

## Eine monumentale Geschichte der Geistesfreiheit

### Zur Neuausgabe von Fritz Mauthner „Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande“\*

Fritz Mauthners *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, zuerst 1920-23 erschienen und seit langem vergriffen, ist eine bis heute unübertroffene Darstellung seines Themas. In der Fülle des behandelten Materials, in der Detailliertheit der Darstellung im einzelnen und in der Sicherheit und Ausgewogenheit des Urteils ist Mauthner (im folgenden: M.) bis heute unerreicht. Man kann die neuere Abhandlung von Georges Minois *Geschichte des Atheismus von den Anfängen bis zur Gegenwart* Weimar 2000 (Frz. Original: *Histoire de l'athéisme*, Paris 1998) als Ergänzung für den von M. nicht mehr behandelten Zeitraum, die Jahrzehnte nach 1920, heranziehen, für die Zeit davor wird man M. den Vorzug geben. Daher ist die Neuausgabe, die der Freiburger Germanist Ludger Lütkehaus im Alibri Verlag veranstaltet hat, nachdrücklich zu begrüßen. Die neue Ausgabe ist um eine kenntnisreiche Einleitung des Herausgebers erweitert worden, in der die Wirkungsgeschichte von M.s *Atheismus* nachgezeichnet wird, dazu eine vollständige Liste aller Besprechungen (S. XXVf.). Dabei ist die Rede vom ‚Atheismus‘ im Titel der Darstellung in gewissem Sinne irreführend, ein Umstand, der M. durchaus bewusst ist. Hätte der Autor sich auf Personen beschränkt, die in ihrem eigenen Verständnis oder dem ihrer Zeitgenossen Atheisten in unserem Sinne waren, die also die Existenz (eines) Gottes/der Götter bestritten haben, dann wäre das Werk sehr viel schmäler ausgefallen: Voltaire hätte dort ebensowenig Platz finden kön-

nen wie Lessing. Tatsächlich gibt M. eine Darstellung des Kampfes um Geistesfreiheit, um die Befreiung aus der Bevormundung durch die christlichen Kirchen. Entsprechend charakterisiert M. im Verlauf seiner Darstellung auch selbst des öfteren sein Unternehmen (vgl. I. 9, 157, II. 171, 276, 518).

Diese breitere Auffassung seiner Aufgabe verschafft M. die Möglichkeit, von den Ketzern jene in seine Darstellung aufzunehmen, „deren Lehren – bewusst oder unbewusst – zum Niedergang des Christenglaubens oder des Gottglaubens beitragen“ (I. 156). Ausgeschlossen bleiben dagegen jene, welche die religiöse Dogmatik der christlichen Lehre verstärkt haben, auch wenn sie in den Augen ihrer kirchlichen Gegner Apostaten waren. M. dekliniert diesen Unterschied an den Pelagianern und den Manichäern durch (I. 156 ff.). Während die ersteren einen „vernünftigen Gott lehrten, welcher seine Gnade nicht Laune oder nach einem unerforschlichen Ratschlusse, sondern nach den Verdiensten der Menschen austeilte“ (I. 157), vererbten die Manichäer – keine christliche Sekte, sondern eine eigenständige Religion, der Augustinus eine Zeitlang angehörte – mit ihrem Dualismus den Teufelsglauben an das Christentum (I 161). Beide Richtungen lebten später in anderen Ketzern weiter: der Pelagianismus bei den neuzeitlichen Socinianern, der Manichäismus bei den Katharern.

Das Verständnis des Themas als Darstellung eines Kampfes, in dem es um die allmähliche Durchsetzung der Geistesfreiheit

gegen die kirchlich verfasste Religion des Christentums geht, hat aber auch zur Folge, dass atheistische und allgemein religionskritische Positionen der vor- und nichtchristlichen Antike nicht wirklich in den Fokus der Aufmerksamkeit geraten (vgl. I. 48). Denn wie vor ihm schon Schopenhauer betont M. den grundsätzlichen Unterschied der antiken polytheistischen Naturreligionen vom nachfolgenden Christentum: die Religionen der heidnischen Antike kannten keine heiligen Schriften, keine Dogmen und vor allem keine verfasste Kirche mit einer vom Volk verschiedenen Priesterschaft. M. behandelt die Antike daher nicht in einem eigenen Buch, sondern innerhalb der „Einleitung“ seines Werkes (I. 48-148). Dabei werden die wichtigsten Figuren der vorchristlichen Antike durchaus kenntnisreich abgehandelt, aber auch hier wird immer wieder der Unterschied der antiken Naturreligionen vom Christentum hervorgehoben (I. 71, 87, 91, 109). Dieser Unterschied lässt sich gar nicht in Abrede stellen, aber ebenso wenig ist zu übersehen, dass wichtige und für die europäische Aufklärung maßgebliche Gedanken bereits von antiken Autoren formuliert worden sind: M. erwähnt zwar, dass „Kritias ... die Götter für Erfindungen schlauer Menschen ausgab“ (I. 87), nicht aber, dass diese Erfindung von Kritias als Mittel zur Sicherung der Moral angesehen wurde. Epikur, der zusammen mit Lukrez vergleichsweise ausführlich dargestellt wird (I. 110-122), ist für M. „auf religiösem Gebiet ... ein behaglicher Freigeist, der nicht darauf verzichten wollte, mit schönen farbigen Göttergestalten zu spielen, wie ein Kind mit Seifenblasen“ (I. 117). Dass wir bei ihm zum ersten Mal das gegen die Theodizee gerichtete Argument der Unvereinbarkeit von Allmacht

und Gerechtigkeit Gottes finden, überliefert bei dem christlichen Schriftsteller Laktanz (*de ira dei* 13,19; fr. 374 Usener), erfährt der Leser nicht. Auch der Name des Sextus Empiricus, des Hauptvertreters der pyrrhonischen Skepsis, dessen Schriften der europäischen Aufklärung immer wieder als Fundgrube skeptischer Argumente dienen, kommt auf diesen einhundert Seiten der Einleitung nicht vor. Später wird seine Bedeutung für Le Vayer hervorgehoben (II. 208), aber in eigenem Recht wird er nicht behandelt.

Das erste Buch „Teufelsfurcht und Aufklärung im sogenannten Mittelalter“ behandelt den Zeitraum von Augustinus bis zu den Socinianern mit ihrem wiederbelebten Arianismus im 16. Jahrhundert, geht also in beiden Richtungen über die übliche Periodenabteilung des Mittelalters hinaus. Für die im engeren Sinn mittelalterlichen Jahrhunderte stützt M. seine Darstellung auf Hermann Reuter *Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter* (I. 195). Auch wenn M. das christliche Mittelalter durch eine von Augustinus begründete Teufelsfurcht (vgl. I. 173) beherrscht sieht, ein Wahn, der seine furchtbarste Ausprägung in den Ketzer- und Hexenverfolgungen des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit findet, so ist es doch faszinierend zu sehen, wie sich selbst in den finsternen Jahrhunderten Personen zu erstaunlich kritischen Positionen verstehen, so im neunten Jahrhundert Abogard, der Erzbischof von Lyon, der die Meinung vertritt, „das Christentum habe die Welt nur noch mehr verfinstert“ (I.196). Oder Berengarius mit seiner Kritik an der Transsubstantiation (I. 203f.).

Entscheidend für die aufklärerischen Tendenzen im (Hoch-)Mittelalter war aber dann der Einfluss der Araber, einmal über

die Philosophie, insbesondere Averroes, zum anderen über den unmittelbaren Einfluss arabischer Wissenschaftler am Hofe des Staufers Kaiser Friedrichs II. Der Averroismus mit seiner Lehre von der doppelten Wahrheit verschaffte der Philosophie erstmals eine von der Theologie unabhängige Position. Sein Hauptvertreter, Siger von Brabant, verwarf die Vorstellung von einer göttlichen Vorsehung, die Schöpfung der Welt und die Unsterblichkeit der Einzelseele (I. 258). Friedrich II, der sich in seinem Kampf mit dem Papst aus taktischen Gründen immer wieder der Lehre der Kirche, nicht aber dem Machtanspruch ihres Oberhauptes unterwirft, hat offenbar schon die These von den drei Betrügern – Moses, Jesus, Mohammed – aufgestellt. Das wird ihm jedenfalls in einer Enzyklika von 1239 vorgeworfen (I. 266). Es gab auch im christlichen Mittelalter mehr an unchristlicher Freigeisterei als man vermuten könnte.

War M. in seiner Behandlung des Mittelalters noch abhängig von der Darstellung Reuters, so stützt er sich, was den neuzeitlichen Kampf um die Geistesfreiheit angeht, auf ein eigenes ausgedehntes Quellenstudium. Hier hat M. so gut wie alle, oft obskuren Texte selbst gelesen. Wo ihm das, etwa wegen der Schwierigkeit, während des Krieges Werke aus französischen Bibliotheken zu beschaffen, nicht möglich war, wird das ausdrücklich vermerkt (II. 338, 343, 421). Für die Behandlung der Neuzeit ist nun bemerkenswert, dass M. die Reformation, entgegen einer verbreiteten Meinung, keineswegs als Etappe im Kampf um die Geistesfreiheit ansieht. Alle Reformatoren gehören ihren eigenen Intentionen nach nicht zu den Vorläufern der Aufklärung. „Nur gegen die Absicht der Reformatoren hat die Reformation lang-

sam zur Zersetzung des Kirchenglaubens geführt.“ (I. 416) Luther wird der Verrat an der Aufstandsbewegung der Bauern vorgeworfen (II. 322). Gegen die Hexen ging er mit gleichem Fanatismus vor wie die katholische Kirche. Und Calvin ließ Michel Servet, der nicht an die Gottheit Christi glauben wollte, grausam hinrichten. Nein, diese Reformatoren wollten nur auf unterschiedlichen Wegen zum religiösen Terror des Mittelalters zurück.

Die entscheidenden Schritte auf dem Weg zur Geistesfreiheit wurden, so M., an anderer Stelle getan. Einmal von Männern wie Kopernikus, Kepler und Galilei, welche die Natur als unabänderlichen Naturgesetzen unterworfen erkannten und damit dem biblischen Wunderglauben den Boden entzogen. Auf die neue Astronomie des Kopernikus gründet Giordano Bruno, mehr Dichter als Denker oder Wissenschaftler, seinen Pantheismus. Zum anderen von Staatstheoretikern wie Machiavelli, Grotius, Bodin und Pufendorf, die den Bereich des Rechts von der Theologie emanzipierten. Und M. versäumt es nicht, auf diesem Gebiet auch Personen, die nicht dem Hauptstrom der Naturrechtslehre angehören, ins rechte Licht zu stellen: So wenn er aus der *Utopia* des Thomas Morus die deistische Philosophie des Verfassers herausarbeitet (II. 81). Oder für den *Atheismus triumphatus* des Campanella den Nachweis führt, dass dieses Buch mit seinen schwachen Argumenten gegen den Atheismus eher ein Plädoyer für die angeblich bekämpfte Position darstellt. (II. 107).

Dabei werden dem Leser keineswegs nur die Theorien dieser Männer nahegebracht, M. informiert stets auch und mit viel Sympathie über ihr Leben und Schicksal, ohne sie dadurch zu verklären: Die Eitelkeit

Vaninis oder Brunos wird ebenso beleuchtet wie der Mut, mit dem sie ihren kirchlichen Widersachern widerstanden. Überhaupt liegt in der Schilderung der Lebensumstände gerade auch der kleineren, oft zu Unrecht wenig bekannten oder vergessenen Vorkämpfer der Aufklärung eines der Verdienste von M.s Werk.

Das zeigt sich etwa in dem Abschnitt des zweiten Buches, der mit die „lachenden Zweifler“ überschrieben ist (II. 146-197) und in dem M. die Aufklärer des 16. Jahrhunderts auf der iberischen Halbinsel und in Frankreich behandelt: Montaigne und Rabelais sind bekannt, vielleicht auch noch Gracian, wenn auch nicht als jemand, der die Geistesfreiheit vorangebracht hat. Aber Sanchez, Marot, Charron werden zu Recht dem Vergessen entrissen und erst recht der Kanzler l'Hôpital, der sich dem Krieg gegen die Hugenotten entgegen stemmt, der enttäuscht sein Staatsamt niederlegt und wenige Monate nach dem Gemetzel der Bartholomäusnacht von 1572, das er nicht hatte verhindern können, auf seinem Landgut stirbt. Am Ende dieses Abschnitts hat M. die Geschichte Lucilio Vaninis gestellt, sicher kein lachender Zweifler, aber jemand, der seinen Abfall vom Glauben im katholischen Frankreich mit einer grausamen Hinrichtung büßt.

Der Abschnitt mit dem Titel „Gassendi“ (II. 206-219), der thematisch an den über die lachenden Zweifler anknüpft, behandelt trotz der Ankündigung in seiner Überschrift in der Hauptsache La Mothe Le Vayer (II. 207-216), Gassendi wird nur auf den letzten drei Seiten diskutiert (II. 216-219).<sup>1</sup> La Mothe Le Vayer, dem Richelieu die Rolle des Prinzenerziehers (des späteren Ludwig XIV.) übertragen hatte, wird in der Geistesgeschichte im allgemeinen als Vertreter des Fideismus angesehen, jener Rich-

tung der Skepsis, für die eine skeptische Zersetzung des Wissens nur den Absprung in den (christlichen) Glauben vorbereiten soll. M. sieht in den Versicherungen seiner Rechtgläubigkeit bei Le Vayer eher den Zeitumständen geschuldete Maßnahmen kluger Vorsicht, die wirkliche Meinung dieses Mannes findet M. in dem Bemühen, „die Tugend der eigentlich alten Ketzer zu beweisen, der Epikureer, der Skeptiker und des Kaisers Julianos“ (II. 213). Gassendi kommt schließlich das Verdienst zu, den Atomismus Epikurs gegen die Aristoteliker und dessen Ethik gegen die Kirche verteidigt zu haben (II. 217).

Aber der eigentliche Held dieser Abschnitte zu den französischen Freidenkern des 16. und 17. Jahrhunderts ist Pierre Bayle (II. 220-271), von dem M. sagt, „dass das Lebenswerk Bayles für die Entwicklung der Freigeisterei mehr geleistet hat als vorher die kühnen Träumereien der italienischen Weltverbesserer und der allerersten englischen Deisten, als nachher die Enzyklopädisten, mehr sogar als Voltaire, dem zuletzt alle Siege Bayles zugeschrieben wurden“ (II. 220). Bayle ist heute vor allem noch durch sein *Dictionnaire historique et critique* bekannt, übrigens das einzige Werk, das er unter seinem Namen veröffentlichte. Alle anderen Schriften erschienen anonym oder mit falschen Verfasserangaben und mit falschem Erscheinungsort. Dennoch dürften seine Zeitgenossen in den allermeisten Fällen gewusst haben, wer sich hinter diesen Namen verbarg. Bayle verteidigt zum ersten Mal die These, dass der Atheismus besser und für den Staat weniger schädlich sei als der Aberglaube. Auch wenn Bayle das vorsichtshalber nur für den Aberglauben der Heiden behaupten will, die Folgerung auf die christliche Religion ließ sich schnell

ziehen. Dass alle die von Bayle genutzten Vorsichtsmaßregeln auch im Holland dieser Zeit sehr angebracht waren, ist angesichts der Unduldsamkeit des calvinistischen Klerus nur zu verständlich: Noch in den achtziger Jahren des 17. Jahrhunderts wurde auf Betreiben des Magistrates von Amsterdam Adriaan Koerbagh für seine Ketzerei grausam bestraft (II. 303). Auch wenn sich die staatlichen Autoritäten der Niederlande nicht mehr ohne weiteres zur Vollstreckung religiöser Verdammung bereit fanden, die Hetze seiner calvinistischen Gegner hat es immerhin erreicht, dass Bayle schließlich seine Professur in Rotterdam verlor.

M. hebt zu Recht die Bedeutung hervor, die der Freiheitskampf der Niederländer für diese und die nachfolgende Zeit besaß (II. 293). Die zentrale Figur im Holland des 17. Jahrhunderts ist für M.s Darstellung natürlich Spinoza, der aufgrund der postum erschienenen *Ethik* bald als Fürst der Atheisten gilt. Für M. besteht kein Zweifel daran, dass der Pantheismus der *Ethik* konsequent zu Ende gedacht zum Atheismus führt (II. 325). Spinozas Wiederentdeckung durch Lessing und Goethe machten aus dem „toten Hund“ im Deutschland der Weimarer Klassik eine geistige Macht und führten zu einem „Atheismusstreit“. Für die Idee der Geistesfreiheit dürfte aber der zu Lebzeiten Spinozas anonym erschienene *Tractatus theologico-politicus* noch wichtiger gewesen sein, wurde hier doch zum ersten Mal der Forderung einer unbeschränkten Meinungsfreiheit aufgestellt.

Der Rest von M.s zweitem Buch ist dann zunächst den englischen Deisten gewidmet, wobei Toland den meisten Raum erhält (II. 358–393). Toland, der zeitweise am Berliner Hof lebte, war einer der aus-

drücklichsten Kritiker der Priesterherrschaft. In seinen *Briefen an Serena*, eine Person, hinter der sich die preußische Königin Sophie Charlotte verbirgt, kritisiert er zunächst den religiösen Aberglauben, liefert aber in den letzten dieser Briefe eine erste sachliche Kritik Spinozas (II. 377). Den Abschluss des Buches bildet die Darstellung der großen englischen Philosophen des 17. und 18. Jahrhunderts: Thomas Hobbes (II. 464-471), John Locke (II. 471-484) und David Hume (II. 493-517). Gegen das Bild des Thomas Hobbes als eines Verteidigers der Staatsallmacht stellt M. Hobbes als den Vertreter der Unterordnung der Religion unter staatliches Recht (II. 468). Locke kann zwar keineswegs den Titel eines religionskritischen Aufklärers beanspruchen, dafür ist seine, später auch von Voltaire kritisierte *Reasonableness of Christianity* zu bibelgläubig (II. 471f.). Aber als Verteidiger der Toleranz kam er „zu der radikalsten Forderung des modernen Unglaubens ... zu der Forderung einer völligen Trennung von Kirche und Staat“ (II. 473). Mit der Thronbesteigung Wilhelms II, mit der glorreichen Revolution, deren Ausrichtung Lockes Toleranzbrief beeinflusst hatte, war „der europäischen Gegenreformation zum ersten Mal ein fester Damm entgegengestellt worden“ (II. 482), auch wenn Locke selbst „in sein Manifest der Toleranz die allgemein gewünschten Unduldsamkeiten“ hinsichtlich der Katholiken und Atheisten eingefügt hatte (II. 483).

David Hume (1711–1776), so M., „wurde der größte unter den großen Skeptikern, die alle auf die Lösung der vom Menschenverstande gestellten Welträtsel verzichtet haben“ (II. 494). M. referiert die religionskritischen Schriften Humes, aber auch die Abhandlung zur Unsterblichkeit

der Seele und insbesondere Humes Verteidigung des Selbstmordes, die erst nach seinem Tode erschienen ist. Dabei versäumt M. es nicht, den gottlosen Schopenhauer, der die Selbsttötung verwirft, unvoreteilhaft mit dem viel konsequenteren Hume zu vergleichen (II. 510). Schließlich hat die Wunderkritik in Humes *Inquiry concerning human understanding* jedem auf Offenbarung gegründeten Glauben den Boden entzogen (II. 511f.). Und durch Humes Kritik des Ursachebegriffs trifft den Deismus dasselbe Schicksal (II. 514f.). Das dritte Buch in M.s Werk ist dem 18. Jahrhundert in Frankreich und Deutschland gewidmet, von Montesquieu zu Goethe, wobei im ersten Abschnitt noch einige Personen, die ins 17. Jahrhundert fallen, abgehandelt werden: u.a. La Bruyère, Cyrano de Bergerac, „unter allen Schülern Gassendis der treueste und keckste“ (III. 13), Fontenelle, Saint-Evremond, ein Freigeist des Rokoko, „ein Epikureer im besten Sinne des Wortes“ (III. 20). Eine Kritik an Kardinal Mazarin führt dazu, dass Saint-Evremond zur Emigration nach England gezwungen ist – er wird dort aber der Liebhaber der Nichte des Kardinals, der geistreichen Mazarin-Mancini. Er verteidigt noch in hohem Alter Bayle gegen dessen Feinde.

An den Anfang der Reihe der Philosophen, die ins 18. Jahrhundert fallen, stellt M. mit Nicolas Fréret (1688-1749) einen zu Unrecht vergessenen Freigeist, einen Mann, der sich „nüchtern und klar, einfach und tapfer, ohne Rücksicht und ohne Bosheit ... zum Atheismus bekannt“ hat (III. 32). Fréret hat in einer antiken Maskerade, in der *Lettre de Thrasibule à Leucippe* eine beißende Kritik an dem damals, wir sind im zweiten bis dritten nachchristlichen Jahrhundert, noch jungen Christen-

tum wie am Judentum verfasst. Alle Religionen sind schlecht, aber die monotheistischen zeichnen sich zusätzlich durch eine absurde und menschenfeindliche Moral aus (III. 35f.). In den folgenden Abschnitten werden Montesquieu, Voltaire, die Enzyklopädisten und Rousseau vorgestellt. Auch Montesquieu bedient sich wie Fréret für seine Kritik an Religion und Staat des Sonnenkönigs einer Maskerade: Ein Perser, der aus Paris nach Hause schreibt, dient in den *Lettres persanes* als Mittel der Kritik an den europäischen Zuständen. Voltaire wird ausführlich behandelt (III. 42-62), aber dabei auch durchaus kritisch gesehen, was seine Bereitschaft angeht, aus Eitelkeit Dinge zu sagen, die er nicht ehrlich meint, „so wenn er (1746) einen ostensiblen Brief zum Lobe der Jesuiten schreibt, nur um die jesuitischen Mitglieder der *Académie française* seiner Kandidatur günstig zu stimmen“ (III. 45). Aber aufs Ganze gesehen können seine menschlichen Schwächen nicht verdunkeln, dass er sein Leben einem großen Ideale widmete: „der Erziehung des Menschengeschlechtes zu geistiger Freiheit und Toleranz“ (III. 48, vgl. III. 51). Dabei war er kein Demokrat und erst recht kein Atheist, vielmehr ein Kritiker des Atheismus (III. 48f.). Der Abschnitt zu Voltaire schließt mit einer Darstellung zum von Voltaire herausgegebenen *Testament* von Jean Meslier (III. 62-73). M. hält dieses Buch, das aus der Feder eines katholischen Landpfarrers stammen soll, für eine mögliche Fälschung aus dem Umkreis Voltaires (III. 73), Zweifel, die allerdings durch die neuere Forschung wohl ausgeräumt worden sind. Die atheistische und kommunistische Position Mesliers würde in jedem Fall gegen eine Verfasserschaft Voltaires sprechen.

Der Abschnitt über die Enzyklopädisten (III. 74-98) stellt nicht nur d'Alembert und Diderot angemessen dar – neben einflussreichen, aber heute kaum mehr bekannten Mitarbeitern wie Dumarsais (III. 87-94), der mit den *Nouvelles Libertés de Penser* „eines der wertvollsten Freidenkerbücher ... ein schlichtes Lehrbuch des ehrlichen Atheismus“ (III. 90) verfasst hat. Darüber hinaus sind hier vor allem die Mitteilungen über die Pariser Salons und ihre Rolle im Kampf um die Publikation der *Encyclopédie* wertvoll (III. 84-87).

Rousseau wird mit viel Sympathie behandelt (III. 99-106), auch wenn er anders als die Diderot, Grimm, Holbach und d'Alembert (III. 109) keineswegs ein Atheist war, sondern mit dem Glaubensbekenntnis des savoyardischen Vikars im *Émile* einen deistischen Pietismus vertrat (III. 103). Dass Rousseau mit diesem Buch ein Feind des Christentums war, wird gebührend hervorgehoben; schließlich wurde der *Émile* am 11. Juni 1762 in Paris öffentlich verbrannt (III. 105).

Den Abschluss der Abschnitte, in denen französische Freidenker vor der großen Revolution behandelt werden, bildet das Kapitel „Atheistischer Materialismus“, in dem Lamettrie und Holbach vorgestellt werden (III. 106–146). Lamettrie war, was die Frage der Existenz Gottes und die der Unsterblichkeit der Seele angeht, in *L'homme machine* ein vollkommener Skeptiker. M. stellt den etwas bizarren Streit dar, den Lamettrie mit Albrecht von Haller geführt hat und in dem es um den Vorwurf Hallers ging, Lamettrie habe ihn plagiiert (III. 112-118). Was Lamettrie vor anderen freigeistigen Zeitgenossen auszeichnet, ist sein Lachen über der hergebrachten Tugendbegriff in seinem *Anti-Seneca*, wollten doch die Enzyklopädisten

an einer christlichen Moral ohne christliche Kirche festhalten (III. 116). Holbach, ein deutscher Emigrant mit Grundbesitz in Westfalen, der sein Vermögen in den Dienst der Aufklärung stellt (III. 122), ist mit seinem *Système de la nature* der „magistrale Verkünder“ des atheistischen Materialismus. Das Buch erscheint 1770 mit der falschen Verfasserangabe Mirabaud, der damals schon seit zehn Jahren verstorbene Sekretär der Akademie; die Nennung Verstorbener als Autoren war ein beliebtes Mittel, die Zensur zu täuschen (III. 121). „Die ruhige und nüchterne Vorstellung einer Lehre, die Tugend ohne Religion begründete und das Recht der Absetzung böser Könige ohne religiöse Ausreden aufstellte, hat die große französische Revolution nicht nur noch unmittelbarer, sondern auch rücksichtsloser vorbereitet, als es die schönen Konstruktionen Rousseaus und die geistreichen Spötereien Voltaires hätten tun können“ (III. 123). Kein Wunder, dass dieses Buch am 18. August 1770 vom Pariser Parlament mit sechs anderen Werke Holbachs zum Feuer verurteilt wurde (III. 141).

Die folgenden Abschnitte 6 bis 10 sind der Entwicklung im deutschen Reich gewidmet. Hier wird die Rolle des deutschen Pietismus ebenso erörtert wie die von Leibniz, der mit seinen in fürstlichem Auftrag versuchten Unionsbestrebungen, zunächst zwischen Protestanten und Katholiken, dann zwischen Lutheranern und Reformierten, den Eindruck intellektueller Unehrlichkeit macht (III. 184). Die Leibnizschule mit Christian Wolff bekommt dafür bessere Noten (III. 188–197); Wolff „steht den positiven Glaubensartikeln viel freier gegenüber als Leibniz“ (III. 189). Zwar muss Wolff, der vom Soldatenkönig Friedrich Wilhelm I. wegen angeblicher

Atheisterei aus Halle verjagt wurde (III. 188), in seinen Äußerungen zum Atheismus eine gewisse Vorsicht walten lassen, aber M. bescheinigt ihm, „dass er die Behauptungen der Atheisten niemals verdreht, dass er immer billig bleibt“, auch dass er stets „nur die natürliche Religion, den Deismus“ verteidigt (III. 189).

Aber M.s eigentliche Sympathie gehört den Männern, die er im Abschnitt „Die wahren deutschen Aufklärer“ vorstellt und die heute sehr zu Unrecht weitgehend vergessen sind: Johann Christian Edelmann, „den kühnsten Aufklärer vor Lessing“ (III. 205), dann Friedrich Wilhelm Stosch (III. 206-209) und Theodor Ludwig Lau (III. 210-223), beide preußische Beamte, die auch zum Widerruf ihrer religionskritischen und politischen Ansichten – Lau entwirft ein „anarchistisches Programm eines Zukunftsstaates“ (III. 215) – genötigt werden. Gegen Lau hatte sich auch Thomasius gestellt, in einem Streit mit der juristischen Fakultät in Halle (III. 215-223). Eine besondere Bedeutung kommt Johann Lorenz Schmidt zu, der eine neue freie Bibelübersetzung unternahm, die „Wertheimer Bibel“, die über den Pentateuch nicht hinauskam, aber einen Sturm der Entrüstung hervorrief, weil sie nicht nur die Übersetzung Luthers zu ersetzen suchte, sondern die angeblichen Weissagungen des Alten Testaments auf den Jesus des Neuen Testaments bestritt (III. 227-244). In den Streit griff schließlich sogar der Kaiser ein, der die Konfiskation des Buches und die Verhaftung des Verfassers anordnete (III. 230). Die ganze Auseinandersetzung illustriert in M.s Augen „das Elend der deutschen Zustände“ im Vergleich zu dem, was zu der Zeit in Frankreich möglich war (III. 231f.).

Hermann Samuel Reimarus war ein ähnlich radikaler Freigeist, der aber seine Überzeugung geheim hielt. Er „verteidigte öffentlich die natürliche Religion und bekämpfte heimlich die positive“ (III. 250). Teile seines heimlich verfassten Werkes *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes* wurden bekanntlich nach seinem Tode von Lessing herausgegeben (III. 244), wobei der Name des Verfassers nicht nur verschwiegen, sondern der Verdacht der Verfasserschaft auf Johann Lorenz Schmidt gelenkt wurde. Reimarus' *Apologie* war übrigens, wie M. kritisch notiert, auch zu Beginn der zwanziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts noch nicht gedruckt.<sup>2</sup> M. hängt an seine Behandlung von Reimarus eine Diskussion des Begriffs ‚Aufklärung‘ an (III. 262-273), schließt diesen Abschnitt dann mit der Vorstellung des Satirikers Christian Ludwig Liscow (III. 273-283).

Das Kapitel „Das Zeitalter Friedrichs des Großen“ beginnt wieder mit einem französischen Aufklärer, der in Berlin lebt, nämlich La Croze, der 1661 in Nantes geboren, 1739 in Berlin stirbt, lange vor dem Regierungsantritt Friedrichs (III. 283-296). La Croze war übrigens der Lehrer der Schwester Friedrichs, der späteren Markgräfin Wilhelmine. Was M. an diesem „wieder sehr zu Unrecht vergessenen Gelehrten“ (III. 283), „ein französischer Spät-humanist an den Berliner Hof verschlagen“ (III. 296), in erster Linie interessiert, ist die Geschichte des Atheismus, die La Croze im vierten Stück seiner *Entretiens* gegeben hat (III. 294-296). Für die Zeit Friedrichs selbst stellt M. zunächst den ‚Zopfprediger‘ Johann Heinrich Schulz (1739-1823) vor, einen protestantischen Pfarrer, der die Kanzel ohne Perücke betrat und daher seinen Spottnamen bekam



(III. 361). Seine freigeistige Kritik des traditionellen Christentums blieb unbeanstandet, solange Friedrich regierte. Ein Religionsprozess, der 1791 gegen ihn geführt wurde, endet vor den kirchlichen Autoritäten mit einem Freispruch, der aber von Friedrich Wilhelm II., dem bigotten Nachfolger Friedrichs, kassiert wurde. Schulz wurde seines geistlichen Amtes durch Kabinettsjustiz enthoben (III. 306). Schulz hatte sich auch in den Streit, der durch die von Jacobi besorgte Herausgabe eines Gesprächs mit Lessing über den Atheismus Spinozas ausgelöst wurde, mit einer Kritik an Moses Mendelssohn eingeschaltet (III. 302). Lessing und seine Rolle als Freigeist wird im Anschluss daran abgehandelt (III. 306-330). Dabei kommen auch die Personen zu Wort, die sich in den Pantheismusstreit eingemischt haben: Herder, Goethe, Kant, Nicolai; die Rolle der Freimaurer, die Lessing, der dem Bund 1771 beigetreten war, in *Ernst und Falk. Gespräche für Freimäurer* öffentlich verteidigt hatte (III.319-324), wird ebenso erörtert wie die allzumenschlichen Umstände, die den Niedergang des Geheimordens der Illuminaten herbeiführten.

Der lange Abschnitt über die große Revolution (III. 347-428) beginnt mit einer Darstellung der Neuausgabe der *Encyclopédie* durch Naigeon (III. 347-355), führt über die Behandlung der Revolutionsjahre (III. 365-402) zu den Nachwirkungen der Revolution in Deutschland (III. 408-418), wobei vorher noch einige Seiten zu Gibbon und Paine eingeschoben werden (III. 402-408). Die Darstellung der Revolution und ihrer Akteure gehört zu dem schriftstellerisch Besten in M.s Werk. Hier ist es M. vor allem daran gelegen, das Urteil über Robespierre zu korrigieren: Robespierres Kampf gegen den antichristlichen Fana-

tismus der Hébert und Chaumette, die für die Zerstörung zahlloser Kunstwerke verantwortlich sind, spricht für seine auf Ausgleich gerichtete Politik (III. 375). Seine wohl durch Intrigen Fouchés herbeigeführte Verhaftung und der anschließende Mordversuch sprechen für die kriminelle Skrupellosigkeit seiner Gegner: jedenfalls war Robespierre keineswegs der grausame Diktator, als den ihn die zeitgenössische und die spätere Propaganda darzustellen sucht (III.370-373).

M. legt auch Wert auf die Gründe für die zunehmende kirchenfeindliche Radikalisierung: Aus der ökonomisch notwendigen Konfiskation der Kirchengüter zur Abwendung des Staatsbankrotts entwickelte sich erst unter dem Einfluss von Demagogen ein radikaler Kampf gegen die Kirche und den Klerus (III. 466f.). Zu den Neuerungen, die schließlich zum Sieg der Reaktion unter dem Direktorium und dann unter Napoleon führten, gehörte nicht zuletzt die Abschaffung der Siebentagewoche und ihre Ersetzung durch eine Zehntagewoche mit der Einführung des *decadi* an Stelle des christlichen Sonntags: Nun enthielt der Monat in der Regel nur noch drei Feiertage statt bisher vier (III. 370). Als „das entscheidende Ereignis der großen französischen Revolution“ sieht M. aber „die Tatsache, dass einer der größten Staaten des Abendlandes ... für einige Jahre das Christentum, die Kirche und die Geistlichkeit abschaffte, ohne dass die Staatsaufgaben irgendwie zu leiden schienen“ (III. 365).

Die letzten Abschnitte des dritten Buches (die schon in den vierten Band verschoben sind) behandeln wiederum Deutschland: Zunächst werden einige Gestalten der deutschen Aufklärung nach Lessing vorgestellt: Georg Forster, Lichtenberg, Jean

Paul, Moses Mendelssohn (den M. wohl zu Recht für überschätzt hält) (IV. 7-25). Kant, den M. im folgenden Abschnitt vorstellt, wird wegen seiner Erkenntniskritik als Aufklärer gewürdigt, auch sein Aufsatz zum Thema Aufklärung wird gebührend dargestellt, seine Philosophie insgesamt wird allerdings vornehmlich durch die Interpretation Vaihingers gesehen. Hier korrigiert M. aber auch einige Urteile über Zeitgenossen Kants, einmal über Gottlob Ernst Schulze, der in seinem *Änesidemus* den moralphilosophischen Gottesbeweis Kants kritisiert und Hume gegen Kant verteidigt (IV. 38f.). In dem „Atheismusstreit“, der meist nur Fichte als Helden herausstellt, wird dem Schulrektor Forberg der angemessene Platz eingeräumt: Schließlich hatte Forberg 1798 durch die Veröffentlichung seines Aufsatzes „Entwicklung des Begriffs der Religion“ in Fichtes *Philosophischen Journal* diesen Streit erst ausgelöst, einen Streit, in den sich, zum Nachteil Fichtes, dann auch Schiller und Goethe einschalteten (IV. 58-68). Fichte wurde in der Folge seines Lehrstuhls in Jena enthoben. M. stellt Forberg mit seiner Abhandlung noch über die Leistung der „weltberühmten Franzosen“ Voltaire, d'Alembert, Diderot und Holbach (IV. 58). „Für die religiöse Befreiung ist Forberg der einzige echte Schüler Kants“ (IV. 59), ganz im Gegensatz zu Fichte, Schelling und Hegel.

Im vierzehnten und letzten Abschnitt geht es um die Rolle Goethes bei der Befreiung von religiöser Bevormundung. M. betont gegen Versuche von christlicher Seite, „Goethe zu einem Christen oder ... zu einem gottgläubigen Menschen zu machen“ (IV. 71), die grundsätzliche Unchristlichkeit Goethes. Sein Gebrauch des Wortes ‚Gott‘ oder von christlichen Vorstellungen

gen ist dem Dichter Goethe geschuldet, der „als gottloser Poet mit dem Gottesbegriffe spielt“ (IV. 79). Aber es wird auch nicht verschwiegen, dass er seine eigene Verspottung aller Theologie „im Alter immer weniger anderen Freigeistern einräumen“ wollte (IV. 71). Der Einfluss von Lavater und Herder, insbesondere von Hamann, „der Feind alles Aufklärlicht“ (IV. 72), wird hervorgehoben. All das erklärt gewisse Kompromisse, die der Minister Goethe mit seinem sozialen Umfeld schloss, kann aber die Ablehnung des Christentums bei Goethe nicht verdunkeln, auch wenn er seine persönliche Verachtung der christlichen Religion nicht zu einem ausdrücklichen Kampf gegen das Christentum werden ließ. Darin sah er nicht seine Aufgabe, und das unterscheidet ihn etwa von Voltaire (IV. 74).

Das vierte und letzte Buch von M.s Werk ist das schmalste, nicht einmal dreihundert Seiten lang, da der letzte Teil des Buches (IV. 361-398) den Charakter einer persönlichen Erklärung des Autors hat. M. erklärt im Verlauf dieses Buches, dass er „die Entwicklung des abendländischen Atheismus nicht so universell durchzuführen vermag, für die letzten hundert Jahre, wie für die Jahrhunderte vor der großen Revolution“ (IV. 112). M. will den Nachdruck auf Deutschland legen und eher stichprobenhaft Frankreich, England, Russland und Skandinavien behandeln. Er beginnt seine Darstellung in diesem Buch jedoch einmal mit der Gegenbewegung gegen die Revolution und deren Akteuren, den deutschen Romantikern, der politischen Reaktion der Heiligen Allianz und der Rolle der 1814 vom Papst wieder als Orden zugelassenen Jesuiten, zum anderen mit den Gründungsfiguren des Sozialismus: Robert Owen, Henri Saint-Simon,

Fourier, Marx, Proudhon („der feinste Geist unter den französischen Sozialisten“ IV. 103) und Auguste Comte. Bei aller Anerkennung ihrer Gegnerschaft gegen das Christentum werden den französischen und englischen Sozialisten jedoch ihre Versuche vorgeworfen, den Sozialismus auf eine neue Religion ohne Gott zu gründen, am deutlichsten bei Comte, der sich als Oberhaupt seiner neuen Glaubensgemeinschaft mit Katechismus und Festkalender sah. Aber immerhin: „Comtes unfruchtbare Religionsgründung ist gesünder als der letzte religiöse Größenwahnsinn Nietzsches, ehrlicher und freier als die religiösen Verkleidungen Richard Wagners“ (IV. 109). Karl Marx wird umgekehrt für die Leichtgläubigkeit kritisiert, mit der er der Geschichtsklitterung von Daumers Christentumskritik zugestimmt hat (IV. 104f.).

Das Frankreich des 19. Jahrhunderts ist, nach Proudhon und Comte, was die Befreiung von religiöser Bevormundung angeht, ein eher trauriges Kapitel. Die Philosophen, meist in Universitätspositionen, wie Victor Cousin, „ein gewöhnlicher Philosophieschreiber,“ aber im akademischen Milieu ungeheuer einflussreich, oder Edgar Quinet, stehen auf der Seite der Reaktion. Wirkliche Gegner der Kirche finden sich unter den großen Romanciers wie Flaubert oder Zola, oder bei einem Schriftsteller wie Anatole France (IV. 117-122). England hat dagegen auch außerhalb der schönen Literatur zwei bedeutende Vorkämpfer gegen die christliche Religion vorzuweisen: den Philosophen John Stuart Mill und den Naturwissenschaftler Charles Darwin, wenn auch beide auf die britische respectability Rücksicht nehmen. Darwin hat schließlich mit seiner Evolutionstheorie der Schöpfungslehre des Christentums ebenso wie dem teleologischen

Gottesbeweis den Garaus gemacht.<sup>3</sup> Aber auch England hat seine gottlosen Dichter, Lord Byron (IV. 128f.) zu Beginn ebenso wie Algernon Charles Swinburne (IV. 146f.) gegen Ende des Jahrhunderts.

Im fünften Abschnitt kommt M. auf Deutschland zu sprechen: „Deutsche Philosophie nach Hegel“ beginnt allerdings mit einer Darstellung Hegels selbst. M.s Urteil über Hegel fällt hier sehr zwiespältig aus: Dem „Denker Hegel, der ... dem revolutionären Idealismus seiner Studentenzeit niemals ganz untreu geworden“ sei, steht der „Staatsbeamte Hegel“ gegenüber, der „persönlich dem Rückschritt, auch dem religiösen“ diene (IV. 151). Jedoch: Hegel „war und bleibt groß als derjenige, der die Geisteswissenschaften durch die ganz neue Einsicht in das Wesen der historischen Entwicklung befruchtet hat“ (IV. 152). Und dass er sich „gegen die heute noch überschätzte Gefühlstheologie Schleiermachers wandte“ (IV. 153), wird ihm ebenfalls zugute gehalten. Sehr viel ausführlicher wird Arthur Schopenhauer behandelt, „der erste bedeutende Philosoph seit Beginn der christlichen Zeit, der klipp und klar das Dasein eines Gottes leugnete“ (IV. 154). Die atheistische Position Schopenhauers (die sich bekanntlich mit einem Glauben an die Fortdauer der Seele verträgt, sonst gäbe es keine Seelenwanderung) wird anhand des Dialoges über die Religion aus den *Parerga* dargestellt (IV. 156-159). „Schopenhauer, nicht Spinoza, verdient den Ehrennamen eines Fürsten des Atheismus“ (IV. 159).

Die radikale Bibelkritik von David Friedrich Strauß, dessen *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* 1835 erscheint, war deshalb von so großer Wucht, weil sich hier „kein Religionsspötter“, sondern „nur ein schlichter Gelehrter, der beste Kenner der

Theologie, auf Grund seiner Untersuchungen, zum Unglauben bekannt“ hatte (IV. 162). Strauß hatte alle Wundererzählungen des Neuen Testaments als nach den Naturgesetzen unmöglich zu Mythen erklärt. M. verteidigt diesen lebenswürdigen Gelehrten, dem der Antritt einer Professur in Zürich von „interkonfessionellen Volksverhetzern“ unmöglich gemacht wurde und der „von da ab als freier Schriftsteller von den Erträgen seiner Feder lebte, vornehm und arm wie sein Vorbild Lessing“ (IV.163), mit viel Sympathie gegen seine Kritiker, auch gegen die Kritik, die Nietzsche in der ersten seiner *Unzeitgemäßen Betrachtungen* an Straußens *Der alte und der neue Glaube* vorbringt. Für M. ist es „unbegreiflich ..., daß der spätere Antichrist dem religiösen Befreier Strauß gar nicht gerecht werden kann“, dass er „gegen einen der freiesten und besten Köpfe der Zeit eine Bezeichnung prägte, die ein geflügeltes Wort geworden ist: Bildungsphilister“ (IV. 166). Aber Strauß hatte auch unter seinen Zeitgenossen beredete Verteidiger: Friedrich Theodor Vischer war immerhin schon im Vormärz bereit, seinen Studienfreund Strauß gegen dessen Kritiker in Schutz zu nehmen (IV. 167).

Ludwig Feuerbach, den M. den wichtigsten Vertreter der Philosophie des Atheismus im 19. Jahrhundert nennt (IV. 170), ist in seiner ersten, religionskritischen Schrift, den anonym publizierten *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*, noch kein Atheist; das wird er erst unter dem Einfluss des Umkreises von Ruge (IV. 173f.). In seinen Hauptwerken *Das Wesen des Christentums* von 1848 und *Das Wesen der Religion* von 1851 aber bekennt er sich zum Atheismus. Sein Hauptgedanke, dass die Gottesvorstellungen der Religionen lediglich Projektionen mensch-

licher Wünsche sind, ist zwar nicht neu, aber Feuerbachs Verdienst war es, „diesen Gedanken zu Ende zu denken und ihn mit der Wucht eines ganzen Buches seinen Zeitgenossen aufzuzwingen“ (IV. 177). Im ganzen ist aber M.s abschließendes Urteil über Feuerbach erstaunlich negativ: Feuerbach, so M., „war weder ein guter Schriftsteller, noch überhaupt ein Denker. Nur die Zeitforderung einer Befreiung vom Gottesbegriffe hatte er verstanden und ihr gedient.“ (IV.179). Dabei mag es eine Rolle spielen, dass Feuerbach sich „der Philosophie des dummen Kerls, dem Materialismus, zugewandt“ hatte (IV. 179), eine Philosophie, die sich mit der gottlosen Mystik M.s schlecht verträgt. Kein Wunder daher, dass Max Stirner, auch als Kritiker Feuerbachs, weit besser wegkommt. Sein Werk, *Der Einzige und sein Eigentum* von 1844, lasse sich „als eine gaudiose parodistische Kritik Feuerbachs auffassen“ (IV.194). Allerdings nimmt Stirner in seiner radikalen Kritik keineswegs nur die Religion aufs Korn, sondern zertrümmert auch die Ideale seiner linken Freunde im Kreise um Bruno Bauer: die Republik, die Menschheit, die Moral, die Ideale der Freiheit und Gleichheit (IV. 194). Aber die „verhegelte Sprache“ (IV. 194) wird diesem Kritiker Hegels gleichwohl von M. kritisch vorgehalten. Dieser Abschnitt schließt mit einer Darstellung Heinrich Heines (IV. 196-199). Seine Hinwendung zum Deismus auf dem Sterbelager kann nicht verdunkeln, dass er in seinen wachen Momenten „ein Gotteslästerer, ein Kirchenfeind, ein Atheist war“ (IV.197).

Im folgenden Abschnitt werden dann eine Reihe von Personen abgehandelt, die für die Verbreitung des Materialismus von Bedeutung waren: Moleschott, Büchner,

Haeckel, Ostwald; hervorgehoben wird dabei die „unübertreffliche“ (IV.209) *Geschichte des Materialismus* von Friedrich Albert Lange, zuerst 1866 erschienen. Im Abschnitt über „Das junge Deutschland“ kommen vor allem Figuren der Literaturgeschichte zu Wort: Gutzkow, Hebbel, Wilhelm Jordan, Gottfried Keller und seine Beziehungen zu Feuerbach. Im Abschnitt über „Das Zeitalter Bismarcks“ geht es zunächst um einige Universitätsgelehrte der Bismarckzeit, sehr zu Recht wird Rudolf Eucken als „Philosoph in der Haltung eines Kirchendieners“ (IV. 256) kritisiert, Eduard v. Hartmann dagegen wird positiv herausgestellt für seine Kritik der protestantischen Theologie in seinem Buch *Die Selbstersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft* von 1874: „noch wirksamer als bei Strauß, noch freier als bei Lessing wird da die christliche Religion der Religion Christi gegenüber gestellt“ (IV. 261). Es ist wohl in erster Linie M.s Bewunderung für Bismarcks politische Leistung und M.s Sympathie für den Bismarck des Kulturkampfes, die ihn dazu gebracht hat, den Kanzler hier in eigenem Recht zu behandeln. Bismarck mag, wie M. sagt, „sein Leben lang antikirchlich“ und „ein antikirchlicher Christ auf eigene Faust“ (IV. 273) und „als Staatsmann eigentlich ein Kirchen- und Pfaffenfeind“ (IV. 275) gewesen sein, die Briefstellen, die M. beibringt, zeigen ihn doch eher als in Fragen des persönlichen Glaubens schwankend, wenn nicht so gar als jemanden, der sich gelegentlich auch einfach seiner sozialen Umgebung anpasst. Der neunte Abschnitt dieses Buches ist, wie schon die Überschrift erkennen lässt, ziemlich inhomogen: „Fremde Einflüsse – Der Norden und Osten – Nietzsche“. Hier will M., nachdem Frankreich und England

bereits vorher, im dritten und vierten Abschnitt, thematisiert worden sind, das oben (IV. 113) gegebene Versprechen einlösen, auch noch die Entwicklung in Russland und Skandinavien stichprobenhaft zu beleuchten.<sup>4</sup> Mit den fremden Einflüssen in Deutschland ist übrigens in erster Linie der englische Dichter Percy Bysshe Shelley (1792-1822) und der von ihm abhängige Lord Byron gemeint (IV. 293-295). Der Norden, die skandinavischen Länder, werden mit Kierkegaard und Ibsen auf gerade einmal zwei Seiten abgehandelt (IV. 297f.), dagegen wird Tolstoi als einziger Vertreter Russlands vergleichsweise ausführlich dargestellt (IV. 298-307). Dabei gilt M.s Interesse dem späten Glauben Tolstois, seinem „unklar pazifistischen Kommunismus“ (IV. 307), der in Ms. Augen „in der neuesten russischen Revolution nachgewirkt hat“ (ebda.). Es ist erstaunlich, dass ein Religionskritiker wie Michail Bakunin nur an zwei Stellen eher beiläufig erwähnt wird (IV. 299, 307) und dabei auch noch als „einer der theoretischen Väter des Bolschewismus“ (IV. 307) vorgestellt wird. Dass der Marx-Kritiker Bakunin die marxistisch orientierten Bolschewiki beeinflusst haben sollte, erscheint ziemlich unwahrscheinlich. Der russischen Revolution wird von M. immerhin das Verdienst zuerkannt, dass sie „dem Cäsaropapismus in Rußland ein Ende“ machte (IV. 307). Ansonsten ist Ms. Urteil über diese Revolution und die sie treibenden Kräfte eher negativ: Den Bolschewiki wird „Weltfremdheit“ vorgeworfen (IV. 300), an anderer Stelle ist vom „Terror, der sich jetzt Bolschewismus nennt“ (IV. 307), die Rede. Angesichts der Bedeutung, die M. der großen Revolution in Frankreich bei allen ihren Exzessen zugemessen hat, wundert man sich, dass

er für die russische Revolution von 1917 nur wenige und kursorische Äußerungen übrig hat. Die fehlende zeitliche Distanz mag hier eine wirkliche Auseinandersetzung erschwert, wenn nicht verhindert haben.

Friedrich Nietzsche wird auf den letzten Seiten dieses Abschnittes behandelt. Aber es ist nicht wirklich klar, welchen Status er eigentlich für M. in seiner Geschichte der Geistesbefreiung hat. M. bewundert die poetische Kraft des *Zarathustra* und er hält dieses Werk auch für das im Vergleich zum *Antichristen* bessere. Hatte Nietzsche dort „mit leiser Eindringlichkeit zu den freien Geistern gesprochen“, so gab er im *Antichristen* „den Mitläufern, den Bildungsphilistern Schlagworte gegen das Christentum, die ebenso fanatisch einseitig waren wie die christlichen Schlagworte“ (IV. 318). Insbesondere wird dem Religionskritiker Nietzsche aber vorgehalten, dass er als kritischer Philologe nicht „die Betrugshypothese der Aufklärungszeit“ hätte wieder aufnehmen dürfen (IV. 318). M. hat hier und an anderen Stellen auch die Schwächen Nietzsches gesehen, so wenn es etwa von der antiken Welt heißt, dass „deren Bedeutung der Philologe Nietzsche maßlos überschätzt“ hat (IV. 317). Diese kritische Sicht auf Nietzsche verdient eine Betonung gerade angesichts der eher unkritischen Begeisterung für Nietzsche im Vorwort des Herausgebers und der Bedeutung, die dort Nietzsche für M. eingeräumt wird.

An der Christentumskritik Nietzsches wird richtig hervorgehoben, dass seine Kritik sich nicht gegen die Dogmatik des Christentums richtet, die ihm als gründlich erledigt gilt, „sondern just gegen die christliche Moral, die noch für lebendig gehalten wird, die Sklavenmoral“ (IV. 320).

Sein abschließendes Urteil über Nietzsche fasst M. dahin zusammen, dass Nietzsche „vielleicht ... der Täufer, der Namengeber, einer neuen kirchenlosen, gottlosen Religion, einer von Erkenntnis und Schönheit trunkenen Ekstase, einer gottlosen Mystik“ ist (IV. 327).

In dem abschließenden zehnten Abschnitt, mit dem wenig aussagekräftigen Titel „Der Friede in gottloser Mystik“, gehen Berichte über religionskritische Schriftsteller der Jahrhundertwende, Ludwig Anzengruber und Gerhart Hauptmann, protestantische Theologen wie Ernst Troeltsch, Paul Tillich und Paul Göhre sowie Kulturpolitiker wie Leonhard Ragaz und Konrad Haenisch zusammen mit Urteilen über die politische Situation Deutschlands nach 1918: hier wird etwa die Sozialdemokratie dafür getadelt, dass sie nach dem Ende des Kaiserreiches den Einfluss der Kirche auf die Schulen nicht beendet hat (IV. 350). Über mehrere Seiten wird auch versucht, „die Wahrsager, die überall auf einen Kriegsgewinn der Kirchen rechnen“ (IV. 353), zu widerlegen (IV. 353-358). Die sog. Anthroposophie Rudolf Steiners wird als Scharlatanerie gebrandmarkt (IV. 359). Vor allem aber wird Kritik geübt an „dem anstößigsten Skandale der wissenschaftlichen Welt: daß es nämlich an unseren wissenschaftlichen Hochschulen immer noch theologische Fakultäten gibt“ (IV. 372). Insgesamt scheinen aber die Ausführungen dieses Abschnittes nicht mehr in der Weise durchorganisiert zu sein, wie das frühere Abschnitte waren. Man merkt ihnen doch an, in M.s eigenen Worten im Nachwort, „wie alt und krank der Schreiber über der Arbeit geworden war“ (IV. 399).

Auf den letzten Seiten dieses Abschnittes wendet sich M. der Darstellung seiner ei-

genen weltanschaulichen Position zu, seinem „letzten Kredo“ (IV. 379), der gottlosen Mystik, für die er ja schon in Nietzsche einen Vertreter gefunden hatte. Sie soll in negativer Hinsicht den Materialismus, der zur Zeit der Niederschrift von den Monisten verteidigt wurde, vermeiden. Sie soll aber vor allem „der Religion eine Heimstätte bieten, die wohnlicher und ihrem Wesen angemessener ist als die Stätte der Wissenschaft: die Kunst, insbesondere die Poesie“ (IV. 372). M.s Versuche, den Einwand zu entkräften, es gebe zwischen Poesie und Religion doch den wesentlichen Unterschied, dass in der Dichtung ein Glauben keine Rolle spiele, wohl aber in der Religion, scheinen mir nicht wirklich überzeugend (IV. 373–376). Aber warum kann man diesen Unterschied nicht zugeben? Schließlich bleibt es einem doch unbenommen, einerseits die poetische Schönheit religiöser Vorstellungen, etwa bei Dante oder Milton, anzuerkennen und zu genießen, ohne diese Vorstellungen zum Gegenstand eines Glaubens zu machen, andererseits aber auch in der Naturseligkeit bestimmter Dichtungen, nicht der Poesie überhaupt, einen Platz für die religiöse Inbrunst einer gottlosen Mystik zu finden.

Entscheidender scheint mir aber eine andere Frage, nämlich die, ob M. nicht besser auf die Darstellung einer eigenen weltanschaulichen Position verzichtet hätte. Zumal da seine Ablehnung des Materialismus nirgendwo durch ein wirkliches Argument gestützt wird und über Invektiven nicht hinauskommt. Schließlich schreibt M. eine historische Darstellung des Kampfes um die Geistesfreiheit. Er hat sich dieser Aufgabe mit eindrucksvoller Gelehrsamkeit und schriftstellerischer Eleganz entledigt. Sein Plädoyer für die gottlose

Mystik (ebenso wie die gelegentlichen Hinweise auf seine sprachkritischen Ansichten) ist für die Erfüllung seiner eigentlichen Aufgabe nicht nur entbehrlich, sondern eher störend. Der Historiker sollte darstellen, nicht plädieren.

Aber diese kritische Anmerkung sollte nicht verdunkeln, dass M.s monumentale Arbeit für jeden, der sich mit der Geschichte der Religionskritik und allgemeiner der europäischen Philosophie befasst, eine Fundgrube und ein unentbehrliches Arbeitsmittel ist. Zumal da das ausführliche Sach- und Namensregister am Ende von Band 4 angesichts der Menge an Informationen auch zu heute weitgehend unbekanntem Personen den Nutzen dieses Werkes für jeden, der damit arbeiten will, beträchtlich erhöht. Gerade angesichts der weltanschaulich eher zahmen, oft mit einem Schwerpunkt im sog. deutschen Idealismus ausgestatteten gängigen Darstellungen der Philosophiegeschichte wäre es zu wünschen, dass sich jede/r Studierende der Philosophie einmal durch dieses Werk durcharbeitet. Zwar wird der Preis dieser vier Bände einen Erwerb für Privatleute weitgehend ausschließen, aber M.s Werk sollte jedenfalls in allen öffentlichen Bibliotheken, in denen es noch nicht vorhanden ist, beschafft werden.<sup>5</sup>

### **Anmerkungen:**

\* Fritz Mauthner „Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande“ 4 Bände, Aschaffenburg: Alibri, 2011

<sup>1</sup> In diesem Abschnitt finden sich auch einige Bemerkungen zu Descartes, allerdings auch zwei, die zu kritisieren sind: So wird Descartes als der „Meister“ Gassendis hingestellt (II. 216), eine Charakterisierung, die sich angesichts der scharfen Polemiken zwischen beiden Philosophen in den Einwänden und Erwidern zu Descartes' *Meditationen* kaum aufrecht erhalten lässt. Irreführend ist auch die Be-

hauptung, dass Descartes „in der Astronomie und Physik ... die Lehre des Galilei nicht anzuerkennen wagte“ (II. 217). Descartes hat in den *Principia* das heliozentrische System des Kopernikus übernommen, auch wenn der Name Galilei nicht erwähnt wird und Descartes vorsichtig nur von „Hypothesen“ redet (*Principia* III.15, 17, 19). Die Drehung der Erde um ihre eigene Achse (und damit die Falschheit des von der Kirche vertretenen geozentrischen Weltbildes) wird dort ohne Einschränkung behauptet (*Principia* III. 33).

<sup>2</sup> Eine vollständige Ausgabe der *Apologie* ist tatsächlich erst 1972 im Insel Verlag erschienen, fast zweihundert Jahre nach der Publikation eines ersten Teilstückes durch Lessing!

<sup>3</sup> Dass Mill als „Schöpfer der modernen Logik“ (IV. 130) vorgestellt wird, ist eines der seltenen Fehlurteile in M.s Werk. Immerhin waren die grundlegenden Arbeiten zur modernen Logik, Russell/Whiteheads *Principia Mathematica*, oder die Abhandlungen von Boole oder Frege bereits vor mehreren Jahrzehnten erschienen. M. ist daher auch die Widerlegung des ontologischen Beweises in Freges *Grundlagen der Arithmetik* nicht bekannt.

<sup>4</sup> Man fragt sich allerdings, warum M. die USA völlig außer acht lässt. Dabei hätten doch Personen wie Thomas Jefferson und James Madison, die als Väter der us-amerikanischen Verfassung noch ins 18. Jahrhundert gehören, oder ein einflussreicher Religionskritiker wie Robert G. Ingersoll oder auch ein Schriftsteller wie Mark Twain in einem Werk über die Geschichte der Geistesfreiheit durchaus einen Platz verdient.

<sup>5</sup> Falls der Verlag jemals eine Neuauflage ins Auge fassen sollte, so wäre eine leserfreundliche Verbesserung die Bereitstellung eines Anhangs mit einer Übersetzung der zahlreichen nicht übersetzten fremdsprachigen Zitate. Nicht jeder Leser dürfte heute in der Lage sein, die italienischen, französischen, gelegentlich auch spanischen und lateinischen Texte, die M. in sein Werk aufgenommen hat, ohne Schwierigkeiten zu lesen.