

Journal of Religious Culture

Journal für Religionskultur

Ed. by / Hrsg. von Edmund Weber

in Association with / in Zusammenarbeit mit Matthias Benad

Institute for Irenics / Institut für Wissenschaftliche Irenik

Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main

ISSN 1434-5935- © E.Weber

Nr. 52 (2002)

Die ganze Kirchengeschichte: Mischmasch von Irrtum und Gewalt!

Johann Wolfgang von Goethe denkt über Terror und Gewalt nach.

Von

Karl Dienst

I.

Die „Politische Arena“ als eine „religiöse Arena“

In seinem Werk „Die Absolutheit des Christentums und die Summe der Anthropologie“ (2. Aufl., Heidelberg 1966) hat Wolfgang Philipp die provokante These vertreten: „Die ‚Politische Arena‘ ist in Wirklichkeit eine religiöse Arena. 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 sei, politische Strukturen exakt zu definieren, beruht auf deren metaphysischem Charakter“. Im Folgenden will ich versuchen, diese These vor allem anhand des Verständnisses von Kirchengeschichte, wie wir es bei Gottfried Arnold und Johann Wolfgang von Goethe finden, zu überprüfen.

II.

Zum Ursprung des modernen Terrorbegriffs

Sowohl das „Historische Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland“ unter dem Titel „Geschichtliche Grundbegriffe“ (Band 6, Stuttgart 1990) als auch das „Historische Wörterbuch der Philosophie“ (Band 10, Basel 1998) 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. Seit der jakobinischen Schreckensherrschaft der Französischen Revolution verengt sich im deutschen Sprachraum die Bedeutung des lateinischen Fremdworts zunehmend auf extreme Formen politisch motivierter Gewaltanwendung. Im Prozeß seiner Ideologisierung und Politisierung dient der Terror - Begriff zunehmend zur abgrenzenden

Feindbezeichnung, wobei die historischen Konstellationen zunehmend ausgeblendet werden. „Terror“ und „Terrorismus“ verschlissen sich - vor allem im Laufe des 20. Jahrhunderts - zu enthistorisierten, beliebig beziehbaren Feindbegriffen.

Den ersten Versuch, eine durch politische Unterdrückung und soziale Benachteiligung erfahrene „terreur“ gegen deren (tatsächliche oder vermeintliche) Verursacher umzukehren und den Begriff damit positiv zu besetzen, unternahm am Anfang der Revolution Jean-Paul Marat. Die damit verbundene Propagierung und Ausübung von Terror wurde durch die universalen humanitären Ziele der Revolutionäre legitimiert.

Findet bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts die Reflexion über Terror noch vor dem Erfahrungshorizont der Französischen Revolution von 1789 statt, so verblaßt nach 1848 die historische Perspektive ebenso wie der „Staatsbezug“ von „Terror“: 1848/49 endet die Epoche, in der Terror unverhohlen und praktisch ausschließlich im Habit von Staatlichkeit oder offen als Instrument staatlicher Gewalt als eines Mittels zur Stabilisierung, Rettung oder Erringung staatlicher Macht auftrat. „Terror“ meint jetzt vor allem Gewalttaten von kleinen bewaffneten Einheiten gegen Regierungen, Klassen und nationale Gruppen, meistens zur Erreichung politischer Ziele. Die Verwandlung des Terrorbegriffs in ein Instrument der Kritik von gesellschaftlich bestimmten Gewaltformen ist mit den Namen von Marx und Engels verbunden: „Terror“ als Aktionsform politischer Gegner. Erst mit der Oktoberrevolution von 1917 spielt die Durchsetzung und Behauptung staatlicher Macht durch Terror für die Begriffsbildung wieder eine wichtige Rolle: „Terror“ wird hier geschichtsphilosophisch als notwendige Durchgangsstufe der erfolgreichen Revolution interpretiert; seine keineswegs geleugnete Inhumanität scheint im humanitären Endzweck der Revolution aufgehoben zu sein.

Angesichts der Schrecken von nationalsozialistischer Herrschaft und Stalinismus wird Terrorismus dann 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 ist durch eine inflationäre Verwendung des Begriffs „Terror“ zu einem konturlosen Schlagwort geworden, unter dem nahezu alle Erscheinungsformen angedrohter und faktischer Gewalttätigkeit subsumiert werden. 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“.

Kurz: Schon die semantische Vielfalt, die Enthistorisierung und - wie noch zu zeigen sein wird - auch die Enteschatologisierung machten aus dem Terror-Begriff ein plakatives Schlagwort für den ideologischen und auch parteipolitischen Meinungskampf. Dagegen verflüchtigten sich terroristische Taten und Täter national und international in dem Maße, wie die Opfer und die Ziele der Anschläge beliebiger, die Motive verworrener wurden.

III.

Der Terrorbegriff in seinem Bezug auf Religion und Kirche

1) Mit dem Verblässen der historischen Perspektive um 1848 wird die mit dem Begriff „Terror“ belegte Gewaltanwendung zu einem Problem der jeweiligen Gegenwart. Damit verliert er auch seinen zum Beispiel in der Französischen Revolution noch sichtbaren konkreten historischen Bezug auf Religion und Kirche. Die jetzt in den Vordergrund tretende geschichtsphilosophische und vor allem „symbolische“ Dimension von „Terror“ hat auch zur Folge, daß Gestalten und Ereignisse der Kirchengeschichte zu geschichtslosen Metaphern werden, die als plakative Schlagwörter in der jeweiligen kulturell-weltanschaulichen Auseinandersetzung eingesetzt werden. Die Historie entfaltet hier ihre Wirksamkeit vor allem auf dem Umweg ihrer „Diskurspräsenz“: Nicht das jeweilige Ereignis wirkt, sondern die in unseren Köpfen, in Texten und Gesprächen kursierenden Kategorien, Metaphern und Repräsentationen, die dem „Ereignis“ eine Form, eine Bedeutung und einen Termin gewähren. Geschichtliche Ereignisse interessieren dann nicht mehr als solche, sondern als „Munition“ im kulturell-weltanschaulichen Kampf. Sie werden über Bilder, Wörter, Parolen und Ideen angeeignet und in geistige Gerüste, in fertige (zum Beispiel religions- und kirchenkritische) Muster, die man schon mitbringt, eingekörpert. Auf diese Weise wird auch die Kirchengeschichte als „Steinbruch“ für die Behauptung „unterdrückender Potentiale“ von Religion und Kirche wichtig.

2) Demgegenüber will ich im Folgenden versuchen, vor allem anhand von Goethes Verständnis von

Kirchengeschichte die historische Perspektive des Religions- bzw. Kirchenbezugs des modernen Terror-Begriffs zu reformulieren, um die hier zutage tretenden „Kategorien“ (Muster) im Sinne von Formen des Denkens, Verhaltens und Vorfindens offen zu legen, die unser Verstehen jeweils „kanalisieren“. Es soll deutlich werden, wie solche „Muster“ unsere Wahrnehmung bestimmen und damit das, was wir Wirklichkeit nennen, nicht nur formen, sondern teils erst hervorbringen.

IV.

Goethes Einschätzung der Französischen Revolution als Beispiel für eine „Historische Bilanz“

- 1) Eines der geläufigsten und doch nur wenig erforschten Genres moderner Geschichtskultur ist die historische Bilanz: 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.
- 2) 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 (Die Jahrhundertwenden. Eine Geschichte ihrer Wahrnehmung und Wirkungen. Frankfurt a.M./New York 1999, 161) es treffend formuliert hat. 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 wird.
- 3) In diesem Rahmen ist auch die Bilanz zu sehen, die Goethe im Blick auf die Französische Revolution in seiner „Kampagne in Frankreich 1792“ (dtv-Gesamtausgabe Bd.27, 48) 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‘“.
- 4) 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“.
- 5) 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:
 - 5.1) 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 verletzen. Er bezog damit prinzipiell Stellung gegen den technischen Fortschritt, weil dieser gegen das „göttliche Naturgesetz“ verstieß.
 - 5.2) Bei Heinrich Heine (Lutecia, 2. Teil, LVII [Ed. Elster, Bd.6, 360]) 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 vor allem an Goethe sind nicht zu übersehen.

5.3) Ein weiterer Schritt zu einer „Theologie der Eisenbahn“ findet sich dann bei Friedrich List 1878, 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“ (Zitate bei Gottfried Maron, *Gesellschaft-Kirche-Staat*, 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 a. d. Aisch 19992, 21-39).

5.4) 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“ (Stille Stunden. Aphorismen aus Richard Rothe's handschriftlichem Nachlaß, 1872, 344f., 21888, 340). 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.

6) An diesen Beispielen wird deutlich, wie Anthropologisches, Theologisches, Politisches und Technologisches sich in religiöse Elementarstrukturen einkleiden können. Wolfgang Philipp (18f.) 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.

V.

Goethes Bilanz der Kirchengeschichte in ihren anthropologischen und kulturellen Voraussetzungen

1) Vermöge ihres Gegenstandes nimmt bei Goethe die Kirchengeschichte neben der Kultur- und der politischen Geschichte eine selbständige Stellung ein. Allerdings erfolgt für ihn die Entwicklung in den verschiedenen Bereichen der Geschichte nach den gleichen Gesetzen. Diese Annahme ruht auf einer bestimmten Theoriebildung auf, die ihrerseits sowohl anthropologisch-kulturelle als auch theologisch – kirchengeschichtliche Wurzeln hat.

2) Aufs Ganze gesehen ist in biographischer Perspektive, wie schon erwähnt, Goethes Urteil über die Kirchengeschichte stets das gleiche geblieben: „Es ist die ganze Kirchengeschichte Mischmasch von Irrtum und von Gewalt“. Goethe hat dieses Urteil in den „Zahmen Xenien“ mit Hilfe der Kategorie „Historische Bilanz“ formuliert. Dem wollen wir im Rahmen von Goethes Kirchengeschichtsverständnis und dessen Quellen näher nachgehen.

3) Eine wirksame Form der Kategorie „Historische Bilanz“ findet sich zur Zeit Goethes bei Jean Jacques Rousseau (1712-1778), dessen dichterische Umsetzung zum Beispiel in Gottfried Seumes (1763-1810) Gedicht vom „Guten Wilden“ zu finden ist. Die Überzeugung von der kreatürlichen Güte des Wilden ruht vor allem auf dem primär naturrechtlich fundierten Glauben auf, daß der Mensch „von Natur aus gut“ sei. Rousseau war zwar nicht der Meinung, daß es den „reinen Naturzustand“ (*état pur de nature*) in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit empirisch gegeben hat. Es geht ihm nicht um den vorfindlichen Menschen, sondern um den Menschen, „wie er aus den Händen seines Schöpfers hervorging“, also um das Urbild des Menschen, das Gott vor Augen hatte, als er ihn erschuf. Der Begriff vom „Naturmenschen“ wird damit zu einem methodisch verbindlichen heuristischen Prinzip

der Anthropologie, auch wenn bei Rousseau im Hintergrund solcher anthropologischen Grundsatzüberlegungen erste Berichte von Weltreisenden über das Leben primitiver Völker, besonders der Indianer gestanden haben können. Solche Berichte erweckten Aufmerksamkeit vor allem deshalb, weil man hoffte, daß sie die apriorisch gegebenen naturrechtlichen Vorstellungen vom „Urstand“ bzw. „Naturzustand“ der Menschheit auch 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“? Die empirische Einkleidung solcher anthropologischer Grundüberzeugungen hat aber eher „didaktischen“ und nicht begründenden Charakter.

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 - aus ontologischen Gründen- niemals ganz verlieren, auch nicht in der schlechtesten Gesellschaft. Von hier aus ist das pädagogische Grundprinzip Rousseaus, das „Zurück zur Natur“ leicht verständlich. Es ist durchaus nicht nur „negativ“ zu verstehen. Rousseau 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.

Historisch aussehende Phänomene stehen hier also im Dienste der Formulierung und Durchsetzung von anthropologischen, kulturellen und auch politischen Grundüberzeugungen! Daß von diesen Prämissen aus auch das Christentum und die Kirche leicht den rückständigen und „repressiven“ gesellschaftlichen Mächten zugerechnet werden können, liegt auf der Hand. Rousseaus Kultur- und Sittenkritik macht zwar stellenweise den Eindruck einer Bußpredigt im Sinne der Bergpredigt. Aber sie ist wesentlich Anklage der Gesellschaft; das Aufrichtende und Tröstende der Verkündigung Jesu fehlt ihr. Übrig bleibt ein gesellschafts- und kulturkritischer Moralismus, der sich in revolutionären Epochen fast immer mit eschatologischen Hoffnungen auf eine neue Welt und einen neuen Menschen verbindet: Die radikalen Kultur- und Gesellschaftskritiker pflegen ihren Radikalismus oft damit zu begründen, daß man die Menschen um ihres Heiles willen unbedingt aus ihrem Schläfe aufwecken müsse, um ihnen das Unwahre und Heuchlerische ihrer Existenz zum Bewußtsein zu bringen. Die Konsequenz daraus ist meistens die Forderung einer anderen Politik, einer Neuordnung der Gesellschaft und einer besseren Erziehung. Diese Forderungen können - in historischer Perspektive - auch eine „Gleitschiene“ in Richtung auf einen „Terrorismus“ hin sein. Sie können sich aber auch im Medium der Poesie äußern, wie zum Beispiel Gottfried Seumes Gedicht: „Der Wilde“ zeigt:

*„Ein Kanadier, der noch Europens
Übertünschte 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 weitere Story ist schnell erzählt: Besagter Wilde wird auf dem Heimweg von einem Gewitter überrascht und sucht bei einem Weisen Unterkunft. Dieser „gesittet feine Eigentümer“ jagt aber den „ehrlichen Huronen“ aus dem Hause in das Unwetter hinaus! Doch: „Kurze Zeit darauf hat unser Pflanze/ 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 bessre Menschen!‘
Und er schlug sich seitwärts in die Büsche“.*

4) Schon an diesen Beispielen wird deutlich, wie Anthropologisches, Politisches und Technisches sich in religiöse Elementarstrukturen einkleiden können. Diese Erkenntnis verstärkt sich noch, wenn wir uns Goethes Bilanz der Kirchengeschichte in ihren theologie- und kirchengeschichtlichen Aspekten zuwenden.

VI.

Goethes Bilanz der Kirchengeschichte in ihren theologischen und kirchengeschichtlichen Voraussetzungen

1) In Goethes Deutung der gesamten, also nicht nur der auf die Kirchengeschichte fokussierten geschichtlichen Phänomene wirken Kategorien einer ursprünglich theologischen Geschichtsdeutung nach, näherhin die durch Gottfried Arnolds (1666-1714) „Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie“ (Frankfurt am Main 1699/1700) repräsentierte Geschichtsauffassung des radikalen Pietismus, also einer Frömmigkeitsrichtung des 17. und 18. Jahrhunderts. Der junge Goethe hat dieses Werk eifrig studiert und Arnolds Deutungsprinzipien nicht nur auf die Geschichte der Kirche und der Religionen schlechthin, sondern auch auf die Profangeschichte, ja selbst auf die Naturgeschichte ausgeweitet. Sie alle unterliegen unterschiedslos den gleichen Deutungsprinzipien!

2) Es ist vor allem ein Verdienst des Kirchengeschichtlers Peter Meinhold, die wechselseitige Beziehung zwischen der Interpretation der Kirchengeschichte und der Deutung der Religions- und der Profangeschichte bei Goethe herausgearbeitet und sie als „Wesenszug seines Denkens, als eine charakteristische Seite seiner Weltanschauung“ interpretiert zu haben (Goethe zur Geschichte des Christentums. Freiburg / München 1958). Goethes Grundüberzeugung lautet:

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

Diese Grundüberzeugung erläutert Goethe in der „Zahmen Xenien“ (a.a.O. 4,70) 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 im 4. und 5. Jahrhundert in den theologischen Auseinandersetzungen zwischen Arianern und Orthodoxen zugetragen hat, das wiederholt sich für Goethe bis ans Ende der Tage als Kampf zwischen Rechtgläubigkeit und Ketzerei! Und das nicht nur im Kontext der Kirchengeschichte! Goethe kann diese kirchengeschichtlichen Ereignisse zu einem allgemeingültigen Prinzip ausweiten, die ganze Weltgeschichte als ein Kampf zweier Parteien deuten: „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 ewigen Unwandelbaren in das zeitliche Wechselhafte zurückgezogen“ (J.W.G., Zur Naturwissenschaft überhaupt 2, Vorbetrachtung [W II Bd.13, S.405]). Aber noch einmal zurück zur Kirchengeschichte! In den erwähnten Kämpfen haben stets die Orthodoxen, die Kirche, der Klerikalismus oder das „Pfaffentum“ gesiegt, weil sie den Bund mit der irdischen Macht eingegangen sind oder weil sie in Sachen Religion und Frömmigkeit selbst Gewalt angewandt haben. 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 (Zahme Xenien a.a.O. 4, 71):

*„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“.*

3) Sogar an die mittelalterlich-mystische joachitische, d.h. Joachims von Fiore Geschichtsdeutung, wonach die Kirchengeschichte die dem Wirken des Heiligen Geistes vorbehaltene Epoche ist (das "Dritte Reich"!), fühlt man sich in dem Gedicht "Dreifaltigkeit" in den "Zahmen Xenien" (a.a.O. 4, 71) erinnert:

*„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 an 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 (= dem Heiligen Geist) 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.

4) 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“ (Peter Meinhold, S.183). „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 schrieb Goethe an den Theologen und Naturforscher Graf Kaspar Maria von Sternberg am 11.1.1823 (W IV Bd.36, S.273). Auch hier wird deutlich, daß Goethe bei seinen kirchengeschichtlichen Studien ein *allgemeines* Geschichtsgesetz gefunden zu haben glaubt, nach dem er sich sogar Erscheinungen auch auf naturwissenschaftlichem Gebiet erklären kann

5) 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 Ereignis wird in den vorgegebenen Rahmen einer apriorischen Geschichtsschau eingefügt oder entsprechend derselben 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“ (Peter Meinhold, S.184).

6) Bevor wir uns an einigen Beispielen dieser Arnold - Rezeption Goethes zuwenden, sei die Grundposition der „Unparteiischen Kirchen- und Ketzerhistorie“ von Gottfried Arnold (Frankfurt am Main 1699/1700) wenigstens kurz skizziert! Das neue methodische Programm des 1697/98 in Gießen lehrenden Professors für Geschichte Gottfried Arnold signalisiert der aus der Tradition des kirchenkritischen Spiritualismus stammende Schlüsselbegriff „unparteiisch“. Er meint gerade nicht historische Objektivität, sondern ist Ausdruck einer höchst parteilichen Kirchenkritik. Indem er einen Standort jenseits der großen christlichen Konfessionskirchen vertritt, 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 sogenannten „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, vom jungen Luther einmal abgesehen, mit in den Verfall ein! Der junge Goethe geht aber noch einen Schritt über Arnold hinaus, indem er die Verfallstheorie auf die Geschichte aller Religionen 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. Am Pietismus hat Goethe vor allem die entschiedene Subjektivität und weniger der Glaubensinhalt beeindruckt.

7) Die Übernahme der Verfallstheorie Arnolds 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, wobei die drei sich auf die Ehrfurcht gründenden Religionen den drei Personen der Trinität zugeordnet werden.

8) 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. Es handelt sich eher um eine Tendenzschrift als um ein historisches Quellenbuch: Arnold will nämlich dem Leser mit seinem Werk die Zeichen der bald hereinbrechenden Endzeit vor Augen führen! Dieser Zusammenhang geht aber in der Folgezeit bei der Arnold – Rezeption verloren. Der Verzicht auf diesen eschatologischen Kontext ermäßigt Arnolds Ansatz auf eine letztlich zeit- und ortlose Religions- und Institutionenkritik. Diese Enteschatologisierung ist aber auch für das Verständnis von „Terror“ und „Terrorismus“ von Bedeutung, entfällt doch damit eine wichtige Voraussetzung für deren geschichtsphilosophische Rechtfertigung als einer notwendigen Durchgangsstufe der Revolution, die letztlich als Endgericht verstanden wird. Schon im Umkreis Goethes begegnet die Tendenz der Enteschatologisierung von „Terror“ und „Terrorismus“; beide sind jetzt vor allem eine theoretisch-philosophische Herausforderung. Bereits 1793 erkennt Friedrich Schiller, 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 (Hist. Wörterbuch der Philosophie Bd.10, 1022). Während Kant noch die Moralität der revolutionären Prinzipien trotz des Terrors bejaht, sieht Hegel (Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte [1822/23]. Jub.ausg. hg. H. Glockner [1927-40. ND 1964 ff.) Bd. 11,561) die terroristische Praxis selbst als Folge subjektiver Moralität und Ausdruck eines absolut gesetzten aufgeklärten Bewußtseins an. 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“.

Brechen wir hier ab: Auch wenn die historische Perspektive im Blick auf die Reflexion über Terrorismus nach 1848 verblaßt: Arnolds und Goethes christentums- und kirchenkritische Äußerungen behalten ihre vor allem sich auf den historischen Schein stützende „Plausibilität“ bis in die Gegenwart! Sie liefern auf dem Weg ihrer „Diskurspräsenz“ Erklärungs-, Argumentations- und auch Agitationsmuster in den weltanschaulichen Auseinandersetzungen und fundieren Religions- und Kirchenkritik, wobei der Verdacht eines „terroristischen Potentials“ durch illegitime Machtausübung von Religion und Kirche in Geschichte und Gegenwart eine wichtige Rolle spielt. Was „illegitim“ ist, bestimmt dann der jeweilige Betrachter!

9) 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: „Gerade jene apokryphen Schriften, mit denen die Gemeinden schon die ersten Jahrhunderte unserer Ära überschwemmt wurden und woran unser Canon jetzt noch leidet, [sind] die eigentliche Ursache ..., warum das Christentum in keinem Momente der politischen und Kirchengeschichte in seiner ganzen Reinheit und Schönheit hervortreten konnte“ (Maximen und Reflexionen 822, in: dtv – Gesamtausgabe Bd.21, 99). Zu den „Apokrypha“ rechnet Goethe auch einen Teil der neutestamentlichen Schriften! 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 tritt: „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 [W I Bd. 28, S.303]). Sodann gilt das Gesetz des Verfalls nicht nur für die Religions- und Kirchengeschichte. Auch die politische Geschichte entwickelt sich unter seiner Herrschaft. Es sind 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: „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 Weg 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“ - so Goethe an E. H. Fr. Meyer am 23.4.1829 (W IV Bd. 45, S.249). Oder an Friedrich

Schiller am 11.3.1801 (W IV Bd. 15, S.198): „Man macht sich immer eine Illusion über die Menschen, besonders über seine Zeit. Die Confusion, die durch so viele Individuen entsteht, deren jeder ein anderes Interesse hat, dieses oder jenes geltend zu machen, ist unendlich“.

Aber nicht nur 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 diesem immer und überall gültigen Prinzip der Individuation mit der Veräußerlichung des Innerlichen und die Profanierung des Geistlichen erblickt Goethe auch die Wurzel für die Entstehung sozialer Gebilde wie der Kirche und des Staates. Diese 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 an sich bereits ein Moment des Verfalls dar, der durch sie im Fortgang der Geschichte nur noch vertieft wird: „Die Kirche schwächt alles, was sie anrührt“.

10) Eine Folge der Individualisierung der Ideen ist für Goethe 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 ein Kampf zweier Parteien deuten. Den Gegensatz, der sich in der Auseinandersetzung der Orthodoxen mit den Arianern verkörpert, findet Goethe überhaupt in der Geschichte wieder.

11) 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 diese 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“ oder die „Konfession“, sich mit ihren einseitigen Ansprüchen zu behaupten suchen und so der allgemeinen Idee und Wahrheit den Untergang bereiten. 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: „Jedes Auftreten von Christus, jede seiner Äußerungen gehen dahin, das Höhere anschaulich zu machen. Immer von dem Gemeinen steigt er hinauf, hebt er hinauf, und weil dieß bey Sünden und Gebrechen am auffallendsten ist, so kommt dergleichen gar manches vor... Schillern war eben diese echte Christus – tendenz eingeboren, er berührte nichts Gemeines, ohne es zu veredeln“ - so Goethe an Eckermann am 4.1.1824 und 11.3.1832 (vgl. Peter Meinhold a.a.O. 189). 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 haben (Zahme Xenien a.a.O. 4, S. 73):

*„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“ (W IV Bd. 38, S.122). Nicht das Kreuz, sondern Jesus als menschlich – geschichtliche Darstellung des höchsten Prinzips der Sittlichkeit ist für Goethe letztlich von Bedeutung gewesen: „Es kommt mir, einem alten Heiden, ganz wunderlich vor, das Kreuz auf meinem eigenen Grund und Boden aufgepflanzt zu sehen und Christi Blut und Wunden poetisch predigen zu hören, ohne daß es mir gerade zuwider ist. Wir sind dieses doch dem höheren Standpunct schuldig, auf den uns die Philosophie gehoben hat. Wir HABEN DAS Ideelle schätzen gelernt, es mag sich auch in den wunderlichsten Formen darstellen“ (Goethe an Jacobi am 11.1.1808 [W IV Bd. 20, S. 5]).

12) Auf die einzelnen Gründe, die Goethe für seine Depravationsthese heranzieht, kann hier nur noch 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 Geschichte des oströmischen Reiches zeige, „wie die priesterliche Gewalt sich durchaus den Majestätsrechten gleichzustellen gewußt“. Aber nicht nur in den äußeren Dingen herrscht hier 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“. Von der Kirche wird hier auch eine unumschränkte geistige Macht ausgeübt. Und diese geistige Herrschaft leitet Goethe aus dem Eindringen der spätantiken, nichtchristlichen Sophistik mit ihrem nutzlosen Streit um Worte in das Christentum her: 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 Redensweise 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“ (W I Bd. 41, 2, S. 315, 320, 316). Die dogmatischen Auseinandersetzungen innerhalb der morgenländischen Kirche vom 4. bis 8. Jahrhundert, an die Goethe hier zunächst denkt, sind für ihn letztlich leerer Wortstreit auch im Interesse von Machtausübung. 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. Im ganzen urteilt Goethe über die kirchlichen Dogmen durchaus im Stil der Theologie der deutschen Aufklärung: Die Kirchenväter und Konzilien haben mit diesen „philosophischen Kunstworten oder sinnlichen Gleichnissen ... sich das Unaussprechliche zu verdeutlichen oder die Ketzer zu bestreiten gesucht“ (Dichtung und Wahrheit III,14 [W I Bd. 28, S.274]). Auch Adolf von Harnack läßt grüßen! Das Unglück in der Geschichte des Christentums besteht für Goethe 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. 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“ (Peter Meinhold, a.a.O. 200 ff.). Originell sind Goethes Ausführungen nicht, entsprechen sie doch einer durchschnittlichen aufklärerischen Religionskritik.

13) 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: Als die christliche Religion „gar rohr Völker und verderbte Gesittete bändigen und beherrschen sollte, waren derbe Mittel nöthig; nicht Lehren, sondern Dienst bedirfte man. Der einzige Mittler zwischen dem höchsten Gott des Himmels und den Erdenmenschen war nicht genug u. s. w. was wir alle wissen; und so entstand eine Art von heydnischem Judenthum, das noch bis auf den heutigen Tag lebt und webt“ (Goethe an Zelter am 14.11.1916 [W IV Bd. 27, S. 236f.]). 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.

14) 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 Eindeutschung des fremdartigen Christentums. Erst durch Luther sind die Deutschen ein Volk geworden (Zahme Xenien a.a.O. IV,

73):

*„Den deutschen Mannen gereicht's zum Ruhm,
 Daß sie gehaßt das Christentum,
 Bis Herrn Carolus leidigem Degen
 Die edlen Sachsen unterlegen.
 Doch haben sie lange genug gerungen,
 Bis endlich die Pfaffen sie bezwungen,
 Und sie sich unters Joch geduckt;
 Doch haben sie immer einmal gemuckt.
 Sie lagen nur im halben Schlaf,
 Als Luther die Bibel verdeutscht so brav.
 Sanct Paulus, wie ein Ritter derb,
 Erschien den Rittern minder herb.
 Freiheit erwacht in jeder Brust,
 Wir protestiren alle mit Lust“.*

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“ (W IV Bd. 28 S. 227). Die Bedeutung der Reformation darf sich für Goethe nicht in der Nachahmung Luthers erschöpfen. Sie ist letztlich ein sich im Individuellen erfüllendes Prinzip. Eine doppelbödige Bewertung der Reformation fällt auf: Einerseits wird die Gestalt Luthers gelobt. Andererseits wird die Reformation, insofern sie zu neuer Kirchenbildung geführt hat, kritisiert.

VII.

Terror als apokalyptischer Schrecken

- 1) 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 (lat.) „terror“ als Äquivalent von „Schrecken“ vor allem in einem apokalyptischen Kontext sieht.
- 2) 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 „Schwärmer“ auch Wegbereiter der Aufklärung genannt werden, wobei allerdings auch wichtige Unterschiede nicht übersehen werden dürfen: Auf der einen Seite hängen im Radikalpietismus „Schwärmerei“ und Toleranz zusammen. Auf der anderen Seite spielen Diesseitsangst und endzeitliche Wirklichkeitsdeutung, also eschatologische Deutungsmuster, eine wichtige Rolle, die sich bis hin zu kirchenrevolutionären Umtrieben zum Beispiel 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 Augsburgerischen 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. Auch bei Gottfried Arnold als einem wichtigen Gewährsmann Goethes hatten wir eine höchst parteiliche spiritualistische Kirchenkritik kennen gelernt, die alle verfaßten Kirchen als „Sekten“ verwirft; jede Objektivierung und Institutionalisierung widerspricht nach Arnold (und Goethe) 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. Aus Goethes Deutung der Geschichte als eines Kampfes einer revolutionären und einer konservativen Partei ergibt sich für ihn als Forderung der höchsten Kultur die vollkommene, über den Parteistandpunkt erhabene Toleranz. Allerdings stellt er mit einer gewissen Resignation fest, daß dieses Ideal eine in der politischen Geschichte und der Religionsgeschichte niemals erfüllte und wohl überhaupt unerfüllbare Forderung darstellt. Auch hier stellt sich das eschatologische Problem!

3) 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 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 einfache allgemeine moralische Kirchen- und Gesellschaftskritik! Sie hat ihren Ort gerade in einem apokalyptischen Kontext, den auch Goethe nicht entsprechend würdigt.

4) Auch das Vorhandensein solcher apokalyptischen Kontexte macht die Suche nach „Dicta probantia“ in der Kirchengeschichte für eine tatsächliche oder bloß vermutete „terroristische Potenz“ von Religion, Christentum und Kirche schwierig, entfalten doch solche Ereignisse ihre Wirksamkeit vor allem auf dem Umweg ihrer „Diskurspräsenz“. Nicht das Ereignis selbst wirkt, sondern die in unseren Köpfen, in Texten und Gesprächen kursierenden Begriffe, Metaphern und Repräsentationen, die dem „Ereignis“ eine Form, eine Bedeutung und einen Termin gewähren. „Wahrnehmen“ hat es dann weniger mit „Wahrheit“ zu tun; es handelt sich eher um einen Vorgang, der die Verteilung unserer Aufmerksamkeit steuert. In historischer Perspektive formuliert: So regten zum Beispiel bestimmte sinnlich wahrnehmbare Vorgänge wie Kometen, Erdbeben, Sonnen- und Mondfinsternisse immer wieder zu Endzeitdeutungen an. Bei der Wahrnehmung und Deutung dieser Ereignisse als „Zeichen“ 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, die Tatsachen selbst, sondern die Meinungen über die Ereignisse, über die Tatsachen bestimmen das Handeln des Menschen.

VIII.

Einige Folgerungen für unsere Thematik

1) Meinte „Terror“ in der Französischen Revolution eher Formen unmittelbarer Gewaltanwendung unter dem Schutz und im Interesse des Staates, so bestimmen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts vor allem Gewalttaten von kleinen bewaffneten Einheiten gegen Regierungen, Klassen und nationale Gruppen, meistens zur Erreichung politischer Ziele, den Begriffsinhalt. „Terror“ wird enthistorisiert und enteschatologisiert. Erst mit der Oktoberrevolution von 1917 spielt die Durchsetzung und Behauptung staatlicher Macht durch Terror/Terrorismus für die Begriffsbildung wieder eine entscheidende Rolle, ebenso die Legitimationsmuster der jakobinischen „terreur“ und auch eschatologische Muster (Die Weltrevolution als das Weltgericht). 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 - vor allem in praktischem Interesse - 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“ verkommen 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.

2) Angesichts der Tatsache, daß die Begriffe „Terror“ und „Terrorismus“ heute zu plakativen Schlagwörtern für den politischen und weltanschaulichen Tageskampf geworden sind, ist es gerade auch von den mannigfachen kirchengeschichtlichen Bezügen unserer Thematik her dringend geboten, daß die historischen Konstellationen, in denen diese Begriffe verwendet oder mit deren Hilfe bestimmte Ereignisse definiert werden, gerade nicht ausgeblendet werden. Sonst besteht die Gefahr, daß aufgrund bestimmter Voreinstellungen willkürlich ausgewählte Ereignisse auch der Kirchengeschichte schnell zu „Dicta probantia“ für die Polemik, zu Waffen im ideologischen Kampf, zu enthistorisierten und daher beliebig beziehbaren Feindbegriffen werden, weil dann nicht die

historischen Ereignisse an sich, sondern die in Texten und Repräsentationen, die zum Beispiel die Sprache, die Kultur und auch die Religion zur Verfügung stellen und die dem „Ereignis“ eine Form, eine Bedeutung und einen Termin gewähren, wirken. Kann im Prinzip jede Gewaltanwendung „Terror“ genannt werden, wie das heute offenbar der Fall ist, dann eignen sich nicht wenige Ereignisse auch der Kirchengeschichte zum „Nachweis“ eines tatsächlichen oder vermuteten „terroristischen Potentials“ auch der Religion, des Christentums und der Kirche, wenn sie einem entsprechenden, von außen herangetragenen „Gerüst“, wenn sie einem bestimmten Wahrnehmungsmuster „einverleibt“ werden. Dann ist nicht mehr das historische Ereignis als solches, sondern seine „Diskurspräsenz“ entscheidend. Wolfgang Philipps oben erwähntes Reden von „metaphysischen Kategorien und Strukturen“ bei der Gestaltwerdung menschlichen Denkens, Sichverhaltens und Seins wird hier bestätigt. Auch Goethe ist dafür ein gutes Beispiel!

3) Die von uns herangezogenen Beispiele zeigen die Berechtigung der These von Wolfgang Philipp auf, daß die „Politische Arena“ in Wirklichkeit weithin eine „religiöse Arena“ ist, daß sich „religiöse Elementarstrukturen“ gerade auf diesem Feld mit besonderer Konsequenz abzeichnen. Dies wird umso deutlicher, wenn wir die von uns zunächst übernommene Ausgangsthese, derzufolge der moderne, durch seine eindeutig historisch-politische Beziehung charakterisierte Terror-Begriff seinen Ursprung in der Französischen Revolution hat, dadurch ausweiten, daß eschatologische, daß religiöse Kontexte mit in die Forschung einbezogen werden. Die mit den Namen Gotfried Arnold und Goethe, aber auch mit apokalyptischen Mustern des radikalen Pietismus verbundenen Beispiele aus der Kirchengeschichte zeigen, daß 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 sind. Die Verbindungen von vorrevolutionärem und revolutionärem Terrorbegriff sind offenbar enger als dies in der Regel angenommen wird.

Erweiterter Vortrag auf dem Kolloquium „Gewalt und Terror in Geschichte und Gegenwart aus anthropologischer, politischer und theologischer Sicht“ des Instituts für wissenschaftliche Irenik an der Johann Wolfgang Goethe-Universität in Frankfurt am Main am 09. Februar 2002.