

Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie

Band: 2 (1912)

Heft: 2

Artikel: Autorität und Freiheit : eine historische und philosophische Untersuchung mit besonderer Beziehung auf das Verhältnis des Wissens zum Glauben [Fortsetzung]

Autor: Keussen, R.

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-403807>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 17.02.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

AUTORITÄT UND FREIHEIT.

Eine historische und philosophische Untersuchung mit besonderer Beziehung auf das Verhältnis des Wissens zum Glauben.

(Fortsetzung.)

Anders in Frankreich! Hier läuft der Funke der Aufklärung wie auf einer weitverzweigten Zündschnur dahin. Er dringt in alle Schichten der Gesellschaft; bald hier, bald dort zuckt eine Flamme auf und lässt die Masse des vorhandenen Zündstoffes erkennen. Man hat die wachsende Erregung des sozialen und politischen Lebens in den letzten Jahrzehnten vor dem Ausbruche der Revolution auf eine Reihe von ungleichartigen, aber sich gegenseitig unterstützenden Ursachen zurückgeführt. Unter diesen ist der rückwärtsgekehrten Geschichtsbetrachtung der Wortführer der Reaktion in Frankreich eine besonders wirksam und verderblich erschienen: die Zersetzung des Glaubens an die gottverliehene Souveränität des Königtums und der Kirche. Hierin liegt nach der Erklärung de Maistres in seinen „*Considérations sur la France*“ (1796) die Volkssünde, aus der die Revolution geboren wurde: „Jedes Attentat, das im Namen des Volkes wider die Souveränität begangen wird, ist immer mehr oder weniger eine gemeinsame, nationale Schuld; denn es ist immer mehr oder weniger ein Vergehen der Nation, wenn einige Aufrührer imstande sind, im Namen des Volkes das Böse auszuüben. . . . Alle, die das Ihrige beigetragen haben, um das Volk von dem religiösen Glauben zu scheiden, . . . alle diese wollten die Revolution; und alle, die sie gewollt haben, sind mit Recht auch die Opfer derselben geworden. . . . Man soll auch nicht darüber seufzen, berühmte Gelehrte unter dem Beile Robespierres fallen zu sehen: denn sehr viele der Gelehrten

Frankreichs sind die mächtigsten Urheber der Revolution geworden¹⁾.

Gewiss ist de Maistres Urteil von der Leidenschaft des Parteigängers erfüllt, der gegen die Revolution wie gegen die wissenschaftliche Aufklärung in gleichem Masse erbittert ist. Dennoch steckt in seinen Worten ein berechtigter Kern, die Erkenntnis nämlich, dass die von den „Gelehrten“ ausgehende religiöse und politische Aufklärung ein bedeutender Faktor für die Vorbereitung der Revolution gewesen ist. Sie musste es werden, insofern sie die geschichtlich überkommenen Autoritäten einer an die Wurzeln ihres Bestandes greifenden Kritik unterzog. Mit welcher Legitimation kann die Kirche vor der Vernunft die Wahrheit ihrer Dogmen erweisen? — Und welche Legitimation können die Inhaber der Staatsgewalt für ihre privilegierte Stellung, für die von ihnen verteidigte Verfassung und Gesetzgebung geltend machen? — Herkommen, Gewohnheit und Sitte rechtfertigen für die Aufklärung nichts. Sie sind zufällig, örtlich bedingt, sie können und sollen durch Besseres ersetzt werden, wenn die Vernunft solches nachzuweisen vermag. Wenn die Erweiterung des geographischen Gesichtswinkels, der Zusammenstoß mit der mohammedanischen Welt, der Aufklärung im Mittelalter schon zum Anlass geworden ist, die Autorität der christlichen Offenbarung in Zweifel zu ziehen, so wird nunmehr dieser Zweifel bis zu der viel weitergehenden Annahme verfolgt, dass überhaupt für keine religiöse Lehre eine göttliche Sanktion zu erlangen sei. „Wir haben“, behauptet Charron, „die Glaubenslehren, was man auch sagen möge, durch menschliche Hände und Mittel erhalten.“ Zum Beweis hierfür beruft er sich auf die Tatsache, dass die religiöse Überzeugung der örtlichen Umgebung und ihrer geschichtlichen Überlieferung verdankt werde. „Die Nation, das Land, der Ort bestimmen die Religion“, nicht Prüfung und eigene Wahl. „Wir werden beschnitten, getauft, sind Juden, Mohammedaner oder Christen, noch bevor wir wissen, dass wir Menschen sind“²⁾. — Die Glaubensgemeinschaft prägt sich also mit ihren geschichtlich gewordenen Formen und Gebräuchen unserem religiösen Denken und Fühlen ein, ehe dieses noch zur Selbständigkeit

¹⁾ Fr. Nielsen, Aus dem inneren Leben der katholischen Kirche im 19. Jahrhundert, I. Bd., S. 28.

²⁾ Charron, De la sagesse, II, 5, p. 257, edit. Bordeaux, 1601.

erwacht ist. Was wir aber in diesen Formen erhalten, so belehren uns übereinstimmend Charron, Montaigne und Rousseau, sind nur die Kleider, die der Substanz des religiösen Lebens übergeworfen werden. Sie mögen der örtlichen und kulturellen Lage angemessen sein, aber sie sind nicht das Wesen. Dieses kann, wiederum ganz im Sinne des Rationalismus, nur in einer allgemeinen menschlichen Anlage gesucht und gefunden werden. Die Naturreligion bringt diese zur Entfaltung und ist dazu berufen, die historischen Religionen wenn nicht abzulösen und zu ersetzen, so doch in ihrer Geltung zu beschränken. Wir werden sehen, wie insbesondere Rousseau, der Prophet seines Zeitalters, mit diesem Bekenntnis geworden ist.

In gleicher Richtung bewegen sich die staatspolitischen Theorien Montesquieus. Die staatlichen Einrichtungen, die Gesetze, sind nirgends vom Himmel gefallen; sie sind naturgeschichtlich bedingt. Boden und Klima, Sitte und Religion sind die an ihrer Bildung beteiligten Faktoren. Demgemäss kann keine Verfassung ein absolutes Recht für sich beanspruchen. Der Despotismus, der das versucht und willkürlich in die durch das Gesetz geschützte Rechtsprechung eingreift, ist die schlechteste aller Verfassungsformen. Denn die Rechtsunsicherheit, die er verursacht, muss dem Staate wie ihm selbst zum Verderben gereichen. „Le principe du gouvernement despotique se corrompt sans cesse parce qu'il est corrompu par sa nature.“ — Allein wie sehr Montesquieu den Despotismus verabscheut, denkt er doch nicht an eine Abschaffung des Königtums. Er erstrebt wenigstens für Frankreich eine Vermittlung zwischen den Volksrechten und der Monarchie, die möglichst dem Vorbilde der englischen Verfassung anzugleichen wäre. — Schon durch die Methode, die Rousseau in seiner Untersuchung über den „Gemeinschaftsvertrag oder die Prinzipien des Staatsrechts“ verfolgt, wird er in ein viel radikaleres Fahrwasser gedrängt. Die historische Betrachtungsweise Montesquieus liegt ihm fern. Er empfindet vor allem den Zwang, den die sozialen und rechtlichen Bindungen auf den Menschen ausüben. „Der Mensch wird frei geboren, und überall ist er in Banden“. . . . Wie hat sich diese Wandlung zugetragen? Was kann ihr Rechtmässigkeit verleihen? ¹⁾ — So lautet die Frage-

¹⁾ Rousseau, Gesellschaftsvertrag. Übersetzg. von H. Denhardt. Leipzig Reclam. S. 4.

stellung, von der er ausgeht. Das Recht des Stärkeren, eine mit Zwangsgewalt errichtete und sich behauptende Herrschaft sind jedenfalls illegitim. Denn sie vernichten bei den Unterworfenen das Recht der Selbstbestimmung, auf das jeder Anspruch hat. — „Auf seine Freiheit verzichten, heisst auf seine Menschheit, die Menschenrechte, ja selbst auf seine Pflichten verzichten“. . . . „Eine solche Entsagung ist mit der Natur des Menschen unvereinbar, und man entzieht, wenn man seinem Willen alle Freiheit nimmt, seinen Handlungen allen sittlichen Wert. Kurz, es ist ein nichtiger und mit sich selbst in Widerspruch stehender Vertrag, auf der einen Seite eine unumschränkte Macht und auf der anderen einen schrankenlosen Gehorsam festzusetzen“¹⁾. Der Despotismus erscheint darum Rousseau als eine unmögliche Verfassungsform. „Es wird stets ein grosser Unterschied zwischen der Unterjochung einer Menge und der Regierung einer Gesellschaft stattfinden“²⁾. — Regieren kann sich nämlich ein Volk, so führt der „Contrat social“ aus, immer nur selbst. Auf die Souveränität seines auf das Gemeinwohl gerichteten kollektiven Willens kann es nie verzichten, wenigstens solange der Staat als organisierte Volksgemeinschaft gelten soll. Die Staatsoberhoheit ruht also beim Volke auch dort, wo die Regierung eine monarchische ist. Denn die Monarchie ist nur eine mögliche Form der Verwaltung des Staatswesens. Dieses selbst ist im Prinzip republikanisch und fordert wenigstens dem Geiste nach eine republikanische Regierung³⁾. Wie sehr das die Meinung Rousseaus ist, geht aus seiner Erklärung hervor, dass auch nach Übernahme der Regierung und der vollziehenden Gewalt die Staatsoberhäupter Diener des Volkes blieben und nicht zu dessen Herren würden. Durch die Leitung der ihnen übertragenen Geschäfte erfüllen sie „nur ihre Pflicht als Bürger“, und erlangen kein Recht, „über die Bedingungen zu streiten“⁴⁾. — „Sollte es also geschehen, dass das Volk eine erbliche Regierung, sei es eine monarchische in einer einzigen Familie oder eine aristokratische in einer Klasse der Staatsbürger, einführt, so übernimmt es dadurch keinerlei Verpflichtung, es gibt der Verwaltung nur eine vorläufige Form, bis es

¹⁾ a. a. O., S. 10 f.

²⁾ a. a. O., S. 15.

³⁾ S. 43, Anmerkg.

⁴⁾ S. 115.

ihm beliebt, eine andere einzurichten“¹⁾. — Daher soll den in regelmässigen Perioden zu berufenden Volksversammlungen, in welchen die Souveränität des Volkes immer wieder unmittelbar hervortritt, zu Beginn der Verhandlungen regelmässig die Frage vorgelegt werden, ob die gegenwärtige Regierungsform beizubehalten sei, weiter, ob man die mit der Staatsverwaltung Beauftragten in ihrem Amte belassen wolle²⁾. — Eine Monarchie, deren Macht- und Rechtsbefugnisse nur von einer Versammlung des souveränen Volkes zur anderen reichen, ist als Monarchie jedenfalls ein Scheingebilde. Sie repräsentiert nicht mehr die Idee einer in sich selbst gegründeten Autorität. Von diesem Gesichtspunkte aus ist es gewiss keine Übertreibung, wenn man den „Contrat social“ als das Grundbuch der französischen Revolution bezeichnet hat. — Revolutionär musste Rousseaus Werk auch dadurch wirken, dass es den sakralen Nimbus, der den Monarchen als den Inhaber der gesetzgebenden Gewalt umspielte, völlig beseitigte. Was das bedeutete, mag man an der privilegierten Stellung ermessen, die das französische Staatskirchentum dem Könige verlieh. — Zwar will Rousseau nicht bestreiten, dass für eine primitive Kulturstufe der Glaube an eine göttliche Inspiration des Gesetzgebers ein glückliches und erfolgreiches Mittel sei, den Gesetzen Achtung zu verschaffen. „Allein“, so wendet er ironisch ein, „es ist nicht jedermanns Sache, die Götter reden zu lassen oder Glauben zu finden, wenn er sich für ihren Dolmetscher ausgibt. Das wahre Wunder, welches die Sendung des Gesetzgebers beweisen muss, ist seine erhabene Seele“³⁾. — Von diesem Wunder war allerdings in Frankreich schon in der letzten Zeit der Regierung Ludwigs XIV. sehr wenig mehr zu spüren, trotz der Überzeugung des Königs, in seinen Regierungshandlungen göttlich inspiriert zu sein⁴⁾. Die Korruption der Verwaltung, der unerträgliche Steuerdruck hatten schon früher an verschiedenen Stellen des Landes zu blutigem Aufruhr geführt. Es war jedesmal gelungen, ihn zu unterdrücken. — Äusserlich war es ruhig geworden, aber im geheimen arbeitete die revolutionäre Propaganda un-

1) S. 116, vergl. S. 64 f.

2) Gesellschaftsvertrag, S. 117.

3) a. a. O., S. 48 f.

4) I. v. Döllinger, Die einflussreichste Frau der französischen Geschichte. Akad. Vorträge, I, 360 und I, 270.

ablässig weiter, und die Tatsachen kamen ihr zu Hülfe. Als der spanische Erbfolgekrieg zu Ende ging, waren die Staatseinkünfte im voraus auf zwei Jahre verbraucht. Die Staatsgläubiger wurden betrogen, schon bezahlte Steuern noch einmal eingetrieben und, als das nicht half, zur nackten Gewalt gegriffen. Dem Klerus wurden zwölf Millionen, den Generalpächtern neun Millionen entrissen. Aber es „war keine Möglichkeit, das Gleichgewicht der Finanzen wieder herzustellen, wo eine so enorme Schuldenmasse Tilgung verlangte, wo für Zinsen allein jährlich 70—80 Millionen erforderlich waren, wo der König so sehr Treue und Glauben verscherzt hatte, dass niemand mehr ihm Kapitalien anzuvertrauen Lust hatte“¹⁾. — Das waren die Folgen einer Staatsverwaltung, die den König und seinen Hof zum Mittelpunkt des Staatswesens gemacht und ihrer Kabinettspolitik, ihrer Verschwendungssucht die Wohlfahrt des Landes geopfert hatte. Die Zeit musste kommen, wo die überspannte Autorität des Königs und der Beamtenhierarchie an dem souveränen Willen des Volkes zerbrach, das sich im Sinne Rousseaus auf seine Rechte besonnen hatte.

Dem durch seine wirtschaftliche Lage dem Ruin entgegengehenden französischen Staatswesen, der Autorität des königlichen Namens konnte die Kirche keine Hülfe gewähren. Gerade sie hatte das System des königlichen Absolutismus mit allen Mitteln unterstützt. Die grossen Kardinäle Richelieu und Mazarin hatten ihm Geltung verschafft, und Bossuet, der erste Kirchenlehrer des Reiches, rechtfertigte es alsdann mit der Erklärung, dieser Zustand der Selbstherrlichkeit und absoluten Machtfülle beruhe auf göttlicher Ordnung und sei die alte, unveränderte Staatsverfassung Frankreichs²⁾. — Dafür hatte der König der Kirche die Machtmittel des Staates zur Verfügung gestellt, um zunächst jede Betätigung des protestantischen Kirchenglaubens zu unterdrücken. Die Aufhebung des Edikts von Nantes sicherte der katholischen Kirche die Alleinherrschaft. Das Land musste allerdings diesen Akt des Fana-

¹⁾ Martin Philippon, Das Zeitalter Ludwigs des Vierzehnten, S. 512.

²⁾ Döllinger, a. a. O., S. 362. — « Könige sind Götter, denn sie haben in ihrer Autorität, sie tragen auf ihrer Stirn ein göttliches Wahrzeichen », heisst es an anderer Stelle bei Bossuet; s. Döllinger, Die Politik Ludwigs XIV. a. a. O., S. 275. Ebenda ähnliche Äusserungen des Bischofs von Chartres, die den blinden Gehorsam gegen den König für eine heilige Pflicht erklären.

tismus mit dem Verlust eines grossen Teiles seiner intelligentesten und wirtschaftlich rührigsten Bürger bezahlen. Doch das glaubte man ertragen zu müssen. Die Reputation des Königs, so wurde gesagt, erfordere, dass er keinen Schritt zurücktue: erlaube man den ausgewanderten Protestanten, zurückzukehren, so würden die zwangsweise Bekehrten neue Hoffnung schöpfen und sich von der Kirche wieder lossagen; daher müsse die völlige Ausrottung des Protestantismus durchgeführt werden ¹⁾).

Gleich unbedenklich in ihren Mitteln war die Kirchenpolitik Ludwigs XIV. gegenüber der jansenistischen Bewegung. Auch hier schritt man von einer Gewissensnötigung zur anderen, bis man schliesslich jedem inneren Vorbehalt gegen die päpstlichen Entscheidungen den Weg versperret hatte. Es war bezeichnend, dass die Bulle *Vineam domini*, die an Stelle des „achtungsvollen Stillschweigens“ die „unbedingte Zustimmung“ zu den Verdammungsurteilen über Jansenius forderte, nicht nur von Ludwig XIV. dem Papste abgefordert, sondern sogar von diesem dem Könige im Entwurf zur etwaigen Korrektur und vorherigen Billigung übersandt worden war. Der König hatte dafür versprochen, die unbedingte Unterwerfung unter die Bulle von Klerus und Laien durchzusetzen. Und er hielt sein Versprechen. Sein Hass gegen den Jansenismus war dabei wohl in nicht geringem Masse durch die Wahrnehmung verstärkt worden, dass seine standhaften Anhänger sich gegen die königliche und kirchliche Autorität auf die Autorität Gottes und ihres Gewissens beriefen. — Das war etwas für den Eigensinn Ludwigs XIV. unfassliches. Um so mehr, als ein tieferes religiöses Leben für ihn überhaupt unfasslich war. Seine Religion bestehe nur in Furcht und Superstition, so urteilte Fénelon über ihn in einem anonymen Briefe ²⁾. Auch Madame de Maintenon musste diese Erfahrung machen, trotzdem sie sich alle Mühe gegeben hatte, den König über einen bloss mechanischen Formendienst hinaus zur Selbsterkenntnis zu führen ³⁾. Der französische Hof nahm zwar unter ihrem Einfluss mehr und mehr einen bigotten Charakter an. Aber wie viel Scheinwesen und

¹⁾ Döllinger, Die einflussreichste Frau der französischen Geschichte, a. a. O., I, 391.

²⁾ Döllinger, Akad. Vorträge, I, 375.

³⁾ a. a. O., S. 395.

Heuchelei steckte dahinter, zumal nachdem Ludwig erklärt hatte, er werde seine Gunst nach der Teilnahme an den Kultushandlungen bemessen ¹⁾. Eine solche Protektion musste der Kirche wie dem Staatswesen verderblich werden. Erschien doch kirchliche Korrektheit und Devotion den skrupellosen Stellenjägern als ein sicheres Mittel, um ihre Ziele zu erreichen. Der Erfolg war denn auch, dass mit den höchsten Beamtenstellen wie mit kirchlichen Würden ein schamloser Handel getrieben wurde. Und was war das Ergebnis dieser Zwangspolitik, die jede Regung der Freiheit unterdrückte, um die monarchische Autorität, die kirchliche Orthodoxie zu erhalten? — Die religiöse Skepsis, die autoritätslose Gesinnung hatten riesige Fortschritte gemacht. Nach dem Tode Ludwigs XIV. traten sie offen hervor. Kaum sieben Jahre später schrieb die Mutter des Regenten, die Prinzessin Elisabeth Charlotte von der Pfalz: „Ich glaube nicht, dass es in Paris unter den kirchlichen Würdenträgern wie unter den Laien noch hundert gibt, die den wahren Glauben haben oder die selbst an unseren Herren noch glauben“ ²⁾. Das Freidenkertum wurde in der Tat in der gebildeten französischen Gesellschaft zur Mode, und wie alle Moden wechselte es schnell in seinen Formen. Dem Deismus folgte der Skeptizismus und diesem der radikale Materialismus. Das schlimmste aber war, dass die höchsten Prälaten eingeschlossen, der Klerus diese Moden mitmachte. „Ein einfacher Priester, ein Pfarrer muss etwas glauben, wenn man ihn nicht für einen Heuchler ansehen soll; aber er darf seiner Sache nicht zu sicher sein, sonst findet man ihn intolerant. Dagegen darf ein Generalvikar zu einer Äusserung gegen die Religion lächeln, ein Bischof laut darüber lachen und der Kardinal kann sein Wort hinzutuen“ ³⁾. Als einer der angesehensten Pfarrer von Paris gefragt wurde, ob er glaube, dass die Bischöfe, welche die Religion immer im Munde führten, solche selbst besäßen, antwortete er nach kurzem Zögern: „Es mag noch 4 oder 5 geben, die gläubig sind“ ⁴⁾. Der Kardinal Rohan, der Erzbischof von Sens, Brienne, der Bischof von Autun, Talleyrand, der Abt Maury waren no-

¹⁾ a. a. O., S. 323.

²⁾ H. Taine, *Les origines de la France contemporaine. L'ancien régime.* 3^e éd., p. 375.

³⁾ a. a. O., S. 382.

⁴⁾ a. a. O., S. 383.

torische Skeptiker. — Da ist es denn nicht verwunderlich, dass der Hass gegen die Kirche sich immer tiefer eingrub. War doch ihr Wesen auch in dem Sinne vieler hochgestellter Prälaten eine grosse Lüge, deren Aufrechterhaltung man nur noch mit Gründen staatspolitischer Klugheit zu rechtfertigen versuchte. Aber schon prophezeite d'Argenson 1753: „Da unsere Nation und unser Jahrhundert ganz anders aufgeklärt sind, wie die Zeit Luthers, so wird man so weit gehen, wie man gehen muss; man wird alle Priester, das Priestertum selbst, jede Offenbarung, jedes Mysterium in den Bann tuen“¹⁾. Und Voltaires schreckliches Wort „Écrasez l'infâme“ wurde schon bald die Parole des Tages.

Lässt sich nun für diesen giftigen Hass gegen die Kirche, für den die französische Revolution beherrschenden Radikalismus der Gesinnung die Aufklärung allein oder auch nur hauptsächlich verantwortlich machen, wie de Maistre und die ultramontane Geschichtsschreibung wollen? — Die hier skizzierte Entwicklung nimmt uns die Möglichkeit, diesem Urteil beizustimmen. — Wir bestreiten gewiss nicht, dass die wissenschaftliche Aufklärung ihren Anteil an der Vorbereitung der Revolution genommen hat, aber die revolutionäre Stosskraft ihrer Ideen kam doch erst unter dem Druck unerträglich gewordener Verhältnisse in Staat und Kirche zustande²⁾. — Die von den jesuitischen Beichtvätern Ludwigs XIV. inspirierte Politik hatte die von ihr erstrebte Uniformierung des kirchlichen Lebens durchgesetzt und jede selbständige Regung des religiösen Gewissens in Frankreich niedergehalten und unterdrückt. Die Folge davon war, dass die Kirche trotz aller äusseren Devotion — selbst die Teilnahme an der Kommunion wurde von den konvertierten Protestanten erzwungen — an Anhänglichkeit in den Gemütern immer mehr verlor. Die gegen sie angesammelte Abneigung wartete vielmehr nur auf den Augenblick, wo sie den widerwillig getragenen Gehorsam aufkündigen

¹⁾ a. a. O., S. 376.

²⁾ « Die Presse war vollständig geknechtet. . . . Die sorgfältigste Zensur unterdrückte jedes freiere Wort; keine Klage, keine Andeutung eines Missbrauchs oder Übelstandes konnte laut werden. Kerker oder Verbannung drohten den Verfassern, Folter und Strick den Buchhändlern, welche dem Monarchen missfällige Schriften verbreiteten. » Döllinger, Die Politik Ludwigs XIV., Akad. Vorträge, I, 276.

konnte. Dazu liess die Starrheit des überlieferten theologischen Systems jede Teilnahme am wissenschaftlichen Leben gefährlich erscheinen. Nur durch ein engherziges Bevormundungssystem glaubte die Kirche auch hier ihre Autorität wahren zu können. Was sie erreichte, war, dass sich die literarische Vertretung der neuen Ideen durch den Deckmantel der Anonymität vor ihren Zensuren zu schützen suchte. Kaum ein Zeitalter der Literaturgeschichte dürfte es geben, in dem diese Praxis zu solcher Virtuosität entwickelt wurde wie das 17. Jahrhundert. Wir wählen nur ein Beispiel unter hundert möglichen heraus. Das für die philologisch kritische Behandlung der biblischen Bücher grundlegende Werk von Richard Simon „Histoire critique du Vieux Testament“, wurde schon im Jahre seines Erscheinens 1678 auf Betreiben Bossuets durch ein Arrêt des Staatsrates konfisziert und die ganze Auflage von 1300 Exemplaren bis auf 6 oder 7 verbrannt¹⁾. Darauf liess Simon die zweite Auflage in Rotterdam erscheinen, als deren Herausgeber und zugleich als Verfasser der beigefügten Anmerkungen ein Protestant genannt wurde. Gleichzeitig verfasste er eine Verteidigungsschrift, in der er unter der Maske eines reformierten Geistlichen (Pierre Ambrun) an seinem eigenen Werke scheinbar Kritik übte, tatsächlich aber sich mit seinen Gegnern auseinandersetzte. Die Vorsicht, seinen Namen durch ein Pseudonym zu verhüllen, wandte Simon auch in der Folgezeit mit mehr oder weniger glücklichem Erfolge an. Trotzdem gestaltete sich sein Leben zu einer Kette von Verfolgungen, und als zuletzt auf eine Denunziation der Jesuiten hin in seiner Vaterstadt Dieppe die Behörde mit einer Untersuchung seiner Manuskripte drohte, wusste er sich nicht anders zu helfen als damit, dass er alle seine Papiere verbrannte.

Und das alles geschah, obwohl keine Rede davon sein konnte, dass sich Simon etwa schon die Konsequenzen moderner Bibelkritik zu eigen gemacht hätte. Wogegen sich die Angriffe und Unterdrückungsversuche der kirchlichen und staatlichen Behörde richteten, war — das kann ohne Einschränkung behauptet werden — *die Objektivität der wissenschaftlichen Methode*, die von Simon zum erstenmal auf die Überlieferung des Textes, auf die Geschichte des Kanons der alt- und neutestamentlichen

¹⁾ Reusch, Der Index der verbot. Bücher, II, 422 ff.

Schriften angewandt wurde. Diese Methode führte allerdings notwendigerweise dahin, die Wissenschaft in ihren Ergebnissen nur von den Tatsachen, im vorliegenden Falle nur von dem Befunde der geschichtlichen Zeugnisse abhängig zu machen, nicht von der dogmatisch befangenen Meinung eines theologischen Schulhauptes, eines Scholastikers oder eines Kirchenvaters. Eben damit bahnt sich die viel umstrittene Voraussetzunglosigkeit der modernen Wissenschaft an. Denn alle Einwände, die man gegen das von ihr vertretene Forschungsprinzip erhoben hat, es sei unmöglich, bei der Beurteilung der Tatsachen von allen Voraussetzungen abzusehen, beseitigen nicht den klaren Sinn der Forderung, im Gange der wissenschaftlichen Untersuchung keine Tatsache zu verschweigen oder in ihrer Bedeutung herabzudrücken um eines Dogmas, um einer vorgefassten Meinung willen. Erst die Erfüllung dieser Forderung gibt der Forschung sittlichen Gehalt. Denn sie macht den unbedingten Willen zur Wahrheit zum Regenten des wissenschaftlichen Gewissens. Er ist souverän in seinem Gebiete, da ihn nur die im Begriff der Wahrheit liegende Gesetzmässigkeit des Denkens verpflichtet. Aber zugleich wachsen die Schwierigkeiten, diese Souveränität zur Anwendung zu bringen gegenüber der Fülle der Tatsachen, welche die Erfahrung uns vor Augen stellt. Wie ist es möglich, hier die widerspruchslose Einheit des Denkens zu bewahren, die wir fordern müssen, wenn überhaupt die Annahme *einer* zusammenhängenden Wahrheit zu Recht bestehen soll? — Schon die Einzelprobleme verwirren sich in vielen Fällen und machen es dem Forscher fast zur Unmöglichkeit, eine einheitliche Deutung der in Betracht kommenden Tatsachen zu finden. Denn eine wissenschaftliche Aufgabe lösen, heisst im Sinne des modernen Forschungsprinzips nicht mehr nach einem zuvor festgestellten Plan arbeiten, zu einer Theorie die Belege, zu einem Glaubenssatz die Argumente suchen, die ihnen als Stütze dienen sollen. Die Wege der wissenschaftlichen Forschung sind vielmehr Wege, die in unbekanntes Land führen. Wie muss die Beobachtung, wie das Denken geschult werden, ehe uns in ihm eine einigermaßen zusammenhängende Orientierung gelingt! — Jeder Schritt vorwärts stellt uns vor neue Fragen, neue Möglichkeiten, ja man kann sagen, dass die Entwicklung der wissenschaftlichen Methodik auf allen Wissensgebieten die Kompliziertheit der Probleme

gesteigert hat. Dadurch aber kommt in die Forschung eine Unruhe, eine Spannung, eine Unsicherheit hinein, die man zuvor nicht gekannt hat. Auf dem Gebiete der alt- und neutestamentlichen Forschung, das die epochemachenden Werke Simons zuerst zu betreten versuchten, ist dieser Zustand der Forschung ein chronischer geworden. Doch nicht nur hier, auch in die Religionsphilosophie, in die systematische Theologie ist eine tiefgehende Beunruhigung durch neue Probleme, das Bewusstsein der Unsicherheit überlieferter Lösungen eingedrungen. Ein langwieriger und verwickelter Prozess hat auch auf diesem Gebiete die Autorität der kirchlichen Betrachtungsweise in Frage gestellt. Einzelne Etappen dieses Prozesses haben wir zuvor schon zu skizzieren versucht: die Auflösung der Scholastik als philosophischer Glaubenslehre, das Vordringen des Rationalismus und damit verbunden die Ablehnung aller auf eine übernatürliche Begründung zurückgreifenden historischen Religionen. Wieder ist es ein französischer Denker, der zuerst die Schwierigkeiten der überlieferten scholastischen Theologie gegenüber dem Wandel der geistigen Lage voll empfindet und ihnen zu einem scharf zugespitzten Ausdruck verhilft: Pierre Bayle.

Rud. KEUSSEN.

(Fortsetzung folgt.)
