

# Die Anfänge der französischen Lutherauffassung.

Von H a n s L e u b e,

Breslau 18, Kurfürstenstraße 18.

Wer die Geschichte der protestantischen Ideen auf französischem Boden verfolgt, der muß zwei Perioden streng voneinander scheiden, die sachlich durchaus nicht zusammengehören. Luthers Auftreten fand bald in Frankreich Aufmerksamkeit und Beifall. Diese ersten steigenden Erfolge haben sich später noch vervielfacht, nachdem Calvin in die evangelische Bewegung eingetreten und den Franzosen ihr eigener Reformator geworden war. Die verschiedensten Gründe lassen sich anführen, um dieses gewaltige Vorwärtsdringen des Protestantismus im Reiche Franz' I. und seiner Nachfolger zu erklären. Zweifellos war der französische Humanismus, dessen platonische Grundhaltung als innere Vorbereitung auf die Reformation anzusehen ist, für die neue religiöse Botschaft stark empfänglich. Unbestreitbar ist auch die Tatsache, daß in den von germanischer Bevölkerung stark durchsetzten Gebieten sich der Abfall von der alten Kirche viel stärker und schneller vollzog als etwa in den rein keltischen. Schon die Zeitgenossen haben dies erkannt, wenn sie auf die besondere religiöse Bedeutung der Pikardie hinwiesen oder wenn bereits in den zwanziger Jahren des 16. Jahrhunderts die Normandie als *la petite Allemagne* bezeichnet wurde. Gewiß ist später, als der enthusiastischen Hingabe die Zeit des überlegten und nachgeahmten Übertrittes folgte, diese völkische Bedingtheit der französischen Reformation wieder zurückgetreten, wie das Beispiel der Bretagne zeigt. Das sind die Anfänge der reformatorischen Bewegung auf französischem Boden. Diese französische Reformationsgeschichte erhält durch das Eingreifen der drei

geistig-religiösen Bewegungen des Humanismus, des Luthertums und des Calvinismus ihre Eigenart. Die Hugenottenkriege haben bald weitere Fortschritte der Reformation unterbunden. Neben den Abfall trat die Ausrottung oder wenigstens die Auswanderung der Protestanten. Niemand wird die bevölkerungspolitische Bedeutung dieser Vorgänge für Frankreich leugnen können. Dadurch haben sich die rassischen Grundlagen Frankreichs durchgreifend geändert. Diesem Kampf gegen die Hugenotten geht der kulturelle Anstieg Frankreichs parallel, der auf lange Jahre hinaus die geistige Vorherrschaft dieses Landes für Europa schuf. Es ist die große Zeit ihres nationalen Lebens, die die Franzosen immer wieder als ihr goldenes Zeitalter rühmen. Der katholische Glaube, das geistige Erbe der Antike und das nationale Empfinden gingen damals die engste Verbindung ein, von der der Protestantismus völlig ausgeschlossen war. Es gibt viele, die diesen Zustand eben als das Frankreich ansehen. Wohl haben sich in diesem Dreibund die Kräfte allmählich verlagert. Der Anteil des katholischen Glaubens trat zurück, und die philosophierenden, dichtenden und politisierenden Abbés und Kirchenfürsten stellten nur eine sehr äußerliche Verbindung zur katholischen Kirche dar. Demgegenüber stieg der Einfluß der Antike, aus deren Geist sich alle fortschrittlich Gesinnten nährten. Dieses Frankreich hat die reformatorische Bewegung nicht mehr als religiöse Frage empfunden, die zur persönlichen Entscheidung drängt. Religiös war für diese Franzosen längst die Entscheidung gefallen. Sie waren alle Angehörige der katholischen Kirche, freilich die einen als Gläubige, die anderen als Freigeister. Vielmehr wird in diesen Kreisen die Reformation ein geistesgeschichtliches Phänomen, mit dem sich der Wissenschaftler oder sogar jeder Gebildete beschäftigen kann und muß. So handelt es sich wiederum um Anfänge der Auffassung Luthers und der Reformation überhaupt — freilich von ganz anderer Art als wir sie oben festgestellt haben. Nun geht es wirklich um den Franzosen, insofern in jener Zeit französisches Wesen seine Prägung erfuhr. Dies mußte zur Erklärung des Themas vorangeschickt werden.

## 1.

Die Preisaufgabe des Institut national in Paris:  
 quelle a été l'influence de la réformation de  
 Luther sur les lumières et la situation  
 politique des différents états de l'Europe?

Im Frühjahr des Jahres 1802 stellte das Pariser Institut national folgende Preisaufgabe: Welchen Einfluß hat die Reformation Luthers auf die Gestaltung der politischen Lage Europas und den Fortschritt der Aufklärung ausgeübt? Der Eindruck dieser Ankündigung war in Frankreich und Deutschland gleich stark, und die große Beteiligung an diesem wissenschaftlichen Wettbewerb überstieg selbst hochgespannte Erwartungen. Sieben Arbeiten liefen rechtzeitig ein, sechs französische und eine deutsche<sup>1)</sup>. Männer wie Johann Gottfried Herder hatten ihre Teilnahme in Aussicht gestellt, aber aus unbekanntem Gründen verfolgten sie ihren Plan nicht weiter. Andere, wie der Göttinger Ludwig Heeren, der bedeutendste deutsche Historiker aus der Schule Montesquieus, nahmen wenigstens die politische Seite der Aufgabe in Angriff<sup>2)</sup>. Von den Arbeiten, die bei den Preisrichtern einliefen, sind fünf gedruckt worden. Die Namen ihrer Verfasser: Maleville, Leuliette, Ponce, Descôtes sind selbst im allerengsten Kreise philologischer oder historischer Fachgelehrsamkeit kaum noch bekannt. Aber die Einsendung des Preisträgers trägt den Namen des großen Vermittlers deutscher Kultur an Frankreich, Charles Villers. Sein Wollen spricht aus den nachstehenden Worten, die er 1801 an einen Freund schrieb: *souhaitez moi force et fortune pour la grande entreprise que je vais tenter, de germaniser les Parisiens*. Den Ruf zu dieser geistigen Sendung konnte Villers aus seiner blutsmäßigen Bindung und seinem Lebensschicksal vernehmen, denn seine Eltern stammten

1) Nähere Angaben über die Preisaufgabe in den später zu nennenden Arbeiten von Villers (Pariser Ausgabe von 1820) und Descôtes (Anhang).

2) Arnold Herrmann Ludwig Heeren, Vermischte historische Schriften 1. Teil, 1821, S. 1 ff.: Entwicklung der politischen Folgen der Reformation für Europa, ein vorläufiger Versuch zu der Beantwortung einer von dem französischen Nationalinstitut aufgegebenen Preisfrage; in der kurzen Vorrede ist das Verhältnis zu Villers behandelt.

aus altadligen Geschlechtern Lothringens, dieses Mittellandes zwischen Deutschland und Frankreich, und waren Nachkommen der germanischen Herrscherschicht in diesem Gebiete. Dazu lernte Villers als junger Offizier der Straßburger Garnison frühzeitig deutsche Kultur kennen. Als dem Kämpfer in der Armee Lafayette's der weitere Aufenthalt in Frankreich unmöglich wurde, ging er 1794 endgültig nach Deutschland<sup>3)</sup>.

Echt aufklärerisch ist die Formulierung der Preisaufgabe. Es handelt sich nicht um kirchlich-religiöse oder theologische Diskussion, sondern es ist allein die Frage nach der politisch-kulturellen Bedeutung der Reformation gestellt. Aufklärer sind die Verfasser aller Arbeiten, deren Drucklegung der Mit- und Nachwelt die Anteilnahme an diesem geistigen Wettbewerb gestattet. Alle verwarfen sich dagegen, den Kämpfen um religiöse Lehren Bedeutung zuzusprechen. Auch Villers meint: Wenn die Reformation nur am Dogma gerüttelt hätte, und Luther nur die Abendmahlslehre oder die katholische Gnadenauffassung hätte bekämpfen wollen, so würden diese dunklen Streitigkeiten nicht aus dem Bezirke der Schulen gekommen und kaum zu der Ehre einer Bulle, sie zu verdammen, gelangt sein. Der heilige Vater wäre gleichgültig dagegen geblieben und hätte den neuen Ketzer wie 1000 andere behandelt, die vorübergegangen sind, ohne Epoche zu machen.

Die aufklärerische Grundhaltung aller Beteiligten verhindert aber nicht die verschiedensten Lösungen der Aufgabe. Hinter der Vielheit der Auffassungen verbirgt sich das unsichere Tasten in einem neuen Forschungsgebiet. Maleville<sup>4)</sup> wagt sogar, das innere Recht der Fragestellung anzuzweifeln. Denn er sieht im Reformationszeitalter bloß leere theologische Kämpfe und eigennützige politische Händel. Daher hat die Reformation den kulturellen

3) W. von B i p p e n, Charles von Villers und seine deutschen Bestrebungen, Preuß. Jahrbücher 27. Bd., 1871, S. 288 ff. — Zur Familie de Villers vgl. die Einleitung von Karl L a n c k o r o ů ſ k i und Wilhelm W e i g a n d, Briefe eines Unbekannten, 1910; hier auch Hinweis auf die Versuche, die Ahnentafel der Villers ganz anders zu bestimmen. Das beste Werk über Villers ist: Louis W i t t m e r, Charles de Villers (1765—1815); un intermédiaire entre la France et l'Allemagne et un précurseur de Madame de Staël, Thèse, Genf 1908.

4) Discours sur l'influence de la réformation de Luther par M a l e v i l l e fils, Paris an XII.

Aufschwung der Renaissance aufgehalten. Darnach ist die Reformation Hemmung, nicht Förderung im kulturellen Anstieg Europas. Die anderen Arbeiten dagegen stehen positiv zur Reformation. Leuliette<sup>5)</sup> denkt an die Formung des Einzelmenschen. Dieser erhält seine Würde und Größe zurück, die ihm priesterlicher Despotismus geraubt und religiöser Aberglaube genommen hatten. Ponce<sup>6)</sup> geht mehr den allgemein politischen und wirtschaftlichen Folgen nach. Er begrüßt den Frieden von Lunéville, der den endgültigen Zusammenbruch der habsburgischen Universalmonarchie gebracht hat — die Reformation hat diese politische Entwicklung eingeleitet. Daneben sind die Wirkungen auf Handel und Industrie unverkennbar. Die großen Kolonisatoren der überseeischen Gebiete waren weithin Protestanten. Die Aufhebung der vielen Feiertage stärkte die wirtschaftliche Energie. Die Beseitigung der Ehelosigkeit der Priester und die Aufhebung der Klöster war die Grundlage zu einer gesunden Bevölkerungspolitik, die militärisch und wirtschaftlich zu besonderen Taten befähigte. Descôtes<sup>7)</sup> wiederum ist von der alles bezwingenden und alles schaffenden Kraft menschlicher Vernunft überzeugt. Diese Vernunft arbeitet unablässig am Menschen, bessert und vervollkommnet ihn. Was aber soll dieser universalen Reformation gegenüber die partikuläre eines Luther bedeuten? Die großen Einschnitte in der menschlichen Entwicklung sieht Descôtes weniger im Werke Luthers als in anderen geschichtlichen Vorgängen: den Keuzzügen, der Renaissance, der Erfindung der Buchdruckerkunst, der Entdeckung des Pulvers, der Gründung des stehenden Heeres usw.

Die nationalfranzösische Gesinnung wehrt sich ebenfalls ganz augenscheinlich gegen die Überwertung der deutschen Reformation. Vor allem verhält sich auch Maleville gegen deutsches Wesen völlig ablehnend. Mit Genugtuung kann Voltaires Urteil wiederholt werden, daß sich barbarische Völker leichter als andere in ihren Religionsauffassungen beeinflussen lassen. Entsetzt stellt

5) Discours sur cette question proposée par l'Institut National . . . par M. Leuliette, Paris 1804.

6) Essai historique sur cette question proposée par l'Institut National . . . par N. Ponce, Paris an XIII.

7) L'accord parfait des sciences moral et politique avec la religion chrétienne par Jean Frédéric Descôtes, Göttingen 1805.

Maleville fest, daß Luthers fürstlicher Beschützer ein Nachkomme Widukinds ist. Auch liegt diesem nationalstolzen Franzosen viel daran, den französischen Patriotismus schroff von den nationalen Bestrebungen Luthers abzugrenzen. Schon in Froissard und Commines habe sich Frankreich auf sein eigenes Wesen besonnen, und die Kultur des Zeitalters Ludwigs XIV. — diese Zeit gilt als Vollendung und Ziel — sei aus der unzerstörbaren Kraft des französischen Geistes hervorgegangen. Also ist sie ein Werk des Volksgeistes ohne jeden inneren Zusammenhang mit jener fremden Reformation. Wie stark der französische Katholik durch die Preisfrage und die für die deutsche Reformation recht günstigen Arbeiten beunruhigt worden war, zeigt sich beim Kanonikus Robelot, der fünfzehn Jahre mit dieser Frage gerungen hat, um schließlich doch das Werk Luthers als Katholik und als Franzose abzulehnen<sup>8)</sup>. Übrigens hat französisches Nationalempfinden einen anderen Bewerber — es ist Leuliette — zur eigenmächtigen Erweiterung der gestellten Aufgabe geführt. Leuliette spricht nicht nur über Luther, sondern auch über Calvin und stellt dem novateur allemand den théologien français gegenüber. Bewundernd ruht sein Blick auf den Hugenotten, die den meisten europäischen Nationen „den Geschmack unserer Sprache, den Reiz unserer Künste und die Freiheit unseres gesellschaftlichen Verkehrs“ vermittelt haben. Die großen Hugenottenführer werden als héros de la tolérance, als martyrs de l'humanité und als précurseurs des lumières gefeiert. Vor dem durchdringenden, sicheren Blick des nationalstolzen Franzosen erfährt die zu bearbeitende Aufgabe eine Abwandlung. Die aufgeworfene allgemeine Frage wird durch die andere, national gebundene, zurückgedrängt. Hier geht es dann nicht mehr um die Folgen der deutschen Reformation, sondern um die Bedeutung der Hugenotten für die französischen Kultureinflüsse auf das Abendland. Auch der Aufklärer gehorcht schließlich der inneren Stimme, die seine wissenschaftliche Arbeit in bestimmte Richtung lenkt. Die französischen Preisrichter dankten ihm dies durch die ehrenvolle Erwähnung seiner Arbeit.

8) De l'influence de la réforme de Luther sur la croyance religieuse, la politique et les progrès des lumières par M. Robelot, ancien chanoine de l'église cathédrale de Dijon, Paris 1818.

Doch alle diese Lösungen sind keine fertigen Leistungen in abgerundeter Form. Die geschichtlichen Kenntnisse liegen nicht fein gesichtet und geordnet durch tiefe Erkenntnisse vor. Das läßt alle Arbeiten weit zurücktreten hinter der preisgekrönten von Charles Villers, deren buchhändlerischer Erfolg das Urteil des Institut national unterstrichen hat <sup>9)</sup>. Denn neben mehreren französischen Ausgaben stehen drei deutsche <sup>10)</sup>, eine holländische und eine englische Übersetzung. Gewiß, auch Villers ist Aufklärer. Denn ihm schwebt das Trugbild einer objektiven historischen Wahrheit vor, da er als Historiker weder einer Zeit noch einem Lande angehören will. Aber er erhielt mit Recht den Preis. Denn in der Geschlossenheit der Auffassung und in der Gründlichkeit der historischen Kenntnisse konnte keiner ihn erreichen. Dazu fesselt sein Werk auch als literarische Leistung infolge der wohl durchdachten Formulierungen und eindrucksvollen Zusammenfassungen.

Gewiß läßt der Grundgedanke zunächst eine recht primitive Auffassung der deutschen Reformation befürchten. Denn die Reformation ist das Ringen um Freiheit. Luther kämpft gegen die priesterliche Herrschsucht und die Apathie des blinden Aberglaubens. Man fühlt, Villers, der große Verehrer Kants, will irgendwie die Bestimmung der Aufklärung, wie sie sein deutscher philosophischer Lehrer gegeben hatte, auf die Reformation Luthers übertragen. Aber die Schwäche des Ansatzpunktes wird durch die Weite des Geschichtsbildes ausgeglichen. Villers schildert — das ist die Lösung der ersten Frage nach der politischen Bedeutung der deutschen Reformation — die Entstehung des europäischen Gleichgewichts im Kampfe gegen Habsburg. Nach außen hin endet dieses Ringen mit dem Sieg der Nationalstaaten über die Idee der Universalmonarchie; geistig gesehen aber

9) Eine knappe, keineswegs erschöpfende Beurteilung dieses Werkes habe ich in meinem Aufsatz gegeben: Die deutsche Reformation, Ztschr. f. Theologie und Kirche 18. Jahrg., 1937, S. 22 f. Ein kurzer Hinweis, der aber bedeutungslos ist, findet sich in einer Festrede Albrecht Ritschls (Drei akademische Reden, 1887, S. 5 f.).

10) Die eine deutsche Übersetzung von dem sonst unbekanntem Pastor Plieth ist nur ein Abriß, die andere, verfaßt von Stampeel, ist mit einer Vorrede von Rosenmüller herausgekommen, die dritte von C. F. Cramer, die unter dem Schutze von Henke stand, ist mehrmals aufgelegt worden.

führt diese Auseinandersetzung zur Säkularisierung des politischen Handelns. An der Einzelausführung zeigt Villers den Machtzuwachs der deutschen Fürsten. Sie waren vor der Reformation Familienoberhäupter und Grundbesitzer, nachher wurden sie Territorialherren und Landesfürsten. Villers deutet hin auf das Entstehen der protestantischen Staaten Holland und England im Kampf gegen das katholische Spanien. Auch betont er, daß in Deutschland der fürstliche Absolutismus kein Despotismus sei, was vor allem für Preußen gelte. Denn hier regiere der Fürst aus dem Geist seines Volkes. Deshalb seien in diesem Lande nicht die politischen Sicherungen nötig wie in anderen Ländern. An dieses umfassende politische Bild schließt sich die Schilderung der kulturellen Entwicklung des Abendlandes, die neue Wissenschaft, die über das geschichtlich Gewordene zu den Quellen zurückgeht und den althergebrachten Anschauungen das eigene Forschen im Vertrauen auf die eigene Vernunft entgegenstellt, ist die Folge der Reformation. Freilich war der Einbruch in die alte Welt so gewaltig, daß anfangs mehr vernichtet als aufgebaut wurde. Dabei stellt Villers fest, daß in den protestantischen Ländern die Wissenschaften — und zwar die Geistes- und Naturwissenschaften — zu höherer Blüte gelangt sind als die freien Künste. Diese auffallende Erscheinung will er besonders erklären, und in diesem Zusammenhang ist für ihn Gelegenheit gegeben, die Reformation als die Tat eines Deutschen zu würdigen. Seinem historischen Scharfsinn ist die lokale Modifikation des Christentums nicht entgangen. Neben der Grundgleichheit in den allgemeinen Dogmen erfuhr das Christentum in den einzelnen Zeiten sehr verschiedene Prägungen und nahm zugleich bei den verschiedenen Völkern eigene Formen an. In diesem Sinne ist das Christentum nie eine fertige, unveränderliche Größe, sondern der Volksgeist bildet und gestaltet die ihm entsprechenden Formen. Villers läßt sich nicht die Gelegenheit entgehen, die Frömmigkeit des italienischen Volkes, in dessen Mitte der Papst seinen Sitz hat, mit der des sächsischen Volkes, aus dem Luther hervorgegangen ist, zu vergleichen. Die Italiener sind nach seiner Meinung Heuchler und Egoisten geworden, da sie niemals Herren im eigenen Lande waren. Sie trösteten sich über ihre



traurige politische Lage durch eine luxuriöse Lebensgestaltung und ihre Liebe zur Kirche hinweg. Deshalb wird der Gottesdienst bei ihnen eine Sache der Sinne, und die Religion wird zur Mythologie. Ihr System des Aberglaubens fesselt die Sinne, läßt aber das Handeln frei. Dagegen waren die Sachsen bis in das 9. Jahrhundert hinein ein freies Volk. Sie wurden weder durch Luxus noch durch Wohlhabenheit verweichlicht. Sie ergriffen das Christentum ehrlich und einfältig. Aber es bezauberte nicht ihre Sinne, sondern rührte ihr Herz. Ungern trugen sie das Joch des Papsttums. Als sie es abwehren konnten, blieb ihnen das Evangelium. In zwingender Gegenüberstellung spielt Villers die beiden Völker gegeneinander aus. Bei den Italienern ist das Christentum Gottesdienst, bei den Sachsen Religion; der Italiener ist entweder Katholik oder Atheist, der Sachse kann die Schale wegwerfen, ohne den Kern des Glaubens zu verlieren. Der Italiener ist Künstler, während den Sachsen die ruhige, gleichmäßige, dauerhafte Tätigkeit anzieht; er wendet sich deshalb den abstrakten Wissenschaften und geschichtlichen Untersuchungen zu. Die Italiener sind stolz auf ihre Dichter und Künstler, die Sachsen haben einen Luther. Damit wird Luthers Auftreten aus seinem Volk heraus erklärt. Wohl gibt Villers unumwunden zu: Keine Reformation ohne besondere geschichtliche Anlässe; aber der Funke der Empörung gegen die mittelalterliche Kirche zündete eben bei den Sachsen. Naturnotwendig sind deshalb auch die großen Erfolge der Reformation in Holland. Denn hier herrscht derselbe ernste Nationalgeist der Freiheit und Geradheit wie in Niedersachsen. Villers meint: Es ist dieselbe Sitte, fast dieselbe Sprache und derselbe Ursprung.

So erkennt Villers, der mit kühler Ablehnung, sogar mit überlegenem Spott jedes Eingehen auf die theologischen Kämpfe zurückweist, die Reformation Luthers als volksgebunden an. Als religiöse Bewegung ist sie ihm die Tat des sich auf sich selbst besinnenden sächsischen Volksgeistes. Aber was Deutung des Vorganges ist, ist keineswegs zugleich Erklärung für die Beschränkung der deutschen Reformation auf einzelne Länder. Die Möglichkeit der Aneignung der Reformation durch die romanischen Völker wird unbedingt bejaht. Denn Villers wirft es

Franz I. von Frankreich vor, daß er sich aus politischen Bedenken der Reformation verschlossen habe.

Soviel über die eingesandten Arbeiten. Doch ist noch die Frage nach der Entstehung der Preisaufgabe zu behandeln. Man muß sie selbstverständlich mit den Wandlungen im innerpolitischen Leben Frankreichs in Verbindung bringen, die auf die französische Revolution zurückgehen. Denn es ist historische Tatsache, daß sich mit dem Zusammentritt des Bürgerstandes zur Nationalversammlung die Lage der Hugenotten von Grund aus änderte. Denn protestantische Geistliche nahmen führend an der Neugestaltung des französischen Staates teil, und Rabaut-St. Etienne, der aus alter protestantischer Familie stammte, präsiidierte sogar die Nationalversammlung. Die ganze neue Gesetzgebung des revolutionären Frankreichs baute auf der Grundforderung der Gleichheit aller Bürger auf. So entschied die Konstitution vom 5. September 1791 für die allgemeine Freiheit des Gottesdienstes und das Recht der Bürger, selbst ihre Geistlichen zu wählen. Die protestantischen Geistlichen haben ohne Bedenken den neuen Bürgereid geleistet, dem auf katholischer Seite stärkster Widerspruch entgegengesetzt wurde. Aber unter der weiteren Ausbreitung der französischen Revolution zur Blutherrschaft des Pöbels haben Protestanten und Katholiken in gleicher Weise gelitten. Erst unter dem straffen Regiment Bonapartes festigten sich die kirchlichen Verhältnisse. Aber es ist ein Zeichen der völlig veränderten innerkirchlichen Lage Frankreichs, daß sofort nach dem Abschluß des Konkordats mit der Kurie dem ersten Konsul ein von Talleyrand und anderen Staatsvätern ausgearbeiteter Bericht vorgelegt wurde, in dem nachdrücklich das Recht der Protestanten auf Gleichberechtigung verfochten wurde. Unschwer ist in diesem Dokument die Grundlage für die Preisfrage des Institut national zu erkennen. Dankbarst werden hier die Verdienste der Protestanten um kulturellen Fortschritt und geistige Aufklärung erwähnt: Die Anhänger des Protestantismus haben zuerst liberale Regierungsmaximen aufgestellt; sie haben Sittlichkeit, Philosophie, Wissenschaften und Künste gefördert. In dieser letzten Zeit haben sie sich unter die Fahne der Freiheit gestellt und sind ihr treu geblieben. Es ist

daher Pflicht der Regierung, die friedlichen Zusammenkünfte dieser aufgeklärten und hochherzigen Minorität, welche sich zum löblichen Bekenntnis Christi versammelt, in Schutz zu nehmen <sup>11)</sup>. Was in diesem Aktenstück als böse Behauptung vertreten wird, das stellt das Institut national noch als Aufgabe wissenschaftlicher Bearbeitung hin. Die Politiker halten sich einfach an die letzten Ereignisse aus dem innerpolitischen Leben ihres Landes; die Wissenschaft dagegen darf sich nicht mit der reinen Tatsache begnügen und muß sie erklären, vor allem, da in der französischen Geistesgeschichte bisher kein Platz für den Protestantismus war. Übrigens hat wenige Jahre später Portalis, der spätere Kultusminister, die politische Zuverlässigkeit der Protestanten hervorgehoben. In seinem Rapport über die organischen Artikel sagt er: „Die Protestanten bekennen einstimmig, daß die Kirche im Staate ist, daß man Bürger war, bevor man Geistlicher wurde, und daß man durch den Eintritt in den geistlichen Stand nicht aufhört, Bürger zu sein. Sie wünschen sich Glück, eine Religion zu bekennen, die Vaterlandsliebe und Gehorsam gegen den Staat befiehlt <sup>12)</sup>.“ Eine reine Zusammenstellung der in Betracht kommenden Daten erhärtet den sachlichen Zusammenhang. Am 9. März 1802 erhielt Bonaparte den Bericht Talleyrands überreicht. Am 5. April desselben Jahres setzte sich Portalis vor dem Staatsrat so tatkräftig für den Protestantismus ein, drei Tage später wurden die Organischen Artikel, die die staatsrechtliche Sicherung der beiden protestantischen Konfessionen brachten, durch einen Beschluß der gesetzgebenden Behörde Gesetz. Am 5. April 1802 hat das Institut national seine Preisaufgabe veröffentlicht. So werden die Zusammenhänge klar. An einem entscheidenden Wendepunkte der französischen Innenpolitik wurde auch die Wissenschaft zur Lösung einer wirklich aktuellen Frage aufgerufen.

Damit ist der Anlaß zur Stellung der Preisfrage gegeben. Dies führt zur Erörterung der weit wichtigeren Frage, die seit den Tagen der französischen Romantik die konfessionelle Auseinandersetzung weithin bestimmt hat: Was für ein Verhältnis besteht

11) Abgedruckt in J. C. L. Gieseler, Die protestantische Kirche Frankreichs von 1787 bis 1846 1. Bd., 1848, S. 66 ff.

12) Ebenda S. 88.

zwischen Aufklärung und deutscher Reformation oder — in der von de Maistre betonten Zuspitzung — zwischen französischer Revolution als der Vollendung der Aufklärung und deutscher Reformation? Die uns vorliegenden Arbeiten sind in ihrer Stellungnahme keineswegs einheitlich. Maleville erkennt die Entwicklung zur Aufklärung von der Renaissance an, wobei die Reformation aufhaltend und verzögernd eingegriffen hat, Descôtes will nur die ewige Reformation der Vernunft als Trägerin des Fortschritts gelten lassen, Leuliette glaubt, mit der Anführung von Aufklärern aus den protestantischen Lagern das historische Rätsel zu lösen, bei Ponce ist die Bejahung des Zusammenhanges mehr gefühlsmäßig bestimmt als historisch bewiesen. Villers dagegen gibt die geistesgeschichtliche Entwicklung von drei Jahrhunderten, der die deutsche Reformation nicht nur Anfang, sondern auch Quelle ist<sup>13)</sup>. Die so verschiedenen Lösungsversuche beweisen, daß die vom Institut national gestellte Aufgabe damals noch eine Frage an die Wissenschaft war. Hier bestand noch keine anerkannte Überlieferung. Aber lagen wenigstens Ansätze eines solchen den Zusammenhang zwischen Aufklärung und Reformativen bejahenden Geschichtsbildes vor, woran das Institut anknüpfte, dessen Kundgebung übrigens noch mit dem Datum der revolutionären Zeitrechnung versehen ist?

## 2.

Deutsche Reformation — französische  
Aufklärung — französische Revolution.

Um dieses zu entscheiden, bietet sich dem Geschichtsschreiber für die Zeit des vorrevolutionären Frankreichs ein bequemer Weg. Frankreich ist im letzten Jahrhundert vor seiner großen Revolution das Land der Enzyklopädien. Aus dem Hochgefühl eines gewaltigen geistigen Besitzes entstand hier ein großes Sammelwerk nach dem andern. Alle geistigen Richtungen sind daran beteiligt, Katholiken, Protestanten und Libertins. Jede Enzyklo-

13) Carl Albrecht Bernoulli, La réforme de Luther et les problèmes de la culture présente, Revue de Metaphysique et de Morale 25. Jahrg., 1918, S. 563 ff. sieht viel zu einseitig in Villers' Arbeit die Bejahung des Zusammenhanges zwischen deutscher Reformation und französischer Revolution.

pädie ist Ausdruck einer ganzen geistigen Welt, die damit zugleich das Zeugnis für ihre Lebensfähigkeit gibt. Mit Louis Moréri setzt diese Arbeit ein. Sein viel aufgelegter *Grand Dictionnaire Historique* verrät schon durch seinen wortreichen Untertitel die streng katholische Einstellung<sup>14</sup>). In der mir vorliegenden Ausgabe von 1699 begnügt man sich mit der dogmatisch-katholischen Verurteilung Luthers: *hérésiarque*. Neben den üblichen Anklagen: Heftigkeit, Eitelkeit, unchristliche Redeweise, wird jedoch Luthers geistige Größe anerkannt — er besaß *grand feu d'esprit et de la doctrine* — und neben der katholischen Literatur werden auch protestantische Lutherwerke genannt. Schärfer fällt schon Luthers Verurteilung im *Dictionnaire de Trévoux* aus, wie es bei einem von Jesuiten geleiteten Werke nicht anders zu erwarten ist<sup>15</sup>). Luther, dieser heftige und aufbrausende Charakter, dieser eitle und stolze Mensch, dieser Ketzer mit seinen entsetzlichen Irrtümern, dieser Sektenstifter, der keine Autorität für seine Nachfolger war, verdient schärfste Verurteilung. Ja, sogar im *Dictionnaire des Arts et des Sciences*, dem berühmten Unternehmen der *Académie Française*, kann man die gemeinsten persönlichen Verunglimpfungen Luthers lesen<sup>16</sup>). Was soll man zu folgendem Satze sagen: *Luthériens sont les hérétiques qui suivent les erreurs de Martin Luther, Moine Augustin, qui en a infecté toute l'Allemagne et qui s'estant couché après s'être gorgé de vin et viande, fut trouvé mort dans son lit le lendemain 18. Février 1546*. Darnach versteht man es, daß Pierre Bayle in seinem historisch-kritischen Wörterbuch, das nach der Ausgabe von 1740 J. Chr. Gottsched ins Deutsche übertragen hat, allein seine Aufgabe in der Widerlegung dieser Angriffe auf Luther

14) *Le Grand Dictionnaire Historique ou le Mélange curieux de l'Histoire Sacrée et profane qui contient en abrégé les vies et les actions des Patriarches, des Juges, des Rois, des Juifs, des Papes, des Saints Pères, ...* Die einzelnen Auflagen sind seit 1674, dem Erscheinungsjahr der ersten Auflage, schnell aufeinander gefolgt. — 3. Bd., Ausgabe 1699, Artikel Luther und Luthéranisme. Über die vielen Auflagen vgl. *Catalogue général des livres imprimés de la Bibliothèque Nationale* Bd. 119, 1935.

15) *Dictionnaire universel français et latin Trévoux* 1704. — 4. Bd., Ausgabe 1740, Artikel Luthéranisme.

16) *Le Dictionnaire des arts et des sciences per M. D. C. de l'Académie Française* 3. Bd., 1694, Artikel Luthériens.

sieht<sup>17)</sup>. Alles, was man an sittlicher Minderwertigkeit und religiösem Indifferentismus vorbringen kann, hat man in der französischen Literatur des 17. Jahrhunderts Luther aufgebürdet. Auch der gefeierte Bossuet hat sich daran beteiligt. Deshalb überrascht es nicht, unter den vielen Anschuldigungen auch eine solche zu finden wie: Luther habe den Amadisroman in gutes Französisch übersetzen lassen. Immerhin können auch französische Verteidiger Luthers, die unter der reformierten Theologie zu suchen sind, mit gewissen Charakterzügen Luthers nicht fertig werden. Dem Feuerkopf Luther mit seinen heldischen Tugenden fehlen nach der Meinung Jean Claudes die Mäßigung und die Ausgeglichenheit. Es ist bezeichnend, daß Claude seine französischen Leser bittet, trotz alledem Luther hochzuhalten<sup>18)</sup>, und daß sogar Bayle glaubt, diese Fehler Luthers unterstreichen zu müssen. Hier prallen tatsächlich letzte rassistische Gegensätze aufeinander, und all das beweist, wie tief Luther im germanischen Wesen verankert ist. Deshalb darf man sich nicht wundern, daß die *Encyclopédie* Diderots und seiner Mitarbeiter mit dem gleichen Urteil einsetzt: Luther homme violent et emporté. Man sieht, wie sich bei dem echten französischen Aufklärer, trotz seiner generalisierenden Betrachtung der menschlichen Natur, die artgebundene Abneigung gegen das Leidenschaftliche, Gefühlsmäßige und Unberechenbare noch verschärft hat<sup>19)</sup>. Man glaubt an eine allgemeine Wahrheit

17) Historisches und kritisches Wörterbuch nach der neuesten Auflage von 1740 ins Deutsche übersetzt: Vorrede und verschiedene Anmerkungen bei den anstößigen Stellen versehen von J. Chr. Gottsched, 4 Bde., 1741—44. — 3. Bd. S. 223 ff.: Martin Luther.

18) Jean Claude, *Défense de la Réformation*, 1675. Bayle erkennt das Urteil Claudes über Luther an. Claude sagt: Ich bekenne, es wäre zu wünschen, daß Luther mehr Maß in seiner Art zu schreiben beobachtet hätte, und daß man bei diesem großen und unüberwindlichen Mut, bei diesem feurigen Eifer für die Wahrheit, bei dieser unbeweglichen Standhaftigkeit, die er beständig hat blicken lassen, auch bei ihm mehr Eingezogenheit und Mäßigung gesehen hätte. Allein diese Mängel, welche sehr oft von dem Temperament herkommen, verhindern nicht, die Menschen hochzuhalten, wenn man außerdem an ihnen einen tüchtigen Grund der Gottesfurcht und vollkommene Heldentugenden sieht, wie man sie an Luther hat schimmern sehen (II. T. 5. cap.). Bayle freilich will gerade dies nicht gelten lassen. Er lehnt es ab, daß Gewalt und Heftigkeit nötig wären, wenn das Verderbnis der Zeit eine harte Zucht forderte.

19) *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné*, 9. Bd., 1765, S. 756 f.: Artikel Luthéranisme. — Bezeichnend ist das Fehlen des biographischen Artikels. Bedeutsam ist die Fassung des Artikels Réformation (13. Bd.,

für alle Zeiten und für alle Länder. Man spricht von Allgemeinheit, Allgemeingültigkeit und Einheit — deshalb kam es schließlich zur Erklärung der Menschenrechte — und sieht seine Auffassung von der Stabilität des von der Vernunft beherrschten Menschen durch das Bild erschüttert, das der Protestantismus mit seinen theologischen Richtungen und religiösen Gemeinschaften gibt. Im Protestantismus lege jeder seine vorgefaßte Meinung in die Bibel hinein, da herrsche das Vorurteil, nicht die Vernunft, nicht Einheit sei vorhanden, sondern die Auflösung folge. Echte Aufklärung mit dem sieghaften Glauben an die Allgewalt der einigenden Vernunft lehnt der Protestantismus ab. Auch glaubt man, die Überbewertung der eigenen Willenskraft nicht mit der pessimistischen Betrachtung des Menschen im Protestantismus vereinbaren zu können.

So steht die französische Aufklärung in voller Gegensätzlichkeit zur deutschen Reformation. Erfolglos ist Bayles Widerspruch geblieben. Gewiß, Voltaire macht eine Ausnahme. Freilich nicht im Widerspruch, sondern in der Art seiner Begründung. Villers selbst sagt einmal treffend: *Son ton, en général, est amer quand il parle de l'église catholique, et contempteur, quand il parle de l'église réformée.* Voltaire will mit betont geistreichen Einfällen Eindruck machen, aber man vermißt die ernsthafte Auseinandersetzung mit gegenteiligen Meinungen. So wirft er einmal die Frage nach den letzten Gründen der deutschen Reformation auf und antwortet: *La pauvreté.* Man verkaufte den Ablass für die Befreiung vom Fegfeuer zu teuer. Deshalb nahm man eine wohlfeilere Religion an. Dieser erstaunlichen Lösung, die sich sogar im *Dictionnaire philosophique* findet<sup>20)</sup>, steht eine nicht minder einfache Erklärung im *Essai sur les mœurs* zur Seite, die die ganze Reformation auf den wirtschaftlichen Interessenkampf zwischen

1765, S. 890 f.): *La prétendue réformation fut commencée par l'électeur de Saxe, à la sollicitation de Luther, environ le milieu du XVI. siècle. Die Bezeichnung Reformation für Luthers Werk wird abgelehnt. Denn en attribuant à chaque particulier le droit de régler sa foi sur l'intelligence qu'il a des écritures, et par-là même, en n'établissant au milieu d'eux aucune autorité légitime pour décider les questions de foi; l'expérience par leurs propres variations et par cette multitude de sectes sorties depuis 2 siècles du Protestantisme.*

20) *Oeuvres complètes* Bd. 18, 1878, S. 197 ff.: Artikel *Climat.*

Augustinern und Dominikanern zurückführt<sup>21)</sup>. Das sind Einfälle eines Spötters, aber nicht Ergebnisse historischen Forschens. Immerhin, Voltaire zeigt wie die andern französischen Aufklärer, daß sich der Kampf gegen den Protestantismus in Frankreich nicht bloß in den Formen vollzogen hat, die wir aus der deutschen konfessionellen Auseinandersetzung kennen. In Frankreich steht neben dem Kampf um Einzellehren wie Buße, Gnade, Rechtfertigung, Heiligung, Abendmahl u. a. das Ringen um den Geist des Ganzen. Die religiöse Bewegung des Protestantismus wird nicht bloß als theologische, sondern als soziologische Erscheinung gewürdigt. Das ist kein Zufall, sondern findet seine Erklärung in der besonderen geistigen Entwicklung Frankreichs. Denn es gibt hier neben dem theologisch und kirchlich bestimmten Schrifttum seit dem 16. Jahrhundert eine freie Literatur, deren Stellungnahme zu den Zeitfragen durchaus nicht von der Kirche her begründet wird. Man könnte auch sagen, in diesem Lande bricht der Humanismus nicht ab. Es gibt hier viele Männer, die frei und offen die kirchlichen und theologischen Auseinandersetzungen beurteilen, ohne Theologen zu sein, ja, ohne überhaupt über die äußere Mitgliedschaft in ihrer Kirche hinausgekommen zu sein. Man denke an Michel de Montaigne oder an Jean Bodin. Gerade auf diese beiden Schriftsteller greift das spätere Frankreich aufs stärkste zurück. Montaigne hat auf seiner großen Reise durch Deutschland, die er im Sommer des Jahres 1580 begann, mit eigenen Augen das deutsche Luthertum gesehen. Er will auch versucht haben, sich mit den theologischen Streitigkeiten bekannt zu machen. Aber was er in seinem Reisetagebuch oder in seinen Essais darüber berichtet, ist ganz kümmerlich. Ihn beschäftigen andere Fragen. Mit Bedauern sieht er die Vernachlässigung des Kultischen im Protestantismus. Denn Bräuche fesseln und erbauen den Menschen. Stärkste Bedenken bringt er gegen die Freigabe der Bibelauslegung vor. Luther habe über die Deutung seiner eigenen Meinung unter seinen Anhängern ebenso großen Streit hinterlassen, wie der war, den er selbst über die Auslegung der Schrift hervorgerufen hätte. Auch sträube sich das religiöse Gefühl gegen die allgemeine Verbreitung der Bibel, wodurch dem Wort Gottes

---

21) Ebenda Bd. 12, 1828, S. 283.



das Heilige und Geheimnisvolle verloren gehe. Man höre Montaigne selbst: „Es gehört sich nicht, daß ein Ladenbursche neben seinem gewöhnlichen, nichtigen Treiben her sein Spiel damit treiben darf. Und ebensowenig gehört es sich, daß das heilige Buch der hohen Geheimnisse unseres Glaubens in Gesindestuben und Küchen herumgeschleppt werde<sup>22)</sup>.“ Montaigne verkennt völlig das Wesen der Bibel als des Erbauungsbuches für den Christen. Er sieht in der Offenbarung Kenntnisse, die vermittelt werden, aber nicht die große Kraftquelle zum Leben und Sterben. Auch in Bodins Siebengespräch über die verborgenen Geheimnisse erhabener Dinge werden theologische und philosophische Fragen besprochen<sup>23)</sup>. Aber die ganze Debatte ist nutzlos. Alle Redner reden aneinander vorbei. Das liegt vor allem daran, daß für Bodin der Zweck seines Werkes ein anderer ist. Ihn beschäftigen andere Fragen: Staatsreligion, religiöse Duldung<sup>24)</sup>, Freigabe aller Kulte und ähnliches mehr. Er spricht darüber nicht als Anwalt dieses oder jenes Glaubens, sondern von staatspolitischem Gesichtspunkt aus.

Auch in der theologischen Auseinandersetzung Pierre Nicoles und Jacques Bénigne Bossuets zeigt sich die besondere Form französischer Polemik. So verteidigt Nicole die autoritativen Bindungen des Katholizismus gegen die Verselbständigung des Einzelnen im Protestantismus; denn Reife des Urteils und gründliche Wissenschaftlichkeit könnten nur bei wenigen vorausgesetzt werden. Deshalb werde der Protestantismus die innere Ungewißheit niemals beseitigen können; aber die Frömmigkeit lebe allein aus vollster Überzeugung<sup>25)</sup>. Doch was bedeutet der Jansenist Nicole

22) Journal de voyage de Michel de Montaigne en Italie, éd. critique par Lantrey, 2 1909, deutsch von Paul Sakmann: Die Essais und das Reisetagebuch, in den Hauptteilen, hrsg. und verdeutscht o. J., S. 46 ff., vor allem 51 ff.; hier auch S. 256 f. die Zitate gegen die Übergeistigen und die evangelische Bibelauffassung (Essais 3. Buch c. 8 u. 15).

23) Friedrich von Bezold, Jean Bodins Colloquium Heptaplomeres und der Atheismus des 16. Jahrhunderts, Hist. Ztschr. 113. Bd., 1914, S. 260 ff. und 114. Bd., 1915, S. 237 ff.

24) Ernst Benz, Der Toleranzgedanke in der Religionswissenschaft (über den Heptaplomeres des Jean Bodin), Deutsche Vierteljahrschrift f. Lit.wiss. u. Geistgesch. 12. Jahrg., 1934, S. 540 ff.

25) Vgl. die Schriften: Préjugés légitimes contre les Calvinistes, Paris 1671, und Les prétendus réformés convaincus de Schisme, Paris 1684.

gegen den Kirchenfürsten Bossuet, dessen *Histoire des variations des églises protestantes* direkt einen Wendepunkt in der theologischen Polemik darstellt<sup>26)</sup>. Schon im Vorwort dieses Werkes kommt Bossuets Hauptanliegen zum Ausdruck: er will die *idée générale* des Protestantismus erfassen und ihre verhängnisvollen Auswirkungen zeigen. Der Protestantismus ist im Zustand dauernder Umgestaltung begriffen, die einer Auflösung gleichkommt. Das zeigen seine öffentlichen Bekenntnisschriften ebenso wie die privaten Meinungen seiner Theologen. In diesem steten Wechsel zeigt sich der menschliche Charakter zum Unterschied von göttlicher Art. Die Unwandelbarkeit des katholischen Dogmas beweist seinen göttlichen Ursprung und Inhalt. Stets ist Inkonsequenz das Zeichen des Häretikertums. Es liegt Bossuet viel daran, ein möglichst anschauliches Bild des Häretikers zu entwerfen. Der Widergöttlichkeit der Sache muß naturgemäß die Art ihrer Propheten entsprechen. Erst durch den Zusammenhang mit der Person, der man gegenübergestellt wird, wird das Bild der Häresie lebendig. Die Häretiker sind jene großen Geister, die sich auf die Religion avec une ardeur demesurée werfen, und die der Religion un chagrin superbe et une hardiesse indomptée beimischen und die poussent tout à l'extrémité. Aber ohne offenbare autoritäre Ordnung kommt man nicht aus. Gerade am Lehrstück von der Kirche kann Bossuet seine Grundauffassung vom Protestantismus zeigen. Der autoritären universalen Kirche steht das protestantische *royaume désuni* gegenüber. Alle theologische Kleinarbeit, die Bossuet in seinem Werke durchaus nicht verachtet, dient dem letzten Ziel, von der wandelbaren Mannigfaltigkeit des menschlichen Geistes die Einheit und Unveränderlichkeit der göttlichen Wahrheit abzuheben. Die Ausdrücke häufen sich, um dies mit höchster Anschaulichkeit zu zeigen: *désordre, divers, séparation, license, indépendance, mille vains détours, instabilité, dissolution* u. a.

26) J. B. Bossuet, *Histoire des variations des églises protestantes*, 1688; vgl. Alfred Rébelliau, *Bossuet, Historien du Protestantisme, étude sur l'histoire des variations et sur la controverse entre les Protestants et les catholiques au 17<sup>e</sup> s.*, Thèse, Paris 1891, <sup>3</sup> 1908. — Übrigens reichen die vielen Auflagen dieses Werkes Bossuets bis in das 19. Jahrh. Dieses Werk ist eigentlich nie vom Büchermarkt verschwunden.

Der literarische Erfolg kommt in diesem Falle der völligen Durchsetzung dieses Geschichtsbildes gleich. Gerade in den Enzyklopädien zeigt sich wieder, daß alle von Bossuets Betrachtung der Dinge abhängig sind. Überall stößt man auf das Bestreben, möglichst viele Namen von Richtungen im Luthertum anzuführen, so daß der theologische Fachmann oft überlegen muß, worum es sich handelt <sup>27)</sup>. Villers selbst stellt einmal fest, daß die großen reformierten Theologen wie Claude, Basnage, Jurieu, Turretin u. a. kaum von einigen theologischen Kontroversisten gelesen worden wären. Jedenfalls starben sie der Mitwelt völlig unbekannt. Varillas und Maimbourg wurden mehr gelesen. Die Werke ihrer Gegner, Seckendorf und Bayle, wurden wenigstens dem Titel nach in Frankreich bekannt. Aber Bossuets Werk hat genügt, eine ungünstige Auffassung der deutschen Reformation in Frankreich zu schaffen. So urteilt Villers. Und er gibt auch den Grund für diesen Erfolg Bossuets: *On ne réfute point en France quiconque parle bien, et la puissance du beau style y triomphe de tout.*

Überall, wo die religiöse Auseinandersetzung auftaucht, greift man im Frankreich der Folgezeit auf Bossuet zurück. Selbstverständlich fehlt, um ein besonders eindringliches Beispiel zu nennen, Bossuet nicht in dem Erziehungsbuche de Clavilles, dem unglaublich viel gelesenen Plauderbuch über alle Erziehungsfragen <sup>28)</sup>. Entsetzt stellt auch dieser Literat den völligen Zerfall des Protestantismus fest: man zählt bis zu 39 verschiedene Arten von Lutheranern. Aber Luther und Calvin wollten keine Autorität anerkennen, und nun werden sie selbst als Autoritäten ver-

27) In der Enzyklopädie Diderots werden aufgezählt: Luthérien mitigé, L. relâché, L. rigide und Luthero-Calviniste, L.-Osiendrien, L.-Papiste, L.-Zwinglien. Bezeichnend ist, daß Gottsched zur Darstellung, die Bayle von der Zerrissenheit des Luthertums gibt, die Anmerkung macht: Bayle redet hier von den Sekten und Streitigkeiten der lutherischen Kirche in so anzüglichen Ausdrücken, daß man denken sollte, in der reformierten Kirche wäre alles aufs allereinhelligste zugegangen, aber die Kämpfe in England und Holland.

28) Le Maître de Claville, *Traité du vrai mérite de l'homme considéré dans tous les âges et dans toutes les conditions avec des principes d'éducation propres à former les jeunes gens à la Vertu*, 1754. Bis 1761 lassen sich rund 15 verschiedene französische Ausgaben nachweisen. Die mir vorliegende deutsche Ausgabe „übersetzt durch ein Mitglied der Kgl. deutschen Gesellschaft in Greifswald, 1750“ enthält nur den 1. Teil.

worfen. Gerade deshalb wird sogar der Grundsatz der Toleranz den Protestanten gegenüber aufgegeben und die religiöse Unterdrückungspolitik Ludwigs XIV. gerechtfertigt. Leute, die keiner Autorität gehorsam sind, bestraft man als Volksverführer. Darum wird bei Claville die Aufhebung des Ediktes von Nantes gefeiert, ohne daß man annehmen darf, daß hier ein skrupelloser Schriftsteller um königliche Gunst buhlt. Er will auch die Bezeichnung Reformation für die Tat Luthers nicht gelten lassen. Wo Unterordnung und Gehorsam beseitigt würden, da handele es sich um Auflösung und Abschaffung des Christentums. Bossuets Auffassung ist für de Claville so zwingend, daß er nie den Versuch macht, die protestantische Einstellung zu verstehen, die über die menschlichen Autoritäten zurück zur höchsten und letzten Autorität, dem Wort Gottes selbst, führt, um gerade dadurch unwiderlegbare Gewißheit zu erhalten. Naturgemäß hat der deutsche Übersetzer von Clavilles Buch den die religiöse Frage behandelnden Teil ganz weggelassen. Man hat Bossuet — als den Repräsentanten des französischen Genius der neueren Zeit und als ihren positiven Pol — Voltaire, als dem negativen Pol, gegenübergestellt. Für das nationale katholisch empfindende Frankreich ist diese Wertung eine Selbstverständlichkeit. Pius XI. hat Bossuet vor nicht langer Zeit besonders geehrt. Diese späte päpstliche Anerkennung eines gallikanisch gesinnten Kirchenfürsten, der nicht den Weisungen Roms entsprechend gehandelt hat, ist überraschend. Aber Bossuet hat seiner Kirche in der konfessionellen Auseinandersetzung mehr geleistet als die Unmenge der Polemiker, die aus der rein theologischen Betrachtung, deren Bedeutung und Notwendigkeit unbestreitbar sind, nicht herausgekommen sind.

Die Wirkung Bossuets ist so stark, daß die in der französischen Aufklärung zweifellos vorliegenden Ansätze, die hergebrachte Verurteilung der deutschen Reformation zu überprüfen, sich nicht auswirken konnte. Die französischen Aufklärer haben häufig die Gebundenheit von Einrichtungen und Ideen an bestimmte äußere Bedingungen betont. Auch Villers' Vergleich zwischen Deutschen und Italienern baut auf der naturgegebenen Verschiedenheit der beiden Länder auf. Das sind nicht neue Ent-

deckungen der Aufklärung<sup>29</sup>). In der Antike ist oft die Frage der physischen Einwirkungen auf den Menschen behandelt worden. Schon Hippokrates hat dies getan, und für Strabo ist die Beziehung zwischen Volkscharakter und äußeren Bedingungen des Landes selbstverständlich. In der Renaissance wurden diese Gedanken wieder bekannt und erhielten für Frankreich in Jean Bodin einen eifrigen Vertreter. Dabei ist Bodin soweit Aufklärer, daß er die Bildungsmöglichkeit des Menschen trotz aller durch die natürliche Umgebung geschaffene Veranlagung bejaht. Das geschichtliche Beispiel sind ihm dafür die Deutschen, die nach der Schilderung des Tacitus noch unkultiviert sind, aber zu seiner eigenen Zeit in manchen Zweigen der Wissenschaftlichkeit alle Völker bereits überragen. Eine sonderbare Feststellung macht Bodin. Die nördlichen Völker haben einen besonders starken Körperbau, aber geistig sind sie nicht regsam. Das Letztere erklärt ihr schnelles Eingehen auf neue Ideen. Sie lassen sich leicht überreden, ohne selbst zu prüfen. Nur so konnte der Abfall von der alten Kirche nach Luthers Auftreten in den nördlichen Ländern so allgemein werden, während die Bewohner der südeuropäischen Gebiete kritischer und nicht leicht beeinflußbar sind. Auch der ununterbrochene Spaltungsprozeß, den Bodin im Protestantismus festzustellen glaubt, soll diese These erhärten. So werden von Bodin die Erfolge des Protestantismus in den nördlich gelegenen Ländern aus gewissen physischen Voraussetzungen erklärt. Aber es fehlt bei ihm die Erkenntnis des Zusammenhanges zwischen Volksgeist und religiösen Ideen oder Bräuchen. Ansätze liegen vor, die, ausgestaltet, zweifellos zu einer völkischen Deutung und Würdigung des religiösen Lebens führen konnten. Voltaire sagt: Bodin dit que l'influence du cli-

29) Anton Meuten, Bodins Theorie von der Beeinflussung des politischen Lebens der Staaten durch ihre geographische Lage, Diss. Bonn 1904; die Auffassung Bodins, daß der Boden die physische und psychische Eigenart der Bewohner bedingt, findet sich in den beiden Werken: *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, Paris 1566 (5. B.) und *Six livres de la république*, Paris 1576 (5. Buch cap. 1). — Beide Werke sind oft aufgelegt, das letztere bald auch ins Deutsche übertragen worden (durch Johann Oswaldt, Mömpelgart 1592).

mat est le principe du gouvernement des peuples et de leur religion <sup>30)</sup>.

Das siegreiche Sichdurchsetzen der Klimatheorie soll nicht an einem wissenschaftlichen Einzelwerk gezeigt werden, sondern dafür soll eins der volkstümlichsten Bücher zeugen, das es um 1700 in Frankreich gegeben hat. Ich meine den Kundschafter an den Höfen der christlichen Fürsten oder Briefe und Memoiren eines geheimen Gesandten der Pforte an den europäischen Höfen <sup>31)</sup>. Das Buch hat einen ungewöhnlichen literarischen Erfolg gehabt, seit 1684 folgt eine Auflage der anderen <sup>32)</sup>, und daraus erklärt sich auch Montesquieus Nachahmung in den berühmten Persischen Briefen. Der Grundstock des Buches geht auf den Genuesen Giovanni Paolo Marana zurück, der als politischer Flüchtling in Frankreich es niederzuschreiben begann, um dadurch eine königliche Pension zu erhalten. Aber die letzte Fassung gab dem Buche der Franzose Charles Cotolendi, der auch sonst literarisch, so durch seinen Kampf gegen St. Evrémond, bekannt ist. Aus der allgemeinen aufklärerischen Anschauung von der Gleichheit aller Völker vor Gott — was übrigens Cotolendi gegen die religiöse Prärogative Israels ausspielt, — werden Recht und Anerkennung aller volksmäßig gebundenen religiösen Formen abgeleitet. Doch Cotolendi geht noch viel weiter und spricht auch von ihrer physischen Notwendigkeit. Es gibt nicht bloß ein Recht, sondern auch eine Notwendigkeit des Andersseins. Cotolendi meint, daß Gott Propheten zu allen Völkern geschickt habe, die ihnen Unterweisungen und Lehren gegeben haben, die

30) Dictionnaire philosophique, oeuvres complètes 18. Bd. S. 197 ff. Climat. Neben Bodin nennt Voltaire, dessen eigene Stellungnahme noch behandelt wird, Dubos, Chardin, und vor allem Montesquieu.

31) L'espion dans les cours des Princes Chrétiens ou lettres et mémoires d'un Envoyé secret de la Porte dans les Cours de l'Europe ou l'on voit les découvertes qu'il a faites dans toutes les Cours où il s'est trouvé, avec une Dissertation curieuse de leurs Forces, de leur Politique et de leur Religion, 6 Bde., 14. Auflage, Cologne 1715. Vgl. Erhard Preissig, Der Völkergedanke, eine motivgeschichtliche Untersuchung über das französische Schrifttum der Frühklassik, Klassik und Frühaufklärung, 1931 = Schriften der Philos. Fakultät der Universität Prag 9. Bd. — Über die Abfassungsverhältnisse und die einzelnen Ausgaben ist Barbiers Dictionnaire des ouvrages anonymes 5. Aufl. 2. Bd., 1882, Sp. 176 ff. zu vergleichen.

32) Vgl. den Katalog der Bibliothèque Nationale.

dem Volksgeist entsprechen. Gott hat an der Verschiedenheit Gefallen. Jedes Land ehrt Gott durch verschiedene Riten und Zeremonien<sup>33)</sup>. Es gibt also eine disposition naturelle, eine gewisse Naturgesetzlichkeit der Lebensformen. Man kann dagegen ankämpfen und sie zu überwinden suchen. Kriege, Handel und Verkehr, Reisen verändern die natürlichen Anlagen, auch eine Entwicklung von Jahr zu Jahr muß anerkannt werden. Aber in der Fülle der neuen auf den Menschen einstürmenden Eindrücke bleibt ihm nur ein Ausweg: vivre selon la raison. So findet der Mensch den Weg zu sich selbst zurück und gehorcht der Stimme, die keiner Erklärung und Deutung bedarf: tu es assez grand Législateur, grand Rabin, grand Docteur, et tu n'as besoin d'autre interprète que de toi-même.

Es ist augenscheinlich, warum Cotelendi diese literarische Einkleidung gewählt hat, um seine Ideen vorzutragen. Die weit-herzige Gesinnung des Mohammedaners verzichtet auf jede Proselytenmacherei. Ihm genügt es, Verstehen und Anerkennen seiner eigenen Überzeugung zu erreichen. Hier sollen Brücken zwischen Völkern und Religionen geschlagen, aber keine Gegensätze aufgerissen werden, hier sollen keine geistigen, religiösen und politischen Eroberungen gemacht werden, sondern es wird um das Recht der Andersartigkeit gekämpft. Solche Bestrebungen mußten sich damals der Maske des Mohammedaners bedienen, wenn sie unbeanstandet passieren wollten. Man möchte von dieser Auffassung eine besondere Wertung der deutschen Reformation erwarten. Waren hier nicht alle Voraussetzungen dazu gegeben? War damit nicht die wissenschaftliche Grundlage geschaffen, um im Menschen und Werk Luthers das Germanische zu entdecken? Aber nichts von alledem. Auch Cotelendi steht völlig unter dem Einfluß von Bossuets Zerrbild der Reformation. Er kann sich nicht genug tun, diese geistige Krone Frankreichs zu ehren, und so übertrieben ist sein Lobhymnus, daß der nach der Fiktion mohammedanische Verfasser den Glaubensgenossen in

33) Diese bedeutsame Stelle lautet: Apprens-moi, sage Effendi, si c'est une hérésie de soutenir, que Dieu a envoyé des Prophètes à toutes les nations qu'il leur a donné des instructions et des dogmes conformes au génie des peuples qu'ils devaient enseigner, et qu'il ne trouve point mauvais que chaque país, chaque climat, adore sa divine Unité par des rites et des cérémonies différentes (6. Bd. S. 105 ff.).

der Türkei bittet, nicht Anstoß daran zu nehmen, wenn er das Lob eines Christen singe<sup>34</sup>). Die Anhänger Luthers werden als Nichtsnutze bezeichnet, die anderen Reformatoren als leichtfertige Weltverbesserer, die Hugenotten werden wegen ihrer Eigensinnigkeit und Beschränktheit, ihrer Unbelehrbarkeit und Verstocktheit aufs schärfste angegriffen. Auch ihre Staatsfeindlichkeit wird hervorgehoben. Man spürt es heraus, wie sehr sich der Aufklärer Cotelendi von religiöser Leidenschaftlichkeit abgestoßen fühlt. Übrigens verzichtet Cotelendi überhaupt darauf, seine völkische Religionsauffassung mit den religiösen Verhältnissen des Abendlandes in Einklang zu bringen. Seine Ausführungen sind rein theoretisch. Fühlt er bereits die Schwierigkeiten, die sich aus der Tatsache der universalen Papstkirche für das Abendland ergaben?

Erst Montesquieu hat die notwendigen Folgerungen aus der Klimatheorie auch für das Abendland gezogen. Für ihn steht die innere Veranlagung der Völker des Nordens für den Protestantismus fest<sup>35</sup>). Wohl beklagt er in seinem großen Werk vom Geist der Gesetze die unglückliche Spaltung der Christenheit in Protestanten und Katholiken. Aber er findet sich mit diesem Zustande als naturbedingte Notwendigkeit ab. Er meint: Der Grund liegt darin, daß die Völker des Nordens den Geist der Unabhängigkeit und Freiheit besitzen und immer behalten werden, der den Völkern des Südens nicht eigen ist, und daß eine Religion ohne Oberhaupt besser zu der Unabhängigkeit des Klimas paßt als die mit einem solchen. Freilich die Erfolge der Reformation erklärt Montesquieu ganz realpolitisch. Die Aussicht auf eigene Machtsteigerung hat die Fürsten zur Unterstützung Luthers gedrängt. Die Botschaft Calvins, der nichts zu vergeben hatte, zündete in den Freistaaten und unter Bürgern, die unter katholischen Monarchen lebten. Beide protestantische Konfessionen will Montesquieu gelten lassen. Jede dieser beiden Religionen konnte sich nach seiner Meinung für die vollkommenste halten, die kalvinische, weil sie sich mehr mit der Lehre Jesu Christi, und die lutherische, weil sie sich mehr mit den Handlungen der Apostel

34) 6. Bd. S. 229.

35) L'esprit des lois Buch XXIV cap. 5.



in Übereinstimmung glaubte. Aber eine weitere Ausgestaltung der Klimatheorie in religiöser Richtung hin erfolgte nicht. Kein geringerer als Voltaire meldete seinen Widerspruch an. Seinem Scharfsinn war es nicht entgangen, daß gewisse Dogmen überall in der Christenheit Anerkennung finden, während dagegen die religiösen Bräuche nirgends die gleichen sind. Deshalb macht er die strenge Unterscheidung zwischen „observance“ und „croyance“, womit die Anwendung der Klimatheorie wesentlich eingengt wird. Die religiösen Formen hängen vom Klima ab, der Glaube jedoch überhaupt nicht. Damit ist die Bodengebundenheit der Form, aber nicht des Gedankens verkündet. Der Aufklärer will um jeden Preis die ideelle Einheit des Menschengeschlechtes. Freilich der weltgewandte Schriftsteller Voltaire begründet seine These mit dem einleuchtenden geschichtlichen Faktum, daß die christlichen Hauptdogmen im Norden und im Süden die gleichen sind. Dogmen sind abhängig von der menschlichen Meinung, der wandelbaren Königin der Welt. Damit war eigentlich die Wertung der Reformation als religiöser Bewegung von der Klimatheorie unmöglich gemacht<sup>36)</sup>. Denn die kultischen Veränderungen im Protestantismus beruhten auf neuen Glaubensüberzeugungen, und selbst in der straff organisierten universalen Papstkirche war das religiöse Brauchtum niemals das gleiche gewesen. Diese belanglosen Äußerlichkeiten konnte der Aufklärer zugeben. Im übrigen aber herrscht uneingeschränkt das Dogma von der ideellen Gleichheit und Einheit aller Menschen und Völker. Überhaupt glaubt Voltaire feststellen zu können, daß unterworfenen Völker meist mit überraschender Schnelligkeit ihren Glauben gewechselt haben: Rien ne fut plus commun que d'adopter les dieux étrangers<sup>37)</sup>. Gilt dies von den primitiven Völkern, so läßt sich in den zivilisierten Ländern eine nicht weniger allgemeine Feststellung machen: La connaissance d'un dieu, formateur, rémunérateur et vengeur est le fruit de la raison cultivée<sup>38)</sup>. Gerade in den ersten Kapiteln des berühmten *Essai*

36) Vgl. den Artikel *Climat* im *Dictionnaire philosophique*, *Oeuvres complètes* Bd. 18, 1878, S. 197 ff.

37) *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*, *Oeuvres complètes* 11.—13. Bd., 1878. Vgl. 11. Bd. S. 15.

38) Ebenda S. 11.

sur les moeurs et l'esprit des nations hat Voltaire seine Anschauung so klar und überzeugend vorgetragen, daß keine Auslegungskunst sie umdeuten kann. Man halte nur zwei Kapitelüberschriften gegeneinander. Einmal handelt es von den „différentes races d'hommes“ und dann „De la religion des premiers hommes“<sup>39)</sup>. Dort nimmt er die physische Unterschiedenheit der Menschen und ihre Zurückführung auf einzelne Völkergruppen als Gegebenheit der Natur an, hier gibt es nur eine einheitliche Entwicklung, in die die verschiedenen Völker nur zu verschiedenen Zeiten hineingezogen werden. Der Aufklärer pendelt zwischen zwei grundverschiedenen Seinsdeutungen hin und her. Nach der einen ist der Mensch mit vielen seinen Lebensäußerungen das Produkt physischer Einwirkungen, nach der anderen aber kann sich der Mensch von der Natur unabhängig machen und geht allmählich in der Allgemeinheit auf. Die Idee, daß die Menschheit einem gewissen kulturellen Höhepunkt zustrebt, ist im Wesen dieser wissenschaftlichen und willensstarken Menschen begründet. Diese positive Entwicklung bis zu einem innerweltlichen Abschluß ist der Sinn der Geschichte. Zum Beweis hat Condorcet in seiner *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* die Geschlossenheit und Zielstrebigkeit weltgeschichtlicher Entwicklung gezeigt von den allerersten vorgeschichtlichen Anfängen bis zu seiner eigenen Zeit. Der gewaltige Eindruck dieses Werkes auf die Mitwelt spiegelt sich in den ausländischen Übersetzungen wieder<sup>40)</sup>.

Man kann natürlich von einem überzeugten Aufklärer nichts anderes erwarten, als daß er den letzten Sinn geschichtlichen Lebens in der Verwirklichung der Ideen von Freiheit und Gleichheit sieht. Insofern geht die Entwicklung im Einzelvolk und im Leben der Völker parallel. Aber dieser Anstieg zur Höhe setzt die menschliche Einzelvervollkommnung auf intellektuellem, moralischem und physischem Gebiete voraus. Condorcet hat nun die Religion seiner Geschichtsschau eingeordnet. Erst Zeremonial-

39) Ebenda S. 5 ff. und S. 11 ff. — Vgl. Trude Benz, *Die Anthropologie in der Geschichtsschreibung des 18. Jahrh.*, Bonner Diss. 1932.

40) Entwurf eines historischen Gemäldes der Fortschritte des menschlichen Geistes, aus dem Nachlaß von Condorcet ins Deutsche übersetzt von Ernst Ludwig Posselt, 1796.

wesen, dann Mythologie, später metaphysische Dogmen; erst waren die Priester Kultusdiener, dann maßten sie sich an, über das moralische Gewissen zu herrschen und beanspruchten die Rolle des Gesetzgebers. Damit war der Kampf gegen den Staat gegeben. Vor allem die mittelalterliche Kirche wird so aufs schärfste angegriffen und die Tat Luthers gefeiert. Nach Condorcets Überzeugung hätte sich die Reformation überall durchgesetzt, wenn nicht die falsche Politik einiger Fürsten an der alten Kirche festgehalten hätte. So hoffte Karl V., daß die Religionskriege ihm die Länder der deutschen Territorialfürsten einbringen würden, und Franz I. erwartete von seinem Bunde mit dem Papsttum Unterstützung in seinem Kampf gegen das Haus Habsburg. Andere Fürsten fürchteten, daß der religiöse Freiheitsdrang auch entsprechende politische Forderungen nach sich ziehen würde. Aber für die allgemeine menschliche Entwicklung war die deutsche Reformation nur ein Umweg; denn der Geist, der die Reformatoren beseelte, führte nicht unmittelbar zur Denkfreiheit. Es entstand wohl Denkfreiheit der Fürsten, aber nicht der Bürger. So wurde die menschliche Vernunft durch die Unduldsamkeit gezwungen, weiterhin ihr Recht zu suchen. Die Reformation schuf Erleichterungen, aber sie brachte noch nicht die Erlösung und Vollendung. Condorcet erkennt in der Reformation die Elemente an, die das Alte zerschlagen und beseitigt haben, aber für den Aufbau der modernen Welt kann er die Reformation nicht gebrauchen. Großen Verdruß bereitet ihm die Mitwirkung der Geistlichkeit am Unterricht der Jugend, wodurch immer wieder der alte Ballast einer überlebten Zeit der Nachwelt vermittelt würde. Nicht die reformatorischen Ideen, sondern der Geist Bacons, Galileis und Descartes' soll die Neuzeit bestimmen. Condorcet fällt es aber nicht ein, die Aufklärungsphilosophie irgendwie aus den reformatorischen Ideen abzuleiten, also eine innere Verbindung zwischen Aufklärung und Reformation herzustellen. Das kommt für ihn gar nicht in Frage. In diesem Punkte sieht er nur die absolute Gegensätzlichkeit. Darin steht er unmittelbar neben Voltaire. Auch dieser hat eine Art Weltgeschichte hinterlassen, deren Geschlossenheit freilich

weit hinter Condorcets geistreichem Entwurf zurückbleibt <sup>41)</sup>. Wohl sieht auch Voltaire in der deutschen Reformation die große Revolution, aber sie hat les progrès de la raison in Deutschland, den skandinavischen Ländern und England verzögert und aufgehalten anstatt beschleunigt. Diese blinden Theologen konnten nach der Meinung Voltaires nicht den Weg der Wahrheit finden, und ihre Klagen sind Krankheitssymptome des menschlichen Geistes. Voltaire sieht in der deutschen Reformation ein Zwischenpiel, das die Renaissance vorerst um ihre Wirkung brachte.

Gerade das Verhalten Condorcets und Voltaires beweist, daß selbst bei den Aufklärern, deren Namen in der Geschichte der religiösen Toleranz unvergänglich sind, keine protestantische Gesinnung vorauszusetzen ist. Man kennt allgemein Voltaires mannhaftes Eintreten für die angegriffenen und verleumdeten Hugenotten; auch Condorcet hat durch Veröffentlichung von Schriften im religiösen Freiheitskampf der französischen Protestanten seinen Mann gestanden <sup>42)</sup>. Und wie diese beiden gehandelt haben, so hat auch mancher andere französische Aufklärer geschrieben und gesprochen. Aber all diese Männer sahen in der Gewährung der Duldung einen Akt der Menschlichkeit. Religionsfreiheit war für sie ein Merkmal des idealen Staates, den sie erträumten. Was Forderung des aufgeklärten Geistes war, war niemals in wohlwollender religiöser Stimmung begründet. Condorcet ist überzeugt, daß auch der französische Protestantismus sich in andauernden Spaltungen selbst auflösen wird, wenn man seinen Klerus frei gewähren läßt <sup>43)</sup>.

Damit ist ein Geschichtsbild von seltener Einheitlichkeit geschaffen. Die französische Aufklärung steht durchaus gegen die

41) Es handelt sich um den *Essai sur les mœurs* (siehe oben); wichtig für die Reformationsgeschichte sind vor allem Kap. 127 ff. (*Oeuvres* 12. Bd. S. 275 ff.).

42) *Recueil de pièces sur l'état des Protestants en France*, Londres 1781; abgedruckt in *Oeuvres publiées par A. Condorcet O'Connor et M. F. Arago* 5. Bd., 1847, S. 391 ff.

43) *Les ministres perdront tout leur crédit sur les protestants dès l'instant, où ils ne pourront plus être regardés comme des hommes qui s'exposent au martyre. Les principes mêmes de la religion protestante, qui donnent à la raison de chaque homme le droit de déterminer le sens des écritures, doivent détruire à la longue l'autorité des ministres dans tous les pays où la religion réformée subsiste librement...* (Aus dem *Recueil* abgedruckt bei Gieseler [siehe oben] S. 316 ff.)

deutsche Reformation. Ihre Wertung als Vorbereitung oder als Vorstufe der eigenen Anschauungswelt ist völlig ausgeschlossen. Die innere Gegensätzlichkeit ist zu groß, als daß sich die Aufklärer mittelbar oder unmittelbar hätten abhängig fühlen können. Nicht einmal aus der vom Fortschrittsglauben getragenen Geschichtsschau der französischen Aufklärung gingen Elemente hervor, die zum Verstehen und zur Würdigung der deutschen Reformation führten. Alle diese Aufklärer sind zu schwach an religiöser Substanz, als daß es hätte anders sein können.

Diese geistige Gegensätzlichkeit wurde als unüberwindbar empfunden, so daß nicht einmal die sonst so erfolgreiche deutsche Kulturpropaganda in Frankreich einen Stimmungsumschwung geschaffen hat. Denn so wird man diese Bestrebungen zur Verbreitung deutscher Kultur nennen müssen, da sie überlegt und zielbewußt geschehen<sup>44</sup>). Zunächst hatte sich während des 17. Jahrhunderts in Frankreich ein Bild von Deutschland, seinem geistigen Leben und seinen kulturellen Einrichtungen gebildet, das von Geringschätzung, man könnte sogar sagen von Verachtung, getragen wird. Man kann vermuten, daß diese Kritik an dem Deutschen von der deutschen Sprache her gewonnen worden ist. Denn was der Jesuit Bouhours, übrigens selbst einer der ungerechtesten und übelwollendsten Kritiker Deutschlands in jener Zeit, einmal gesagt hat: *Le langage suit d'ordinaire la disposition des esprits, et chaque nation a toujours parlé selon son génie*, war schon seit Estienne Pasquiers großem vaterländischen Werke *Gemeingut der französischen Gebildeten*<sup>45</sup>). Ureigenster Ausdruck des Volksgeistes ist seine Sprache. Der Franzose empfand die deutsche Sprache als rau und hart, schwerfällig und ungenau. Schon Pasquier glaubte feststellen zu können: *„L'Allemand éloigné du luxe, parle un langage fort rude*<sup>46</sup>). Um die vermeintlichen Vor-

44) Eine umfassende Übersicht gibt Th. Süpfle, *Geschichte des deutschen Kultureinflusses auf Frankreich mit besonderer Berücksichtigung der literarischen Einwirkung*, 1. Bd.: *Von den ältesten germanischen Einflüssen bis auf die Zeit Klopstocks*, 1886. Stark aggressiv wirkt L. Reynaud, *L'influence allemande en France au XVIII<sup>e</sup> et au XIX<sup>e</sup> siècle*, 1922; hier S. 10 f.: Übersicht über andere Arbeiten.

45) Dom. Bouhours, *Les entretiens d'Ariste et d'Eugène*, <sup>2</sup>Amsterdam 1671, S. 70 (Breslauer Universitätsbibl.).

46) Estienne Pasquier, *Recherches* 7. Buch.

züge der französischen Sprache in helles Licht zu rücken, hat man ihre Unterschiede von der deutschen hervorgehoben. So erklärt es sich auch, daß der schon genannte Bouhours die Existenz eines „bel esprit“ auf deutschem Boden in Frage stellte<sup>47)</sup>. Gewiß hat er damit selbst im eigenen Lande Widerspruch geweckt<sup>48)</sup>. Aber seine These ist sogar in Bayles Wörterbuch übergegangen, was freilich Gottsched in seiner deutschen Bearbeitung so wirkungsvoll gezeißelt hat, daß man wünschen möchte, Bouhours hätte diese Abkanzlung noch erlebt<sup>49)</sup>.

Jedoch im 18. Jahrhundert setzten nun viele Versuche ein, Frankreich mit deutschem Geistesleben vertraut zu machen. Von zwei Seiten her sind diese Bestrebungen vorgetragen worden. Hugenotten sind die Begründer der *Bibliothèque germanique*, die seit 1720 deutsches Schrifttum nach Frankreich vermitteln wollten. Diese Zeitschrift begründet ihr Erscheinen mit den großen deutschen Verdiensten um Literatur und Wissenschaft<sup>50)</sup>. Es gilt, unberechtigte Vorurteile gegenüber Deutschland zu beseitigen. Bedeutsam ist, daß das abfällige Urteil des Erasmus über die kulturellen Leistungen des deutschen Luthertums zurückgewiesen wird. Und in diesem Zusammenhang wird der deutschen Reformation die ihr gebührende Stelle im kulturellen Aufstieg vom Mittelalter her zuerkannt; denn Wissenschaft und Recht hätten in den protestantischen Ländern Deutschlands eine Neugründung erfahren.

Aber dieses und noch andere Unternehmungen der französischen *Réfugiés* hatten den Sitz im nichtfranzösischen Ausland

47) Siehe oben S. 242 ff.

48) z. B. *Sentimens de Cleante sur les Entretiens d'Ariste et d'Eugène*, Cologne 1671; über den Verfasser vgl. Barbier (siehe oben).

49) Bayle-Gottsched, 1. Bd. S. 644 f.; vgl. auch 2. Bd. S. 650 Artikel über Gretser; hier gibt Gottsched folgende Zurechtweisung Bouhours' wieder: Dasjenige, was die Franzosen *l'Esprit*, den Witz, nennen, ist eine gewisse Gabe zu Kleinigkeiten, oder aufs höchste, ich weiß nicht, was für eine Lebhaftigkeit, die sich überhaupt mit der deutschen Ernsthaftigkeit und mit dem gesetzten Charakter dieser Nation nicht verträgt. — Ich sage ebensoviel von Fragen, ob ein Deutscher ein witziger Kopf sein kann. Man macht der deutschen Nation die geläutertste Vernunft, die feinste Fertigkeit, die edelsten Einfälle des Geistes nicht streitig, und sie wird mit diesen Gaben vergnügt sein und den französischen *Esprit* als keinen gar zu großen Vorzug ansehen.

50) *Bibliothèque germanique ou histoire littéraire de l'Allemagne et des Pays du Nord* to I., 1720, préface (Breslauer Universitätsbibl.).

und mußten sich erst einen Leserkreis erkämpfen. Ganz anders dagegen liegen die Verhältnisse bei Friedrich Melchior Grimm, dem Sohn eines Regensburger evangelischen Geistlichen, dem es gerade in der Mitte des 18. Jahrhunderts gelang, zwei Abhandlungen über die deutsche Literaturgeschichte in den *Mercure de France* zu bringen<sup>51</sup>). Nun war der Kampfplatz verlegt. In Paris selbst und in einer anerkannten französischen Zeitschrift begann das Ringen der Deutschen um Anerkennung ihrer geistigen Leistungen durch Frankreich. Hier konnte man auch nicht konfessionelle Verdächtigungen erheben, mit denen man gegen die Arbeit der Hugenotten sofort nicht gespart hatte<sup>52</sup>). Auch Grimm betont die kulturelle Bedeutung der deutschen Reformation. Er feiert Luther als den ersten deutschen Schriftsteller „en rang ainsi qu'en date“. Seine Sprachgewalt und sein dichterisches Schaffen bewundert er. Er sieht auch, wie die sprachliche Entwicklung in den deutschen protestantischen Ländern infolge der Wirkung der Schriften Luthers anders verlaufen ist als in den katholischen. In dieser Würdigung des Werkes Luthers ist jedes Wort Anerkennung, die freilich rein sprachlich-literarisch begründet ist<sup>53</sup>). Ein anderer Deutscher, der in Frankreich selbst um diese Zeit im gleichen Geist wirkte, war der Bayer Michael Huber. Er hat in vier kleinen Bänden wertvolle deutsche Dichtungen — darunter auch manche religiösen Inhalts — durch gut gelungene Übersetzungen den Franzosen vermittelt<sup>54</sup>). In dem

51) Lettre de M. Grimm à l'Auteur du *Mercure* sur la littérature allemande, *Mercure de France* Oct. 1750 und Févr. 1751 (Münchener Staatsbibl.).

52) So im *Mercure de France*, On y trouve une critique presque continuelle de la Religion Catholique, Juin 1734, to 3 p. 1391 (Süpfle 1. Bd. S. 280).

53) Da das betreffende Oktoberheft des *Mercure* nur in zwei deutschen Bibliotheken (München und Göttingen) vorhanden ist, seien aus der Abhandlung Grimms einige Sätze wiedergegeben: Son (Luther) style est pur et naturel, aussi est-il parmi nous d'une autorité classique. On s'imagine bien que les écrits d'un génie aussi vif et aussi bouillant ne manquent point de chaleur. Sa Poésie est pleine de noblesse, de jeu et de force ... (S. 21). Weiter oben heißt es: C'est surtout dans ce temps-là qu'on commença à perfectionner la Langue Allemande, et comme dans presque toutes les Provinces Catholiques de l'Allemagne on parle un fort mauvais Allemand, la culture de la Langue et des Belles Lettres en général est restée en partage aux Protestants.

54) Michael Huber, *Choix de poésies allemandes* to 1—4, Paris 1766 (Berliner Staatsbibl.); vgl. 1. Bd. S. XXV.

seinem Werk vorangeschickten Überblick über die deutsche Literaturgeschichte bespricht er die sprachlich-literarische Bedeutung der Bibelübersetzung und religiösen Lieder Luthers. Immerhin, Huber beklagt es, daß sich Luther nicht auf die „culture des Belles-Lettres“ beschränkt habe. Daß Luther als Theologe kirchliche Kämpfe entfesselt hat, machte nach Hubers Meinung weitere Fortschritte der Poesie auf deutschem Boden unmöglich. Auch weist Huber darauf hin, daß Flacius Illyricus den Otfried entdeckt und herausgegeben hat.

Die Folgen dieser kulturellen Wertung der deutschen Reformation blieben nicht aus. Als der vielgereiste Baron von Bielfeld seine deutsche Kulturgeschichte in französischer Sprache schrieb, die den deutschen Anteil an dem Aufstieg der Wissenschaften und Künste in Europa zeigen sollte, um endlich den deutschen Gelehrten, Dichtern und Künstlern Gerechtigkeit zuteil werden zu lassen, spricht er auch über die kulturelle Bedeutung der Reformation: *Nous avons à Luther l'inexprimable obligation d'avoir arraché le bandeau de la superstition aux peuples Allemands, rompu les chaines que portaient les sciences, délivré les Gens de Lettres de leur fatale obéissance à la Hierarchie de l'Eglise Romaine, et étendu la sphère des connaissances de l'esprit humain*<sup>55</sup>). In solchem Urteil hat der Aufklärer von der Reformation Besitz genommen. Da gehört das Werk Luthers in die Geschichte der Aufklärung unmittelbar hinein. Doch Bielfeld schreibt wohl französisch, aber von Geburt ist er Deutscher, wie er später auch in preußische Dienste getreten ist. Doch auch ein Franzose, der bekannte Kritiker und Gegner Voltaires Elie Fréron, hat kurz nach der Veröffentlichung der Abhandlung Grimms die Bedeutung Luthers für die deutsche Sprache und das deutsche Schrift-

55) Jacques Frédéric de Bielfeld, *Progrès des Allemands dans les Sciences, les Belles-Lettres et les Arts, particulièrement dans la Poésie, l'Eloquence et le Théâtre*, 1752 (anonym erschienen), <sup>3</sup> 1767 (Breslauer Universitätsbibl.); vgl. 1. Bd. S. 18, 25 ff., 85; auch S. 858 ff. über die Franckeschen Stiftungen in Halle. Die Kritik, die Fr. Nicolai an dem Werk Bielfelds geübt hat, deckt gewisse Schwächen in den Kenntnissen des Verfassers auf, wird aber dem Werk als einem ersten Versuch nach dieser Hinsicht nicht gerecht (Allgemeine deutsche Bibliothek 8. Bd. 2. Stück, 1769, S. 45 ff.).



tum sehr hoch eingeschätzt<sup>56</sup>). Fréron hatte sich durch Grimm anregen lassen, deutsche Literatur zu lesen. Diese Beschäftigung löste bei ihm nicht bloß Interesse, sondern Begeisterung aus. Man höre die Worte, in denen seine ersten Eindrücke widerklingen: Bis jetzt haben wir die Deutschen nur als ein in dem Rechtsstudium trübselig vertieftes und in den dunklen Höhlen der Gelehrsamkeit verborgenes Volk angesehen. Wir ahnten nicht, daß sie die Dichtkunst und die schöne Literatur pflegten. Indessen steht fest, daß diese Nation zu jeder Zeit einige von der Natur bevorzugte Geister hervorgebracht hat. Ohne darnach in den entlegensten, uralten Denkmälern der deutschen Literatur zu suchen, trat vor 200 Jahren der berühmte Luther — mehr als Häretiker bekannt als als Poet — mit derjenigen Reform hervor, die er auf dem Parnasß vollzogen hat. Man findet in seinen Dichtungen viel Feuer, Kraft und Hoheit. Sie sind immer bewundernswert und dienen immer zum Vorbild. Die deutsche Poesie wäre gleich damals zur Vollendung gelangt, wenn man es sich hätte angelegen sein lassen, in die Fußstapfen dieses Schriftstellers zu treten. Nach Frérons Meinung ist der Rückgang in der deutschen Literatur auf diesen Fehler zurückzuführen. Erst durch Gottsched und Haller sei nunmehr der Bann gebrochen. Deshalb wünscht Fréron das Einführen deutschen Schrifttums nach Frankreich. Wie viele tief eingewurzelte Vorurteile freilich zu beseitigen waren, das zeigt Gottscheds deutsche Bearbeitung von Bayles Wörterbuch. Wie oft weist da Gottsched die Geringschätzung deutscher Sprache und die Mißachtung deutscher Art, wie man solches im französischen Original findet, zurück! Bei Bayle finden sich Perrons oder Bouhours' Ausfälle auf das Deutschum. Aber — und das ist doch bezeichnend — oft muß Gottsched selbst die Widerlegung übernehmen, da ihm nur ganz wenige für Deutschland zeugende Schriftsteller zur Verfügung stehen. Dabei begegnet er den Angriffen mit gleichen Waffen. Den französischen Verächtern deutscher Sprache hält Gottsched entgegen: Die französische Sprache ist nur ein Mischmasch aus einem ver-

56) (Elie Fréron:) *Lettres sur quelques écrits de ce temps* to 5, 1751, S. 194 ff. (Breslauer Universitätsbibl.). — Ich gebe das Zitat nach der guten Übersetzung bei Süpfle, a. a. O. S. 147.

dorbenen Latein, etlichen gallischen und ungemein viel deutschen Wörtern, die sie von ihren deutschen Überwindern gelernt haben <sup>57</sup>).

Nun ist aber dieser Kampf um die Geltung deutscher Leistungen in Frankreich selten erfolgreich gewesen. Wer die Deutschland-Artikel bei Moréri und in der Encyclopédie vergleicht, erkennt die ungeheure Wandlung des französischen Deutschlandbildes, die sich innerhalb weniger Jahrzehnte vollzogen hat. Moréris Standpunkt ist in der klassizistischen Haltung des französischen Literaten und Ästheten verankert. Er vermißt an den Werken der Deutschen la subtilité, le brillant, la vivacité, la politesse, la méthode et les autres beautés, die die antike Literatur auszeichnen. Den Deutschen fehlen feu, vivacité, imagination, sie sind leichtgläubig (crédulité excessive) und schwatzhaft (verbiage et fatras). In dem Vorwurf der Leichtgläubigkeit klingt die Unzufriedenheit mit dem religiösen Abfall von der universalen Papstkirche wider. Ganz anders dagegen das Deutschlandbild der Encyclopédie. Da merkt man, die beiden Nationen sind einander näher gekommen, und die Franzosen beginnen die Deutschen zu bewundern. Hier sieht man im Deutschen den kraftvollen und stämmigen Menschen, der Treue, Mut und Freiheitsliebe als ererbte Tugenden besitzt, die niemals Veränderungen erfahren haben. Die Deutschen sind Soldaten, die sich trotz ihres Freiheitsdranges freiwillig der militärischen Zucht unterordnen. Dann wird ihre Begabung für praktische Arbeiten hervorgehoben. Sie sind das Volk der Erfinder. Doch der eine Tadel bleibt: leur dédain pour les arts agréables leur en a fait abandonner la culture à leurs voisins. Und dann fehlt, wie bei Moréri, selbstverständlich nicht die Ablehnung der Kämpfe, die unter dem Vorwand der Religion die Zwietracht verewigten. Mit anderen Worten: es bleibt die Ablehnung der deutschen Reformation. Man könnte daneben den Ausruf des Franzosen

57) Wie man Deutsche und ihre Sprache beurteilte, geht aus folgender Erzählung hervor, die Gottsched aufs schärfste zurückweist: Die Deutschen redeten nicht, sondern sie donnerten. Deshalb habe Gott ihre Sprache gebraucht, als er über Adam das Urteil der Verdammnis gesprochen hat. Gottsched nennt dagegen im Anschluß an Leibniz und Grotius das Deutsche die zum Herrschen geborene Sprache und die Sprache der Freiheit (2. Bd. S. 142 f.).

Dorat<sup>58)</sup> setzen, der diese Wendung in den deutsch-französischen Beziehungen treffend bezeichnet: O Deutschland, unsere schönen Tage sind vergangen, die deinigen kommen. Du schließt in deine Brust ein alles, was ein Volk über andere erhebt: Sitten, Talente und Tugenden. Doch auch Dorat schweigt von der Religion.

Von hier aus führt zu dem Preisausschreiben des Institut national keine Brücke. Erst ein besonderer geschichtlicher Anlaß mußte die Wendung schaffen, wo geistige und religiöse Befangenheit nicht weiterkamen. Aber der Rückblick findet trotz des negativen Ausganges seine Rechtfertigung. Die Ablehnung des reformatorischen Glaubens durch Frankreich macht nicht die geistigen Wandlungen durch wie die kulturelle Entwicklung des französischen Volkes. Die Gegnerschaft bleibt, auch wenn die Gründe wechseln. Damit fällt die so oft wiederholte These der Romantiker, die eine enge Verbindung zwischen Aufklärung und Reformation annehmen, um so die Reformation für das Verbrechen der Revolution verantwortlich zu machen. Die französischen Aufklärer haben niemals eine Geistesverwandtschaft mit den deutschen Reformatoren gesehen. So ist es verständlich, daß Madame de Staël und Benjamin Constant, die — wenn ich mich so ausdrücken darf — das Werk Villers unterstützen, nicht aus dem katholischen, sondern aus dem protestantischen Lager kommen. Beide sind auch nicht in altfranzösischen Provinzen geboren, sondern in der Schweiz, und beiden vermitteln die Eindrücke der Jugendzeit nicht bloß das alte französische Bildungsgut. Das hat sie freier gemacht, doch auch den Kampf gegen ihre Bestrebungen den Gegnern erleichtert.

58) Dorat, *Selim et Sélima*, poème de l'allemand, 1768, introduction, bei Reynaud, a. a. O. S. 33.

Abgeschlossen am 22. Juni 1937.