

# Die Wiedereinsetzung von Religion und Kirche unter die Triebkräfte der geschichtlichen Entwicklung durch Franz Guizot (1787—1874).

Von Justus Hashagen.

Nicht immer wurden Religion und Kirche von den neuzeitlichen Geschichtsschreibern als Triebkräfte der geschichtlichen Entwicklung gebührend gewürdigt. Man vernachlässigte sie in auffallender Weise oder übersah sie ganz. Man tat so, als wenn sie gar nicht vorhanden wären, oder man warf sie mit Steinen, wenn sie es doch wagten, aus dem Dunkel aufzutauchen; man ließ kein gutes Haar an ihnen und trieb gegen sie Greuelpropaganda in aller Form.

In der Renaissance hatte es angefangen. Ihre bedeutendsten Historiker waren gegenüber Religion und Kirche oftmals mit Blindheit geschlagen. Das viel geschmähte Zeitalter der Religionskriege öffnete dann freilich die Augen auch der Geschichtsschreiber. Aber es war eigentlich nur ein Zwischenspiel, eine Episode. Denn nun kam die Aufklärung und bezog die Renaissancepositionen gegenüber Religion und Kirche von neuem und baute sie allseitig aus. Religion und Kirche wurden von der Geschichtsschreibung der Aufklärung entweder ignoriert oder karrikiert oder geschmäht. Voltaires Schlachtruf brachte auch die Kollegen in Wallung.

Da war es das Verdienst der Romantik und auch schon der Vorromantik, daß sie Religion und Kirche in ihre unverjähbaren Rechte als Triebkräfte der geschichtlichen Entwicklung wieder einsetzten, wenn auch bei den Vorromantikern noch manche aufklärerische Entgleisungen mit unterliefen.

Franz Guizot, der bedeutende Historiker und Politiker, war weder das eine noch das andere. Und doch hat er sich an jener Restauration an führender Stelle beteiligt und sich zeitlebens mit heiligem Eifer um sie bemüht, wobei es zunächst offen bleiben darf, ob seine vielseitigen Bemühungen zum Ziel geführt haben.

Auf der Höhe des Lebens hielt er 1828/29 an der Sorbonne, an die er als fünfundzwanzigjähriger Jüngling berufen worden war, seine mit dem größten Beifall aufgenommenen Vorlesungen über die abendländische Kulturgeschichte des Mittelalters (*Histoire de la civilisation en Europe*) und über französische Kulturgeschichte

(5 Bände). Sie waren nach Form und Inhalt für ihre Zeit eine hervorragende Leistung. Noch heute wird jeder die echt französische *clarté* darin genießen.

Schon räumlich nehmen Religion und Kirche in dieser universal-geschichtlichen Darstellung einen großen Platz ein. Mehrere Vorlesungen sind ihnen ausschließlich gewidmet. Guizot läßt keinen Zweifel darüber, daß er in den religiös-kirchlichen Fragen nicht nur eine Triebkraft neben den anderen profanen sieht, sondern daß er sie unter allen geschichtlichen Triebkräften weitaus in die vorderste Reihe rückt. Er betont das grundsätzlich, stellt es aber auch unter Beweis, indem er die Hauptperioden der Kirchengeschichte in ihrer Verflechtung mit der Profangeschichte an den Hörern vorüberziehen läßt. Religion und Kirche sind bei Guizot nicht nur die vordringlichsten, sondern auch die positivsten Triebkräfte. Mit seiner Bewunderung für die kirchliche Organisation, Ordnung und Autorität hält er vor allem deshalb nicht zurück, weil sie auf die abendländische Welt nach allen Seiten hin eine überaus günstige und geradezu fortschrittliche Wirkung ausgeübt haben. Das geht so weit, daß er das kirchliche Bußsystem mit den höchsten Lobsprüchen bedenkt und sich zu der Behauptung versteigt, daß es vom Geiste modernster Philosophie erfüllt sei. Man wird nachdenklich, wenn er hier als ihren Vertreter den platten englischen Utilitarier Jeremias Bentham († 1832) zu Hilfe ruft. Aber trotzdem hat Guizot schon in diesem Werke alles getan, um Religion und Kirche als die mächtigsten Triebkräfte in die geschichtliche Entwicklung wieder einzureihen.

Ähnliches geschah nun aber auch in all seinen anderen zahlreichen und gehaltvollen Geschichtswerken mit Einschluß seiner Memoiren, besonders in der fünfbändigen französischen Kulturgeschichte (7. Auflage, 1860). Hier erstrahlt der positive Einfluß von Religion und Kirche auf die geschichtliche Entwicklung abermals im hellsten Lichte. Auch seine umfassende Geschichte der englischen Revolution, die er nach einer langen, durch seine politische Tätigkeit bedingten Pause (zwei Bände 1826/27, vier Bände 1854/6) im Alter noch fertigstellte, ist davon erfüllt. Gewiß war der Hauptgrund für Guizots Hinwendung zu diesem großen Stoffe ein politischer, wie er denn in erster Linie immer ein *homo politicus* war. Als Liberaler, wenn auch als ein sehr gemäßigter und eigentlich Konservativer, brachte er wie seine vielen Parteigenossen der englischen Geschichte die gebührende Huldigung dar, indem er die Revolution vornehmlich als Politiker beleuchtete. Aber das war doch nicht der einzige Beweggrund. Was ihn gerade an dieser Revolution immer wieder anzog, war ihr kräftiger religiös-kirchlicher Einschlag. Während die deutsche Reformation (angeblich) nur eine religiöse Bewegung war und die französische Revolution nur eine politische, lag die weltgeschichtliche Größe der englischen Revolu-

tion für Guizot gerade besonders darin, daß sie religiös-kirchliche Kräfte entfesselte und in sich aufnahm. So kann es ihm auch hier nicht schwer fallen, Religion und Kirche in den hell belichteten Vordergrund zu stellen.

\* \* \*

Zur Würdigung der allgemeinen Stellung des Historikers Guizot mögen diese wenigen Mitteilungen genügen. Trotz gebotener Knappheit könnten sie vielleicht schon ausreichen, um Guizots verdienstvolle Behandlung von Religion und Kirche herauszustellen. Aber freilich ist damit noch nicht gesagt, in welcher Weise er sich mit diesem Thema, das er sein ganzes langes Leben lang für eines der wichtigsten gehalten hat, abfindet. Mit dieser Frage muß man sich auch deshalb beschäftigen, wenn man die Grenzen seiner Leistung aufdecken will.

Guizot war kein Romantiker. Deshalb fehlte ihm viel, um in das Innere von Religion und Kirche einzudringen und sie als Triebkräfte auch nach außen allseitig zu würdigen. Er war gläubiger Calvinist, wenn auch ein sehr weitherziger. Als solcher war er sowohl gegenüber der katholischen Kirche wie gegenüber den englischen Sekten nicht ohne Befangenheit. Trotz seiner rühmlichen Duldsamkeit vermochte er auch als Historiker die Scheuklappen nicht abzulegen. Woher stammten sie?

Wer sich in Guizots Geschichtswerke vertieft und sich zugleich seine höchst umfassende praktisch-politische Tätigkeit vergegenwärtigt, kann darüber nicht im Zweifel bleiben. So eifrig der Historiker Guizot in fast allen seinen inhaltreichen Werken um Religion und Kirche bemüht ist, so liebevoll er sich ihrer annimmt, indem er sie oft gegen ihre Feinde verteidigt, so eifrig, daß man ihn direkt als Religions- oder Kirchenhistoriker bezeichnen darf: man kann sich doch des Gefühles nicht entschlagen, daß er diesem seinem Lieblingsgegenstande in vollem Umfang nicht gerecht wird. Woran lag das?

Wenn Guizot kein Romantiker war, was war er denn? Ein moderner Historiker im Stile Niebuhrs und Rankes war er gewiß auch nicht. Es ist erstaunlich, wie wenig er von seinem großen Zeitgenossen Ranke gelernt hat. Weder Rankes bahnbrechende Quellenkritik noch seine Objektivität, noch seine Grundlegung einer ganz neuartigen genialen politischen Geschichtsschreibung fanden bei dem eingefleischten Franzosen Anklang. Er fühlte sich in seinen Grundanschauungen viel zu sicher und hielt an ihnen sein ganzes langes Leben lang viel zu starr fest, als daß er diesen modernen Anregungen, denen doch die Zukunft gehörte, nachgegeben hätte. Er beharrte unerschütterlich auf seinem Standpunkte; er ließ sich in seine Arbeit nicht hineinreden; er wucherte nur mit seinem eigenen Pfunde. Und doch hatte er auch einen Leitstern. Wer hatte ihn über ihm aufleuchten lassen?

Oftmals hat man unseren Kant, zu dessen Verehrern auch Guizot gehörte, für den Totengräber der Aufklärung erklärt und dann auch wohl die Meinung vertreten, daß die Aufklärung im letzten Jahrhundert sehr bald zum Erliegen gekommen sei. Nichts irriger als das. Die Aufklärung erlebte vielmehr noch während des letzten Jahrhunderts eine so kräftige Nachblüte, daß sie noch heute unter uns keineswegs verwelkt ist. Auch die Geschichtsschreibung des letzten Jahrhunderts ist von ihrem allerdings etwas faden Dufte stark berührt.

In Frankreich nun ist Guizot ihr Führer und sein Gegensatz gegen die so hoch stehende romantische Geschichtsschreibung seiner geistvollen Landsleute beträchtlich. Insbesondere was er über Religion und Kirche sagt, läßt ihn meistens als Nachfahren, Nachzügler, Epigonen der Aufklärung erscheinen. Und auch seine praktische Religions- und Kirchenpolitik kann ihre rationalistische Herkunft nicht verleugnen.

Vor allem ist Guizots Religionsbegriff, worauf doch alles ankommt, ein intellektualistischer. Er geht aus von den vielen Fragen, die den Menschen bedrücken und quälen, und die er doch selbst nicht lösen kann, die überhaupt nicht im Diesseits, sondern nur vom Jenseits aus beantwortet werden können. Auf diese Fragen erwartet der Mensch von der Religion Antwort. Außerdem hat er noch das dringende Bedürfnis, für seine natürliche Moral einen tieferen Sinn und vor allem eine Stütze, eine Gewähr zu erlangen. Auch diese kann ihm nur die Religion bieten. Aus diesen beiden klaren Quellen stammt die Religion, die deshalb auch niemals nur ein „reines Gefühl“ sein könne. Sie bestehe vielmehr einerseits aus den Antworten auf jene Fragen und andererseits aus Moralsätzen, die diesen Antworten entsprechen. Das ist eine recht magere Inhaltsangabe und ein recht bescheidenes Programm. Höchstens wird noch hinzugefügt, daß die Religion auch die Zukunftshoffnungen der Menschheit zur Erfüllung bringt. Neu ist dies alles natürlich nicht. Damit hatte sich auch schon die Aufklärung zufrieden gegeben. Wenn nun aber die Religion diese ihre Aufgaben erfüllen will, dann muß sie sich als Kirche organisieren: nur so kann sie auf die menschliche Gesellschaft wirken. Dafür hat Guizot auch als Historiker volles Verständnis. Was aber darüber hinausgeht, ist vom Übel. Zwar kann Guizot den theologischen Einschlag in der abendländischen Bildung gar nicht stark genug hervorheben: „Der Geist der Theologie ist . . . das Blut, das in den Adern der europäischen Welt als belebender Saft bis auf Bacon und Descartes geflossen ist.“ Aber diese erfreuliche Feststellung kann über eine mehr dekorative Bedeutung kaum hinausgelangen. Denn die Hauptsache ist die organisatorische Einwirkung der Religion auf alle Schichten der Gesellschaft. Diese kann aber nur dann erfolgen und sich nur dann fruchtbar gestalten, wenn nun auch diese Kirche die Re-

ligion ebenso intellektualistisch und moralisch auffaßt, wie Guizot es für unerläßlich hält. Was darüber ist, das ist vom Übel. Erschreckend deutlich wird das in der vielgepriesenen Geschichte der englischen Revolution. Für den religiösen Radikalismus hat dieser nüchterne Rationalist und dieser etwas steifleinene, humorlose Moralprediger kein Verständnis. Ruth Keiser hat in ihrer ausgezeichneten Baseler Dissertation über Guizot als Historiker (1925) vollkommen recht, wenn sie meint, jeder Aufklärer hätte eine religiös-kirchliche so verständnislose Revolutionsgeschichte auch schreiben können: „es gelingt ihm nicht, das Religiöse . . . als Massenleidenschaft (für die Geschichtsdarstellung) fruchtbar zu machen. Alle religiösen Parteien agieren bei ihm nur als politische Parteien: sie streiten (nur) um eine besondere Regierungsform der Kirche . . . wie die profanen Politiker um die des Staates. Die Forderungen der Presbyterianer erscheinen . . . unbegründet, weil man nie erfährt, daß sie aus religiöser Leidenschaft geboren wurden. Cromwell erscheint . . . als Farceur, der mit gut gespielten religiösen Anschauungen das Volk mitsamt dem Parlament dupiert“. Das Ende vom Liede ist, daß dieser Historiker, der sechs Bände über die englische Revolution geschrieben hat, Cromwells eigene Welt, die Independents und alle anderen religiösen Sonderlinge und Querköpfe, auch wenn sie organisiert sind, ins Lächerliche zieht.

Und doch war dieser Historiker ein frommer Mann, wenn auch kein homo religiosus. Für den Finger Gottes in der Geschichte hat er ein waches Auge. Er ist ihm ebenso sichtbar wie in der Natur, wie am gestirnten Himmel. Sein Vorsehungsglaube war nicht zu erschüttern. Auch darin gleicht er manchem Aufklärer. Auch in der Geschichte ist also das Wirken der Vorsehung sichtbar, nur daß man nicht ungeduldig werden darf, wenn es nicht sofort in die Erscheinung tritt. So ähnlich hatte sich auch Lessing in der „Erziehung des Menschengeschlechtes“ geäußert. Die Entwicklung der europäischen Kultur erfolgt nach göttlichem Ratschluß. Wenn der Mensch der Vernunft und der Moral in der Welt Geltung verschafft, so handelt er als Werkzeug Gottes. Denn eben dies Reich der Ordnung, der Vernunft, der Moral, der Gerechtigkeit ist ein Werk der Vorsehung, ebenso wie die großen Männer. Bei diesen Allgemeinheiten ist es aber geblieben. Dieser Vorsehungsglaube ist immerhin doch nicht so stark, daß er seine Geschichtsauffassung tiefer beeinflusst hätte. Er glaubt wohl an den Finger Gottes. Aber er fühlt sich (ähnlich wie Ranke) nicht berufen, Gottes Walten nun überall nachzuweisen. Immerhin geht es zu weit, wenn Ruth Keiser hier nur von „Deklamation“ spricht.

Guizots Stellung zur katholischen Kirche war im allgemeinen freundlich. Als er 1856 seine kulturgeschichtlichen Vorlesungen zum sechstenmal herausgab, fügte er die Erklärung bei, daß er die Rolle der Kirche in der abendländischen Kulturgeschichte (des Mit-

telalters) mit einem tiefen Achtungsgeföhle gewürdigt habe. Und er schloß mit den Worten: *Pour son salut moral et social, il faut que la France redevenue chrétienne, et qu'en redevenant chrétienne elle restera catholique.* Die Bedeutung und den Einfluß der Kirche zunächst bis ins fünfte Jahrhundert sucht er in dreifacher Richtung: sie war die einzige Trägerin einer wirklichen Gewissensmoral; sie verbreitete die Idee eines über den menschlichen stehenden Gesetzes, das auch als Vernunft bezeichnet wurde, und sie hielt sich vom Staate völlig fern. Man sieht sofort, daß hier sein Religionsbegriff einwirkt, und man kann hier wie dort einwenden, daß diese Analyse reichlich dürftig ausgefallen ist.

Auch als praktischer Politiker behandelte Guizot die Kirche mit Wohlwollen. Ruth Keiser meint, sein „auf Ordnung und Autorität gerichtetes Wesen“ habe ihn mit einer stillen Neigung zur katholischen Kirche erfüllt. Als Organisation, als ‚Gouvernement‘ ist für ihn diese Kirche unschätzbar, „als Bewahrerin des wahren Glaubens, vor haltlosen individuellen Spekulationen“, vor metaphysischem Spintisieren und mystischem Überschwang, den er verabscheut. Gerade vom Standpunkt seines praktischen Christentums ist auch dem Politiker die katholische Kirche willkommen. Obwohl er kirchenpolitisch und vor allem als Historiker der von der katholischen Kirche verworfenen Trennung von Staat und Kirche huldigt, obwohl er die Einmischung der Kirche in die Politik als Schädigung der „einen“ Religion ebenso verwirft wie die Einmischung des Staates in die Kirche, so hat er diesen immer wieder hervorgekehrten Standpunkt gerade in seiner Unterrichtspolitik verlassen und in seinem Volksschulgesetze von 1833 der Kirche den größten Einfluß auf Erziehung und Unterricht eingeräumt. Er „stellt den Unterricht auf die Basis der Zusammenarbeit von Kirche und Staat, in der Überzeugung, daß der Unterricht nur dann gut und sozial sei, wenn er vom religiösen Geiste getragen werde“. Deshalb stellt er natürlich auch die geistliche Schulpflicht wieder her. Von ihm ist ein weiter Weg zu Jules Ferry, Paul Combes und der modernen französischen Laienschule. Diese schulpolitische Inkonsequenz ist charakteristisch für ihn und hat auch in seiner Geschichtsschreibung Parallelen, indem auch diese gegenüber Religion und Kirche, wie sich noch zeigen wird, eine folgerichtige und einheitliche Haltung vermissen läßt. Außerdem bezeugen aber seine Geschichtswerke an vielen Stellen, daß er den Einfluß der Kirche auf alle Zweige der Kultur für einen Gewinn hält. Auch die Jesuiten hat er als Minister verteidigt und sich als Historiker bemüht, ihnen gerecht zu werden.

Am Totenbette seiner ersten, von ihm zum Calvinismus hinübergeführten katholischen Gattin las er Bossuets ergreifende Predigt von der Unsterblichkeit der Seele. Aber der Unsterblichkeitsglaube ist eben mit dem Vorsehungsglauben enge verschwistert, wie das schon in der Aufklärung üblich war. Er war ein Bestandteil

der natürlichen Religion, der sich auch dieser weitherzige Calvinist verschrieben hatte. *Le surnaturel, source de tout religion, est dans la foi naturelle de l'homme.* Er hatte vergessen, was einst Talleyrand einem der Propheten dieser natürlichen Religion entgegenhielt. *Jesus Christus, pour fonder sa religion a été crucifié et est ressuscité. Vous auriez tâcher d'en faire autant!* Guizots Ideal war die Verbindung der streitenden Konfessionen zunächst des Protestantismus, dann des abendländischen Christentums zu gemeinsamer Arbeit im Dienste der übersinnlichen Welt. Indem auch die katholische Kirche ihr diene, wie ja auch ihre Geschichte tausendfältig bewies, hatte sie seinen vollen Beifall. Es war ein feierlicher Augenblick, als der Calvinist den berühmten Dominikanerprediger Jean Baptiste Lacordaire († 1861) in der Akademie mit herzlichen Worten willkommen hieß.

Auf der andern Seite aber hielt er doch Abstand. Für die Legenden des Mittelalters schwärmte er, aber dem Klosterwesen, einem Kernstück des Katholizismus, kann er keinen Geschmack abgewinnen. Das oftmals öffentlich in der Politik und in den Geschichtswerken gegenüber der katholischen Kirche bekundete Wohlwollen reicht in seine vertrauten Briefe nicht immer hinein. So hat er sich über den Syllabus und die Unfehlbarkeit höchst abfällig geäußert. Jules Simon, der ihm sehr nahe stand, hat dies vielleicht zu sehr betont. Aber Guizots Kritik ist weniger auffallend, wenn man ihn als Aufklärer nimmt. Sonst hätte der Abbé Gorini seine „Verteidigung der Kirche“ nicht auch gegen ihn gerichtet. Aber Guizot hielt es gar nicht für nötig, auf diesen Angriff zu antworten.

Nach diesen Erfahrungen läßt es sich nicht vermeiden, auf die Behandlung von Religion und Kirche durch den Historiker noch einmal zurückkommen. Da zeigt es sich denn bald, daß Guizot Religion und Kirche als Triebkräfte der geschichtlichen Entwicklung nicht immer bewundert. Er hat an der katholischen Kirche des Mittelalters viel auszusetzen. Er tadelt die Hierarchie, die Theokratie, die Unduldsamkeit, den Geisteszwang. Es ist ihm widerwärtig, daß sich in der Kirche die Regierenden, nämlich die Geistlichen, so hoch über die Regierten, nämlich die Laien, erheben, diese nur als Zuschauer behandeln und ihnen allen Einfluß auf die Gestaltung des Dogmas, des Kultus und der Verfassung abschneiden. Man sieht leicht, daß ihm hier der Calvinismus die Feder führt. Daraus erklärt sich auch zumeist sein Gegensatz gegen die Theokratie. Einen Papst wie Gregor VII. lehnt er ab: seine Taktik und sein revolutionäres Auftreten. Aber die Hauptsünde der Kirche ist ihr Attentat auf die Gedankenfreiheit und ihre Gewaltanwendung: „Die Leugnung der individuellen Vernunft, die Anmaßung, die darin liegt, Glaubenssätze *de haut en bas* in der religiösen Gesellschaft zu verbreiten und eine Nachprüfung durch den Einzelnen nicht zu gestatten“. Das sei auch eine psychologische Kurzsichtigkeit; denn

„eine Überzeugung kann nur dann in den Intellekt gelangen, wenn er sich ihr öffnet und sich von ihr durchdringen läßt“. Guizot scheut nicht vor scharfen Ausdrücken zurück: es sei „moralischer Selbstmord“, wenn sich jemand der Herrschaft über sich selbst, d. h. über seine Vernunft, zugunsten einer fremden Macht, das heißt der Kirche, entäußere. Guizots Ruf ist der des Marquis Posa: „Geben Sie die Gedankenfreiheit!“ Als echter Aufklärer läßt er diesen Ruf gegen die alte Kirche ertönen, und nicht nur gegen sie, sondern in ganz ähnlicher Weise auch gegen die Reformation, was kaum noch weiterer Ausführung bedarf.

Schon in seiner Schrift über die Regierung Frankreichs von 1820 hatte er die Vernunft auf den Thron erhoben: sie sei der „legitime Souverän, den die Welt braucht und immer brauchen wird“. Diese rationalistische Grundüberzeugung muß ihn zur Ablehnung der Volkssouveränität führen. Sie ist für ihn aber auch deshalb unannehmbar, weil sie der calvinistischen Souveränität Gottes widerspricht. Sieht man sich nun Guizots Göttin Vernunft näher an, so trägt sie kein sehr prunkvolles, sondern ein schlichtes bürgerliches Gewand, denn die Vernunft ist für ihn „der praktisch verwendbare Bon Sens . . .“, das Juste Milieu.“ Von diesem gesunden Menschenverstande ist er so begeistert, daß er ihn „den Genius der Menschheit“ nennt. Er hat seine Stätte besonders in den Kreisen des Mittelstandes, der Bourgeoisie aufgeschlagen, hier ist er in seinem Element. Die aufgeklärte Bourgeoisie ist der wertvollste Bestandteil des Volkes: sie repräsentiert geradezu das ganze Volk. Nach dieser Überzeugung hat Guizot vor allem als praktischer Politiker gehandelt und als Minister einer starren, rücksichtslosen Klassenherrschaft mit allen Mitteln Vorschub geleistet, die dem Lande die dritte blutige Revolution beschert hat. Dieselbe Überzeugung leitet aber auch den Historiker, und man braucht nicht erst zu zeigen, daß in der Luft dieser Überzeugung Religion und Kirche als geschichtliche Triebkräfte nicht recht gedeihen können, obwohl es dem Historiker imponiert, daß sich die Kirche mit ihren Dienern über die Klassen erhebt. Wie aber Guizot als praktischer Politiker der Staatsräson dient, so findet sie auch in seiner Geschichtsschreibung einen bevorzugten Platz, der ihr auch von Religion und Kirche nicht streitig gemacht werden kann. Vom Standpunkt der Staatsräson, aber auch der Aufklärer verschreibt er sich dem Gallikanismus. Deshalb verwirft er auch die Sonderstellung seiner hugenotischen Glaubensgenossen, genau wie Richelieu!

Zu einer völligen Alleinherrschaft ist freilich der Rationalismus weder beim Historiker, noch beim Politiker gelangt. Eine solche wird durch Guizots warme religiös-kirchlichen Interessen, die sich auch der Aufklärung gegenüber durchzusetzen vermögen, verhindert. Er huldigte nicht der Lehre von der Suffizienz der Vernunft; er glaubte nicht, daß die Vernunft schlechthin alles könne.

Gegen Ende seines Lebens, als ihm die politische Führung durch die Revolution aus der Hand genommen war, wachten seine starken religiös-kirchlichen Interessen wieder auf. Er behandelte 1862 in einem besonderen Buche „Die Kirche und die christliche Gesellschaft“ und veröffentlichte (von 1864—1868) in Abständen von je zwei Jahren drei Bände „Meditationen über die christliche Religion“. Beide Arbeiten sind auch ins Deutsche übersetzt worden.

In seiner reformierten Kirche betätigte er sich höchst aktiv und zwar trotz aller Freisinnigkeit auf dem rechten Flügel. Schon 1826 hatte er eine Bibelgesellschaft begründet und 1829 eine Gesellschaft zur Hebung des reformierten Volksschulunterrichtes, der 1852 noch die Gesellschaft für Hugenottengeschichte folgte.

Auch dem Historiker Guizot täte man Unrecht, wenn man in ihm nur den Rationalisten sähe. Mit Recht versetzt ihn seine verständnisvolle Interpretin auch in die „religiöse Reaktionszeit, die auf das irreligiöse achtzehnte Jahrhundert folgte“; denn von allen Seiten betrachtet, ist Guizot doch nicht nur der Epigone der Aufklärung. Seine eigene, religiös so stark bewegte Zeit hat ebenfalls auf ihn gewirkt. Sogar an Chateaubriand hat er in seiner Jugend ein Gedicht zum Preise der „Martyrer“ geschickt, wenn er auch nichts weniger als ein Dichter war. Und doch wird er immer wieder angerührt von den irrationalen, überindividuellen, unfaßbaren, rätselhaften Kräften der geschichtlichen Entwicklung und sogar vom Unbewußten und vom Unterbewußten, von dem „ganzen Komplex von Gefühlen, Instinkten . . . , die den Menschen teils bewußt, teils unbewußt erfassen.“ Aber wenn sie nun freilich in der Geschichte so stark werden, daß sie selbst von diesem eingefleischten Rationalisten nicht mehr übersehen werden können, dann müssen sie es sich doch gefallen lassen in die von Guizot dekretierte unverbrüchliche Kausalität der Geschichte eingespannt zu werden. Das ist jenes *besoin de généralité, der resultat rationnel . . . le plus glorieux de tous les besoins intellectuels*. Gewiß anerkennt er „Impulse und Triebe aus dem Reiche des Emotionalen; aber . . . der religiöse Impuls wird ihm zum intellektualistischen Verlangen nach Auflösung der Lebensrätsel. Religion wird ihm zur Doktrin, moralischen Vorschrift und Verheißung, d. h. zu einem rational gelösten Problem . . . Die Geschichte wird logische Abwandlung von Mächten, die . . . rationalen Gesetzen folgen . . . Alles, was auf den Intellekt wirkt, was nachverstanden, was in . . . Begriffe gebracht werden kann, erfaßt und verwertet er; aber alles was darüber hinaus liegt, entgeht seinem Verständnis“, obwohl er selbst einmal eingesteht: *Rien fausse plus l'histoire que la Logique*. Aber diese Einsicht verschwindet immer wieder bald. Daher auch die Verständnislosigkeit dieses wurzelhaft amusischen Menschen für die Rolle der Kunst und besonders der religiös-kirchlichen Kunst in der Geschichte, für die irrationalen Kräfte der Wirtschaft.

Aber aller Kritik ungeachtet, die sich dieser so selbstsichere und siegesgewisse Historiker schon gefallen lassen muß, bleibt doch sein Hauptverdienst ungeschmälert: daß er Religion und Kirche als mächtigste Triebkräfte der geschichtlichen Entwicklung nicht nur erkannt, sondern zu höchst lebendiger Anschauung gebracht hat. Das verdient bleibende Anerkennung, auch wenn Religion und Kirche in der aufklärerischen Luft der Guizotschen Geschichtsschreibung einen bedauerlichen Schrumpfungsprozeß durchgemacht haben und oft arg verkümmert sind. Aber selbst in dieser reduzierten Gestalt können sie ihre führende Stellung unter den Triebkräften der geschichtlichen Entwicklung niemals einbüßen. Dies erkannt und in eingehender Geschichtsdarstellung bewiesen zu haben, ist Guizots große Leistung, die gerade dann besonders hervortritt, wenn man sie mit den Arbeiten seiner älteren aufgeklärten Gesinnungsgenossen vergleicht. In dieser Hinsicht ist er wirklich Bahnbrecher und ein Wegbereiter. Was er gezeigt hat, ist uns heute längst in Fleisch und Blut übergegangen. Und heute, nach einem Jahrhundert emsiger Forschungsarbeit, ist es kein Kunststück mehr, Religion und Kirche als geschichtlichen Triebkräften ihre Krone zu lassen. Aber damals war es eine große Tat. Dafür haben wir keinen geringeren Zeugen als Goethe, der am 6. April 1829 über Guizot zu Eckermann sagte: „Welchen Einfluß . . . das Vorwalten gewisser religiöser Meinungen auf die Geschichte gehabt wie die Lehre von der Erbsünde, von der Gnade, von guten Werken gewissen Epochen eine solche und eine andere Gestalt gegeben, sehen wir deutlich hergeleitet und nachgewiesen.“ Goethe steht ganz unter dem Eindruck der kulturgeschichtlichen Vorlesungen Guizots, die bei ihm gewiß auch sonst manche verwandte Saiten anklingen ließen, zumal da er sich selbst von der aufklärerischen Geschichtsauffassung noch nicht losgemacht hatte.

Was nun die „Lehre von der Erbsünde, von der Gnade, von guten Werken“ betrifft, der Guizot einen besonderen Einfluß auf die geschichtliche Entwicklung zusprach, und die er selbst für so bedeutsam hielt, daß er sie noch 1864 in seinen tief empfundenen „Betrachtungen über das Wesen der Religion“ teilweise wieder vorlegte, so denkt Goethe dabei vor allem an die bedeutende fünfte Vorlesung der französischen Kulturgeschichte (*Histoire de la civilisation en France I 1828*), die schon weil sie vielmehr ins Einzelne geht und die Quellen ausgiebig zu Worte kommen läßt, vor seiner Europäischen Kulturgeschichte den Vorzug verdienen dürfte. Hier gibt ihm das Auftreten des gegen Augustins strenge Gnadenlehre gerichteten Pelagianismus und Semipelagianismus in Gallien den willkommenen Anlaß zu einer breit ausholenden und für die damalige Zeit aner kennenswerten Darstellung, die freilich auch wieder von dem konfessionellen Interesse der Calvinisten angeregt worden sein mag. In dem rühmlichen Streben nach Klarheit und im

Dienste einer immer sehr geschickt gehandhabten akademischen Didaktik beginnt Guizot mit einer eindringlichen Darlegung der systematischen Probleme. Prädestinarianische oder vielmehr anti-prädestinarianische Gedankengänge lassen ihn hier die menschliche Willensfreiheit sofort in den Vordergrund stellen, die sich aber eben ohne eine Hilfe von außen (*secours extérieur*) nicht voll auswirken kann. Andererseits muß sich der Mensch von der zweifachen, der Freiheit seines Willens abträglichen Tatsache immer wieder überzeugen, daß die Außenwelt seine Willensfreiheit beeinträchtigt, und daß sogar in seinem Innern „moralische Veränderungen“ vor sich gehen, die er selbst wenigstens nicht auf die Äußerungen seines Willens zurückführt. Guizot zeigt die enormen systematischen Schwierigkeiten des Problems auf, um sich selbst von vorneherein von einer schroffen Parteinahme zu entbinden und lieber den Einflüssen nachzugehen, die nun von den Kämpfen um den freien Willen, um Sünde, Gnade und gute Werke auf die geschichtliche Entwicklung ausgegangen sind. Jene fesselnde Sondervorlesung verdient auch deshalb Beachtung, weil sie die sonst bei Guizot so beliebte rationalistische Sphäre überschreitet und sich gar nicht mehr scheut, auch Beiträge zu einer Psychologie des Irrationalismus zu liefern. Damit gewinnt der Zuhörer noch eine letzte zur Charakteristik des Historikers und des Geschichtsphilosophen nicht unerhebliche Erkenntnis. Guizot konnte Religion und Kirche unter die Triebkräfte der geschichtlichen Entwicklung auch deshalb wieder so erfolgreich einreihen, weil er auch einmal vom gesunden Menschenverstand absah und es für keinen Raub (*ἄρπαγμα*) hielt, den Rätseln des menschlichen Seelenlebens und besonders des menschlichen Trieblebens nachzuspüren. Im übrigen war aber seine Aktivlegitimation sein Glaube.