

**ΜΕΡΟΣ IV**

**Das Glaubensbekenntnis des savoyischen Vikars**

**von G.D. Kapsalis**

## 0. Einleitung

Das «Glaubensbekenntnis des savoyischen Vikars» ist ein philosophisch-theologischer Text, dessen Bearbeitung im Rahmen einer kleinen Arbeit nicht unproblematisch ist, vor allem weil zur richtigen Interpretation die Kenntnis eines großen Teils von Rousseaus Gesamtwerk notwendig ist. Einen weiteren Zugang zum Verständnis des Textes bietet Rousseaus Biographie an, die deswegen im Rahmen der vorliegenden Arbeit ebenfalls herangezogen wurde.

## 1. Die Interpretation des «Glaubensbekenntnisses»

### 1.1. Die Funktion der Rahmenerzählung

Rousseau umgibt **sein** Glaubensbekenntnis im 4. Buch des Emil mit einer Rahmenerzählung, in der ein savoyischer Vikar<sup>1</sup> einen verwahten Jüngling in sein Haus aufnimmt, sein Vertrauen erwirbt und ihm seine Selbstachtung und sein Selbstgefühl wiedererweckt.

Schließlich erkennt der junge Mann den Vikar als ein Vorbild für die Art der Lebensführung an. Auf die Frage, warum er glücklich sei, erklärt der Vikar sich bereit, ihm sein Glaubensbekenntnis darzulegen. Dazu wählt er einen Ort außerhalb der Stadt in der Po-Landschaft.

Die Rahmenerzählung hat hier eine 3-fache Funktion:

1. Die Situation für den jungen Mann, Rousseau, ist eine Krisensituation in seinem Leben. Von dieser Situation lassen sich Parallelen ziehen zur Situation
  - a) des Emils in der Pubertät als potentieller Krisensituation<sup>2</sup>
  - b) zur Situation des savoyischen Vikars zu Beginn seines Glaubensbekenntnisses, als er in die Situation des Zweifels und des Unglaubens gerät.
2. Rousseau wählte für seine religiösen Erörterungen immer einen Gesprächs – oder Briefpartner. Auch hier wird durch Rahmenerzählung ein unmittelbarer Hörer eingeführt<sup>3</sup>.
3. Die Ortsangabe, die freie Natur, ist ebenfalls von Bedeutung, da die «Natur für Rousseau immer die göttliche Mittlerin und Trösterin ist»<sup>4</sup>. Beachtet werden muß auch die Tageszeit, zu der das Bekenntnis abgelegt wird: nicht das

1) Deckfigur Abbe Gaim und Abbe Gatier, vgl. hierzu auch die Ausführungen unter 2.1.

2) Vgl. H.G. WITTIG, Wiedergeburt als radikaler Gesinnungswandel, Heidelberg 1970, 61.

3) Vgl. M. RANG, Rousseaus Lehre vom Menschen, Göttingen 1959, 469.

4) H. RÖHRS, Jean-Jacques Rousseau, Vision und Wirklichkeit, Heidelberg 1957, 118.

Dunkle der Nacht, sondern die Helligkeit des Sonnenaufgangs ermöglichen eine Begegnung seiner Seele mit Gott. «Nicht Geheimnis, sondern Klarheit, nicht die mystische Bildlosigkeit, sondern die Anschauung der Natur lösen bei ihm die Andachtsgefühle aus»<sup>5</sup>.

Das nun folgende Glaubensbekenntnis gliedert sich in zwei große Teile, wovon der erste als positive Entwicklung und Darstellung von Rousseaus eigenem Glauben zu betrachten ist, der zweite als negative Abgrenzung gegen die Offenbarungsreligion.

## 1.2. Das persönliche Schicksal als Ausgangssituation und die Methode der Wahrheitsfindung

Der Beginn des Glaubensbekenntnisses ist direkt an den Hörer gerichtet und stellt klar, daß vom Hörer nicht Glauben als Reaktion verlangt wird, sondern nur das Erwägen der Argumente, der Hörer soll «sein Herz befragen».

Rousseau möchte, so Martin Rang, «indem er vor seinen Hörern den Prozeß seines eigenen Zweifelns und zum Glauben-Findens nachzeichnet, ... in ihnen einen analogen Prozeß auslösen»<sup>6</sup>.

So folgt nach der direkten Anrede des Hörers zunächst die Darstellung des individuellen Schicksals des savoyischen Vikars (Abbe Gatier aus Annecy, der ein uneheliches Kind gezeugt hat und deswegen ins Gefängnis geworfen wurde und schließlich davongejagt wurde). Er gerät durch seine Verfehlung in den Zustand der Nachdenklichkeit, verliert nach und nach die «Eindeutigkeit der Prinzipien» und gerät dadurch in den «Zustand der Ungewißheit und des Zweifels, den Descartes für die Suche nach der Wahrheit fordert»<sup>7</sup>.

Hier erwähnt Rousseau den Namen Descartes, dessen «Meditationen als Muster dienen»<sup>8</sup>. Sein Zweifel unterscheidet sich jedoch wohl von dem **methodischen** Zweifel des Descartes, es ist ein Zustand der Unruhe und der Angst. Auch seine eigene Konfession bietet ihm deshalb keine Sicherheit, weil er aus Verstandesgründen einige Dogmen als «unsinnig» ansieht, die Philosophen lehnt er ab, weil er durch ihre vielfältigen Meinungen die «Unzulänglichkeiten des menschlichen Geistes» erkennt.

So zeigt sich hier schon ein Charakteristikum des Glaubensbekenntnisses. Rousseau arbeitet einerseits mit seiner eigenen Vernunft, andererseits mit der «Einsicht des Herzens»<sup>9</sup>. Dieser Widerspruch bleibt bestehen und ist kennzeichnend

5) M. RANG, Rousseau, 485.

6) M. RANG, Rousseau, 469.

7) J.J. Rousseau, Emil oder über die Erziehung, 276.

8) Wolfgang RITZEL, J.J. Rousseau, Stuttgart 1959, 58.

9) H. Röhrs, Rousseau, 121.

für Rousseaus individualistische Denkweise. Seine Methode der Wahrheitsfindung ist denn auch sehr individuell: Er entschließt sich, seinem «Inneren Licht» zu folgen, seinen Empfindungen, um die Wahrheit zu finden. Von Interesse sind nur die Wahrheiten, die «dem Leben dienen»<sup>10</sup>, sie müssen «praktischen Nutzen haben»<sup>11</sup>, wobei Rousseau das Wohl der eigenen Existenz im Auge hat.

### 1.3. Die Analyse der eigenen Existenz

Die Feststellung seiner eigenen Existenz ist die erste Wahrheit, die Rousseau anerkennt. Damit macht er seine «sinnliche Existenz zum Ausgangspunkt seiner seelischen Analyse»<sup>12</sup>, er betreibt sozusagen eine «Anthropologie "von unten"»<sup>13</sup>. Sie knüpft an die cartesianische «Zweishubstanzenlehre» an und ist damit eine «dualistische Anthropologie»<sup>14</sup>. Im Folgenden möchte ich Rousseaus Gedankenschritte kurz zusammengefaßt wiedergeben.

1. Feststellung der eigenen Existenz (Ausgangspunkt)
2. Die Ursachen seiner Empfindungen liegen außerhalb seiner selbst, also existieren auch die «Gegenstände seiner Empfindungen»<sup>15</sup>.
3. Materie definiert er als «alles, was ich außerhalb meiner fühle»<sup>16</sup>, die Teile der Materie sind Körper.
4. Die Fähigkeit, die er in sich spürt, die Gegenstände seiner Empfindungen miteinander zu vergleichen, führt ihn zu der Erkenntnis einer aktiven Kraft.
5. «Aktiv» und «intelligent» setzt er im Folgenden gleich, und nur Wesen mit dieser unterscheidenden Fähigkeit können ihre Existenz erkennen und ihr Sinn geben.
6. Er kann diese Kraft jedoch nicht in ihrer Natur (= in ihrem Wesen) erkennen.
7. An Beispielen verdeutlicht er, daß Empfinden und Urteilen zwei verschiedene Vorgänge sind, da er Empfinden seinen Sinnen zuordnet und das Urteilen seinem Verstand.
8. Seine Aktivität, sein Urteilen, seinen Verstand, erkennt er als Quelle der Irrtümer, die Empfindungen sind wahr.
9. So bezeichnet er sich schließlich aufgrund dieser «Kraft des Geistes vergleichen und urteilen zu können»<sup>17</sup>, als denkendes Wesen, sieht jedoch die Quelle der

---

10) H. Röhrs, Rousseau, 127.

11) J.J. Rousseau, Emil, 277.

12) M. Rang, Rousseau, 53.

13) M. Rang, Rousseau, 526.

14) M. Rang, Rousseau, 52.

15) J.J. Rousseau, Emil, 280.

16) J.J. Rousseau, Emil, 280.

17) M. Rang, Rousseau, 491.

Wahrheit in den Dingen, die er durch Empfindung wahrnimmt nicht so sehr in seinem Verstand, der irren kann.

#### 1.4. Materie und Bewegung

Rousseau wendet sich nun der Außenwelt zu, die er im Vergleich mit sich selbst betrachtet. In den folgenden Gedankengängen steht er «gänzlich unter dem Einfluß des Weltbildes der klassischen Physik: Die Naturgesetzlichkeit besteht in Bewegungsgesetzen, die Physik in Mechanik. Wesentlich ist die Unterscheidung von «2 Arten von Bewegung»<sup>18</sup>, die verursachte Bewegung und die spontane oder eigene Bewegung. Die spontane Bewegung kommt bei ihm selbst durch seinen Willen zustande, er ist die Ursache der spontanen Bewegung. Da nur belebte Wesen über den Willen verfügen, muß die letzte Ursache für die Bewegung der toten Materie (z.B. Bewegung der Gestirne) ebenfalls in einem Willen liegen; so kommt Rousseau zu seinem 1. Glaubensartikel: Ein Wille bewegt das Weltall und belebt die Natur. Nach Erstellung dieses ersten Glaubensartikels erwähnt Rousseau zum ersten Mal direkt die «zwei Substanzen», die dem Menschen eigen sind: es sind die denkende Substanz und die materielle Substanz<sup>19</sup>.

#### 1.5. Die Natur und ihre rationale Ordnung (Kosmologischer Gottesbeweis)

Aus der beobachteten Harmonie des Weltalls, dessen Gesetze ihm unerklärlich sind, folgert Rousseau seinen 2. Glaubensartikel: Die nach bestimmten Gesetzen bewegte Materie zeigt einen Verstand an. Da er zuvor Handeln und Vergleichen in sich selbst entdeckt hat, sie auf Wille und Verstand zurückgeführt hat und sich damit als denkendes und intelligentes Wesen bezeichnet hat, so muß er nun, da er durch seine Beobachtungen und Überlegungen zu seinem 2. Glaubensartikel gekommen ist, auch ein lebendiges und intelligentes Wesen als existierend ansehen, das das All lenkt.

Als weiteres Argument führt er an, ausgehend von seiner Zwei-Substanzenlehre, daß die «passive und tote Materie» eben keine lebenden und empfindenden «Wesen» hervorgebracht haben kann. So nimmt Rousseau Gott als das Wesen an, das das All bewegt und alle Digne ordnet.

Das gesamte bisherige Vorgehen Rousseaus ist das Vorgehen der natürlichen Theologie, die Erkenntnis Gottes aus der Natur. So kann hier auf die Bedeutung der Ortsangabe in der Rahmenerzählung zurückverwiesen werden.

18) J.J. Rousseau, Emil, 282.

19) Vgl. hierzu die Ausführungen von M. Rang, Rousseau, 494.

Die Eigenschaften Gottes, Verstand, Macht, Willen und die «Idee der Güte» als «notwendige Folge davon», sind die Eigenschaften, die Rousseau aufgrund seiner subjektiven Erkenntnismittel wahrnehmen kann.

### 1.6. Theodizee und Willensfreiheit

Rousseau geht nun, nachdem er aus der harmonischen Ordnung des Universums die Existenz Gottes bewiesen hat, zu der Frage nach der Stellung des Menschen in dieser Ordnung über. Er erkennt den Menschen anhand der Kategorien Willen und Verstand als «König der Erde»<sup>20</sup>, da Wille und Verstand sonst niemandem auf der Erde zuzuordnen sind.

Er erkennt jedoch, daß das menschliche Zusammenleben in keiner Weise der Harmonie der Natur entspricht, so daß er die Frage nach der Herkunft der Unordnung, nach dem Ursprung des Bösen stellen muß. Er greift zur Erklärung zurück auf seine dualistische Anthropologie, wobei die denkende Substanz dem moralisch Schönen, dem Guten von Natur aus zustrebt, die materielle Substanz versucht, den Menschen den Sinnen und den Leidenschaften zu unterwerfen.

Als einen Teil der Seele betrachtet Rousseau das Gewissen, das innere Licht, die Liebe zur Wahrheit, die nicht mit dem Versand gleichzusetzen sind. Der Mensch kann zwischen dem Willen zum Guten und den Leidenschaften wählen, und er kann fühlen, ob er seinem Willen gefolgt ist oder den Leidenschaften nachgegeben hat. Dieses sagt ihm die innere Stimme, das Gewissen. So kommt Rousseau zu seinem 3. Glaubensartikel: Der Mensch ist frei und von einer immateriellen Substanz beseelt. Da nun der Mensch frei ist, so folgert Rousseau, kann nicht der «Vorsehung» das Übel unter den Menschen vorgeworfen werden, sondern nur dem Menschen selbst, der die Wahl zwischen Gut und Böse hat, wobei das Böse die Abwendung von der Natur ist.

So gibt Rousseau eine «immanente Erklärung des Bösen»<sup>21</sup>, es ist der Mißbrauch der Freiheit, der zum Bösen führt.

Das Glück des Menschen liegt darin, mit sich selbst zufrieden zu sein (Selbstliebe). Der Mensch kann sich diese Zufriedenheit erwerben, indem er den Leidenschaften widersteht.

Diese Freiheit, zwischen Gut und Böse zu wählen, macht für Rousseau den Wert des Menschen aus, der Mensch wäre ohne Freiheit kein Mensch. Nur so ist ihm die Möglichkeit gegeben «frei, gut und glücklich zu sein wie du (= wie Gott)»<sup>22</sup>.

20) J.J. Rousseau, *Emil*, 289.

21) M. Rang, *Rousseau*, 448.

22) J.J. Rousseau, *Emil*, 290.

Damit ist ein Teil der Theodizee-Frage, nämlich ob Gott sein kann, auch wenn er den Menschen Freiheit gibt, die ihnen böse Taten ermöglicht beantwortet: dadurch daß Rousseau

1. der Freiheit einen uneingeschränkt positiven Wert gibt, eben als Charakteristikum des Menschen;
2. behauptet, daß Gott nur an der Erhaltung der allgemeinen Ordnung interessiert sei und deswegen den Menschen mit nur soviel Kräften ausgerüstet habe, daß er das System der Welt auch durch das Böse nicht ändern und auch nicht verhindern könne, «daß das Menschengeschlecht sich selbst erhält»<sup>23</sup> Rousseau achtet auch hier bei, Punkt 2 nicht darauf daß dieser freie Spielraum für die Menschen dem Kausal determinismus der göttlichen Ordnung widerspricht.

Gott kann für Rousseau nicht böse sein, da «die Güte die notwendige Wirkung einer unbegrenzten Macht ist und die Selbstliebe, die jedem fühlenden Wesen zu eigen ist. Die Gerechtigkeit ist unzertrennlich mit der Güte verbunden».

So kommt er zur Frage nach der Gerechtigkeit, er liest in seiner Seele, daß er durch Gerechtigkeit glücklich sein kann und wird. Dem entgegen steht die Erfahrung der Realität, daß der Gerechte unterdrückt wird. Lösen kann Rousseau diese Widersprüchlichkeit nur, indem er Lohn oder Strafe für Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit auf das Leben der Seele nach dem Tode verschiebt. Daß dieses Leben nach dem Tode denkbar ist, ermöglicht ihm die Idee der Zweisubstanzenlehre.

Lohn oder Strafe bestehen für Rousseau darin, daß das Ich, das seine Identität nur durch die Erinnerung bekommt, sich seiner guten Taten erinnert; und dadurch, daß es dann mit seinem Gewissen übereinstimmt, wird er die «reine Wollust haben, die aus der Selbstzufriedenheit hervorgeht»<sup>24</sup>. Andererseits wird der Böse, da die Stimme des Gewissens im anderen Leben wieder Kraft gewinnt, von der bitteren Reue geplagt sein, sich herabgewürdigt zu haben.

Diese Ansicht nimmt Rousseau jedoch teilweise zurück, indem er behauptet, daß die Hölle für die Bösen auch schon in diesem Leben bestehe, da die Übel, die das Böse nach sich ziehe, schon eine Strafe sei. Letzten Endes ist für ihn diese Frage nach dem Schicksal der Bösen nicht das Wichtigste, er läßt für die Beantwortung mehrere Möglichkeiten offen.

Wesentlich für diesen Teil ist es, daß Rousseau hiermit die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes beantwortet hat und das Theodizeeproblem für ihn damit gelöst ist.

## 1.7. Die Gottesvorstellung

Gott ist nicht die denkende Substanz, die die menschliche Seele ausmacht, sondern er verhält sich zu der menschlichen Seele wie die menschliche Seele zum

23) J.J. Rousseau, Emil, 294.

24) J.J. Rousseau, Emil, 297.

menschlichen Körper, er hat der menschlichen Seele Leben gegeben. Das ist Rousseaus einzig neue Aussage über seine Gottesvorstellung, er wiederholt noch einmal, was er zuvor schon gesagt hat: Die Güte Gottes ist seine Liebe zur Ordnung, die Gerechtigkeit ist davon die Folge und besteht darin, von jedem Rechenschaft zu fordern über das, was er ihm gegeben hat.

Schließlich zieht er sich jedoch darauf zurück, daß ihm die Eigenschaften Gottes unbegreiflich sind, da er sie nur aus Schlußfolgerungen erworben hat. Jedoch sieht er in seinen Reflexionen über Gott einen Weg, sich zu ihm zu erheben.

### 1.8. Die Sittlichkeitskonzeption

Den letzten großen Abschnitt des «positiven» Teils des Glaubensbekenntnisses nehmen Ausführungen zur Sittlichkeit ein. Die Lehre vom Gewissen, von Tugend und Glückseligkeit bildet den «Höhepunkt des "Glaubensbekenntnisses"»<sup>25</sup>. Nach den Darlegungen zur Methode der Wahrheitsfindung und der Explikation der metaphysischen Grundwahrheiten bemüht sich Rousseau hier, aus den bisher erzielten Ergebnissen und in Treue zu seiner Methode der Wahrheitsfindung Verhaltensmaßstäbe und Prinzipien zu gewinnen, die den Menschen ein Leben im Einklang mit dem Willen des Schöpfers führen lassen. Es zeigt sich, daß die im ganzen Glaubensbekenntnis versuchte Einheit von Wahrheitsuche und Lebensführung in der Lehre vom Gewissen ihre größte Dichte erreicht.

Die Grundsätze des Handelns sind dem menschlichen Herzen von der Natur eingepägt. Das Gewissen fungiert als ihr Anwalt und macht als «Stimme der Seele» ihre Ansprüche gegenüber der «Stimme des Körpers», den Leidenschaften, geltend.

Nach den bisherigen Ausführungen, in denen der Vernunft des Menschen eine so zentrale Rolle zugewiesen wurde, muß der Führungsanspruch, der hier einem so umstrittenen und schwer faßbaren seelischen Organ wie dem Gewissen<sup>26</sup> zugesprochen wird, zumindest auf den ersten Blick überraschen. Dazu muß gleich angemerkt werden, daß Rousseau Gewissen und Vernunft hier nicht als Gegensatzpaar einführt, sondern lediglich der Vernunft hier nicht als kritisch-korrigierende Instanz das Gewissen vorsetzt. Doch was meint Rousseau nun mit diesem außerordentlich schwierigen Begriff, was ist für ihn das Gewissen und inwiefern gehorcht der Mensch der Stimme der "Natur", wenn er seinem Gewissen folgt?

Zur Grundlegung seiner Sittlichkeits- und Gewissenslehre versucht Rousseau zunächst zu beweisen, daß die menschliche Güte unserer Natur entspricht. Aus der Beobachtung der menschlichen Neigungen muß sich - wenn Moralität dem Menschen natürlich ist - die Liebe zum Guten und Schönen und die Abscheu vor

25) M. Rang, Rousseau, 523.

26) M. Rang, Rousseau, 524.



dem Bösen und Häßlichen aufzeigen lassen. Rousseau kann aus seiner eigenen Erfahrung diese "natürliche", angeborene Liebe zum Guten und Schönen, die Begeisterung für Tugend und heroische Taten nur bestätigen. «Wir hassen die Bösen nicht nur, weil sie uns schaden, sondern weil sie böse sind. Nicht nur wir wollen glücklich sein, wir wollen auch das Glück der anderen, und wenn das Glück anderer unseres nicht beeinträchtigt, so vermehrt es dasselbe. Schließlich hat man, ob man es will oder nicht, Mitleid mit den Unglücklichen. Ist man Zeuge ihres Leidens, so leidet man mit ihnen. Auch der Verdorbenste wird dieses Gefühl nicht ganz verlieren; es bringt sie oft in Widerspruch mit sich selbst. Der Dieb, der einen Fußgänger bestiehlt, bedeckt die Blöße des Bettlers, und der wildeste Mörder stützt den Menschen, der in Ohnmacht sinkt»<sup>27</sup>.

Deshalb ist menschliche Sittlichkeit nicht mit dem Mitleid des Raubtiers vergleichbar, der menschliche Mensch keinesfalls ein ebenso entartetes Lebewesen wie der barmherzige Wolf<sup>28</sup>.

Der Natürlichkeit der menschlichen Sittlichkeit muß dann aber ihre Universalität entsprechen: Wenn die Liebe zum Guten und Schönen der Natur des Menschen entspricht, so müssen sich bei allen Völkern der Erde und zu allen Zeiten die «gleichen Vorstellungen von Gerechtigkeit und Redlichkeit, überall die gleichen Begriffe von Gut und Böse» auffinden lassen. Eine solche Universalität sieht Rousseau als in der Geschichte erwiesen an und kann deshalb schreiben: «Im Grunde der Seele gibt es demnach ein angeborenes Prinzip der Gerechtigkeit und Tugend, nach dem wir, gegen unsere eigenen Grundsätze, unsere und die Handlungen anderer als gut und böse beurteilen, und dieses Prinzip nenne ich Gewissen»<sup>29</sup>. An dieser Stelle seiner Argumentation muß sich Rousseau mit einer anderen - unter seinen Zeitgenossen verbreiteten - Auffassung von Gewissen auseinandersetzen, die das sittliche Gewissen als gemeinsames Produkt von Erziehung und gesellschaftlicher Beeinflussung, als «ein pädagogisches und soziologisches Phänomen also und nicht eigentlich ein ethisches, geschweige denn ein metaphysisches»<sup>30</sup> verstehen. Ein solches Verständnis der Gewissens ist nach Rousseau zwansläufig mit der Überzeugung von der Relativität der ethischen Anschauungen verknüpft und führt zur vollständigen Leugnung des angeborenen Prinzips des Gewissens.

«Was nützt es aber dem skeptischen Montaigne, sich abzumühen, um in irgendeinem Winkel der Welt einen Brauch zu finden, der den Begriffen von Gerechtigkeit widerspricht? Was nützt es ihm, den verdächtigsten Weltbummlern eine Autorität zuzugestehen, die er den berühmtesten Schriftstellern versagt? Können

---

27) J.J. Rousseau, Emil, 302.

28) J.J. Rousseau, Emil, 301.

29) J.J. Rousseau, Emil, 303.

30) M. Rang, Rousseau, 542.

einige ungewisse und seltsame Gebräuche, die auf uns unbekanntem örtlichen Ursachen beruhen, eine allgemeine Folgerung aufheben, die aus der Übereinstimmung aller Völker abgeleitet ist, von Völkern, die sich in allen anderen Beziehungen unterscheiden, in diesem Punkt aber übereinstimmen»<sup>31</sup>.

Ebenso wie der hier von Rousseau zitierte Montaigne hatte auch Locke unter Berufung auf Widersprüchlichkeiten in den moralischen Anschauungen der verschiedenen Völker die Behauptung von angeborenen moralischen Vorstellungen zurückgewiesen. Von diesem Einwand wurde aber besonders der von der Aufklärung hochgeschätzte Gedanke der Rationalität der Ethik getroffen. Wenn die Begriffe von Gut und Böse mit dem Erwachen der Vernunft erworben werden und vor ihrem kritischen Forum sich verantworten müssen, die Vernunft aber allen gemein ist, dann bedingt doch gerade diese Rationalität die Universalität der Ethik. So fährt also auch Rousseau unbeirrt von den Einwänden Montaignes fort: «Du rühmt dich, Montaigne, frei und wahr sein zu wollen; sei nun ehrlich und offen (soweit das ein Philosoph überhaupt kann) und sage nur, ob es irgendein Land auf Erden gibt, wo es ein Verbrechen ist, sein Wort zu halten, gütig, wohlätig und freigebig zu sein; wo der Rechtschaffene verachtet und der Schuft geehrt wird»<sup>32</sup>.

Die Gewissensregungen sind für Rousseau nicht erworbene, von außen vermittelte Vorstellungen, sondern Gefühle. Die menschlichen Gefühle aber gehen der menschlichen Intelligenz und dem Erwerb von Vorstellungen zeitlich voraus: «Existieren heißt für uns: empfinden»<sup>33</sup>.

Der Mensch ist von seinem Schöpfer zur Sicherung seiner Existenz mit solchen Gefühlen ausgestattet, die zu seiner Natur passen.

«Diese Gefühle sind beim Individuum die Eigenliebe, die Furcht vor Schmerz, die Angst vor dem Tod, der Wunsch nach Wohlbefinden»<sup>34</sup>.

Neben diesen Empfindungen, die sich auf das eigene Wohl und die eigene Erhaltung beziehen, sind dem Menschen solche gegeben, die ihn mit der menschlichen Gattung verbinden. «Der damit hergestellte Doppelbezug des Individuums auf sich selbst und auf seinesgleichen bildet das «moralische System», aus dem der Antrieb des Gewissens entspringt; dieser läßt den Menschen das Gute, das er vermittelt seiner Vernunft erkannt hat, lieben»<sup>35</sup>. Diese Grundlegung des Gewissens in der sozialen Natur des Menschen ist einigermaßen überraschend, wenn man die ansonsten streng individualistische Auffassung der menschlichen Moralität bei Rousseau berücksichtigt. Die Ableitung des angeborenen Gewissens aus der menschlichen Soziabilität ist aber folgerichtig, denn die These vom Angeborenssein

---

31) J.J. Rousseau, *Emil*, 304.

32) J.J. Rousseau, *Emil*, 304.

33) J.J. Rousseau, *Emil*, 305.

34) J.J. Rousseau, *Emil*, 305.

35) W. Ritzel, *Rousseau*, 62.

des Gewissens führt Rousseau in Widerspruch zu zwei weiteren von ihm favorisierten Thesen: «1. der Leugnung der **ideae innatae**, 2. der Beschränkung der fundamentalen seelischen Funktionen auf solche, die zur Selbsterhaltung des Menschen **unumgänglich** sind-beides charakteristische Thesen der «Anthropologie von unten her»<sup>36</sup>. Unumgänglich sind die seelischen Regungen aber nur dann, wenn der soziale Mensch und nicht der einzelgängerische Wilde der natürliche Mensch ist.

Doch die Ableitung des Gewissens aus der sozialen Natur des Menschen kehrt die individualistischen Züge von Rousseaus Sittlichkeitskonzeption nicht gänzlich um. «Denn nicht der Nächste und meine Beziehung zu ihm gilt Rousseau als Motiv des sittlichen Aktes, sondern mein eigenes moralisches Interesse, d. h. die Befriedigung meines Gewissens»<sup>37</sup>.

Der argumentative Teil der Ableitung des Gewissens schließt mit einigen Sätzen, die das Verhältnis von Vernunft und Gewissen erhellen und nochmanls deutlicher machen, daß die beiden Begriffe keinesfalls ein Gegensatzpaar darstellen: «Das Gute kennen, heißt noch nicht das Gute lieben, denn diese Erkenntnis ist dem Menschen nicht angeboren. Sobald er es aber durch die Vernunft erkennt, treibt ihn das Gewissen, es zu lieben. Dieses Gefühl ist ihm aber angeboren»<sup>38</sup>.

Damit bleiben Gewissen und Vernunft beständig aufeinander verwiesen: durch Bildung und Aufklärung, durch Akte der menschlichen Vernunft entfaltet sich der «angeborene» Trieb und drängt den Menschen über die Stufe der Erkenntnis des Guten hinaus dazu, das als gut Erkannte zu lieben und damit das Stadium eines eigentlichen sittlichen Bewußtseins zu erreichen.

«Das Gewissen entwickelt sich nur und kann nur wirksam werden mit der Bildung des Menschen. Nur durch seine Bildung kommt er dazu, die (sittliche) Ordnung kennenzulernen, und erst wenn er sie kennt, treibt ihn das Gewissen dazu, sie zu lieben»<sup>39</sup>.

Hier zeigt sich nochmals, daß Rousseaus Ethik nicht auf dem Prinzip des gesellschaftlichen Nutzens, sondern auf dem des individuellen «Interesses» aufgebaut ist. «Rousseaus Ethik ist eudämonistisch, die der Aufklärer dagegen utilitaristisch»<sup>40</sup>. Gesellschaftlichkeit ist zwar Voraussetzung, nicht aber Wurzel der Sittlichkeit; «denn die Wurzel des Sittlichen kann nur in einer reinen Beziehung zum Guten bestehen»<sup>41</sup>.

Die Ausführungen münden hier in den bekannten Hymnus an das Gewissen:

---

36) M. Rang, Rousseau, 526.

37) M. Rang, Rousseau, 526.

38) J.J. Rousseau, Emil, 305.

39) J.J. Rousseau, Lettre a M. de Beaumont, H. III.

40) M. RAag, Rousseau, 545.

41) M. Rang, Rousseau, 546.

«Gewissen! Gewissen! Göttlicher Instinkt! Unsterbliche und himmlische Stimme! Sicherer Führer eines unwissenden und beschränkten, aber verständigen und frein Wesens! Untrüglicher Richter über Gult und Böse, der den Menschen gottähnlich macht! Du gibst seiner Natur die Vollkommenheit und seinen Handlungen die Sittlichkeit! Ohne dich fühle ich nichts in mir, das mich über die Tiere erhebt, als das traurige Vorrecht, mich mit Hilfe eines unregulierten Verstandes und einer grundsatzlosen Vernunft von Irrtum zu Irrtum zu verlieren»<sup>42</sup>.

Mit dieser und ähnlichen Aussagen an anderer Stelle stellt sich Rousseau ausdrücklich gegen die herrschende Meinung seiner Zeit, nach der gerade die Vernunftkenntnis den Menschen über seine Umwelt erhebt und seine Besonderheit konstituiert. In der klaren Einsicht in die Begrenztheit des menschlichen Erkenntnisvermögens weist Rousseau dem moralischen Bewußtsein eine solche Verbessderung und Auszeichnung des Menschen zu: «Wenn ihn die Vernunft niederschlägt und demütigt, so erhebt und ehrt ihn innere Gefühl. Der unwillkürliche Respekt, den der Böse in seinem Herzen dem Guten zollt, das ist der wahre Adelsbrief, den die Natur in das Herz des Menschen geschrieben hat»<sup>43</sup>.

Aus den bisherigen Ausführungen zu Wesen und «Wirkungsweise» des Gewissens ergibt sich die Ablehnung von Spezialistentum und «Bücherweisheit» in der Ethik zwangsläufig. Wenn die angeborene Stimme des Gewissens in uns und zu uns spricht, so braucht der Mensch auf der Suche nach Prinzipien für sein Handeln nicht den consensus eines Gewirrs von landläufigen Meinungen der gelehrten Philosophen, sondern den Frieden und die Zurückgezogenheit auf sich selbst, um in Abgeschiedenheit von der Welt und ihrem Lärm die Stimme des Gewissens in sich selbst zu hören, die ihn einen seiner Natur entsprechenden Weg weist. Aus der Freiheit des Menschen zur sittlichen Güte ergibt sich zwangsläufig seine Freiheit zum Bösen. Damit wird Tugend Stärke, Stärke zur Überwindung der Macht der Leidenschaften und selbstischen Interessen und Beharrlichkeit, denn ihre wahre Schönheit offenbart die Tugend nur dem, der nicht von ihr abläßt.

Anders als die Aufklärer beschäftigte Rousseau die Frage danach, wie der Mensch das Gute zu tun vermag, weit mehr als die Frage nach der Erkenntnis des Guten. In seiner Einsicht in die Grenzen der menschlichen Vernunft lehnt er es ab, die Tugend auf die Vernunft gründen zu wollen. Wenn Sittlichkeit Selbstüberwindung ist, dann bedarf der Mensch zur Überwindung der Kraft seiner Leidenschaften einer Kraft, die diesen gewachsen ist. Gerechtigkeit und Güte als «wirkliche Gefühle der durch die Vernunft aufgeklärten Seele»<sup>44</sup> entstammen der gleichen Quelle wie die Leidenschaften: dem menschlichen Herzen. «Nur die von Natur gegeben Liebe zum Guten vermag als eine wirkliche seelische Kraft der Selbst-

---

42) J.J. Rousseau, Emil, 306.

43) J.J. Rousseau, Lettres morales, 4. Brief, p. 360.

44) J.J. Rousseau, Emil, 306.

sucht und den Leidenschaften die Waage zu halten»<sup>45</sup>.

Das Böse hat das Gute zur Voraussetzung. «In der natürlichen Weltordnung findet alles seinen Mittelpunkt in Gott, das macht die moralische Rangordnung alles Geschaffenen aus»<sup>46</sup>. Das Böse dagegen erhebt sich selbst zum Mittelpunkt und fällt damit aus der natürlichen Ordnung, in der sich alles Geschaffene in konzentrischen Kreisen um den gemeinsamen Mittelpunkt Gott einordnet, heraus. Das Böse als Verkehrung dieser natürlichen Ordnung ist das Werk des Menschen. Der Gute fühlt sich als das Werkzeug des guten Schöpfers, der das Wohl des Menschen dadurch befördern will, daß der Mensch seinen Willen mit dem Willen Gottes in Einklang bringt und sich aus freiem Entschluß in die harmonische Weltordnung einfügt. Die Verleihung der Freiheit schafft dem Menschen die Möglichkeit sich über die Engel zu erheben. Denn er ist nicht nur reiner, freier Geist, sondern auch Körper.

«Damit wird der rechte Gebrauch der Freiheit zugleich Verdienst und Belohnung. Indem sie ihre irdischen Leidenschaften bekämpft und ihren ursprünglichen Willen aufrechterhält, bereitet sie sich ein unwandelbares Glück vor»<sup>47</sup>. Das Böse wird dadurch zum Werk des Menschen, das nicht gegen das Dogma von der Existenz Gottes und seiner wesenhaften Güte ins Feld geführt werden kann. «Ontologisch besteht die Strafe schon in dem Verlust der Ordnung, wie auch der «Lohn der Gerechtigkeit» schon in dem innigen Glück als Folge der Teilnahme an der göttlichen Güte liegt»<sup>48</sup>. Damit rücken Gegenwart und Zukunft, Diesseits und Jenseits sehr eng aneinander. Zwar kann die «Unordnung», die der Mensch durch seine Freiheit zum Guten oder Bösen in die Harmonie der Weltordnung gebracht hat, nur im Jenseits zum Ausgleich gebracht werden, doch bestätigt und vollendet das göttliche Gericht nur, «was der Mensch in seinem hiesigen Leben gewählt hat: die Unseligkeit des Bösen»<sup>49</sup> oder die Seligkeit und den inneren Frieden des guten Gewissens. Nur zum Ausgleich der **physischen** Übel, denen auch der Gute unterworfen sein kann, bedarf es der Unsterblichkeit. Von der kirchlichen Lehre des jüngsten Gerichtes bleibt nur der Gedanke einer Bestätigung und Vollendung der «Natur» des Menschen: seines Glückseligkeitsstrebens, seines Daseinsgefühls, seiner bleibenden Identität und inneren Übereinstimmigkeit mit sich selbst»<sup>50</sup>.

Um die Leidenschaften, die Stimme seines Körpers beherrschen zu können und wahrhaft Herr über sich selbst zu sein, bedarf es der Herzens- und Gewissensbildung zu einem Zeitpunkt, da wir noch nicht durch Laster verdorben und unse-

---

45) M. Rang, Rousseau, 551.

46) H. Röhrs, Rousseau, 129.

47) J.J. Rousseau, Emil, 308.

48) H. Röhrs, Rousseau, 130.

49) M. Rang, Rousseau, 521.

50) Vgl. M. Rang, Rousseau, 521.

ren Leidenschaften ausgeliefert sind, denn «wir fällen Urteile und bewerten, ehe wir das Gute und das Böse kennen. Dann messen wir alles mit diesem falschen Maßstab und würdigen nichts nach seinem wahren Wert»<sup>51</sup>.

Auch der savoyische Vikar selbst ist einmal dem Trugbild seiner Sinne erlegen und kann sich seitdem nie völlig davon befreien. Selbst die Einsicht in den trügerischen Charakter ihrer Rede vermag nicht mehr, ihn davon abzuhalten, der Stimme des Körpers nachzugeben.

Deshalb setzt er seine Hoffnung in ein zukünftiges Leben, in dem er ganz Ich sein wird und nur seiner selbst bedarf, um glücklich zu sein. Doch da ja Diesseits und Jenseits in der Ethik Rousseaus einander stark angenähert sind, versucht sich auch der savoyische Vikar in der Antizipation dieses zukünftigen Glückszustandes: «Um mich schon vorher soviel wie möglich zu diesem Zustand des Glücks, der Stärke und der Freiheit zu erheben, übe ich mich in erhabenen Betrachtungen. Ich meditiere über die Ordnung des Universums, nicht um es mit eitlen Systemen zu erklären, sondern um es unablässiger zu bewundern, um den weisen Schöpfer anzubeten, der sich darin offenbart»<sup>52</sup>.

Wird damit das Gebet zur Anbetung und zum Lobe des guten Schöpfers nicht nur geduldet, sondern dem Menschen anempfohlen, so lehnt der savoyische Vikar das Bittgebet kategorisch ab. Das liegt durchaus in der Konsequenz der rationalen Gottesvorstellung, wie sie im ersten Teil des Glaubensbekenntnisses entwickelt wurde. «Denn nach dieser rationalen Gottesanschauung ist Gott in erster Linie der Stifter und Erhalter einer universalen, keine Ausnahme duldenden Ordnung, jegliches direkte, partikuläre Eingreifen in den gesetzlich geordneten Weltlauf widerspricht der Unverbrüchlichkeit dieser Ordnung»<sup>53</sup>. «Was sollte ich auch verlangen? Daß er meinewegen den Lauf der Dinge ändert? Daß er mir zuliebe Wunder wirkt? Sollte ich wünschen, daß diese Ordnung, die durch seine Weisheit eingesetzt und durch seine Vorsehung erhalten wird und die über alles liebe, durch mich gestört würde»<sup>54</sup>? Im Gegensatz zur christlichen Ethik lehnt es Rousseau auch ab, um Kraft zur Sittlichkeit zu bitten, denn das Rechnen mit einem speziellen göttlichen Beistand in bestimmten Situationen erscheint ihm als Versuch, sich aus der Last der Verantwortung der menschlichen Freiheit stehlen zu wollen. «Von ihm zu verlangen, meinen Willen zu ändern, heißt, von ihm zu verlangen, was er von mir verlangt; heißt, wollen, daß er mein Werk tue und ich dafür einen Lohn empfangen»<sup>55</sup>.

Der mit dem guten Gewissen begabte Mensch auf der einen und der gerechte

---

51) J.J. Rousseau, *Emil*, 309.

52) J.J. Rousseau, *Emil*, 310.

53) M. Rang, *Rousseau*, 554.

54) J.J. Rousseau, *Emil*, 310.

55) J.J. Rousseau, *Emil*, 310.

Gott auf der anderen Seite, das ist die Situation der Begegnung des Menschen mit seinem Schöpfer. Die menschliche Schwäche ist Schwäche in Bezug auf unsere Handlungen, nicht in Bezug auf unsere Absichten. «Gott fordert nicht wie ein ungerechter Herr mehr als er gegeben hat. Der Böse allein will das Böse, will es mit voller Absicht; der Böse allein wird darum bestraft werden»<sup>56</sup>.

Deshalb erwartet der savoyische Vikar, daß ihm all seine Fehler und Irrtümer vom gerechten Gott vergeben werden müssen. «Ich habe getan, was ich konnte, um zur Wahrheit zu gelangen; aber ihre Quelle ist zu hoch. Wenn es nur an Kraft gebricht, weiter vorzudringen, welche Schuld trifft mich dann? Es liegt an ihr sich mir zu nähern»<sup>57</sup>.

Dieses moralische Selbstbewußtsein bewegt sich hart an der Grenze zur flachen Selbstzufriedenheit. Mit Recht merkt M. Rang zur Stelle an: «es bleibt doch zu fragen, ob nicht eine Lehre vom Menschen, die das Phänomen des guten Gewissens zum Schlüsselpunkt macht, den Menschen in gefährlicher Weise verharmlost»<sup>58</sup>.

### 1.9. Kritik des Offenbarungsglaubens

Mit diesen Ausführungen wird der «positive» Teil des Glaubensbekenntnisses abgeschlossen. Der junge Mann erkennt in den bisherigen Ausführungen des Vikars «ungefähr den Theismus oder die natürliche Religion, die die Christen so gerne mit dem Atheismus oder der Irreligion verwechseln, die doch die eindeutig entgegengesetzte Doktrin ist»<sup>59</sup>.

Er ermutigt den Vikar fortzufahren und sich nun mit der Offenbarungsreligion auseinanderzusetzen. Für den Vikar selbst sind die nun folgenden Ausführungen von ganz anderer Art als die bisherigen: «Die Untersuchung, die mir noch bleibt, ist ganz anders. Ich sehe dabei nur Verwirrung, Geheimnis und Dunkelheit. Ich gehe nur mit Unsicherheit und Mißtrauen an sie heran. Ich entschieße mich nur zitternd dazu, und ich teile dir viel eher meinen Zweifel als meine Meinung mit»<sup>60</sup>.

Seine Kritik des Offenbarungsglaubens beginnt der Vikar, indem er versucht, mögliche Vorteile gegenüber der natürlichen Religion zu benennen. «Welche Reinheit der Moral, welches Dogma, das dem Menschen nützt und seinen Schöpfer ehrt, kann ich aus einer positiven Glaubenslehre ziehen, die ich nicht auch ohne

---

56) M. Rang, Rousseau, 562 (Urfassung des Glaubensbekenntnisses Prof. p. 284).

57) J.J. Rousseau, Emil, 310.

58) M. Rang, Rousseau, 564.

59) J.J. Rousseau, Emil, 311.

60) J.J. Rousseau, Emil, 311.

sie aus dem richtigen Gebrauch meiner Fähigkeiten ziehen könnte?»<sup>61</sup>

Hält man dem Vikar entgegen, daß der Mensch durch die Offenbarung über die Art und die Formen seines «Gottesdienstes» belehrt werde, so sieht er durch einen solchen Satz das «Zeremoniell der Religion» zulasten der Religion selbst aufgewertet. Der **Kult des Herzens** ist der einzige, den Gott verlangt, dem gegenüber treten Zeremoniell und gottesdienstliche Riten so sehr in den Hintergrund, daß sich Rousseau nicht vorstellen kann, daß die göttliche Macht sich persönlich um ihre Einsetzung gekümmert habe.

Der Mensch auf der Suche nach einem «aufgeklärten Kult» durchmustert die Fülle der verschiedenen Religionen und fragt nach der Richtigen. Dabei tritt jede einzelne Sekte mit dem Anspruch auf, die wahre zu sein und bezeichnet die, die anderen Glaubens sind, als Lügner. Damit steht die Einhelligkeit der Wahrheit auf dem Spiel, denn was bei der einen Religion als Wahrheit gilt, nennt die andere Lüge. «Wenne die Methode dessen, der den rechten Weg geht, und dessen, der sich verirrt, dieselbe ist, welches Verdienst oder welche Schuld hat dann einer vor dem anderen? Ihre Wahl ist das Werk des Zufalls»<sup>62</sup>.

Mit dem Glauben an die Gerechtigkeit Gottes ist die Vorstellung verknüpft, daß entweder alle Religionen - unabhängig von den Unterschieden in ihren Riten - gut und Gott wohlgefällig sind, oder daß es, wenn er eine unter ihnen besonders auserwählt hat und ihre Mißachtung straft, deutliche und für alle Menschen zu allen Zeiten erfahrbare Zeichen dafür gibt, daß diese Religion die wahre ist. Was hat es nun mit dem Anspruch der Offenbarungsreligionen auf sich? Die Kritik an der Offenbarung verdichtet sich im folgenden zu zwei Punkten: sie richtet sich gegen die Vielzahl von Offenbarungen, die von den unterschiedlichsten Religionen für sich reklamiert werden, sowie gegen ihre Bezeugung durch Menschen und Bücher.

Die Kritik am Offenbarungsglauben entwickelt sich folgerichtig aus dem. 1. Teil des Glaubensbekenntnisses. Rousseau hatte sich dort zu nur einer Wahrheit und einer Methode der Wahrheitsfindung bekannt. «Denn man kann, so meint Rousseau, die Glaubensgewißheit nicht auf innere Evidenz aufbauen, um sie dann nachträglich von einem völlig fremden Prinzip abzuleiten»<sup>63</sup>. Richter in über die Berechtigung des Offenbarungsanspruches bleibt in jedem Fall die Vernunft. «Wenn ich meine Vernunft unterwerfen soll, brauche ich vernünftige Gründe dazu»<sup>64</sup>. Neben der Zurückweisung der Unterwerfung der Vernunft unter die Offenbarung ist für die Vikar insbesondere die Vermittlung durch Menschen im Offenbarungsgeschehen problematisch. Anders als die christliche Lehre, die in der

---

61) J.J. Rousseau, Emil, 312.

62) J.J. Rousseau, Emil, 314.

63) J.J. Rousseau, Emil, 315.

64) J.J. Rousseau, Emil, 315.



Mittlerschaft das Wirken der göttlichen Gnade zur Vereinigung des Menschen mit Gott sieht, glaubt er, daß diese «Zeugen», indem sie sich zwischen das Gewissen des einzelnen Menschen und Gott stellen und ihm so seine Unmittelbarkeit zu Gott rauben, von Gott eher trennen als ihm mit ihm zu vereinigen. «Immer nur Menschen, die mir berichten, was andere Menschen berichtet habe? Wieviele Menschen zwischen mir und Gott»<sup>65</sup>.

Auch die Beglaubigung der menschlichen Zeugen und Zeugnisse durch Wunder vermag dem Offenbarungsanspruch in Rousseaus Augen keine größere Gültigkeit zu verleihen. Wie bei den übrigen Aufklärern, so gerät der Wunderglaube auch im Glaubensbekenntnis unter starken Beschuß. Eine unübersehbare Fülle von Nachforschungen muß angestellt werden, um die Wunder überhaupt als Wunder zu erweisen, die ja gerade durch ihre sofortige innere Überzeugungskraft die Göttlichkeit der Sendung der menschlichen Zeugnisse und Zeugen erweisen sollten. Für Rousseau ein wahrer Zirkelschluß.

Daneben ist es immer wieder die Frage nach der Leistung der Offenbarungsreligion für die menschliche Suche nach Wahrheit und Prinzipien der Lebensführung, die den Vikar beschäftigt und gerade in diesem Punkt versagt seiner Meinung nach die Offenbarung, «weil sie die großen Wahrheiten, die sie uns lehrt, im Dunkel läßt... Der Glaube wird durch das Verständnis gesichert und gefestigt. Die klarste aller Religionen ist zweifellos auch die beste»<sup>66</sup>. Denn die menschliche Vernunft ist Gabe des Schöpfers und wie könnte es in Gottes Interesse liegen, den Gebrauch dieser seiner Gabe zu verbieten.

Der sich anschließende «Schaukampf» zwischen dem «Aufklärer» und dem «Schwärmer» bringt in polemischer Zuspitzung nochmals die Kritik Rousseaus und die Einwände seiner Gegner vor. Das Gespräch leitet über zu dem zweiten Teil des ersten Kritikpunktes, der Bezeugung durch Bücher. Wie schon bei den Fragen der Ethik so lehnt Rousseau auch hier die Bücher als Hilfe zur Wahrheitsfindung ab. Zum einen spiegeln sie das Wirrarr und die Parteilichkeit der menschlichen Meinungen und lassen den Menschen gerade nicht in sich stehen, zum anderen drücken viele Länder gar keine Bücher und kennen die Bücher der anderen Länder nicht. Über Bücher kann die göttliche Offenbarung nicht allen Völkern und zu allen Zeiten kundgetan werden, was ja von Rousseau zu Bestätigung des Offenbarungsanspruchs gefordert wurde.

Der Vikar kommt nun zum zweiten großen Kritikpunkt an der Offenbarungsreligion: der Vielzahl der Offenbarungen. Er setzt sich ausführlich mit den großen europäischen Religionen und ihren Widersprüchen auseinander. Obwohl sich jede einzelne in solche Widersprüche verstrickt, beharren sie alle darauf, allein die wahre Religion zu sein. Der Vikar beschließt daraufhin, das Studium der

---

65) J.J. Rousseau, Emil, 315.

66) J.J. Rousseau, Emil, 318.

Offenbarungsreligion aufzugeben. «Ich habe also alle Bücher geschlossen. Nur eines bleibt vor aller Augen offen: das Buch der Natur. Nach diesem großen und erhabenen Buch lerne ich seinem göttlichen Schöpfer dienen und ihn anbeten»<sup>67</sup>. Dennoch verwirft der Vikar das Prinzip der Offenbarung nicht völlig, leugnet aber die Verpflichtung, es anzuerkennen. «Ich verwerfe nur die Verpflichtung, sie anzuerkennen, weil diese Verpflichtung mit der Gerechtigkeit Gottes unvereinbar ist und weil sie die Hindernisse des Heiles, statt sie aufzulösen, nur vermehrt und für den größten Teil der Menschheit unüberwindbar macht»<sup>68</sup>.

Aus der Gruppe der vom Vikar wieder geschlossenen und verworfenen Bücher ragt das Evangelium hervor. «Ich gestehe dir, daß die Erhabenheit der Schriften mich in Erstaunen versetzt und daß Evangelium zu meinem Herzen spricht»<sup>69</sup>. Das Evangelium ist nicht erfunden, denn «es zeigt so große, so auffallende, so völlig unnachalmliche Kennzeichen der Wahrheit, daß der Erfinder bewundernswerter wäre als sein Held»<sup>70</sup>. Dennoch entdeckt Rousseau - wie die übrigen Aufklärer - im Evangelium viele Widersprüche. Die Frage, was mit diesen Widersprüchen zu geschehen habe, bleibt, wie bei der Offenbarung, unentschieden: «stillschweigend achten, was man weder verwerfen noch begreifen kann und sich vor dem großen Wesen demütigen, das allein die Wahrheit kennt»<sup>71</sup>.

### 1.10. Die Haltung zu den Konfessionen

Wie stellt sich nun die rechte Haltung zu den Konfessionen dar? Folgt aus der skeptischen Haltung gegenüber der Offenbarungsreligion eine völlige Ablehnung der konfessionsgebundenen Religion zugunsten eines freien, reinen Kult des Herzens? Zu dieser Konsequenz kommt Rousseau nicht. Zwar soll der Kult des Herzens nach seinen Vorstellungen in jeder Religion die eigentliche Mitte darstellen, doch werden von dieser Forderung das Zeremoniell und die gottesdienstlichen Riten nicht berührt. Da über die Berechtigung und den Sinn der einzelnen Religionen nicht endgültig entschieden werden kann, bleiben die bisherigen Konfessionen erhalten und jeder junge Mensch soll die Religion seiner Väter annehmen. «Ich meine, jemanden dazu zu überreden, die Religion, in der er geboren ist, zu verlassen, heißt, ihn dazu zu überreden, Böses zu tun und folglich selbst Böses zu tun. Halten wir die öffentliche Ordnung aufrecht, bis uns größere Einsichten zuteil werden. Achten wir die Gesetze jedes Landes und stören wir nicht den Kult, den sie vorschreiben; verleiten wir die Bürger nicht zum Ungehorsam, denn wir

---

67) J.J. Rousseau, Emil, 326.

68) J.J. Rousseau, Emil, 326.

69) J.J. Rousseau, Emil, 326f.

70) J.J. Rousseau, Emil, 328.

71) J.J. Rousseau, Emil, 328.

wissen nicht sicher, ob es zu ihrem Besten ist, wenn sie ihre Meinung gegen andere austauschen; dagegen wissen wir mit Sicherheit, daß der Ungehorsam gegen die Gesetze ein Übel ist».

Deshalb schickt der savoyische Vikar seinen jungen Zuhörer in seine Vaterstadt zurück und heißt ihn, den Calvinismus wieder anzunehmen, der auch in seinen Augen die klarste und vernünftigste Religion ist. Er selbst verbleibt in seinem Glauben und erfüllt die Pflichten, die ihm die katholische Kirche auferlegt hat, aufs sorgfältigste.

Die Forderung nach Übernahme der Religion der Väter darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß man damit beginnt, bestehende Konfessionsgrenzen und -unterschiede zu verwischen, wenngleich das öffentliche Bekenntnis zu den unterschiedlichen Konfessionen beibehalten wird. Die Einigung auf den Minimalkonsens der Dogmen der natürlichen Religion, wie sie der Vikar im positiven Teil seines Glaubensbekenntnisses erläutert, soll die beiden Fronten, die aus den atheistischen Philosophen auf der einen und den kirchlichen Theologen auf der anderen Seite bestehen, einen. Die natürliche Religion wird so zum universalen Bindeglied zwischen den «dévots» und den «sceptiques», aber auch zwischen den einzelnen Konfessionen. Das «Dogma der Toleranz» bekommt damit für den savoyischen Vikar eine zentrale Rolle in seinem Bekenntnis für eine bestimmte Konfession. Er stemmt sich besonders gegen das «grausame Dogma von der Intoleranz, von dem Rousseau glaubte, daß es vorwiegend von der katholischen Kirche gepredigt werde, denn die «protestantische Religion ist aus Prinzip tolerant, sie ist wesentlich tolerant; sie ist soweit tolerant, wie dies überhaupt möglich ist, da das einzige Dogma, das sie nicht duldet, das der Intoleranz ist. Das ist die unübersteigbare Mauer, die uns von den Katholiken trennt, und alle anderen religiösen Gemeinschaften untereinander vereint; jede glaubt zwar die andere im Irrtum befangen, aber niemand betrachtet oder darf diesen Irrtum als Hindernis zum Heil betrachten»<sup>72</sup>.

Dieser lobenswerte Einsatz für Toleranz und gegenseitige Achtung der Konfessionen steht dabei immer in Gefahr in einen billigen Indifferentismus zu verflachen. So etwa wenn der Vikar schreibt: «Wegen der Dogmen, die weder auf die Handlungen noch auf die Moral Einfluß haben, und mit denen sich so viele Menschen abquälen, mache ich mir keine Sorgen»<sup>73</sup>. Hier droht Gott zu einem Mittel zu werden, der die Erfüllung der Pflichten von Moral und Tugend garantiert.

Dabei soll Rousseaus Glauben an die Existenz Gottes nicht in Frage gestellt werden, doch scheinen hier Gerechtigkeit und Güte Gottes zulasten seiner Barmherzigkeit und Menschenliebe allzu stark aufgewertet.

---

72) J.J. Rousseau, *Lettres écrites de la montagne* II, H. III, 138.

73) J.J. Rousseau, *Emil*, 328.

## 1.11. Zusammenfassung

Eine Zusammenfassung des Glaubensbekenntnisses fällt angesichts seines Gedankenreichtums schwer. Auch eine definitorische Bestimmung und Festlegung erweist sich nach genauer Analyse als äußerst problematisch, denn die lange Zeit übliche Wertung als «Inbegriff des flach rationalistischen Aufklärungsglaubens» ist von den neueren Interpreten zu Recht als oberflächlich und ungerecht bezeichnet worden. Eine kurze Zusammenfassung soll hier nochmals thesenartig die wesentlichen Gesichtspunkte des Glaubensbekenntnisses vorstellen.

### 1. Methode der Wahrheitsfindung

Durch die Schilderung des Prozesses vom eigenen Zweifel zum Glauben möchte der savoyische Vikar die Hörer und Leser zu einem analogen Prozeß anregen.

Über die Wahrheit von Sätzen wird nur dann endgültig entschieden, wenn ihre lebenspraktische Anwendbarkeit außer Frage steht. Sätze und Dogmen, die keinen Einfluß auf Sittlichkeit und Lebensführung haben, werden vernachlässigt, ohne verworfen zu werden.

### 2. Explikation der drei Glaubensartikel

- a) Ein Wille bewegt das Weltall und belebt die Natur.
- b) Zeigt nur die bewegte Materie einen Willen an, so zeigt nur die nach bestimmten Gesetzen bewegte Materie einen Verstand an.
- c) Der Mensch als Glied der Schöpfung ist frei in seinen Handlungen und als solches von einer immateriellen Substanz belebt.

### 3. Sittlichkeitskonzeption

- a) Das Gewissen ist der göttliche Führer des Menschen. Es steht als kritisches Korrektiv auch vor der menschlichen Vernunft.
- b) Die Liebe zum Guten und Schönen ist dem Menschen angeboren.
- c) Das Gewissen muß durch Bildung und Aufklärung entfaltet werden.
- d) Durch den inneren Frieden, den ihm der Einklang seines Willens mit dem des Schöpfers schenkt, antizipiert der Mensch den Zustand der ewigen Seligkeit.

### 4. Kritik der Offenbarungsreligion

Über die Dogmen der natürlichen Religion hinaus kann der Mensch keine weiteren religiösen Dogmen als absolut gesichert annehmen. Dase Prinzip der

Offenbarung und die Weitergehenden konfessionsgebundenen Dogmen werden jedoch nicht verworfen, rücken aber aus der Mitte der Religionen an deren Peripherie und ermöglichen dadurch die Konfessionsgrenzen und -unterschiede zugunsten des Minimalkonsenses der Dogmen der natürlichen Religion zu vernachlässigen. Bei gleichzeitigem Festhalten an der Übernahme der Religion der Väter wird das Dogma der inneren Toleranz zu einem Kernpunkt von Rousseaus Religiosität.

Wie ist nun ein solches Glaubensbekenntnis einzuordnen? Sicher sind deutliche Spuren des aufklärerischen Deismus nicht von der Hand zu weisen und ebenso sicher enthält es eine ganze Reihe von Punkten, die in den christlichen Kirchen einen Sturm der Entrüstung provozieren mußten. Hier ist etwa zu denken an die Behauptung der dem Menschen angeborenen Liebe zum Guten und Schönen, die Rousseau in Konflikt mit der Erbsündenlehre bringen mußte, an die Weigerung, das Prinzip der Offenbarung als verbindlich anzunehmen, an die Verwerfung der Bitte um göttlichen Beistand, an die Ablehnung der Autorität von Bibel, Kirche und Lehramt, an die Idee einer «Reinigung» des Evangeliums von mittels der Vernunft erkannten Widersprüche und vieles mehr. Doch der Vielzahl dieser Punkte müssen auch solche gegenübergestellt werden, die Rousseau über den flach rationalistischen Aufklärungsglauben erheben und die Originalität «seines» Glaubensbekenntnisses begründen.

Bei einer solchen kritischen Würdigung gilt es besonders den ersten positiven Teil des Glaubensbekenntnisses hervorzuheben, «denn daß der zweite Teil, die Kritik am christlichen Offenbarungsglauben, nicht aus einer gleichen inneren Anfechtung geboren ist und keine originale Auseinandersetzung bietet, läßt sich aus dem Text selbst wie auch aus dem Studium der zeitgenössischen Aufklärungsschriften ersehen. Worin kann man nun die Besonderheit von Rousseaus Glaubensbekenntnis gegenüber seinen Zeitgenossen erkennen?

Hier muß zum einen an seine Sittlichkeitskonzeption erinnert werden, deren Mittelpunkt nicht die Vernunft, sondern das Gewissen ist. Damit lehnt er es in klarer Einsicht der Grenzen des menschlichen Erkenntnisvermögens ab, die Tugend auf die Vernunft gründen zu wollen. Anders als für die meisten Aufklärer ist für ihn nicht die Frage nach der Möglichkeit, das Gute zu erkennen, sondern nach der Möglichkeit, das Gute zu tun, zentral.

Zum anderen hebt sich aus den schillerenden Gottesbegriffen der natürlichen Religion der Aufklärer Rousseaus Gottesvorstellung wohltuend heraus. Rousseau warnt ausdrücklich vor Atheismus und Pantheismus, ist aber andererseits auch kein Anhänger eines Gottes, der nach dem Schöpfungsakt lediglich als «Ingenieur im Ruhestand» fungiert.

Als letztes soll hier das Dogma der Toleranz genannt werden, das wenn es nicht zu bloßem Indifferentismus verflacht - als die einzige Möglichkeit zu einem sinnvollen und friedlichen Nebeneinander der Konfessionen auch heute noch bleibt.

## 2. Biographische Bezüge

### 2.1. Beziehungen zu Rousseaus Jugend

Die Rahmengeschichte verweist auf tatsächliche Begebenheiten in Rousseaus Leben. Im Jahr 1728 verläßt Rousseau seine Heimatstadt Genf, die «Insel des calvinistischen und republikanischen Glaubens inmitten einer absolutistischen Welt»<sup>74</sup>. Im April 1728 konvertiert er in Turin zum Katholizismus. Kurz danach lernt er dort den katholischen Geistlichen Abbe Gaim kennen, der sich des jungen Rousseau annimmt und ihm hilft, seine Konfliktsituation des Konvertitentums zu überwinden. Später in Annecy lernt er einen zweiten Geistlichen kennen, den Abbe Gattier.

Diese beiden Geislichen zusammen bilden im Emil die Romanfigur des savoischen Vikars, dem Rousseau sein eigenes Glaubensbekenntnis in den Mund legt, das er als «Ergebnis seiner einsamen Meditationen und also als sein höchst persönliches Werk»<sup>75</sup> betrachtet.

### 2.2. Rousseaus Verhältnis zu den zeitgenössischen Philosophen

Das eigentliche Motiv für die Entstehung des Glaubensbekenntnisses liegt jedoch wohl nicht primär in Rousseaus Wechsel der Konfessionen (1754 wird er wieder zur reformierten Kirche Genfs zugelassen und ist damit wieder Protestant), sondern eher in seinem Umgang mit den Philosophen des Holbach-Kreises in Paris (1749-1756), wobei gerade Baron Diderich von Holbach selbst den Glauben an ein göttliches Wesen bekämpfte.

Ihre glaubensfeindlichen Thesen haben Rousseau in seinem Glauben erschüttert, der sicher spätestens seit seinen «eigen philosophischtheologischen Studien in Les Charmettes (1736) den Charakter eines aufgeklärten, rationalen Christentums trug»<sup>76</sup>. Daher rührt der Zustand des Zweifels zu Beginn des Glaubensbekenntnisses. Das Überwinden dieses Zustandes und die Sicherung seines Glaubens war für ihn von existentieller Bedeutung. Daher rührt auch seine Mahnung am Ende des Glaubensbekenntnisses: «Habe den Mut, Dich vor Philosophen zu Gott zu bekennen; hab den Mut, den Unduldsamen Menschlichkeit zu predigen»<sup>77</sup>.

---

74) H. Röhrs, Rousseau, 31.

75) M. Rang, Rousseau, 469.

76) M. Rang, Rousseau, 471.

77) J.J. Rousseau, Emil, 334.

Die Veröffentlichung des Glaubensbekenntnisses im *Emil* 1762 löst einen Sturm der Empörung aus, am 9. Juni wird der *Emil* durch das Parlament verurteilt, Rousseau muß fliehen. Am 19. Juni wird der *Emil* zusammen mit dem *Contrat social* auch in Genf verurteilt.

Die Jesuiten verdammen Rousseaus Glaubensbekenntnis. Gegen die katholische Kirche wollte Rousseau auch seine Kritik an den Offenbarungsreligionen gerichtet sehen, besonders gegen die «kirchliche Autorität und den Glaubensgehorsam»<sup>78</sup>, der keinen Platz für Zweifel läßt, was er auch dem savoyischen Vikar in dem Mund legt. So meint er auch die Vertreter der katholischen Kirche, wenn er von den «Unduldsamen» spricht, denn ihre Intoleranz anderen Konfessionen gegenüber ist für Rousseau Unmenschlichkeit.

Der protestantischen Kirche fühlt Rousseau sich zugetan und zählt sich zu ihren Mitgliedern. Deswegen rät der savoyische Vikar auch dem jüngeren Mann, zur Religion seiner Väter zurückzukehren; «sie hat nach meiner Meinung von allen Religionen die reinste Moral und sie befriedigt am besten die Vernunft»<sup>79</sup>.

Um so erschütternder ist es für Rousseau, auch von den Genfer Theologen angegriffen zu werden durch Jacob Vernes, der 1763 die Schrift «Lettres sur le christianisme de M.J.-J. Rousseau» gegen Rousseaus Glaubensbekenntnis richtet.

Streitpunkt zwischen Rousseau und den Genfer Theologen war der Offenbarungscharakter der Bibel insbesondere der Wunderglaube. Während Rousseau nur bereit ist, die Teile der heiligen Schrift anzuerkennen, die nicht über das dem Verstand faßbare hinausgehen, so sehen die Theologen die Wunder als historische Tatsache an, «mit denen vor allem Jesus Christus selbst sich legitimierte»<sup>80</sup>. Mit der Ablehnung des Wunderglaubens lehnt Rousseau für die Genfer Theologen den christlichen Glauben selbst ab. Da Rousseau nicht bereit ist, sein Glaubensbekenntnis zu widerrufen - er hält Zeit seines Lebens daran fest - verzichtet er 1763 auf sein Genfer Bürgerrecht.

---

78) M. Rang, Rousseau, 575.

79) J.J. Rousseau, *Emil*, 332.

80) M. Rang, Rousseau, 583.

### 3. Der Bezug zum Gesamtwerk des Emil

Die Frage nach der Beziehung des Glaubensbekenntnisses zum Gesamtwerk des Emil soll in zwei Unterpunkten beantwortet werden. Zum einen stellt sich die Frage nach der Bedeutung von Religion für den Menschen überhaupt und damit nach der Notwendigkeit für «religiöse Erziehung» im Gesamterziehungsprogramm. Gefragt werden muß zum anderen - wenn die Notwendigkeit «religiöser Erziehung» festgestellt ist - nach dem richtigen Zeitpunkt und den Formen dieser als notwendig erkannten «religiösen Erziehung».

#### 3.1. Bedeutung der Religion für den Menschen - Notwendigkeit einer «religiösen Erziehung»

Fragt man nach der Rolle, die nach Rousseau die Religion im Leben des Menschen spielt, so wird man auf den eigentlichen Mittelpunkt des Glaubensbekenntnisses verwiesen, auf die Lehre von der Sittlichkeit. Allein die Religion nicht aber der philosophische Skeptizismus und Atheismus schien Rousseau den tatsächlichen Bestand seines moralischen Systems zu garantieren. Wie sich schon bei der Analyse der Methode der Wahrheitsfindung herausgestellt hat zeigte Rousseau eine weitgehende Indifferenz gegenüber jeglichen Sätzen und Dogmen, deren lebenspraktische Anwendbarkeit nicht erwiesen werden konnte. Auf der anderen Seite aber sichert sein Minimalkatalog von metaphysischen Wahrheiten und seine drei Glaubensartikel das Sittlichkeitskonzept, das ihm so besonders am Herzen lag. So schreibt Rousseau: «Durch ihre Grundsätze ist die Philosophie nicht imstande, Gutes zu bewirken, das die Religion nicht besser könnte; die Religion aber bewirkt vielmehr, das die Philosophie gar nicht machen könnte»<sup>81</sup>.

Was ist nun das Gute, das die Religion zu wirken imstande ist? Hier muß an die Ausgangssituation des Glaubensbekenntnisses erinnert werden: Durch die widrigen Umstände in die ärgsten Zweifel gestürzt sind diese Zweifel doch für den savoyischen Vikar nur ein vorübergehender Zustand, ein Durchgangsstadium, aus dem er sich durch Besinnung auf und Bekenntnis zu den Glaubenssätzen der natürlichen Religion zu befreien vermag. Sie, «die natürliche Religion, garantierte Rousseau das, woran sein Herz wesentlich hing, nämlich Sinn und Ordnung der Welt, der physischen wie der moralischen»<sup>82</sup>. So erscheint Religion als Möglichkeit, ja als die Möglichkeit den Menschen in sich selbst fest zu gründen. Diesen Halt vermag der Mensch weder bei seinen Mitmenschen zu finden, noch vermag er ihn sich selbst zu geben, denn allein die Erkenntnis des Guten kann die Stimme der menschlichen Leidenschaften nicht übertönen. So kann der schwache Mensch nur

---

81) J.J. Rousseau, Emil, 334.

82) M. Rang, Rousseau, 472.



dadurch davor geschützt werden, sich selbst zu verlieren, indem er seinen Willen mit dem Gottes vereinigt. «Quelle der Gerechtigkeit und der Wahrheit, gnädiger und gütiger Gott! In meinem Vertrauen zu dir ist der höchste Wunsch, daß dein Wille geschehe! Indem ich meinen Willen mit dem deinen vereine, tue ich, was du tust; ich beuge mich vor deiner Güte»<sup>83</sup>.

Dabei scheint Rousseau aber dem Prozeß der Glaubensfindung, der tatsächlichen Entscheidung für den Glauben und gegen den Skeptizismus als Lebenseinstellung eine größere Bedeutung zuzusprechen als dem «wie» des gefundenen Glaubens. Damit kommen wir zum zweiten Unterpunkt, zur Frage nach dem Zeitpunkt und der Art der «religiösen Erziehung».

### 3.2. Zeitpunkt und Formen der religiösen Erziehung

Wie wir schon bei der Analyse von Rousseaus Kritik am Offenbarungsglauben und seiner Forderung nach einer größeren Toleranz der Religionen untereinander feststellten, werden die Konfessionsunterschiede zugunsten der alle verbindenden Glaubenssätze der natürlichen Religion vernachlässigt. So soll auch Emil, als Prototyp des natürlichen Menschen, nicht in eine bestimmte Religion und in ihre Besonderheiten eingeführt und ihrer Autorität unterworfen werden, sondern instandgesetzt werden, «die (Religion) zu wählen, zu der ihn der richtige Gebrauch seiner Vernunft führen muß»<sup>84</sup>.

Damit wird Emil in einen ähnlichen Prozeß hineingenommen wie der junge Zuhörer des savoyischen Vikars: auch er soll die nötigen Voraussetzungen erhalten, eine eigene Wahrheitssuche zu beginnen und eine Entscheidung für den Glauben zu treffen. Dabei weist Rousseau jegliche religiöse Erziehung, die vor dem Jünglingsalter beginnt, als verfrüht zurück. Da für ihn der Prozeß der Glaubensfindung unlöslich mit der den Glauben durchdringenden und stärkenden Vernunft verknüpft ist, kann dieser Prozeß erst nach dem Erwachen der vernünftigen Erkenntnismöglichkeit und in ständiger Abhängigkeit von ihr ablaufen. So schreibt Rousseau. «Hüten wir uns also, jenen die Wahrheit zu verkünden, die nicht imstande sind, sie zu verstehen, denn das hieße, den Irrtum an ihre Stelle zu setzen. Es wäre besser, gar keinen Begriff von der Gottheit zu haben als einen niedrigen, phantastischen, beleidigenden, einen der Gottheit unwürdigen»<sup>85</sup>.

Für Rousseau ist die verfrühte Religionseinführung besonders darum bedenklich, weil die Gefahr besteht, daß die unangemessenen Gottesvorstellungen nicht mit dem Wachsen der Vernunft Einsicht durch angemessene ersetzt werden, sondern sich für das gesamte Leben im menschlichen Bewußtsein einprägen. Da Emil

---

83) J.J. Rousseau, Emil, 310.

84) J.J. Rousseau, Emil, 270.

85) J.J. Rousseau, Emil, 269.

aber nichts beachtet, «was seine Fassungskraft übersteigt»<sup>86</sup>, wird er sich von selbst erst dann den großen Fragen der Religion zuwenden, wenn «seine fortschreitenden Einsichten sein Suchen in diese Richtung lenken»<sup>87</sup>.

Unklar bleibt jedoch wie sich dieser Prozeß beim jungen Emil abspielt. Ist wie Hans-Georg Wittig aufzuzeigen versucht, «die religiöse Erweckung eine Rettung aus der Krise»?<sup>88</sup> Wittig schreibt dazu: «Die eigentliche religiöse Erweckung verlegt Rousseau aber ins Jugendalter, weil sie erst jetzt möglich und zugleich erst jetzt nötig ist. Erst dem Jugendalter ist ein auch intellektuelles Verständnis des Glaubens möglich, vor allem aber ist er erst jetzt für ihn empfänglich, da das Jugendalter eine Zeit der Krisen ist. Jetzt erwachen die Leidenschaften, insbesondere Liebe und Sexualität, die ja nicht immer durch die Jagdleidenschaft zurückgehalten werden können, jetzt wird zugleich die fraglos übernommene Moral kritisch in Frage gestellt, der Jugendliche erreicht eine ganz neue Stufe der Selbstbewußtheit, er wird-Rousseaus Metapher erinnert hier von ferne an die archaischen Pubertätsriten - zum zweitenmal geboren: In dieser Krise bedarf er einer neuartigen Begründung seiner Sittlichkeit, die ihn aus der Abhängigkeit sowohl von seiner eigenen Sinnlichkeit als auch von seinen Mitmenschen zu lösen vermag»<sup>89</sup>.

Wenn diese Aussagen auch sowohl auf die Lebensgeschichte des savoyischen Vikars als auf die seines jungen Zuhörers zutreffen, bleibt doch fraglich, ob sie in dieser Weise auch auf den jungen Emil zutreffen. Denn mit Recht schreibt M. Rang: «Sehr im Unterschied zur inneren Entwicklung Julies vollzieht sich die Emils ohne Bruch, ohne Schuld und Bekehrung»<sup>90</sup>. Der savoyische Vikar selbst deutet die Möglichkeit einer solchen stetigen von Krisen weitgehend freien Entwicklung an: «Wie leicht können wir, selbst in diesem Leben, Herr über uns und unsere Leidenschaften bleiben, wenn wir unseren Geist zu einer Zeit, wo wir noch keine Gewohnheiten angenommen haben und er sich erst zu öffnen beginnt, mit den Gegenständen zu beschäftigen wüßten, die er kennen muß, um die anderen zu schätzen, die er nicht kennt»<sup>91</sup>. Der Weg des natürlichen Menschen ist also nicht der Weg des savoyischen Vikars durch die schwere seelische Erschütterung und die vorübergehende Herrschaft der Leidenschaften über den Menschen hindurch zu einer relativen inneren Stabilität und zeitweiligen Beherrschung der Leidenschaften. Er, der natürliche Mensch, kann - wie Rousseau andeutet - ohne einen solchen «Einbruch» in einer stetigen Linie durch allmähliche Gewissensbildung zu den Höhen der Sittlichkeit geführt werden. Gewissen ist dann nicht der erste Schritt

---

86) J.J. Rousseau, Emil, 269.

87) J.J. Rousseau, Emil, 269.

88) H.G. Wittig, Wiedergeburt, 60.

89) H.G. Wittig, Wiedergeburt, 61f.

90) M. Rang, Rousseau, 560.

91) J.J. Rousseau, Emil, 309.

aus der Krise, der Anfang der Sittlichkeit nach einer bisherigen Lebensführung, die einem solchen Anspruch nicht gerecht wurde, sondern die Krönung der Sittlichkeit. «Daher tritt dann auch das Gewissen im Entwicklungsgang Emils nicht als Reue in Erscheinung, sondern als Bestätigung des rechten Weges, d.h. also als gutes Gewissen»<sup>92</sup>. Emil geht also nicht den Weg über die fremde, von außen vermittelte Moral, die er in einer Krisensituation zugunsten einer eigenen hinter sich läßt, sondern über schlichtere moralische Haltungen, über Gefühle des Mitleids und der Menschlichkeit hin zu den Höhen der Gewissenserziehung. Erst wenn das gute Gewissen erweckt ist, ist das Ziel der sittlichen Erziehung Emils erreicht: er hat seinen inneren Frieden gefunden, hat das Gute nicht nur erkannt, sondern auch geliebt und - realisiert. Seine «religiöse Erziehung» findet also - wie das Glaubensbekenntnis des savoyischen Vikars - ihre eigentliche Dichte in der Lehre von der Sittlichkeit. Religion soll ihm wie seinem geistigen Vater, Rousseau, Harmonie, Sinn und Ordnung der physischen wie der moralischen Welt garantieren. Damit fügt sich das Glaubensbekenntnis folgerichtig an die vorangehenden beiden Teile des 4. Buches an, die von «Menschenkenntnis und humanen Gefühlen»<sup>93</sup> und von «moralischen Begriffen» handeln. Über die einfacheren ethischen Haltungen steigt Emil - nach der Erkenntnis des Guten - zu den Höhen des wahren sittlichen Bewußtseins, zur Liebe des Guten und Schönen, zum Befolgen der Stimme des Gewissens, zum inneren Frieden, zum In-Sich-Selbst-Stehen auf. Erst jetzt, wo er in sich selbst fest gegründet ist, kann er in die Gesellschaft eintreten. Zwar ist die Pubertät als Zeit, in der die Leidenschaften erwachen, eine Zeit der Gefährdung, aber sie ist für Emil eher die Zeit einer potentiellen als einer tatsächlichen Krise. Gerade in dieser potentiellen Gefährdung vermag das Rousseausche Erziehungsprogramm seinen Vorzug gegenüber den traditionellen Methoden auszuspielen.

«Als ich dieses Werk begonnen habe, habe ich nichts vorausgesetzt, was nicht jeder ebensogut hätte beobachten können wie ich, denn es gibt einen Punkt, von dem wir alle gemeinsam ausgehen: die Geburt des Menschen. Aber je weiter wir voranschreiten, ich, um die Natur zu pflegen, ihr um sie zu verderben, um so weiter entfernen wir uns voneinander. Mit sechs Jahren unterschied sich mein Schüler nur wenig von eurem Schüler, weil ihr noch keine Zeit hattet, ihn zu entstellen. Jetzt haben sie nichts mehr gemeinsam. Im Mannesalter, dem er sich nähert, muß er sich völlig verschieden zeigen, oder ich habe meine Mühe verloren»<sup>94</sup>.

Das Glaubensbekenntnis mit seiner Lehre von der Sittlichkeit ist dabei -wie Rousseau selbst sagt- «ein Beispiel für die Art, wie man mit seinem Schüler den Gegenstand erörtern kann, ohne sich von der Methode, die ich aufzustellen versucht

---

92) M. Rang, Rousseau, 560.

93) J.J. Rousseau, Emil, 222.

94) J.J. Rousseau, Emil, 262.

habe, zu entfernen»<sup>95</sup>. Religiöse Erziehung ist moralische Erziehung. Sie, die Moralerziehung, versucht die menschliche Seele zu bilden und zu kräftigen, um die Einheit des Menschen zu bewahren, denn der menschliche Körper - von der Natur gebildet - hat in der Entwicklung seiner Kräfte einen Vorsprung, den es einzuholen gilt. Dadurch daß die Vernunft erweckt und ausgebildet wird, wird die Herrschaft der Leidenschaften über die Menschen verhindert, denn «geistige Dinge mäßigen den Eindruck der sinnlichen»<sup>96</sup>. Das Ziel der Moralerziehung Emils beschreibt Rousseau mit Sätzen, die dem Bekenntnis des Vikars ähneln: Dann erst findet er (Emil) seinen wahren Vorteil darin, gut zu sein und unbeobachtet das Gute zu tun, ohne durch Gesetz dazu gezwungen zu sein, gerecht zu sein zwischen Gott und sich, selbst unter Einsatz des Lebens seine Pflicht zu tun und die Tugend in seinem Herzen zu tragen, nicht allein aus Liebe zur Ordnung (der jeder immer der Selbstliebe vorzieht), sondern aus Liebe zum Guten und Schönen»<sup>97</sup>.

So wie im gesamten Erziehungsprogramm nur solche Maßnahmen Anwendung finden sollen, die vor dem Forum der kritischen Vernunft standhalten können und damit intersubjektiv überprüfbar und für alle einsichtig sind, so wird diese Methode auch für die religiöse Erziehung und für den eigenen Glauben übernommen. Sowohl der Glaubensinhalt als auch die Art seiner Präsentation müssen sich der Vernunft stellen; damit entspricht der «natürlichen Erziehung» die freiwillige Selbstbeschränkung auf die «natürlichen Erziehung» die freiwillige Selbstbeschränkung auf die «natürliche Religion». So wie schon bei den anderen Erziehungsmaßnahmen ist auch bei der religiösen und moralischen Erziehung eine ungeheurer Glaube in die Einflußmöglichkeiten von Erziehung auf den Menschen vorhanden. Obwohl ein solcher Glaube dem Erzieher seine Verantwortlichkeit für die von ihm angewandten Maßnahmen bewußt machen kann, bleibt doch die Frage, ob nicht alle Erziehung, die von einem unveränderlichen, die Zeiten überdauernden menschlichen Wesen oder der menschlichen Natur ausgehen, den konkreten, geschichtlichen, einzigartigen Menschen in gefährlicher Weise vergewaltigen.

---

95) J.J. Rousseau, Emil, 335.

96) J.J. Rousseau, Emil, 335.

97) J.J. Rousseau, Emil, 335.

## 4. Περίληψη στα ελληνικά

### ΘΕΜΑ: Η ομολογία πίστεως του διάκου του Savoyen

- Αυτή η εργασία αποτελεί μια ανάλυση της ομολογίας πίστεως (Glaubensbekenntnis) του «διάκου του Savoyen» και συγκεκριμένα ενός μεγάλου αποσπάσματος του 4ου βιβλίου από το παιδαγωγικό μυθιστόρημα του **J.J. Rousseau** Αιμίλιος ή Περί Αγωγής (1762).
- Μια περίληψη αυτής της ομολογίας πίστεως είναι λόγω της πληθώρας των ιδεών αρκετά δύσκολη, θα προσπαθήσουμε όμως ν' αναφερθούμε στα ουσιαστικότερα σημεία της.
- Αφού λοιπόν γίνει μια προσπάθεια ανάλυσης της «ομολογίας πίστεως» θ' αναφερθούμε στη συνέχεια στα βιογραφικά στοιχεία του ίδιου του Rousseau σε σχέση με το έργο, όπως και στη σχέση του αποσπάσματος με ολόκληρο τον Αιμίλιο.
  1. Μέθοδος ανεύρεσης της αλήθειας.
 

Ο «διάκος του Savoyen» επιθυμεί να περιγράψει την εξέλιξη από την προσωπική αμφιβολία στην πίστη και να παρακινήσει τους ακροατές και αναγνώστες σε μια αντίστοιχη πορεία. Προτάσεις και δόγματα, τα οποία δεν ασκούν καμιά επιρροή πάνω στην ηθικότητα και τον τρόπο ζωής, παραμελούνται, χωρίς βέβαια να απορρίπτονται.
  2. Ανάπτυξη των τριών όρων - άρθρων της πίστης:
    - α) Μια θέληση κινεί το σύμπαν και ζωογονεί τη φύση.
    - β) Απ' τη στιγμή που η κινούμενη ύλη φανερώνει μια θέληση, φανερώνει ταυτόχρονα και μια λογική, που όμως εκδηλώνεται πάντα με συγκεκριμένους νόμους.
    - γ) Ο άνθρωπος σαν μέλος της δημιουργίας είναι ελεύθερος στις πράξεις του.
  3. Η σύλληψη της ηθικότητας.
    - α) Η συνείδηση είναι ο θεϊκός οδηγός του ανθρώπου.
    - β) Η αγάπη προς το καλό και το ωραίο είναι έμφυτη στον άνθρωπο.
    - γ) Η συνείδηση πρέπει ν' αναπτυχθεί - εξελιχθεί μέσα από τη μόρφωση και τη διδασκαλία.
    - δ) Η εσωτερική ειρήνη συντελεί στην εναρμόνιση της ανθρώπινης σκέψης με τη θεϊκή. Με αυτόν τον τρόπο ο άνθρωπος προκαταλαμβάνει την κατάσταση της αιώνιας μακαριότητας.
  4. Κριτική της αποκαλυπτικής θρησκείας.
    - Πέρα από τα δόγματα της φυσικής θρησκείας, ο άνθρωπος δεν μπορεί ν' αποδεχτεί κανένα άλλο θρησκευτικό δόγμα σαν απόλυτα σίγουρο. Παρ' όλα αυτά, η έννοια της αποκάλυψης και τα υπόλοιπα δόγματα που βρίσκονται σε σχέση με τις θρησκείες, δεν απορρίπτονται· απλά μετακινούνται από το κέντρο των θρη-

- σκειών στην περιφέρεια και συντελούν έτσι στην παραμέληση των δογμάτων της φυσικής θρησκείας.
- Πώς θα μπορούσε όμως κάποιος να καταλήξει σε μια τέτοια ομολογία πίστεως; Σίγουρα υπάρχουν φανερά ίχνη ενός φωτισμένου μονοθεϊσμού. Επιπλέον, περιέχει μια ολόκληρη σειρά από σημεία, τα οποία θα έπρεπε να προκαλέσουν μια θύελλα αγανάκτησης στη χριστιανική εκκλησία. Θα μπορούσε ν' αναφερθεί κανείς για παράδειγμα στην άποψη του Rousseau για την έμφυτη αγάπη του ανθρώπου προς το καλό και το ωραίο, για την έμφυτη ηθικότητα, που όμως φθείρεται μέσα στις κοινωνικές συνθήκες, οι οποίες, κατά συνέπεια, «αλλοτριώνουν» τον άνθρωπο από την «αληθινή φύση» του.
  - Εδώ θα πρέπει να θυμηθούμε την άποψη του Rousseau σχετικά με τη σύλληψη της ηθικότητας, της οποίας κεντρικό σημείο δεν είναι το λογικό αλλά η συνείδηση. Σε αντίθεση με τους περισσότερους διαφωτιστές, γι' αυτόν, θεμελιώδες είναι το ερώτημα όχι για τη δυνατότητα αναγνώρισης του καλού, αλλά για τη δυνατότητα να κάνουμε το καλό.
  - Ο Rousseau «κρούει τον κώδωνα του κινδύνου», που, κατά τη γνώμη του, προέρχεται από τον Αθεϊσμό και τον Πανθεϊσμό. Παρ' όλα αυτά, δεν είναι οπαδός ενός Θεού, ο οποίος μετά τη δημιουργία του κόσμου έχει αποσυρθεί απλώς σαν «Ingenieur in Ruhestand».
  - Τελευταίο αναφέρουμε το δόγμα της ανοχής, το οποίο παραμένει ακόμα και σήμερα η μόνη δυνατότητα για μια λογική και ειρηνική συνύπαρξη των διαφόρων θρησκειών.
  - Βιογραφικές αναφορές - Σχέση με τη νεότητα του Rousseau.
  - Το γενικό πλαίσιο της διήγησης ασχολείται με διάφορα γεγονότα της ζωής του Rousseau. Το 1728 εγκαταλείπει την πατρίδα του Γενεύη, το «Insel der Calvinistischen und republikanischen Glaubens inmitten einer absolutistischen Welt», σύμφωνα με τον H. Röhrs, Rousseau, 31. Τον Απρίλιο του 1728 γίνεται καθολικός στο Τουρίνο. Εκεί γνωρίζει τον καθολικό πνευματικό Abbe Gaim, ο οποίος βοηθάει το νεαρό Rousseau να ξεπεράσει τα εσωτερικά του προβλήματα που του δημιούργησε ο προσηλυτισμός του. Αργότερα στο Άννεψυ γνωρίζει έναν δεύτερο πνευματικό, τον Abbe Gatier. Αυτοί οι δύο πνευματικοί ενσαρκώνουν στο μυθιστόρημα του Rousseau «Αιμίλιος» τη μορφή του «διάκου του Savoyen», στο πρόσωπο του οποίου ο Ελβετός παιδαγωγός βλέπει τη δική του ομολογία πίστεως.
  - Η σχέση του με ολόκληρο το έργο του Αιμίλιου.

- Η ερώτηση για τη σχέση της ομολογίας πίστεως με ολόκληρο το έργο «Αιμίλιος» καλό είναι να απαντηθεί με αναφορά σε δύο κατευθύνσεις. Από τη μια υπάρχει η ερώτηση για τη σημασία της θρησκείας γενικά για τους ανθρώπους και κατά συνέπεια για την ανάγκη μιας «θρησκευτικής μόρφωσης» στο γενικό εκπαιδευτικό πρόγραμμα. Έπειτα, στην περίπτωση που έχει ήδη διαπιστωθεί η ανάγκη της «Θρησκευτικής εκπαίδευσης» πρέπει να προβληματιστεί κανείς, γύρω από το πότε θα δοθεί αυτή η θρησκευτική αγωγή και ποια μορφή θα πάρει.