

## Das Wagnis des Denkens

*Sapere aude!*, »Wage es zu wissen!«, forderte der lateinische Dichter Horaz, oder, in den etwas umständlichen, interpretierenden Worten Immanuel Kants: »Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!«

Viele der Gäste in Holbachs Salon waren nicht nur durch ihre Ansichten über die Welt miteinander verbunden, sondern auch durch ihren intellektuellen Wagemut. Mehrere von ihnen hatten zudem wichtige Grundzüge ihrer Biographie gemeinsam: Sie hatten ihre Heimat verlassen, ihren Vätern getrotzt, sich ein eigenes Leben konstruiert. Holbach war hierin eine Ausnahme. Er selbst war zu jung gewesen, um seinen Umzug nach Paris selbst zu wählen, und er hatte nie mit seinem väterlichen Onkel gebrochen, der ihm dann auch noch taktvoll den Gefallen erwiesen hatte, im richtigen Moment zu sterben und ihm ein beträchtliches Vermögen zu hinterlassen. Der Neffe verstand es, das Geld gut zu gebrauchen, und kaufte nicht nur Bücher, Kunstwerke und ausgezeichneten Wein, sondern half auch immer wieder diskret und wirkungsvoll bedürftigen Autoren. Ganz anders war das bei Diderot, der seinen Vater mehrmals herausgefordert hatte, zuerst indem er sich weigerte, den für ihn gewählten Karriereweg zu beschreiten, dann durch eine verbotene Heirat und schließlich durch sein skandalöses und gottloses Leben selbst. Auch Grimm hatte seinen Geburtsort Regensburg verlassen und lebte in oder doch nahe der französischen Hauptstadt offen mit seiner Geliebten, der äußerst selbständigen Madame d'Épinay. Rousseau, der ihr Gast war, war von seinem Vater weggelaufen, um ein großer Mann zu werden, Raynal hatte die Jesuiten verlassen, um eine säkulare Laufbahn einzuschlagen, andere, weniger berühmte Freunde hatten ähnliche Lebensgeschichten.

Angesichts dieser Konstellation ist es wenig überraschend, dass unter Holbachs Gästen ein gewisser Widerwillen gegen die Figur des mäch-

tigen Vaters herrschte und dass ihre Diskussionen oft einen widerständigen, herausfordernden Gestus hatten. Dieser Widerstand verlieh ihrer ebenso leidenschaftlichen wie analytisch klaren Religionskritik eine sehr persönliche Qualität. Vielleicht gab sie auch dem Baron den Mut dazu, diese ketzerischen Ansichten zwar anonym, aber doch sehr öffentlich in einer Art atheistischem Manifest darzulegen, dem ersten ausführlichen Werk gegen die Religion seit der Antike. *Le christianisme dévoilé* (Das entschleierte Christentum, 1761 und 1766, auf Deutsch erst 1970 veröffentlicht) wurde, wie zu erwarten war, beschlagnahmt, wo immer möglich, verurteilt und vom Henker der Stadt Paris öffentlich verbrannt (eine beliebte Methode, wenn man des Autors nicht habhaft werden konnte) und provozierte überdies eine ganze Welle wütender Erwiderungen und Widerlegungen.

Bereits mit seinem ersten größeren Werk hatte Holbach in einem Krieg Partei ergriffen, der schon ein Jahrhundert früher aufgeflammt war und in dem es um nichts weniger ging als um die Seele der Menschheit. Er war zu einem Soldaten in diesem Krieg geworden, dessen Front zwischen einer alten, christlichen und hierarchischen Welt und einer neuen, faszinierenden, aber auch gefährlichen Sichtweise verlief. Die großen Schlachten wurden zwar von Philosophen geschlagen, aber die Gewalt schwappte oft bis auf die Straßen und äußerte sich in der Unterdrückung abweichender Meinungen und in der Hinrichtung derer, die solche Meinungen vertraten.

Die zwei größten Denker in diesem Konflikt hatten die Macht der Unterdrückung selbst zu spüren bekommen: der niederländisch-jüdische Baruch de Spinoza war wegen seiner Ideen von seiner Gemeinde mit dem Bann belegt worden und hatte Freunde und Bekannte verloren; der Franzose René Descartes hatte einen erheblichen Teil seines Lebens auf der Flucht vor Verfolgung verbracht und war schließlich ins Exil getrieben worden. Das Verbrechen beider Männer war es gewesen, den radikalen Zweifel zur Grundlage ihres Philosophierens zu machen – auch wenn sich die Schlussfolgerungen, die sie daraus zogen, grundlegend unterschieden. Für Freidenker wie Holbach und Diderot waren diese Vorgänger Helden, die sie mit großer Begeisterung lasen und leidenschaftlich diskutierten. Sie bewunderten sie, identifizierten sich mit ihnen, diskutierten ihre Schriften und sahen sie als leuchtende Inspiration inmitten einer abendländischen Ideengeschichte, die im 18. Jahrhun-

dert schon seit mehr als tausend Jahren von der Theologie dominiert war.

Anfang des 17. Jahrhunderts kamen die ersten Regungen dieser neuen Methode nicht von Philosophen, sondern von dem, was damals noch »Naturphilosophen« genannt wurde: aus der empirischen Wissenschaft. Astronomen, Mathematiker, experimentelle Wissenschaftler und Entdecker produzierten eine Flut neuer Fakten und Theorien, die alle gemeinsam hatten, dass sie durch Beobachtung, logische Deduktion und experimentelle Überprüfung verifiziert oder widerlegt werden konnten, ohne auf biblische Beweise oder religiöse Dogmen zurückgreifen zu müssen.

In Großbritannien hatte Isaac Newton die Wissenschaft revolutioniert, indem er die grundlegenden Gesetze der physikalischen Welt formulierte. Es war nie seine Absicht gewesen, die Religion anzugreifen – gegen Ende seines Lebens beschäftigte er sich hauptsächlich mit theologischen und mystischen Fragen –, aber die Konsequenzen aus seinen Arbeiten waren dennoch revolutionär. Die von ihm erkannten Gesetzmäßigkeiten erlaubten es, kausale Beziehungen zwischen Ereignissen zu erkennen und die Mechanik physischer Phänomene völlig neu zu verstehen.

Fast gleichzeitig mit Newton hatte die Beobachtung und Berechnung von Himmelskörpern die gesamte Ordnung des Kosmos scheinbar auf den Kopf gestellt, indem sie bewies, dass sich die Erde um die Sonne drehte und nicht umgekehrt. Galileo Galilei hatte seine Thesen nicht nur vor der Inquisition vertreten (und dann zurückgezogen, sodass er nur lebenslangen Hausarrest bekam, anstatt hingerichtet zu werden), sondern seine Forschungen über Astronomie und Schwerkraft auch publiziert. Während Astronomen den Makrokosmos neu verstanden, schufen niederländische Linsenschleifer die ersten praxistauglichen Mikroskope, die es Forschern ermöglichten, eine Welt zu erschließen, die mit dem nackten Auge nicht zu sehen war: winzige Tierchen und Algen in einem Tropfen Wasser, Blutkörperchen, hektisch schwimmende Spermien.

Stolz und unabhängig von der Theologie veränderte die Wissenschaft die Welt. Jede neue Entdeckung erweiterte das Reich des Empirismus und brach ein weiteres Stück aus Gottes Reich heraus, und obwohl diese Eroberungen für sich genommen klein und unsicher waren, beruhten sie doch alle auf dem Prinzip, dass Erkenntnis möglich war, ohne sich

an den Schöpfer zu wenden, dass es ein ganzes Königreich von Fakten weit abseits vom Wort Gottes gab.

Während des 17. Jahrhunderts verlief die Front im Kampf zwischen Wissenschaft und Theologie mitten durch Frankreich und die Niederlande. Zumindest offiziell basierte alle Philosophie noch immer auf der Kirchenlehre, aber die Fortschritte der Wissenschaft drängten die Theologen immer mehr in die Defensive.

Es ist eine Ironie der Geschichte, dass die Kirche insbesondere den Mann verfolgte, der es möglich machen sollte, Wissenschaft und religiösen Glauben zumindest scheinbar miteinander zu vereinen. Als junger Soldat während des Dreißigjährigen Krieges hatte René Descartes die Arbeitsstätten der Astronomen Johannes Kepler und Tycho Brahe besucht, die an der wissenschaftlichen Revolution maßgeblich beteiligt waren. Descartes war ein begabter Mathematiker und fasziniert von der Idee, eine universelle Methode der Wahrheitsfindung zu formulieren, eine philosophische Wahrheit, die sowohl der Logik als auch der Beobachtung standhalten würde.

In späteren Jahren brachten ihm diese Bemühungen den Ruf ein, ein Ketzer zu sein, sodass er in die Niederlande flüchten musste, bevor er eine Einladung der intellektuell ambitionierten Königin Christina von Schweden annahm, die als Athena des Nordens bekannt war. An ihrem Hof in Stockholm erlag der untersetzte Philosoph schon bald einer Lungenentzündung, die er sich zugezogen hatte, als er die robuste Königin an kalten Wintertagen in ihrer ungeheizten Bibliothek unterrichtete.

Es war Descartes' Ehrgeiz gewesen, eine neue Grundlage der Philosophie zu formulieren: Alles, was auf einer falschen Prämisse beruht, führt auch zu falschen Schlüssen oder zumindest zu Schlüssen, die niemals bestätigt oder widerlegt werden können und deswegen wertlos sind. Die Philosophie müsse also damit beginnen, alles zu bezweifeln, um so zu einer Einsicht vorzudringen, die nicht weiter bezweifelt werden kann, meinte er. Es ging darum, durch diese Methode einen archimedischen Punkt zu finden, eine unbezweifelbare, unumstößliche Wahrheit, auf der ein ganzes System aufgebaut werden konnte.

Was kann ich mit Sicherheit wissen? Descartes fand eine elegante und wunderbar einfache Lösung für diese Frage, einen der legendären Sätze der abendländischen Kultur: *Cogito ergo sum*, ich denke, also bin ich. Auch wenn ich jede Sicherheit anzweifle, wenn ich nichts als ge-

geben und sicher annehme, so ist in diesem Moment doch sicher, dass der zweifelnde Geist selbst, der diese Frage stellt, besteht.

Der Geist, der im Zweifel seine eigene Existenz beweist, bot die unumstößliche erste Sicherheit, nach der Descartes gesucht hatte, brachte aber ein zweites, fast unüberwindliches Problem mit sich. Wenn der denkende Geist sich seiner eigenen Existenz sicher sein kann – was berechtigt ihn zu dem Schluss, dass das, worüber er nachdenkt, auch wirklich existiert? Wie kann ich mir sicher sein, dass meine Sinneseindrücke mich nicht in die Irre führen, dass es außerhalb meines Geistes objektive Tatsachen gibt, über die ich nachdenken und kommunizieren kann? Wenn ich morgens aufwache, nachdem ich geträumt habe, ein Schmetterling zu sein, woher weiß ich, dass ich ein Mensch bin, der vor einigen Augenblicken vom Schmetterlingsleben träumte, und nicht ein Schmetterling, der jetzt vom Menschenleben träumt?

Wir können diese Dinge mit objektiver Sicherheit wissen, antwortete Descartes, wir können die Welt erkennen, wie sie wirklich ist, nicht nur, wie unsere Sinne sie wahrnehmen. An dieser Behauptung hing der Erfolg von seinem gesamten philosophischen System, und um sie zu beweisen, benutzte er ein altes philosophisches Argument, dessen Kurzform lautet, dass Gott uns nicht zum Narren halten würde. Unser Geist enthält die Idee der Vollkommenheit. Etwas, das vollkommen ist, muss auch existieren, denn etwas, das es nicht gibt, ist qua Definition unvollkommen. Existenz ist also eine Eigenschaft der Vollkommenheit, und weil die Idee eines vollkommenen Wesens existiert, muss es dieses vollkommene Wesen auch geben. Dieses Wesen – Gott – könnte seine Geschöpfe nicht täuschen, denn Täuschung wäre eine Schmälerung seiner Vollkommenheit und würde es unvollkommen machen. Die Schöpfung, die Gott seinen Kreaturen offenbart, muss deshalb ein wahrhaftiges Abbild der Welt sein. Unser zweifelnder Geist existiert und das, was er wahrnimmt, muss auch existieren. Endlich gibt es philosophische Sicherheit.

Mit dieser rhetorischen Volte hatte Descartes es nicht nur geschafft, den zweifelnden Geist aus seiner existenziellen Einsamkeit zu befreien und in einer realen und erkennbaren Welt zu verankern, sondern auch Gott zum notwendigen Teil dieser Welt zu machen. Er ging aber noch einen Schritt weiter. Der zweifelnde Geist kann die Realität der materiellen Welt zwar erkennen, aber tatsächlich sind Geist und Materie zwei

völlig unterschiedliche Substanzen. Die Materie ist im Raum ausgebreitet, aber ohne Bewusstsein, der Geist ist sich seiner selbst bewusst, ist aber weder räumlich noch sterblich. Geist und Materie stehen in einer Wechselwirkung, deren Mechanismus rätselhaft bleibt. Während die Materie aber objektiv und empirisch zum Objekt wissenschaftlicher Beobachtung gemacht werden kann, ist der Bereich des Geistigen mit diesen Werkzeugen nicht zu erfassen.

Es ist wichtig, diese Argumentation zu verstehen, weil erst sie es möglich machte, Wissenschaft und Religion unter der Ägide des philosophischen Zweifels miteinander zu vereinen. Descartes hatte zwei unterschiedliche Territorien geschaffen – Materie und Geist – und damit logisch scheinbar zwingend dargelegt, dass die Wissenschaft, die sich ausschließlich mit materiellen Fragen beschäftigte, in keiner Weise eine Bedrohung für den Glauben darstellen konnte. Es war möglich, Wissenschaftler und gleichzeitig Christ zu sein.

Philosophisch gesehen zahlte Descartes einen hohen Preis für seine Errungenschaft. Der Dualismus von Geist und Materie ist dem Wesen nach platonisch, denn schon Platon hatte die Welt in materielle Erscheinung und geistige Realität geteilt. Mit dieser Teilung aber stellte sich eine der ältesten und kompliziertesten Fragen der Philosophie nur umso dringlicher: Wenn Geist und Materie zwei unterschiedliche Substanzen sind, wie können sie dann aufeinander wirken? Wie kann ein Gedanke oder ein Willensimpuls darin resultieren, dass ich meinen Arm hebe? Wie wirkt die unsterbliche Seele auf den sterblichen Körper? Dieses Problem hatte Philosophen über Jahrhunderte beschäftigt, und Descartes hatte noch einmal Öl in die Flammen gegossen. Anatomen seziierten die Leichen hingerichteter Verbrecher auf der Suche nach dem Sitz der Seele, Philosophen versuchten vergeblich, die genauen Eigenschaften der beiden Substanzen festzulegen, die Wissenschaft stand vor der enormen Herausforderung, den exakten Punkt der Interaktion zu bestimmen.

Obwohl auch Diderot polemisierte, dass Descartes nur »impotente Schüsse« gegen den Materialismus abgefeuert habe, musste er doch zugeben, dass der Erfinder des *Cogito* ein seltenes Genie gewesen war. Auf seinem Jesuitenkolleg war Denis tief in das cartesianische Gedankengut eingetaucht, denn schon Anfang des 18. Jahrhunderts hatte der intellektuelle Flügel der Kirche begriffen, dass diese Philosophie das wirksamste Mittel gegen die Bedrohung vonseiten der Wissenschaft war. Die Kirche

hatte diese Verteidigung bitter nötig, denn fast jeden Tag wurden neue wissenschaftliche Entdeckungen bekannt, die eine wörtliche Interpretation der Bibel immer schwieriger machten. Es blieb also nur der Rückzug auf die spirituelle Substanz von Descartes, auf welche die Wissenschaft keinen Zugriff hatte.

Tatsächlich aber hatte Diderot recht, denn das System von Descartes war längst nicht so wasserdicht, wie der Philosoph vorgegeben hatte. Die Idee eines vollkommenen Wesens, das notwendig existieren muss, stammte von dem scholastischen Denker Anselm von Canterbury (1034–1109) und wurde später als der ontologische Gottesbeweis bezeichnet. Schon im Mittelalter aber fand ein anonymen Mönch eine vernichtende Entgegnung: Wenn es wahr ist, dass ein vollkommenes Wesen bestehen muss, nur weil eine Idee davon in meinem Geist ist, muss dann auch eine vollkommene Insel irgendwo im Meer bestehen, nur weil ich sie denken kann? Zwar setzt die Vollkommenheit einer Idee ihre Existenz voraus, aber eben nur ihre Existenz als Idee, nicht als unabhängig davon existierende Realität.

Mit diesem Gottesbeweis aber brach der Schlussstein aus dem Gewölbe von Descartes' System heraus und verwandelte es in einen philosophischen Schutthaufen. Wenn es keinen Gott gibt, der die Verlässlichkeit der Wahrnehmung und damit die Existenz der Außenwelt garantiert, dann bleibt der zweifelnde Intellekt allein im Gefängnis seines Mantras »ich denke, also bin ich«. Ohne Gott gibt es keinen logisch unanfechtbaren Ausweg aus der Einsamkeit des träumenden Geistes, keine Brücke zu den Phänomenen. Das Einzige, was bleibt, und das war Descartes nicht genug gewesen, ist die pragmatische Setzung, dass es keinen Sinn hat, darüber nachzudenken, ob ich nicht doch ein träumender Schmetterling sein könnte, weil diese Frage einerseits keine zwingende Antwort zulässt, andererseits für das praktische Leben völlig unerheblich ist. Es ist produktiver, davon auszugehen, dass unsere Wahrnehmung (sofern sie konsistent ist) uns erlaubt, erfolgreich Entscheidungen zu treffen, auch wenn sich ihre objektive Wahrheit nicht logisch herleiten lässt. Philosophie ist einfach nicht so lückenlos und so sauber, wie Systematiker es sich wünschen.

\*

Viele der Freunde, die sich in Holbachs Salon versammelten, waren von Jesuiten erzogen worden (der Calvinist Rousseau war, wie so oft, eine Ausnahme) und kannten Descartes' skeptische Methode und ihre Schwachstellen. Sie folgten ihm insofern, als auch sie den radikalen Zweifel zur Grundlage aller Philosophie erklärten, weigerten sich aber, ihm in die Falle der Zwei-Substanzen-Lehre zu folgen, die sich als ein tückisches Scheinproblem entpuppte und an der so viele hervorragende Geister gescheitert waren. Die philosophische Alternative dazu lieferte Descartes' wichtigster Kritiker, ein Philosoph von erstaunlicher Originalität, der zu Lebzeiten niemals ausreichend gewürdigt wurde.

Noch ein Jahrhundert nach seinem Tod wurde Baruch de Spinoza (1632–1677) als eine Gefahr für das Christentum und die öffentliche Ordnung angesehen. Dabei hatte der introvertierte Linsenschleifer aus den Niederlanden zunächst in keiner Weise ahnen lassen, dass er eines Tages die europäische Philosophie revolutionieren würde. Es ist sogar gut möglich, dass ohne die Raubzüge von Piraten und die britische Kriegsmarine sein Genie niemals zum Vorschein gekommen wäre.

Spinoza wurde in eine Familie geboren, die der portugiesisch-jüdischen Gemeinde von Amsterdam angehörte, einer Gemeinde von Flüchtlingen, die sich auch im Niederländischen ihre besondere Sprache und Gebräuche bewahrt hatte. Wie viele jüdische Jungen bekam er Hebräisch-Unterricht, begann die traditionellen rabbinischen Schriften zu studieren und erfüllte seine religiösen Pflichten. Als sein älterer Bruder starb, wurde zudem von Baruch erwartet, dass er eines Tages das von seinem Vater Miguel geführte Handelshaus der Familie übernahm. Aber die Zeiten für den Überseehandel waren schwierig. Großbritannien befand sich mit den Niederlanden im Krieg, und ab 1650 wurden mehrere Schiffe, die brasilianischen Zucker, Wein, Oliven und Mandeln geladen hatten und in die Miguel viel Geld investiert hatte, von der britischen Marine beschlagnahmt oder von Korsaren gekapert, sodass die Familie Spinoza schon bald tief in den Schulden steckte. Als Miguel Spinoza 1654 starb, hinterließ er seinem einundzwanzigjährigen Sohn eine ruinierte Firma.

Der junge Import-Export-Kaufmann Spinoza hatte sich privat schon länger für Philosophie interessiert, insbesondere für die weitreichenden Implikationen der Thesen von René Descartes. Als Teenager hatte er begonnen, bei dem ehemaligen Jesuiten Franciscus van den Enden Latein-

unterricht zu nehmen, und sein Lehrer hatte ihm nicht nur Deklinationen und Konjugationen beigebracht, sondern ihn auch in die Werke der großen lateinischen Autoren eingeführt, von der Antike über die Scholastik bis zu den Humanisten der Renaissance und den Diskussionen, die das neue, empirisch ausgerichtete Gedankengut der jüngeren Generation von Philosophen bestimmten. Trotz seiner Faszination behielt Baruch seine Ideen für sich, und solange er noch versuchte, das Handelshaus vor dem Bankrott zu bewahren, lebte er weiter als ein frommer Jude und ein aktives Mitglied der Gemeinde. Schon ein Jahr später allerdings war das Haus nicht mehr zahlungsfähig, und der junge Mann musste einsehen, dass ein Leben als wohlhabender Kaufmann, der sich abends seinen philosophischen Interessen widmen konnte, für ihn keine realistische Möglichkeit mehr war. Erst zu diesem Zeitpunkt entschloss er sich, seine persönlichen Überzeugungen nicht länger zu verbergen.

Als Spinoza begann, sich mit bekannten Atheisten außerhalb der jüdischen Gemeinde zu treffen und auch in der Synagoge die religiöse Überlieferung offen zu hinterfragen, versuchten die Gemeindeältesten alles, was in ihrer Macht stand, um ihn dazu zu bewegen, seine Interessen auf diskretere Weise zu verfolgen, und einen offenen Bruch zu verhindern. Sie gingen sogar so weit, ihm ein regelmäßiges Einkommen zuzusichern, wenn er sich bereiterklärte, mit seinen Gedanken nicht an die Öffentlichkeit zu gehen, aber der junge Philosoph hatte sich bereits entschlossen, alle Brücken hinter sich abzureißen. Seine Exkommunikation war deshalb unvermeidlich, und als der formale Bann 1656 ausgesprochen wurde, war Baruch Spinoza offiziell ein Ketzer und eine verdammte Seele, mit der Mitglieder der Gemeinde keinerlei Umgang pflegen durften. Romantisch veranlagte Biographen stilisieren diese Episode gerne zu einem Kampf zwischen einem unschuldigen Genie und einigen bigotten älteren Männern, aber tatsächlich hatte er der Gemeinde keine andere Wahl gelassen.

Finanziell ruiniert und von seinen Freunden und der Welt seiner Kindheit abgeschnitten, ließ sich Spinoza wahrscheinlich für einige Zeit in Leiden nieder, um dort seine philosophischen Studien zu vertiefen. Einige Zeit scheint er auch in der Stadt Rijnsburg gelebt zu haben, wo er sich mehr schlecht als recht als Linsenschleifer über Wasser hielt, ein Beruf, der es ihm erlaubte, sein Interesse an Mathematik in die Praxis umzusetzen, bei dem er aber nicht nur seine Augen ruinierte, sondern

wahrscheinlich auch, durch das ständige Einatmen von Glasstaub, seine Gesundheit.

In seinem letzten Lebensjahrzehnt erfuhr er sowohl Bewunderung als auch Anfeindungen. Er wohnte in einem bescheidenen Haus in Den Haag, nahe seiner Geburtsstadt, umgab sich mit anderen radikalen Geistern und arbeitete an einer systematischen Darlegung seiner Gedanken. Sein größtes Werk, die *Ethica ordine geometrico demonstrata* (Ethik nach geometrischer Ordnung dargestellt), wurde erst nach seinem Tod verlegt, da er selbst eine Veröffentlichung für zu riskant befunden hatte. Es zirkulierte handschriftlich unter Freunden, und als der Autor endlich 1675 versuchte, es doch herauszubringen, musste er seinen Plan auf Druck der Behörden aufgeben. Das Werk erschien erst zwei Jahre später, kurz nach Spinozas Tod durch Tuberkulose.

Auf den ersten Blick ist es nicht einfach zu verstehen, warum Spinozas Gedanken noch lange nach seinem Tod so vehemente Reaktionen auslösten. Seine *Ethik* scheint wenig mehr zu sein als eine dicht argumentierte Verteidigung von Gottes unendlicher Größe und Vollkommenheit, ein Weiterdenken von Descartes. Was diese Verteidigung zu einem vernichtenden Schlag gegen die Theologie machte, war eine einzigartige kulturelle Transferleistung, die das skeptische Denken des 17. Jahrhunderts mit den Methoden der Scholastik und den argumentativen Strategien der jüdischen Tradition verband.

Als Halbwüchsiger hatte Baruch de Spinoza, der erste Jude, der direkt an der europäischen philosophischen Debatte teilnahm, auf der Amsterdamer Talmud-Thora-Schule die Schriften der rabbinischen Tradition lesen und interpretieren gelernt, um eines Tages selbst ein Gelehrter oder sogar ein Rabbiner zu werden. Während dieser Stunden verinnerlichte er eine Interpretationsmethode, die für sein eigenes Werk sehr wichtig werden sollte und die von den jüdischen Schriftgelehrten entwickelt worden war, um mit einem zentralen Dilemma ihrer Tradition fertigzuwerden.

Einerseits nämlich waren der jüdischen Tradition zufolge die heiligen Schriften bis auf den letzten Punkt göttlich inspiriert, sodass es unmöglich war, ihnen zu widersprechen. Andererseits standen die Interpreten dieser Texte vor der Aufgabe, die oft primitiven Moralvorstellungen einer Gesellschaft aus der Bronzezeit, die sich in den biblischen Geboten und Parabeln widerspiegeln, mit den ganz anders gearteten morali-

schen Ideen späterer Jahrhunderte in Einklang zu bringen. Zu diesem Zweck hatten sie eine höchst effektive Methode entwickelt, mit deren Hilfe sie zu den gewünschten Resultaten kommen konnten, ohne in offenen Widerspruch zum Text zu geraten. Mal wurden biblische Gebote so wörtlich genommen und die einzelnen Formulierungen so streng interpretiert, dass sie auf keine reale Situation mehr anwendbar waren, mal wurden Zitate aus unterschiedlichen biblischen Büchern (und Jahrhunderten) gegeneinander ausgespielt. Die absolute Gültigkeit von Gottes Wort wurde nie auch nur eine Sekunde hinterfragt, aber es gelang auf diese Weise dennoch, die Gesetze für Gemeinschaften im Palästina des zweiten Jahrtausends vor der Zeitenwende in Bestimmungen umzuwandeln, die beispielsweise für das Frankreich des 13. Jahrhunderts anwendbar waren, in dem der große jüdische Gelehrte Raschi lebte.

Spinoza übertrug diese Technik auf die abendländische Philosophie. Auch er gab vor, nichts weiter zu tun, als die unendliche Größe Gottes zu beschreiben, gebrauchte dabei aber die Argumente der scholastischen Theologie, um eben diese Theologie auszuhebeln und die cartesianische Methode gegen Descartes' eigene Metaphysik zu verwenden. Für Baron Holbach und seine Freunde wurde er so zu einem unverzichtbaren philosophischen Verbündeten.

Wie Descartes konstruierte auch Spinoza seine Argumentation nach mathematischer Methode mit Definitionen, Axiomen und Thesen. Gott, die Substanz der Welt, war demnach notwendigerweise einzigartig, universell und allgegenwärtig. Aus ihren unendlichen Modulationen entstand die Welt in all ihrer Vielfalt, und außer dieser Substanz konnte nichts existieren. Bis hierhin konnte auch der orthodoxeste Theologe einverstanden sein und den Autor für seine stringenten Definitionen und logischen Schlussfolgerungen bewundern, mit denen er Gottes notwendige Existenz bewies.

Wenn aber Gott als universelle Substanz notwendig existierte, dann konnte die cartesianische Zwei-Substanzen-Lehre nicht richtig sein. Gott selbst war notwendigerweise ungeteilt, und außerhalb von Gott konnte keine zweite Substanz bestehen, denn seine Vollkommenheit wäre dadurch eingeschränkt. Dies bedeutete auch, dass der denkende Geist und die ausgedehnte Materie unmöglich zwei voneinander verschiedene Substanzen sein konnten, beide waren vielmehr nichts anderes als unterschiedliche Manifestationen derselben und einzigen göttlichen Sub-

stanz, die sich materiell oder immateriell offenbaren konnte. Obwohl Spinoza Gottes Größe nicht verleugnete, sondern ausdrücklich betonte, entzog seine Argumentationskette Descartes und seiner Rettung der Theologie jede Grundlage und ebnete den Weg für die Materialisten des 18. Jahrhunderts, die im menschlichen Geist nichts anderes sahen als eine Funktion des Körpers.

Spinozas System hatte noch andere, ebenso problematische Implikationen für das religiöse Denken. Im berüchtigten Kapitel VI seines unvollendeten *Tractatus theologico-politicus* untersuchte er Wunder, eine Säule des katholischen Glaubens (man denke an die Konvulsionisten von Saint-Medard), da sie Gottes Mittel waren, um mit seinen Kreaturen zu kommunizieren. Gott, argumentierte Spinoza, sei die einzige Substanz der Welt, notwendig und vollkommen. Sein Wille sei das Gesetz des Universums, und seine Vollkommenheit bedeute, dass auch die von ihm geschaffene Welt vollkommen sei. Wenn nun die Menschen die Welt mit ihrer Ungerechtigkeit, mit Tod, Fäulnis und Leiden nicht als vollkommen erfahren würden, so liege das daran, dass sie diese Dinge nicht so verstehen könnten, wie Gott sie verstehe, denn jedes Phänomen sei eine Manifestation Gottes und seiner Vollkommenheit.

Aus dieser beinahe frömmelischen Analyse zog Spinoza einen skandalösen Schluss: Weil Gott vollkommen ist, ist es auch unmöglich, dass er etwas tut, was seiner Vollkommenheit nicht entspricht, weil er dadurch selbst unvollkommen würde. Wundergeschichten können deswegen nur durch menschliche Unwissenheit oder bewusste Täuschung entstehen und sagen nichts über Gott aus, denn jeder Eingriff in die Schöpfungsordnung und die Naturgesetze würde bedeuten, dass Gott die vollkommene Ordnung der Dinge ändert und damit auch sich selbst unvollkommen macht. Gott vollbringt keine Wunder, denn er selbst kann die Naturgesetze nicht ändern, ohne seiner eigenen Natur zu widersprechen.

Hier schließt sich der Kreis von Spinozas virtuosem Argument. Schritt für logischen Schritt hatte er Gott so groß, so universell, so notwendig gemacht, dass er unmöglich in den Lauf der Welt eingreifen oder überhaupt etwas tun konnte. Wunder sind nichts anderes als missverständene Naturereignisse. Die Gesetze des Universums sind synonym mit Gottes Willen und Intelligenz. Gott selbst wird zur bloßen Metapher für die Naturgesetze, für den notwendigen Lauf der Dinge.

Dies ist der springende Punkt. Viele Interpreten haben Spinoza als einen Pantheisten bezeichnet, der Gottes Willen, Liebe und Vorsehung in jedem Grashalm und jedem Tautropfen sieht, aber das ist ein grundlegendes Missverständnis. Wie seine Zeitgenossen sofort begriffen, war Spinozas Gott nichts weiter als eine bestimmte Art, über die Gesetzmäßigkeiten der physischen Welt zu sprechen, der einzig bestehenden Welt. Man kann die absolute Vollkommenheit dieses Gottes verehren, aber es ist kein Gott mehr, der belohnen oder strafen kann, kein liebender oder zorniger Vater. Es ist die blinde Notwendigkeit der materiellen Welt, und es bleibt niemand, an den sich Gebete richten ließen. Spinoza hatte nichts weniger getan, als Gott völlig aus der Welt zu preisen.

Die nüchternen und mathematisch durchargumentierten Werke des niederländisch-jüdischen Philosophen legten das Fundament für ein Weltbild, das ein fast unbegrenztes Potenzial für die europäische Ideengeschichte hatte. Von Freidenkern wurden sie unmittelbar als großer Befreiungsschlag angesehen, während Theologen sie als gefährliche Häresie verdammt. Spinoza hatte die Mittel der scholastischen Philosophie benutzt, um sie zu widerlegen. Ein Professor der Universität Utrecht nannte den *Tractatus* ein *liber pestilentissimus* (ein höchst pestilentes Buch), während die Protestantische Synode von Südholland es unter »verschiedenen verdorbenen und gottlosen Büchern« einordnete, so »widerwärtig und gotteslästerlich«<sup>1</sup> wie kaum ein anderes. Es wurde in den Niederlanden verboten, aber weiterhin gedruckt, oft mit falschen Titelblättern, um Zensoren an der Nase herumzuführen.

\*

Für die Generation, die um 1750 das Erwachsenenalter erreichte – unter ihnen die Freunde aus Holbachs Salon –, symbolisierte Spinoza die Faszination und die Gefahren der äußersten intellektuellen Konsequenz. Seine Attraktivität stieg mit jedem neuen Verbot, jeder wütenden Polemik gegen ihn. Seine Werke waren auch in Frankreich verboten, und nur einige wenige, kostbare Exemplare zirkulierten in progressiven Kreisen.

Es fällt auf, dass Diderot in seinen Werken Spinoza kaum jemals erwähnt. Dies ist eine erstaunliche Auslassung, zumal sich recht gut rekonstruieren lässt, wann er seinen Gedanken begegnete. Mit den Ideen

Descartes' war er schon seit seiner Schulzeit vertraut und die 1745 publizierten *Pensées philosophiques* zeigen noch keine Spur von spinozistischen Argumenten. Aber schon zwei Jahre später, in der *Promenade du sceptique*, taucht ein Protagonist auf, der einen sich stark an Spinoza orientierenden Standpunkt vertritt. Das würde bedeuten, dass Diderots Spinoza-Lektüre ungefähr mit seiner eigenen skeptischen Wende zusammenfiel und bei seinem Sinneswandel zum Atheismus zumindest eine unterstützende Rolle spielte.

Auch Holbach erwähnte Spinoza kaum jemals, auch wenn seine eigenen philosophischen Ideen wesentlich deutlicher und direkter von ihm inspiriert sind. Sein radikaler Materialismus, seine Gedanken zur Psychologie und die Vorstellung, dass Menschen den religiösen Glauben brauchen, um mit ihrer Unwissenheit über die Naturgesetze leben zu können, tragen alle deutlich den Stempel des Amsterdamer Philosophen. Woran lag es also, dass er trotz dieses offensichtlichen Zusammenhangs seinen großen Vorgänger niemals direkt zitierte, obwohl er das bei anderen Denkern häufig tat? Die wahrscheinlichste Antwort ist, dass er bemüht war, seine eigenen radikalen Ansichten leichter verträglich erscheinen zu lassen, und sich deswegen scheute, sie in den Augen seiner Leser mit einem Mann in Verbindung zu bringen, der als Erz-Ketzer angesehen wurde.

Descartes und Spinoza waren die beiden geheimen Pole, zwischen denen die großen philosophischen Debatten der Aufklärung geführt wurden. Wenn Gott im Mittelpunkt des denkbaren Universums stand, dann musste es zwei Substanzen – ausgedehnte Materie und denkenden Geist – geben, und zwischen messender Vernunft und dem Bereich des Glaubens klaffte eine unüberbrückbare Lücke; wenn man aber nur eine Substanz annahm, dann blieb kein Platz für Wunder, unsterbliche Seelen und für den Glauben – die Welt wurde materiell, rational, gänzlich hier und jetzt, ohne Jenseits. Von da aus war es nur noch ein Schritt, diesem Argument einen politischen Impetus zu geben und die Welt der Wissenschaft und der Vernunft gegen die des Glaubens zu stellen und damit auch gegen die Macht der Kirche und den Thron, dessen Legitimität ebenfalls auf dem unergründbaren transzendentalen Willen Gottes beruhte. Von Spinoza führte ein direkter Weg zur Revolution.

Sogar im Schutz der Anonymität musste Holbach vorsichtig sein, auf wen er sich berief. Diese Vorsicht betraf auch einen weiteren Vorden-

ker der radikalen Aufklärung und ihrer antichristlichen Polemik, einen Mann, dessen Ideen so subversiv waren, dass er unerwähnt blieb und bleiben musste. Sein Name war Jean Meslier (1664–1729), und er war ein höchst unwahrscheinlicher Anwärter auf den Titel »Feind des Christentums« – denn er verbrachte sein gesamtes erwachsenes Leben als Dorfpriester in Étréigny in den französischen Ardennen.

Der unauffällige Diener des Herrn in einer Landgemeinde verbrachte zahllose lange Abende bei Kerzenlicht damit, eine verzweifelt polemische und höchst kenntnisreiche Kritik seines Glaubens zu schreiben, eine 500-seitige, leidenschaftliche Anklageschrift gegen die Kirche und die Religion an sich, die erst nach seinem Tod 1729 entdeckt, per Hand abgeschrieben und unter strengster Geheimhaltung im literarischen Untergrund der Hauptstadt herumgereicht wurde, gerade als der junge Denis Diderot begann, intellektuell eigene Wege zu gehen.

Mesliers *Testament* wurde zu einer Art Bibel des gebildeten Widerstands gegen die Kirche. In seinem frühen Traktat *Promenade du sceptique* vergleicht Diderot den stillen Landpfarrer mit einem Guerillakämpfer. Die Untertanen im Reich des legendären Königs, von dem das Werk erzählt, gehen mit verbundenen Augen durch die Welt, aber eine kleine Gruppe von Menschen überfällt die nichtsahnenden Wanderer, reißt ihnen die Augenbinden herunter und zwingt sie so, der Wirklichkeit zu begegnen – ein Bild, das direkt von Meslier geborgt ist. Auch in Holbachs Werken lassen sich viele der Argumente des abtrünnigen Priesters manchmal fast wörtlich wiederfinden.

Die philosophische Frontalattacke, die Meslier gegen das Christentum unternahm, hat auch heute nur wenig von ihrer erstaunlichen Kraft eingebüßt. »Wisset, meine lieben Freunde«, schrieb der Priester an die Nachwelt, »dass alles, dass jeder Kult und alle Verehrung von Göttern nichts ist als Irrtum, Missbrauch, Illusion, Lüge und Betrug; dass all die Gesetze und Bestimmungen, die im Namen Gottes oder anderer Götter veröffentlicht werden, nur menschliche Erfindungen sind, genau wie die schönen Spektakel und Feste und Opfer und alle anderen Bräuche zu seinen Ehren.«<sup>2</sup>

Im Wissen darum, dass er bereits tot sein würde, wenn seine Worte seiner Umwelt zu Augen kämen, ließ der Priester dem heruntergeschluckten Zorn von Jahrzehnten freien Lauf und artikulierte seine wirklichen Ansichten über Himmel und Hölle. Die Gläubigen würden

von den Priestern durch angsteinjagende Geschichten in Furcht und Unwissenheit gehalten, schrieb er, denn die Priester seien mit denen verbündet, die von der bestehenden Ordnung am meisten profitierten: den Richtern, den Adligen, den Würdenträgern, die allesamt wussten, dass ihr Wohlstand davon abhing, dass die Massen in der Furcht vor der ewigen Verdammnis lebten und deshalb nicht versuchten, sich bereits in diesem Leben zu nehmen, was ihnen eigentlich zustand. »Auf der einen Seite befehlen die Priester ... den Richtern, Fürsten und Königen zu gehorchen oder auf ewig verdammt zu werden, weil Gott sie eingesetzt hat, über andere zu herrschen; während andererseits die Fürsten den Respekt für die Priester erzwingen, ihnen gute Stellungen und ein gutes Einkommen geben und sie in der eitlen Funktion ihrer Lügenmission bestärken.«<sup>3</sup>

In dem Moment, in dem die Menschen begreifen würden, dass sie nach dem Tod weder Belohnung noch Strafe erwartete, würde dieser arglistige Betrug in sich zusammenbrechen, davon war Meslier überzeugt.

Wenn die Religion wahr wäre, so meinte der Priester, so müssten sich ihre Repräsentanten nicht auf Legenden, blinden Glauben und Tricks verlassen. Warum sollte Gott sich die Mühe machen, seine Gebote auf Steintafeln zu verewigen, wenn er sie direkt in jedes menschliche Herz eingravieren konnte? Wie konnte es sinnvoll und einem liebenden Schöpfer angemessen sein, seine Kreaturen in Unwissenheit über seine Gesetze zu halten und sie immer wieder Versuchungen auszusetzen? Konnte man einen derart kapriziösen Gott wirklich als gütig bezeichnen? Natürlich nicht, antwortete der Autor voller Zorn. Weniger als zehn Jahre später benutzte Diderot genau dieses Argument in seinen *Pensées philosophiques*.

Seine Arbeit in einer ländlichen Gegend hatte Meslier die Augen geöffnet für die schrecklichen Lebensumstände der armen Bauern, für Hunger und alltägliche Gewalt. Harte Arbeit, Verrohung und Aberglaube verkrüppelten die Männer und Frauen, die so leben mussten, geistig und oft auch körperlich, und Meslier betrachtete sie mit einer Mischung aus intensivem Mitleid und Verachtung. *Christicoles* nannte er sie mit einer umgangssprachlichen Verkleinerungsform, die sich in etwa als »Christenzwerge« übersetzen lässt.

Mesliers zornige und kompromisslose Analyse führte ihn dazu, eine



Art Proto-Kommunismus oder sogar Anarchismus zu vertreten, in dem die arme Landbevölkerung die Stelle der Arbeiterklasse einnimmt. Die Gier und die Lügen der Herrschenden durften nicht akzeptiert werden, schloss er. Sobald die einfachen Leute begriffen hatten, dass es keinen Gott gab, keine Wunder, keinen Himmel und keine Hölle, würden sie sich gegen die Unterdrückung auflehnen. Sie würden sich nehmen, was sie brauchten, um gut leben zu können und ihre unmittelbare Gegenwart zu genießen, befreit durch die Gewissheit ihrer physischen und geistigen Vernichtung durch den Tod. Notwendigkeit und Mitgefühl würden an die Stelle der göttlichen Gebote treten und eine Gesellschaft schaffen, die gerechter und stärker von Freude bestimmt war als die eines Gottes, der augenscheinlich Gefallen an menschlichen Leiden fand und von seinen Geschöpfen erwartete, dass sie sich selbst kasteiten und ihr eigenes Leben und ihre Lebensfreude schmälerten, um sich nicht seinem Zorn auszusetzen.

Es stand außer Frage, dass ein solches Werk in Frankreich niemals publiziert werden konnte, und doch wurde es gedruckt, zumindest dem Anschein nach. 1761 erschien das *Testament de Jean Meslier* in einer Version, die außerhalb der Grenzen Frankreichs produziert worden war. Der Herausgeber war niemand Geringerer als Voltaire, der auch einige editorische Eingriffe und Kürzungen vorgenommen hatte. Eine textliche Straffung schien durchaus angebracht, denn das Originalmanuskript war voller Wiederholungen und überflüssiger Exkurse, was wenig verwundert, wenn man sich die Umstände vor Augen führt, unter denen es verfasst wurde. Jetzt hatte sich der Schutzheilige der Aufklärung persönlich des Werkes des armen Landpfarrers angenommen, um dessen Gedanken einer größeren Öffentlichkeit zugänglich zu machen.

Tatsächlich aber hatte das schlanke Bändchen, das von Voltaire herausgegeben wurde, kaum etwas gemeinsam mit dem ursprünglichen *Testament*. Weit davon entfernt, Mesliers Thesen lediglich stringenter zu organisieren, hatte der Herausgeber alle auf Atheismus und soziale Revolution hindeutenden Passagen gestrichen und aus der fulminanten Polemik ein mildes, deistisches Traktat gemacht, das sich gegen kirchlichen Machtmissbrauch und übertriebenen Aberglauben richtete. Voltaires Version enthielt keine Angriffe auf das Christentum selbst, keinen Aufruf zum Widerstand gegen den Adel, keine utopischen Träume von einer gerechten Gesellschaft, die sich aus gleichen, freien und ge-

bildeten Bürgern zusammensetzte. Der große Mann hatte Meslier noch im Grab kastriert.

\*

Es ist ausgesprochen aufschlussreich, Mesliers wütenden, radikalen Atheismus mit der in jeder Hinsicht moderateren, deistischen Weltanschauung von Voltaire zu vergleichen, zumal Letztere zu dem werden sollte, was Generationen von Lesern unter »Aufklärung« verstanden.

Voltaire hatte es zu erheblichem Reichtum gebracht, indem er Geld an Fürsten verlieh, und war alles andere als radikal. Obwohl er in Deutschland besonders für seine Freundschaft mit Friedrich dem Großen bekannt ist, war er letztlich ebenso sehr der Bankier wie das soziale Gewissen mehrerer deutscher Fürstenhäuser. Sein berühmtes Motto *Écrasez l'infâme!* (»zertretet die niederträchtige [Kirche]«) wird erwähnt, wann immer sein Name auftaucht, aber es wird selten hinzugefügt, dass Voltaire zwar mehrmals mutig und öffentlich gegen grausame Fehlurteile der französischen Justiz und der katholischen Kirche eintrat, sonst aber viel Energie darauf verwendete, gute Beziehungen zum Adel zu unterhalten und etwaige Rivalen um den Philosophenthron schon im Vorfeld aus dem Weg zu räumen.

Im Gegensatz zu Meslier, der gelernt hatte, die Welt aus der Perspektive der Armen zu sehen, war sich Voltaire sehr deutlich bewusst, wie wertvoll Gott sein konnte, ob es ihn nun gab oder nicht. Auf seinem eleganten Landgut, das sein goldenes Exil darstellte, baute er eine Kapelle und bat in einem Brief den Papst persönlich um eine heilige Reliquie für den Altar. Als unverbesserlicher Selbstdarsteller und Ironist ließ er auf dem Turm eine Inschrift einmeißeln: DEO EREXIT VOLTAIRE (Voltaire hat dies für Gott errichtet) stand darauf – mit dem eigenen Namen doppelt so groß wie die anderen beiden Worte.

»Ich will, dass mein Rechtsanwalt, mein Schneider, meine Diener und sogar meine Frau an Gott glauben, denn ich bin überzeugt, dass ich dann weniger oft beraubt und betrogen werde«,<sup>4</sup> lautet einer seiner oft zitierten Aphorismen, der seine Einstellung akkurat wiedergibt. Was sonst sollte die Kammerdiener daran hindern, silberne Löffel zu stellen? Gott war ausgesprochen nützlich, solange der Glaube nicht in extremen Aberglauben ausartete: »Ich glaube! Ich glaube an dich! Mächtiger

Gott, ich glaube!«, rief er einmal aus, als er einen besonders schönen Sonnenuntergang bewunderte, um dann trocken hinzuzufügen: »Was Ihren Herrn Sohn und seine Frau Mutter betrifft, ist das eine andere Geschichte.«<sup>5</sup> Es sind Aussagen wie diese, die Voltaire so wunderbar lesbar, aber gleichzeitig philosophisch so problematisch machen.

Obwohl er ein Feind der exzessiven Macht der Kirche war, hatte er doch keine Geduld mit Ungläubigen. Den Atheismus hielt er nicht nur für politisch gefährlich, sondern auch für eine Bedrohung seiner eigenen Position als vernünftiger Mahner und Kritiker. »Ein Atheist ist immer ein Monster«, meinte er einmal. »Im 15. Jahrhundert war Italien voller Atheisten – und was war das Resultat? Es war genauso normal, vergiftet zu werden, wie zum Essen eingeladen zu werden; und es gab nicht mehr Skrupel, dem Freund einen Dolch ins Herz zu stoßen, als ihn zu umarmen. Es gab Lehrer für Verbrechen, genau wie es heute Lehrer für Musik oder Mathematik gibt.«<sup>6</sup>

Es gehörte zur Aufgabe, die Voltaire sich selbst gestellt hatte, die Welt vor gefährlichen Atheisten wie Meslier zu bewahren. Subtil, wie er war, hatte er es deshalb für ratsam gehalten, den subversiven Priester zu neutralisieren, indem er seinem Hauptwerk die Zähne zog, bevor jemand anderes es veröffentlichen konnte. Dieses Misstrauen jeder radikalen Tendenz gegenüber spielte auch eine wichtige Rolle in seiner zunehmend weniger wohlwollenden Einstellung gegenüber den Enzyklopädisten und insbesondere gegenüber Holbach und dessen Salon. Voltaire war die Aufklärung. Er musste seine Reputation und seine Interessen verteidigen, und in dem Maße, in dem der Stern der Rue Royale zu steigen begann und Mitglieder des Salons auch international bekannt wurden, nahm er sie als Bedrohung wahr. Und er wusste sich zu verteidigen. Schließlich besaß er nicht nur die feinste Feder in ganz Europa, sondern auch einflussreiche Freunde.

## Das entschleierte Christentum

Spinoza und Meslier waren zwei der Philosophen, die sozusagen über die Generationen hinweg an Holbachs Tisch anwesend waren. Wenn sie auch nicht das ausgezeichnete Essen kosten konnten und ihre Phantasie nicht von großen Burgundern beflügelt wurde, so waren ihre Ideen doch ebenso sehr Nahrung und Inspiration für die Freunde, deren harter Kern sich darum bemühte, eine Welt ohne Gott zu denken. Besonders Diderots legendäre Gesprächskunst dominierte diese Diskussionen mit ihrer charakteristischen Mischung aus rhetorischer Extravaganz, persönlicher Wärme und scharfer Analyse. Dass er dabei manchmal übers Ziel hinausschoss, gab er später selber zu – und erlaubte dabei Michel de Montaigne, für ihn zu sprechen, einen anderen der alten Autoren, der ihm zeitlebens nahe war:

*Ich selbst, der ich besonders gewissenhaft bin, nicht zu lügen, ... bemerke dennoch, wenn ich etwas erzähle, ich mag nun durch den Widerspruch, wenn ich etwas vortrage oder durch meine eigene Erzählung warm werden, dass ich immer meinen Gegenstand verschönere und vergrößere, sei es durch die Stimme, durch Sprache der Hände oder durch die Kraft und den Nachdruck der Worte, und selbst durch Zusätze und Vermehrungen. Freilich verliert dadurch die reine Wahrheit; sobald mich aber auch der erste, der beste, darauf zurückführt und mich um die nackte dürre Wahrheit befragt, gebe ich alle meine Bemühungen auf und sage ihm solche ohne Vergrößerung, ohne Rednerschmuck und Verschönerung. Die lebendige und laute Sprache, die gemeiniglich die meinige ist, artet leicht in Übertreibung aus.<sup>1</sup>*

Auch Diderots Ausführungen arteten bisweilen aus – und er wurde dafür bewundert oder, manchmal, verwünscht, während der Gastgeber es vorzog, einfach zuzuhören.

Holbach scheint keinerlei Bedürfnis gehabt zu haben, selbst im Rampenlicht zu stehen. Er schrieb seine Werke unter Pseudonymen und oft gemeinsam mit Freunden. Trotz seines Reichtums machte er sich lange nicht die Mühe, sich von einem erstklassigen Maler porträtieren zu lassen wie zum Beispiel Diderot, der nicht nur von Fragonard, Greuze und dem damals sehr modernen Louis-Michel van Loo gemalt worden war, sondern von dem auch Jean-Baptiste Pigalle und Jean-Antoine Houdon Porträtbüsten angefertigt hatten. 1766 fertigte Louis Carmontelle ein Paar von Pastellzeichnungen des Barons und seiner Frau, die aber – kleinformatig und unspektakulär – wohl eher für das Familienalbum gedacht waren. Holbach sitzt darauf in einem roten Gehrock und mit einem Spazierstock in der Hand etwas steif in einem Sessel, der mitten in die Natur versetzt scheint. Es ist eher das Bild eines Geschäftsmannes oder Rentiers als ein persönliches Porträt und lässt wenig von der Persönlichkeit des Dargestellten ahnen. Der Gesellschaftsmaler Alexander Roslin malte den zurückhaltenden Baron zweimal, einmal 1774 und einmal vier Jahre vor dessen Tod. Das Resultat war eigenartig ungeschickt und etwas bemüht, trotz des sonst so flüssigen Stils des Malers: Der alte Mann scheint von seinem Schreibtisch aufzusehen, aber seine Pose lässt den Betrachter vermuten, dass er am liebsten weiterarbeiten würde. Seine rechte Hand steckt in einem Rockärmel mit goldenen Stickereien und stützt sich auf die Stuhllehne, die Linke ruht auf dem Schreibtisch. Während er auf Carmontelles Pastell modisch gekleidet ist, zeigt sich der zweiundsechzigjährige Philosoph in einer stark gelockten Perücke, die längst nicht mehr modern war und seltsam an die eines Abbé erinnert. Für einen heutigen Betrachter ist es fast notwendig, die weißen Locken zu verdecken, um sich ganz auf das Gesicht zu konzentrieren, das geradeheraus den Blick erwidert, voller Intelligenz und Menschlichkeit.

Auch Holbachs erhaltene Korrespondenz umfasst nur eine Handvoll Briefe, viele davon höfliche Dankeschreiben für Bücher etc. Sein Briefwechsel mit Diderot ging verloren, was umso bedauernswerter ist, als der Lücke in Holbachs Biographie eine Überfülle von wunderbaren Briefen von Diderot gegenübersteht. Der Baron bleibt schwer greifbar im Schatten des Redeschwals, den sein Freund der Welt hinterlassen hat. In Holbachs leidenschaftlichen philosophischen Plädoyers aber zeigt sich sein Charakter auf eindruckliche Weise. Seine erste wichtige

Schrift, *Le christianisme dévoilé* (Das entschleierte Christentum), war ein kontroverses und kompromissloses Werk, das sowohl dem Autor als auch den Lesern gefährlich werden konnte, und so wurde es unter striktester Geheimhaltung geschrieben, gedruckt und verkauft. Zunächst wurde das Manuskript von einem vertrauenswürdigen Freund kopiert, damit im Falle einer Beschlagnahmung die Handschrift den Autor nicht verraten konnte. Einzelne Kapitel wurden dann per Post oder im Gepäck von verlässlichen Freunden nach Nancy gebracht, wo 1761 eine erste Auflage gedruckt wurde, dann nach Amsterdam, wo der größere Teil sechs oder sieben Jahre später folgte. Die Bücher waren auf 1756 vor datiert, trugen einen falschen Verlagsort, *a Londres*, und einen falschen Verfassernamen. Holbach verlegte sein Buch unter dem Namen *par feu M. Boulanger*, »von dem verstorbenen Herrn Boulanger«, was einerseits eine Schutzmaßnahme war und andererseits eine kleine Reverenz an seinen alten Freund Nicolas-Antoine Boulanger, der ein häufiger Gast im Salon gewesen und 1759 gestorben war.

Die Bücher wurden in Heringsfässern mit doppeltem Boden oder in Strohhallen versteckt nach Paris eingeschmuggelt oder von einem sympathisierenden Gesandten im diplomatischen Gepäck mitgenommen und dann für manchmal absurd hohe Preise von illegalen Bücherverkäufern angeboten. Ein einziges Buch konnte das Jahresgehalt eines Handwerkers wert sein, aber diese hohe Summen waren durch das Risiko, das der Händler auf sich nahm, voll gerechtfertigt. 1768 beschrieb Diderot in einem Brief an Sophie Volland das Schicksal von drei Unglücklichen, die mit zwei Exemplaren von *Das entschleierte Christentum* festgenommen worden waren, ein Buchhändler, seine Frau und sein Gehilfe: »sie wurden alle eingesperrt. Sie wurden angeprangert, ausgepeitscht und gebrandmarkt, der Gehilfe wurde zu neun Jahren auf der Galeere geurteilt, der Kolporteur zu fünf Jahren und die Frau für den Rest ihres Lebens ins Hospital [Irrenhaus] gesteckt.«<sup>2</sup>

Angesichts solcher Gefahren blieb auch Holbachs Autorenschaft ein gutgehütetes Geheimnis, das selbst im engeren Kreis nur wenigen Freunden bekannt war. Entsprechend schossen die Spekulationen ins Kraut, sehr zur Belustigung Diderots, der im Mai 1776 an den Bildhauer Falconet schrieb: »wenn Sie nur wüssten, wie sehr uns all diese Vermutungen zum Lachen bringen!«<sup>3</sup> Sogar der bescheidene Baron konnte seinen Autorenstolz nicht immer zügeln und schrieb im selben Jahr an

einen Freund, das Buch habe in ganz Paris »einen enormen und wohlverdienten Lärm«<sup>4</sup> verursacht.

Während das Geheimnis um Holbach heute mithilfe von historischen Dokumenten gelüftet worden ist, bleibt ein Teil des Rätsels doch bestehen, denn es ist beinahe sicher, dass Holbach nicht der einzige Autor war. Der Stil des deutschen Barons war eher systematisch als inspiriert, und Holbach besaß die Bescheidenheit, das zuzugeben und stilistisch versierte Freunde um Hilfe zu bitten. Besonders Diderot, der wiederum eher inspiriert als systematisch war, war nicht nur der erste Leser und Kritiker, sondern auch oft der Bearbeiter dieser Texte. Sein Esprit und seine tiefe Vertrautheit mit der Theologie zusammen mit der wissenschaftlichen Gründlichkeit des Barons schufen Werke, deren Pathos in ihren besten Passagen noch heute überzeugt.

Tatsächlich beschwerte Diderot sich oft bei seinen Freunden über den bedächtigen und von vielen Wiederholungen gekennzeichneten Stil von Holbach. In einem Brief an Madame de Maux, mit der er übrigens um 1770 eine kurze Affäre haben sollte, nahm er eine der Lieblingsstrategien seines Freundes aufs Korn. Um den Einfluss neuer theologischer Werke auf dem französischen Markt zu schwächen, beschäftigte Holbach selbst Übersetzer, suchte sich für diese Aufgabe aber immer die schlechtesten aus, um die Traktate von vornherein unlesbar zu machen. Was ihm nicht bewusst sei, schrieb Diderot maliziös, sei, dass er selbst einen ähnlichen Effekt auf Werke großer Philosophen habe, die er bewunderte und deshalb selbst in seine zweite Sprache übertrug, nämlich »wegen der langatmigen, platten und verwirren Art und Weise, in der unser Freund, der Baron, sie übersetzt hat«.<sup>5</sup>

So entstand eine seltsame Zusammenarbeit. Diderot selbst war unfähig, einen uninteressanten Satz zu schreiben, investierte aber zahllose Stunden, den schwerfälligen Argumenten seines Freundes Leichtigkeit und Schliff zu geben, auch wenn er selbst sie von vornherein besser geschrieben hätte. Neben seiner Arbeit an der *Encyclopédie* und noch immer im Schatten seiner Erfahrung in Vincennes hatte er aber weder die Zeit noch die Tollkühnheit, solche Ideen selbst zu Papier zu bringen. So blieb ihm nichts anderes, als zu helfen, die zentralen Ideen auf diesem Wege trotzdem zu verbreiten.

\*

Holbachs *Christianisme dévoilé* führt uns direkt ins Herz der radikalen Aufklärung. Die Freunde hatten sich zum Ziel gesetzt, ein neues menschliches Selbstverständnis zu artikulieren, aus dem heraus sie eine neue Moral entwickeln wollten. Um aber etwas zu konstruieren, muss erst einmal der Baugrund gesäubert werden, und genau das tat der Baron in seinem Buch mit der größtmöglichen Entschlossenheit. Das Christentum, so war er überzeugt, ist nicht nur Unsinn, sondern schädlicher Unsinn, der die Gläubigen zu schwachen Schatten ihres menschlichen Potentials herabwürdigt, zu Sklaven einer Illusion, die von den Repräsentanten einer sehr realen Macht aufrechterhalten wird, von Adeligen und Priestern, die durch Arbeit und Opfer der einfachen Leute fett geworden waren. Der erste Schritt bestand deswegen darin, die inneren Widersprüche der religiösen Doktrin deutlich zu machen.

Wie sein Vorgänger Meslier griff Holbach die heiligen Schriften und die theologische Lehre an, indem er sie wörtlich nahm und ihre ethischen Implikationen untersuchte. Gott, so steht es in der Bibel, hat das Universum aus dem Nichts geschaffen und die Erde dem Menschen zur Wohnstatt gegeben, der Krone der Schöpfung. Sobald dieses Geschöpf aber das Licht der Welt erblickte, stellte sein Schöpfer ihm eine Falle: »Eine sprechende Schlange verführt eine Frau, die sich überhaupt nicht über diesen Umstand wundert und, von der Schlange überredet, ihren Mann auffordert, eine Frucht zu essen, die Gott selbst verboten hat.«<sup>6</sup> Indem er die falsche Frucht aß, brachte Adam Tod, Leiden und Krankheit über seine Nachkommen, die zusätzlich noch mit einer moralischen Blindheit geschlagen sind, die den Herrn zwingt, fast all seine Kreaturen in einer großen Flut zu ertränken.

Für Holbach ist dieser Gott nichts weiter als »ein Sultan, ein Despot, ein Tyrann«, dessen unverständliche und unvorhersehbare Handlungen es unmöglich machen, ihm zu Willen zu sein: »Dieser Gott ist nicht immer ungerecht und grausam, sein Verhalten ändert sich; einmal erschafft er die gesamte Natur für den Menschen; dann scheint er eben diesen Menschen nur geschaffen zu haben, um seinen willkürlichen Zorn über ihn auszuschütten; dann liebt er ihn wieder, trotz all seiner Fehler; dann wieder verdammt er das ganze Menschengeschlecht um eines Apfels willen zum Leiden.«<sup>7</sup>

Der christliche Gott scheint eine perverse Freude am menschlichen Leiden zu haben. Warum sonst sollte er seinen geliebten Kreaturen

einen freien Willen geben, der es ihnen möglich macht zu sündigen und sie deswegen zu ewiger Verdammnis und schrecklichen Strafen verurteilt? Er gibt den Menschen den Impuls, ihr eigenes Glück zu suchen, verdammt sie aber zu Höllenqualen, wenn sie ihm folgen: »Gott hat den Menschen zum endlosen Leiden geschaffen ... Das ist die Vorstellung, die der Christ von dem Gott hat, der seine Liebe verlangt. Dieser Tyrann hat ihn nur geschaffen, um ihn unglücklich zu machen, und hat ihm seinen Verstand nur gegeben, um ihn in die Irre zu führen.«<sup>8</sup>

Moralische Perversion könne nur noch mehr moralische Perversion hervorbringen, argumentierte Holbach. Während Voltaire meinte, Gott sei allein schon deswegen nötig, um den Plebs in Schach zu halten, kam der Baron zur entgegengesetzten Schlussfolgerung: Religion besteht nicht nur aus absurden Geschichten, sie hat es auch nicht geschafft, aus den Gläubigen bessere Menschen oder gehorsamere Bürger zu machen. Im Gegenteil, sie war nichts anderes als ein Instrument der Unterdrückung. Fürsten, die nicht eine einzige Messe verpassen würden, zetteln ungerechte Kriege an und machen die Armen ärmer, um ihr Leben zu finanzieren. Im Namen des Herrn nehmen die Mächtigen von denjenigen, die sich nicht verteidigen können.

Das Grundproblem, schrieb Holbach, sei nicht so sehr das Christentum selbst, sondern generell die Idee einer von Gott gegebenen Religion: »Alle Religionen geben vor, vom Himmel gekommen zu sein; alle verbieten sie den Gebrauch der Vernunft, alle geben vor, die alleinigen Besitzer der Wahrheit zu sein ... und letztendlich sind sie alle falsch und voller Widersprüche ... Das Christentum unterscheidet sich in keiner Weise von all den anderen Aberglauben, mit denen das Universum infiziert ist.«<sup>9</sup>

Trotzdem ist der Katholizismus in seinen Augen noch schädlicher als andere Glaubensrichtungen. Er ist nicht nur unlogisch und moralisch pervers, sondern schwächt seine Anhänger sowohl intellektuell als auch moralisch, indem er ihre natürlichen Impulse korrumpiert. Er erfindet Sünde und Schuld, Geheimniskrämerei und Verstellung und bestraft schon den bloßen Gedanken an körperlichen Genuss. Er macht die Ehescheidung unmöglich und zwingt seine eigenen Diener zu einem perversen Zölibat, er foltert und tyrannisiert das Gewissen von Erwachsenen und Kindern gleichermaßen, er zwingt den Menschen dazu, sich vor einer Chimäre im Staub zu wälzen, anstatt aufrecht zu leben und

sich selbst zu entscheiden. Die meisten Menschen allerdings, so Holbach, hätten nie die Möglichkeit bekommen, für sich selbst zu denken, denn ihre Indoktrinierung beginne mit der Geburt:

*Kaum von der Mutterbrust genommen, tauft ein Priester ihn für Geld, unter dem Vorwand, den Makel der Erbsünde von ihm abzuwaschen und ihn mit dem Gott zu versöhnen, den zu beleidigen er noch gar keine Gelegenheit hatte ... Von frühester Kindheit wird seine Erziehung den Priestern anvertraut, deren vornehmste Absicht es ist, ihm so schnell wie möglich die Vorurteile einzupfropfen, die ihnen nützlich sind; sie jagen ihm eine Angst ein, die sein ganzes Leben hindurch wachsen wird; sie lehren ihn die Fabeln einer Wunderreligion, sinnlose Dogmen, unverständliche Wunder; in einem Wort, sie machen einen abergläubischen Christen aus ihm, aber niemals einen nützlichen Bürger, einen aufgeklärten Menschen.<sup>10</sup>*

Solange die Menschen jedoch unfähig oder nicht willens sind, ihre Vernunft zu gebrauchen und für sich selbst zu denken und einzusehen, wie pervers die Ideen sind, die ihnen jeden Sonntag von der Kanzel eingetrichtert werden, wird ihr Elend weitergehen, prophezeite der Baron und erwies sich damit ganz als Schüler von Jean Meslier. Von den Mächtigen jedenfalls ist nicht zu erwarten, dass sie dazu beitragen, ihre eigene Macht zu untergraben: »Die meisten Herrscher fürchten sich vor aufgeklärten Menschen; sie sind Komplizen der Priester ... und verbünden sich mit ihnen, um die Vernunft auszulöschen und diejenigen zu verfolgen, die genug Mut haben, ihre Stimme zu erheben.«<sup>11</sup> Eines Tages werde dieser Mut siegreich sein, glaubte Holbach, auch wenn es einer Revolution bedürfe, um die Menschheit von der Religion und dem schweren Joch der »hochmütigen Priester und heiligen Tyrannen« zu befreien.

Besonders die intellektuelle und moralische Hörigkeit der Gläubigen gegenüber der Kirche erbitterte den Baron. Seine methodische Intelligenz war beleidigt von der Unfähigkeit der Theologen, sich den Fakten der Naturwissenschaft zu beugen. Als er selbst noch Student gewesen war, hatten ihn seine geologischen Studien zum ersten Mal wirklich zweifeln lassen. Die vielen verschiedenen geologischen Schichten mit ihrer unterschiedlichen Zusammensetzung und ihren Fossilien, so hatte er erkannt, ließen sich mit der Schöpfungsgeschichte und der Sint-

flut nicht in Einklang bringen und deuteten auf eine wesentlich längere und komplexere Geschichte des Planeten hin, die nur die Wissenschaft enthüllen konnte.

Wie auch schon andere kritische Geister vor ihm war Holbach überzeugt, dass sich solche Fragen nicht durch die Annahme eines Gottes lösen ließen, ohne nicht andere, noch weniger lösbare Fragen aufzuwerfen. Als Materialist, der davon überzeugt war, dass es keine Wirkung ohne Ursache geben konnte, musste er sich natürlich auch die Frage nach dem Ursprung des Universums stellen, die oft als Gottesbeweis gesehen wurde: Wenn das Gesetz von Ursache und Wirkung universell gültig ist, dann muss die Existenz des Universums eine Ursache haben; Intelligenz muss durch eine höhere Intelligenz geschaffen sein; wenn es eine Schöpfung gibt, so auch Voltaire, dann muss es auch einen Schöpfer geben. Dieses Argument greift zu kurz, antwortete Holbach. Nach dem Gesetz von Ursache und Wirkung muss auch der Schöpfer geschaffen worden sein, und so erklärt seine Existenz gar nichts und verliert sich in einer unendlichen Reihe von Schöpfungen. Wenn er selbst aber die erste Ursache ist, dann gilt das Gesetz von Ursache und Wirkung nicht mehr. Beide Möglichkeiten werfen mehr Fragen auf, als sie beantworten.

Um die Geheimnisse der Natur zu ergründen, brauchen wir die Wissenschaft, nicht die Theologie, argumentierte der Baron. Der Gott Spinozas, ein Schöpfer, der an seine eigenen Gesetze gekettet ist, unfähig, in die Geschichte einzugreifen, ein Gott ohne Willen und ohne Macht, interessiert sich sicherlich nicht für die kleinsten Aspekte des menschlichen Lebens, für die Ernährung, Fortpflanzung und Mythologie seiner Kreaturen, deren Schicksal er nicht ändern kann. Die Annahme eines aktiven Schöpfergottes aber führt zu weiteren, komplexeren Problemen, denn sie widerspricht seinen eigenen Naturgesetzen, und seine Anwesenheit im täglichen Leben seiner Kreaturen als geschichtsmächtiger Herr des Universums führt tief hinein in ein Dickicht von moralischen Problemen. Es ist verlockend, menschliches Leiden als Gottes Willen zu interpretieren, aber jede Ungerechtigkeit, jede menschliche Tragödie stellt Gottes Güte, seine Allmacht und seine Allwissenheit in Frage.

\*

Holbachs Zorn gegen die theologischen Erklärungen menschlicher Wirklichkeit und menschlicher Leiden war wahrscheinlich beeinflusst von einer Katastrophe, die Europa aufgerüttelt hatte und zu einem der wichtigsten Diskussionspunkte im Denken der Aufklärung wurde. Am Allerheiligentag des Jahres 1755 wurde die Stadt Lissabon von einem verheerenden Erdbeben heimgesucht, das innerhalb von wenigen Minuten neun Zehntel aller Gebäude zerstört hatte, darunter auch viele Kirchen, in denen die Gläubigen zur feierlichen Messe versammelt waren. Die desorientierten Opfer flüchteten aus den brennenden Trümmern hinunter zum Hafen, um nicht von den einstürzenden Bauten erschlagen zu werden. Das Wasser hatte sich weit zurückgezogen und legte viele Wracks untergegangener Schiffe im Hafenbecken bloß. Dann, plötzlich, brach eine zwanzig Meter hohe Flutwelle über die zusammengedrängten Flüchtlinge herein und riss Tausende von ihnen mit sich. Das Erdbeben und der darauffolgende Tsunami töteten zirka 100 000 Menschen an einem religiösen Feiertag in einer frommen katholischen Stadt, und einer der wenigen Stadtteile, die von dem Beben nur wenig zerstört worden waren, war ausgerechnet das Rotlichtviertel mit seinen Seemannstavernen und Hurenhäusern.

Unter Philosophen und Theologen löste dieses schreckliche Ereignis eine intensive Diskussion aus. War Gott selbst unfähig gewesen, diese Tragödie zu verhindern? War er vielleicht abgelenkt oder ganz einfach gleichgültig gegenüber dem Leiden seiner Kreaturen? War dies nicht, wie nicht nur Spinoza behauptet hatte, die beste aller möglichen Welten, die vollkommene Schöpfung eines vollkommenen Gottes? Und wenn dem so war: Wie konnte so viel sinnloses Leid mit der christlichen Lehre in Einklang gebracht werden?

Einige Theologen stellten die These auf, das Erdbeben sei Gottes Strafe für die Gottlosigkeit seiner Kreaturen gewesen, ein Beweis für seine aktive Teilnahme an der Welt; andere sahen es als göttliche Rache für Portugals unersättlichen Hunger nach Gold aus den Kolonien und jahrhundertelangen Massenmord an den südamerikanischen Indianern. Jede Fraktion der Kirche hatte ihre eigene Wahrheit. Jansenistische Autoren wiesen darauf hin, dass Lissabon ein Ausbildungszentrum der Jesuiten gewesen sei und dass das Datum des Allerheiligentages nur bedeuten könne, dass die Versammlung der Heiligen selbst Gott dazu aufgefordert habe, dem sündigen Treiben der Jesuiten ein Ende

zu setzen. Die Jesuiten selbst sahen die Katastrophe als ein Zeichen für Gottes Zorn angesichts des weltlichen Treibens in der Stadt, die nicht genug auf die strenge Lehre der Jesuiten hörte. Um dieses Argument zu unterstreichen, veranstalteten sie ein Autodafé, bei dem sie öffentlich mehrere Ketzer verbrannten, um den Schöpfer wieder milde zu stimmen.

Auch andere Zeitgenossen wurden sich bewusst, dass sie aus ihrem dogmatischen Schlummer erwacht waren. Der deistische Voltaire war besonders bestürzt über die Zerstörungen wie auch über die Debatte selbst und reagierte, wie er es immer tat: Er verwandelte seine Bestürzung in Literatur. Das Resultat war, abgesehen von einem langen Gedicht, der Roman *Candide*, der teilweise während des Erdbebens und kurz danach in Lissabon spielt und sich bitter darüber lustig macht, viele würden in der »besten aller möglichen Welten« leben, eine Theorie, die im Roman von dem weltfremden und überoptimistischen Dr. Pangoss vertreten wird, der diese Idee auch dann noch verzweifelt weiter vertritt, als er selbst zum Opfer schrecklicher Vorkommnisse wird.

Im Gegensatz zu Voltaire schrieben Holbach und seine Freunde kaum etwas über die Katastrophe – das mussten sie auch nicht, denn sie widersprach ihren Ansichten in keiner Weise. Der Baron selbst war Geologe und verfasste wissenschaftliche Artikel für die *Encyclopédie*, erwähnte das Erdbeben selbst aber nicht in seinen eigenen Werken. Die Unsinnigkeit des Versuchs, eine Naturkatastrophe als moralisches Ereignis zu erklären, war ihm völlig bewusst. In seinem *Christianisme dévoilé* argumentierte er gegen den sinnlosen Versuch, hinter den blinden Ereignissen des Universums einen göttlichen Willen erkennen zu wollen, und zumindest in der Öffentlichkeit hatte er dem nichts hinzuzufügen. Trotzdem ist anzunehmen, dass das Lissaboner Erdbeben auch in seinem Salon als ein natürliches und moralisches Ereignis intensiv diskutiert wurde und dass diese Diskussionen ihre Spuren in seinem eigenen Denken hinterließen.

Holbachs Atheismus war nicht immer so felsenfest gewesen, wie er sich in seinen Büchern darstellt. Ein zeitgenössischer Bericht behauptet sogar, es sei Diderot gewesen, der den Baron zum Atheismus bekehrt habe. Diesem Bericht zufolge war der junge Baron nach seiner Rückkehr aus Leiden und trotz seiner großen Begeisterung für die Wissenschaften noch immer ein Deist vom Zuschnitt Voltaires und vertrat die Ansicht,

dass diese wunderbare Welt von einer höheren Intelligenz geschaffen sein musste. Er versuchte augenscheinlich auch Diderot davon zu überzeugen, und eines Tages stattete er dem Herausgeber der *Encyclopédie* einen Besuch in der Werkstatt eines Kupferstechers ab, wo dieser sich die ersten Abzüge von Illustrationen der botanischen Artikel ansah. »All diese Schönheit«, begann der Baron wieder und zeigte auf die detailgetreu wiedergegebenen Blumen, Blätter, Blüten und Fruchtknoten, »all diese Schönheit muss doch der Beweis einer höheren Intelligenz sein!« Diderot sah ihn einfach an, ohne zu antworten, woraufhin Holbach weinend zusammenbrach.

Diese Geschichte von Holbachs angeblichem Damaskuserlebnis hat einen stark literarisch-apologetischen Beigeschmack (der Großteil der Arbeit an den illustrierten Bänden begann nicht vor 1759, viel zu spät für so eine Begebenheit), aber es ist durchaus möglich, dass er noch in den frühen 1750er Jahren einer der vielen Menschen war, die sich einfach nie die Mühe gemacht hatten, ihre eigenen religiösen Überzeugungen auf logische Konsistenz hin zu überprüfen, und seine Meinung erst änderte, als er mit einer zweiten, konsequent vertretenen Erklärung konfrontiert wurde. Trotz seiner vehement vertretenen späteren Überzeugungen zeigte der Erz-Atheist noch im hohen Alter eine große Toleranz für diejenigen in seinem Umkreis, die seine Meinung nicht teilten. Das beweist schon die Anwesenheit des Priesters, den Holbach fast jeden Sommer mit auf seinen Landsitz nach Grandval nahm, damit dieser für seine Schwiegermutter, die darauf Wert legte, die Messe las.

\*

Diderots Weg zum Atheismus war nicht plötzlich gewesen, sondern hatte sich über Jahre des Zweifels erstreckt. Im Gegensatz zu Holbach aber war sein Denken auch nach seinem Sinneswandel, bei dem seine Lektüre von Spinoza und Meslier eine wichtige Rolle spielte, vielschichtiger und differenzierter als die unerschütterlich einfache Überzeugung seines Freundes.

Denis war zeitlebens voller Bewunderung für seinen ehrlich und hart arbeitenden Vater, für das Ethos des freien Handwerks und die einfachen Werte, die er repräsentierte, und wie der Baron war auch er bereit, dieser Welt Respekt zu zollen. Bei einem Besuch in seiner

Heimatstadt Langres nach dem Tod seines Vaters 1759 ging der große atheistische Enzyklopädist gemeinsam mit seiner Familie in die Kirche und nahm wieder denselben Platz ein, auf dem er schon als Kind gesessen hatte. »Mein Kopf möchte eine Sache, mein Herz eine andere«, seufzte er, aber sein Kopf trug den Sieg davon, sehr zum Kummer von Anne-Toinette, seiner zutiefst religiösen Frau, die seine Überzeugungen und seinen Umgang verabscheute und ihm sogar verbot, einen seiner Freunde zur Hochzeit seiner einzigen Tochter einzuladen.

Der Konflikt zwischen Kopf und Herz war für Diderot aber nie völlig ausgestanden, und die Spannung zwischen diesen beiden, zwischen intellektueller Überzeugung und instinktiver Sehnsucht, wurde zur wichtigsten Quelle seines literarischen Schaffens. In seinem persönlichen Leben hatte er die Neigung, seinem Herzen den Vorrang einzuräumen, den er ihm als Philosoph verweigerte. Längst von seiner enttäuschten und verbitterten Frau entfremdet, floh er in die Arme verschiedener Geliebter, insbesondere der gebildeten und hochintelligenten Sophie Volland, die für über zwei Jahrzehnte seine Mätresse, Seelenfreundin und Briefpartnerin sein sollte. Die beiden waren sich 1755 begegnet, als Sophie neununddreißig Jahre alt war und er selbst dreiundvierzig. Sie hatte niemals geheiratet und lebte mit ihrer Mutter und ihrer Schwester in der Rue Vieux-Augustins nahe dem Palais-Royal mit seinem wunderbaren, von Säulenreihen umschlossenen Park ganz in der Nähe von Holbachs Haus in der Rue Royale Saint-Roch. Über den Anfang ihres Verhältnisses ist kaum etwas bekannt. Sie schrieben einander viel, und die 187 erhaltenen Briefe sind ungeheuer lebhaft, persönlich und biographisch aufschlussreich. Allerdings stammen all diese Briefe von Diderot, denn nur eine Seite dieser Geschichte hat überlebt, während fast drei Viertel dieser Korrespondenz ein Opfer der Flammen geworden sind. Die 134 frühesten, leidenschaftlichsten und wahrscheinlich anzüglichsten Briefe von Diderot wurden von Sophies Mutter ins Feuer geworfen, während Sophies Briefe, eine Korrespondenz, die zwei Jahrzehnte umfasste, Anfang des 19. Jahrhunderts von Diderots Tochter vernichtet wurden, die um den posthumen Ruf ihres Vaters besorgt war.

Fast alles, was über Sophie Volland bekannt ist, haben wir Diderots Briefen zu verdanken, also einem ausgesprochen parteiischen Zeugen. Tatsächlich hieß die Geliebte nicht einmal Sophie, sondern Louise-Henriette – ihr Liebhaber nannte sie einfach bei einem anderen Namen, was

wohl nicht, im feministischen Sinn, als eine Verleugnung ihrer Person zu verstehen ist – aus den Briefen wird deutlich, wie sehr er sie auch intellektuell respektierte –, sondern entweder als familiärer Kosenamen oder sogar als philosophisches Kompliment, als Anspielung auf die altgriechische Weisheit.

Diderots Bewunderung aber erschöpfte sich nicht in intellektuellen Ergüssen. Schon bald nach ihrer Begegnung begannen sie ein Verhältnis, nicht das erste für Diderot, dessen Tochter Angelique (die später Sophies Briefe verbrennen sollte) gerade zwei Jahre alt war. In seinen Briefen spielt er oft auf die glücklichen Stunden an, die sie gemeinsam verlebt haben, und beschreibt seine Sehnsucht nach der Geliebten, von der er durch Arbeit und Konvention so oft getrennt war, besonders wenn Sophie gezwungen war, wochenlang auf dem verhassten Landsitz ihrer Mutter zu bleiben. Denis versuchte sie zu trösten und zu unterhalten, amüsierte sie mit Anekdoten und Geschichten aus Holbachs Salon und mit Tratsch über Freunde und konsultierte sie immer wieder mit Fragen zu seinen eigenen Werken. Es sind Briefe an eine intellektuell Ebenbürtige.

Im Schatten all dieser lebendigen Details und farbigen Begebenheiten wird Sophie selbst allerdings kaum sichtbar, immer angesprochen, niemals sprechend. Abgesehen von einigen fragmentarischen Informationen über ihre äußere Erscheinung (sie hatte »trockene kleine Pfoten« und trug eine Brille) gibt es kein Dokument, kein Porträt und nicht einmal eine Zeichnung, die uns zeigen würde, wie die große Liebe seines Lebens aussah. Was bleibt, ist das Spiegelbild von Diderots Sehnsucht und Bewunderung, sind seine besorgten Fragen über ihre schwächliche Gesundheit und seine guten Ratschläge, die er selber nie befolgte: »Du zahlst mit 15 schlechten Tagen für ein bisschen Wein oder einen Fasanenschenkel zu viel.«<sup>12</sup>

Natürlich brachten die Umstände ihrer Beziehung viele Schwierigkeiten mit sich, zumal es ihnen ratsam schien, nicht nur Diderots Frau, sondern auch Sophies Mutter und sogar den Baron, bei dem Denis oft die Sommermonate verbrachte, darüber im Dunkeln zu lassen. So war der Liebhaber gezwungen, mit dem Partner zusammen in ihr Haus zu schleichen oder sich heimlich mit ihr im Park zu treffen, nachdem ein vertrauenswürdiger und entsprechend entlohnter Hausdiener ihn hatte wissen lassen, dass Mutter Volland ausgegangen war. Trotzdem kam



es eines Tages, wie es kommen musste und die beiden wurden von der Mutter in flagranti ertappt. Obwohl Sophie kein junges Mädchen mehr war, verfrachtete ihre Mutter sie sofort auf ihren Landsitz, wo sie sich in der frischen Luft wieder besinnen sollte. Sophie starb fast vor Längeweile und konnte es kaum erwarten, wieder in die Stadt zu ziehen und die Beziehung zu ihrem Liebhaber wiederaufzunehmen – diesmal noch diskreter.

Anne-Toinette Diderot brauchte länger – fast vier Jahre –, um ihrem Mann auf die Schliche zu kommen. Erst als er einmal krank war und sie die Handschrift auf einem Billett erkannte, wie auch den Diener, der es überbrachte, zog sie den unausweichlichen Schluss und beschwor ein häusliches Unwetter herauf, dessen Blitze, wie der erschreckte Diderot an Grimm schrieb, noch Tage später auf ihn herabzuckten.

Diderots Ehe war schon lange schwierig gewesen, jetzt aber schien sie vollends Schiffbruch erlitten zu haben. Denis und Anne-Toinette sprachen tagelang kein einziges Wort. »Nach dem letzten häuslichen Sturm essen wir getrennt«, schrieb er 1761 an Sophie. »Mir wird im Arbeitszimmer aufgetragen. Solange wir uns nur im Vorübergehen sehen, besteht noch Hoffnung, dass wir weder die Gelegenheit noch die Zeit haben, uns weiter zu streiten. Oh grausames Leben!«<sup>13</sup> Obwohl die Beziehungen zwischen ihm und seiner Frau zwischen eisiger Kälte und stürmischen Wutausbrüchen hin und her schwankten, blieb Denis loyal. Er war es, der an ihrem Bett saß, wenn sie hohes Fieber hatte, und der nächtelang kalte Kompressen auf ihre Stirn legte, und er verteidigte sie auch gegen Außenstehende, die den Fehler begingen, die Unwissenheit und Frömmigkeit von Madame Diderot als Ziel für ihre Witzeleien zu wählen. Als einer seiner literarischen Freunde sich über ihre fehlende Bildung und ihren Aberglauben mokierte, erinnerte Diderot ihn an die wichtigsten Regeln der guten Satire, deren letzte und wichtigste sei, dass es besser ist, die Schnauze zu halten, als aus dem »beschissenen Fenster« geworfen zu werden.

Trotzdem gehörte Diderots Liebe nur seiner Sophie, bei der er sein wollte, von der er träumte – auch wenn dieser Traum von der Mutter sehr erschwert wurde, denn Madame Volland scheint sich zwar an die Affäre ihrer Tochter mit dem berühmten Atheisten gewöhnt zu haben, blieb aber ein Störfaktor. Sie entnervte den Liebhaber durch ihre dauernde und aufdringliche Anwesenheit (»Wie viele süße Momente habe ich

deiner Mutter geopfert!«<sup>14</sup>) und die von ihr verordnete Abwesenheit seiner Sophie während ihrer monatelangen, verabscheuten Landaufenthalte. Während dieser Phasen der Trennung – auch Diderot verbrachte lange Wochen bei Holbach in Grandval, was es ihm wiederum ermöglichte, vor seiner eigenen Ehe zu fliehen – schrieben die beiden einen langen, sehnsuchtsvollen Brief nach dem anderen.

Im Laufe der Jahre verschob sich das Gleichgewicht ihrer Beziehung. Augenscheinlich war es Diderot nicht länger genug, nur Sophies Liebhaber zu sein, und er begann seine Aufmerksamkeit auch auf ihre zwei Schwestern zu lenken, seine Briefe an alle drei zu adressieren und wahrscheinlich auch mit zumindest einer von ihnen eine kurze Affäre zu haben.

Was genau vorgefallen ist, verliert sich hinter den spärlichen Andeutungen in den Briefen und lässt sich allenfalls erraten, aber es ist auch durchaus möglich, dass Sophie selbst ihren Denis durch ihre Intimität mit einer ihrer Schwestern eifersüchtig machte. Sie war eine androgynen Erscheinung, zumindest wenn wir einer Bemerkung Diderots Glauben schenken dürfen: »meine Sophie ist Mann und Frau, wann immer sie will« (interessanterweise hatte er etwas sehr Ähnliches über Grimm geschrieben). Möglich ist also auch eine Beziehung zwischen zwei Schwestern oder sogar eine kurze *ménage à trois*. Doch was auch immer sich abgespielt hatte, es reichte, um die Liebe zwischen Denis und Sophie zu schwächen, und seine Briefe werden fortan weniger ungestüm, weniger intim, bis sie endlich völlig versickern.

Bevor ihre Freundschaft langsam erkaltete, waren die Stunden bei Sophie für Diderot vielleicht die einzigen, in denen sein Kopf und sein Herz wirklich im Einklang waren. Seiner eigenen Ehe längst entfremdet, konnte er auch bei Holbach der Komplexität seiner eigenen Gefühle nie ganz Rechnung tragen, obwohl das Private und das Intellektuelle für ihn immer ineinander verschränkt waren. Mit Sophie aber konnte er offen über seine Überzeugungen sprechen, die nicht zuletzt deshalb so interessant sind, weil sie stets eine sehr menschliche Ambivalenz zulassen und nie erstarren. Sein Atheismus zum Beispiel war sicherlich der klarste Bestandteil seiner Weltsicht, wie aus einem wütenden Brief an den Schriftsteller und Ingenieur Guillaume Vialet von 1766 deutlich wird. Diderot mochte Vialet einerseits genug, um eine Ehe mit seiner Tochter Angélique vorzuschlagen; als der junge Mann aber ein Buch

schrieb, in dem er die Vorzüge des Mönchslebens besang, schrieb der Philosoph ihm mit offener Verachtung:

*Du hast den größtmöglichen Missbrauch des Geistes betrieben; für mich ist diese Religion das absurdeste und fürchterlichste aller Dogmen; das unverständlichste, das metaphysischste, das verworrenste und daher das am meisten in Abspaltungen, Sekten, Schismen und Häresien verfallene ... die vulgärste, deprimierendste, mittelalterlichste und traurigste aller Zeremonien; die puerilste und unsozialste in ihrer Moral ... die intoleranteste von allen ... Ich würde sagen: weil der Mensch, der von Natur aus abergläubisch ist, einen Fetisch braucht, ist der einfachste und unschuldigste Fetisch der beste von allen.<sup>15</sup>*

Privat war Diderot davon überzeugt, dass sein eigener, klarsichtiger Atheismus nicht für jedermann akzeptabel war, und sicherlich nicht für diejenigen, denen der Mut fehlte. Menschen, die »von Natur aus abergläubisch« waren, brauchten Idole und Fetische. »Der Fortschritt der Aufklärung ist begrenzt«, schrieb er 1759 an Sophie, »er erreicht kaum die Vorstädte. Die Leute sind zu dumm, zu elend, zu gehetzt. Dort hört er auf.«<sup>16</sup> Was Diderot als problematisch ansah, war die Tatsache, dass dieser Aberglaube und diese Wendung hin zur Intoleranz direkt in politische Unterdrückung mündeten. Vielleicht brauchten ungebildete Geister eine Art Glauben als existenzielle Krücke, aber das Problem war, dass diese Krücke zu oft benutzt wurde, um Andersdenkende damit zu schlagen: »Wo immer man Gott zulässt, herrscht ein Kult, die natürliche Ordnung der Moral wird umgeworfen und korrumpiert. Bald kommt der Moment, an dem eine Idee, die Menschen daran hinderte, eine kleine Münze zu stehlen, dazu führt, dass tausend Menschen die Kehle durchgeschnitten wird. Eine großartige Kompensation!«<sup>17</sup>

Diderot vertrat eine rationalistische Position, auch wenn sein Gefühl sich dagegen wehrte. »Ich bin zornig darüber, in eine verdammte Philosophie verwickelt zu sein, die zu bejahen mein Geist sich nicht hindern kann, auch wenn mein Herz sie verneinen muss«,<sup>18</sup> vertraute er Sophie an, während er darüber reflektierte, dass ihre Liebe vom wissenschaftlichen Standpunkt aus nichts weiter war als ein zufälliges Aufeinandertreffen von Atomen. Von seinem methodischen Denken gezwungen, in einem gottlosen Universum zu leben, stellte er sich den existenziellen

und paradoxalen Spannungen zwischen individueller Erfahrung und universeller Notwendigkeit, zwischen seiner Liebe zu Idealen und seiner animalischen Wirklichkeit. Als Schriftsteller konnte er diese philosophischen Fragen in alltägliche Situationen und lebendige Charaktere projizieren. In einem Brief von 1762 reflektierte er über Lust, Erfolg und die Widersprüchlichkeit zwischen idealen und rationalen Kriterien:

*Ein Posten wird frei; eine Frau nutzt ihre Verführungskünste; sie hebt ihren Rock an; sie lässt ihn wieder hinab und voilà: ihr Mann, ein armer Kontorschreiber mit hundert Franken im Monat, ist plötzlich Monsieur le directeur mit fünfzehntausend Livre pro Jahr. Aber was ist die Verbindung zwischen einer gerechten und großzügigen Handlung und dem lustvollen Verlust von einigen Tropfen Flüssigkeit? Um es ehrlich zu sein, ich glaube, dass der Natur Gut und Böse völlig gleichgültig sind. Sie will nur zweierlei: die Erhaltung des Individuums und die Vermehrung der Art.<sup>19</sup>*

Mit einer Einsicht, die Charles Darwin vorwegnahm, umrahmte Diderot einen pragmatischen, wissenschaftlichen Blick auf die Welt. Die Ethik mag menschliche Geister beschäftigen, aber für die Natur selbst zählt nichts als »die Verbreitung der Art« und damit auch alles, was ihr dienlich ist. Im Angesicht dieser amoralischen Natur wird die menschliche Moral zu einer persönlichen Entscheidung: »Tue Gutes, wisse die Wahrheit, das ist es, was einen Menschen von einem anderen unterscheidet. Der Rest ist nichts. Die Dauer des Lebens ist so kurz, seine wirklichen Bedürfnisse sind so eng, und wenn man einmal weg ist, macht es keinen Unterschied, ob man jemand war oder niemand. Am Ende braucht man nichts mehr als einen dreckigen Lumpen und vier Fichtenbretter.«<sup>20</sup>

Obwohl sich Diderot im Angesicht des eigenen, bescheidenen Sarges als Stoiker gab, verfolgte ihn der Gedanke an die eigene Sterblichkeit. Er fand ein Refugium in der klassischen, säkularen Religion: in seiner Liebe zur Kunst und seiner Besorgnis um seine posthume Reputation – immerhin ein kleines Substitut für die Unsterblichkeit der Seele. Trotz seiner nüchternen Einschätzung, dass es letztendlich keinen Unterschied mache, ob man »jemand war oder niemand«, wurde diese Frage für ihn im Alter immer wichtiger.

Ein Großteil von Diderots besten philosophischen Gedanken ist in seine literarischen Werke eingeschmuggelt. In *Le rêve de d'Alembert* (D'Alemberts Traum, 1769) dramatisierte Diderot die Debatten, die unter Wissenschaftlern über das Wesen der Materie und den Sinn des Lebens geführt wurden, indem er einen Trick anwandte, der die Erwartungen der Pariser Leserschaft deutlich steigern musste, obwohl sie diesen frechen und sehr offenen Text niemals zu sehen bekommen sollten, denn er schrieb ihn für die Schublade, und er wurde erst 1830 auf Französisch publiziert.

Die Protagonisten dieser energischen und schillernden Ideen-Novelle basieren nicht nur auf Zeitgenossen, sie sind auch nach ihnen benannt. Obwohl er schon im Titel vorkam, war Jean d'Alembert, der brillante und eitle Mitherausgeber der *Encyclopédie*, zu einem von einem Fieber überwältigten Nebendarsteller degradiert. Die Hauptrollen haben Julie Lespinasse, die nicht vom Bett ihres kranken Liebhabers weichen will, und sein Arzt, Dr. Bordeu, mit dem sie sich im Krankenzimmer unterhält. Die beiden werden immer wieder vom halluzinierenden d'Alembert unterbrochen und reagieren jeweils auf ihre Weise und von ihrem Standpunkt aus auf die wahnsinnigen Äußerungen des Mathematikers, dessen Vernunft von einem körperlichen Gebrechen getrübt und verzerrt ist – ganz wie auch La Mettrie es beschrieben hatte. Wo La Mettrie aber bloße Thesen aufstellte, spielte Diderot die Situation dramatisch durch und schuf so eine gleichzeitig persönliche und wissenschaftlich argumentierende Erkundung von Vernunft und Bewusstsein.

*D'Alemberts Traum* zeigt, wie fasziniert Diderot vom materiellen Wesen des Lebens war. Sein Standpunkt ist kompromisslos materialistisch. Menschen sind nichts als »denkende Materie«, komplexe Organismen, die aus kleineren, einfacheren zusammengesetzt sind, etwa so wie ein Bienenschwarm auf einem Ast einen einzelnen, sich bewegenden Körper aus vielen eigenbewegten Teilen bildet. In dieser materiellen Welt ist kein Ort für immaterielle Wesen, und gleichzeitig hängt alle Materie zusammen wie die einzelnen Fäden eines Spinnennetzes. Nichts existiert für sich allein, alles, was besteht, ist dem Gesetz der Notwendigkeit, dem Gesetz von Geburt und Sterben unterworfen. Ideen wie diese werden Dr. Bordeu in den Mund gelegt, der als Wissenschaftler Julies Fragen beantwortet und sie zu neuen Schlussfolgerungen provoziert.

Bordeu behauptet, dass es zwischen lebender und toter Materie kei-

nen großen Unterschied gebe: »man kann aus Marmor Fleisch und aus Fleisch Marmor machen«, stellt er lapidar fest<sup>21</sup>. Leben ist Bewegung, während alles Tote erstarrt ist und nur von außen bewegt werden kann. Einzelne Partikel aber können die Kluft zwischen beiden überbrücken. Marmorstaub kann als Dünger verwendet werden und als Teil der Pflanze selbst zum Leben erwachen und sogar zur denkenden Materie werden, wenn die Pflanze von einem Menschen gegessen wird. Der Mensch ist deshalb nichts als eine vorläufige Organisation von Molekülen, Teil einer endlosen Kette des Daseins.

Das Leben ist ein materielles Phänomen, eine Eigenschaft der Materie, die sogar Persönlichkeit und Gedanken formt, argumentiert Bordeu und zitiert dabei zeitgenössische Fallstudien von Menschen, die aufgrund von Hirnverletzungen bestimmte Aspekte ihrer Persönlichkeit verloren hatten. Die unendlich kleinen Partikel, aus denen ein lebender Körper besteht, folgen einem Organisationsprinzip und ordnen sich selbst zu Organen und Individuen. Wie in einem Bienenschwarm, in dem einzelne Tiere weiterhin individuelle Wahrnehmungen haben, während sie einem allgemeinen Willen folgen, verschmelzen sie zu einer Einheit aus vielen Einzelwesen.

Mit diesen Worten kommt Diderot einer natürlichen Grundlage für den inneren Konflikt zwischen rationaler Überzeugung und natürlicher Neigung sehr nahe. Der Geist gibt eine Richtung vor, aber der Körper, der nichtrationale Teil des Selbst, zieht in eine ganz andere Richtung. Mehr noch: Die einzelnen Teile des Körpers machen ständig ihre eigenen Bedürfnisse geltend, wie Julie Lespinasse begreift: »sagen Sie mir also, ob die Isolation verschiedener Teile nicht Menschen von verschiedenem Charakter ergibt? Hirn, Herz, Brust, Füße, Hände, Hoden ... Oh, wie das die Moral vereinfacht!«<sup>22</sup> Wie würden der Hirn-Mann, der Bauch-Mann, der Hoden-Mann handeln? Nach dem Diktat des dominanten Organs. Weil aber alle in einem einzelnen Individuum miteinander bestehen müssen, unterliegt der Mensch zu unterschiedlichen Zeiten unterschiedlichen Einflüssen nicht aus moralischer Schwäche, sondern aufgrund seiner Natur.

Diderot beschreibt die biologische Basis moralischen Handelns und geht noch einen Schritt weiter. Geburtsfehler zeigen, dass jedes Merkmal eines Organismus in einer »Faser« (*brin*) fest programmiert ist und dass, wenn eine einzige Faser im ganzen Gewebe der Information fehlt,

das Resultat eine Missbildung sein wird. Die Fasern, die diese Informationen tragen, sind winzig, dürfen aber nicht beschädigt werden. Schließlich ist ein Tier nichts weiter als eine komplizierte Maschine, »ein Gebilde, das über unendlich viele Entwicklungsstufen bis zu seiner Vollendung gelangt; ein Gebilde, dessen regelmäßige oder unregelmäßige Gestalt abhängt von einem Knäuel dünner, feiner und geschmeidiger Fäden, von einer Art Strang, in dem die kleinste Keimfaser weder geknickt noch zerrissen, noch verschoben sein, noch fehlen darf, wenn keine schlimmen Folgen für das Ganze eintreten sollen.«<sup>23</sup>

Es besteht eine offensichtliche Parallele zwischen dieser Konzeption und der DNS, von der alles Erbgut codiert wird, das sich durch die unendlich vielen aufeinanderfolgenden Entwicklungen weiter perfektioniert. Zusammen mit Diderots Brief aus dem Jahr 1762, in dem er über die »Erhaltung der Art« spricht, zeigte diese Idee, dass Diderot und seine Diskussionspartner in Holbachs Salon, sicherlich auch unter Mithilfe des berühmten Zoologen Buffon, bereits einen Vorläufer von Darwins Evolutionstheorie entwickelt hatten.

In Diderots Novelle ist sich der Arzt bewusst, dass eine einzige Faser die Vererbung nicht erklären kann. Da Eltern mit Missbildungen diese nicht immer an ihre Kinder weitergeben, spekuliert er, dass nur eine Kombination von zwei Fasersträngen zu einem neuen Individuum werden und dessen Eigenschaften bestimmen kann. Vielleicht, sagt Bordeu, kann hier ein Elternteil die Unvollkommenheiten des anderen ausgleichen.

Julie lässt den Wissenschaftler mit ihren Fragen nicht in Ruhe. Sie versteht nicht, warum sie die Verbundenheit der Materie nicht fühlen kann, sondern in ihrem eigenen Körper gefangen ist. Wenn sie das aber könnte, antwortet Bordeu, dann würden unendlich viele Stimuli auf sie wirken und ihre Wahrnehmung müsse unendlich fein sein, wie die einer Spinne in der Mitte ihres Netzes, die jede Vibration fühlen kann. Diese Daseinsform wäre letztendlich göttlich, spekuliert er, allerdings müsste Gott dann selbst Materie sein, und würde deswegen ebenso wie alles andere auch altern und sterben. Gott ist also nichts als eine Projektion unseres Bedürfnisses, Ursachen und Begründungen zu finden, ein perfektes Wissen, aber er kann nicht existieren. Diese radikale Lektüre von Spinozas Gott lässt Diderot einen Schritt vollziehen, den zu machen sein Vorgänger im 17. Jahrhundert sich geweigert hatte: Wenn Gott die

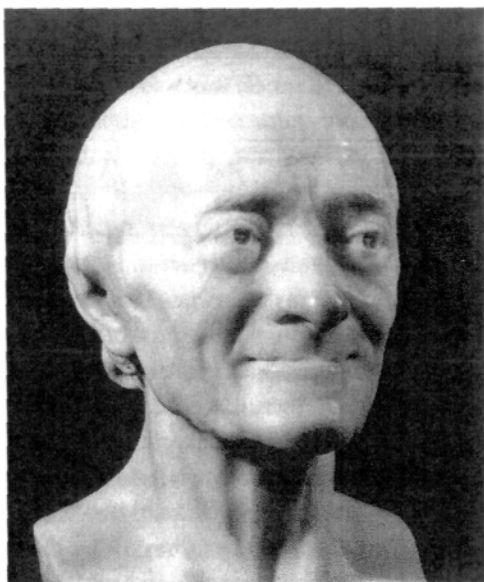
pure Notwendigkeit ist, der gesetzmäßige Lauf der Natur, dann wird er als Konzept selbst überflüssig. Was bleibt, ist nichts als die Notwendigkeit, von der die Welt eisern regiert wird, auch wenn kein Geist sie vollständig durchdringen kann.

\*

In seinen literarischen Werken war Diderot längst in jenem materialistischen und sogar evolutionären Universum angekommen, in dem auch Holbachs Gedanken sich bewegten. Gemeinsam schufen die beiden Autoren eine bezwingende Vision der Welt und des Ortes, den Menschen darin einnehmen. Ihre kompromisslos materialistische Sichtweise ließ keinen Raum für metaphysische Spekulationen oder göttliches Eingreifen. Dies allein wäre schon Grund genug gewesen, die beiden zu verfolgen und hinter Gitter zu bringen, ganz abgesehen vom abgrundtiefen Hass der kirchlichen Würdenträger und der von ihnen bezahlten Journalisten und Pamphletschreiber, deren Werke die radikale Aufklärung diskreditieren sollten. Was die Situation deutlich verschärfte, war die Tatsache, dass *Das entschleierte Christentum* und ähnliche Werke direkte Angriffe auf die Kirche waren.

Diderot war sich der gefährlichen und gerade deswegen aufregenden Lage, in der er und seine Freunde sich befanden, wohl bewusst. In einem Brief an Voltaire charakterisierte er den anonymen Autor von *Das entschleierte Christentum* als Mann von großem Mut und natürlichen Erben des Meisterphilosophen: »Es ist ein Mann, der Ihnen die Fackel aus der Hand genommen hat und der voller Stolz in das Strohgebäude [der Kirche] getreten ist und es an allen Ecken in Brand gesetzt hat.«<sup>24</sup>

Genau dieses Szenario war es, das Voltaire am meisten fürchtete. In seinem Schweizer Exil war er zwar durch seine Pariser Briefpartner ausgezeichnet über alles, was in der Hauptstadt vorfiel, unterrichtet, gleichzeitig aber war er um seinen herausragenden Platz unter den Aufklärungsdenkern sehr besorgt. Insbesondere Holbachs Salon schien sich außerhalb des Einflussbereichs des Philosophen zu befinden. Keiner der dort regelmäßig ein und ausgehenden Gäste hatte sich dem alten Mann zu Füßen geworfen. Diderot war immer freundlich geblieben und hatte Voltaire in seinen Briefen überschwänglich gelobt, hatte aber trotz wiederholter Einladungen niemals die Reise zu ihm unternommen und



Der alte Hexenmeister: Aus seinem Exil in der Schweiz gratulierte Voltaire Diderot zu seiner Freilassung aus dem Gefängnis. Später sollte er die atheistischen Thesen seines ehemaligen Schützlings immer stärker kritisieren. Marmorbüste von Jean-Antoine Houdon, 1778.

Foto: Erich Lessing/Art Resource, NY.

dem großen Mann ausschließlich unwichtige Themen für Artikel in der *Encyclopédie* gegeben, ein Hinweis darauf, dass er ihm nicht vertraute.

Auch Holbach, Marmontel und der Abbé Raynal hatten noch nicht die Zeit gefunden, Voltaire auf seinem Landsitz zu besuchen – nur d'Alembert, der allerdings kaum jemals Holbachs Gast war, stand in regelmäßigem und engem Kontakt mit dem Meister. Von seiner Loge am Fuße der Alpen aus spürte Voltaire allmählich, dass er möglicherweise schon bald nicht mehr im Zentrum stehen würde, verdrängt von einer jüngeren und radikaleren Gruppe von Denkern.

Voltaire sah sich in einem Dilemma. Einerseits war es unmöglich für ihn, die Herausgeber der *Encyclopédie* und ihre Prinzipien zu offen zu bekämpfen, andererseits durfte er auch nicht mit einem Werk wie *Das entschleierte Christentum* in Verbindung gebracht werden, wenn er seine lukrativen Geschäfte und seine Stellung nicht gefährden wollte. Er begann also in seinen Briefen, gezielte Gerüchte über das Werk zu streuen, über die Identität des Autors zu spekulieren und vor allem klarzumachen, dass ein so gefährliches Buch nicht von ihm selbst stammen konnte. Es sei einfach zu schlecht geschrieben, erklärte er, es besitze nicht seine stilistische Eleganz und sei außerdem seinen eigenen Über-

zeugungen diametral entgegengesetzt. »Dieses Buch führt zum Atheismus, den ich verachte«, schrieb er an einen Freund. »Ich habe den Atheismus immer als die größte Verwirrung der Vernunft angesehen, denn es ist lächerlich zu behaupten, dass die Beschaffenheit der Welt kein Beweis für einen großen Handwerker ist, genauso wie es impertinent wäre zu behaupten, die Existenz einer Uhr würde nicht den Uhrmacher beweisen. Ich verurteile dieses Buch als Bürger, denn der Autor scheint ein Erzfeind der [weltlichen und geistlichen] Macht zu sein. Menschen, die so denken wie er, werden nie etwas anderes als Anarchie produzieren.«<sup>25</sup>

Voltaire besaß gleich mehrere Exemplare des Buches und eines davon, das sich heute im British Museum befindet, ist in den Randspalten voller wütender Kommentare. Als Politiker und als Geschäftsmann wusste er, dass man sich auf solche Weise nicht gegen die Mächtigen stellen durfte.

»Die Holbachsche Sippe (*la coterie Holbachique*)«, wie Rousseau seine ehemaligen Freunde jetzt bezeichnete, verfolgte ihre Ideen mit großem Elan. »Es regnet Bomben auf das Haus des Herrn«,<sup>26</sup> schrieb Diderot mit offensichtlicher Befriedigung einige Zeit später an Sophie Volland, als einige neue atheistische Pamphlete auf den Markt geworfen wurden, und er hatte recht. Sämtliche Formen des Glaubens wurden von den Freunden angegriffen.

Zum ersten Mal seit dem alten Rom wurde eine starke und öffentlich sichtbare Alternative zum Weltbild der Kirche artikuliert, in intensiven Debatten verteidigt und in schmalen, leicht zu verbergenden Traktaten unter die Leute gebracht. Bis dahin hatte es nur isolierte Stimmen in einer christlich geprägten philosophischen Tradition gegeben, und Holbachs Freunde bedienten sich dieser Vordenker und ihrer Werke, auch wenn sie das nicht immer deutlich machten. Für die europäische Ideengeschichte, in der christliches Gedankengut seit dem frühen Mittelalter die unbestrittene Vorrangstellung eingenommen hatte, waren die Diskussionen in der Rue Royale, die auch immer mehr internationale Gäste anzogen, ein absolutes Novum – ein Netzwerk des Unglaubens, das sich über ganz Europa auszubreiten begann. Die Denkstrukturen der Vergangenheit wurden in intensiven Debatten bis auf die Grundfesten abgetragen. Nun war es an der Zeit, an ihrer Stelle etwas Neues zu errichten.