Aufklärung und Religionspädagogik : Jean-Jacques Rousseaus Émile : zwischen Exkommunikation und Prophetie

Autor(en): **Genre, Ermanno**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **68 (2012)**

Heft 3-4

PDF erstellt am: **25.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-877782

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Aufklärung und Religionspädagogik

Jean-Jacques Rousseaus Émile – zwischen Exkommunikation und Prophetie

«J'ai cru dans mon enfance par autorité, dans ma jeunesse par sentiment, dans mon âge mûr par raison; maintenant je crois parce que j'ai toujours cru».[1]
Lettre à M. de Franquières (25 mars 1769)

Der vorliegende Beitrag beschränkt sich darauf, ein Thema wieder aufzugreifen, das die Aufklärung in verschiedener Hinsicht unter einem entschieden innovativen – wenn nicht revolutionären – Betrachtungspunkt gegenüber der Vergangenheit behandelte: *die Erziehung*. Ich stütze mich dabei auf den pädagogischen Roman von Rousseau *Émile ou de l'éducation* (1762). Diese Schrift trug ihm die Verurteilung seitens des Pariser Parlaments ein, vor allem wegen der «Häresien», die im «Glaubensbekenntnis» des savoyischen Vikars enthalten sein sollen. Mit der Verurteilung wurde auch die Festnahme des Autors angeordnet, der sich gezwungen sah, in die Schweiz zu fliehen. Auch in Genf, seiner Geburtsstadt, sollte es ihm nicht besser gehen. Als er in Yverdon Zuflucht fand, das damals noch unter Berner Protektorat stand, erreichte ihn die Nachricht, dass man neben *Émile* auch *Du contrat social* verurteilt habe. Wie war es möglich, dass sich die Calvinstadt, die République de Genève, mit der absolutistischen Monarchie einer katholischen Nation verbündete, um die Ideen der Religions- und Gedankenfreiheit zu bekämpfen? Rousseau, ein stolzer Bürger Genfs, konnte nicht akzeptieren, dass die Begründung für diese ihn persönlich treffende Entscheidung nicht in die Öffentlichkeit kam. Seine Reaktion war radikal: Er verzichtete auf die Genfer Staatsbürgerschaft.[2]

Auf die Verurteilung durch den Pariser Bischof hatte Rousseau mit der *Lettre à Christophe de Beaumont* geantwortet, während er die *Lettres écrites de la montagne* an den Kleinen Rat Genfs richtete. Neben *Émile* werde ich besonders diese zwei zuletzt genannten Werke heranziehen, um einige Aspekte seiner pä-

1 Lettre à M. de Franquières (OC IV), 1134; s. Anm. 16.

2 Der République de Genève widmete Rousseau seinen Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes (1755). Auf dem Titelblatt wurde neben seinem Namen gut sichtbar «citoyen de Genève!» abgedruckt.

dagogischen und religiösen Reflexion zu beleuchten. Zum Schluss werde ich zwei von der pädagogischen Konzeption Rousseaus bestimmte Fragestellungen aufgreifen, die heute noch diskussionswürdig und aktuell sind.

1. Die Französische Aufklärung auf der Suche nach neuen pädagogischen Konzepten

Der *homo faber fortunae suae,* der die Zeit der Renaissance bestimmte und der mit den Entdeckungen Galileis Zeuge des Siegeszugs der *Wissenschaften* und später mit Décartes desjenigen des *Selbstbewusstseins* war, hat der Nachwelt unter anderem die Reflexion über den Begriff der Natur und der Vernunft weitervererbt. Die Durchsetzung der Vernunft als massgebliches Urteilskriterium in jedem Bereich der menschlichen Erkenntnis verlangte konsequenterweise auch eine kritische Revision der Grundlagen, auf denen das menschliche Leben konstitutiv gründet. Konnte sich die Erziehung dieser Herausforderung entziehen? Dort, wo man bisher vom Recht sprach, sollte man nun von *natürlichem* Recht reden, und so sollte es auch in Bezug auf die Rolle und Funktion von Staat, Religion und Moral sein. Alles, was noch *widernatürlich* erschien, musste in Bedeutung und Fundament dekonstruiert werden. Die Ignoranz und der Aberglaube, denen sich schon die protestantische Reformation widersetzte, mussten nun, in der Zeit der Aufklärung, definitiv aus dem Weg geräumt werden, ohne falsche Ehrfurcht und mit grösster Entschlossenheit, vor allem im Bereich der Religion, der eigentlichen Quelle von Aberglauben. Über Religion zu reden, beinhaltet zunehmend eine philosophische Perspektive, in der die Vernunft, so wie es ihr Statut selber verlangt, ihre läuternde Rolle wahrnehmen kann. Die Bedeutung der Offenbarung, auf der die christliche Religion gründet, wurde daher mehr und mehr eingeschränkt, wenn nicht sogar ganz ausgeschlossen.

Nach den ersten Manifestationen in England fand die Aufklärung ihre treibende Kraft im Frankreich des XVIII. Jhs., von wo aus sie sich verbreitete.[3] Hier nämlich entstand die *Summa* der neuen Ideen, die *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (1751-1777), die von Jean Baptiste le Ron D'Alambert und Denis Diderot bearbeitet wurde. Auch Jean-Jacques Rousseau steuerte Beiträge zu ihr bei. In der Konzeption dieses Werkes er-

[3] Neben den Artikeln s.v. Aufklärung in den theologischen Enzyklopädien und den einschlägigen Bibliographien (TRE, RGG, EKL) vgl. auch P. Gay: The enlightenment. An interpretation, 2 vol., New York, 1967-69; J.M. Goulemot, M. Launay: Le siècle des lumières, Paris 1968; A.Beutel: Aufklärung in Deutschland, Göttingen 2006.

scheint mit grosser Klarheit das optimistische Vertrauen in den schöpferischen und erneuernden Einfluss der Kultur:

«Le but était de rassembler les connaissances éparses sur la surface de la Terre, d'en exposer le système général aux hommes qui viendront après nous, afin que les travaux des siècles passés n'aient pas été des travaux inutiles pour les siècles qui suivront, que nos neveux, devenant plus instruits deviennent en même temps plus vertueux et plus heureux, et que nous ne mourions pas sans avoir bien mérité du genre humain».[4]

Karl Barth behauptete, dass sich der Mensch des XVIII. Jhs. gegenüber der Vergangenheit eine «grundsätzliche Überlegenheit» zugeschrieben habe, indem er den Mensch der Gegenwart als «Massstab» einsetzte, um so deren Ereignisse beurteilen zu können.[5]

Bevor wir weitergehen, ist es noch erforderlich, im Hinblick auf das Thema der Religionspädagogik den kulturellen und philosophischen Kontext der Aufklärung aufzuzeigen und auf diesem Hintergrund die besondere kulturelle Perspektive Jean Jacques Rousseaus in *Émile ou de l'éducation* auszumachen.[6]

Die Enzyklopädie verfolgte nicht nur wissenschaftliche Ziele, sie wollte die herkömmliche Denkart überhaupt umformen, *«changer la façon commune de penser»,* und brachte sich aktiv in den sozialen und politischen Umbruch der Zeit ein; damit nahm sie vorweg, was später zur Französischen Revolution führen wird (1789), die das Gedankengut von Rousseau erben wird. Die sog. «Erkenntnislehre der Aufklärung» hatte ihren vielleicht profiliertesten Vertreter in Étienne Bonnet de Condillac (1715-1780), der ein ganzes Jahrzehnt (1757-1768) am Hof des Herzogs von Parma residierte, als Erzieher des jungen Thronnachfolgers. Seine Theorien zur Erkenntnistheorie und Erziehung sind in den zwei Werken *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746) und *Traité des sensations* (1754) enthalten. Nach Condillac geht jede Erkenntnis auf *Empfindungen* zurück. Die lebendigste Empfindung ist dabei die Aufmerksamkeit, die bewahrte Empfindung ist die Erinnerung, und die Empfindung, die die Gegenwart der

4 Zitiert nach A. Agosti, V. Chizzolini: Magistero, Brescia 1945, 443.

5 K. Barth: Die protestantische Theologie im 19ten Jahrhundert, Zollikon-Zürich 1949, 39f.

6 Es muss an dieser Stelle daran erinnert werden, dass der Begriff der Religionspädagogik zur Zeit Rousseaus noch nicht gebraucht wurde. Er entstand nämlich erst im Übergang vom XIX. Jh. (M. Reischle) zum XX. Jh. (F. Niebergall). Vgl. K.E. Nipkow: Religionspädagogik, in: LexRP, Neukirchen-Vluyn 2001, 1716ff.

Seele wahrnimmt, ist das Gewissen. In anderen Worten: Das Kind übt beim *Empfinden* seine Verstandesfähigkeiten aus. Seine Pädagogik hat Condillac in einem seinem Zögling gewidmeten 12-bändigen Werk gesammelt, dem *Cours d'études*[7], dem aber anders als *Émile*, kein grosser pädagogischer Wert zuerkannt wurde. Man kann an dieser Stelle noch René De Chalotais (1701-1785) nennen, der in seinem Aufsatz *Essai d'éducation nationale* aus der Perspektive der Enzyklopädie die politische Relevanz der Erziehung unterstrich und nach einer vollständigen Säkularisierung der Schule verlangte, die unter vollständige Aufsicht des Staates gestellt und dem Monopol der Katholischen Kirche entrissen werden müsse. So war De Chalotais in gewisser Art der Wegbereiter dessen, was in der zweiten Hälfte des XIX. Jhs. unter dem Erziehungsminister Jules Ferry und seinem verlängerten Arm, dem Protestanten Ferdinand Buisson, Realität wurde.

Wir schliessen diese einführenden Anmerkungen ab, indem wir frei die sechs Punkte aufgreifen, mit denen Karl Barth die konvergierenden Linien der Religionspädagogik des XVIII Jhs. aufzeigte, ein Jahrhundert, das er nicht zögert, das «Jahrhundert der Pädagogik» zu nennen.[8]

1. Als erstes wird die Überzeugung vertreten, dass das pädagogische Handeln einer von der Natur gegebenen Möglichkeit entspricht, über die wir verfügen können. Die Rolle des Erziehers ist folglich bestimmender Faktor des Erziehungsprozesses.
2. Zweitens wächst die Überzeugung, dass man durch diesen Prozess den zu Erziehenden in das reale Leben einführen kann. Selbstverständlich ist der Begriff des «realen Lebens» im XVIII. Jh. noch zweideutig. Das Bedeutungsspektrum reichte vom Verständnis des Pietismus (Francke) bis hin zu demjenigen der klassischen Aufklärung.
3. Drittens festigt sich im XVIII. Jh. die Überzeugung, nach der es eine Methode gibt, um Erziehung zu vermitteln. Demzufolge meinte man, in Nachahmung des sokratischen Prinzips, einerseits beim Kind selber die Kenntnisse zu schöpfen, die es erwerben soll und andererseits, das Lehren durch die Praxis des schulischen Arbeitens schlechthin zu gestalten.
4. Viertens war mit dem dem XVIII. Jh. eigenen pädagogischen Optimismus

[7] Agosti, Chizzolini: Magistero (Anm. 4), 445.
[8] Barth: Protestantische Theologie (Anm. 5), 41ff.

die Idee verbunden, dass man nun in der Lage sei, die Natur des Menschen an sich zu kennen. Der Erzieher ist davon überzeugt, auch als Erwachsener das Kind zu verstehen und zu wissen, was ein Kind ist und wie man es als solches behandeln muss.

5. Fünftens: Da Erziehung möglich ist und jeder Bürger das Recht auf Erziehung hat, muss der Staat diese pädagogische Aufgabe übernehmen. Die Schule wird als öffentliche Institution ein zentrales Element der Reformpolitik, die schon die Reformatoren zu ihrer Zeit herbeigesehnt haben.
6. Schliesslich erlaubt die staatliche Gestaltung der Schule, dass diese ihre Autonomie bestimmt und sich so zunehmend von der Idee der Offenbarung befreit, die bis anhin in eindeutiger Weise den christlichen Erziehungsansatz bestimmt hatte. Die Aufgaben von Schule und Kirche trennen sich. Neben dem Pfarrer erscheint die Person des Lehrers mit seiner eigenen Mission.

Das Selbstverständnis des Menschen des XVIII. Jhs., das Barth in seiner Lektüre und Deutung der Pädagogik hervorhebt, findet seinen Bezugspunkt – in der Auffassung Rousseaus – in *Robinson Crusoe,* dem einsam lebenden Helden, der im Kontakt mit der Natur lernt, in der Wildnis zu überleben und die Schwierigkeiten zu überwinden, denen er begegnet. Dies ist auch *der* Grundlagetext für die Erziehung in *Émile.*

2. Die «kritische» Aufklärung Jean Jacques Rousseaus

In diesem bunten und vielgestaltigen kulturellen Kontext verfasst Rousseau seinen *Émile.* Wie wir sehen werden, heben sich aber seine pädagogischen Gedanken an einigen Stellen von denen der Aufklärung ab, von der er sich in der Tat auch oft zu distanzieren wusste. Früh schon hat er sich Voltaire, dem Vertreter der abstrakten Vernunft, entgegengestellt.[9] Rousseau verkörpert demgegenüber das, was wir heute als Primat des Empfindens und vielleicht auch der Emotivität kennen. Man sagt, dass sich in der ersten Hälfte des XVIII. Jhs. die Herrschaft der Vernunft durchesetzen konnte, während in seiner zweiten Hälfte Rousseau die abstrakte Vernunft entthronte und die Rechte der Gefühle an erste Stelle setzte. Als Rousseau sich in die Kultur von Paris einlebte,

[9] Vgl. R. Pomeau: La religion de Voltaire, Paris [2]1969.

hatte die Aufklärung bereits tiefe Veränderungen durchgemacht. Nach Aldo Visalberghi kam es nach einer Phase relativer Ununterscheidbarkeit zu einer Phase der Ausdifferenzierung und inneren Entfaltung.[10] Wenn es zutrifft, dass die Aufklärung nach der Renaissance und nach der Reformation das grösste Ferment kultureller Blüte in Europa war, die alles mit ihrem Menschen- und Weltbild durchtränkt, so trifft es ebenso zu, dass es dank der Vorurteilslosigkeit ihrer Analysen möglich wurde, eine entschiedene Wende im Bereich der praktischen Künste durchzusetzen, die nun unbefangen in Beziehung zu den Wissenschaften treten konnten, auch zu den historischen Wissenschaften. Pierre Bayle hat in seinem *Dictionnaire historique et critique* zu einer deutlichen Beschleunigung dieses Prozesses beigetragen, indem er zu einer kritischen Überprüfung des kulturellen Erbes aufforderte.[11] Vor diesem Hintergrund lässt sich die Bedeutung von Rousseaus *Émile* verstehen, der in Paris zur Zeit seiner Veröffentlichung 1762 für soviel Aufsehen gesorgt hat. Jacques Maritain vertrat die These, wonach Rousseau auf der Ebene der natürlichen Moral ein ähnliches Werk wie Luther auf der evangelischen Ebene vollbracht habe.[12] Seine These lässt sich zwar in vielerlei Hinsicht bestreiten, spiegelt aber die Wende wider, die Rousseau in der Pädagogik eingeleitet hat. Vor allem seine Vorurteilslosigkeit ist beeindruckend. Seine Reflexionen sind wie Schläge eines scharfen Beils, das die Stricke einer unbrauchbaren und ärmlichen Vergangenheit durchtrennt. Auch die seiner eigenen Vergangenheit? Sicherlich auch dies. Dabei zählt es wenig, dass dieser zerschnittene Strick nicht mehr zusammengeknotet werden kann; worauf es ankommt ist, dass sich der einzelne Mensch befreien und in vollkommener Freiheit in Bindung zur Natur leben kann. Dort, innerhalb dieses ganzheitlichen Kontextes, kann der Mensch wieder zu sich selbst finden.

Man kann sich fragen, ob *Émile* allein das tragische Schicksal einer unmöglichen Erziehung und eine Frucht der unsteten Existenz seines Verfassers sei.

10 Rousseau: Emilio, a cura di A. Visalberghi, Bari 1953, 2003 (32 ed.), 14.

11 Die erste Ausgabe erschien 1696, die zweite 1702.

12 Vgl. J. Maritain: Tre Riformatori. Lutero-Cartesio-Rousseau, Morcelliana 1928, 130. In seinem Aufsatz spart er nicht mit seinen negativen Urteilen gegen Rousseau, indem er die Theologie des Aquinaten als Massstab setzt und die Gedanken Rousseaus in ihrer Bedeutung verdreht. Kann man denn behaupten, dass «er die Ablehnung der Gnade heiligt»? (159). Oder: Im Gefolge Luthers, der ein von der Kirche Christi abgekoppeltes Christentum erfunden haben soll, habe uns Rousseau einen «Kadaver christlicher Ideen» zurückgelassen, dessen unheimliche Verwesung nun das Universum verseucht (205)?

Auch sein Lebenslauf ist, wie bei vielen anderen geistreichen Gestalten der Geschichte, von Ausschweifungen gekennzeichnet, was auch zur Hinterfragung seines Genies führte, wenn nicht gar zu dessen Negierung. Sein pädagogischer Roman hat ihn aber zum Gründer der modernen Erziehungswissenschaft gekürt.[13] Eine paradoxe Vorstellung, wenn man bedenkt, dass dieser Vater seine fünf Kinder auf nicht zu rechtfertigende und unverständliche Weise im Waisenhaus abgegeben hat. Dennoch kann man nicht ohne weiteres den Rousseau des *Émile* aufgeben, ohne darin nicht auch die Traumata seines eigenen Lebens und einer ganzen Epoche zu lesen, die schmerzlich die Unangemessenheit und Unzulänglichkeit einer autoritären und inquisitorischen Erziehung spürte. Darauf macht auf wirksame Art Pierre Burgelin in einer vortrefflichen Arbeit über Rousseau aufmerksam.[14] Im zarten Alter von 16 Jahren steht Jean-Jacques Rousseau in Turin vor seinem Inquisitor, um dem reformierten Glauben Genfs abzuschwören. Wie er selber in seinen *Confessions* berichtet, fragte ihn der Mönch, ob sich nun seine Mutter in der Hölle befinde.[15] Damit wurde ein sensibler Punkt berührt, der eine noch nicht geheilte Wunde in die Gegenwart projizierte: dem Kind den Tod der bei seiner Geburt gestorbenen Mutter anzulasten. Kann eine Religion, die ihn auf solche Art befragt, dazu führen, den katholischen Glauben anzunehmen und je *seine* Religion sein? Das Glaubensbekenntnis des savoyischen Vikars, das Rousseau ins IV. Buch des Émile eingefügt hat, wurde von seinen Zeitgenossen als blasphemisch empfunden. Das Werk als Ganzes wurde von Katholiken wie auch von Protestanten verurteilt; man betrachtete es als häretisch und daher als exkommunikationswürdig. Wie auch immer man diese Tatsachen bewertet: Man erkennt auf alle Fälle auch in diesem Werk, was Rousseau eigentlich dem ganzen Jahrhundert der Aufklärung verdankt und wie er sich ihm gleichzeitig nur am Rande zugehörig fühlt. Dies bringt ihm unter anderem auch die Kritik Voltaires und anderer zeitgenössischer Aufklärer ein, die sich von seinen Gedanken klar distanzieren wollten. In seinen Auffassungen war er aber schon jenseits der von der Auf-

13 F. Schweitzer: Jean Jacques Rousseau, in: LexRP, Neukirchen-Vluyn 2001, 1866f.

14 P. Burgelin: Jean-Jacques Rousseau et la religion à Genève, Genf 1962. Siehe auch: ders., La philosophie de l'existence de J. J. Rousseau, Paris 1952.

15 Burgelin: Rousseau et la religion à Genève (Anm. 14), 7. In den Confessions, wird Rousseau behaupten, dass der Tod seiner Mutter während seiner Geburt das erste seiner vielen tragischen Unglücksfälle gewesen sei. «[…] je coûtai la vie à ma mere, et ma naissance fut le premier de mes malheurs.» Confessions (OC I), 7; s. Anm. 16.

klärung gezeichneten Grenzen, und seine Kritik gegenüber den «philosophes» wurde immer deutlicher.

3. Émile oder: auf der Suche nach dem Menschen zwischen Natur und Kultur

In seinen Hauptwerken nimmt Rousseau drei grosse Fragestellungen des Lebens in Angriff: a) die Frage des Verliebtseins, der Liebe und der Ehe (*La nouvelle Héloise*); b) die politische Frage nach der Verortung des Individuums in der Gesellschaft (*Du contrat social*); c) die Frage nach der Erziehung der Person (*Émile ou de l'éducation*).[16] Diesen grossen «Erfindungen» muss man noch ein viertes Werk hinzufügen, die Relektüre seines eigenen Lebens: die *Confessions*. In allen seinen Schriften dient das Thema der *erziehenden Kraft der Natur* als Leitmotiv. Der *Émile* fängt programmatisch mit den Worten an: «Tout est bien, sortant des mains de l'auteur des choses : tout dégénére entre les mains de l'homme»[17]. Hier erscheint der ganze Rousseau, der Aufklärer und gleichzeitig der Antiaufklärer. Wie aber werden die Themen von Natur und natürlicher Religion im *Émile* behandelt? Der Knabe wächst ohne Vater, geistlichen Erzieher und ohne Heimat auf, ohne – hier liegt der Skandal – religiöse Kenntnisse, nach denen er kein Bedürfnis verspürt. Die Erziehung von *Émile* folgt der Natur, welche besagt, dass die Religion nicht für die Kinder gemacht ist. In freier Aufnahme von Qohelet könnte man behaupten, dass alles seine Zeit hat und dass es nun *noch nicht* die Zeit der Religion ist. Burgelin weist darauf hin, dass Rousseau mit Bayle die Idee teilt, dass man besser Atheist als Götzendiener wird.[18] Es springt geradezu in die Augen, dass sich hinter dieser Haltung Rousseaus die ganze Religionsfrage seiner Zeit wie auch seine eigene Biographie verbirgt: der Genfer Katechismus, seine Bekehrung in Turin im Institut der Katechumenen und seine erneute und überzeugte Rückkehr zum reformierten Glauben. Mit anderen Worten: Die wahre Religion, nach der er sucht, ist weder diejenige des calvinistischen Genf noch diejenige des inquisitorischen Katholizismus, den er in Turin kennen gelernt hat. Die eine wie die andere sind schlussendlich Produkte der Kultur, und keine der beiden kann ihn zurück auf den Weg zu den Ursprüngen führen. Ist das Christentum unter so vielen Angeboten nicht ohnehin eine Religion neben vielen?

16 Ich verweise auf: J.-J. Rousseau: Oeuvres complètes (Biblothèque de la Pléiade), Paris I 1959, III 1964, IV 1969 (im Folgenden OC).

17 Émile (OC IV), 245.

18 Vgl. Burgelin: Rousseau et la religion à Genève (Anm. 14), 14.

Der Begriff der natürlichen Religion ist natürlich keine Erfindung Rousseaus. In seinen Schriften verbirgt sich in dieser Hinsicht das ganze Erbe des vorherigen Jahrhunderts, das sich Gott als Architekten des Universum vorgestellt hatte und als Uhrmacher, auf den das moralische Gesetz zurückzuführen ist. Auch Rousseau lässt sich in diese Tradition einreihen.[19] Im Glaubensbekenntnis des savoyischen Vikars sagt er klar und deutlich, dass es sich um nichts anderes als um natürliche Religion handelt und dass es unangemessen wäre, nach einer anderen zu fragen.[20]

Der Begriff der Natur, der im *Émile* sehr häufig vorkommt, lässt sich freilich unterschiedlich deuten: Natur als Notwendigkeit, die an das natürlich Gute gebunden ist, Natur als Lebenskraft, Natur als Spontaneität und zuletzt Natur als Synonym für Kosmos und Mutter Natur, von der der Mensch herkommt und zu der er wieder zurückkehren muss, um den Hauch des Himmels wieder zu spüren, und schlussendlich auch Natur als Gegensatz zur Stadt.[21]

Hier lässt sich der Begriff der *negativen Erziehung* verorten, den Rousseau auf *Émile* anwendet und der als eine tragende Säule seiner Pädagogik gelten kann. Weil der Mensch *von Natur aus gut ist* ohne jeglichen Drang zum Bösen, genügt es im Grunde, dem Kind keinen «Schaden zuzufügen», damit es auf immer gut, glücklich und reinen Gewissens bleibt. Rousseau greift dieses Argument auch in seiner Antwort an den Bischof de Beaumont auf, in der er die Idee einer Erbsünde bestreitet, wie wir noch sehen werden.[22] Für sich genommen scheint diese Überzeugung weit von einer Vorstellung weg zu führen, in der Religion und Kultur in ein dynamisches Verhältnis zueinander treten können. Man hat in der Tat den Eindruck, dass die natürliche Religion unabhängig vom kulturellen Diskurs behandelt werden kann. Dennoch kann Rousseau an anderer Stelle die natürliche Religion noch als eine *Tatsache der*

19 Die Vorstellung einer harmonischen Mechanik als Grundstruktur der Welt, so wie wir sie bei den Deisten vorfinden, lässt sich auch bei Rousseau selber nachweisen, wie aus dem Glaubensbekenntnis des Vikars im IV. Buch des Émile hervorgeht. Vgl. dazu C. Jacquet: La pensée religieuse de Jean-Jacques Rousseau, Louvain-Leiden 1975, 144ff.

20 Émile (OC IV), Livre IV. In seinen Confessions zögert Rousseau nicht zu sagen: «Je veux montrer à mes semblables un homme dans toute la vérité de la nature; et cet homme, ce sera moi.» Confessions (OC I), 5.

21 Vgl. Agosti, Chizzolini: Magistero (Anm. 4), 467f.

22 Lettre à C. de Beaumont (OC IV), 925ff.

Kultur auffassen. In seiner Antwort an den Bischof de Beaumont bekräftigt er nämlich, dass Rede über natürliche Religion im Grunde Rede über Kultur sei:

«Mon sentiment est donc que l'esprit de l'homme, sans progrès, sans instruction, sans culture, et tel qu'il sort des mains de la nature, n'est pas en état de s'élever de lui-même aux sublimes notions de la divinité; mais que ces notions se présentent à nous à mesure que notre esprit se cultive; qu'aux yeux de tout homme qui a pensé, qui a réfléchi, Dieu se manifeste dans ses ouvrages; qu'il se révele aux gens éclairés dans le spectacle de la nature [...]».[23]

Indem Rousseau auf die heftige Kritik gegen das Glaubensbekenntnis des Vikars eingeht, erinnert er den Bischof daran, dass dieses Bekenntnis in Frankreich viel Blutvergiessen hätte verhindern können (Albigenser, Bartholomäusnacht, Merindol usw.)[24] Es ist also notwendig, alles anzuprangern, was die wahre christliche Religion trüben könnte – und zwar durch eine verantwortliche Erziehung.

Auf die Anschuldigung des Monseigneur, wonach Rousseau das Kind in die Irre führen würde, wenn er auf das Alter der Vernunft wartete, um über Gott zu reden, antwortet er wie folgt:

«Selon vous, je choisis l'âge de raison pour inculquer l'erreur, et vous, vous prévenez cet âge pour enseigner la vérité. Vous vous pressez d'instruire l'enfant avant qu'il puisse discerner le vrai du faux, et moi j'attends pour le tromper qu'il soit en état de le connoître. Ce jugement est-il naturel, et lequel paroît chercher à séduire, de celui qui ne veut parler qu'à des hommes, ou de celui qui s'adresse aux enfans?»[25]

Die natürliche Religion Rousseaus ist eine Religion, in der ihre natürliche Dimension sozusagen mit einem Inhalt von oben gefüllt wird und direkt zum Herzen spricht. Natürliche Religion meint aber nicht eine direkte und selbstverständliche Verfügbarkeit ohne jegliche menschliche Anstrengung. Sie fordert im Gegenteil Urteilsvermögen, Reflexion über die menschliche Natur und die weltlichen und gesellschaftlichen Zusammenhänge. Rousseau *stellt den Menschen der Natur dem Menschen der Gesellschaft gegenüber,* weil sich gerade in der Begegnung

23 Lettre à C. de Beaumont (OC IV), 952.
24 Vgl. etwa OC IV, 960.983.
25 Lettre à C. de Beaumont (OC IV), 947.

mit der letzteren das Problem des Verfalls zeigt. Im Übergang vom einen zum anderen ist seiner Auffassung nach der «Fall» anzusetzen. Allerdings gebraucht Rousseau, der sich der Unwiderruflichkeit dieses Überganges zum Menschen der Gesellschaft bewusst ist, diesen Begriff nie. Diesen Übergang von einem ursprünglich guten zu einem strukturell bösen *Status*, vom Guten zum Bösen, zieht er nicht in Betracht. Hier situiert sich die ethisch-anthropologische Wende, die von Rousseau verkörpert wird. Der Genfer Katechismus liegt schon weit ausserhalb seines Blickwinkels. Mit aller Deutlichkeit verneint er die Lehre einer Erbsünde. Der savoyische Vikar behauptet: «Homme, ne cherche plus l'auteur du mal, cet auteur c'est toi-même. Il n'existe point d'autre mal que celui que tu fais ou que tu souffres et l'un et l'autre te vient de toi».[26] Das bedeutet natürlich nicht, dass der Mensch in den Augen Rousseaus nicht schlecht und böse sein könnte. Er ist es aber nie wesenhaft und konstitutiv. Wenn Rousseau behauptet, der Mensch habe ein gutes Herz, sagt er damit aus, dass er in der Ruhe der Natur zu sich selber gefunden hat. Die Natur ist also schlussendlich der *Mensch in sich selbst* – abgesehen von seinem Beziehungsumfeld. Es liegt hier ein Verzicht auf die äussere Welt, die Welt der Objekte vor, der aber dialektisch zu verstehen ist, um die Eigentümlichkeit dieser «anthropologischen Provinz» – der inneren Welt des Gefühls, das Sinnesorgan des menschlichen Gemütes – zu erfassen.[27]

Die Rückkehr zur Natur macht also nicht *tabula rasa* mit den im Laufe der Geschichte angeeigneten Kenntnissen und bedeutet nicht Zerstörung der Bibliotheken, Universitäten und Akademien.[28] Seine Schrift *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755) schliesst jede Vorstellung eines «*natürlichen Zustandes*» aus, in dem die Menschen ohne gesellschaftliche Beziehungen in einer imaginären Welt der Gleichheit leben würden und zu dessen Ursprüngen die Menschheit nun zurückkehren müsste. Rousseau ist sich bewusst, dass der Mensch nur in der Gesellschaft leben kann. Der «natürliche Status» will als Herausforderung verstanden werden, gerechte Beziehungsgefüge zu ermöglichen – nicht als Herausforderung, sich auf eine phantasievolle Suche nach den Ursprüngen der Menschheit zu begeben.[29] Wie Jacquet zu

26 Émile (OC IV), 588.

27 Barth: Protestantische Theologie (Anm. 5), 203.

28 Vgl. Discours sur les sciences et les arts (OC III), 55f.

29 Voltaire selber missversteht Rousseau, wenn er in seinem Brief des 30. August 1755

Recht feststellt, geht es Rousseau bei dem «natürlichen Status» eher um eine «Arbeitshypothese». Auch Kant wird unterstreichen, dass man damit nicht ein «Zurückgehen» bezeichnen will, sondern ein retrospektives «Zurückschauen».[30] Mit anderen Worten: Mit dem Leitmotiv der Rückkehr zur Natur will Rousseau zeigen, dass der Primat der Innerlichkeit der Ursprung der Werte ist. Die Rückkehr zur Natur ist, wie wir im *Émile* lesen, eine Rückkehr des Menschen zu sich selbst (IV).

Die «natürliche» oder «essentielle» Religion braucht deshalb keine Ergänzung aus einer übernatürlichen Offenbarung, sie wird einfach anerkannt; sie erhebt keinen Anspruch, wie das Dogmen tun. Rousseau schliesst zwar nicht kategorisch die Möglichkeit einer Offenbarung aus, hält aber fest, dass Gott den Menschen mit der Fähigkeit ausgestattet hat, die Wahrheit, die ihm zum Leben dient, zu erkennen. Letzten Endes geht es darum, auf die innere Stimme zu hören. «Qu'est-ce que tout le savoir des hommes m'apprendra de plus?»[31] – fragt der savoyische Vikar. Die natürliche Religion ist der wahre innere Gottesdienst. Wo das Herz herrscht, gibt es keine Dogmen und ist kein Schwindel möglich, den Rousseau überall da vermutet, wo es menschliche Vermittlung gibt.[32] Rousseaus Auffassung von Erziehung schliesst jede Vermittlung aus, sei es durch Personen oder durch Bücher, die es mit dem Zusammenleben zu tun haben. Alles geschieht in einem Rahmen der Unmittelbarkeit.

Rousseau will den Fanatismus und den Aberglauben bekämpfen, um das Christentum von jeglicher klerikalen Tyrannei zu befreien. Deswegen muss man über Religion reden, aber nur ab der Jugendzeit, was nicht bedeutet, dass Émile nicht vielleicht schon vorher in seinem gesellschaftlichen Beziehungsumfeld darüber reden gehört hat. Ab dem Jugendalter sind aber alle die notwendigen Eigenschaften vorhanden, die es ermöglichen, sich der Religion zu nähern. Es

schreibt, dass er bei der Lektüre des Émile Lust bekommen habe, auf vier Beinen zu gehen. «Il prend envie de marcher à quatre pattes quand on lit votre ouvrage.» Voltaire: Correspondance (Bibliothèque de la Pléiade 270), Paris 1978, 539.

30 Jacquet: La pensée religieuse (Anm. 19), 45.

31 Émile (OC IV), 625.

32 «le culte essenciel est celui du cœur.» (Émile (OC IV), 627). Hier lässt sich auch seine Abneigung gegenüber dem Gedanken des «Wunders» finden, das so oft als Bestätigung der Offenbarung verstanden wird. In den Lettres de la montagne (III) polemisiert Rousseau gegen die Genfer Pastoren, die ihn beschuldigen, nicht an Wunder zu glauben; nach ihm können diese die Offenbarungswahrheiten nicht stützen. Vgl. Jacquet: La pensée religieuse (Anm. 19), 91f.

ist das Lebensalter, in dem Émile seine Identität als Person ausbilden muss und in dem sich die sexuellen und emotionalen Leidenschaften entwickeln. Émile ist nun auf Identitätssuche; er fragt sich, *wer er ist* und *was* er aus seinem Leben machen will. Was hier klar hervortritt, ist der Gedanke, dass sich Religion im Zeichen der Einheit und nicht der Zwiespältigkeit verwirklichen muss und dass sie das Glück fördern soll.

Wenn man nicht das Paradox berücksichtigt, dass religiöse Erziehung der Natur nach *ein kulturelles Geschehen ist,* verfehlt man die Absicht des Erziehungskonzeptes Rousseaus im *Émile,* das in dieser Hinsicht einen pädagogischen Ikonoklasmus verkörpert, in seinem Inneren aber schon fruchtbaren Gärstoff trägt.

4. Eine subversive Pädagogik

In seinem Aufsatz über Rousseau zögert Karl Barth nicht, im Genfer wegen der Verfolgungen, denen er von Seiten seiner Mitbürger ausgesetzt war, die Figur des «Leidenden Knechtes» zu erblicken.[33] Schon nur der Gedanke, dass seine Bücher vor dem Rathaus den Flammen übergeben worden sind, da sie tollkühn, skandalös und gottlos seien und weil sie die christliche Religion und auch die staatliche Herrschaft bedrohten, trieb ihn in den Wahnsinn. Seine *Lettres de la montagne*, die an den Kleinen Rat Genfs gerichtet waren, verschlimmerten seine Lage aber nur zusätzlich und führten zu seiner Isolation. Auch der Pfarrer von Môtiers, Frédéric-Gillaume de Montmollin, der ihm zunächst in Neuenburg die Teilnahme am Abendmahl gestattete, nahm schlussendlich ihm gegenüber eine ablehnende Haltung ein. Nachdem sein Haus von aufgebrachten Einwohnern mit Steinen beworfen wurde, sah sich Rousseau gezwungen, sich auf die Petersinsel im Bielersee zurückzuziehen. Hier erreichte ihn das Veto Berns, worauf er am 31. Oktober 1765 die Schweiz definitiv verlassen musste.[34] Was aber schrieb Rousseau in seinen *Lettres de la montagne*, was so schwerwiegend und beleidigend war?

Was uns in diesem Werk erstaunt, ist vor allem Rousseaus gute Kenntnis der Heiligen Schrift und seine Fähigkeit, theologisch zu argumentieren. Sicherlich lässt sich über seine Verwendung der Schrift streiten, wie auch über sein Verständnis der reformierten Theologie. Man kann ihn aber auf keinen Fall als einen

33 Barth: Protestantische Theologie (Anm. 5), 183.

34 Vgl. noch Rousseau, Scritti politici 3, Edizione a cura di Maria Garin, Bari 1994.

un- oder antireligiösen Geist bezeichnen und schon gar nicht als Bekämpfer der Reformation. Rousseau hatte keine Schwierigkeiten damit, mit dem Bischof von Paris über Theologie zu diskutieren und ihm offen zu sagen, dass er von ihnen beiden der wahre Christ sei. Soll er sich nun verunsichert fühlen, wenn er mit den Pastoren Genfs eine theologische Diskussion führen möchte?[35]

Die Anklage ist heftig: «Ces Livres sont d'autant plus dangereux et répréhensibles, qu'ils sont écrits en François, du style le plus seducteur, qu'ils paroissent sous le nom et la qualification d'un Citoyen de Genève, et que, selon l'intention de l'Auteur, l'*Émile* doit servir de guide aux peres, aux meres, aux précepteurs».[36]

In seinem zweiten Brief erkennt Rousseau an, dass das ausgesprochene Urteil nicht so sehr gegen ihn als Christen, sondern als Bürger gerichtet war, gegen sein gesetzesfeindliches Verhalten und nicht gegen seine «Gottlosigkeit»: «[…] ils voyent moins en moi le péché que le crime, et l'hérésie que la désobeissance».[37] Und Rousseau fragt seine Kritiker «Qu'est-ce que la Religion de l'Etat?» und antwortet selber darauf: «C'est la sainte Réformation évangélique. […] Mais qu'est-ce à Genève aujourd'hui que la sainte Réformation évangélique?»[38] Auf Grund dieser Fragestellung versucht Rousseau sein eigenes Verständnis der Reformation aufzuzeigen. Worin besteht die eigentliche Bedeutung der Reformation des XVI. Jhs.? Sie besteht in der Interpretation der Heiligen Schrift. Die Reformatoren verliehen der Schrift eine andere Bedeutung als die von der Kirche vorgeschriebene. Als sie gefragt wurden, mit welcher Autorität sie das verantworten könnten, erwiderten sie, dass sie dies mit der Autorität der eigenen Vernunft bekräftigen könnten. Die Schrift sei klar und deshalb allen unmittelbar zugänglich. Jeder könne also die Schrift für sich lesen und so über die Glaubenslehre urteilen und die Schrift für sich deuten und verstehen. Das sind also die zwei Kernpunkte der Reformation: die Heilige Schrift als Norm des eigenen Glau-

35 Bayles Artikel über Calvin im *Dictionnaire* ist zum Teil noch apologetischer Art, auf sehr geringfügige Art «korrosiv», wie H. Bost urteilt: «Calvin au prisme du Dictionnaire de Bayle», in: Jean Calvin et la France. Textes réunis par B. Cottret et O. Millet, Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français, Tome 155, 2009, 260-261. Im Gegensatz zu Bayle zögert Rousseau nicht, im Genfer Reformatoren die Züge der Intoleranz zu sehen, die er bei seinen Richtern wiederfindet.

36 Lettres écrites de la montagne (OC III), 689.

37 Lettres écrites de la montagne (OC III), 712.

38 Ebd.

benslebens anzuerkennen und keine andere Interpretation des Sinnes der Bibel zuzulassen. Die Kombination dieser zwei Prinzipien bildet das Fundament, auf dem die Christen der Reformation sich von der Kirche Roms trennen konnten.[39]

Auch wenn Rousseau mit dieser Interpretation den wahren Gehalt der Reformation missversteht, ist doch ebenso sicher, dass die Idee der freien Interpretation der Heiligen Schrift schlussendlich das Denken seiner Genfer Zeitgenossen bestimmt. Barth hat mit seiner Behauptung recht, dass dies der Preis sei, den die protestantische Theologie für ihre Entwicklung seit Beginn des Jhs. zahlen musste.[40]

Rousseau nimmt in Anspruch, den eigentlichen Geist der Reformation wieder ins Licht zu rücken, den nach ihm die Genfer Magistraten und Pastoren auf der anderen Seiten nicht mehr zu erkennen vermochten. Im gleichen Atemzug kritisiert er Calvin und seine Nachfolger für ihre harte Orthodoxie, die selbst zur Häresie wurde und damit den Geist der Reformation verriet. Dies war der Geist der Reformatoren, aber nicht der Reformation.

Für Rousseau ist die protestantische Religion aus Prinzip tolerant. Calvin war sicherlich eine bedeutende Persönlichkeit, aber schlussendlich war er auch nur ein Mensch und, schlimmer noch, ein Theologe. Er trug in sich den ganzen Stolz eines grossen Genies, das sich seiner Überlegenheit bewusst war und das sich zu empören wusste, wenn man sie in Frage stellen wollte.[41]

Deshalb fällt es Rousseau schwer zu sagen, worin in seinem Genf die Reformation überhaupt noch bestehe. Was man sicher behaupten könne, sei, dass sie hier zumindest darin bestehe, die Lehren Roms zu verwerfen, denen schon die Reformatoren zu ihrer Zeit abgeschworen hatten.[42] In anderen Worten: Rousseau widersetzt sich der Interpretation, die man in der Stadt Genf seinem reformatorischen Glauben gab: «Je suis confesseur de la foi protestante à Paris, c'est pour cela que je le suis encore à Genève»[43]. Er weist die Anschuldigung zurück, wonach er «die für den Protestantismus charakteristischen Dogmen» attackierte. Er ist im Gegenteil davon überzeugt, sie mit Kraft verteidigt zu haben, da er immer auf der «Autorität der Vernunft in Sachen des Glaubens» sowie auf der «freien Inter-

39 Lettres écrites de la montagne (OC III), 712f.
40 Vgl. Barth: Protestantische Theologie (Anm. 5), 120.
41 Lettres écrites de la montagne (OC III), 715.
42 Lettres écrites de la montagne (OC III), 718.
43 Lettres écrites de la montagne (OC III), 719.

pretation der Schrift», auf der «evangelischen Toleranz» und auf dem «Gehorsam gegenüber den Gesetzen» – und zwar auch im Gottesdienst – insistiert habe.[44]

5. Schlussfolgerungen.

Émile und sein Autor haben nie aufgehört, die Religionspädagogik und die Erziehung insgesamt herauszufordern – von den Jahrhunderten an, die auf seine Publikation folgten und bis heute. Zwei Wege können am Schluss dieser Abhandlung aufgenommen werden. Der erste betrifft das gegenwärtige Christentum, das sich nun, ob es will oder nicht, in einem multikulturellen und in gewisser Hinsicht auch konkurrierenden Umfeld bewegt, in dem das Christentum, woran uns Rousseau erinnert, nur eine Religion unter vielen ist. Das heisst, dass eine Religionspädagogik, die der Realität offen ins Gesicht schauen will, die Herausforderung durch den religiösen Pluralismus in der gegenwärtigen Gesellschaft annehmen und hier ihre Glaubwürdigkeit erweisen muss, indem sie sich von jeglichem rechtgläubig verhärteten Konfessionalismus distanziert. Die zweite Herausforderung ist nicht weniger stark: Es geht darum, die Grenzen anzuerkennen, welche die Idee der Offenbarung mit sich bringt, und so auf den legitimierenden Gebrauch der Kategorie des «Absoluten» zu verzichten, was eine Neuorientierung in Glaubensfragen in ihrer didaktischen und pädagogischen Dimension erfordert. Dazu folgende Gedanken:

1. Man sollte nie den Beitrag vergessen, den die Aufklärung im Bereich der religiösen Erziehung zur Förderung von Freiheit erbracht hat, auch im Sinne einer Befreiung von alten Bindungen, also eine wirkliche Befreiung und eine wirkliche Emanzipation vom Erbe der katholischen und protestantischen religiösen Tradition, die in ihren Katechismen, bei allen Unterschieden im Einzelnen, eine autoritäre und patriarchale Tradition vertreten. Es ist das Jahrhundert der Aufklärung, das – trotz seiner Neigung zu manchmal ikonoklastischen Aufassungen – eine Akzentverschiebung vornahm und das Kind zum Subjekt der Erziehung machte, das als solches in seinen je verschiedenen Entwicklungsphasen anerkannt werden muss. Was im *Émile* skandalös klingt, ist – abgesehen von den vereinfachten Kritiken und Paradoxen, die diesen vorgeschlagenen Erziehungsweg nicht praktizierbar machen – die Beobachtung, dass religiöse Erziehung nicht mit Katechismus und Katechese erfolgt, sondern durch das

[44] Ebd.

Sich-Aneignen einer religiösen Kultur, die sich jenseits jeder Konfessionsgrenze situiert. Wie kommt aber in der heutigen multireligiösen Gesellschaft die Beobachtung im *Émile* (IV) an, wonach die spezifische Religion nur eine Frage der Geographie sei? Der savoyische Vikar kritisiert die Tatsache, dass unsere religiöse Zugehörigkeit noch immer eine Frage des Zufalls sei und nicht einer freien Entscheidung entspringe. Daraus ergibt sich die Frage, ob es überhaupt eine Religion gibt, die sich als die wahre Religion präsentieren kann. Das Christentum bildet da keine Ausnahme, es ist lediglich eine Religion unter vielen. Aber das hält Rousseau nicht davon ab, Émile seine eigene freie Entscheidung treffen zu lassen. Ist da Rousseaus reformierte Ader zu spüren? Diese Wahl muss unabhängig von jeglichem äusserlichen Einfluss erfolgen, unmittelbar, ohne die vermittelnde Entscheidung eines kirchlichen Beamten. Dem Bischof de Beaumont erwidert er, dass man sich nicht denjenigen anvertrauen kann, die uns erzogen haben. Welche Anstösse können diese Behauptungen für die gegenwärtige religiöse Erziehung auslösen?[45] Hier stellt sich eine Thematik von grosser Aktualität innerhalb der Europäischen Union, in welcher man sich bemüht, gemeinsame Kriterien auszumachen, die zu einer Orientierung für den Religionsunterricht in den verschiedenen Mitgliedstaaten verhelfen können.[46] Diese Herausforderung wird aber meines Erachtens von den christlichen Kirchen, die heute noch oft vom Staat verlangen, in den öffentlichen Schulen *konfessionellen Unterricht* erteilen zu dürfen, noch nicht wahrgenommen. Würde sich der heutige Émile in dieser Situation noch wohl fühlen? Hätte er überhaupt die Möglichkeit, eine freie Wahl zu treffen? Kann er etwa wählen, welchen religiö-

45 Vgl. PrTh 3 (2007) 163-238, Religiöse Pluralität in der Schule.

46 Ich denke vor alle an zwei Veröffentlichungen: OSCE/ODIHR, *Toledo Guiding Principles On Teaching About Religions And Beliefs In Public Schools*, aus dem Jahre 2007, und an die Veröffentlichung des Europarates vom 7. Mai 2008, ein *Weißbuch zum interkulturellen Dialog*. In diesem zweiten Text wird vor allem der religiösen Dimension Beachtung geschenkt. Man anerkenne, dass das kulturelle Erbe Europas eine reiche Bandbreite an Weltbildern und an Religions- und Lebensauffassungen voraussetzte: Judentum, Christentum und Islam hätten den europäischen Kontinent zutiefst gekennzeichnet. Deshalb bilde die gelebte Religion eine wichtige Komponente auch des gegenwärtigen Lebensvollzuges und dürfe also nicht aus dem Bereich des öffentlichen Diskurses ausgeschlossen werden, auch wenn der Staat seine Rolle als neutraler Beobachter weiterhin innehaben müsse, um die Praxis der verschiedenen Glaubensausrichtungen zu ermöglichen. Beide Dokumente sind im Internet abrufbar: www.osce.org/odihr/29154; http://www.coe.int/t/dc/files/themes/dialogue_interculturel/default_de.asp [23.10.2012].

sen Weg er inmitten seiner Altersgenossen anderer religiöser Herkunft gehen möchte? Wo lässt sich eine kritische Gegenüberstellung der Religionsangebote durchführen, die es gestattet, die eigenen Horizonte zu erweitern?[47] Diese Fragen sind eng mit dem Unterricht in den christlichen Kirchen verbunden, der heute selbst auf der Suche nach Glaubwürdigkeit ist.

2. Es liegt auf der Hand, dass der christliche Glaube nicht vom Konzept der Offenbarung absehen kann. Rousseau war sich dessen bewusst, hatte aber Schwierigkeiten damit, diese Idee im Gefolge der westlichen christlichen Tradition zu übernehmen. Was ihm am meisten Mühe machte, war der Versuch vieler Theologen und Kirchen, die Authentizität der Offenbarung beweisen zu wollen. Im Glaubensbekenntnis des savoyischen Vikars drückt Rousseau sein Unbehagen gegenüber menschlichen Zeugen und Mittlern aus: «Dieu a parlé ! Voila certe un grand mot. Et à qui a-t-il parlé? [...] Que d'hommes entre Dieu et moi!».[48] Wenn man also diese Grundgedanken Rousseaus wörtlich auffasste, müsste man jedem Katechismusunterricht ein Ende setzen. Alles spielt sich in der Innerlichkeit ab, einem Bereich, in dem weder Katechismus noch Katecheten irgend etwas zu suchen haben. Émile ist schliesslich frei von jeglicher Art dogmatischer und autoritärer Bindung. Rousseau hat somit dem Vikar seine wuchtige Kritik am katholischen Dogmatismus in den Mund gelegt. Der Dogmatismus ist ihm zufolge eine oberflächliche Erscheinung des Christentums und leistet einem rückständigen Fanatismus Vorschub. Während man im *Émile* noch eine Verteidigung des reformierten Glaubens erkennen kann, sind seine *Lettres de la montagne* gegen den Neocalvinismus gerichtet, der die Grundideen der Reformation selbst verraten haben soll. Die Schicksalsschläge, die Rousseau erlitt, radikalisierten ihn und führten ihn zunehmend in die Isolation, wie er selber in den *Rêveries du promeneur solitaire* bekennt.[49] Meines Erachtens ist es nicht falsch zu vermuten, dass der Begriff der Offenbarung Gottes die Reflexion Rousseaus begleitet hat, die eben eine kritische Reflexion ist über deren Gebrauch in der katholischen und auch protestantischen Theologie, die versucht, ihre jeweiligen Überzeugungen mit eben diesem Begriff zu untermauern.

47 Dies scheint mir auch im deutschen Sprachraum eine nicht genügend thematisierte Frage zu sein, in die aber dennoch viel Energie investiert wird. Vgl. G.R. Schmidt: Konvergenzen-Divergenzen. Religionspädagogik seit 1998 (I), ThR 73 (2008) 435-469.

48 Émile (OC IV), 610.

49 Vgl. OC I, 993-1099.

Auch in unserer Zeit muss der erhabene und sublime Gedanke der Offenbarung vor allem im Bereich der religiösen Erziehung wieder Glaubwürdigkeit von unten finden. Rousseau suchte sein ganzes Leben lang ein Christentum, das es nicht gab, und dasjenige, das er in seinem Umfeld vorfand, konnte er nicht als christlich bezeichnen. Dem Bischof de Beaumont, der ihn der Häresie beschuldigte, erwiderte er ohne zu zögern, dass er an die Offenbarung glaube. Beinhaltet aber die Apologie Rousseaus noch immer das biblische Verständnis von Offenbarung? Jedenfalls bringen sich nach Rousseau die religiösen Würdenträger selbst in Verruf, wenn sie vorgeben, zu wissen, was die Offenbarung sei. An den Worten des Glaubensbekenntnisses des savoyischen Vikars, die Rousseau dem katholischen Geistlichen in den Mund legt und die seine eigene Deutung des reformatorischen Glaubens widerspiegeln, erkennt man eine Sehnsucht des Genfers nach einer «Praktischen Theologie», die sich freilich als bizarr darstellt. Als nicht weniger bizarr werden aber die «orthodoxen» theologischen Diskurse entlarvt, die sie selber verteidigen wollen, die aber genauso unnachweisbar sind. Bei Rousseau ist diese Schwierigkeit wahrscheinlich mit der Idee der «Erbsünde» am deutlichsten zu erkennen, die er pädagogisch und theologisch nicht in den Blick nimmt; es handelt sich um eine nach wie vor offene Frage, die in religionspädagogischen Untersuchungen nicht immer zusammenhängend angegangen wird.[50] Rousseau weiss, dass die Schrift nie von Erbsünde spricht und ist sich bewusst, dass es sich hier um ein Konstrukt handelt, das hauptsächlich auf Augustin zurückzuführen ist. Wenn die Gesellschaft böse ist und uns zu bösen Menschen macht, bedeutet das – so behauptet Rousseau –, dass sie von bereits entarteten Menschen aufgebaut worden ist. Im *Du contrat social* schreibt er, dass in eben dem Moment alles schief geht, da der Mensch in die Gesellschaft eintritt.[51] Rousseau hat also verstanden, dass die Frage nach der Sünde eine zutiefst anthropologische Dimension besitzt und es deshalb keinen Sinn hat, ihren Spuren aus der historischen Perspektive nachgehen zu wollen.[52]

50 Vgl. auch: W. Gräb: Der menschliche Makel. Von der sprachlosen Wiederkehr der Sünde, PTh 7 (2008) 238-253; Thema Sünde, in: GlLern 2 (2005); M. Sievernich: Sünde, Erbsünde, Sündenvergebung, in: LexRP, Neukirchen-Vluyn 2001, 2069-2073.

51 R. Vancourt: «Le péché originel selon Rousseau, Kant, Hegel», in: P. Guilluy: La culpabilité fondamentale. Péché originel et anthropologie moderne, Lille 1975, 110.

52 Jüngst hat J. Kegler den Mythus von Adam und Eva als göttliches Erziehungsprogramm interpretiert, das den Menschen die Möglichkeit gebe, die Gebote der Torah zu halten. Vgl. ders.: «Sünde im Alten Testament», GlLern 2 (2005) 108-118.

In der Religionspädagogik fragt man sich heute noch, welches der Sinn des Begriffs der «Erbsünde» sei: Die biblische Exegese zeigt uns einen Weg, der heute von der Religionspädagogik gegangen werden kann, während die Dogmatik noch Schwierigkeiten bekundet, zusammen mit der Exegese einen gemeinsamen Weg zu finden. In den letzten Jahren entstand in Deutschland eine «Kindertheologie», die mehr als nur Theologie *für* Kinder ist.[53] Man muss aber zur Kenntnis nehmen, dass der Begriff der Erbsünde daran ist, aus den didaktischen Programmen sowie auch aus den Kinderbibeln zu verschwinden. G. Adam hat gezeigt, wie dabei immer mehr Bibelübersetzungen es sich vorgenommen haben, das Kind zu einem Verständnis von Erbsünde zu führen, das nicht mehr die Idee einer «strukturellen Sünde» beinhaltet.[54]

Im Glaubensbekenntnis des Vikars vergleicht Rousseau die Religion mit einem Baum, an dem einige Äste abgeschnitten werden müssen. Dies soll ja die Pflanze gesund und blühend erhalten. Wie kann man heute diese Metapher für die Religionspädagogik benützen? Die Frage bleibt offen; Rousseau hat bei ihrer Behandlung ein Recht darauf, gehört zu werden.

Abstract

In this essay, the author considers some aspects of Jean-Jacques Rousseau's religious pedagogy and his pedagogical novel *Emile*, which was a real provocation for his enlightened contemporaries. The relationship between nature and culture, which Rousseau treated in paradoxical terms in *Emile*, is still today at the centre of a never-ending debate. And even today his criticism of the Roman Catholic view on education, his personal, polemical interpretation of the reformed tradition which was not spared from his criticism, leave the question open: what is meant by education of the person?

Ermanno Genre, Rom

53 F. Schweitzer: «Was ist und wozu Kindertheologie?», in: Jahrbuch für Kindertheologie Bd. 2, Stuttgart 2003. Der Begriff der «Kindertheologie» wurde von der Synode der EKD des Jahres 1994 geprägt. Vgl. M. Zimmermann: «Sünde in der Kindertheologie», GlLern 2 (2005) 142-152. Zimmermann vertritt die eher diskutable These, wonach die Kinder in der Lage sind, eine eigene Darstellung der Erbsünde für sich zu erarbeiten (151).

54 G. Adam: ‹Sünde› in Kinderbibeln. Exemplarische Beispiele und unterrichtliche Verwendung, GlLern 2 (2005) 171.