

Hefte aus Burgscheidungen

• Günter Wirth

Ein kämpferischer christlicher Humanist

Johann Gottfried Herder
und die Französische Revolution



260

Herausgegeben vom Sekretariat des Hauptvorstandes
der Christlich-Demokratischen Union Deutschlands

Günter Wirth

Ein kämpferischer christlicher Humanist

Johann Gottfried Herder
und die Französische Revolution

ISSN 0440-5862
ISBN 3-372-00165-6

1. Auflage · Heft 260 · 1989
Ag-Nr. 224/62/89
702 636 3
00050

1989

Herausgegeben vom Sekretariat des Hauptvorstandes
der Christlich-Demokratischen Union Deutschlands

Die CDU hat sich immer dem spezifischen Erbe Johann Gottfried Herders verpflichtet gewußt und dieser Verbundenheit auf vielfältige Weise Ausdruck verliehen. So fand in Verbindung mit dem 13. Parteitag am 10. Oktober 1972 vor der Herder-Kirche zu Weimar eine Ehrung des großen Denkers statt, in der der CDU-Vorsitzende Gerald Götting eine umfassende Würdigung des Lebenswerks vornahm und hierbei vor allem auf Herders Verhältnis zur Französischen Revolution einging. Herder habe, so Gerald Götting, die Französische Revolution als einen Vorgang begrüßt, der die Voraussetzungen „für die Verwirklichung der Humanität auf jeweils höherer gesellschaftlicher Stufe“ schaffe, und er hatte hinzugefügt:

„Während viele seiner Zeitgenossen und Gesinnungsfreunde sich nach den Anfängen der bürgerlichen Erhebung in Frankreich recht bald wieder von ihr abwandten, blieb er während des gesamten revolutionären Prozesses der vorbehaltlose Verfechter der Ideen der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, in deren Zeichen die Kämpfer der Revolution zum Ansturm auf das geschichtlich überständige Feudalsystem angetreten waren. Ungeachtet aller Anfeindungen und aller Verstandnislosigkeit, denen er gerade in der Residenzstadt Weimar ausgesetzt war, blieb er bei seiner Erkenntnis, daß die Französische Revolution das ‚jedermann gemeinsame Wesen‘ ausdrücke, daß also in ihr das geschichtlich gesetzmäßige Erfordernis der Zeit Gestalt gefunden habe.“

Wenn in dieser Studie Herders Position in den geistigen Auseinandersetzungen Ende der achtziger, zu Beginn der neunziger Jahre des 18. Jahrhunderts untersucht werden soll, wird es nützlich sein, einige Erwägungen zum historischen Ort der Französischen Revolution und zu einigen Erscheinungen ihrer Rezeption voranzustellen.



In seiner Orientierungshilfe zum Müntzer-Jubiläum hat der Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR in bemerkenswerter Weise den Bogen von der frühbürgerlichen Revolution des 16. Jahrhunderts zur bürgerlichen Revolution des 18. Jahrhunderts geschlagen, wenn dort festgestellt wird: „1989 wird man nicht nur Thomas Müntzers, sondern auch der Französischen Revolution, die dann 200 Jahre zurückliegen wird, gedenken. Nötigt das nicht, die Kontroverse zwischen Müntzer und Luther neu aufzunehmen?“

Bemerkenswert ist dieser Vorgang vor allem deshalb, weil der innere Zusammenhang geschichtlicher Zäsuren wie 1517

bzw. 1525 und 1789 mit den revolutionären Impulsen von heute gleichsam ex negativo erschlossen werden kann: Wenn der DDR-Protestantismus bereit ist, eine Neubewertung Müntzers vorzunehmen, wird offenbar zugleich mit dem „Schwärmerischen“ bei Müntzer das Antirevolutionäre überhaupt in Frage gestellt, und die klassische Absage jedenfalls weite Teile des deutschen Protestantismus auch an die bürgerlichen Revolutionen (1789 in Frankreich, 1848 in Deutschland und an die schon weiterführenden revolutionären Ereignisse von 1918/19) wird damit ebenfalls der Revision unterzogen.

Man sage nicht, dies sei insofern leichter geworden, als Christen und Kirchen inzwischen eine neue Herausforderung in Gestalt der sozialistischen Revolution erwachsen sei: Auch hier wird der innere Zusammenhang revolutionärer Prozesse im 16., 18. und 20. Jahrhundert neuerlich – wiederum vom Negativen her – zum Ereignis: Das konterrevolutionäre Bewußtsein, zumal das, das vom Religiösen gespeist ist, sieht nicht nur das Vorzeichen einer Revolution, sondern diese selbst, und in der Tat haben restaurative Kräfte in der Christenheit 1789 und 1917 zumeist als sehr nah geortet.

Der Hinweis auf die Orientierungshilfe des Kirchenbundes mit der ebenso bemerkenswerten Zusammenschau von Thomas Müntzer und Französischer Revolution erfolgt nicht in erster Linie, um allgemeine revolutionstheoretische Anmerkungen zu machen, sondern deshalb, um eben mit dem Blick auf deren 200. Jahrestag der Fixierung ihres historischen Orts, des historischen Orts gerade auch für die Christenheit, Aufmerksamkeit zu schenken. Das würde bedeuten, den welthistorischen Rang jener revolutionären Ereignisse vor 200 Jahren zu würdigen und ihre Rezeption und womöglich Akzeptanz an zeitgenössischen Positionen festzumachen.

Bei der Fixierung dieses historischen Orts und seines gleichsam kirchengeschichtlichen Milieus geht es nicht so sehr um Details über „Die Kirche und die Französische Revolution“, zumal mit dem Buch des polnischen Kirchenhistorikers M. Z y w c z y n s k i seit 35 Jahren bei uns eine Publikation vorliegt, die diese Details beschreibt und die für unsere Betrachtungsweise ohnehin den Vorzug hat, daß sie der Lubliner Historiker in einem Augenblick vorgelegt hat, als die Herausforderung der sozialistischen Revolution in einem Kernland des Katholizismus authentische Analogien zu früheren revolutionären Prozessen bereitstellte.

Es kann hier auch nicht darum gehen, die Etappen dessen, was wir heute als das Jahrhundertereignis der Französischen Revolution bezeichnen, mit Hilfe einer Fülle von Einzelheiten, Ereignissen und charakteristischen biographischen Anmer-

kungen zu den Protagonisten zu beschreiben. Freilich müssen wir dazu immer die Periodisierung im Blick haben, die der deutsche Nestor der Historiographie der Französischen Revolution Walter Markov (Leipzig) so eindrücklich vorgenommen hat, als er zu Beginn der achtziger Jahre die „Revolution im Zeugenstand“ erfaßte und nach der Bestimmung der Topographie des Vorfelds der revolutionären Ereignisse deren sozusagen erste Etappe so charakterisierte: Ausbruch der Revolution (Generalstände, Sturm auf die Bastille, Erklärung der Menschenrechte 1789), Die Konstituante am Werk (Ende 1789 bis zur Annahme der Verfassung durch Ludwig XVI. im September 1791, Herausbildung und Kämpfe der Fraktionen, Kompromisse), Die Legislative und der Krieg (Interventionsversuche der feudalen Mächte, Rolle der Emigration).

„Gironde und Montagne“ ist das Kapitel in Markovs monographischer Dokumentation überschrieben, das auf die (wenn man so will) zweite Etappe der Revolution hinweist. Mit „Montagne“, der Berg-Partei, ist das jakobinische Element gemeint, und „Gironde und Montagne“ meint die Auseinandersetzungen der Fraktionen im Nationalkonvent und überall im Land seit Sommer 1792 darüber, wie die Revolution weitergeführt werden müsse: Volks-, zumal Bauernerhebungen, Aktionen der „Enragés“, der Bruch zwischen Girondisten und Montagne anläßlich der Verurteilung des Königs zum Tode – Hinrichtung Januar 1793 –, die Interventionskriege.

Weiter finden wir bei Markov die Kennzeichen für die gleichsam dritte Etappe: Der Weg zur Jakobinerdiktatur (Frühjahr 1793, Wohlfahrtsausschuß, Erklärung über das Recht auf Arbeit und Pflicht zur Arbeit, „Entchristlichungskampagne“, Republikanischer Kalender), Glück und Ende der Revolutionsregierung (Ende 1793 bis Sommer 1794: Fortführung des antifeudalen revolutionären Prozesses, Levée en masse gegen Intervention, Sansculotten; Krise im jakobinischen Lager im Frühjahr 1794, Auseinandersetzung mit Links- und Rechts-, abweichung“, Thermidor-Verschwörung der Großbourgeoisie).

Schließlich dokumentiert der Leipziger Universalhistoriker das, was er (Herbst 1794 bis 1799) „Krebstgang der Revolution“ nennt (Bonaparte) – bis hin zur „amtlichen Beendigung der Revolution“ in der Proklamation der Konsuln am 15. Dezember 1799.

Allein diese mehr als knappen, diese pointierten Charakterisierungen deuten die Widersprüche und Gegensätze im eigentlichen konkret historischen Prozeß an, dessen Auf und Ab, dessen progressive bürgerlich-demokratische und zeitweilig schon über sie hinausgehende Vorstöße (im Politischen,

im Juristischen, im Ideologischen, im Sozialen), dessen reaktionäre Gegenstöße (feudaler und bourgeois Interessen sowie solcher des Klerikalismus, also der inneren Reaktion oft in Koordination mit der Intervention von außen) und dessen Irritationen (im revolutionären Terror, in der weltanschaulichen Problematik).

Um dieses Auf und Ab des konkret historischen Prozesses wenigstens an einem Beispiel im Subjektiven, im Biographischen zu fassen, sei hier nicht an die schon klassisch gewordenen und literarisch eindrucksvoll gestalteten „Fälle“ (Robespierre, Mirabeau, Danton) gedacht, sondern an den Fall Jean Rabaut (Rabaut Saint-Etienne). Dieser war 1743 als Sohn von Paul Rabaut geboren worden, also desjenigen französischen Calvinisten, der als einer der „Wiederhersteller der reformierten Kirche Frankreichs“ bezeichnet worden ist und der auf eigene Weise die Auswirkungen der „langen Nacht“ des französischen Protestantismus seit der Bartholomäusnacht erleben mußte:

„Seine Bemühungen bei hochgestellten Persönlichkeiten, die grausamsten Schläge gegen die Reformierten abzuwenden, blieben freilich ohne Erfolg: 1750 erging der Befehl, alle protestantischen Kinder ihren Eltern zu entziehen und kath. umzutauften. Die Hinrichtung des Pfarrers Rochette und der drei Brüder Grenier (Februar 1762) und der Justizmord an Calas (Voltaire) bezeichneten den Höhepunkt der Verfolgung. R.s Verteidigungsschrift *La calomnie confondue*, gegen die Verleumdung, daß die protestantische Glaubenslehre dem Vater die Ermordung eines abtrünnigen Kindes gebiete, wurde durch Henkershand verbrannt. 1785 legte er sein Amt als Pfarrer von Nimes nieder.“

Sein Sohn war 1765 ordiniert worden. 1790 leitete er, Rabaut Saint-Etienne genannt, als Präsident die Verhandlungen der Nationalversammlung, wobei er sich für die Gleichberechtigung des Protestantismus einsetzte (die dann freilich erst 1802 in den sog. Organischen Artikeln zum erstenmal offiziell erfolgte). Als Rabaut Saint-Etienne gegen das Todesurteil gegen Ludwig XVI. gestimmt hatte, wurde er 1793 hingerichtet – sein Vater ein Jahr später ...

Welthistorische Zäsur

Aber nicht der konkret historische Ablauf der Französischen Revolution, nicht das biographische Element der Protagonisten, nicht die kirchenpolitischen Auseinandersetzungen sollen in dieser Studie zum Gegenstand werden. Es geht, wie schon an-

gedeutet, um den welthistorischen Ort dieser revolutionären Zäsur, der ohnehin nicht vom Auf und Ab der Ereignisse in seinen Längen- und Breitengraden bestimmt werden kann. Was „1789“ zum Epochenjahr hat werden lassen, das ist – um zwei Stimmen aus jüngster Zeit, einen sowjetischen marxistischen Publizisten und eine bundesdeutsche protestantische Historikerin, zu zitieren – dies:

„Die Französische Revolution von 1789 traf das feudalistische Europa wie ein Blitzstrahl und stellte in beträchtlichem Maße die Weichen für die künftige soziale Entwicklung der Welt. Sie setzte dem überholten feudal-absolutistischen System entschiedener und überzeugender als jede andere frühere Revolution ein Ende. Und obwohl – nach letztendlicher Analyse – der Sieg an die Bourgeoisie ging, die sich die Fehler der Führer des Konvents zunutze machte, so bewies doch das revolutionäre Parlament bereits zur damaligen Zeit, daß die Herrschaft des Volkes möglich ist.“ So der „Prawda“-Redakteur Juri Schukow ...

„Das Zeitalter des Absolutismus und des rigorosen Feudalismus hatte mit der Französischen Revolution seinen Todesstoß empfangen. Dieses absolutistische Zeitalter hielt sich in Österreich und Preußen bis 1848, in Rußland bis zur bolschewistischen Oktoberrevolution von 1917. Doch die Ereignisse der bürgerlichen Revolution von 1789 in Paris und in ganz Frankreich besiegelten den endgültigen Untergang des verkrusteten ‚ancien régime‘ mit seiner Drei-Stände-Ordnung im absolutistischen Staat. Der nationale und konstitutionelle Gedanke wurde maßgebend für die Geschichte des 19. Jahrhunderts. Allerdings öffnete sich seit der Mitte dieses Jahrhunderts dank Karl Marx und Friedrich Engels die Aussicht auf eine Weiterführung der Großen Revolution durch die proletarische Arbeiterbewegung. Die Auseinandersetzung des Alten mit neuen Ideen ging jedoch immer weiter und wird wohl nie ein Ende finden.“ Dies das Urteil Renate Riem-
ecks ...

Es ist dieser Epochencharakter der Französischen Revolution, daß sie zu tiefgreifenden Veränderungen im politisch-sozialen, im geistig-kulturellen Leben, im Lebensgefühl der Völker und sozialen Klassen bzw. Schichten (nicht zuletzt angesichts der gesellschaftlich real so nicht gedeckten Lösung Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit) sowie vor allem dazu führte, politisch-juristische Hemmnisse für die Weiterentwicklung der Produktivkräfte zu überwinden. Schließlich wird man die industrielle Revolution im Europa und Amerika des 19. Jahrhunderts nicht ohne Zusammenhang mit der Französischen Revolution und mit bürgerlich-revolutionären Vor-

gängen in anderen Ländern sehen können, und noch der schärfste konterrevolutionäre Gegenstoß, wo auch immer, wurde von jenem „Blitzstrahl“ erhellt bzw. in seinem Schatten fixiert. Nach 1789 liefen nicht nur die französischen Uhren anders, und diese Tatsache hatte ihre Konsequenzen auch für die Kirchen.

Wenn heute sogar in Frankreich der Versuch unternommen wird, diese Uhren wieder zurückzustellen, so steht dies im Zusammenhang mit einer breiten Welle von Prozessen der Restauration in der bürgerlichen Historiographie – man denke nur an den bundesdeutschen Historikerstreit. In Frankreich hat sich eine Schule von Historikern (François Furet und Pierre Chanu) herausgebildet, die die Revolution als überflüssig bezeichnet und den breiten Konsens über sie in Frage zu stellen sucht. Während mehrere katholische Hierarchen vorsichtig wägende Urteile zur fortwährenden Bedeutung der Französischen Revolution abgegeben haben („Wir wollen weder feiern noch verdammten“, hat der heute 88jährige Kardinal Gabriel Marie Garonne erklärt), haben die schismatischen Kräfte um den „Erzbischof“ Lefebvre die Losung ausgegeben: „Die Französische Revolution war Aufruhr gegen Gott und Christus, eine vom Satan inspirierte Rebellion.“ Kein Wunder, daß der erreaktionäre CSU-Politiker Hans Graf H u y n in einem 1988 erschienenen Buch den „Irrtum des modernen Menschen von der Französischen Revolution bis heute“ zum Gegenstand konterrevolutionärer Erörterungen gemacht hat. Neuerlich haben wir damit vom Negativen her den Erweis für den normativen Charakter, den die Französische Revolution unter dem Gesichtswinkel gesetzmäßiger historischer Prozesse hat ...

Kirchengeschichtliche Aufarbeitung

In diesem Sinne nimmt die Theologie, die Kirchengeschichtsschreibung heute in mehr oder weniger konturierter Übereinstimmung die normative Bedeutung der Französischen Revolution auf. Wie relevant ein solcher Vorgang ist, erhellt allein daraus, daß selbst ein dem französischen Erbe so eng verbundener und tief von ihm beeinflusster Denker wie Albert S c h w e i t z e r in seiner Kulturphilosophie vor 65 Jahren das vorrevolutionäre Frankreich und dessen Übergang in den revolutionären Prozeß noch so beschreiben konnte: „In Frankreich sitzen die falschen Menschen auf dem Thron. Dort arbeiten die Ideen den Reformen machtvoll vor. Aber die Reformen werden nicht unternommen, weil die Herrscher nichts von den Zeichen der Zeit verstehen und das Staatswesen verkommen

lassen. Infolgedessen kommt die Reformbewegung auf den Weg der Gewalt.“ Die Französische Revolution sei „Schnee, der auf blühende Bäume“ gefallen sei.

Offensichtlich bedurfte es der faschistischen Barbarei und des vom Faschismus vom Zaun gebrochenen zweiten Weltkrieges, um im „Prinzipienstreit innerhalb der protestantischen Theologie“ dem 19. Jahrhundert im Gefolge der Französischen Revolution neue Aspekte abzugewinnen. In einem vor über 30 Jahren mehrfach über dieses Thema gehaltenen Vortrag hat Hans Joachim I w a n d bemerkt: „Die nach 1945 eingetretenen theologischen und kirchlichen Ereignisse lassen es angemessen erscheinen, das vergangene neunzehnte Jahrhundert wieder ein wenig ins Auge zu fassen, und wäre es auch nur, um nicht allzu gutgläubig auf die alten betretenen Wege einzubiegen. Das Jahr 1848 ist für die protestantische Theologie insofern bedeutsam gewesen, als es den Gedanken der Trennung von Staat und Kirche in Deutschland aufkommen ließ. Er ist seit der Französischen Revolution das bleibende Thema aller politischen Umwälzungen in Europa geblieben und bildet ein zusammenhängendes Ganzes von den ersten Kirchenartikeln der Französischen Revolution vom 21. Februar 1795 bis zum Dekret des Rates der Volkskommissare der UdSSR über die Trennung der Kirche vom Staat und der Schule von der Kirche vom 23. Januar 1918.“

Wird bei Iwand ein in seinem Kontext spezifischer Aspekt der Auswirkung der Französischen Revolution auf die Kirchengeschichte reflektiert, finden wir in einem Buch des dänischen Kirchenhistorikers Leif G r a n e „Die Kirche im 19. Jahrhundert“ als Hauptthema. Es ist nur folgerichtig, wenn der vor allem mit wichtigen Arbeiten zur Reformationsgeschichte hervorgetretene dänische Wissenschaftler die Französische Revolution tatsächlich als das normative Ereignis zum Ausgangspunkt für seine Analysen genommen hat. Er hat dies in prinzipiellen Erwägungen damit begründet, das revolutionäre Ereignis von 1789 habe mit seinen gesamtgesellschaftlichen geistesgeschichtlichen und nationalen Aspekten die Zeichen der Zeit prägend bestimmt.

Was die gesamtgesellschaftliche Problematik angeht, so hob Grane hervor: „Die Französische Revolution begann als ein Kampf für die Mitbestimmung der Bourgeoisie, nicht des Volkes; doch die Ereignisse bewirkten, daß auch die unteren Klassen, Kleinbürger und Bauern, in einer Weise politisch aktiv wurden, die es trotz aller späteren Reaktionen unmöglich machte, die während dieser Zeit vom aufgeklärten Bürgertum auf das Volk übergreifenden Ideen der Volkssouveränität und Demokratie zu vergessen.“

Diese geistes- und kirchengeschichtliche Dimension der Französischen Revolution bezieht sich für Grane auf Aufklärung und auf Säkularisierung. Er bringt diese auf einen Punkt, der die (trotz 1848) gegenläufige Entwicklung in Deutschland, hin auf die Verfestigung von „Thron und Altar“, als militant reaktionär und anachronistisch kennzeichnet: „Es wurde nun zum erstenmal von einem Staat der Christenheit festgestellt, daß die göttliche Ordnung sich der menschlichen zu unterwerfen habe, daß die Vernunft über der Offenbarung stehe, wenn es um die gemeinsamen Interessen der Gesellschaft geht. Die Nationalversammlung wollte keineswegs der Kirche an den Kragen, war jedoch bereits unzweideutig der Überzeugung, daß die Angelegenheiten der Kirche nach einem Maßstab zu regeln seien, den man nicht aus der Offenbarung holte, sondern in der Rücksicht auf das Wohl des Staates begründete.“

Schließlich betont Grane die in der Französischen Revolution zum Ausdruck gekommene nationale Komponente, die sich sogar zu einer nationalistischen gemausert habe insofern, als der „Vaterlandskult“ zum Kirchenersatz geworden sei. Andererseits übersieht er nicht, wie in der Auswirkung der Französischen Revolution das Nationale und Nationalistische in anderen Ländern umgekehrt (deutsche Befreiungs- bzw. Unabhängigkeitskämpfe gegen Napoleon) geradezu religiöse Formen angenommen habe und von der Wirklichkeit weltweiter Entwicklung von Industrie und Handel mit Fragezeichen versehen worden sei.

Wir sind mit Granes Positionsbestimmung des Jahrhundertereignisses der Französischen Revolution bei ihren Auswirkungen angelangt – bei Akzeptanz und Rezeption des revolutionären Prozesses...

„Ein herrlicher Sonnenaufgang“

Die spezifische Entwicklung in Deutschland im 19. Jahrhundert hat lange Zeit die Tatsache verdunkelt, daß das Echo auf die Französische Revolution hier nicht etwa gering war. Es sei dies, so später Hegel, der mit Hölderlin und Schelling in Tübingen ein Freiheitsbaum gepflanzt hatte, „ein herrlicher Sonnenaufgang“ gewesen. „Eine erhabene Rührung hat in jener Zeit geherrscht, ein Enthusiasmus des Geistes hat die Welt durchschauert, als sei es zur wirklichen Versöhnung des Göttlichen mit der Welt nun erst gekommen.“

Der Leipziger Germanist Claus Träger hat die Französische Revolution im Spiegel der deutschen Literatur untersucht, und man kann bei ihm (oder im speziellen Falle Hölder-

lins in der großen Monographie des französischen Germanisten Pierre Bertaux) nachlesen, was Französische Revolution zumal für die junge Intelligenz damals bedeutete – wie auf andere Weise für junge Intellektuelle in der zweiten Hälfte der vierziger Jahre unseres Jahrhunderts der gesellschaftliche Umbruch in der damaligen sowjetischen Besatzungszone oder wie für weite Teile der jungen Generation in der BRD 1968. Auch wenn im Deutschland des 19. Jahrhunderts andere Wege beschritten wurden, so blieb doch gültig, was schon kurz nach Ausbruch der Französischen Revolution Lichtenberg bemerkt hatte: Sie habe „durch die allgemeine Sprache, zu der es mit ihr gekommen ist“, ein „gewisses Wissen unter die Leute“ gebracht, „das nicht leicht wieder zerstört“ werden könne.

Da es aber hinsichtlich des Echos auf die Französische Revolution nicht nur um die Stimmen von Intellektuellen geht (und womöglich muß man überdies die Zurücknahme ihrer Position angesichts von Irritationen durch das Auf und Ab des historischen Prozesses registrieren), sondern um die Formierung von Jakobinismus in Deutschland, wird natürlich mindestens der Sonderfall der Mainzer Republik 1792/93, der ersten auf deutschem Boden, wird insonderheit Georg Forster zu würdigen sein, aber man wird erst recht all das heranziehen müssen, was Heinrich Scheel an Materialien (vor allem auch an Flugblättern) aus dem Umfeld der von ihm so genannten und genau untersuchten „Süddeutschen Jakobiner“ und über ihre Positionsbestimmungen in den Klassenkämpfen am Ende des 18. Jahrhunderts zusammengetragen hat.

Am bemerkenswertesten bleibt natürlich das denkwürdige Engagement und Schicksal Georg Forsters, vor allem dessen Konsequenz und dessen Treue zu den Idealen der Revolution. Was bedeutete es, daß er am Neujahrstage 1793 in einer Rede in Mainz als Zeitgenosse nicht übergang, was wir in der Rückschau literarisch registrieren können: „Brüder! Ihr saht schon oft die große Versammlung der Stellvertreter des Frankenvolkes in Fraktionen und Parteien geteilt; ihr saht... das Ungewitter selbst die Häupter unserer Brüder, teils positiv, teils negativ elektrisieren...“ Hieraus das Gebot der Einigkeit im Bündnis aller revolutionären Kräfte ableitend, fügte Forster hinzu, es komme darauf an, „im festen Beharren auf Freiheit und Gleichheit, auf den unverjähren Rechten unserer Natur, auf dem Glücke der ganzen großen Menschenrepublik“ dem Sieg der „Sache der Vernunft“ entgegenzugehen...

Zu den Mainzer kleinbürgerlich-demokratischen Klubisten, also zu den gesellschaftlichen Kräften, die die Mainzer Republik trugen, gehörten übrigens, um es hier wenigstens anzudeuten, auch Persönlichkeiten aus dem theologischen Umfeld,

darunter aus jenen aufklärerischen Zirkeln, die der in der Theologiegeschichte umstrittene, aber beispielsweise von Albert Schweitzer sehr gerecht beurteilte ehemalige General-superintendent Karl Friedrich Bahrdt schon nicht mehr als Hochschullehrer, sondern als Besitzer eines Weinguts mit Gastwirtschaft in Halle (Saale) gebildet hatte; so finden sich ehemalige Mitglieder aus dessen „Deutscher Union“ unter den Begründern der Mainzer Republik.

Um aus dem zeitgenössischen theologischen Milieu noch ein ganz anderes Beispiel anzuführen, sei auf den von Herder geschätzten Göttinger Kirchenhistoriker (und späteren württembergischen Politiker) Ludwig Timotheus Spittler hingewiesen, der in seinem „Grundriß der Geschichte der christlichen Kirche“ immerhin die Perspektive neuer kirchengeschichtlicher Entwicklungen andeutet, wenn er dort davon spricht, „welche Totalrevolution des ganzen Europa nicht endlich auch hierin Folge der Französischen Revolution“ werde.

Spittler – von Herder geschätzt, wir sind bei Johann Gottfried Herder, bei unserem Thema ...

„Das Maschinenwerk der Revolutionen“

Wie sich die politische, soziale und geistige Situation in Mitteleuropa im „Vor-Mai“ bzw. „Vor-Juli“ 1789 einem kritischen Beobachter darbot, der allerdings, noch dazu im hohen geistlichen Amt, im Fürstendienst stand, finden wir in den Briefen Herders widerspiegelt. 1788/89 bereiste er Italien, beobachtete also die Verhältnisse in anderen Ländern und war bereit, in diesem Licht seine eigene Position in Weimar kritisch zu würdigen, zumal nachdem ihm bekannt geworden war, er habe einen Ruf an die Universität Göttingen erhalten. Überdies war es im Mai 1789, unmittelbar nach der Versammlung der Generalstände in Paris, daß er in Florenz den späteren (Interventions-)Kaiser Leopold II. sprach, und in Weimar traf er wenige Tage vor dem Sturm auf die Bastille wieder ein, inzwischen „belehrt“, daß der Herzog ihn nicht nach Göttingen weggehen lassen werde; an seine Befreiung „aus ausgeathmeter politischer Luft“ (4. April 1789) war, auch wenn die endgültige Entscheidung erst ein paar Wochen später fiel, schon kaum noch zu denken ...

Der Band 6 von Herders „Briefen“ (in der so verdienstvollen Sammlung, die Wilhelm Dobbek begonnen und Günter Arnold fortgesetzt hat) gibt uns einen tiefen Einblick in sein politisches Denken, wie es im „Journal“ von 1769 visionär angelegt war, um dann in den „Ideen“ entfaltet zu werden –

also dort, wo man, 1784/85 geschrieben, jene vier Sätze lesen kann, die die objektive Notwendigkeit revolutionärer Prozesse und deren Bedeutung auch für den Lebensvollzug des einzelnen so kraftvoll herausgestellt haben (wir kommen auf diese Problematik noch einmal zurück, wollten allerdings hier schon diese Haltung als das Vorzeichen für das angeben, wie Herder dann die Zeichen der revolutionär gewordenen Zeit aufnahm):

„Nur unter Stürmen konnte die edle Pflanze erwachsen; nur durch Entgegenstreben gegen falsche Anmaßungen mußte die süße Mühe der Menschen Siegerin werden; ja, oft schien sie unter ihrer reinen Absicht gar zu erliegen. Aber sie erlag nicht. Das Samenkorn aus der Asche des Guten ging in der Zukunft desto schöner hervor, und mit Blut befeuchtet, stieg es meistens zur unverwelklichen Krone. Das Maschinenwerk der Revolutionen irret mich also nicht mehr; es ist unserm Geschlecht so nötig wie dem Strom seine Wogen, damit er nicht ein stehender Sumpf werde. Immer verjüngt in seinen Gestalten, blüht der Genius der Humanität auf und ziehet palin-genetisch in Völkern, Generationen und Geschlechtern weiter.“

Eine Italienreise war damals die Bildungsreise, und sie wurde es natürlich auch für Herder, der dort die Welt der Kunst und besonders auch die des Katholizismus auf je eigene Weise kennenlernte. Von der einen meinte er, es wäre wichtig für ihn gewesen, Rom gesehen zu haben, bevor er den dritten Band der „Ideen“ schrieb („ich habe auf manchen Spaziergängen von ein paar Stunden mehr gelernt, als ich durch das Lesen von Büchern je würde gelernt haben“). Hingegen war der „Vescovo di Thuringia“, der Bischof von Thüringen, wie er von den römischen Prälaten genannt wurde, von der Welt des Katholizismus nicht so beeindruckt, weniger deshalb, weil er „nur“ vom Kardinalstaatssekretär und nicht vom Papst empfangen worden war, sondern deshalb, weil ihm das alte Rom wie ein „Mausoleum“ (14. März 1789) vorkam; er könne „der Hauptstadt der Welt keinen Geschmack abgewinnen“ (7. März 1789). Und in der Beilage zu einem Brief an Frau Karoline finden sich „Stanzen“ wie diese: „Daneben sah ich – darf ich Dich auch nennen, / Du inhumanes, alt- und neues Rom? / Doch, wer wird Dich im Namen nicht schon kennen / du Kapitol und du Sanct Peters Dom? // Du Pfuhl, aus dem die Erde zu verbrennen / ausging ein alter und ein neuer Strom. / Von Kriegerern einst bewohnt und Senatoren, / von Pfaffen jetzt bewohnt und Monsignoren.“

In Rom war Herder der Hauptstadt der alten Welt begegnet, und wenn sich ihm dabei, wie es scheint, auch Züge des „ancien régime“ offenbarten, hing dies sicher damit zusammen, daß er nicht nur die Hauptstadt, sondern die alte Welt insgesamt

im Blickfeld hatte — und zwar von einer Position des Palinogenetischen, der „Wiedergeburt“ aus. Der Gedanke, die Berufung nach Göttingen anzunehmen und unter anderen gesellschaftlichen Voraussetzungen seiner wissenschaftlichen Arbeit — ohne Fürstendienerei — leben zu können, ließen ihn seiner Frau gegenüber bekennende Sätze formulieren, die alles andere denn nur subjektivistische Unmutsäußerungen waren (4. April 1789): „... auf meiner Reise hatte ich an meine *politisch-theologische Lage* (von mir hervorgehoben. G. W.) gar nicht gedacht...“, auch nicht „an die politischen Werkzeuge, an das, was an der Weimarschen Staatswirtschaft ist und je werden kann aus ihr...“

Schon am 8. April schrieb er dann: „Je mehr ichs überlege, desto mehr kommt mir Weimar wie ein abgetragenes Kleid vor; ich sehe es in der Entfernung anders, als wenn ich hinter der Peterkirche säße. Was an unsrer Staatswirtschaft ist, weißt Du, und was die guten, gnädigen Gesinnungen unsrer Großen seien, zeigt, dünkt mich, das ganze Resultat unsres Lebens bis zum Strich meiner Reise selbst, ja die ganze Gestalt meiner Reise selbst...“ Und er fügte hinzu: „Jetzt da ich bald Signor Herder, bald Herr und Monsieur Herder, bald Monsignor und Vostra Eccellenza heiße, ist mirs gleich viel, wie ich künftig genannt werde, und der Name Consistorialrath gefällt mir recht wohl. Auch daß ich nicht der erste in der Facultät bin, ist mir recht; ich will keinen beleidigen, indem ich ihm vorrücke: ich bleibe doch, wer ich bin, und bin der Erste zu sein vor der Hand müde; denn es führt mancherlei Nachtheile bei sich. Eine Universität ist eine Republik; wir wollen und werden unsern Geist dahin mitbringen und nach unsrer Weise denken und leben.“

„Wir wollen an und von Frankreich lernen“

Das „Mausoleum“ Rom und die „ausgeathmete politische Luft“ Weimars werden für ihn zu Synonymen für das Alte, und die Gelehrtenrepublik einer Universität wie Göttingen erscheint als (utopischer) Ausweg aus einer Situation, in der er sich als „Dupe“ (als Dupierter) fühlte; in Weimar aße er nur „ein Gnadenbrot“ (Ende Mai 1789 an Karoline). Als dieser Ausweg schon verbaut erschien, bezeichnete Herder ihn in einem Brief an die von ihm geschätzte Herzogin Luise Auguste vom 26. Juni 1789 als eine „Revolution meines Schicksals“, und es ist dies ein bemerkenswerter Hinweis, wie oft in objektiven revolutionären Situationen die Veränderung der Biographien in Gestalt eines neuen Lebensgefühls als ein „revolutionärer Akt“ aufgenommen wird.

Die subjektiven Erlebnisse Herders in einer revolutionären Zeit sind hier nicht um ihrer selbst willen nachgezeichnet (und dies ohnehin ganz unvollkommen: man muß einmal einen Band solcher Briefe Herders, eines großen Briefeschreibers, gelesen haben, um sich in die Details von Leben, Denken und Alltag hineinfinden zu können). Sie sind so zwingend auf die objektive Problematik, auf die Grundentscheidung in revolutionärer Zeit bezogen, daß ohne diesen subjektiven Hintergrund die tatsächlichen Entscheidungen Herders und sein Verhältnis zur Französischen Revolution unverständlich bleiben müßten. Ich meine jenes ursprünglich formulierte, aber (nach der Hinrichtung des Königs) dem Druck nicht mehr übergebene Bekenntnis zur Französischen Revolution als dem wichtigsten weltgeschichtlichen Ereignis seit der Reformation:

„Also zum Grunde gesetzt, daß seit Einführung des Christentums und seit Einrichtung der Barbaren in Europa außer der Wiederauflebung der Wissenschaften und der Reformation meines Wissens sich nichts ereignet hat, das diesem Ereignis an Merkwürdigkeit und Folgen gleich wäre (die Kreuzzüge und der Dreißigjährige Krieg stehen wahrscheinlich hinter demselben), so bringt es die Natur der Sache mit sich, darüber zu denken und die Folgen davon vernünftig zu überlegen.“ Während der Jakobinerherrschaft kam stärker ein anderer, dort formulierter Gesichtspunkt zur Wirkung: „Wir wollen an und von Frankreich lernen; nie aber und bis zur letzten großen Nationalversammlung der Welt am Jüngsten Tage wird Deutschland ein Frankreich werden wollen und werden.“

Günter Arnold ist allerdings nachdrücklich zuzustimmen, wenn er in seiner biographischen Skizze über Herder betont, trotz gewisser „Depressionen durch das Zeitgeschehen“ habe er „an der optimistischen Überzeugung vom Menschheitsfortschritt“ festgehalten. Insbesondere blieb er dabei, die konterrevolutionäre Einmischung der feudalen Mächte zu verurteilen. Doch zurück zu den elementaren Anfängen des revolutionären Prozesses in der Sicht Herders...

Wie der utopische Ausweg Göttingen verbaut blieb, wie Herder letztlich „ins alte Joch wieder zu treten“ genötigt war (12. Juli 1789), so leistete dann der geistliche Fürstendiener in der äußeren Begrenzung seines Wirkens (und sogar unter Einfluß einiger scheinbar antirevolutionärer Akte) auf seine Weise das, was ihn aus diesen Begrenzungen heraushob und auf der Höhe seiner Zeit zeigte.

Ohne die Erfahrungen der Italienreise, ohne die Göttinger Versuchung, ohne die Chance, sich selbst und seine Situation (übrigens auch die seiner Familie, die für ihn ein und alles

war) zu sehen, wäre diese Reise wahrscheinlich nicht die Bildungsreise, die Reise geradezu singulärer Bildung geworden. Daher war es nur folgerichtig, wenn der anregende Weimarer Herder-Forscher Herbert von Hintzenstern den 200. Jahrestag des Beginns dieser Reise (den 6. August 1988) zum Anlaß nahm, deren Charakter mit einem Wort Herders dahingehend zu deuten, sie habe „offenbar der Vorsehung Werk zum Abschütteln des Alten und zum Aufschütteln zu einem neuen Werk“ gefördert.

Allerdings hat diese Feststellung allein dann ihren Sitz im Leben, wenn konkret der entscheidende zeit- und weltgeschichtliche Bezug des Alten und Neuen auf die Französische Revolution hergestellt wird, und der wurde, das Subjektive und das Objektive verbindend, zum Ereignis in der Fortsetzung der Arbeit an den „Ideen“ wie die gleichsam so zu charakterisierende Fortschreibung der Briefe aus Italien als „Briefe zu Beförderung der Humanität“.

Hierzu gehören – um zunächst das Interesse auf sie zu lenken – zwei Brieftexte, die insofern spezifischer Natur sind, als sie amtlicher Natur waren, und in ihnen konnte Herder rebus sic stantibus nicht unvermittelt agieren (es sind dies die Texte, die ich als scheinbar antirevolutionär bezeichnet hatte).

Ein demokratischer Fürstenspiegel

Bei dem einen Text handelt es sich um einen Brief an Herzog Karl August vor Mitte Oktober 1789, der sich auf seinen (in einem Brief vom 28. Mai 1789 an seine Frau erwähnten) Besuch beim Großherzog von Toskana am 27. Mai 1789 bezieht, paradoxerweise also bei jenem Fürsten, der dann als Kaiser Leopold II. zur Intervention gegen die Revolution aufrufen sollte. Günter Arnold macht einige Mitteilungen zu diesem erst fünf Monate nach der Audienz geschriebenen Brief, die dessen politische Brisanz bestimmen: „Am 7. Oktober 1789 schrieb Karl August aus Aschersleben an den preußischen Hofjägermeister und Diplomaten Johann Friedrich vom Stein, mit dem er durch seine antihabsburgische Fürstenbundpolitik verbunden war, er werde Herder einen schriftlichen Bericht über seine Unterredung mit Leopold auftragen, den Stein König Friedrich Wilhelm II. vorlegen sollte. Der bevorstehende Tod Kaiser Josephs II. ließ Nachrichten über seinen Nachfolger wichtig erscheinen.“

Der Brief selbst liest sich wie ein Aktenvermerk, aber eben wie einer von Herder, und das heißt, es ging ihm um „allgemeine Bedürfnisse der Menschheit, Anstalten für dieselbe,

den Zustand der und jener Nation, Grundsätze dieser oder jener Regierung, mit so Manchem, was davon abhängt oder sich daran bindet“. Offensichtlich hob er aus dem Gespräch vor allem solche Aspekte hervor, von denen er meinte, daß sie an die Adresse der Majestäten gerichtet werden sollten im Interesse des „Wohl(s) eines Landes und (des) Zweck(s) aller menschlichen Regierung“. So unterstrich Herder, der Großherzog habe „vom Eroberungsgeiste als von einem Rest voriger roher u. barbarischer Zeiten... bestimmt“ gesprochen, und den „Geist seiner Regierung“ habe er als „bürgerlich, nicht militärisch“ bezeichnet.

Wenn man (noch einmal) beobachtet, daß das Gespräch unmittelbar nach dem Zusammentreten der Generalstände in Frankreich stattfand, und wenn man hinzufügt, daß im Oktober 1789 bekannt war, was sich hieraus ergeben hatte, gewinnen die Bemerkungen Herders ihr besonderes Gewicht, gerade wenn man aus heutiger Sicht weiß, was aus dem Großherzog als Kaiser geworden ist... „Überhaupt hat er von dem, was wahre Constitution eines Landes ist, sofern solche auf Gesetzen, auf innerlicher Ordnung u. Beobachtung gegenseitiger Pflichten, auf einem Gleichgewicht der verschiedenen Stände gegen einander beruht, einen hohen Begriff, wie er denn auch seinem Lande, das vorher im Grunde keine Constitution hatte, zuerst eine solche gegeben. Gegen den Despotismus sprach er mit einer Art Eifer: er redete von ihm als von einer nicht nur ungerechten, sondern unverständigen Sache. Der Despotismus helfe nichts, sondern bringe alles in Verwirrung. Gesetze müßten regieren, nicht Willkür; denn am Ende könne doch die Willkür des Fürsten weder die Dinge, wie sie sind, noch ihre Folgen ändern.“

Im Blick auf die vom Weimarer Herzog offenbar erwartete negative Akzentuierung ging Herder in Form von Fragen ein, die er aber „auf die ganze jetzige Gestalt und den Grad der Cultur Europa's“ und auf den „ökonomisch-politischen Geist unsres Jahrhunderts“ bezog. So entzog er sich nicht nur ganz offensichtlich den Wünschen und Erwartungen des dynastischen Für und Wider Habsburg, sondern errichtete angesichts der „jetzigen Gestalt“ der europäischen „Cultur“ eine Art Fürstenspiegel: Frieden, Absage an Willkür, Verfassung, Gesetze, und im Blick auf sie hob Herder ausdrücklich hervor, der Großherzog habe sich „nicht geschämt, Gesetze frei zurückzunehmen, sobald sie nicht taugten“. Ein Fürst dürfe nicht „infallibel seyn“ wollen (also nicht unfehlbar).

Es zeigt sich, daß Herder in diesem Brief seinen amtlichen Pflichten nicht auswich, ja, er verzichtete auf womögliche „fortschrittliche Agitation“, die angesichts der Adressaten ohne

Wirkung geblieben wäre. Er artikulierte vielmehr seine Erwartungen an die Adressaten, die sie so sicher nicht gern gelesen und gehört haben.

„Vernunft, Billigkeit und Sanftmuth“

Analog verhielt sich Herder, als er ein knappes Jahr später, in der Zeit, da die „Konstituante am Werk“ (Markov) war und da Bauernunruhen in Frankreich an der Tagesordnung waren, vom Herzog aufgefordert wurde, einen Brief, einen „Hirtenbrief“, an die Geistlichen herausgehen zu lassen. Karl August hatte Sorge – und das ist ein bemerkenswerter Reflex auf die tiefgehenden Auswirkungen der Französischen Revolution nicht nur auf Intellektuelle, sondern erst recht auf die „unteren Volksschichten“ –, es könnten revolutionäre Empörungen auf dem Lande entstehen und den kursächsischen Bauernaufstand ausweiten. Herder betrachtete diesen Auftrag als eine „delicate Sache“, in der er „weder zu viel noch zu wenig“ tun wolle, vor allem auch in Kenntnis „meiner Geistlichen“ (amtlicher Brief an J. F. von Fritsch).

Der dann vom 2. Oktober 1790 datierte, vertrauliche und zur Zurücksendung eingeforderte Hirtenbrief geht vor der „jetzigen unruhigen Zeit-Crisis einiger Länder“ aus, wobei er „vergleichsweise“ hinzufügt, daß „unser Land“ „weit weniger Auflagen“ habe als andere; ähnliches gelte, wiederum im Vergleich mit anderen Ländern, für solche Bereiche wie die Justiz. Unter diesem Betracht sieht er die Aufgaben der Geistlichen, und er rekurriert hierbei auf die (allerdings nicht ausdrücklich erwähnte) Zwei-Reiche-Lehre Martin Luthers: „Der Diener der Religion, ist ein Diener des Friedens, ein Beförderer guter Ordnung, allgemein-anerkannter Pflichten und rühmlicher Sitten: seine Pflicht ist jedermann für Vergehungen und Schaden zu warnen, Uebelunterrichtete besser zu belehren, Bekümmerte und Mißvergnügte, soviel an ihm ist, zu beruhigen, Irrenden oder Verführten auch bei Klagen und Beschwerden den Gesetzmäßigen Weg zu zeigen und allenthalben den Geist der Vernunft, Billigkeit und Sanftmuth zu verbreiten, der im Geist Christi und seiner Religion ist.“

In Hinsicht des „Wohls der uns anvertrauten Gemeinen“ – dies ergibt sich in der Konsequenz des zuvor Zitierten – liege es, solche Überlegungen behutsam und „in Rücksicht der jetzigen Zeiten“, aber auch im Blick darauf, daß „es der Geist des Christenthums und unsres Amtes ohnedem fodert“, zur Wirkung zu bringen: „Denn uns alle, meine Brüder, bindet die Pflicht des Staats: die Ruhe, Ordnung und Sicherheit des-

selben ist ein gemeines Gut, ja der Grund aller Güter und Vortheile des Lebens. Hiezu als Freund, als Vater, als Seelsorger beizutragen, ist edles Geschäft der Priester- und Bürgerpflicht, der Religion und der Menschheit.“

So hielt Herder auch hier seinen amtlichen Auftrag einerseits ein, transzendierte ihn freilich andererseits und hatte dabei schon Gesichtspunkte im Blick, die er dann in anderem Kontext als „des Christentums Lösung“ im 124. Brief zu Beförderung der Humanität genauer bestimmte.

Für die Anlage dieses Hirtenbriefes muß überdies in Betracht gezogen werden, was Herder von der geistlichen Situation in seiner Kirche überhaupt hielt. Im April 1791 schrieb er einem Schweizer Freund: „Das Pastorleben in unsern Gegenden geht überhaupt zu Grunde, es ist sonderbar, wie langsam bei uns eine Revolution reift, u. noch ist kein Zeugniß in der Deutschen Geschichte, daß sie dadurch besser oder auch nur gut geworden wäre. Wir sind so erbärmlich gutherzig u. indolent, daß wir uns, wenns nun seyn muß, alles gefallen laßen. Gnade Gott die Deutschen!“

Herder ist in seinem „Hirtenbrief“ in keinem Punkt von der ihm obliegenden geistlichen Aufgabe abgewichen. Wie er in dem Brief vom Oktober 1789 vermeiden mußte, im Gespräch mit Fürsten „revolutionäre Agitation“ zu betreiben, so unterließ er umgekehrt im Hirtenbrief bewußt, erwarteter anti-revolutionärer Agitation auch nur andeutungsweise entgegenzukommen. Es war dies sicherlich der Brief eines „Hirten“ „im Joch“, aber es war kein Dementi seiner eigenen, seiner eigentlichen Position, wie er sie gerade im 4. Band der „Ideen“ formulierte, dann in den „Briefen“ festmachte und wie sie auch in einigen zeitgenössischen Briefen aufzufinden ist. Man denke nur an einen (französisch geschriebenen) Brief Herders von Ende 1789 an einen Franzosen, Monsieur S a n d o r, der ihn hatte aufsuchen wollen und dessen Besuch offenbar nicht zustande gekommen war: „Nehmen Sie meine Wünsche an für Ihre Pläne, die sicher einer Nation heilsam sind, welche ganz Europa und in gewisser Hinsicht die ganze Menschheit interessiert - - -“.

An dieser Stelle wird man wieder aufnehmen müssen, was schon zur grundsätzlichen Haltung Herders zur Französischen Revolution – im Anschluß an die Bemerkungen Günter Arnolds – festzuhalten war. Dabei wird man allerdings immer die Nuancierungen beachten müssen, mit denen er seine grundlegende Position eingenommen und begründet hat. Dies hat Herder mit anderen deutschen Intellektuellen seiner Zeit gemein, sowohl mit denen, die wie Forster den Weg der Revolution am konsequentesten beschritten und die dabei in

den einzelnen Phasen des revolutionären Prozesses zu je unterschiedlichen Akzentuierungen gelangten, als auch mit denen, die die Revolution erst hymnisch begrüßt hatten und dann unter dem Druck konterrevolutionärer Propaganda und angesichts der „Terreur“ ihre ursprüngliche Parteinahme zurücknahmen, darunter solche Persönlichkeiten, die Ehrenbürger des revolutionären Frankreich geworden waren (wie etwa Friedrich Schiller).

Für Herder jedenfalls ist charakteristisch, daß er zwar die spontanen Beifallskundgebungen zu den Anfängen des revolutionären Prozesses später, vor allem in der Zeit des jakobinischen Regiments, so nicht aufrechterhielt, daß er aber gleichzeitig allem Interventionismus entgegenwirkte und dafür eintrat, die von ihm als ursprünglich aufgenommenen Ideale und Ziele der Französischen Revolution neu zu deuten und gleichsam zu „nationalisieren“. So liest man denn in einem Brief Herders an Gleim (Mai 1792), er wolle „das Beste“ in diese Briefe legen, „das ich in Herz und Seele trage“.

Nationalisierung der revolutionären Ideale

Die Humanitäts-Briefe sind in der Tat – in Fortschreibung der „Ideen“, gleichsam anstelle des nur knapp skizziert gebliebenen Schlußbandes – Herders Antwort auf die im August 1791 in Pillnitz von Leopold II., seinem Gesprächspartner von 1789, und vom preußischen König inaugurierte Intervention, und sie sind zugleich sein Konzept zur „Nationalisierung“ der bürgerlich-revolutionären Ideale, wobei er nicht zufällig diese oft genug in „amerikanischer“ Fassung, im Rückgriff auf Franklin etwa, darstellt.

Übrigens bekundete in den Briefen, die Herder und seine Frau gemeinsam an Freunde richteten, auch Karoline nicht selten ihre Sympathie für die revolutionären Entwicklungen, und wenn sie am 1. Juli 1792 an ihre Kinder schrieb, der Vater werde helfen, an das Thema für die Schulabschlußarbeit des Sohnes Gottfried zu denken: „Aber um Gottes willen nur nicht von der Revolution! Oder soll ein jeder von Euch Abgehenden etwas von der Revolution perorieren...“, dann bezeugt dies, welche bemerkenswerte Atmosphäre im Hause Herders (Alltagsgeschichte, im Sinn Jürgen Kuczynskis!) herrschte...

Seit April 1792 ist der „Koalitionskrieg“, also die Intervention, in Gang, im September 1792 kommt es bei Valmy (Goethe, der dabei war: Von hier und heute beginnt eine neue Epoche der Weltgeschichte... zum Sieg des revolutionären Frankreich über die Preußen. In Teilen Westeuropas (Mainz) wer-

den die Befreierarmeen begrüßt, und noch kurz vor dem 9. Thermidor (27. Juli 1794), dem Sturz der Jakobinerdiktatur, werden im Juni 1794 die Österreicher bei Fleurus geschlagen...

In dieser Zeit finden wir bei Herder immer wieder kritische Reflexe auf den Interventionismus sowie gegen die ihn inspirierende Emigration: „Der Himmel schenke den Siegern, wer sie auch seyn, Großmuth, Menschlichkeit und Verschonung; er dämpfe die Wut bei beiderlei Heeren u. auf beiden Seiten; vernichte alle Eroberungsplane, für wen sie auch seyn mögen...“ (30. März 1793). „Geniessen Sie, lieber, die Rosen- u. Lilienzeit; Sie hören ja nicht die Kanonen vor Mainz; Sie sehen nicht die Flammen der Stadt. Gottlob, wir auch nicht. Ich müßte davon laufen...“ (27. Juli 1793 an Gleim nach dem preußischen Halberstadt). „Gothe hat Mainz mit belagern u. erobern helfen...; wollte Gott, daß alle Heere u. Mächte wieder in ihre Löcher zögen. Der Anarchie in Frankreich werden sie doch nicht abhelfen...“ (5. August 1793 an Friedrich Heinrich Jacobi).

Und was Karoline am 6. Dezember 1793 an Gleim schrieb, brachte gewiß auch die Meinung Herders zum Ausdruck, nur unvermittelter und elementarer: „...im Ganzen sind wir sehr gebeugt, daß die Menschen so von allen Seiten zur Schlachtbank geführt werden! – was haben die Menschen an der Oder u. Spree gethan, für den stolzesten Königsthron u. für die stolzesten Baronen zu bluten?“

Die Emigranten hatte Herder schon in einem Brief vom 30. Juni 1792 einer schneidenden Kritik unterzogen. Er sprach da von den „Exfranzosen“, diesem „sonderbaren Geschlecht“, „das jetzt gegen sein Vaterland Meße betet. Achtung flößen sie nicht ein, wenigstens nicht, wie sie sich öffentlich zur Schau stellen, am wenigsten die Männer. Die grosse Schar weisser Kokarden u. rother Knopflochorden spielt mit Pferden u. Hunden, sieht unabsehlich nach Beinen u. Schnallen: kurz eine Blüthe des 18. Jahrhunderts von Ducs, Marquis, Grafen u. Rittern, die das Heilige Grab schwerlich erobern dürften. Unglückliche u. Rechtsinnige mögen ohne Zweifel auch unter ihnen seyn; diese aber schwimmen nirgend oben...“

Was Herder so in seinen Privatbriefen artikuliert, hat er in den Teilen der Humanität-Briefe, die er nicht veröffentlichte, in pointierter Weise so beschrieben, hierbei die frühbürgerliche und die bürgerliche Revolution zusammenschauend: „Wir Protestanten wollen für die verfallenen Altäre, die säkularisierten Nonnenklöster, die eidbrüchigen Priester keine Kreuzzüge tun; oder der Papst sowohl als die hohe Klerisei der Franzosen würde über uns lachen, daß wir rächen wollen, was wir selbst getan haben und in dessen Besitz wir uns forterhal-

ten. Prüfend wollen wir diese Reformation mit der, die vor 200 Jahren geschah, vergleichen und uns auch hieraus das Beste merken.“

Die Frontstellung Herders gegen jeglichen Interventionismus ist eindeutig, und sie ist eigentlich so auch zu erwarten. Aber Herders fortdauernd progressive Haltung zur Französischen Revolution würde von dieser Parteinahme gegen... allein nicht gedeckt, wäre nicht auch die *Position* des Weimarer Generalsuperintendenten, seine Aufnahme und Verarbeitung, seine „Nationalisierung“ der revolutionären Ideale, zu würdigen.

Welche Gesichtspunkte Herder hierbei bewegten, ist aus den Entwürfen der „Briefe“ von 1792 (18.) genau zu erschließen. „Die Probleme, die ich mir aus der ungeheuren Revolution Frankreichs ruhig und in Frieden abziehe, auf deren Auflösung oder Nichtauflösung ich, ohne Parteigeist und Zank, mit banger und froher Sehnsucht warte, sind“: 1. die Verfassungsfrage (zur Republik „zurück“; „je früher dies geschieht, desto besser dünkt's mich...“); 2. das Problem, ob eine solche Entwicklung in einem größeren „Bezirk von Ländern“ (also offenbar im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation) möglich sei; 3. und 4. Interventionismus und (mit heutigen Begriffen gesprochen) Koexistenz; 5. gesetzgebende, gerichtliche, ausübende Gewalt (also Gewaltenteilung im Zeichen von „Vernunft, Billigkeit und Ordnung“ gegen Despotismus); 6. ökonomische Strukturen, Steuersystem, Handel; 7. Ausübung des Kultus (als „Reformation heute“?); 8. Kultur (Bewahrung des Erbes, der „Heiligtümer der französischen Muse“ sowie als Grundlage hierfür der Sprache, die „die erste“ war, „die dem rohen Weltteil feinere Vernunft, Witz, Geschmack, Artigkeit verlieh“, aber zugleich Neuorientierung: statt „alter Schönrederei auf Kanzeln und Richterstühlen, in Akademien und auf der tragischen Bühne“ gehe es darum, daß „Wort Tat werde, die Tat Worte gebe“).

Wenn Herder hierbei übrigens im Zusammenhang mit der ersten Frage die Alternative stellt, ob eine „gemäßigte Monarchie“ („ein zweifelhafter Name!“) oder eine Republik zu erstreben sei, und wenn er diese nach der Republik hin beantwortet („gemäßigte Monarchie ist bloß das unregelmäßige Wanken von einem zum andern Pole“), so erweist dies die tatsächliche progressive Haltung des Weimarer Generalsuperintendenten, denn noch lebte ja der französische König.

In diesen Positionsbestimmungen treten in bemerkenswerter Weise – den faktischen Ablauf des konkret revolutionären Prozesses in Frankreich sowohl transzendierende als auch aus ihm hervorgehende – Fragestellungen auf. Sie beziehen sich

– juristisch, ökonomisch, ideologisch, politisch – auf die Grundintentionen der bürgerlichen Revolution, zumal für die, die noch in einem anderen „Bezirk von Ländern“, in den Fesseln des Feudalismus (bei Herder des „Aristokrat-Despotismus“), leben müssen.

Echter Friede statt falscher Staatskunst

Die indirekten Antworten auf diese direkten Fragen finden wir in den „Briefen zu Beförderung der Humanität“, und im 119. Brief hat Herder der „großen Friedensfrau“ jene Gesinnungen zugeordnet, die im Zeichen „allgemeiner Billigkeit, Menschlichkeit, tätiger Vernunft“ zu entwickeln seien: Abscheu gegen den Krieg, verminderte Achtung gegen den Heldenruhm, geläuterter Patriotismus, Gefühl der Billigkeit gegen andre Nationen, gegen Handelsanmaßung.

Es sind dies für Herder Gesinnungen, die gegen die „falsche Staatskunst“ zu mobilisieren seien, mit der „fremde Provinzen, vermehrte Einkünfte, schlaue Unterhandlungen, willkürliche Macht“ erschlichen würden. Solcher Demokratismus entfaltet sich bei ihm in der Absage an Krieg und Nationalismus: „Wie fremde Banditen und Meuchelmörder müssen die erscheinen, die aus toller Brunst für oder gegen ein fremdes Volk die Ruhe ihrer Mitbrüder untergraben.“ Und hier folgt gleichsam das Credo Herders, dem er auch in seinen Briefen Ausdruck gegeben hat: „Man muß lernen, daß man nur auf dem Platz etwas sein kann, auf dem man steht, wo man etwas sein soll.“

Damit verband sich bei Herder die scharfe Absage an das, was wir heute Verleumdungskampagnen im psychologischen Krieg nennen (er sprach von einem „geheimen Krieg“), und es war bezeichnend, daß gerade hier (im 117. Brief) die „inwärtigen Verhetzungen“ der Bürger unverhüllt am „Vendéekriege“ festgemacht wurden. Vendéekrieg war für die Zeitgenossen ein genau zu ortender Begriff: Während der Französischen Revolution war die Vendée (südlich der Loire-Mündung) der Hauptherd der Konterrevolution von innen und von außen (in diesem Falle von England), und noch heute sind dort die Unterschiede zwischen den „Weißen“ (den Royalisten) und den „Blauen“ (den Anhängern der Revolution), zumal im katholischen Milieu, virulent.

Weiterhin finden sich hier Elemente der sozialen Gerechtigkeit, etwa bei der Verurteilung von Handelsanmaßungen, und indem Herder Patriotismus (geläuterten Patriotismus!) und Tätigkeit verbindet, also die Aktivität aller für die Ziele der

„Friedensfrau“, ergibt sich bei ihm ein neuer, antiabsolutistischer, Gemeinschaftsidealen verpflichteter Volksbegriff.

Diese konzeptionellen Elemente einer kämpferischen Humanität, die Herder – einerseits gestützt aufs Erbe humanistischer Denker der Vergangenheit, andererseits auf die Haltung Gleichgesinnter seiner Gegenwart (und die von ihm zitierten stellen sozusagen eine unsichtbare europäisch-amerikanische Bewegung Gleichgesinnter her) – sind es, mit denen er die Anwendung der übergreifenden Ziele des damaligen revolutionären Prozesses betreibt, letztlich dessen Nationalisierung und Konkretisierung für die je eigene Situation, in Europa und in Amerika. Er tut dies in scharfer Frontstellung gegen den frühen Kolonialismus, womit eine weitere für uns erlebbare Nähe zu Herder sichtbar wird, die Nähe nämlich von Frieden und Gerechtigkeit, wie wir sie heute im konziliaren Prozeß entdeckt haben.

Unserer Erkenntnis von der Einheit der Welt – in Ost und West, Nord und Süd, von Industriestaaten und Dritter Welt – entspricht, was er im 122. Brief hierzu formuliert: „Warum sollte der westliche Winkel unsres Nordhemisphärs die Kultur allein besitzen, und besitzet er sie allein?“ – „Europa muß ersetzen, was es verschuldet, gutmachen, was es verbrochen hat, nicht aus Belieben, sondern nach der Natur der Dinge selbst; denn übel wäre es mit der Vernunft bestellt, wenn sie nicht allenthalben Vernunft und das Allgemeingute nicht auch das Allgemeinnützlichste wäre...“ – „Wenn intellektuelle Kräfte in mehrerer Ausbildung der Vorzug der Europäer sind, so können sie diesen Vorzug nicht anders als durch Verstand und Güte (beide sind im Grunde nur eins) beweisen. Handeln sie impotent, in wütenden Leidenschaften, aus kaltem Geiz, in niedrig-vermessenen Stolz, so sind sie die Tiere, die Dämonen gegen ihre Mitmenschen“. – „Sobald im Handel und Wandel das Gesetz der Billigkeit allenthalben auf Erden herrschet, sind alle Nationen Brüder; der Jüngere wird dem Älteren, das Kind dem verständigen Greise mit dem, was es hat und kann, willig dienen.“

Weltweite Verantwortung

Vor allem hat Herder damals etwas geschrieben, was im Grunde, mutatis mutandis, für unser heutiges Verhältnis zur Dritten Welt Beachtung finden sollte: „Daß auf unsrer runden Erde noch alle Zeitalter der Menschheit leben und weben. Da gibt's Völkerschaften im Kindes-, Jünglings-, Mannesalter, und wird deren wahrscheinlich noch lange geben, ehe es den

seefahrenden Greisen Europas gelingt, durch gebrannte Wasser, Krankheiten und Sklavenkünste sie zum Greisesalter zu befördern. Wie uns nun jede Pflicht der Menschlichkeit gebietet, einem Kinde, einem Jünglinge sein Lebensalter, das System seiner Kräfte und Vergnügen nicht zu stören, so gebietet sie solches auch Nationen gegen Nationen. Sehr angenehm sind mir in diesem Betracht mehrere Unterredungen der Europäer, insonderheit der Missionare, mit ausländischen Völkern, z. B. Indiern, Amerikanern; die naivsten Antworten voll guten Herzens und gesunden Verstandes waren fast immer auf Seite der Ausländer. Sie antworteten kindisch-treffend und richtig; dagegen die Europäer mit Aufdringung ihrer Künste, Sitten und Lehren meistens die Rolle abgelebter Alten spielten, die völlig vergessen hatten, was einem Kinde gehörte.“

Hieraus hat Herder damals auch gleichsam die Imperative für das Verhalten der Christen, für die Abwehr des Mißbrauchs des Christentums abgeleitet, und es sind diese Sätze, mit denen er, Status confessionis, die Briefe abschließt, Sätze, die man nur immer wieder neu zitieren kann: „Der Mißbrauch des Christentums hat zahlloses Böse in der Welt verursacht: ein Erweis, was sein rechter Gebrauch vermöge. Eben daß, wie es gediehen ist, es so viel gutzumachen, zu ersetzen, zu entschädigen hat, zeigt nach der Regel, die in ihm liegt, daß es dies tun müsse und tun werde. Der Labyrinth seiner Mißbräuche und Irrwege ist nicht unendlich; auf seine reine Bahn zurückgeführt, kann es nicht anders als zu dem Ziel streben, den sein Stifter schon in dem von ihm gewählten Namen ‚Menschensohn‘ (d. i. Mensch) und im Gerichtsspruch des letzten Tages ausdrückte. Wenn die schlechte Moral sich an dem Satz begnügt: ‚Jeder für sich, niemand für alle!‘, so ist der Spruch: ‚Niemand für sich allein, jeder für alle!‘ des Christentums Lösung.“

Ständige Wiedergeburt

Ein letzter Aspekt müßte noch andeutend behandelt werden, ist er doch Ausdruck der Einheit des Geschichtsverständnisses und der theologischen Haltung Herders, letztlich Ausdruck seiner Identität.

Die Gesinnungen der „großen Friedensfrau“, die Dimensionen des Dienstes an den Völkern der Welt, die Tendenz des Christentums, wie sie im 119., 122. und 124. Brief beschrieben werden, haben im 123. Brief ein vermittelndes Element inso-

fern erhalten, als Herder dort die Notwendigkeit betont, daß der Gesetzgeber wie jeder einzelne, „als Mensch und Bürger“, für die Humanität (in seiner „Tätigkeit“) einzutreten habe: „Einheit unsrer Kräfte also, Vereinigung der Kräfte mehrerer zu Beförderung eines Ganzen im Wohl aller – mich dünkt, dies ist das Problem, das uns am Herzen liegen sollte, weil jedem es sein innerstes Bewußtsein wie sein Bedürfnis stille und laut sagt.“

Im Grunde ist hier der Kommentar zu dem formuliert, was Herder in den „Ideen“ über das „Maschinenwerk der Revolutionen“ geschrieben hatte, und mit diesem Begriff ist sehr drastisch die Objektivität, die Gesetzmäßigkeit des revolutionären Prozesses im Bild erfaßt. Wenn in diesem schon zitierten Text der vielleicht nicht sofort voll auszuschöpfende Begriff des Palingenetischen auftaucht, haben wir die subjektive Dimension, die den einzelnen verpflichtende Palingenesie, Wiedergeburt – es ist dies der Schlüsselbegriff des theologischen Denkens von Herder; indem er diesen Schlüsselbegriff auf gesellschaftliche Sachverhalte anwendet, wird deutlich, welche Bedeutung er ihm für die Ganzheit des menschlichen Daseins zumißt.

Im März 1796 schrieb Herder an seinen Freund Johann Georg Müller in der Schweiz (im Zusammenhang mit Todesfällen in dessen Familie): „Für Euch fängt jetzt ein neues Leben an. Solche Beraubungen wirken immer eine Palingenesie, u. sie sollen solche wirken. Die alten Kleider ab, neue an. Das ist unsre Christliche permanente Osterfeier.“

Was hier für das individuelle Leben statuiert wird, hat indes für Herder umfassende Bedeutung. So auch sieht er die Bezüge des einzelnen zum gesellschaftlichen Leben; daher waren ihm die „Beraubungen“ des konkreten historischen Prozesses im revolutionären Frankreich nicht Anlaß zu restaurativer Nostalgie, sondern zur „Palingenesie“. Die alten Kleider mußten ausgezogen, neue mußten angezogen werden, wenn auch nicht nach original französischem Muster und Schnitt.

Wenn bürgerliche Historiker bei Herder – noch dazu bei dem Herder von 1792 – eine Absage an Revolution und die Hinwendung zu Evolution festhalten wollen, treffen sie zweifellos nicht den Kern seines Denkens und seiner Haltung; jedenfalls wäre das Evolutionäre bei Herder nicht im Gegensatz zum Revolutionären zu sehen („das Maschinenwerk der Revolutionen irret mich also nicht mehr“), sondern als komplementär aufzufassen.

Im Grunde ist freilich eine Erörterung solcher mehr theoretischer Sachverhalte im Falle Herders (und damit kämen wir

an den Ausgangspunkt zurück) allzu akademischer Natur. Die theoretischen Positionsbestimmungen des Weimarer General-superintendenten finden wir immer im Strom der konkreten historischen Ereignisse, und in diesen (in deren Auf und Ab) versucht er, seine Haltung auch in ihren theoretischen Ausgestaltungen zu bestimmen.

Wir wollen dies abschließend an einem charakteristischen Beispiel verdeutlichen, das seinerseits erhellt, wie beispielhaft Herder zeitgenössische Positionsbestimmung und übergreifende Perspektivbildung verbunden hat.

Menschenrechte nicht ohne Menschenpflichten

Es liegt nahe, mit Blick auf den 200. Jahrestag der Französischen Revolution an die Menschenrechtsproblematik zu erinnern, ist doch mit der „Erklärung der Rechte des Menschen und des Bürgers“ vom 26. August 1789 die Forderung nach (individuellen) Menschenrechten zu einer bezeichnenden Lösung des Kampfes zur Überwindung der feudalen Fesseln geworden (wobei allerdings nicht übersehen werden darf, daß letztlich schon zur Zeit des jakobinischen Regimes die sozialen Menschenrechte auf Arbeit eingefordert wurden, so am 4. Juli 1793 von den Bürgern des Faubourg Saint-Antoine das Recht auf Arbeit, das mit der Pflicht zur Arbeit zusammenhänge).

Es liegt daher heute nahe, mit dem Blick auf den 200. Jahrestag der Französischen Revolution auf die Menschenrechtsproblematik zu rekurrieren. So hat auch das Internationale Komitee für Europäische Sicherheit Mitte Februar 1989 in Paris ein Seminar abgehalten, auf dem Pastor Albert G a i l l a r d – als Repräsentant des französischen Komitees – erklärte, ein Kernstück des revolutionären Prozesses sei die Deklaration über die Menschenrechte gewesen, und er hatte sofort hinzugefügt, in unserer Zeit sei das Recht auf Frieden eines der entscheidenden Menschenrechte ...

Herder hat im 27. der „Briefe zu Beförderung der Humanität“ die Frage nach den Menschenrechten auf seine Weise aufgenommen, sie also sofort mit Menschenpflicht, Menschenwürde und Menschenliebe verbunden: „Der Name Menschenrechte kann ohne Menschenpflichten nicht genannt werden; beide beziehen sich aufeinander, und für beide suchen wir ein Wort.“ Dieses Wort ist für Herder „Humanität“, Menschlichkeit – in dem umfassenden Sinne, wie er sie, eben auch auf den konkreten historischen Prozeß bezogen, in seinen „Briefen“ herausgearbeitet hat.

Dies aber hieße, daß Herder zwar bereit war, Rechte des

Menschen einzufordern, sie aber sofort auch auf dessen Pflichten zu beziehen; „denn überhaupt sind die Gesetze der Menschenpflicht keinem Volk der Erde unbekannt geblieben“. Und: „Nächst der Selbsterhaltung ward es . . . die erste Pflicht der Menschheit, den Schwächen unserer Nebengeschöpfe beizuspringen und sie gegen die Übel der Natur oder die rohen Leidenschaften ihres eignen Geschlechts in Schutz zu nehmen. Dahin ging die Sorge ihrer Gesetzgeber und Weisen, daß sie in Worten und Gebräuchen den Menschen diese unentbehrlichen heiligen Pflichten gegen ihre Mitmenschen anempfehlen und dadurch das älteste Menschen- und Völkerrecht gründeten“ (28. Brief).

Aktuelle Überlegungen

Wir sehen, wie gegenwärtig Herder in solchen Überlegungen ist, gegenwärtig in theologischen Debatten im Anschluß an Dietrich Bonhoeffers „Für-andere-Dasein“ und an Werner Schmauchs „Proexistenz“, gegenwärtig im politischen Ringen um Sicherheit und Frieden.

Dies wird erst recht stimmig, wenn wir Herders Begriff der Humanität aufnehmen – den Oberbegriff für Menschenrechte und Menschenpflichten, wie er im Bild der „großen Friedensfrau“ zusammengefaßt erscheint, und wir können gewiß davon ausgehen, daß diese „Friedensfrau“ im konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung ihren legitimen Platz hat, daß sie dort auf angemessene und würdige (gerade auch auf „frauliche“) Weise die Palingenesie aufnimmt als Imperativ, so wie Herder es auch getan hat:

In der Auseinandersetzung mit der Frage nach der Seelenwanderung in der Schrift „Palingenesie“ verwandelt Herder das Substantiv in ein Verb und bringt dieses auf den imperativen Appell zur Wandlung, zum Metanoeite: „Palingenesiert euch selbst an euren leidenden und Leidbringenden Theilen; so darf euch das Schicksal nicht palingenesiren.“ Diese Aussage ist einerseits darauf bezogen, daß man nicht wünschen solle, „daß der Tiger, die Hyäne, der Abscheulichkeit wegen, die sie (sogenannte Menschen) an Menschen begehen, erst in einem künftigen Leben leiden . . .“, andererseits darauf, daß das „Ideal der Glückseligkeit“, das „auf Erden nicht oder nur Theilweise“ gefunden wurde, nicht in einem fernen Elysium gesucht werde. Daraus ergibt sich dann für Herder: „Es muß also eine große Palingenesie der Gesinnungen unsres Geschlechts vorgehen, daß unser Reich der Macht und Klugheit auch ein Reich der Vernunft, Billigkeit und Güte werde.“

Im Bild der „Aurora“ (schon 1792 hatte er sich unter dem Titel „Tithon und Aurora“ mit dem Revolutionären auseinandergesetzt) faßte Herder 1799 noch einmal sein nach vorn weisendes Geschichtsverständnis zusammen: „Eine Aurora: denn was nützte ein panisches Schreckensgeschrei, das die Sinne verwirret und den Muth entkräftet? Dem Wandrer in der Nacht ist der erste Stral der Morgenröthe ein Bote der Hoffnung, ein angenehmer Gefährte.“

Literaturhinweise

Herder wurde zitiert nach: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Zwei Bände, Berlin und Weimar 1965; Briefe zu Beförderung der Humanität. Zwei Bände, Berlin und Weimar 1971; Briefe. Bände 6, 7 und 9, Weimar 1981, 1982 und 1988; Journal meiner Reise im Jahre 1769, Weimar 1949.

Ferner wurden herangezogen: Bloß für Dich geschrieben. Briefe und Aufzeichnungen über eine Reise nach Italien 1788/89, Berlin 1980; Günter Arnold, Johann Gottfried Herder, Leipzig ²1988; Herder-Kolloquium 1978, Weimar 1980. Diese Editionen sind mit den Namen bekannter Herder-Forscher der DDR wie Heinz Stolpe (Ideen), Walter Dietze (Nur für Dich geschrieben und Kolloquium-Protokoll) sowie Wilhelm Dobbek und Günter Arnold verbunden.

Zitate anderer Autoren sind wie folgt nachzuweisen: 13. Parteitag der Christlich-Demokratischen Union Deutschlands, Erfurt 11.–14. Oktober 1972. Bulletin, Berlin 1972 (G. Götting); STANDPUNKT, Berlin, 3/1988 (Orientierungshilfe des DDR-Kirchenbundes); Mięczyński Zywczyński, Die Kirche und die Französische Revolution, Leipzig 1953; Walter Markov, Revolution im Zeugenstand. Frankreich 1789–1799, Aussagen und Analysen. Zwei Bände, Leipzig 1982; Religion in Geschichte und Gegenwart. Viertes Band, Tübingen ²1930, Sp. 1673 f. (Rabaut-St. Etienne); Neue Perspektiven. Journal des Weltfriedensrates, Helsinki, 2/1989 (J. Schukow); Hans Graf von Huyn, Ihr werdet sein wie Gott, München 1988; Die Union, Dresden, vom 19. April 1989 (Katholische Kirche und Französische Revolution); Albert Schweitzer, Ausgewählte Werke in fünf Bänden, Berlin 1971 (Band 2: Kulturphilosophie; Band 3: Bahrdr); Hans Joachim Iwand, Briefe, Vorträge, Predigtmeditationen (eine Auswahl, herausgegeben von P.-P. Sänger), Berlin 1979; Leif Grane, Die Kirche im 19. Jahrhundert, Göttingen 1987; Heinrich Scheel, Süddeutsche Jakobiner. Klassenkämpfe und republikanische Bestrebungen im deutschen Süden Ende des 18. Jahrhunderts, Berlin 1962, ³1980; Georg Forster, Philosophische Schriften, Berlin 1958 (Forsters Werke erscheinen im Akademie-Verlag Berlin); Claus Träger (Hg.), „Ihr seid dabei gewesen“. Deutsche Schriftsteller zur Französischen Revolution, Leipzig 1989; Edmund Burke/Friedrich Gentz, Über die Französische Revolution. Betrachtungen und Abhandlungen

(Hg. von H. Klenner), Berlin 1989 (in Vorbereitung); L. T. Spittler, Grundriß der Geschichte der christlichen Kirche, Göttingen ⁴1806 (wie das Buch Granes bei Vandenhoeck und Ruprecht); Reinhard Kühnl, Französische Revolution und „deutscher Weg“, in: Blätter für deutsche und internationale Politik, Köln, 1/1989 (dort u. a. Hegel); Thüringer Tageblatt, Weimar, vom 6. August 1988 sowie Thüringische Landeszeitung vom 6. August 1988 (H. von Hintzenstern); Renate Riembeck wird nach einem Aufsatz zitiert, der 1989 im STANDPUNKT erscheinen wird.

In der Reihe „Hefte aus Burgscheidungen“ erschienen zuletzt:

- 240 Werner Wünschmann, Aus christlicher Ethik und Tradition – Christliche Künstler in der sozialistischen Gesellschaft
- 241 Wolfgang Heyl, Einklang von Rationalität und Humanität – Zu sozialetischen Aspekten der Volkswirtschaft der DDR
- 242 Carl Ordnung, Verantwortung für Frieden und Wohlfahrt der Völker – Die Aktualität des Darmstädter Wortes von 1947
- 243 Christliche Existenz im sozialistischen Staat – Zeugnisse zu Weg und Wirken von Christen in der Welt
- 244 Gerhard Fischer, Albert Schweitzer heute – Die Aktualität seiner Ethik und der Fortgang seines Werkes in Lambaréné
- 245 Erhard Geißler, Den Schöpfer spielen? – Ethische Fragen der Gentechnologie
- 246/7 Zeittafel zur Geschichte der CDU 1945–1987
- 248 Joachim Graf, Option für die Armen – Zum Hirtenbrief der katholischen Bischofskonferenz der USA „Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle“
- 249 Lothar Oppermann, Für das Wohl unserer Kinder – Zu aktuellen schulpolitischen Aufgaben
- 250 Hans-Dieter Döpman, 1 000 Jahre Russische Orthodoxe Kirche – Ein Abriß ihrer Geschichte vom Heiligen Wladimir bis zur Gegenwart
- 251 Peter Tille, Ernst Barlach – Eine Skizze seines Lebens und Wirkens
- 252 Carl Ordnung, Friede – Verheißung und Auftrag – Zum 30. Jahrestag der Christlichen Friedenskonferenz
- 253/4 Dietmar Czok, Nutzen und Haushalten – Christliche Demokraten für Landeskultur und Umweltschutz
- 255 Günter Wirth, Die deutsche evangelische Kirche und die Novemberrevolution – Eine kritische Untersuchung
- 256 Hans-Hinrich Jenssen, Schöpfung durch Entwicklung – Darwinismus und christlicher Glaube
- 257 Renate Oschlies, Zum Beispiel Fritz Selbiger – Zeugen und Zeugnisse zur faschistischen Judenverfolgung
- 258 Winfried Wiesemüller, Brot für alle! – Probleme und Erfordernisse der Welternährung
- 259 Rainer Borriss, Manipulierte Natur? – Stand, Chancen und Risiken der Gentechnik

Vertrieb an den Buchhandel durch Union Verlag (VOB) Berlin
