültigkeit und Allgemeinverbindlichkeit zukommt, von der grundsätzlich bei allen Eigentumsproblemen auszugehen sei. Dasselbe gilt von Rousseaus Idee des ‚Menschen, wie er aus den Händen seines Schöpfers hervorging‘. Tatsächlich hat es ihn nie gegeben“ (Delekat, a.a.O. 19).
- (49) Friedrich Delekat, a.a.O. 19.
- (50) Friedrich Delekat, a.a.O. 20.
- (51) Friedrich Delekat, a.a.O. 21.
- (52) Friedrich Delekat, a.a.O. 22.
- (53) Friedrich Delekat, a.a.O. 13.
- (54) Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch–sozialen Sprache in Deutschland. Hg. von Otto Brunner u.a., Bd.6, Stuttgart 1990, 323-444 [Abk.: GGB].- Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Bd.10, Basel 1998, 1020-1027 [Abk.: HWP].
- (55) HWP 10, 1021.
- (56) GGB 6, 324.
- (57) HWP 10, 1021.
- (58) HWP 10, 1024.
- (59) HWP 10, 1025.
- (60) Adolf Hitler, Mein Kampf (1925/29), München ²⁶1933, 506f.
- (61) GGB 6, 443.

- (62) GGB 6, 383ff.
- (63) Hans Schneider, Der radikale Pietismus im 17. Jahrhundert, in: Der Pietismus vom 17. bis zum frühen 18. Jahrhundert (Geschichte des Pietismus, hg. von Martin Brecht u.a., Bd.1), Göttingen 1993, 391–437.
- (64) Hans Schneider, Der radikale Pietismus, a.a.O. 418.
- (65) Hans Schneider, Der radikale Pietismus, a.a.O. 419.
- (66) Hans Schneider, Der radikale Pietismus, a.a.O. 421.
- (67) Max Nordau, Entartung, Bd.1, Berlin 1892, 5.
- (68) Gert Mattenklott, Wendezeiten – Zeitwende, in: Runa. Revista portuguesa de estudos germanísticos, Nr. 20, 2, Lissabon 1993, 235–247.
- (69) Arndt Brendecke, Die Jahrhundertwenden, a.a.O. 11.
- (70) Hillel Schwartz, Century's End. A Cultural History of the Fin de Siècle from the 1890s through the 1990s, New York 1990.- Ders., Zeitenwende – Weltenende? Visionen beim Wechsel der Jahrhunderte von 1900–1990, Braunschweig 1992.
- (71) Hillel Schwartz, a.a.O. 12 bzw. 23.
- (72) Arndt Brendecke, Die Jahrhundertwenden, a.a.O. 11.
- (73) Arndt Brendecke, Die Jahrhundertwenden, a.a.O. 13.
- (74) Felix Dahn, Welt–Untergang. Geschichtliche Erzählung aus dem Jahre 1000 nach Christus, Leipzig 1889; hier 412.
- (75) Arndt Brendecke, Die Jahrhundertwenden, a.a.O. 28f.
- (76) Arndt Brendecke, Die Jahrhundertwenden, a.a.O. 30.
- (77) GGB 6, 323f.
- (78) GGB 6, 443.
- (79) Vgl. GGB 6, 325.