

Feuerbach, Ludwig (1838/1905): Pierre Bayle

Ludwig Feuerbachs Sämmtliche Werke
Neu herausgegeben von Wilhelm Bolin und Friedrich Jodi
Fünfter Band

Stuttgart, Fr. Frommanns Verlag (E. Hauff) 1905

Erstes Kapitel

Der Katholicismus als Gegensatz von Geist und Fleisch.

Einheit war das Wesen des klassischen Heidenthums, Dualismus, Zwiespalt ist das Wesen des klassischen Christenthums. Wohl treffen wir auch im Heidenthum genug Gegensätze an — wo sollten überhaupt nicht Gegensätze zu finden sein? — und in Folge derselben genug Kämpfe, Leiden, Uebel; allein diese Gegensätze waren nothwendige, diese Kämpfe organisch begründete, diese Leiden und Uebel natürliche, unvermeidliche. Aber das Christenthum gesellte zu den unvermeidlichen Uebeln an sich überflüssige Uebel, zu den nothwendigen und immanenten Kämpfen geistzerrüttende, transcendente Kämpfe, zu den körperlichen Leiden Seelenleiden, zu den natürlichen Gegensätzen unnatürliche Gegensätze — den Zwiespalt von Gott und Welt, von Himmel und Erde, von Gnade und Natur, von Geist und Fleisch, von Glaube und Vernunft.

Der Kampf zwischen Kirche und Staat war nur der äussere, politische Ausdruck dieser im Inneren der Menschheit wühlenden Gegensätze. Wo die Menschheit mit sich selbst Eins ist, da kann auch ihre Welt nicht in zwei Welten zerfallen.

Der charakteristische innere Gegensatz der christlichen Welt im katholischen Zeitalter war besonders der Gegensatz von Natur und Gnade, Sinnlichkeit und Ueber- oder Widersinnlichkeit, Menschlichkeit und Heiligkeit, oder, kürzer und in der Sprache der Kirche, der Gegensatz von Geist und Fleisch.

Dem bürgerlichen und politischen Leben entsagen, alle sogenannten weltlichen Dinge und Beschäftigungen als eine blossе Eitelkeit verwerfen, um, so viel als möglich, ungestört mit zerknirschem Herzen und thränenvollen Augen nach dem Himmel zu schmachten, alle natürlichen Triebe und Neigungen ertöden, sich kasteien und martern — das war Religion, das Tugend, und zwar höchste Tugend, die Tugend des Heiligen.

Nicht die Liebe, so sehr sie auch rhetorisch gefeiert wurde, — denn die Natur hat offenbar nicht den Hass, sondern die Neigung zur Liebe den Menschen eingepflanzt — nicht der Glaube — denn auch zum Glauben hat schon der Mensch von Natur einen starken Hang — nein! nur die Keuschheit oder vielmehr die Virginität, die Jungferschaft — denn nur zu ihr hat die Natur uns keine Neigung gegeben, sondern vielmehr einen ihr geradezu widerstrebenden, höchst mächtigen Trieb — war und ist in Wahrheit, als die wider- und übernatürlichste Tugend, die specifische Tugend des Katholicismus.

Der Begriff des Opfers ist der höchste Begriff des Katholicismus; aber welches Opfer ist grösser finden natürlichen Menschen, als das Opfer der Keuschheit, der Jungferschaft? Der Himmel ist das letzte, das einzige Ziel des Katholicismus; aber welche Tugend macht schon auf Erden den Menschen himmlisch, engelrein und engelgleich? Die Keuschheit.

„Die unverletzte Jungfrauschaft“, sagt z. B. der heilige Augustin, „ist eine engelhafte Gabe und im verderblichen Fleisch der ewigen Unverderblichkeit Ausübung und Darstellung. Wahrlich, die schon im Fleisch Unfleischliches an sich haben, werden bei der allgemeinen Unsterblichkeit vor den Anderen viel voraus haben.“

Nicht weniger als die Kunst, widerspricht die Wissenschaft dem inneren, wahren Wesen des Katholicismus.

Es war der im Menschen unaustilgbare, von den Schranken historischer, überhaupt äusserer Zustände und Verhältnisse unabhängige Wissens- und Bildungstrieb; es war ein der ursprünglichen Bestimmung der Klöster, ein dem Geist und Wesen, woraus sie hervorgegangen, entgegengesetzter Geist und Trieb, welcher die Wissenschaften in die Klöster aufnahm und hier verpflegte.

„Vor Benedict von Nursia, dem berühmten Stifter des Benedictinerordens (+ 544) war Fasten und Beten die einzige Hauptsache der Mönchsinstitute, und wenn Benedict in seiner Regel befiehlt, in jedem Kloster seines Ordens Unterricht zu ertheilen, Bücher abzuschreiben und eine Büchersammlung anzulegen, so verstand er bloss Unterricht in den ersten Anfangsgründen der Religion, im Lesen und Schreiben, und unter den Büchern, die abgeschrieben und in eine Bibliothek zusammengestellt werden sollten, bloss Bücher der Andacht.“

Mit der Wissenschaft ist es nicht anders. Sie wurde von Katholiken gepflegt, aber nicht von ihnen als Katholiken, sondern als wissbegierigen Menschen, im Widerspruch mit dem wahren Wesen des Katholicismus. Wer das leugnen will, der muss auch leugnen, dass die Verbindung des Aristotelismus mit dem Katholicismus, der sonnenklarste himmelschreiendste Widerspruch ein Widerspruch war.

Der wissenschaftliche Geist widerspricht dem Geist des Katholicismus. Es sind daher nur zwei Fälle möglich: wird die Wissenschaft wirklich innerhalb des Katholicismus aus Wissenstrieb, also mit einem dem Wesen der Wissenschaft entsprechenden Geist getrieben, so wird sie — sei es nun mit oder ohne Bewusstsein — im Widerspruch mit dem Wesen des Katholicismus betrieben, oder sie wird auf eine, und zwar die allein noch dem Katholicismus entsprechende, Weise getrieben, aber dann wird sie auf eine dem Wesen der Wissenschaft widersprechende Weise getrieben.

So trieb der Jesuitenorden die Wissenschaft. Er machte die wissenschaftliche Beschäftigung zu einer Hauptbeschäftigung; aber die Wissenschaft war ihm nur ein Mittel — der Zweck heiligt die Mittel — zur Vertheidigung und Ausbreitung seines Glaubens.

Was daher die Klöster namentlich für die Wissenschaften thaten, das war im Sinne des Mönchthums, im Geiste des Katholicismus — wenn auch allerdings nicht im Sinne Einzelner, in denen der wissenschaftliche Geist und Trieb den Glauben der Zeit übermannt hatte — höchstens nur ein Almosen, das aus Gnad' und Barmherzigkeit dem wissenschaftlichen Geiste, der nun einmal da war, man wusste nicht woher, gespendet wurde — Brosamen, die von der mit himmlischen Speisen überladenen Tafel der Geistlichkeit übrig blieben.

Die Wissenschaften beginnen in Wahrheit erst da, wo wissenschaftlicher Geist beginnt, und dieser beginnt gerade da, wo die Wissenschaften ausser die Klöster hinaus in die Hände freier Menschen übergehen, solcher Menschen, welche nicht genöthigt waren, das Licht der Wissenschaft unter den Scheffel des Glaubens zu stellen.

Zweites Kapitel

per Protestantismus als Gegensatz von Glaube und Vernunft.

Der Widerspruch des Katholicismus mit dem Wesen des Menschen war der innere Grund der Reformation. Der Protestantismus hob den falschen Gegensatz von Fleisch und Geist auf. Er führte unter Sang und Klang den Menschen aus dem Kirchhof des Katholicismus wieder ins bürgerliche und menschliche Leben ein. Er verwarf daher vor Allem auch das Cölibat als eine dem Naturrecht des Menschen widersprechende, gottlose, willkürliche Satzung.

Aber der Protestantismus befreite und errettete den Menschen nur von seiner praktischen, nicht von seiner theoretischen oder intelligenten Seite: die höheren Ansprüche, die Rechte des Erkenntnistriebes, die Ansprüche der Vernunft anerkannte und befriedigte er nicht.

Der Katholik hatte noch sogar diesen Vorzug vor dem Protestanten voraus, dass er, um seinen Kampf zu lindern oder gar zu stillen, zu solchen Mitteln seine Zuflucht nehmen konnte, wie Origenes, der sich selbst entmannte, wie Hieronymus, der in die Einsamkeit in dunkle Höhlen floh, wie der heilige Franciscos, der die Gluth seiner Begierden in der Kälte des Schnees löschte, wie Pascal, der einen stacheligen Gürtel um den Leib trug, um jede ihm missfällige Regung sogleich in ihrer Geburt zu ersticken. Die Vernunft dagegen ist an ein Organ gebunden, dessen Verlust mit dem Verlust des Lebens, oder wenigstens, wenn gelindere Mittel angewandt werden, mit dem Verlust der Besinnung, des Bewusstseins, der Menschheit im Menschen verbunden ist.

Der Protestant hat kein äusseres, kein natürliches Mittel zur Linderung seiner Kämpfe und Seelenleiden: er muss zu künstlichen Mitteln, zu Producten seiner eigenen Erfindungsgabe seine Zuflucht nehmen: er ist sich selbst anheim gegeben — ein Patient, der sein eigener Arzt sein soll. Der Arme! er hat zu seiner Heilquelle nur die Quelle des Uebels.

Mag er sich nämlich auch noch so sehr durch Gebet und Bibellesen beschwichtigen und stärken: er kann doch nicht unterlassen, er muss zuletzt immer wieder die Zweifel, die aus der Vernunft kommen, durch Gründe, die gleichfalls aus der Vernunft kommen, zu beruhigen suchen, um so die Vernunft durch sich selbst zu täuschen und gleichsam zum Narren zu halten.

Was aber das Schlimmste ist: die Begierden des Fleisches gleichen den Insekten, die nur zu gewissen Zeiten kommen und dann wieder verschwinden; aber die Begierden des Erkenntnisstriebes, die Zweifel der Vernunft sind Eingeweidewürmer. So trägt der orthodoxe Protestant seinen ärgsten Feind in seinem eigenen Busen stets mit sich herum; er kann keine Stunde sicher sein, dass nicht die Vernunft, wie ein böser Geist, ihm die schreckliche Frage in die Ohren flüstert: wie? ist dein Glaube nicht vielleicht ein blosser Wahn?

Und sollte es auch nicht zu diesem schrecklichen Vielleicht kommen, Friede, Einheit ist wenigstens nicht da, wo zu allem, wozu der Glaube Ja sagt, die Vernunft Nein, und wozu die Vernunft Nein, der Glaube Ja sagt. Und sollte auch Friede da wohnen, so ist es doch nicht der Friede der Wahrheit, der Friede der Vernunft, sondern der Friede der Gedankenlosigkeit, oder der Faulheit, oder gar der Verstocktheit, oder der unbewussten Selbsttäuschung, oder gar des raffinirtesten Selbstbetruges.

O ihr verblendeten Christen! die ihr die Splitter in den Augen der Heiden seht, ohne die Balken in euren Augen zu bemerken. Blutige Menschenopfer brachten die Heiden ihren Göttern dar, aber wie viele Menschenopfer brachte nicht der Glaube der Katholiken, wie viele nicht der Glaube der Protestanten dem Gott der Christen dar! Der Unterschied ist nur, dass das Heidenthum die Leiber, der Glaube aber die Seelen opferte.

Aber gleichwohl tritt das charakterische Uebel der protestantischen Kirche — ich sage: das charakteristische, denn allerdings leidet auch der Katholik daran, aber hier ist es nicht das vorherrschende Uebel — der Gegensatz von Glaube und Vernunft, auch schon in der früheren Zeit, selbst schon in Luther hervor.

Es spricht sich bereits auf eine höchst merkwürdige Weise das Bewusstsein in ihm aus, dass die Lehren des Glaubens der Vernunft geradezu widersprechen.

Aber die Stimme der Vernunft gilt für die Stimme des Pöbels und wird daher, im Widerspruch mit dem sonst so beliebten Grundsatz: Volkes Stimme — Gottes Stimme, ungehört abgewiesen; der Glaube erhebt sich, gestützt auf eine äussere Macht, auf eine historische Autorität, triumphirend über die subjective Macht der nur sich selbst überlassenen Vernunft. Das Resultat ist ein unnatürlicher, gewaltsamer Zustand — man sticht der Vernunft mit byzantinischer Grausamkeit die Augen aus, man unterwirft sie ungeachtet ihrer Reclamationen der Autorität des Glaubens.

Aber ebenso, wie aus Luther, spricht aus Calvin und anderen Theologen der Reformation und späteren Zeit die Erkenntnis dieses Widerspruchs. Theodor von Beza z. B. sagt, dass nichts mehr dem menschlichen Verstand und Sinn widerspreche, als die Prädestinationslehre; Rungius, ein Professor der Theologie zu Wittenberg, dass die menschliche Vernunft die Mysterien des Glaubens in den Ungläubigen verspottet und selbst in den wahren Gläubigen Zweifel erzeuge, dass sie deswegen jenem hohen Thurm vergleichbar sei, von dem aus das Fleisch und die Teufel gegen den Sohn Gottes kämpfen, dass man sie aber gefangen nehmen und in das Joch der himmlischen Lehre einspannen müsse, damit sie sich demüthig Gott unterwerfe und seine Wahrheit und Macht ihren Regeln entgegensetze.

Mehr als der Mensch sich selbst bewusst ist, hat der Stand, der Beruf Einfluss auf seine Denkart, sein Inneres, seinen Glauben. In den meisten Fällen lässt sich nicht mehr die amtspflichtmässige Gesinnung von der freien Gesinnung, das, was aus dem Menschen selbst kommt, von dem, was aus dem äusseren Berufe in ihn kommt, unterscheiden.

Nehmt Unzähligen ihren Stand und ihr nehmt ihnen ihren Glauben. Ihr Glaube ist Berufspflicht. Nicht die Gesinnung erhält den Stand, sondern der Stand die Gesinnung.

Drittes Kapitel. Theologie und Wissenschaft.

Die Theologie, gleichviel ob protestantisch oder katholisch, die auf ein Monopol sich stützt, besondere Präensionen den übrigen "Wissenschaften gegenüber affectirt, sich selbst für das Lieblingskind der Gottheit hält, kurz die orthodoxe Theologie — um diesen veralteten Ausdruck zu gebrauchen — hat ein beschränktes, ein befangenes, unfreies Interesse zur Basis.

Sie will nichts weiter, als das, was sie bereits glaubt, und zwar nicht auf wissenschaftlichem Grunde — der Glaube stützt sich auf kein wissenschaftliches Princip und Fundament — was sie als wahr voraussetzt und zwar nicht als eine wissenschaftliche Wahrheit, sondern als eine besondere, eine Glaubens Wahrheit, erklären und beweisen, historisch oder dogmatisch; nichts weiter, als das, was diesem ihrem Glauben widerspricht, beseitigen, oder, geht das nicht an, zu seinen Gunsten so viel als möglich drehen und wenden.

Der Theolog auf diesem Standpunkt hat keine Ahnung von wissenschaftlichem Geiste, von theoretischer Freiheit; er ist durch und durch für die Wissenschaft verdorben und verloren, denn er zieht das Theoretische stets in das Gebiet des Religiösen und Moralischen herein.

Der Zweifel ist ihm Frevel, Sünde; die Wissenschaft hat bei ihm nur eine formelle Bedeutung. Es ist ihm, so sehr er sie im Munde führen mag, nicht Ernst mit ihr — weil nur Ernst mit seinem Glauben, den Lehren seiner Kirche — sie bleibt bei ihm ein im Grunde wesenloses Spiel, wenn auch äusserlich eine noch so mühevoll Beschäftigung: seine Gelehrsamkeit ist ein übertünchtes Grab. Er hat eigentlich gar kein theoretisches Interesse — der Glaube hat schon das theoretische Interesse in Beschlag genommen — sondern nur ein praktisches; die Wissenschaft ist ihm ein blosses Mittel zum Zweck des Glaubens. Er betreibt die Wissenschaft mit unreinem, mit servilem, mit dem Geiste der Wissenschaft widersprechendem Sinne.

Der Geist der Theologie ist daher nicht der Geist der Wissenschaft. Der Geist der Wissenschaft ist der universelle Geist, der Geist schlechtweg, der namenlose Geist — nicht christlicher, aber auch nicht heidnischer Geist.

Es giebt keine christliche und heidnische Mathematik, keine christliche und heidnische Logik, Psychologie und Metaphysik, keine christliche und heidnische Philosophie. Eine Philosophie, die sich eine christliche nennt und ist, ist eben eine mangelhafte, beschränkte, eine dem Begriffe der Philosophie widersprechende Philosophie.

Die Philosophie ist nicht Kosmo- und Theogonie — weder Hesiodische und Homerische, märchenhafte, noch Aristotelische oder Platonische Philosophie — sie ist die Wissenschaft von den stillen Geistern, von den logisch-metaphysischen Principien, von den Gesetzen, die die Natur und Menschheit bestimmen; aber diese Gesetze sind ewig, unwandelbar dieselben, sie regieren heute noch ebensogut die christliche Welt, wie sie einst die Regenten der heidnischen Welt waren.

Die Theologie aber ist wesentlich christliche Theologie — ihr Princip ist nicht die Wahrheit als solche, sondern das Christliche, Wahr, was christlich, — Particularismus ist ihr Wesen. Historische Wahrheit und Unparteilichkeit schreiben sich daher erst von den Zeiten und Männern her, die mit rein wissenschaftlichem Geiste die Geschichte behandelten.

Wer vom Standpunkt des Christenthums aus das Heidenthum betrachtet, betrachtet es falsch, unwissenschaftlich. Wer die Philosophen mit theologischem Geiste liest, versteht sie nicht, wie dies die Missverständnisse der Theologen von der Zeit der Kirchenväter bis auf die neueste Zeit herab hinlänglich beweisen.

Selbst Entstellungen, Verfälschungen, Verleumdungen waren zu allen Zeiten dem Religionseifer geläufige Dinge: er opfert ohne Scheu, eben weil er sich nur auf ein particuläres Princip stützt, die Wahrheit seinem Glauben, selbst die allgemeinen Pflichten zum Besten seines besonderen religiösen Interesses auf.

Stets war die Liebe, die Wahrheit, die Humanität, der Geist der Universalität auf Seiten des wissenschaftlichen Mannes — der Hass, die Lüge, die Intrigue, die Verketzerungssucht, der Geist der Particularität auf Seiten des theologischen.

Die Wissenschaft befreit den Geist, erweitert Sinn und Herz, die Theologie beengt und beschränkt sie. Stets hat darum die Theologie die Philosophie mit fanatischem Hasse verfolgt, weil sie den Menschen auf den Standpunkt des Universums erhebt, auch dem Heidenthum Gerechtigkeit widerfahren lässt, auch in ihm das Wahre anerkennt, und die Wahrheit nicht vom Christenthum, sondern das Christenthum von der Wahrheit abhängig macht, ihr unterordnet; stets die Männer angefeindet und verketzert, die den Glauben an einen allgegenwärtigen, nicht da oder dort eingeschlossenen Gott geltend machten.

Wie hat man es Leibniz verdacht, wie besonders Wolf deswegen verketzert, weil sie auch den Indern, auch den Chinesen Gerechtigkeit widerfahren liessen.

Der Hass gegen die Wissenschaft überhaupt macht sich nur Luft in dem Hass gegen die Philosophie, denn die Philosophie ist die Wissenschaft, welche allein die Idee der Wissenschaft schlechtweg repräsentirt, den Geist der Wissenschaften als Geist, abgesondert von dem bestimmten Stoffe, darstellt. Es ist nur Furcht oder Unbekanntschaft mit dem Geist der übrigen Wissenschaften, wenn der gegen die Philosophie aufgebrachte Theolog seinen Hass nicht auch auf sie ausdehnt.

Aber die Physik, die Astronomie, die Botanik, die Physiologie, die Anatomie, die Jurisprudenz ist — im Sinne der Rechtgläubigen — nicht für Christus, also wider Christus. Wie viele sind durch die Physik, durch die Medicin, durch die Jurisprudenz gänzlich ihrem christlichen Glauben entfremdet worden! Ja, woher hat die Freigeisterei ihren Ursprung, als aus diesen Wissenschaften? Sie sind nicht christliche, also wider-christliche Wissenschaften.

In der That galten auch diese Wissenschaften und überhaupt die Wissenschaften zur Zeit, wo der Geist der Theologie der gebietende Geist war, für an und für sich und folglich unchristliche Wissenschaften: die Beschäftigung mit ihnen war nicht an und für sich, sondern nur als ein Mittel der Theologie gebilligt und geheiligt.

So lange daher die Theologie herrschte, war der wissenschaftliche Geist ein unterdrückter Geist. Selbst noch in der späteren Zeit, wo die Orthodoxie mehr nur noch eine respectirte, als herrschende Macht war, waren dem Geiste die Flügel gestutzt. Er flatterte nur, wie ein Vogel im Käfig, hin und her, ohne sich frei in die Lüfte erheben zu können.

Er war befangen, zaghaft, schüchtern, unredlich gegen sich selbst, voller Verlegenheiten und Widersprüche mit sich, voller Clauseln, Ausnahmen und falscher, nicht zur Sache gehöriger Rücksichten; alle Forschungen waren nur bis zu einer gewissen, dem Gegenstände nach willkürlichen Grenze freigegeben; kein Gedanke wurde gefasst, keiner ausgesprochen, ohne dass sorgfältigst untersucht wurde, ob er ortho- oder heterodox; überall wurde die Religion mit ins Spiel gezogen, kein Gegenstand unabhängig, keiner an und für sich, keiner in seinem eigenen Interesse, sondern nur im Interesse der Theologie betrachtet, keine Lehre nach sich selbst, sondern nur nach dem etwaigen Gewinn oder Nachtheil, den der Glaube daraus ziehen könnte, beurtheilt und geschätzt.

So hoben die Cartesianer als ein Kriterium von der Wahrheit ihrer Lehre, dass die Thiere blosse, seelenlose Maschinen seien, das besonders hervor, dass, wenn man dem Thiere eine erkenntnissfähige Seele gäbe, man die natürlichen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele des Menschen ruinire, und dass eben deswegen nur die Gottlosen und Epikuräer die hartnäckigsten Gegner ihrer Lehre wären.

Sie suchten die Wahrheit ihrer Ansicht übrigens nicht nur aus ihrer Uebereinstimmung mit dem Dogma von der Unsterblichkeit, sondern überhaupt mit den religiösen Vorstellungen von dem Wesen Gottes zu erhärten. Und man kann nicht leugnen, dass die Gründe für ihre Behauptung vom Standpunkt der religiösen Vorstellungen aus unwiderleglich waren.

Sie zogen nämlich aus dem Augustinischen Satz, dass Gott gerecht, das Elend daher ein nothwendiger Beweis der Sünde sei, den Schluss, dass die Thiere, wenn sie Empfindungen hätten, dem Elend unterworfen wären, ohne gesündigt zu haben, folglich empfindungslos sein müssten, denn im entgegengesetzten Falle wäre Gott ein ungerechter und grausamer Gott, der unschuldige Wesen allen möglichen Leiden und Schmerzen preisgäbe, ohne sie dafür einst zu entschädigen. Sie schlossen weiter, dass Gott, da er alles nur sich zum Ruhme thue und erschaffe, keine der Liebe und Erkenntniss fähige Seelen erschaffen könne, ohne sie zu seiner Liebe und Erkenntniss zu befähigen und verpflichten, dass er aber, wenn er den Thieren Seele und folglich Empfindung gegeben hätte, sie nur für den körperlichen Genuss, für den Zustand der Abkehr von Gott, also für die Sünde erschaffen hätte.

Das Widerliche, das unausstehlich Widerliche an den wissenschaftlichen Streitigkeiten in dem orthodoxen Zeitalter kommt eben daher, dass stets das Interesse der Religion mit hineingezogen wurde, stets ein Gegner dem anderen die bedenklichen Folgen seiner Behauptungen für die Sache des Glaubens vorhielt.

Selbst Leibniz liebte es besonders, sowohl seine eigenen wie die Gedanken anderer Philosophen unter den äusserlichen Gesichtspunkt ihrer Consequenzen für die Interessen der Theologie zu stellen, sei es nun aus Schonung und Gefälligkeit gegen sein Zeitalter, oder weil er wirklich noch in den Schranken seines Zeitalters befangen war.

So blinzelten die Philosophen, während sie mit dem einen Auge in die Philosophie blickten, mit dem anderen stets zugleich in die Theologie. Ihr Geist war kein ungeteilter, kein unbedingter, sondern ein in sich selbst relativer, entzweigespaltener, darum zweideutiger Geist.

Sie hielten sich nicht an das einzige Kriterium der Philosophie: ob etwas an und für sich selbst wahr oder falsch ist. Wie wahr ist doch und wie für seine Zeit überraschend der Ausspruch Bayles: *la théologie nuit à la philosophie*. [Theologie schadet der Philosophie]

Nicht minder als die Philosophen waren die Naturforscher unter dem Drucke der Theologie im Widerspruch mit sich selbst. Die Naturforscher des 17. und 18. Jahrhunderts sprachen nur die Betrachtung und Erkenntniss der göttlichen Macht, Güte und Weisheit als den eigentlichen Zweck ihrer Beschäftigung mit der Natur aus. Sie entschuldigten vor ihrem eigenen Gewissen und vor der religiösen Befangenheit ihres Zeitalters ihren Eifer für das Studium der Natur mit der Versicherung, dass es nur im Interesse der Religion geschähe, und bewiesen dadurch, dass das Studium der Natur an und für sich selber in den Augen der Theologie ein verbotenes, gottloses, oder doch eitles, nutzloses war.

Aber — unbeschadet der Wahrheitsliebe dieser trefflichen, verehrungswürdigen Männer — das religiöse Interesse war an sich — freilich nicht in Beziehung auf ihren ehrlichen, redlichen Sinn — nur ein Vorwand, eine Einbildung, eine Selbsttäuschung.

Im Grunde ihrer Seele war der erste Beweggrund ihres Eifers der Trieb die Natur zu erkennen. Es war die Natur selbst, die sie reizte; es war der Gegenstand an und für sich selber, der ihre Augen fesselte.

Eine ähnliche Bewandniss hat es mit dem Natursinn der Naturforscher des 17. und 18. Jahrhunderts. Er war der, obwohl verborgene Grundsinn: das religiöse Interesse geschweige der Hebel, vielmehr nur eine Hemmung und Beschränkung ihres Naturstudiums. Zum Zwecke der Bewunderung der Güte, Macht und Weisheit Gottes ist es nicht nur nicht nöthig, sondern sogar schädlich, die Natur zu studiren.

Zu diesem Zwecke reicht vollkommen die blosse natürliche, oberflächliche Anschauung der Natur hin.

Je mehr wir die Natur studiren, desto mehr werden wir mit ihrem Gange vertraut, desto eher kommen wir auf den Gedanken von der Selbstthätigkeit der Natur, desto mehr lernen wir die natürlichen Gründe kennen, desto mehr reducirt sich die das sinnliche Auge in Verwunderung setzende Mannigfaltigkeit auf dieselben Zwecke, dieselben Gesetze, dieselben Formen. Das blosse Dass reicht zur religiösen Betrachtung hin, aber das Wie und Wodurch ist der Kern des Naturstudiums.

Dass so viele, so mannigfaltige und darunter so kleine, so unansehnliche Geschöpfe dem Zwecke nach dieselben Mittel, wie wir, haben und anwenden, um zu leben und sich zu erhalten — dieses Factum, welches man mit gewöhnlichen Augen schon wahrnimmt, genügt vollkommen dem religiösen Interesse; aber wissen wollen, wie das Organ dieses Thieres gebaut ist, wie es dasselbe gebraucht, worin seine Nahrung besteht, wie seine Lebensweise beschaffen ist, das ist reines Interesse an der Natur.

So ausgezeichnet daher auch in ihrer Art die Naturforscher des 17. und 18. Jahrhunderts waren, so unermüdet in ihrem Eifer, so erfindungsreich an Mitteln und Versuchen, die Natur zu belauschen, so war doch der Geist ihrer Naturforschung im Ganzen ein beschränkter: nur Beobachtung des Einzelnen; es fehlte der tiefere Sinn für die Natur im Allgemeinen.

Die Theologie mit ihrem Mirakelglauben, mit ihren Vorstellungen eines übernatürlichen, ausserweltlichen, persönlichen, mit der Natur nach Belieben schaltenden, wie eine Maschine sie regierenden Gottes hatte die Menschheit der Natur entfremdet, ihr die Fähigkeit, sich in sie hineinzufühlen, hineinzudenken geraubt.

Wer aber einen der Natur äusserlichen Gott glaubt, der befreundet sich nimmermehr mit ihrem Inneren — daher stammt auch aus dieser Zeit der Spruch:

*Ins Inn're der Natur dringt kein geschaffner Geist
Zu glücklich, wem sie nur die äuss're Schale weist —*

der bleibt selbst stets in einem von der Natur abgezogenen, ihr äusserlichen Verhältniss zu ihr stehen, der hat keine Idee von der Natur. So war es mit den früheren Naturforschern. Die Vorstellung Gottes, wie ihn die Theologie repräsentirt, war die Grenze, die Schranke ihres Geistes.

Dieser Zwiespalt zwischen dem Einen, was noth- und dem Vielen was wohlthut, dieser Dualismus zwischen Himmel und Erde war es, welcher die Theologie selbst mit sich entzweite und daher — die Zwei ist die Mutter der Vielheit — in eine Menge von Special- oder Filialtheologien zerspaltete.

Je mehr sich intensiv der theologische Geist verlor, desto mehr breitete sich extensiv die Theologie aus, so dass schon der leichtgläubige Naturforscher und Gelehrte, Athan. Kircher, +1680 — ein Jesuit — nicht weniger als 6561 Beweise für das Dasein eines Gottes aufzählen konnte. Aber wie vervielfältigte sie erst später die Theologie! Kein Reich der Natur war, das nicht seine besondere Theologie lieferte: da gab es eine Astrotheologie, eine Lithotheologie, eine Petinotheologie, eine Insektotheologie. Selbst die besonderen Thiergattungen hatten wieder ihre eigene Theologie.

Ja, es gab kein Wesen in der Natur, das die Theologie nicht adoptirt und dem sie nicht ihren heiligen Namen aus Dankbarkeit für die ihr im Kampfe gegen den Atheismus geleisteten Dienste als ein Andenken vermacht hätte. J. A. Fabricius schrieb eine Hydro- und eine Pyrotheologie; ein Superintendent zu Pfedelbach eine „geistliche Lehrschule vom Schnee“; P. Ahlwardt eine „Bronto-Theologie, oder vernünftige und theologische Betrachtungen über den Blitz und Donner“; J. S. Preu eine „Sismotheologie oder physikalisch-theologische Betrachtung über die Erdbeben“; Andere vom „Regen als Zeugen der Existenz Gottes“.

Ja es gab kein Organ des menschlichen Leibes, das nicht der Theologie zu einem Mordinstrument gegen den Atheismus dienen musste: nicht aus der Idee der Vollkommenheit, aus dem Begriffe der Gottheit, nein! aus den Augen, aus den Ohren, aus dem Herzen, aus dem Hirne, aus der Zunge, aus den Händen, aus den Füßen, aus dem Rückgrate, aus dem Magen, aus den Geschlechtstheilen wurden jetzt die Beweise für das Dasein eines Gottes geschöpft.

Aber eben die Teleologie ist eine der Naturforschung hinderliche Denkweise. So lange der Mensch in der Vorstellung der äusserlichen Zweckmässigkeit befangen war, hatte er keine unmittelbare Anschauung von der Natur: die Vorstellung des ausserweltlichen Gottes war zwischen ihm und der Natur. Der Materialismus, der Mechanismus, der Occasionalismus waren die nothwendigen Folgen davon: alles Leben, aller Geist, alle Vernunft war in dem Begriff Gottes, der doch nicht geistig, nicht vernünftig, nicht lebendig gedacht wurde, aufgegangen.

Jeder tiefere Blick in die Natur — wie z. B. der Satz des Hippokrates: dass die Natur ohne Ueberlegung die rechten Mittel trifft galt für Ketzerei, für Heidenthum, für Atheismus. Wie in allen Sphären, so auch hier hatte der Gott das Göttliche verdrängt.

Aber warum ist denn nun der Geist der Theologie ein der Philosophie, der Wissenschaft — denn die Philosophie repräsentirt, wie gesagt, die Idee der Wissenschaft — entgegengesetzter Geist? Was ist das oberste Princip dieses Gegensatzes? Dieses: das Fundament der Theologie ist das Mirakel, das Fundament der Philosophie die Natur der Sache; das Fundament der Philosophie die Vernunft, die Mutter der Gesetzmässigkeit und Nothwendigkeit, das Princip der Wissenschaft, das Fundament der Theologie der Wille, der Zufluchtsort der Unwissenheit, kurz das dem Princip der Wissenschaft entgegengesetzte Princip der Willkür.

Die Philosophie betrachtet die Gesetze der Moral als sittliche Verhältnisse, als Kategorien des Geistes, als auf sich selbst beruhende Ideen, kurz als Gesetze, die Theologie als Gebote Gottes. Das Gute ist dem Philosophen das Gute, weil es gut ist, dem Theologen, weil es Gott will, weil es sein Befehl ist.

Der Einwand, den der Theolog dem Philosophen macht, wenn dieser das Princip des Willens als das oberste Princip bekämpft, der Einwand: „was Gott oder der Herr will, ist gut, heilig, weil er nur das Heilige, Gute wollen kann, weil er selbst der Heilige ist, mein Gehorsam ist daher kein blinder“, ist ein blosses Sophisma, welches dem Gegner zugiebt, dass er Recht hat, indem es ihn abfertigen will.

Denn der Wille als Wille ist dann nicht mehr der Grund des Guten, sondern der Natur dieses bestimmten, des göttlichen, des mit der Idee des Guten identischen Willens ist der Grund, dass das, was er will, gut ist. Es ist gut, weil Gott, nicht als wollender schlechtweg, sondern als gut-, als heiligwollender es will. Der Wille wird hier abhängig gemacht von der Idee des Guten, ein specieller Fall (dieses oder jenes Gebot) aus der Idee des absolut Guten abgeleitet. Aber das will eben der Theologe nicht, das meint er nicht, wenn er den Willen zum Princip macht. Er meint, dass der Wille als Wille, der Wille schlechtweg, unangesehen die Natur des Gewollten, abgesehen von der Beschaffenheit des Gegenstandes, der Wille als (in seinem Sinne) freie Willkür, also der herrische, der gesetz- und vernunftlose Wille die Quelle des Guten ist.

Ich will, das ist der entscheidende Grund, mich kümmert nichts der Inhalt der Sache, mich binden keine Gesetze; ich bin ja der Herr über Alles, ich der Gesetzgeber, kein Ding ist bei mir unmöglich. Sic volo, sic jubeo, stat pro ratione voluntas.*
So spricht der Herr im Sinne der Theologen.

* „So will ich, so befehl' ich, und dieser Wille gilt als Grund.“ Bekannter Vers aus Juvenal.

Der Theologie ist daher etwas nur heilig, weil es von Gott eingesetzt ist, der Philosophie, weil und wenn es an und für sich selbst heilig ist, aus dem einfachen Grund, weil, wenn nicht die Beschaffenheit des Gegenstandes selbst der letzte, einzig entscheidende, gütige und verbindende Grund wäre, man nothwendig auch zuletzt annehmen müsste, dass Gott nicht nothwendig, durch seine Natur, in Folge seines Begriffes, sondern nur in Folge eines Actes der Willkür gut und heilig wäre, dass Gott folglich sich selbst zum Gott eingesetzt hätte; denn wenn man einmal die Willkür zum Princip macht, so ist jede Grenze, die man setzt, eine willkürliche, so ist die Unvernunft die einzig vernünftige und nothwendige Folge, so ist der absolute Unsinn selbst das erste Wesen und Princip der Dinge.

Die eigenthümliche Tendenz der Theologie ist überhaupt, die Dinge aus Gott abzuleiten und zwar aus dem Willen Gottes. Ihr oberstes metaphysisches Princip, so zu sagen — denn es ist kein Denkprincip, sondern vielmehr eine ganz gedankenleere Ausflucht, so tief sie scheint — ein Princip, das keineswegs nur in dem Geiste Augustins seinen Grund hat, ist die Schöpfung aus Nichts, d. h. aus dem Willen. Lächerlich ist es daher, hinter diesem Nichts Geheimnisse zu suchen. Das Nichts ist nichts als der ontologische oder metaphysische Ausdruck des grundlosen, des blossen Willens.

„Warum,“ sagt Augustin, „macht Gott Himmel und Erde? ... weil er will. Der Wille Gottes ist die Ursache von Himmel und Erde.“ Die Tendenz der Philosophie dagegen ist, die Dinge überhaupt aus natürlichen Gründen, d. h. aus Gründen, welche eine Materie des Denkens sind, aus ihrem Wesen, oder in der Sprache und im Sinne der neueren Philosophen, aus ihrer Idee abzuleiten.

Wer euch nämlich die Mirakel nimmt, der gilt euch für einen Unchristen. Der Mirakelglaube ist also euch verwachsen, identisch mit dem Christenthum. Nun findet sich aber der Mirakelglaube in allen Volksreligionen. Nach allen Gesetzen der Wahrheit und Vernunft ist daher der Schluss gerechtfertigt: das Mirakel ist ein natürliches Bedürfniss, eine Vorstellungsform der Volksreligion. Die Wunder des Christenthums sind aus demselben Bedürfniss entsprungen, aus eben der Nothwendigkeit wie die Wunder des Heidenthums.

Der Wunderglaube ist ein psycho-logisches Gesetz; die Wunder sind nichts weniger als übernatürliche, sie sind sogar gesetz- und naturgemässe Erscheinungen des religiösen Geistes. Wodurch ihr euch von den Heiden unterscheidet, ist nur der Zweck, die Beschaffenheit, die Art eurer Wunder.

Der Glaube bindet sich nicht an die Gesetze der Vernunft und Natur, folglich nicht an die Gesetze der historischen Wahrheit und Wirklichkeit. Es ist daher ein merkwürdiger Widerspruch in dem Wunderglauben, dass er die Sinne als das letzte entscheidendste Zeugniß der Gewissheit für sich haben will, während er doch den Sinnen alle Wahrheit und Gewissheit abspricht, indem er die Gesetzmässigkeit der Sinnenerscheinung aufhebt, dass er mit natürlichen Augen Ueber- d. h. Widernatürliches sehen will, sehen zu können glaubt. Allein das Wunder ist ebensowenig ein Object des Sinnes wie ein Object der Vernunft, des denkenden Geistes.

Das wirkliche Wunder hat daher kein objectives Unterscheidungsmerkmal vor dem erdichteten, eingebildeten oder nur vorgespiegelten Wunder voraus. Es ist eine Selbsttäuschung, Wunder für historische Facta, für wirkliche Begebenheiten zu halten. Factum ist, was in dem Augenblick, wo es geschieht, die Möglichkeit des Andersseins, und daher in dem Zuschauer die Möglichkeit des Zweifels ausschliesst, was unmittelbar, nothwendig die Behauptung, dass es ist, und dass es so ist, mit sich bringt. Aber das Wunder ist ein Geschehenes ohne Geschehen, ein reines Perfectum ohne Imperfectum, ein sinnliches Factum ohne sinnlichen Hergang, ohne natürlichen Grund.

Allerdings glaubt daher auch die Philosophie Wunder, aber sie glaubt nicht die Wunder der Theologie — die Philosophie wenigstens, die dieses Namens würdig, die nicht eine niedrige Buhldirne der Theologie ist, nicht bei jedem Gedanken, den sie denkt und spricht, mit weinerlicher Stimme die Theologie um Verzeihung bittet, um nicht den gemüthlichen, wohlbehaglichen Frieden des Einverständnisses mit ihr zu verscherzen, die Philosophie, die ihren Nacken nicht mit sklavischer Gesinnung unter das Joch hundert- oder tausendjähriger Vorurtheile beugt.

Sie glaubt nicht die Wunder der Willkür und Gesetzlosigkeit, die Wunder der Einbildung, sondern die Wunder der Vernunft, der Natur der Dinge, die geheimen stillen Wunder der Erkenntniss, die nur der gesammelte Geist des Weisen in den Stunden der tiefsten wissenschaftlichen Entzückung in dem einsamen Tempel der Musen vernimmt, nicht die Wunder, die mitten auf dem Marktplatz der gemein-sinnlichen Anschauung durch Paukenschläge und Trompetenstösse dem pomsüchtigen Pöbelsinn der gaffenden Menge sich ankündigen — sie glaubt unvergängliche, ewig sich erneuernde, lebendige, universelle Wunder, nicht particuläre, zeitliche, todte und eben deswegen geist- und bedeutungslose Wunder. Die Philosophie hängt ihr Herz nicht an zeitliche Dinge — geschweige an den ägyptischen Mumiendienst der Vergangenheit.

Viertes Kapitel.

Religion und Moral; Bayles Gedanken über den Atheismus.

Bayle ist von Natur, so zu sagen, von freien Stücken kein theologischer, sondern ein nicht- ja antitheologischer, d. i. denkender Kopf. Dass der Gegensatz zwischen theologisch und antitheologisch als synonym mit dem Gegensätze zwischen theologisch und denkend genommen wird, kann nach dem Bisherigen nicht befremden, denn wer etwas aus dem Willen Gottes ableitet, der begiebt sich eben damit aus dem Gebiete des Denkens heraus; er giebt keine inneren Gründe an, die allein ein Gegenstand des Nachdenkens sind.

Bittere Wahrheit!

Die Christen leben nicht ihrer religiösen Ueberzeugung gemäss, ihr Leben widerspricht ihrem Glauben.

„Der Geist unserer heiligen Religion“, sagt Bayle, „die uns, wie alle wissen, die auch nur die ersten Elemente des Evangeliums kennen, nichts so sehr anbefiehlt, als Unrecht zu ertragen und demüthig zu sein, flösst uns sicherlich keine kriegerischen Gesinnungen ein; der evangelische Muth ist ein ganz anderer Muth, als der kriegerische; und doch giebt es auf der Erde keine so kriegerischen Nationen wie die Christen.

Die Türken selbst stehen hierin den Christen nach. Wahrlich eine grosse Ehre für die Christen, dass sie sich besser als die Muhamedaner auf die Kunst verstehen, zu tödten, zu bombardiren und das menschliche Geschlecht auszurotten! * Von uns lernen selbst die Ungläubigen den Gebrauch besserer Waffen. Ich weiss wohl, dass sie das nicht von uns als Christen lernen, sondern deswegen, weil wir mehr Verstand und Geschicklichkeit besitzen aber nichts desto weniger finde ich hierin einen sehr überzeugenden Beweis, dass man in der Welt nicht die Lehren der Religion befolgt, da am Tage liegt, dass die Christen allen ihren Geist und alle ihre Leidenschaften auf die Vervollkommnung der Kriegskunst verwenden, ohne auch nur im Geringsten durch die Erkenntniss des Evangeliums von dieser grausamen Tendenz abgebracht zu werden“.**

* Dictionnaire historique et critique. Art. Mahomet. Remarque. P. p. 261. Ed. 1740.

** Pensees diverses § 141, p. 90 u. 91.

§ 150. „Allein, es verträgt sich recht wohl die Ueberzeugung von unseren Religionsgeheimnissen mit allen möglichen Sittenlosigkeiten.“ „Die blosse Ueberzeugung von unseren Mysterien ist es nicht, was das Herz des Menschen reinigt.“ § 147. „Wie die Erfahrung lehrt, sind auch solche, die an Himmel und Hölle glauben, jedes Verbrechens fähig. Es wird dadurch offenbar, dass der Hang zum Bösen sowenig aus mangelnder Gotteserkenntnis stammt, wie er durch die Erkenntnis eines strafenden und belohnenden Gottes gebessert wird; denn in einer Seele, die keine Erkenntnis von Gott hat, ist der Hang zum Bösen nicht stärker, als in einer Seele, die Gott kennt.“

„Eine Gesellschaft von Atheisten würde die bürgerlichen und moralischen Tugenden ebensogut wie die übrigen Gesellschaften realisieren, wenn sie nur die Verbrechen streng bestrafe und die Vorstellungen der Ehre und Schande an gewisse Dinge knüpfte; denn dadurch, dass die Glieder der Gesellschaft nichts wüssten von einem ersten Wesen als einem Erhalter und Schöpfer der Welt, würden nicht die Gefühle für Ehre und Schande, für Lohn und Strafe und alle sonstigen Leidenschaften, welche die übrigen Menschen bewegen, ausgerottet, auch nicht alle Erkenntnisse der Vernunft vertilgt. Man würde daher auch unter ihnen Leute antreffen, die redlich wären im Verkehr, hilfreich gegen Arme, Feinde der Ungerechtigkeit, treu gegen ihre Freunde, grossmüthig gegen ihre Beleidiger, fähig den Wollüsten des Leibes zu entsagen, gutmüthig gegen Jedermann.“

§ 172. „Darum ist es ein grober Irrthum zu glauben, dass sich der Atheist jedem Verbrechen überlassen würde, wenn er nur keine Strafe von der weltlichen Gerechtigkeit zu befürchten hätte; die Epikuräer begingen mehrere tugendhafte und edle Handlungen, deren sie sich recht gut hätten enthalten können, ohne eine Strafe zu befürchten, und in denen sie wirklich der Tugend den Nutzen und das Vergnügen zum Opfer brachten. Die Vernunft hat es den alten Weisen gesagt, dass man das Gute aus Liebe zum Guten selbst thun, dass die Tugend sich selbst den Lohn ersetzen muss und dass es nur einem schlechten Menschen zukommt, sich aus Furcht vor der Strafe der Sünde zu enthalten. Lesen wir nicht, dass Epikur, ob er gleich die Vorsehung und Unsterblichkeit der Seele leugnete, es nicht unterliess, die Götter zu ehren?

— Gab er nicht auf den Vorwurf, dass er nichts mit der Verehrung der Götter zu schaffen hätte, da er überzeugt wäre, dass sie den Menschen weder Gutes noch Böses thäten, zur Antwort, dass die Trefflichkeit ihrer Natur allein Grund genug zu ihrer Verehrung wäre? Es ist also wahr, dass die Vernunft ohne den Beistand der Religion die Idee jener Frömmigkeit gefunden hat, welche die Kirchenväter so sehr rühmten, die da macht, dass man Gott liebt und seinen Geboten gehorcht, einzig wegen seiner unendlichen Vollkommenheit. Darum glaube ich, dass die Vernunft ohne die Kenntniss der Religion manchmal einen Menschen überzeugen kann, dass es ehrbare Dinge giebt, die zu thun schön und löblich ist, nicht wegen des daraus entspringenden Nutzens, sondern weil es mit der Vernunft übereinstimmt.“ § 178.

Keineswegs ist also das Wohl einer Gesellschaft, eines Staates schlechtweg unverträglich mit dem Atheismus. Im Gegentheil es war nur zu oft die Religion, welche den Menschen Motive zu verbrecherischen Handlungen eingab, welche der Atheist nicht in sich finden konnte. „Die Religion ermuthigte die Heiden zu Verbrechen — indem sie nämlich die Götter als Diebe, als unkeusch u. s. w. darstellte — aber sie ermuthigte dazu nicht Atheisten. Sie riss Schranken nieder, welche viele Atheisten nicht hätten niederreißen können. Die Natur, die Menschlichkeit, das Mitleid kämpfen mit vereinten Kräften in dem Herzen eines Vaters gegen die Versuchung, seine kleinen Kinder zu erwürgen.

Die Gährungen und Kathastrophen, welche die Staaten verwirrt oder selbst umgestürzt haben, sind oft durch die Religion verursacht worden, und gerade diese waren die wüthendsten Stürme in der Geschichte.

Die Sprache ist zu schwach, um die Greuelthaten auszudrücken, welche das Christenthum begangen, sei es nun um die heidnische Abgötterei zu vertilgen oder um die Ketzer auszurotten, oder um die Sekten aufrecht zu erhalten, die sich von der Hauptkirche absonderten; die Geschichte davon erregt Schauer: man entsetzt sich darüber, wenn man nur etwas sanftmüthig ist: ein guter Mensch kann diese Geschichte nicht lesen, ohne selbst böse zu werden; er kann sich nicht enthalten, das Andenken der Urheber dieser Greuel zu verfluchen — statt Blumen zu verlangen, um sie auf ihre Gräber zu streuen, würde er sie lieber steinigen, statt im Juvenal nach einer Segensformel zu suchen, lieber nach einer Verfluchungsformel im Tibull sich umsehen.“**

** Repons. aux quest. p. 957.

Ob die katholische Kirche auf dem Concilium von Constanz den Satz: *Fides non est servanda haereticis* * ausgesprochen? darüber wurde in früheren Zeiten viel gestritten. Die Katholiken leugneten, die Protestanten behaupteten es. Bayle kommt in seinen *Reponse aux questions d'un provincial*, wo ausser philosophischen auch viele historische und litterarische Gegenstände abgehandelt werden, auch auf diesen Gegenstand. Er trifft den Nagel auf den Kopf. Er bemerkt, dass, wenn dieser Satz auch nicht dogmatisch von den Katholiken ausgesprochen, ja selbst verworfen worden, er doch eine natürliche Folge von der Lehre der Intoleranz sei.

* „Ketzer gegenüber ist man zum Worthalten nicht verpflichtet.“

Unzählige, sagt er, behaupten — und zwar nicht nur die Katholiken, sondern auch Protestanten — dass die Obrigkeit verpflichtet ist, die Uebertreter des göttlichen Gesetzes, sowohl in Betreff der ersten als zweiten Tafel des Dekalogs zu bestrafen, dass die Götzendiener und Ketzer gefährlicher sind, als die Diebe und Mörder, dass diese nur das zeitliche, jene das ewige Gut wegnehmen, dass die Toleranz durchaus nicht — äusser nur in besonderen Nothfällen — zugegeben werden darf. Die natürlichen Consequenzen dieser Principien sind nun, dass der Schwur, die Ketzerei zu dulden, nicht verbindet, dass er höchstens so lange nur verbindet, als die Nothwendigkeit dauert, welche ihn erpresst hat.

Nun hat aber die katholische Kirche nicht nur gelehrt, z. B. in der Person des heiligen Augustin, ihres grössten Kirchenvaters, dass man gegen die Ketzer Zwangsmaassregeln an wen den darf, nicht nur es gelegentlich durch die That bestätigt, sondern auch die Ausrottung derselben der weltlichen Obrigkeit selbst zur Pflicht gemacht.

Ferner: zur Zeit der Religionskriege in Frankreich war ein streng moralischer Mann eben wegen seiner Moralität — die Ketzer zeichneten sich nämlich damals durch strenge Sittlichkeit aus — schon der Atheisterei und Ketzerei verdächtig. „Es ist ein auffallender und überaus ärgerlicher Umstand,“ sagt Bayle, „dass sowohl der Kanzler De l'Hôpital wie auch alle die, welche im letzten Jahrhundert durch sittliche Strenge sich auszeichneten, für schlechte Katholiken gegolten haben.“

Der Katholicismus mit seiner kirchlichen Pracht und Herrlichkeit ist nichts anderes als der versinnlichte, augenscheinliche Widerspruch der positiven Religion mit dem, was die Religion an sich oder ihrem Inhalt nach sein soll und will — ein Widerspruch, der zur Zeit der Reformation seinen Culminationspunkt erreicht hatte und daher nothwendig das religiöse Gemüth aufs Tiefste erschüttern und gegen den Katholicismus empören musste.

Der Glaube selbst an Gott wird zu einer Pflicht gegen Gott: der theoretische Zweifel zu einer Majestätsbeleidigung Gottes; die Religion überhaupt zu einem point d'honneur der Gottheit. Der Zorn Gottes ist nichts anderes als die Vergegenständlichung der Furcht und Angst des religiösen Gemüthes, durch eine missfällige Handlung, durch Entziehung einer Ehrengelohn seinen Gegenstand zu beleidigen.

Die Pflichten des Menschen gegen den Menschen bekommen daher eine untergeordnete Stellung, eine äusserliche Bedeutung — die wesentlichen, das innerliche Gemüth in Anspruch nehmenden, das Heil bedingenden Pflichten sind allein die Pflichten gegen Gott: werden die Pflichten gegen den Menschen auch erfüllt, so werden sie doch nicht um ihrer selbst willen, sondern um Gottes willen, weil er sie befiehlt, also aus einem ihnen äusserlichen Grunde erfüllt. Es entfremdet so nothwendig sich das Gemüth dem sittlichen Geiste, daher die Erfahrungen, dass der schlechteste Charakter sich mit religiösem Herrendienste verträgt, keine zufällige, sondern aus der Natur der Sache hervorgehende Erscheinungen sind.

Es ist eine höhere Macht, welche die Religion stützt und trägt. Die wegen ihrer Religiosität, wegen ihres festen Glaubens gepriesenen Zeiten waren die Zeiten, wo überhaupt jede Abweichung von der hergebrachten Regel in üblem Gerüche stand, wo sich mit Jedem, der eine Veränderung wagte, der Begriff eines leichtsinnigen, eigenmächtigen, aufrührerischen, frivolen, undankbaren, treulosen Menschen verband, wo jede Verbesserung eine Störung der guten Ordnung war, wo selbst die Gedanken nicht zollfrei waren, wo man bei jedem neuen originellen Einfall das beleidigte Publicum demüthigst um Verzeihung bitten musste, Geist ein Verstoß gegen das Decorum war. Aber nicht die Religion war die Macht und der Grund der Beschaffenheit jener Zeiten, sondern die Macht der Altväterlichkeit; die Macht der Religion nur eine besondere Erscheinung von dieser.

Eine positive Religion ist daher nur da eine sittlich wirkende Macht, wo sie noch keine positive Religion ist, noch nicht gilt, sondern erst Geltung sich erkämpft, wo sie vielmehr den bestehenden Religionen gegenüber eine Eigenmächtigkeit, eine Gottlosigkeit, eine autoritätslose, blosse Vernunftreligion ist, wo sie noch kein anderes Recht für sich hat, als das Recht der Ueberzeugung, das Recht des Geistes, das Recht des Naturrechtes. So war es mit dem Christenthum, so mit der Reformation. Nur die ersten Zeiten waren schöne Zeiten, nur die, wo der Glaube als Unglaube einem geltenden, positiven Glauben gegenübertrat, wo zu glauben — Anderes wenigstens zu glauben, als bisher geheiligt war — noch ein Act der Freiheit und darum ein geistiger, ein sittlicher Act war.

Die gefährlichsten Feinde der Religion, die, welche am meisten zu ihrem Untergange beitragen, wenn sie auch auf lange Zeit ihren äusserlichen Untergang verhindern, sind daher die falschen Freunde der Religion, d. h. Diejenigen, welche die Religion oder einen bestimmten Glauben zu einem sei es nun directen oder indirecten Gesetze, d. h. zu einer irreligiösen Sache machen, indem sie weltliche Nachtheile an den Unglauben knüpfen. Nur der meint es redlich mit dem Glauben, der auch dem Unglauben volle Freiheit giebt. Nur wo der Unglaube frei, ist auch der Glaube frei und ein Unterschied gesetzt zwischen einem erheuchelten, affectirten und einem wahren, natürlichen Glauben.

Die christliche Religion ihrem moralischen Inhalte nach ist freilich unschuldig an den schlechten Handlungen, die von Christen begangen wurden — Bayle beweist ja eben, dass die Christen nicht im Einklang, sondern im Widerspruch mit den Lehren des Christenthums leben — aber als Religion, wie sie sich auf ein apartes Princip, auf den Glauben stützt, kurz als positive Religion kann sie nicht freigesprochen werden von den Vorwürfen Bayles, ist sie unterlegen dem Schicksal jeder positiven Religion.

Schiebt ihr aber das Schlechte der Christen auf den Menschen, nun so schiebt auch das Gute der Christen nicht auf den Christen, sondern den Menschen. In der That ist es auch Thorheit, zu glauben, dass das Gute, was von Katholiken und Protestanten geschah, von ihnen als Christen geschah — vorausgesetzt, dass man (und das thut und will man ja eben) den Christen als etwas Apartes von dem Menschen absondert — als wäre die ursprüngliche Kraft des Menschen, die ewig sich selbst gleiche, im Christenthum erloschen.

Aber ein schlechter Mensch bleibt auch als Christ ein schlechter Mensch. Thut er auch Gutes, so thut er es doch nicht um sein selbst willen, nicht weil ihn die Natur dazu treibt, weil er nicht anders kann, weil ihm die Idee des Guten zur Nothwendigkeit geworden ist, sondern nur deswegen, weil es ihm der Herr befiehlt, also aus einem unsittlichen, verwerflichen Grunde. Er würde Raub, Mord, Ehebruch begehen, wenn es nicht ausdrücklich in der Bibel verboten wäre. Nur der Befehl des Herrn hält ihn ab, nur ein ihm äusserliches, fremdes Gebot — der Mensch ist ja von Grund aus verdorben — ein Gebot, zu dem er also gar keine inneren, freien, aus ihm selbst entspringenden Verbindungs- und Verpflichtungsgründe findet, schlägt sich als Schranke zwischen die stets gegenwärtige Möglichkeit des Verbrechens und die wirkliche Ausführung ins Mittel.

Er hält daher auch, weil er die Menschen nur nach sich selbst denkt und die Macht des Guten nicht aus sich selbst kennt, Jeden, der sich nicht wie er auf die Bibel stützt, für einen jedes Verbrechens fähigen Menschen. Und das Dogma, das ihm ebenso heilig, wo nicht noch heiliger als die Existenz Gottes ist, das einzige Dogma, das er von Herzensgrund aus glaubt, ist das Dogma von der Grundverdorbenheit der menschlichen Natur — ein Dogma, das allerdings ein factischer Beweis von dem Grundverderben der Menschheit ist; denn es setzt als Bedingung seiner Entstehung und des Glaubens daran einen Zustand der absoluten Verwirrung, der absoluten Entäusserung der Idee des Guten voraus, einen Zustand, wo der einzige wahre und gültige Glaube, der Glaube an die unaustilgbare Macht des Guten verschwunden ist.

So lange daher die Menschheit dieses Dogma glaubt, solange bleibt sie innerlich grundschlecht, jede gründliche Besserung des Menschen unmöglich. Die Tugend wird enterbt, wo die Sünde ein heiliges Erbrecht hat, das einzige Gute im Menschen — der Glaube an das Gute ausgerottet.

Nur da dringt das Gute in den Menschen selbst ein, wo es als sein eigenes inneres Wesen, als seine wahre Natur gefasst und der Glaube an die Sünde als die grösste Sünde erkannt wird. So reisst die Theologie die Ethik mit der Wurzel aus, indem sie das Gute ausser den Menschen hinausschiebt, so nimmt sie dem Menschen sein Bestes, seinen wahren Gott, um ihm dafür einen äusserlichen, welschen Gott zu geben.

Fünftes Kapitel Die Selbständigkeit der Ethik.

Sage man doch nicht mehr, dass die Theologie eine Königin und die Philosophie ihre Dienerin ist; die Theologen beweisen es ja selbst durch die That, dass sie die Philosophie als die Königin, die Theologie als ihre Dienerin ansehen: nur daher kommen die Torturen, die sie ihrem Verstande anthun, um nicht beschuldigt zu werden, dass sie der vernünftigen Philosophie widersprechen. Um dieser Beschuldigung vorzubeugen, ändern sie lieber die Grundsätze der Philosophie, setzen bald diesen, bald jenen Grundsatz, je nachdem sie ihre Rechnung dabei finden, herunter; aber durch alle diese Schritte sprechen sie eben aufs Deutlichste die Obergewalt der Philosophie und das wesentliche Bedürfniss aus, ihr den Hof zu machen.

Allein da die Leidenschaften und Vorurtheile nur zu oft die natürliche Idee der Billigkeit verdunkeln, so wünsche ich, dass Jeder, der sie recht erkennen will, sie im Allgemeinen und in der Abstraction sowohl von seinen besonderen Interessen, wie von den Gewohnheiten seines Vaterlandes zum Object seines Nachdenkens mache. Denn leicht kann eine verschmitzte und zugleich tief eingewurzelte Leidenschaft den Menschen überreden, dass eine Handlung, die für ihn eine gesetzliche und angenehme ist, der Vernunft gemäss sei; leicht kann die Macht der Gewohnheit und die Richtung, die uns die Erziehung gegeben, uns etwas als gut und schicklich vorstellen, was es doch nicht ist.

Wenn die Allmacht nicht das Unvernünftige, das, was sich widerspricht, kann, so ist die Vernunft eine höhere Macht, als die Allmacht, und die allein wahre Macht. Der Begriff der Allmacht ist aber eben der Begriff der begrifflosen, unvernünftigen Ungebundenheit; sie kann also, sie muss selbst mit dem Wesen eines Dinges verbinden können, was diesem Wesen widerspricht, was dasselbe aufhebt. Die Allmacht ist die offene See des Unsinn; jeder Anhaltspunkt ist verschwunden, wo sie beginnt. In der That war denn auch die Allmacht, ungeachtet der Grenze dieses subtilen Unterschieds zwischen Wesentlich und Unwesentlich, in allen Köpfen, in welchen sie spukte, eine unerschöpfliche Quelle der albernsten, lächerlichsten Einfälle, Vorstellungen und Fragen, die man sich nur immer denken kann.

Die naivste Satire auf die Bedeutung der Wunder war daher der Glaube, dass auch die Dämonen, die Teufel Wunder thun können — ein Glaube, der aber nur auf eine volkstümliche Weise das wahre Wesen des Mirakels zur Erscheinung bringt, denn der Begriff des Wunders ist kein göttlicher Begriff.

So wie die Wissenschaften überhaupt unter den Scholastikern nicht gedeihen konnten, weil sie keine rein wissenschaftlichen Principien hatten, weil sie die Grenzen der Theologie und Philosophie vermischten, weil ihre Principien nicht freie, dem Denken eingeborene Principien waren, d. h. weil ihnen die Glaubensvorstellungen selbst unbedenklich und unverfänglich Denkprincipien waren — daher die albernen Fragen der Scholastiker, z. B. ob Gott nicht durch Allmacht einer Jungfer ihre verlorne Jungferschaft wieder herstellen, ob er nicht einer Creatur Allmacht und Allwissenheit geben könne, ohne ihr deswegen das Wesen einer Creatur zu nehmen, Fragen, die alle durch die Bank nur nothwendige Consequenzen von der uranfänglichen Schöpfung aus Nichts waren — so wenig konnte die Ethik, die am längsten unter der Botmässigkeit der Theologie stand, gedeihen, die sittliche Idee in ihrer Reinheit, in ihrer wahren Bedeutung erfasst werden, so lange sie in Abhängigkeit von der Theologie war.

Sechstes Kapitel

Widerspruch der Dogmen mit der Vernunft.

Die Veranlassung zur ausführlichen Begründung und Durchführung dieses Widerspruchs gaben Bayle keineswegs die orthodoxen, sondern die rationalistischen Theologen, welche behaupteten, dass die Schrift und die Vernunft sich nicht widersprechen könnten — so z. B. in einer im Jahre 1686 auf der Universität zu Franeker aufgestellten These. Die Rationalisten anerkannten die Rechte der Vernunft, aber zugleich auch die Rechte der Orthodoxie; sie wollten zwei Herren zugleich dienen.

Die Rationalisten standen selbst noch auf dem Standpunkt der Orthodoxie: die Dogmen waren ihnen eine Autorität; nur war ihnen auch die Vernunft eine Autorität; sie begingen daher den Widerspruch, dass sie das Interesse der Vernunft verneinten, indem sie in ihrem Interesse zu handeln glaubten, das der Vernunft Widersprechende als ein der Vernunft Entsprechendes zu beweisen suchten.

Sie gaben zu, dass die Menschwerdung, die Gnadenwahl, die Dreieinigkeit der Vernunft wirklich Mysterien, und daher nur Gegenstände des Glaubens wären, aber von anderen Dogmen, die nicht weniger oder noch mehr der Vernunft widersprechen, suchten sie zu beweisen, dass sich die Einwürfe dagegen beseitigen, die Widersprüche, die sich dem Nachdenken über diese Dogmen zunächst darbieten, befriedigend auflösen liessen. Diese Dogmen waren besonders der Sündenfall und die unmittelbar damit zusammenhängenden Lehren der Theologie.

Leibniz hebt den Standpunkt der Theologie auf, indem er sie in Schutz nimmt.

Wenn Gott das Universum im Auge hat, nicht nur den Menschen, oder wenn er den Menschen nur insofern im Auge hat, inwiefern er im Universum mitbegriffen und das Universum Gegenstand Gottes ist, so kann nicht mehr die Rede sein — die Nothwendigkeit dieser Folgerung leuchtet von selbst ein — von einer unmittelbaren und besonderen, sondern nur einer allgemeinen und indirecten Vorsehung, der Vorsehung des Gesetzes, nicht mehr die Rede sein von besonderen Erscheinungen der Gottheit, von besonderen Gnadenwirkungen und Mirakeln, wo Gott unmittelbar des Menschen wegen eingreift und die allgemeinen Gesetze zum Besten seiner Auserwählten aufhebt, nicht mehr die Rede sein von einem Sündenfall als einem Acte, der Furore macht, ja die ganze Schöpfung mit in seinen Fluch hineinzieht.

Wenn ein Vater seinen Sohn in einen schönen Blumengarten versetzt, mit dem Bedeuten, dass er hier sich seines Lebens erfreuen möge und ihm alles erlaubt sei, nur nicht die Frucht eines gewissen Baumes, so mag es wohl den Schein haben, so lange als der Sohn dieses Gebot hält, solange der friedliche Zustand der Affirmation besteht, dass der Vater auch den Garten und die lieblichen Blumen und die schönen Goldkäfer, die sich von ihren Pollen nähren, liebt, weil er seinen Sohn in diese Umgebung versetzte, um ihm damit eine Freude zu machen, und sie ihm also selbst gefallen haben muss, indem man nur damit einen Anderen erfreuen kann, was man selbst, wenigstens relativ, schön findet. Aber, wenn er, so wie der Sohn nicht dieses Gebot hält, darüber so exaltirt wird, so in Zorn und Wuth geräth, dass er alle Blumen und Käfer mit den Füßen zertritt, kurz eine so schreckliche Verwüstung anrichtet, dass, wo sonst nur Leben und Freude wohnte, jetzt nur Tod und Elend haust, so erklärt er ganz unzweideutig durch diese Wuth, dass ihm gar nichts weiter Gegenstand ist, als eben dieser sein Sohn.

Und wenn er dann gleichwohl den Sohn selbst und seine ganze Nachkommenschaft verflucht, so kommt dieser Widerspruch nur daher, dass ihn die Wuth im ersten Augenblick so sehr seines Verstandes beraubte, dass er nicht mehr zwischen Recht und Unrecht unterscheiden konnte, und über seinem Zorne den Grund seines Zornes vergass. Denn weswegen anders ärgerte er sich so sehr, als wegen der Sünde seines Sohnes? Sein einziges Object, ausser ihm selbst, ist also der Sohn. So wie er ihn gezüchtigt, und sein Zorn sich gelegt hat, so wird er daher auch wieder auf Mittel denken, seinen Sohn glücklich zu machen, ihn zu Gnaden annehmen, und so, was er zuerst auf negative und verkehrte Weise, jetzt auf affirmative Weise bekräftigen, nämlich dass ihm nicht der Garten, nicht die anderen Wesen, sondern allein der Sohn am Herzen liegt.

Dieser einerseits egoistische, im höchsten Grade reizbare und empfindliche, andererseits wieder, wenn er gerade in die rechte Laune kommt, herzensgute, vor Liebe überfließende Vater ist der Gott der dogmatischen Theologie. In der Theologie kommt Gott nur in Betracht, wie er sich auf den Menschen bezieht, den Menschen allein zu seinem Gegenstände hat.

Die Beziehungen Gottes auf die Welt als Schöpfer, Erhalter der Dinge gehen auf in der Bestimmung Gottes, als eines blossen Personen-Gottes, die hier die allein wesentliche und charakteristische ist, gehen auf in der Bestimmung der Persönlichkeit und ihrer Eigenschaften, die alle die Beziehung auf den Menschen ausdrücken, den Menschen nicht von seiner Persönlichkeit, nicht von dem Gedanken an sich selbst, an sein Heil abziehen.

Derselbe Gott, der mein Vater, mein Erretter, mein Beschützer ist, derselbe ist der Schöpfer der Dinge, und ich beziehe mich daher stets auf mich, nur bald unmittelbar, bald mittelbar. Der Mensch thut hier wohl Alles um Gottes willen, aber Gott thut auch Alles um des Menschen willen; der Mensch hat nur Gott im Auge, aber Gott hat auch nur den Menschen im Auge. Der Mensch ist hier der Zweck Gottes; Gott opfert sich selbst auf zur Erlösung desselben.

Diese Lehre nur und die ihr zu Grunde liegenden Vorstellungen sind der Mittelpunkt der Theologie.

So entgegnet der Theologe Jaquelot, welcher die Behauptung aufgestellt, dass die Freiheit im Stande sei, den Gordischen Knoten des Sündenfalls aufzulösen, und Bayle zur Verabfassung und Begründung seiner neunzehn Maximen veranlasst hatte, diesem Folgendes: „Als Gott das Universum schuf, hatte er nur sich selbst und seinen Ruhm im Auge. ... Man muss die Dinge auf ihren Ursprung zurückführen und sich die intelligenten und freien Creaturen, die Gott heilig und unschuldig schuf, als das Meisterstück seiner Hände und als das Centrum vorstellen, in welchem die Strahlen des Lichts und der Herrlichkeit aller göttlichen Attribute sich sammelten. Dieser Grund hat unendlich mehr Gewicht, als alle Gegengründe und Einwürfe, weil er unmittelbar von dem Ruhme Gottes hergenommen ist, die Einwürfe aber, die man macht, nur auf die Geschöpfe, ihren Nutzen oder Schaden sich beziehen, Rücksichten, die, gegen die Rücksicht des Ruhms des Schöpfers gehalten, ohne alles Gewicht sind.“

„Gott“, sagt Jurieu, „hat die Sünde erlaubt, um zu offenbaren seine Herrlichkeit und seine bewundernswürdige Vorsehung, die um so heller strahlt, je mehr die schrecklichen Verwirrungen der Sünde im Stande sind, die Welt über den Haufen zu werfen. Die Geschicklichkeit des Steuermannes offenbart sich nur in stürmischen Zeiten; wenn das Menschengeschlecht sich fromm und ruhig verhielte, so würde die Herrlichkeit der göttlichen Vorsehung weniger sichtbar sein, als sie es jetzt ist. Die Tugenden Gottes, die sich in der verdorbenen Welt auf tausenderlei Weise kund geben, wären in einer heiligen Welt unbekannt geblieben.“

Ein anderer Theolog sagt: „Gott kann nur sich lieben, nur an sich denken, nur für sich selbst arbeiten.... Der Fall Adams beweist eben am Besten, dass Gott den Menschen nicht um des Menschen willen liebt, und dass Gott, eigentlich zu reden, nur sich selbst in seinen Werken im Auge hat. ... Gott sucht, indem er den Menschen macht, seinen Nutzen, seinen Ruhm, die Interessen seiner Liebe zu sich selbst; vermöge seiner unendlichen Voraussicht weiss er wohl, dass der Mensch fallen soll, er unterlässt es aber doch nicht, den Menschen zu machen und zwar als ein hinfalliges Geschöpf; denn er weiss auch, dass dessen Fall ein weites Feld allen seinen Eigenschaften eröffnen wird, namentlich seiner Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, die auf einem anderen Wege nicht zum Vorschein kommen konnten.“

Siebentes Kapitel, Bedeutung des Widerspruchs zwischen Glaube und Vernunft in Bayle.

Die Dogmen der Theologie sind Bayle im Grunde seines Wesens ein wahrer Greuel, nicht deswegen, weil sie, wie etwa bei einem rohen Menschen, unreinen Interessen, gemeinen Leidenschaften, niedrigen Vorstellungen widersprechen; nein! deswegen, weil sie mit den wesentlichsten Ideen der natürlichen, d. h. der nicht verschrobenen, nicht durch dogmatische Interessen verdorbenen, der unbestochenen, der unbefleckten Vernunft im Widerspruch stehen, weil sie der natürlichen Vernunft nach unwahr und ungereimt sind.

Aber sind wir denn damit auf eine besondere Differenz zwischen Bayle und den Orthodoxen gekommen? Haben diese nicht auch eingestanden: der natürlichen Vernunft nach sind die Dogmen falsch und ungereimt, ist das gerade Gegentheil derselben wahr? Allein die natürliche Vernunft, die sich in den Orthodoxen regte, war nur eine vorübergehende Wallung ihres Blutes, eine ungewöhnliche, plötzliche, gleich wieder verschwindende Lichterscheinung, ein Phantasma, ein Gespenst, eine Anfechtung vom Teufel.

Die Stimme der Vernunft gilt dem Orthodoxen nur für die Stimme seiner Magd, die wohl in den gemeinen Lebensangelegenheiten, aber nicht bei den höheren Dingen mitzusprechen berechtigt ist. Oder höchstens hat die Vernunft für ihn die Bedeutung seiner Concubine, der er nur bei der Nacht im Rücken seines Glaubens, im Widerspruch mit dessen Geboten, darum mit angstbeklommenem Herzen zu Zeiten, wo ihn eben das natürliche Gelüste überwältigt, flüchtige Besuche macht. Aber in Bayle ist die Vernunft die Lebensgefährtin, die Freundin seiner Seele, die Gattin, mit der ihn Uebereinstimmung der Neigung, der Denkart, des Charakters verbunden hat.

In der That hatte die Kirche durch ihre Dogmen die Vernunft confiscirt, denn wie ist es da möglich, frei zu denken, d. h. so zu denken, wie es die Natur der Wissenschaft erfordert, wie man denken muss, wenn man wahrhaft denken will, wo man stets befürchten muss, gegen ein Dogma, d. h. ein Gebot der Kirche, welches ein Gesetz des Geistes ist, anzustossen?

Das Dogma ist eben eine Schranke des Geistes, und zwar eine willkürliche Schranke; Dogmen aufstellen, heisst den Geist beschränken, borniren. Das Dogma ist nichts anderes als ein ausdrückliches Verbot zu denken.

Moses sagte: du sollst nicht stehlen, nicht ehebrechen, aber das Dogma sagt: du sollst nicht denken. Das Dogma widerspricht daher an und für sich, abgesehen von dem Inhalte, der Vernunft; denn es macht Lehren zu Pflichten, das Geistige zu einem äusserlichen Zwangsobjecte.

Das Dogma ist unredlich, ja hinterlistig, denn es macht etwas, was an sich, seiner Natur nach eine Sache des Denkens ist, zu einer Gewissenssache; es besticht den Menschen, es greift ihn an seiner Persönlichkeit, an seiner schwachen Seite an, um damit seine Vernunft zu übertölpeln. Das Dogma ist interessirt; wer glaubt ist selig, wer nicht, verflucht.

Aber die Wahrheit ist uneigennützig; sie wendet sich darum auch nicht an den Eigennutz im Menschen, sie erniedrigt sich nicht wie die Leidenschaft zu einem Object der Furcht und Hoffnung, sie verspricht und verflucht nicht, sie wendet sich frei an die freie, interesselose Intelligenz. Das Dogma widerspricht dem Begriffe und Wesen der Wahrheit.

Wo daher dem Geiste Satzungen als Wahrheiten aufgenöthigt werden, da ist dem Wesen nach die Wissenschaft anathematisirt.

Wenn die Kirche es nicht förmlich ausspricht, so geschieht es nur aus Inconsequenz, aus äusserlicher Nothwendigkeit, nicht aus Herzensgrund. Und wenn sie selbst auch die Wissenschaften fördert, so ruht doch fortwährend ein verborgener Fluch auf der Wissenschaft. Das Denken ist nur frei in Lappalien, gebunden im Wesentlichen. Die Wissenschaft ist nur Schein — kein göttlicher Hauch beseelt sie — sie ist nur Menschentand, ein Spielwerkzeug, oder höchstens ein zur Erhaltung der Kirche, also aus äusserlichen Gründen unentbehrliches Handwerkzeug.

Und wie daher ein ernster, wahrhaft wissenschaftlicher Geist erwacht, so muss er mit der Kirche, und wenn er ihren Glauben selbst noch theilt, mit sich selbst in Widerspruch gerathen, und diesen Widerspruch nur durch haltungslose Unterscheidungen und Ausnahmen zu verdecken suchen. Wenn Descartes ein wahrer Katholik gewesen wäre, so würde er die Dogmen seiner Kirche zu den Principien seines Denkens gemacht haben, oder vielmehr er hätte gar nicht das Bedürfniss, den Reiz des Denkens empfunden, er wäre gar kein Philosoph gewesen.

Wo Dogmen den Geist beherrschen, wirklich geglaubt werden, da ist kein Bedürfniss des Denkens. Erwacht es aber dennoch im Widerspruch mit den Wirkungen, die die Herrschaft der Dogmatik ausübt, so ist es ein dem Begriffe, der Natur des Denkens widersprechendes, ein widernatürliches, ein ungründliches, ein bodenloses Denken.

Die Dogmen nehmen dem denkenden Geiste das Licht weg:
was unter ihrem Obdache wächst, bleibt stets ein unterdrücktes, armseliges, verkrüppeltes Pflänzchen, eben weil es des unmittelbaren Zutrittes und Anhauchs der himmlischen Mächte entbehrt.

Die spitzfindige Distinction, die geistlose Demonstration, die sich nur um Voraussetzungen herumdreht, kurz die nur formelle Thätigkeit ist hier die einzige Thätigkeit, die dem Geiste übrig bleibt, in der er sich Luft macht. Ein solches Denken war das Denken der Scholastiker — ein Denken ohne ein Princip des Denkens. Selbst die Nominalisten, obwohl die freisinnigsten Denker — die, welche überhaupt den eigentlichen Uebergang vom Scholasticismus innerhalb des Scholasticismus zur neueren Philosophie bilden — konnten nicht dem Fluch des Formalismus entgehen.

Der Glaube war aber zugleich durch eine gegenwärtige Macht, die Kirche, vertreten. Der Glaube hatte die allgemeine Meinung für sich, oder war vielmehr selbst diese allgemeine Meinung. Er verdiente also — abgesehen von anderen dem Glauben an sich fremden Gründen, die zur Pietät verbanden — Schonung, Anerkennung, Achtung, ja Ehrfurcht. Der Glaube, den sie der Kirche darbrachten, war ein schuldiges Opfer. Die Vernunft war nur noch eine subjective Meinung — sie hielten daher diese als ihre, eine noch unberechtigte Meinung in Schranken, unterordneten sie der Kirche.

Die öffentliche Meinung war auch die öffentliche, aber deswegen nicht die ihrem wahren, ursprünglichen Wesen entsprechende Meinung ihrer Seele. Weil ich Mitglied dieser Kirche bin, so glaube ich, aber nicht weil ich glaube, bin ich Mitglied derselben. Ich glaube, was ihr glaubt: ich will und mag nicht in Widerspruch treten, nicht brechen mit denen, an die so viele, so starke Bande mich knüpfen; ich will auch hierin mit euch in Frieden und Gemeinschaft leben. Heilig sei mir, was euch heilig ist. Amen. So dachte, so sprach die Vernunft in jenen Männern zu dem Glauben und seinen Anhängern. Aber eben dadurch erhielt der Glaube wieder eine seiner ursprünglichen Bedeutung in ihnen entgegengesetzte, eine gegenwärtige, lebendige Bedeutung: er war in sich selbst der grösste Widerspruch mit sich.

Aber der Geist hatte nichts für sich, als eben sich selbst, kein Recht, als das der Einsicht. Die Vernunft war nur tolerirt. Der Glaube dagegen hatte eine objective, legitime, historisch beglaubigte Macht für sich. Die Vernunft musste daher dem Glauben aufgeopfert werden. Bayle schliesst aus den Einwürfen der Vernunft gegen den Glauben nicht auf die Nichtigkeit der Dogmen, sondern auf die Nichtigkeit der Vernunft.

Die Schwierigkeiten, die sie dem Glauben macht, dienen ihm nur zu zeigen, wie unvernünftig, wie schwach, wie blind die Vernunft ist, sie dienen dazu nur, die Vernunft zu demüthigen und das Verdienst des Glaubens zu erhöhen, zu beweisen, dass es kein anderes Mittel giebt, sich aus dem Labyrinth der Zweifel zu befreien, als unbedingt, mit Enthaltung alles Raisonnements, sich den Aussprüchen des Glaubens zu unterwerfen.

So bemerkt Bayle in Betreff des Ursprungs der Sünde und des Uebels: „Dieser Ursprung ist sehr dunkel, und was von dem des Nils gesagt wurde, dass er ein Gegenstand vielmehr der Bewunderung als der Erkenntniss sei, passt vollkommen auf ihn. Er liegt ausser der Fassungskraft unserer Vernunft: die Philosophie kann hier ihre Stärke und ihre Schwäche fühlen. Sie kann sonach erkennen, dass, wenn sie einige Kraft hat, um Nebel zu schaffen, sie zu schwach ist, um sie zu zerstreuen. Wir dürfen sie also nur tüchtig am Kappzaum schnallen, damit sie weniger stolz sei und diese Demüthigung oder Züchtigung sie lehre, unter den Gehorsam des Glaubens sich gefangen zu geben. Man muss sie bändigen, wie man den Bucephalus bändigte, indem man ihn hinderte, seinen Schatten zu sehen, und ihn der Sonne entgegen lenkte; d. h. sie muss ihre Streitsucht aufgeben, um nur auf das Orakel der Offenbarung zu hören.“ *

* Réponse aux quest. d'un pror. p. 683.

„Die menschliche Vernunft kann nur zerstören, aber nichts aufbauen; sie taugt nur dazu, Zweifel zu machen und Streitigkeiten zu erregen, die zu keinem Resultate führen, weil man ebensoviel dafür wie dagegen sagen kann. Man kann von der Vernunft sagen, was die Theologen von dem mosaischen Gesetz sagten. Wie dieses sich nur dazu eignete, dem Menschen die Erkenntniss seines Unvermögens und das Bedürfniss eines Erlösers beizubringen, daher ein Pädagog war, der zu Jesus Christus führte: so ist die Vernunft nur dazu geschickt, den Menschen seine Finsterniss, seine Ohnmacht und die Nothwendigkeit einer anderen Offenbarung, als der der natürlichen Vernunft fühlen zu lassen.“ *

Darum erklärt sich auch Bayle für Huet und La Mothe le Vayer, welche behaupten, dass der Skepticismus die Philosophie sei, welche sich am Besten mit dem Christenthum vertrage. „Es scheint also,“ sagt er, „dieser unselige Zustand der Ungewissheit sei am geeignetsten, uns zu überzeugen, dass unsere Vernunft ein Irrweg ist, da, wann sie sich zur grössten Feinheit steigert, sie uns in einen solchen Abgrund stürzt. Die natürliche Folge hiervon ist die Pflicht, diesen Führer aufzugeben und sich einen besseren von dem Urquell aller Dinge auszubitten. Das ist ein grosser Schritt zur christlichen Religion; denn sie will, dass wir unseren Verstand unter den Gehorsam des Glaubens gefangen geben“. **

* Dictionn., art. Manichéenes Rem. D.

** Dictionn., art. Pyrrhon. Rem. C. S. auch Repub. d. I. p. 561

So revocirt Bayle die Beleidigungen wieder, die er dem Glauben angethan hat. Nachdem er zwar nicht formell, doch materiell — eine Sottise um die andere dem Glauben gesagt hat, springt er wieder zum Glauben hin, und bittet ihn demüthigst um Verzeihung, sich entschuldigend mit den Schwächen der Vernunft, ihrem sanguinischen Temperament, ihrer Neigung zu dialektischen Spässen. Seine Zweifel, Gegengründe, Ausstellungen — wie z. B. an den Handlungen Davids — sind nur Meinungen eines Particulier, die weiter gar kein Gewicht haben; kleine häusliche Zwistigkeiten, die der öffentlichen „Würde und Autorität des Glaubens keinen Abbruch thun; müssige Zwischenviertelstunden, in denen man sich nur zur Erholung seinen Launen überlässt, um dann sogleich wieder um so gestärkter unter die Zucht des Glaubens sich zu begeben; unschuldige Witze, die die Vernunft auf den Glauben macht, rhetorische und dialektische Uebungsstücke, in denen man sich nur in die Rolle eines esprit fort hineinsetzt und sagt, was man dagegen sagen könnte, wenn man sich auf den Standpunkt der Vernunft stellen wollte. So umflattern die Zweifel und Einwürfe Bayles, wie kleine Tagvögel, angreifend, aber sogleich wieder zurückfliehend, keck und furchtsam zugleich, die Nachttaube der Orthodoxie.

Sein dogmatischer Glaube ist guter Wille, eine freiwillige Abstinenz und Pönitenz seiner Vernunft: Bayle ist ein intellectueller Asket, ein geistiger Flagellant. Pascal trug einen stacheligen Gürtel um seinen Leib, Bayles Gürtel ist der Glaube, der die Regungen seiner geistigen Natur stets im Zaume hält. Aber wie auch der strengste Carthäuser trotz aller Kasteiungen, trotz aller kalten Wasserüberschläge nicht den Brand seiner Begierden stillen kann, so kann auch Bayle trotz aller Selbstbeherrschung nicht verhindern, dass nicht stets sein ursprünglicher Naturtrieb sich verräth.

Der Widerspruch des Glaubens und der Vernunft in Bayle hat eine tragische Bedeutung. Sein Zweifel ist Schicksal, ist die Macht, der Drang des Weltgeistes, gegen den die Penaten des Glaubens nichts vermögen. Er ist ein Freigeist aus Nothwendigkeit. Bei dem Heuchler ist das Aeussere im Widerspruch mit dem Inneren, das Innere die Verneinung des Aeusseren; aber Bayle war in sich selbst im Widerspruch mit sich. Er heuchelte nicht den Glauben; er glaubte wirklich, aber er glaubte im Widerspruch mit sich, mit seiner Natur, seinem Geiste.

Der Glaube widerspricht also den wesentlichsten Vernunftprincipien, und Bayle erhebt gerade um so mehr das Verdienst des Glaubens, je mehr er der Vernunft widerspricht.

„Man muss nothwendig“, sagt er, „wählen zwischen Philosophie und dem Evangelium; wollt ihr nur glauben, was deutlich und den allgemeinen Begriffen gemäss ist, so ergreift die Philosophie und lasst das Christenthum; wollt ihr aber die unbegreiflichen Mysterien der Religion glauben, so ergreift das Christenthum und lasst die Philosophie; denn es ist ebenso unmöglich, die Deutlichkeit und die Unbegreiflichkeit zu verbinden, wie es unmöglich ist, die Bequemlichkeiten eines viereckigen und eines runden Tisches zu vereinigen.“

Jeder Christ, der sich durch die Einwürfe der Ungläubigen stören und beunruhigen lässt, hat schon einen Fuss in derselben Grube wie sie.

„Das Verdienst des Glaubens wird um so grösser, je mehr die geoffenbarte Wahrheit, die er zum Gegenstand hat, alle Kräfte, d. i. Begriffe unseres Geistes übersteigt; denn je mehr die Unbegreiflichkeit des Gegenstandes zunimmt, je grösser die Anzahl der Vernunftmaximen ist, die ihn bekämpfen, um so grösser ist also auch das Opfer, das wir der Autorität Gottes bringen; wir bezeugen in diesem Falle eine grössere Unterwürfigkeit und Ehrfurcht gegen Gott, als wenn der Gegenstand leicht zu glauben wäre. Woher kommt es denn, ich bitte euch, dass der Glaube des Patriarchen der Gläubigen so sehr gepriesen wird? Nicht wahr? daher, dass er glaubte in der Hoffnung auf etwas, was nicht zu hoffen war. Es wäre kein besonderes Verdienst gewesen, auf das Versprechen Gottes hin eine der Natur nach sehr wahrscheinliche Sache zu hoffen: das Verdienst bestand vielmehr darin, dass die Hoffnung auf dieses Versprechen geradezu wider alle Wahrscheinlichkeit war. Sagen wir also auch, dass der Glaube von höchstem Werthe der ist, welcher auf das göttliche Zeugniss hin die der Vernunft entgegengesetzten Wahrheiten ergreift.“

Aber seht! das sind die köstlichen Früchte eueres historisch dogmatischen Glaubens: der Glaube wiegelt den Menschen gegen sich selbst auf; er entzweit ihn; er empört ihn gegen das Beste in ihm. Sophistik, Widerspruch, Täuschung, Lüge ist die nothwendige Beschaffenheit der Seele, die da glaubt, was der Vernunft, deren Stimme sich doch nimmermehr unterdrücken lässt, zuwider läuft. Ist gar ein selbständiger Geist erwacht, der wissenschaftliche Trieb der herrschende geworden, und doch der Glaube noch als ein heiliges Dogma oder gar als ein Gesetz in der allgemeinen Meinung befestigt: so ist die Heuchelei — sei sie nun eine subjective oder objective — das verabscheuungswürdigste Laster der Menschheit, eine Nothwendigkeit.

Die wahre, die einzig wahre, untrügliche Religiosität kann überhaupt nur da bestehen, wo die Religion frei gegeben ist, wo durchaus keine weltliche Vortheile an den Glauben, keine weltlichen Nachtheile an den Unglauben gebunden sind. Ein Staat, der den Glauben zu einer indirecten Steuer macht, gebietet direct die Heuchelei. Aber auch da ist die Religion nicht freigegeben, wo an den Unglauben der Fluch der Hölle, an den Glauben die Verheissung des Himmels geknüpft ist.

Dem Unglauben mit ewiger Verdammung drohen, heisst nichts Anderes als zum Glauben zwingen; denn man flösst dadurch Furcht und Schrecken ein, die den Menschen seiner Freiheit berauben. Wer daher mit dem einnehmenden Schmeichelwort der ewigen Freuden an sich lockt und mit dem einschüchternden Schreckwort der ewigen Hölle die Trennung von sich bedroht, gebraucht Zwangsmaassregeln, bedient sich eines ungeistigen, eines unsittlichen, eines niedrigen Mittels, um den Menschen für sich zu gewinnen: er giebt ihm ein Opiat ein, um ihm in dem Zustande, wo die Leidenschaften der Furcht oder Hoffnung seine Vernunft umnebelt haben, sein Ehrenwort abzunehmen.

Dass daher die Kirche auch zu äusseren Zwangsmaassregeln ihre Zuflucht nahm, darüber habt ihr euch nicht zu verwundern; das war ganz in der Regel, ganz consequent; nur das Gegentheil wäre abnorm. Wer sich einmal nicht schämt, die sinnlichen Triebfedern des Menschen zur Infusion des Glaubens anzuwenden, warum sollte der nicht auch zu rein körperlichen Werkzeugen, zum Stock, zur Peitsche, zum Galgenstrick seine Zuflucht nehmen, um damit seinen frommen Zweck, der ja jedes Mittel heiligt, zu erreichen?

So wenig dieser Grundsatz: der Zweck heiligt das Mittel, ein speciell jesuitischer Grundsatz war, sondern ein allgemeiner, uralter Grundsatz der christlichen Kirche und Frömmigkeit — man denke nur z. B. an den frommen Betrug ein Grundsatz, der schon Augustins Apologie der Ketzerverfolgungen zu Grunde liegt: so wenig waren die peinlichen Zwangsmittel isolirte, particuläre, abnorme Erscheinungen. Sie hingen vielmehr aufs Innigste mit dem ganzen Wesen und Geist der Kirche zusammen: sie liegen selbst im Begriffe der Kirche, als eines auf sinnliche Motive sich gründenden Instituts.

Aber was durch unsittliche Mittel erzeugt wird, ist auch nothwendig im Menschen ohne sittliche Bedeutung und Wirkung. Zwar hat die pfiffige Theorie hier und da behauptet, dass die Seligkeit nur die Folge des Glaubens und der guten Werke sei, und nur als solche gewollt werde; aber was in der Theorie Folge ist, wird in der Praxis, im Leben, im Menschen selbst zum Grunde, zum Zweck. Man glaubt, um nicht in die Hölle zu fahren: unsere Glückseligkeit ist der Zweck, warum wir glauben: wer nicht glaubt, ist ewig verloren.

Wie daher die Kirche ein scheinheiliges Wesen ist, weil sie, unter dem Scheine, sein Bestes zu wahren, den Menschen gerade um sein Bestes bringt, um die einzig wahren Güter: um die Freiheit der Intelligenz, die Selbständigkeit und Unbestochtheit des Urtheils, die Reinheit der Ueberzeugung, die uninteressirte Wahrheitsliebe, die tugendhafte Gesinnung; so ist auch der Glaube ein scheinheiliges Wesen, weil er innerlich dasselbe thut, indem er die Vernunft und damit die Fähigkeit zu unbefangener, reiner Wahrheitsliebe — das Princip jeder edlen, tugendhaften Gesinnung — unter das Interesse der Selbstsucht, die Begierde des Selbsterhaltungs- und Glückseligkeitstriebes gefangen nimmt.

Der Glaube verzichtet wohl auf die Vernunft, auf das Höhere im Menschen aber nicht auf das Niedere, auf die sinnlichen, egoistischen Interessen und Motive: er sagt wohl zum Menschen: ich gebe dir die Wahrheit, aber er giebt in der That nicht ein uninteressirtes Object, ein Object, das dem Menschen Gegenstand wird, wenn er abstrahirt von den sinnlichen Triebfedern und Leidenschaften, ein Object, an das sich kein anderes als ein objectives Interesse anknüpft, wie es die Wahrheit ist, sondern ein den Menschen von Vorne herein bestechendes Object, ein Object der Begehrlichkeit; aber das Object der Begehrlichkeit ist eben nicht die Wahrheit, sondern die Seligkeit.

Wer wird nicht glauben, wenn er hört: der Glaube macht selig, der Unglaube ewig unglücklich? Wie kann der aus reinem Interesse glauben, wie den Glauben prüfen, untersuchen, ob er eine Wahrheit ist. wie kann überhaupt der bei Vernunft und seiner mächtig sein, welcher die verzehrenden Flammen der Hölle schon über seinem Kopfe zusammenschlagen sieht, wenn er nicht glaubt?

Erkennen wir es darum als eine heilsame That an, dass der Geist, nachdem er einmal gebrochen — und der Bruch war nothwendig — endlich den dogmatischen Glauben als ein unerträgliches Joch unbedingt von sich warf. Stürzte gleich der Geist, dem lästigen Joch entronnen, zunächst, wenigstens in Frankreich, nur in das Element der Sinnlichkeit: das Vergnügen (le Plaisir) ist wahrer, geistreicher, wohlthätiger, göttlichmenschlicher als ein Flagellanten-Glaube, der mit Natur und Vernunft in Widerspruch steht und nichts anderes als hässliche Caricaturen von Menschen hervorbringt.

Das Vergnügen ist ein Ausfluss der Gottheit, aber der Glaube, der dem Menschen Torturen anthut, nur Menschenwerk: das Vergnügen ist durch sich selbst ein positiver Begriff, in seinem höchsten Grade gedacht eine göttliche Vollkommenheit die Seligkeit; aber der Glaube passt weder im Positiv noch Superlativ auf Gott — Gott ist wohl das glücklichste, aber nicht das gläubigste Wesen. Was aber nicht in Gott ist, kann auch nicht aus Gott kommen.

Das Vergnügen macht den Menschen frei, wenn auch nur in einem untergeordneten Sinne, aber der Glaube beschränkt ihn nur auf sich selbst. Das Vergnügen ist nicht ein selbstsüchtiges, nein! ein kindliches, theilnehmendes, freigebiges, gütiges, liebevolles Wesen; es wird entzückt von der Schönheit des Gegenstandes; es opfert, hingerissen von seinen Reizen, dem Genüsse des Geliebten, sich selbst vergessend, sein zeitliches und ewiges Wohl rücksichtslos auf.

Aber der Glaube macht den Menschen nur bedacht auf sich, nur erpicht auf sein ewiges persönliches Heil, und erfüllt ihn mit beständiger Angst und Furcht, er möchte durch irgend einen Genuss, durch irgend einen freien Gedanken seine ewige Seligkeit verscherzen.

Daher die dem Psychologen interessante Erscheinung, dass gerade die eifrigsten Orthodoxen, d. h. die Menschen, welche das pure, blanke, das durch keine anderweitigen Zuthaten beschränkte und gebundene Wesen des Glaubens in sich darstellen, d. h. unbedingt, rücksichtslos, leidenschaftlich aber eben darum wahr aussprechen, die selbst- und gelbsüchtigsten Personen von der Welt waren.

Ohne Ketzer, ohne Ungläubige kann der Orthodoxe nicht leben: der Ketzer ist ihm ein natürliches Bedürfniss. Sind ihm keine Ketzer gegeben, so muss er sich selbst welche machen. Warum aber? weil das nur auf sein ewiges Heil erpichte, nur auf sich concentrirte Selbst des Orthodoxen allein in den Momenten des Zorns, des Hasses von sich frei, ausser sich versetzt wird. Die Wuth gegen den Ketzer ist nur die Wuth gegen seinen eigenen, befangenen und gepressten Zustand.

In den Wallungen des Zorns entschädigt er sich für den Mangel der natürlichen freien Empfindungen der Freude und Liebe, welche er aus ängstlicher Sorge für die überirdischen Freuden des Paradieses sich nicht vergönnt oder wenigstens verbittert. Die lichten Augenblicke in der Seele des Orthodoxen sind nur die Momente, wo das Zornfeuer seine Augen erleuchtet. Gerade durch seinen Hass gegen den (natürlichen) Menschen versöhnt er sich wieder mit dem Menschen, denn er gesteht dadurch ein, dass auch der Gläubige auf einem sehr natürlichen Standpunkt steht.

Freilich könnte man seinem ränke- und selbstsüchtigen Benehmen ein dogmatisches Interesse zu Grunde legen, das Interesse nämlich, den Ungläubigen das Dogma von der Erbsünde und von dem Grundverderbniss der Menschen, recht handgreiflich nahe zu bringen.

Achtes Kapitel.

Bayles Bedeutung als Polemiker.

Wenn uns Bayles Polemik auf dem Gebiete der dogmatischen Theologie in ihrem Resultate unbefriedigt lässt, ja selbst widerlich afficirt, indem er hier, im Kampfe zwischen Neigung und Gesetz, zwischen Natur- und positivem Rechte, zwischen Vernunft und Glaube, sich selbst Gewalt anthut, und nur eine conditionelle, clauselvolle, unentschiedene, sich selbst widersprechende Sprache führt: so versöhnt er uns dagegen da, wo der Gegenstand ihm keine widernatürlichen Schranken auferlegt, wo er frei und rücksichtslos für das Wahre und Rechte in den Kampf treten kann, wieder mit sich, und flosst uns sowohl durch die moralischen wie intellectuellen Eigenschaften seiner Polemik Achtung und Verehrung ein.

Ein solcher Gegenstand war für ihn vor Allem der Katholicismus seiner Zeit. — Bayle steht hier als Polemiker um so bedeutungsvoller da, als er kein befangener, sondern ein freier, ein unbestochener, ein über Parteiinteressen erhabener Kopf ist, was schon daraus hervorgeht, dass er auch die Schwächen und falschen Lehren seiner Glaubensgenossen namentlich in praktischer Beziehung kräftig bekämpft, dass er den protestantischen Orthodoxen, so oft sich nur die schickliche Gelegenheit dazu darbietet, wegen ihrer Parteisucht, ihrer Beschränktheit, ihres Eigendünkels tüchtige Hiebe versetzt, und selbst die verhasstesten Feinde des Protestantismus, die Jesuiten gegen ungerechte Beschuldigungen in Schutz nimmt.

„Je mehr man in die Mysterien der römischen Kirche eindringt, desto mehr entdeckt man darin ein unbegreifliches Chaos, und es ist daher gut für die Völker, dass sie gewöhnt sind, ihre Religion nicht zu prüfen, sondern sich blindlings der Leitung Anderer zu überlassen; denn wenn sie den Dogmen auf den Grund kämen, so könnten sie auch nicht einen Augenblick in Ruhe sein.“ (27. Br.)

O wie tief sind doch die Geheimnisse des Positivismus, gegenüber dem trugvollen, gottlosen „Subjectivismus“ und Rationalismus der modernen Welt! Er imponirt — aber es ist nur Schein. Geht auf den Grund — und die imponirende Objectivität reducirt sich auf die willkürlichste, grundloseste Meinung.

Die Autorität ist die Basis des Positivismus, aber die unfehlbare, denn wodurch unterschiede sie sich sonst von der Autorität eines Einzelnen? Aber worauf gründet sich diese Unfehlbarkeit? auf keinen Grund, sondern auf die Versicherung schlechtweg: ich bin unfehlbar, weil ich unfehlbar bin. Es ist eins, ob der Träger der Infallibilität von sich selbst sagt: ich bin unfehlbar, oder von Anderen gesagt wird: er ist unfehlbar; eins, ob der Träger Einer oder Mehrere sind.

Der Grund der Unfehlbarkeit bleibt einerseits eine grundlose, subjective Versicherung, eine blosse Behauptung, andererseits eine ebenso grundlose, subjective Einbildung.
Dass in dem Sinn der Völker diese Behauptung Glaubenskraft erhielt, thut nichts zur Sache.

Dadurch, dass eine Meinung die Meinung Unzähliger wird, verliert sie nicht ihre Subjectivität. Diese könnte sie nur verlieren, wenn ein objectiver Grund für sie spräche, ein Beweis sie bewährte. Nur die innere Qualität giebt Universalität und Objectivität. Diese innere Qualität ist aber allein der Verstand der Sache. Nur, was Verstand hat, ist eine Realität, alles Andere Illusion, schön zwar oft, aber deswegen noch nicht wahr.

Den ehrenvollsten Platz in der eben bezeichneten Kategorie der polemischen Schriften Bayles nimmt aber — jedoch nur dem Zweck und Inhalt, nicht der Form nach — sein *Commentaire philosophique sur les paroles: Contrains-les-d'entrer* ein, veranlasst durch die Verfolgungen, welche die Protestanten in Frankreich erlitten, und gerichtet gegen das Dogma vom Gewissenszwang. Die Schrift ist in drei Theile abgetheilt. In dem ersten Theile widerlegt er den buchstäblichen Sinn dieser Worte, weil er den deutlichsten Begriffen des natürlichen Lichtes widerspricht: denn diesen zufolge ist die Religion ein geistiger Act, welcher nicht durch ungeistige, durch gewaltsame Mittel bewirkt werden kann, und also widerspricht es der Natur der Sache, den allgemeinen Principien der Vernunft, ihrer ursprünglichen Grundregel, durch die wir das Falsche vom Wahren, das Gute vom Schlechten unterscheiden, Gewalt anzuwenden, um Jemand Religion einzuflößen.

Auch ist er dem Geiste des Evangeliums zuwider, weil er, zum allgemeinen Verderben der Staaten, die Basis aller Moral, den Unterschied zwischen Recht und Unrecht, Gut und Schlecht aufhebt: denn wenn eine Handlung, welche ungerecht ist, wenn sie äusser Beziehung zur Religion steht — eine solche Handlung ist aber jeder Gewissenszwang — gerecht wird, sobald sie zu Gunsten der Religion geschieht, wie etwa ungestraft die Ketzler bestehen, ihre Kinder rauben, ihre Töchter schänden, damit eine schimpfliche Schwangerschaft sie nöthige, ihre Stütze in der wahren Religion zu suchen, kurz, so wird jedes Verbrechen zu einem religiösen Act.

Dürfte der buchstäbliche Sinn gelten, so wären die Heiden berechtigt, die Christen, welche sie belehren wollen, wegen einer ebenso lächerlichen wie diabolischen, allen Principien der Vernunft und Moral schnurstracks zuwiderlaufenden Lehre aus ihren Ländern zu jagen. Verwerflich ist er ferner, weil ein solches Gebot, selbst wenn man noch so gemässigt und besonnen verfahren wollte, unmöglich ohne Verbrechen ausgeführt werden könnte, und ganz andere Wirkungen in den Ketzern hervorbrächte, als man bezwecken will; — ein Grund, der zwar schon in den früheren Gründen enthalten ist, aber der Deutlichkeit wegen noch besonders hervorgehoben wird.

Ebenso würde durch den buchstäblichen Sinn die christliche Religion eines Beweises ihrer Göttlichkeit gegen den Muhamedanismus beraubt. Nicht minder war er den Kirchenvätern eine lange Reihe von Jahren hindurch unbekannt. Zudem würde er die Klagen der ersten Christen gegen ihre heidnischen Verfolger nichtig und lächerlich machen; denn die Heiden hätten also zu den Christen sprechen können: „Worüber beklagt ihr euch? Man behandelt euch, wie ihr uns behandeltet, wenn ihr an unserem Platze wäret“.

Verwerflich bleibt er auch, weil er die Christenheit in einen fortwährenden gegenseitigen Verfolgungskrieg stürzen würde, indem das Ende dieses Krieges nur von dem Ende der endlosen Dogmenstreitigkeiten abhängen könnte, jede Sekte aber sich für die orthodoxe, die wahre Kirche halten und daher das Recht für sich in Anspruch nehmen würde, die anderen Sekten zu verfolgen.

Im zweiten Theile seines Commentars widerlegt Bayle ausführlich die Einwürfe, die man ihm machen konnte, oder vielmehr die Gründe, mit welchen man das Dogma der Intoleranz zu entschuldigen und rechtfertigen sucht. Dergleichen Gründe sind: Man wendet keine Gewalt an, um das Gewissen zu zwingen, sondern nur, um die zu erwecken, welche sich hartnäckig weigerten, die Wahrheit zu prüfen und anzuerkennen. Sodann heisst es: Gottes Wege sind nicht unsere Wege, und Gott kann daher auch durch uns zweckwidrig erscheinende Mittel vermittelst verborgener Wirkungen den Zweck der Bekehrung erreichen. Schliesslich: Unter den Zwangsmaassregeln sind keine Galgen und Schaffote, sondern nur kleine Beschwerlichkeiten zu verstehen.

Bayle erwidert auf den ersten Einwand unter Anderem, dass dieses Mittel gerade die Seele in einen Zustand versetzt, der sie unfähig macht, die Wahrheit zu prüfen, auf den zweiten, dass dieser Grund die schrecklichste Ungewissheit und Zweifelsucht begründet, auf den dritten, dass, wenn man einmal Zwang und Gewalt für erlaubt halte, der Grund verschwunden sei, eine Grenze zu setzen, Galgen und Schaffote für unerlaubte Mittel zu halten.

Im dritten Theil widerlegt Bayle noch besonders, und zwar Satz für Satz, die scheinheilige Sophistik, mit welcher Augustin die Zwangsbekehrungen verteidigt, sogar als Maassregeln der christlichen Liebe darstellt. Er weist auch von der augustinischen Apologie gründlich nach, dass sie alle Vernunft, alle Moral geradezu vernichtet. „Wenn die Einziehung der Güter eines Privatmanns eine ungerechte Besitzergreifung wäre, im Falle, dass er rechtgläubig ist, und wenn sie eine sehr gerechte Handlung wird, schon darum, weil er es nicht ist, so folgt hieraus, dass eine und dieselbe Handlung aus einer Sünde eine Tugend wird, bloss darum, weil sie im Interesse der Religion geschehen ist, was die Auflösung aller Moral und aller natürlichen Religion ist.“

Wir sehen hieraus, schon aus der kurzen Inhaltsangabe des ersten Theils, dass Bayle mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln, mit allen nur immer erdenklichen, theils an und für sich richtigen, theils nur für seine Zeit passenden Gründen das Dogma vom Gewissenszwang — das übrigens nicht bloss da in Uebung ist, wo handgreifliche Gewalttaten geschehen, sondern überall, wo der Glaube an Dogmen zu einem, wenn auch indirecten Gesetze erhoben wird — als ein ebenso vernunftloses wie schändliches Dogma bekämpft.

So weit hatte die Religion, weil sie sich nicht auf Vernunft, sondern den Glauben stützte weil ihre Sache eine besondere, von der Sache der Vernunft und Ethik unterschiedene, ja ihr entgegengesetzte Sache war, die Menschen verblendet, dass sie den Unterschied von Recht und Unrecht, von Gut und Schlecht, von Zweckmässig und Zweckwidrig aus den Augen verloren, dass sie die einfachsten, aus der Natur der Dinge fliessenden Wahrheiten verkannten, dass man daher die umständlichsten chirurgischen Operationen anwenden, die durch religiöse Vorurtheile verhärteten Köpfe förmlich trepaniren musste, um ihnen nur einen Tropfen gelinder Vernunft einzufliessen. Und eine solche umständliche Chirurgische Operation ist Bayles Commentar.

Bayle hat es mit Subjecten zu thun, in denen er gar nichts voraussetzen konnte, als eine vollständige Verwilderung des Geistes, oder gar den bösen Willen, die sonnenklarsten Wahrheiten zu leugnen oder zu verdrehen, mit Subjecten, gegen die er die verschiedenartigsten Mittel probiren muss, um ihnen nur irgendwie beizukommen, mit denen er von Vornen, bei den ersten grammatikalischen Regeln der gesunden Menschenvernunft anfangen, denen er selbst die klarsten Vordersätze seiner Demonstrationen wieder demonstrieren muss.

Diesem gemäss ist sein Commentar ein strenges Verhör des heiligen Augustin in den Elementarbegriffen der Logik und Ethik — das peinliche Vernehmen eines hartnäckigen Bösewichts, den man durch alle Lügen und Ausflüchte hindurch mit wahrhaft christlicher Geduld verfolgen muss, bis man ihn endlich zum Eingeständniss seines Verbrechens zwingt.

Nicht ein Gedanke, ein Princip, ein specifisches Mittel, sondern eine ganze Apotheke von Argumenten gegen das tief eingewurzelte Uebel der Intoleranz wird hier vorgebracht. Bayle liefert eine mikroskopische Sektion dieses apokalyptischen Unthiers — eine Infinitesimalrechnung der Polemik.

Bayle ist auf dem Gebiete der Dialektik, was Leibniz auf dem Gebiete der Mathematik und Metaphysik. Bayle hat die Analysis des Unendlichen auf dem Gebiete der Polemik eingeführt: er ist ein Scholastiker der gesunden Vernunft. Seine Polemik ist grenzenlos: er geht seinen Gegenstand nach allen möglichen Kategorien und Prädicaten durch, die ihn in den Augen seiner Gegner zu einem Etwas machen oder machen können, löst eine Qualität nach der anderen in dem Scheidewasser seines Scharfsinns auf, bis der Rest endlich in Nichts aufgeht: er zerreisst seinen Stoff nicht gewaltsam in Stücke; er zerlegt ihn Faden für Faden, den Faden wieder in Fädchen, bis in die allerkleinsten, dem gewöhnlichen Auge verschwinden den Diminutiva. Seine Kunst besteht im Zertrennen; seine Arbeit ist die feinste, mühseligste Fingerarbeit.

Die Tendenz seines philosophischen Commentars ist übrigens keineswegs, an die Stelle des Gewissenszwanges nur jene halbe, unredliche, vorurtheilsvolle, bornirte Toleranz zu setzen, die nur gewisse Sekten begünstigt, nur unter gewissen Bedingungen, unter der Bedingung, intolerant sein zu dürfen, tolerant ist, nur bis hierher und nicht weiter, bis zu gewissen, an sich willkürlichen Grenzen das an sich unbeschränkbare Recht des denkenden Geistes anerkennt — er fordert vielmehr eine wahre, eine vollständige, unbeschränkte Toleranz.

„Jedes Gesetz, welches die neuen Aufklärungen oder die Fortschritte der Erkenntniss in menschlichen und göttlichen Dingen ausschliesst, ist ein despotisches Gesetz. Wie stände es denn mit uns, wenn seit zwei- oder dreitausend Jahren dieses Gesetz gegolten hätte? Oder dürfen wir etwa jetzt nach so vielen Erfahrungen uns einbilden, dass wir nichts mehr lernen können?“

„Die Intoleranz widerspricht dem Rechte und der Vernunft. ... Die Menschen, die in Beziehung auf das Gewissen Gesetze machen, überschreiten offenbar ihre Macht und thun es, ohne dazu berechtigt zu sein.“

„Das Gewissen, welches nicht böswillig im Irrthum ist, hat dieselben Rechte, wie das Gewissen, welches nicht im Irrthum ist, denn es ist die grösste Sünde, gegen sein Gewissen zu handeln“ — ein Satz, den Bayle besonders weitläufig erörtert, übrigens auch schon in seinen *Nouvelles lettres critique*, und gegen falsche Folgerungen und Anwendungen in Schutz nimmt.

„Es ist gerecht, alle Religionen ohne Unterschied zu dulden, wenn sie nur nichts weiter verlangen als Gewissensfreiheit und sich nicht an den bürgerlichen oder politischen Gesetzen vergreifen wollen.“*

* Comment.philos. part. 11. p. 412. 414. 427

„Es giebt wohl Fälle, wo die Extreme falsch sind; ja sie sind selbst sehr häufig, aber in diesem Falle hier giebt es kein *juste-milieu*: entweder Alles, oder Nichts, heisst es hier: dieselben Gründe, welche für die Duldung einer Sekte sprechen, sprechen auch für die Duldung einer anderen.“

„Selbst die Heiden verdienten Duldung: denn obgleich die Gewaltsamkeit, mit welcher die heidnischen Kaiser verfahren, dem Grundsatz zufolge, dass eine Religion, welche die Gewissen zwingt, nicht verdient geduldet zu werden, die Heiden der Toleranz unwürdig machte, so hätte man sich doch von Repressalien enthalten sollen, nachdem sie so schwach geworden, dass man nicht mehr befürchten durfte, sie würden wieder mächtig werden, und die Tragödien eines Decius und Diocletian erneuern.“

Bayle ist einer der eifrigsten, kräftigsten und zugleich gründlichsten, wo nicht der gründlichste Bekämpfer der Intoleranz. Dank ihm dafür im Namen der Wissenschaft und Menschheit, die nur unter dem Schutze der Toleranz gedeihen können! Dank ihm als einem Beförderer des Reichs der Vernunft und Freiheit, des wahren Gottesreiches! Die Intoleranz ist die leibliche Tochter des Teufels, die Lehre des bösen Principis, die Lehre der Lüge.

Die Wahrheit ist tolerant, weil sie ihrer selbst gewiss ist, weil sie weiss, dass im Grunde nichts gegen sie sein kann, weil sie auch im Anderen, auch im Irrthum noch sich selbst erkennt, weil sie überdem überzeugt ist, dass das Leben die unendliche Einheit des Wesens nur als unendliche Mannigfaltigkeit und Verschiedenartigkeit darstellen kann. Wo keine Wahrheit, ist daher keine Toleranz.

Furcht ist die Quelle der Intoleranz, aber Furcht ist nicht in der Wahrheit. Der Teufel duldet nichts als sich selbst; weil er nichts in sich selbst ist, will er Alles für sich haben; je inhaltsloser er ist, je mehr sucht er sein Reich zu erweitern, gepeinigt von dem unerträglichsten Ausdehnungstrieb. Jedes Etwas äusser ihm, das nicht seine Farbe trägt, ist für ihn ein Argument gegen seine Existenz, ein Angriff, ein Vorwurf; seiner selbst ungewiss, in der höchsten Selbstsüchtigkeit selbstlos, stets in Todesfurcht, stets in einem innerlich verborgenen Grausen vor sich selbst, ist er nach Aussen die absolute Missgunst und Intoleranz.

Nur der böse Wille, oder die Verrücktheit, oder die Geistesbeschränktheit, welche die Lüge nicht von der Wahrheit zu unterscheiden vermag, oder die Paar Begriffe, die sie im Vermögen hat, mit dem Privilegium der Heiligkeit vor den Angriffen einer höheren und freieren Intelligenz schützen will, kann daher der Intoleranz oder — was zuletzt auf eins hinauskommt — einer beschränkten Toleranz das Wort reden wollen.

Um so dankbarer müssen wir aber Bayles Verdienste um die Toleranz anerkennen, als er zu einer Zeit lebte, wo das Dogma der Intoleranz noch ein allgemein herrschendes und durch sein Alter geheiligtes Vorurtheil der christlichen Welt war. Er sagt selbst: „Man kann sich nicht genug darüber verwundern, dass ein Dogma, wie das vom Gewissenszwang, in der Christenheit so um sich hat greifen können, dass auch nicht eine einzige bedeutende Sekte ist, die nicht dieses Dogma kräftig vertheidigt. Wohl giebt es in allen christlichen Gemeinden Einzelne, die in ihrem Herzen oder selbst öffentlich alle gewaltsamen Bekehrungsversuche missbilligen, aber, so viel ich weiss, ist es nur die Sekte der Socinianer und die der Arminianer, welche ausdrücklich lehren, dass nur der Unterricht allein das erlaubte Mittel ist, die Ketzer oder Ungläubigen zu bekehren. Aber was sind diese zwei Sekten? Die Socinianer haben sich, mit Ausnahme sehr weniger Orte, fast unmerklich unter den übrigen Christen verloren, und die Arminianer sind nur in einigen Städten Hollands bekannt. So ist das Dogma der Toleranz nur in einigen kleinen, elenden Winkeln der Christenwelt als wahr anerkannt, während das Dogma der Intoleranz überall das herrschende ist.“

„In der That ist dieses Dogma das Lieblingsdogma der römischen Kirche, welches sie überall, wo sie nur kann, in Anwendung bringt. Aber auch die Protestanten unterlassen es nicht, dieses Dogma in der Praxis anzuwenden, ob sie wohl das Gehässigste daran weggethan haben. ... So giebt es in der Schweiz Kantone, die nur die reformirte Kirche dulden, und noch zu unseren Tagen sich die rohesten Gewaltthätigkeiten gegen die Anabaptisten erlaubten. ... Die Lutheraner dulden nur mit genauer Noth in einigen Reichsstädten, wo sie vor herrschen, die Reformirten, welche bisweilen gezwungen sind, sich ausserhalb der Stadtmauern, wie Verpestete in Lazarethen, in abgesonderten Gebethäusern (temples) zu versammeln. ...

Und nicht seit heute oder gestern herrscht das Dogma des Gewissenszwanges über die ganze Christenheit, mit Ausnahme der kleinen Winkel, die ich eben genannt habe; es herrscht, seitdem die Christen die Gewalt über Tod und Leben in Händen haben, es herrscht von Constantin dem ersten christlichen Kaiser an bis auf Leopold, der jetzt auf dem Kaiserthron sitzt.

Zwar hat dessen ungeachtet ein anderer französischer Schriftsteller behauptet, dass alle Gewalttätigkeiten der Fürsten in religiösen Angelegenheiten stets nur mit Abscheu betrachtet worden seien, und heute noch der Name solcher Fürsten mit Verwünschung ausgesprochen würde. Aber wie? Constantin, Theodosius, Honorius, Marcian, Justinian, welche so viele Strafgesetze gegen die Sektirer in Vollziehung bringen liessen, welche die zum Tode verurtheilten, die in der heidnischen Götzendienerei, oder im Manichäismus beharren oder die Bücher der Ketzer lesen und behalten würden, sind das Namen, die man heute nur noch mit Verwünschung ausspricht?“

„Wir sehen daher in dieser Sache einen wirklich entsetzenden Zusammenfluss von zwei oder drei Momenten. Das erste ist die feierliche Bekanntmachung von Strafgesetzen gegen solche, die nicht gewisse Ansichten über religiöse Gegenstände haben würden, im Gebrauch der ganzen Christenheit, und so oft wiederholt, als es eine Gelegenheit dazu gab, seit mehr als 1200 Jahren. Das zweite Moment ist die strenge und oft sehr blutige Vollziehung dieser Gesetze in allen Fällen, die sich nur immer darbieten; das dritte — das Schrecklichste von allem — ist die Billigung und Beistimmung von Seiten der Prälaten, der Concilien, der Päpste und der meisten Gelehrten. Ich wiederhole es: dies ist das Schrecklichste, das wahrhaft Ungeheuere dies der höchste Grad der geistigen und moralischen Verdorbenheit, dass eine so wahnsinnige Lehre, eine Lehre, welche die Bestrafung eines Menschen rechtfertigt, der aus Gewissensgründen die Unterschrift einer Glaubensformel verweigert, sich in der christlichen Kirche mit fast allgemeinem Beifall von Seiten der Lehrer ausgebreitet und sich ein solches Ansehen gegeben hat, dass man fast für einen Ketzer gilt, selbst unter den Protestanten, wenn man nur ein kräftiges Wort für die Toleranz spricht.“

Erkennen wir daher aus diesem wichtigen Beispiel, dass die Religion für sich selbst, wenn sie nicht durch die Vernunft erleuchtet wird, den Menschen in der Finsterniss lässt, ja dass die Religion, wenn sie, statt der Vernunft zu gehorchen, die Vernunft beherrschen will, die Menschheit in die barbarischsten, greuelvollsten, irrigsten, grundverderblichsten Lehren stürzt: denn das Dogma vom Gewissenszwang hebt alle Begriffe, alle Gesetze der Sittlichkeit und Gerechtigkeit auf, rechtfertigt jedes Verbrechen, wie Bayle trefflich nachweist.

Erkennen wir, dass gerade die Ungläubigen, die Freigeister, kurz Diejenigen, welche die unterdrückte Macht der Vernunft wieder zu heben suchten, es waren, welche der Menschheit die Unterschiede zwischen Recht und Unrecht zwischen Wahrheit und Lüge, zwischen Gut und Schlecht wieder offenbarten! Erkennen wir, dass es kein Heil für die Menschheit ausser der Vernunft giebt!

Der Glaube mag den Menschen beseligen, beruhigen; aber so viel ist gewiss: er bildet, er bessert, er erleuchtet nicht den Menschen; er löscht vielmehr das Licht im Menschen aus, um angeblich ein anderes, übernatürliches Licht an seine Stelle zu setzen.

Aber es giebt nur Ein Licht — das Licht der Natur, das in den Tiefen der Natur der Dinge gegründete Licht, das allein auch das göttliche Licht ist, — die Lichter im Plural sind gemachte Lichter. Wer dieses Eine Licht verlässt begiebt sich in die Finsterniss. „Aber es ist ein Unglück für die Menschen, dass sie am Ende sogar die Vernunft satt bekommen, und das Licht sie langweilt. Die Ausgeburten der Einbildungskraft kommen wieder zurück und gefallen, weil sie etwas Wunderbares haben.“*

* Leibniz, Werke, herausg. v. L. Dutens. Tome 11. p. 168. (5. Schreiben an Clarke.)

Neuntes Kapitel

Bayles Charakter und Bedeutung für die Geschichte der Philosophie.

„Ich bin so gesinnt“, sagt Leibniz, „dass ich wünsche, es möchten Alle, denen der Fortschritt der gründlichen Wissenschaften ernstlich am Herzen liegt, ebensowohl in ihren Herzen wie ihren Köpfen übereinstimmen, und nichts unterlassen, was die Freundschaft erhalten kann, folglich Alles versuchen, was versöhnen, und Alles vermeiden, was beleidigen kann, unbeschadet jedoch der Rechte der Wahrheit.“*

* Epist. Leib. & Joh. Bernoulli. Lausanne 1745 epist. 12

Auch Bayle war friedfertig, obwohl sein ganzes Leben Kampf war. Darum war er kein Freund der Universitäten, weil hier gewöhnlich statt des Geistes der Wissenschaft der Geist der Intrigue herrscht. „Ich bin“, sagt er, „kein besonderer Freund von den Streitigkeiten, den Ränken, den Professoren-Fressereien (nach Analogie von Menschenfressereien Entre-mangeries professorales), welche auf allen unseren Akademien herrschen.“ (Lettre 160.)

Der wissenschaftliche Mann ist, weil friedfertig, auch nicht rechthaberisch. Ihm liegt mehr daran, belehrt zu werden, als recht zu haben. „Wenn ich einen Fehler gemacht habe“, sagt Leibniz, „so gestehe ich es immer gerne und ohne Umschweif.“ (Ep. 40 ad Bernoulli.) Und Bayle nennt sich selbst „einen Menschen, welcher ohne Aerger seine Werke tadeln hört.“ (Lettre. 63.) „Ich bin empfänglicher für das Vergnügen, zu lernen, als für das Missvergnügen, mich geirrt zu haben.“ (Lettre 283.)

Der wissenschaftliche Mann bekümmert sich nicht um das Geschwätz der Menge. Er geht seines Weges, vertieft in die Sache, ohne weder rechts, noch links zu blicken. „Um mich offener und zugleich philosophisch auszusprechen, ich mache mir viel zu wenig aus der Meinung und dem Urtheil der meisten Leute, als dass ich mich um ihre Gunst bekümmern sollte.“ (Lettre 122.)

Der wissenschaftliche Mann kennt keinen höheren Genuss als Arbeit und Thätigkeit. Jeder andere Genuss hat für ihn nur die Bedeutung der Erholung.

Bayle bedurfte nicht ein mal dieser. „Ich kenne recht gut,“ schreibt er, „das Distichon Catos: Interpone tuis interdum gaudia curis („Deinen Sorgen setze bisweilen auch Freuden entgegen“), aber ich wende selten diesen Spruch an. Lustbarkeiten, Vergnügungspartien, Spiele, Mahlzeiten, Reisen aufs Land, Visiten und so manche andere Erholungen, welche so vielen Gelehrten, wie sie sagen, nothwendig sind, sind nicht meine Sache; ich verliere mit derlei keine Zeit. Aber ebensowenig nehmen häusliche Sorgen — Bayle war unverheirathet — Dienstbewerbungen, Sollicitationen und andere Geschäfte meine Zeit in Anspruch.“

Der wissenschaftliche Mann ist human — unendlich fern von den Anmaassungen des Eigendünkels. „Da ich keine Danksagungsschreiben verdiene, und da, wenn ich sie selbst verdiente, mir's erwünschter wäre, keine zu erhalten, so hat man Ihnen bisher die Wahrheit gesagt, aber eine grobe Lüge hinzugefügt, wenn man Ihnen sagte, dass ich schlechterdings nur mit Leuten, die in der Welt Figur machen, umgehen will. Es giebt keinen Fehler, vor dem ich mich besser bewahrt hätte, als vor Anmaassung und selbstgefälligem Gebahren. Ich könnte mir ein solches nicht aneignen, auch wenn ich darauf studirte; und wenn meine Faulheit schuld ist, dass ich auf die Briefe, die man mir schreiben mag, nicht immer pünktlich antworte, so ist das nie der Fall in Betreff der Personen ohne Rang und Namen.“ (Lettre 322.)

Der wissenschaftliche Mann denkt gut von dem Menschen. Er hält die Klugheitsregel, die in jedem Menschen böse Absichten voraussetzt, unter seiner Würde. Er hat aber auch schon keine Zeit zu bösen, argwöhnischen Gedanken. „Herr Bayle ist ein sehr verträglicher Freund, der den Blick von Allem wegwendet, was bei näherer Besichtigung ihn zu leicht bewegen könnte, von den Leuten schlimm zu urtheilen.“ (Chim. de la Cab. p. 738.)

Der wissenschaftliche Mann geizt nicht nach weltlichen Ehren und Reichthümern. Er ist glücklich in der Wissenschaft. Die Schätze der Erkenntnis machen ihn gleichgiltig gegen die Schätze der Aussenwelt.

Liebe zur Wissenschaft ist Liebe zur Wahrheit, Wahrheitsliebe daher die Fundamentaltugend des wissenschaftlichen Mannes, so denn auch Bayles. Aber wer die Wahrheit liebt, ist uneigennützig, selbständig, freimüthig, feind jeder servilen, das Herz beengenden, den Geist verunreinigenden Gesinnung und Richtung — so Bayle. Die Wissenschaft ist der reine Geist im Menschen. Der reine Geist erzeugt auch reinen Sinn. Was die Wissenschaft kränkt, kränkt auch die Tugend.

Sorge für deinen Geist, und du sorgst, ohne es zu wollen, auch für dein Herz. Wer die Wissenschaft zum Zwecke seines Lebens macht, macht auch die Tugend zu seinem Zwecke, und seine Tugend ist umso werthvoller, je weniger sie eine erkünstelte Tugend ist. sondern ein natürliches Ergebniss des wissenschaftlichen Geistes.

Der wissenschaftliche Mann ist ein objectiver Mensch; denn die Wissenschaft ist selbst der objective Geist im Menschen, schon aus diesem Grunde, weil die Wissenschaft die Beschäftigung mit Gegenständen ist, welche keine unmittelbare Beziehung auf das persönliche Interesse des Menschen ausdrücken; selbst wenn diese Gegenstände auch die nützlichsten sein sollten, so ist doch die Beschäftigung zunächst eine rein objective. Um sie zu erkennen, muss man das Nützlichkeitsinteresse bei Seite setzen.

Wohl setzt die Wissenschaft den Wissenstrieb voraus; sie befriedigt also auch ein Bedürfniss. Aber der Genuss, die Freude, die sie erzeugt, ist die Freude an dem Gegenstand um des Gegenstandes willen.

Das dem selbstüchtigen Menschen fernste Object ist daher das erste, das nächste Object des erwachenden denkenden Geistes. Zu den Sternen warf die erwachende Wissenschaft ihre ersten Blicke. Wo ist dein Vaterland ? Dort, antwortete Anaxagoras, und wies auf die Sterne hinauf. Dem eigennützigen Menschen ist die Wissenschaft darum eine Thorheit.

Die Kirchenväter verspotteten die griechische Wissenschaft, weil ihr Geist der Geist des Eigennutzes war — ob geistlicher, religiöser oder weltlicher Eigennutz, ist eins. Wo der Mensch nur auf sein Heil bedacht ist, hat er keinen Sinn für die Wissenschaft.

Nur wer über sich selbst sich erheben kann, ist fähig, die Erhabenheit der Wissenschaft zu fassen. Die erste Bedingung, aber auch Wirkung der Wissenschaft auf den Menschen ist daher die Eigenschaft der Objectivität, die sich moralisch eben äussert als die Tugend der Gerechtigkeit, der Unparteilichkeit, der Wahrhaftigkeit, der Demuth, kurz als die Tugend der Freiheit von sich selbst.

Der wissenschaftliche Mann ist ein von sich selbst freier Mensch. Der wahrhaft demüthige Geist ist der wissenschaftliche Geist allein — der wahrhaft demüthige, weil seine Demuth nicht den Schein der Demuth hat, weil man es ihr nicht ansieht, dass sie Demuth ist.

Der wissenschaftliche Geist spricht von sich selbst, er rechnet sich selbst, wie Leibniz, zu den Wunderkindern, er nennt ohne Anstand selbst seine Tugenden, aber gerade nur deswegen, weil er von sich frei ist, weil er sich selbst so gut, wie ein Anderer, Object, weil er ebenso arglos, so unbefangen gegen sich selbst wie gegen Andere ist. Der wissenschaftliche Geist sagt Ich. weil er Man ist, der fromme: Man, weil er Ich ist.

Die fromme Demuth sucht aus ihrem Bewusstsein zu entfernen, was doch in ihrem Wesen liegt. Sie wird stets verfolgt von ihrem lieben Ich; sie ist nur in sich selbst befangen, darum traut sie sich nicht, Ich zu sagen. Sie quält, sie peinigt sich selbst: aber die Selbstquälerei ist noch immer Beschäftigung nur mit sich selbst. Sie will von sich weg, aber sie kann nicht, weil sie nicht das objective Mittel der Selbstbefreiung, die Wissenschaft ergreift, und in dem von ihrem Wesen unabtrennbaren Grundirrthum steckt, dass es nur Eitelkeit sei. seine Tugenden, seine Schönheiten, aber nicht seine Fehler, sein Sündenelend stets im Spiegel zu besehen.

Die Demuth, der man es an ihrem verweinten, abgehärmten Gesicht ansieht, dass sie Demuth ist, hat nur den Schein, aber nicht das Wesen der Demuth, die Zeichen, aber nicht die Sache: der ihr selbst verborgene Grund ist die in sich selbst befangene Selbstheit.

So ist das Urtheil der Welt! Sie rühmt nur die Wirkungen der Religion; die Wirkungen der Wissenschaft kennt sie nicht oder setzt sie gar in Zweifel. Natürlich! Die Religion nimmt alle Künste zu Hilfe, um den Menschen für sich zu gewinnen. Die Kraft der Wissenschaft ist ihre eigene Kraft: sie borgt nichts. Die Religion imponirt selbst den Augen und Ohren, oder doch immer der Phantasie; aber die Wissenschaft abstrahirt von allen sinnlichen Reizen, sie verlässt sich nur auf die Wahrheit der Sache. Die Tugenden der Religion fallen in die Augen, aber die Tugenden der Wissenschaft sind unsichtbare, darum der Welt verborgene.

Aber die wahre Tugend ist eben die Tugend, die nicht den Schein der Tugend hat. die nicht das Auge blendet, die selbst verkannt werden kann und wirklich verkannt ist.

Die Tugend der Wissenschaft ist sich selbst genug; sie verschmäh't es, sich zu zeigen oder gar zu glänzen; sie ist eine Blume, die nicht das Auge des gewöhnlichen Spaziergängers, sondern nur das Auge des denkenden Naturforschers an sich zieht; man muss studiren, um sie zu erkennen.