Det här verket har digitaliserats vid Göteborgs universitetsbibliotek.
Alla tryckta texter är OCR-tolkade till maskinläsbar text. Det betyder att du kan söka och kopiera texten från dokumentet. Vissa äldre dokument med dåligt tryck kan vara svåra att OCR-tolka korrekt vilket medför att den OCR-tolkade texten kan innehålla fel och därför bör man visuellt jämföra med verkets bilder för att avgöra vad som är riktigt.

This work has been digitised at Gothenburg University Library.
All printed texts have been OCR-processed and converted to machine readable text.
This means that you can search and copy text from the document. Some early printed books are hard to OCR-process correctly and the text may contain errors, so one should always visually compare it with the images to determine what is correct.

GÖTEBORGS UNIVERSITET

Polygr.
Wtl.

STUDIEN DER
BIBLIOTHEK WARBURG

ERNST CASSIRER
DIE PLATONISCHE RENAISSANCE
IN ENGLAND UND DIE SCHULE
VON CAMBRIDGE

B. G. TEUBNER / LEIPZIG
1932

Lh. 7 - Kr. 8.43

STUDIEN DER BIBLIOTHEK WARBURG
HERAUSGEGEBEN VON FRITZ SAXL

XXIV. ERNST CASSIRER / DIE PLATONISCHE RENAISSANCE IN ENGLAND UND DIE SCHULE VON CAMBRIDGE

B. G. TEUBNER / LEIPZIG / BERLIN 1932

ERNST CASSIRER / DIE PLATONISCHE RENAISSANCE IN ENGLAND UND DIE SCHULE VON CAMBRIDGE

B. G. TEUBNER / LEIPZIG / BERLIN 1932

GÖTEBORGS UNIVERSITETSBIB.

INHALTSVERZEICHNIS

Seite

Einleitung 1

Die geschichtliche Stellung und die geschichtliche Mission der Schule von Cambridge 1

Erstes Kapitel: Die Platonische Akademie in Florenz und ihre Wirkung auf den englischen Humanismus 6

Die Erneuerung des Platonismus durch Marsilius Ficinus — Ficins »Theologia Platonica« – Das Problem der Einheit von Philosophie und Religion – Die Lehre vom Eros bei Ficin 6

Die Anfänge des englischen Humanismus – Gegensätze zwischen italienischem und englischem Humanismus – Colets Vorlesungen über die Paulinischen Briefe – Methode und Tendenz von Colets »Reformation« – Colets Kampf gegen die scholastische Theologie 8

Nikolaus Cusanus und seine Bedeutung für die humanistische Religion – Die Schrift: »De pace fidei« – Die Idee der Einheit der Religion bei Cusanus und Ficinus – Colets Auffassung der Paulinischen Rechtfertigungslehre – Sein Ideal der praktischen Religion 10

Erasmus – Jugend- und Lehrjahre bei den „Brüdern vom gemeinsamen Leben" in Deventer – Erasmus in England – Sein Verhältnis zu Colet und Thomas Morus – Die religiösen Ideale des Erasmus – Die »ratio verae theologiae« – Humanistische Kritik des Dogmas – Erasmus' Stellung zu den religiösen Streitigkeiten der Zeit 12

Thomas Morus – Ausgangspunkt und Grundgedanke der »Utopia« – Die Behandlung der Religion in der »Utopia« – Thomas Morus' Verhältnis zum Florentinischen Platonismus und zu Pico von Mirandula 15

Zweites Kapitel: Die Idee der Religion in der Schule von Cambridge 18

Die Anfänge der Schule von Cambridge – Benjamin Whichcote – Whichcote's Kampf gegen die theologische Orthodoxie 18

Plotins Lehre von der Seele als Ausgangspunkt der Religionsphilosophie der Schule von Cambridge – Ethische Grundlegung der Religion – Henry Mores Enchiridium Ethicum – John Smith' Abhandlung: »Of the true way of attaining to Divine Knowledge« – Das Prinzip der religiösen Gewißheit – Der „Rationalismus" der Schule von Cambridge und seine spezifische Eigenart – Verhältnis zu Pascal und zu Nikolaus Cusanus – Vernunft und Religion – Die Religion als »vitalis scientia« – Der praktische Grundsinn des Evangeliums 19

Die Idee der Toleranz – Verhältnis zum theologischen Rationalismus (Hooker, Hales, Taylor, Chillingworth) – Das Glaubensbekenntnis der „Latitudinarier" – Die Grundlegung einer ethischen Vernunftreligion 24

Leibniz und die Schule von Cambridge – Der „Satz vom Grunde" in der Religionsphilosophie der Schule von Cambridge – „Übervernünftiges" und „Widervernünftiges" in der Religion 27

Seite

Drittes Kapitel: Die Stellung der Schule von Cambridge in der englischen Geistesgeschichte 30

1. Der Empirismus 30

Cudworth' Kampf gegen den Empirismus – Die gemeinsamen Tendenzen von Empirismus und Puritanismus – Bacons Verwerfung der »Kontemplation« – Das technische Grundmotiv von Bacons Philosophie – Form und Tendenz von Bacons Induktion – Die Instanzenlehre Bacons und ihre geistigen Grundlagen 30

Die Erneuerung des Ideals der »vita contemplativa« in der Schule von Cambridge – Rückgang auf Plotin – Die Idee der „Weltseele" und der Kampf gegen die mechanische Naturphilosophie – Der Dualismus von »Wissen« und »Glauben« in der englischen empiristischen Philosophie – Wissenschaft und Religion bei Bacon – Die Forderung der Einheit von Wissen und Glauben in der Schule von Cambridge 35

Der Kampf gegen Hobbes' Lehre von Staat und Gesellschaft – Die Bekämpfung der Vertragstheorie – Die „organische" Staatsauffassung 38

Die Erkenntnislehre der Schule von Cambridge – Das Aprioritätsproblem – Das Urteil als Grundproblem der Erkenntnis – Die Platonische Definition des Wissens – Der „proleptische" Charakter des Erkennens. 39

Der Erfahrungsbegriff der Schule von Cambridge – Der Ausgang von der religiösen Erfahrung – Die Erfahrung vom „Übersinnlichen" – Der Begriff der „reinen Wahrnehmung" – Verhältnis zu Plotins Erkenntnislehre und Psychologie 42

Das Problem des Selbstbewußtseins – Der Kampf gegen die Auflösung des Ichbegriffs – Das Selbstbewußtsein als Voraussetzung des Wahrnehmungsbewußtseins – Die Spontaneität des Ich – Die Einheit der Seele und des Ich 44

2. Der Puritanismus 46

Das Verhältnis der Schule von Cambridge zum Kalvinismus – Die Loslösung von der Kalvinistischen Dogmatik – Der Kampf gegen das Sektenwesen – Der „praktische" Geist des Puritanismus – Die Heiligsprechung der Arbeit – „Beruf" und „Berufung" – Die ethischen Ideale des Puritanismus und ihre Verwandtschaft mit der empiristischen Ethik 46

Empirismus und Puritanismus in ihrer Stellung zur Antike – Die Reaktion gegen die antike Philosophie – Die Erneuerung der antiken Spekulation in der Schule von Cambridge 50

Das Dogma der Praedestination und der Gnadenwahl – Die Bekämpfung der Praedestinationslehre in der Schule von Cambridge – Legalität und Moralität – Der „Primat des Sittlichen" – Cudworth' Abkehr vom Kalvinismus und seine Lehre von der „absoluten" Geltung der sittlichen Grundwahrheiten – Die Idee der Freiheit bei Cudworth – Rückgang auf das antike Ideal der „Autarkie" – Der Kampf gegen den religiösen „Fatalismus" 53

Henry Mores ethische Kritik des Kalvinismus – Die „Pelagianischen" Elemente in der Religionsphilosophie der Schule von Cambridge – Der Kampf zwischen Augustinismus und Pelagianismus in der modernen Geistesgeschichte – Das Freiheitsproblem in der protestantischen Philosophie und Theologie – Bayle und Leibniz 59

Der Fortgang vom „reformatorischen" Freiheitsbegriff zum „idealistischen" Freiheitsbegriff in der Schule von Cambridge – Die Idee der Autonomie. . . 59

Seite

Viertes Kapitel: Die Bedeutung der Schule von Cambridge für die allgemeine Religionsgeschichte . . . 61

Augustins Lehre von der Gnadenwahl – Die Wirkung Augustins auf die Dogmatik des Mittelalters – Augustin und die Hochscholastik – Aristotelische und Augustinische Elemente in der Glaubenslehre des Thomas von Aquino – Das Verhältnis von „Natur" und „Gnade" bei Thomas von Aquino 62

Augustinismus und Platonismus – Die Überwindung der Lehre vom „radikalen Bösen" durch das Eros-Motiv – Die Lehre vom Willen bei Augustin und Platon 66

Plotins Freiheitsbegriff – Die Stellung der Seele im Kosmos und ihre Lösung vom Schicksal – Plotins Lehre von der Schönheit der Welt – Der Kampf gegen die Gnosis – Die „Rechtfertigung" der Welt durch die Schönheit 68

Die Erneuerung der Lehre vom Eros in der Florentinischen Akademie – Ficinus' Kommentar zum Platonischen »Symposion« – Das Freiheitsproblem in der Philosophie der Renaissance – Die Befreiung durch den Eros 71

Der englische Humanismus – Colets Rückgang auf Origenes und seine Bekämpfung Augustins – Gnade und Liebe bei Colet – Erasmus – Seine Stellung zu Augustin – Die Vorrede zur Ausgabe des »Novum Testamentum« – Anfänge des Konflikts zwischen Erasmus und Luther – Luthers Erneuerung des Augustinismus 74

Thomas Morus' Utopia – Die „Religion ohne Dogma" – Die Wirkung der Platonischen Eros-Lehre auf Morus – Das Ideal der »Eudaimonie« bei Morus – Verhältnis zum Platonischen Philebos 76

Der Platonismus in der englischen Poesie – Wirkung Ficins auf die englische Poetik – Spensers »Faerie Queene« – Eros und Gnade bei Spenser – Spensers Lehre von der Seele 78

Shakespeares Idee der Gnade 82

Der Verfall der englischen Renaissance-Kultur – Der Sieg des Puritanismus – Die Erneuerung des humanistischen Geistes und der humanistischen Ethik durch die Schule von Cambridge – Rückgang auf den Stoischen Begriff der „Autarkie" – Henry Mores „Enchiridium Ethicum" – Die Freiheit der Seele bei Henry More 86

Fünftes Kapitel: Die Naturphilosophie der Schule von Cambridge 91

Das Verhältnis der Schule von Cambridge zur empirischen Naturwissenschaft – Stellung zu Descartes – Henry Mores Anknüpfung an Descartes – Die Abkehr von Descartes und der Kampf gegen die „mechanische" Naturwissenschaft – Plotins Lehre von der Weltseele und ihre Erneuerung in der Schule von Cambridge – Die Priorität der Seele vor dem Körper – Die Seele als Prinzip des Lebens – Die Lehre von den „plastischen Naturen" – Mechanismus und Vitalismus 91

Henry Mores Raumlehre – Die Polemik gegen die Cartesische Raumlehre – Der Raum als geistige Wesenheit – Der Raum als Organ der göttlichen Allgegenwart 103

Leibniz und die Schule von Cambridge – Verschiedene Stellung zur „mechanischen" Naturphilosophie – Die methodische Erneuerung des Platonismus bei Leibniz – Leibniz' Bekämpfung des „mystischen" Platonismus 106

Seite

Sechstes Kapitel: Ausgang und Fortwirkung der Schule von Cambridge—Shaftesbury 110

Das geistige Erbe der Schule von Cambridge – Shaftesburys Anknüpfung an den Platonismus der Schule von Cambridge – Sein Urteil über Cudworth und More – Die Idee der Religion bei Shaftesbury und den Denkern der Schule von Cambridge – Die Religion der Freiheit 110

Die Begründung der Ästhetik durch Shaftesbury – Gegensatz zum englischen Empirismus – Shaftesburys Begriff der »inneren Form« – Das Eros-Motiv und Shaftesburys Lehre vom „Enthusiasmus" 115

Shaftesburys »Essay on the Freedom of Wit and Humour« – Der Humor als Prüfstein der Wahrheit 117

Der Humor als geistige Grundkraft der Renaissance – Die verschiedenen Formen des „Komischen" – Die Bildkraft der Komik – Rabelais und Cervantes 119

Der Humor in der englischen Renaissance – Erasmus' „Lob der Narrheit" – Der Humor als sittliche Grundkraft (Thomas Morus) 120

Shakespeares Humor – „Witz" und „Humor" bei Shakespeare – Shakespeares Verhältnis zum „Euphuismus" – Parallelerscheinungen zum Euphuismus in der italienischen, spanischen und französischen Dichtung – Die geistige Kultur und der geistige Kult der Sprache – Die Überwindung des Euphuismus in Shakespeares Komödien – Zerstörende und aufbauende Kräfte des Humors Die Selbstbescheidung des Humors – Shakespeares Humor und der Puritanismus; Malvolio 121

Die Grundtendenz von Shaftesburys »Essay on the Freedom of Wit and Humour« – Der Rückgang auf die Renaissance – Der Humor als sittlich-religiöse Kraft – Der Sinn von Shaftesburys „Optimismus" – Religiöse Grundmotive in Shaftesburys Ästhetik – Der Begriff des „interesselosen Wohlgefallens" und sein historischer Ursprung – Die Überwindung des Utilitarismus durch Shaftesburys Ästhetik 127

Shaftesburys Naturanschauung – Der „Genius der Natur" – Die Erneuerung der Eros-Lehre bei Shaftesbury – Der Kampf gegen Hobbes – Die „Sympathie" als Voraussetzung der Naturerkenntnis und als Grundlage von Staat und Gesellschaft 133

Shaftesbury und der englische Empirismus – Die Wiedereroberung der künstlerischen Welt durch Shaftesbury – Shaftesburys Wirkung auf die deutsche Geistesgeschichte 136

In der Geschichte des modernen philosophischen Denkens scheint der „Schule von Cambridge" nur eine bescheidene Rolle zuzukommen. In die universelle geistige Bewegung, die mit der Renaissance einsetzt, und die in fortschreitender Entwicklung eine neue Form des Wissens und ein neues Welt- und Lebensgefühl aus sich hervorgehen läßt, scheint sie an keinem Punkte entscheidend einzugreifen. Diese Bewegung ließe sich in ihrer Entstehung, in ihrem Wachstum, in ihren Grundtendenzen und ihren wesentlichen Zielen zeichnen, ohne daß hierbei der Arbeit der „Schule von Cambridge" gedacht würde. Weder an geistigem Ausmaß, noch an unmittelbarer Wirkung läßt sich diese Arbeit den großen gedanklichen Kräften vergleichen, die das neue Weltbild geformt haben. Sie bleibt hinter diesen Kräften nicht nur zurück, sondern sie hat sich ihnen nicht selten widersetzt und entgegengestemmt; sie hat versucht, sie zurückzuhalten und einzudämmen. Der modernen Form der Naturerkenntnis, wie sie durch Galilei und Kepler begründet war, steht die Schule von Cambridge ohne Anteil und ohne tieferes Verständnis gegenüber: sie sieht in ihr nur die Stütze und den Herold jener »mechanischen« Naturansicht, die sie, aus ethischen und religiösen Gründen, leidenschaftlich bekämpft. Und auch die neue Grundrichtung der Philosophie, die durch Descartes gewiesen worden war, bleibt der Schule von Cambridge im Ganzen fremd. Zwar hat einer ihrer Hauptvertreter, Henry More, die Lehre Descartes' bei ihrem ersten Hervortreten enthusiastisch begrüßt; aber selbst in dem überschwenglichen Lob, das er ihr spendet, wird der sachliche, der prinzipielle Gegensatz zu ihr deutlich vernehmbar. Denn nicht als Logiker und Methodiker, als Begründer einer neuen Lehre vom Wissen und von der Gewißheit, wird Descartes hier gefeiert. Was More zu ihm hinzieht, und was ihn eine Zeitlang der neuen Philosophie gefangen gibt, ist die Hoffnung, in Descartes' Lehre von der denkenden Substanz die feste unangreifbare Grundlage für jenen metaphysischen Spiritualismus zu finden, der ihm als Ziel vorschwebt. Auf diesem Felde vor allem begrüßte er Descartes als Bundesgenossen; wie in Platon, so sah er in ihm, den Vorkämpfer gegen jede „atheistische"

Philosophie.[1]) Und dieser Einengung des Gehalts der Philosophie entspricht die Enge der gedanklichen und der stilistischen Form, in der sich dieser Gehalt expliziert. In den Hauptwerken der Schule von Cambridge ist die Nachwirkung der scholastischen Form der Gedankenentwicklung und Beweisführung unverkennbar. Durch dieses Festhalten an einem Denk- und Darstellungsstil, der den Zeitgenossen mit Recht als veraltet erschien, hat sich die Schule von Anfang an um den besten Teil ihrer Wirkung gebracht. Erst ihr Abschluß bringt hier eine entscheidende Wendung: erst mit Shaftesbury lenkt die Bewegung in das große Strombett des modernen europäischen Denkens ein. Die Begründer der Schule aber haben diese Weiterbildung nicht mehr erlebt; und sie hätten sie, von ihrem Standort aus, weder voraussehen, noch sie geistig umspannen können. Denn sie waren keine universellen Denker, sondern blieben in dem Umkreis einer bestimmten, philologischen und theologischen Gelehrsamkeit gebunden. Sie wollten nirgends neue Wege weisen und beschreiten, sondern sie sahen sich vor allem als Hüter einer religiösen und philosophischen Tradition an, die sie bis zu ihren ersten Quellen zurückverfolgen und, kraft der gründlichen Kenntnis und der sorgsamen Auslegung dieser Quellen, verteidigen und sichern wollten. So gewinnt bei ihnen der Rückblick immer wieder die Oberhand über den freien Ausblick: auch das Neue und Selbständige muß sich, kaum ergriffen, so sehr in die Weise und Form des Alten fügen, daß es in ihr fast unkenntlich wird.

Es mag demnach begreiflich und gerechtfertigt erscheinen, daß die allgemeine Geschichte der Philosophie den Denkern der Schule von Cambridge nur einen sehr geringen Raum zu gönnen pflegt — ja daß sie in ihren bekanntesten Darstellungen an ihnen oft achtlos vorübergegangen ist. Kuno Fischer hat seiner Darstellung der englischen Philosophie den Titel »Francis Bacon und seine Schule« gegeben, und er hat schon in dieser Fassung des Titels zum Ausdruck gebracht, daß für ihn die Geschichte des englischen Denkens mit der Geschichte des englischen Empirismus zusammenfällt. Aus dieser Grundkonzeption heraus durfte er die Platoniker des Cambridgekreises einfach ignorieren — sie fielen

---

1) Vgl. bes. Henry Mores Brief an Clerselier (1655): »Nec certe solum lectu jucunda est haec Cartesiana Philosophia, sed apprime utilis ... ad summum illum omnis Philosophiae finem, puta Religionem ... Si principiis staretur Cartesianis, certissima esset ratio ac Methodus demonstrandi et quod Deus esset, et quod anima humana mortalis esse non possit. Quae sunt illa duo solidissima fundamenta ac fulcra omnis verae Religionis ... Summatim dicam nullam extare Philosophiam, nisi Platonicam forte exceperis, quae tam firmiter Atheis viam praecludit ad perversas istas cavillas et subterfugia, quo se solent recipere, quam haec Cartesiana, si penitus intelligatur.« Oeüvres de Descartes, ed. Adam-Tannery, V, 249f.

aus der Entwicklung, wie er sie sah, schlechthin heraus, und ihre Berücksichtigung hätte nur dazu dienen können, die klare und einfache Linie des Gedankenfortschritts, die er zu zeichnen versuchte, zu unterbrechen und zu verwirren.[1]) Diese Gesamtanschauung wirkte auch dann noch weiter, als man begann, sich wieder den Hauptschriften der Schule von Cambridge zuzuwenden und sie in sorgsamen Einzeluntersuchungen zu behandeln. Denn auch jetzt gestand man ihnen kein wirkliches geschichtliches Eigen-Interesse zu. Die Frage richtete sich nicht sowohl auf ihren eigenen Gehalt als vielmehr auf das, was sie, in positiver wie in negativer Hinsicht, in anderen bewirkten. Die Erfahrungsphilosophie verblieb im Brennpunkt der Betrachtung — und nur insofern gestand man der Schule von Cambridge eine historische Bedeutung zu, als sie, als Widersacher und gewissermaßen als Gegenspieler der Erfahrungsphilosophie, an deren eigener Gestaltung mitgewirkt und bestimmte polemische Reaktionen in ihr ausgelöst hatte. Vor allem waren es die Darlegungen im ersten Buche von Lockes »Essay concerning human understanding«, die man aus dieser Gegenstellung heraus verständlich zu machen suchte. Die Grundrichtung und Grundabsicht von Lockes Kampf gegen das »Angeborene« schien erst dann völlig klar hervorzutreten, wenn man sie auf Cudworth' »Intellektualsystem« und auf seine Darlegung und Begründung der Aprioritätslehre bezog.[2]) Immer erschien somit hier der Empirismus als das eigentliche Zentralgestirn des englischen Denkens, um das alle anderen Gedanken- und Problemrichtungen gleich bloßen Trabanten kreisten. Und wie die historische, so ging auch die systematische Würdigung der Grundlehren der Schule von Cambridge über diese mittelbare Betrachtung nicht hinaus. Tullochs durch genaue Quellenkenntnis und durch gründliche Analysen ausgezeichnetes Werk über die Denker der Schule von Cambridge wählt seine gedankliche Orientierung von Anfang an innerhalb der theologischen Problematik. Die Schule von Cambridge wird zum wichtigsten Vertreter der »rationalen Theologie«, wie sie im England des 17. Jahrhunderts ersteht.[3]) Auch später hat vor allem die englische Geschichtsschreibung an dieser Orientierung festgehalten — und sie ist, auch in ihren neuesten

1) Auch Windelbands erste Darstellung der „Geschichte der neueren Philosophie" (1878) enthält, so wenig wie Kuno Fischers Werk, einen Hinweis auf die Lehren der Schule von Cambridge. In der späteren Gesamtdarstellung der „Geschichte der Philosophie" ist sodann die Schule von Cambridge zwar gelegentlich erwähnt, aber nirgends eingehend dargestellt und gewürdigt worden.

2) Vgl. zu dieser Frage bes. G. v. Hertling, John Locke und die Schule von Cambridge, Freiburg i. B. 1892, sowie R. Sommer, Lockes Verhältnis zu Descartes, Berlin 1887 und Georg Geil, Über die Abhängigkeit Lockes von Descartes, Straßburg 1887.

3) Tulloch, Rational Theology and Christian Philosophy in England in the seventeenth Century, Vol. II: The Cambridge Platonists, Edinb. u. London 1872.

Darstellungen über die Auffassung Tullochs weder in stofflicher noch in prinzipieller Hinsicht wesentlich hinausgelangt.[1]) Neben der Geschichte der Theologie ist es sodann die Geschichte der Ethik gewesen, die auf die Grundlehren der Schule von Cambridge zurückgegriffen hat: Martineau hat in seinem bekannten Werk »Types of Ethical Theory« die ethischen Theorien von Cudworth dazu benutzt, um an ihnen das Wesen und die Eigenart der rein »dianoëtischen« Ethik aufzuweisen.[2]) Auf den Inhalt von Cudworth' Erkenntnislehre und auf die Bedeutung, die Henry Mores spiritualistische Raumlehre für die Entwicklung der Naturphilosophie des 17. und 18. Jahrhunderts besitzt, habe ich in meiner Schrift über die Geschichte des Erkenntnisproblems hingewiesen.[3]) Mit alledem aber sind nur gewisse Teilaspekte gewonnen; ist nur das Werk der Schule von Cambridge von verschiedenen Seiten her beleuchtet, nicht aber das eigentliche geistige Prinzip erfaßt, das sie vertritt und um dessen Darstellung und Durchführung willen ihr allein ein Platz in der Geschichte des modernen Geistes gebührt. Dieses Prinzip und in ihm das eigentliche ideelle Zentrum der Gedankenarbeit der Schule von Cambridge bloßzulegen, soll die Aufgabe der folgenden Untersuchung sein. Diese Aufgabe kann nicht dadurch gelöst werden, daß man lediglich den Umfang der Lehre abschreitet — daß man ihre Erkenntnistheorie und ihre Ethik, ihre Theologie, ihre Religionsphilosophie, ihre Naturphilosophie als gesonderte Stücke behandelt und ihren Inhalt rein referierend wiederholt. Je ausführlicher eine solche Wiederholung ist und je genauer eine derartige Nachzeichnung des Einzelnen ausfällt, um so größer wird die Gefahr, daß durch sie das Allgemeine verdeckt wird, daß der gedankliche Kern der Lehren der Schule von Cambridge verloren geht. Und doch besteht ein solcher Kern — wie dicht auch die Schale ist, die ihn umhüllt und wie schwer es auch bisweilen ist, diese Schale zu durchbrechen. Es ist eine einheitliche Gesamtanschauung, die von dem Cambridger Kreise vertreten wird: eine Anschauung, die bei aller individuellen Verschiedenheit der einzelnen Denker und bei aller Ausbreitung über die mannigfachsten heterogensten sachlichen Problemgebiete, immer wieder festgehalten und als beständiges Grundmotiv

---

1) Dies gilt sowohl von dem Werk von Powicke, The Cambridge Platonists, London 1926 wie von der Schrift von Pawson, The Cambridge Platonists and their place in Religious Thought, London 1930. Die soeben erschienene Schrift von Muirhead, The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy, London-New York 1931 konnte hier nicht mehr berücksichtigt werden, da sie mir erst unmittelbar vor der Drucklegung zugänglich geworden ist.

2) Martineau, Types of Ethical Theory, Vol. II S. 396—424.

3) Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit [3], Bd. II, S. 215ff., 442ff.

durchgeführt wird. So darf die »Schule von Cambridge« nicht — wie es in den bisherigen geschichtlichen Darstellungen fast durchweg geschehen ist — als ein bloßer Sammelname für einen bestimmten Kreis von Denkern oder für eine gewisse Summe von Einzellehren genommen werden. Was sich in ihr verkörpert, ist vielmehr ein bestimmter Denktypus von selbständiger Kraft und Bedeutung, ein Typus, der sich der vorherrschenden Richtung des englischen Denkens im 17. Jahrhundert scharf und bewußt widersetzt und der auch dort, wo er ihr geschichtlich unterliegt, wo er von ihr besiegt und zurückgedrängt wird, seine systematische Eigenart nicht verleugnet und seinen sachlichen Eigenwert nicht einbüßt. In der Tat ist fast die gesamte philosophische Thematik der Schule von Cambridge für uns veraltet und versunken — so sehr, daß es fast als die Sache einer müßigen historischen Neugier erscheinen kann, auf diese Thematik zurückzugreifen. Aber was sich lebendig erhalten hat, und was als bewegende Kraft durch die folgenden Jahrhunderte weitergewirkt hat: das ist die geistige Problematik, aus der sie erwuchs. Blickt man auf diese Problematik hin, so ergibt sich das überraschende Resultat, daß sie keineswegs isoliert steht, daß sie nicht das Werk einer einzelnen philosophischen »Sekte« ist, sondern daß hier, in einem engen Kreis von Forschern und in abseits gelegenen Gebieten der Gelehrsamkeit, um Fragen gerungen wird, die den Begriff und die Struktur des modernen Geistes selbst angehen. Von welcher Seite her die Schule von Cambridge diese Fragen ergriffen, unter welchen Voraussetzungen sie sie gestaltet, und mit welchen Mitteln sie sie zu lösen versucht hat, versuchen die folgenden Betrachtungen zu zeigen. Sie wollen die Fäden aufweisen, die die Gedankenarbeit der Schule von Cambridge nach rückwärts mit der philosophischen Gesamtbewegung der italienischen und englischen Renaissance, nach vorwärts mit der allgemeinen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts verbinden. Erst hierdurch kann deutlich werden, daß diese Gedankenarbeit bei all der Fremdheit, ja Seltsamkeit, die sie heute für uns besitzt, kein bloßes literarisches Kuriosum darstellt, sondern daß sie im Werden des modernen Geistes einen integrierenden Bestand, eine wichtige und notwendige Vorstufe bedeutet.

ERSTES KAPITEL

DIE PLATONISCHE AKADEMIE IN FLORENZ UND IHRE WIRKUNG AUF DEN ENGLISCHEN HUMANISMUS

Wenn man die Denker der Schule von Cambridge, dem Herkommen gemäß, als die »englischen Platoniker« bezeichnet, so enthält diese Bezeichnung nichts objektiv Unrichtiges — und doch ist sie, gleich den meisten Partei- und Sektennamen in der Philosophie, nicht mehr als eine konventionelle Halbwahrheit. Denn so oft sich diese Denker auch auf Platon berufen, und so sehr sie ihn als ihren eigentlichen philosophischen Schutzheiligen verehren, so bildet doch ihre philosophische Arbeit keineswegs die geradlinige Fortsetzung und die einfache Wiederaufnahme Platonischer Gedanken. Viele wichtige und wesentliche Gebiete des platonischen Denkens sind ihrem Gesichtskreis von Anfang an entrückt; und andererseits sind bestimmte Motive dieses Denkens, die sie aufnehmen und eifrig weiterverfolgen, so stark modifiziert, daß in ihnen das Urbild kaum mehr erkennbar ist. Immer erscheint die Lehre Platons, so oft sie uns hier begegnet, wie durch ein brechendes Medium gesehen und ihm gemäß verändert. Vor allem ist es jenes Bild der platonischen Gedankenwelt, das Marsilius Ficinus und die Florentinische Akademie gezeichnet hatte, das auch für die Denker der Schule von Cambridge als schlechthin-gültig, als eigentlich exemplarisch erscheint. Sie haben diesem Bilde keinen wesentlich neuen Zug hinzugefügt; noch haben sie den Mut und die Kraft zu seiner historischen Kritik besessen. So verschwimmen ihnen denn auch alle festen geschichtlichen Grenzen. Ursprüngliches und Abgeleitetes, Original und Tradition, werden nirgends geschieden. Zu einer solchen Scheidung war das 17. Jahrhundert nicht reif: es fehlte zu ihr ebensowohl der systematische Wille, wie das historische Rüstzeug. Für Cudworth und More, wie für Marsilius Ficinus und Pico von Mirandula bildete Platon nur ein Glied in jener goldenen Kette der göttlichen Offenbarung, die gleich ihm Moses und Zoroaster, Sokrates und Christus, Hermes Trismegistus und Plotin umschließt. Er ist für sie der Zeuge und der lebendige Beweis dafür, daß die wahre Philosophie und das echte Christentum sich an keiner Stelle widerstreiten; er ist der Ahn- und Schutzherr jener »*pia Philosophia*«, die noch vor der christ-

lichen Offenbarung bestanden und sich durch die Jahrhunderte hindurch als wirksam und triebkräftig bewährt hat.[1])

So stark jedoch diese Grundauffassung der Schule von Florenz auf die italienische Renaissance gewirkt hat, so war ihr doch in Italien selbst keine eigentliche Stätte und keine dauernde Heimat beschieden. Die innere Spannung, aus der die geistige und die philosophische Kultur der Renaissance erwuchs, mußte die beiden Gegenpole, die in der Florentinischen Akademie einander suchen und einander berühren, alsbald wieder auseinandertreiben. Die Einheit, die Ficin und Pico fest gegründet zu haben glaubten, zergeht zuletzt in ein bloßes Traum- und Wunschbild. Schon in ihrem eigenen Dasein vermögen beide diese Einheit nur mühsam zu bewahren; die ersehnte Harmonie wandelt sich ihnen immer wieder zum schärfsten Konflikt. Sie selbst vermögen es nicht, den Streit von Glauben und Wissen endgültig in sich zu beschwichtigen, sondern erfahren ihn stets aufs neue als einen tragischen Dualismus, der ihr ganzes Leben und Wirken durchzieht. Und sie enden zuletzt in müder Resignation. Auch Pico hat schließlich der ungestümen Werbung Savonarolas keine selbständige Kraft mehr entgegen zu setzen — er ist bereit, seinem Rufe zu folgen und sich in das Kloster von San Marco zurückzuziehen. Noch schärfer und unerbittlicher bricht sodann im Fortgang der italienischen Geistesgeschichte der Gegensatz auf. Immer deutlicher wird es jetzt, daß dieser Gegensatz innerhalb der Florentinischen Akademie nicht sowohl versöhnt, als vielmehr verhüllt worden war. Wie Wasser und Öl scheiden sich wieder die christlichen und die heidnischen Elemente, die Ficins »Theologia Platonica« zu einem Ganzen zusammenzuzwingen gesucht hatte. Die Säkularisierung und die Paganisierung des Denkens ist nicht aufzuhalten; sie schreitet weiter und sie durchbricht alle die künstlichen Schutzdämme, die die Schule von Florenz mühsam aufgerichtet hatte. Gerade die eigentlichen Grundprobleme, die Ausgangspunkte und Stützpunkte der Philosophie des Florentiner Kreises, werden in diese Bewegung hineingezogen und von ihr mitgerissen. An der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele entwickelt Pomponazzi seine Grundthese von der »doppelten Wahrheit«; an ihr weist er auf, daß in den Fragen der Metaphysik Vernunft und Glaube sich prinzipiell widerstreiten, daß sie niemals zu gleichen Ergebnissen gelangen können.[2]) Und nicht minder scharf tritt der Thesis der Schule von Florenz die Antithesis gegenüber, wenn man auf die Lehre vom Eros, auf das eigentliche Kern-

1) Für Ficin s. De christiana religione, Cap. XXII sowie Epistolae, Lib. VIII (Basler Ausgabe fol. 871); näheres in m. Schrift: Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance, Stud. der Bibl. Warburg, Bd. X, Lpz. 1927, S. 3ff., 65ff.

2) Näheres s. »Individuum und Kosmos« S. 143ff.

stück ihres Denkens, hinblickt. Die platonische Liebeslehre, die Ficin mit dem Christentum verschmolzen und die er zur Höhe und Weihe des Christentums emporzuheben gesucht hatte — sie eben ist es, die von den Späteren alsbald wieder gegen das Christentum aufgerufen wird. Wenn die Florentiner Eros und Agape in eins gesetzt hatten, so wandelt Giordano Bruno das Eros-Motiv derart ab, daß es zum höchsten Beweis der titanischen Kraft des Menschen wird. Der Eros verleiht dem Menschen die »heroische Leidenschaft«, die alle Schranken der Endlichkeit sprengt und ihm die Anschauung des unendlichen Universum zu eigen gibt. So löst sich das Band, das Ficin und Pico zu knüpfen versucht hatten, wieder auf. Die Kultur der Renaissance war, angesichts der geistigen und der politischen Lage Italiens vor eine Schicksalsfrage gestellt, der sie sich nicht entziehen konnte: sie mußte sich entschließen, zu Savonarola zurückzugehen oder zu Macchiavell, zu Cesare Borgia, zu Giordano Bruno fortzuschreiten.

Anders jedoch stellt sich uns die geistige Gesamtlage dar, sobald wir englischen Boden betreten. Eine ähnlich weite und glanzvolle Wirksamkeit, wie sie sie in Florenz am Hofe der Medici entfaltet hat, vermochte hier die Lehre Ficins freilich nicht zu üben. Aber ihr Einfluß blieb, wenngleich zunächst in einem engen Kreise verharrend, eben darum um so tiefer und nachhaltiger. Denn im geistigen Leben Englands traf die philosophische Grundtendenz der Florentinischen Akademie auf eine verwandte Stimmung und auf verwandte religiöse Kräfte. England war, seit den achtziger Jahren des 15. Jahrhunderts, durch die Wirksamkeit von Grocin und Linacre[1]) in die Gesamtbewegung des Humanismus eingetreten; aber sein Humanismus unterscheidet sich in wesentlichen Zügen von dem kontinentalen und insbesondere von dem italienischen Vorbild. Der italienische Humanismus war von früh an bestrebt, seinen Frieden mit der Religion zu machen; aber dieser Friede beschränkte sich im wesentlichen darauf, zur Kirche in ein erträgliches Verhältnis zu kommen und in ihr einen immer wachsenden Einfluß zu gewinnen. In beharrlicher Arbeit wird dieser Einfluß errungen. Der Humanismus erobert in fortschreitendem Maße die päpstliche Kurie — und als Enea Silvio Piccolomini als Pius II. den päpstlichen Stuhl besteigt, scheint damit das Bündnis zwischen ihm und der Kirche endgültig besiegelt zu sein. Aber diese äußere Verbundenheit kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß inzwischen eine immer tiefere Entfremdung zwischen den geistigen Interessen des Humanismus und denen der Religion eingetreten war. Die großen italienischen Humanisten standen dem tradi-

1) Über Grocin und Linacre vgl. die soeben erschienene Schrift von Walter F. Schirmer, Der englische Frühhumanismus, Lpz. 1931, S. 162 ff.

tionellen Inhalt des Glaubens mit kühler und überlegener Skepsis gegenüber. Sie hatten sich nicht nur von der Bindung des Dogmas gelöst; sondern sie schritten von hier aus — wie Lorenzo Valla in seiner Schrift »*De voluptate*« und »*De professione religiosorum*« — zum Kampf gegen die christliche Ethik und gegen das christliche Lebensideal fort.[1]) In England hingegen schlägt der Humanismus von Anfang an den entgegengesetzten Weg ein. Seine Kritik richtet sich gegen die scholastischen Systeme und gegen die veralteten und »barbarischen« Formen der theologischen Gelehrsamkeit — aber diese Kritik wird nirgends gegen die Religion gewandt, sondern um der Religion willen durchgeführt. Das humanistische Losungswort »*ad fontes*« wird in erster Linie dazu verwandt, um die Erschließung und Interpretation der Urquellen des Christentums zu fordern. Es ist charakteristisch, daß John Colet, als er im Jahre 1496 aus Italien zurückkehrt, seine Lehrtätigkeit in Oxford mit einer Vorlesung über die Paulinischen Briefe beginnt, die einen immer wachsenden Kreis von Zuhörern um ihn versammelt. Schon äußerlich bildete diese Vorlesung eine Durchbrechung der strengen Formen des scholastischen Lehrbetriebs. Es war ein ungewöhnliches Unternehmen, daß ein junger, kaum dreißigjähriger Lehrer, noch bevor er irgendeinen theologischen Grad erworben hatte, sich an die Behandlung eines biblischen Themas wagte. Erasmus rühmt es in einem Briefe an Colet ausdrücklich als einen Beweis des freien Geistes der Oxforder Universität, daß sie Colet bei diesem seinem ersten öffentlichen Auftreten freie Bahn gelassen habe.[2]) Der mittelalterlichen Form der Auslegung der Schrift wurde hier — vielleicht zum ersten Mal auf dem Boden der Universität — der offene Kampf angekündigt. Gegenüber der herkömmlichen Spaltung des Sinnes der Schrift in eine buchstäbliche, in eine tropologische, allegorische und anagogische Bedeutung, wird auf die Herausarbeitung eines streng einheitlichen Sinnes gedrungen. So werden die Paulinischen Briefe von Colet von Anfang an als ein geschlossenes Ganze behandelt, das er nicht in einzelne Dogmen zerschlagen, sondern als Ausdruck einer religiösen Grundgesinnung verstehen und deuten will.[3]) Nur auf diesem

1) Näheres in »Individuum und Kosmos«, S. 82ff.

2) Erasmus an Colet (Oktober 1499); Opus Epistolarum, ed. P. S. Allen, Oxonii 1906, T. I, 247f.: »Sunt et inter ipsos theologos non pauci qui tam honestos tuos conatus et velint et possint adjutare. Imo nemo non dextram junxerit, qum nullus etiam doctorum sit in hac celeberrima schola qui tibi Paulinas epistolas publice jam triennium enarranti non attentissimas aures praebuerit. Qua quidem in re utrum magis laudanda modestia illorum, qua non verentur omnium διδάσκαλοι hominis aetate juvenili nullaque doctoratus (ut vocant) authoritate prediti ἀκροαταί videri, an tua singularis tum eruditio, tum aeloquentia, tum morum integritas, quam illi hoc honore dignam judicant?«

3) Über Colets Methode der Interpretation der Schrift vgl. bes. F. Seebohm, The Oxford Reformers: John Colet, Erasmus and Thomas More, London 1869, S. 29ff.

Wege kann es, wie er überzeugt ist, gelingen, die Bibel wieder zu dem zu machen, was sie ihrem Wesen und ihrer eigentlichen Grundabsicht nach ist: zu einem Buch, das nicht theoretisch-dogmatische Kenntnisse über jenseitige Dinge vermitteln, sondern das eine Umgestaltung und Erneuerung des Lebens sein will. Die Wiedergewinnung, die »restitutio« dieses schlichten praktischen Sinnes und Fundaments des Christentums bildet das eigentliche Ziel und den eigentlichen Kern von Colets Reform. Und eben hierin liegt, vom Standpunkt der allgemeinen Geistesgeschichte gesehen, das Band, das diese Reform mit der Florentinischen Akademie, und darüber hinaus mit Nicolaus Cusanus, verbindet. Cusanus hatte an ein Grundbuch der mittelalterlichen Theologie, an die Pseudo-Dionysische Schrift Περὶ θείων ὀνομάτων angeknüpft, um aus dieser Schrift eine dem scholastischen Denken und der scholastischen Gesamtauffassung durchaus entgegengesetzte Folgerung zu ziehen.[1]) Er entwickelt aus ihr eine Form der »Skepsis«, einen Begriff der »*ignorantia*«, der in seinen Konsequenzen die Form der großen mittelalterlichen Systeme aufhebt. Aber eben diese Aufhebung enthält zugleich den Keim und die Forderung einer neuen positiven Begründung des Glaubensinhalts in sich. Die Einsicht, daß alles endliche Denken und Begreifen seiner Natur nach symbolisch ist, daß es sich im Kreise bloßer Namen und Zeichen bewegt, und daß kein Name die göttliche Wesenheit zu erfassen vermag: diese Einsicht birgt in sich einen neuen religiösen Ansatz und Einsatz. Sie erschließt den Weg zu jener Fassung des Glaubens, die Cusanus am großartigsten und universellsten in seiner Schrift »*De pace fidei*« gegeben hat. Hier wird aus der Tatsache, daß alles Vergängliche nur ein Gleichnis ist, nicht auf die bloße Ohnmacht des Gleichnisses und des symbolischen Erkennens geschlossen — sondern hier erfüllt sich das Symbol selber mit einem neuen Gehalt und Wert. Die Adäquatheit des Wissens, die dogmatische »*praecisio*«, bleibt ihm versagt: es bleibt in die Grenzen der „Andersheit" und der „Vermutung" gebannt. Aber eben hierin kann nun das absolute Sein und die absolute Einheit, sofern beide überhaupt wißbar sind, wahrhaft gewußt werden: »*cognoscitur inattingibilis veritatis unitas in alteritate conjecturali*«. Weil kein Name das Göttliche zu ergreifen, weil keiner seinen Sinn auszuschöpfen vermag: darum kann auf der anderen Seite zugestanden werden, daß alle Namen, sofern sie in der echten religiösen Gesinnung geprägt sind und sofern sie sich ihrer eigenen Schranke und Mittelbarkeit bewußt bleiben, einer bestimmten Beziehung auf das Göttliche gewiß sein dürfen. So öffnet die scheinbare Skepsis hier erst den Weg zur

1) Zum Folgenden vgl. bes. »Individuum und Kosmos«, S. 8ff., 30ff., 74ff. u. ö.

Vielheit, zur Freiheit und Weite der sittlich-religiösen Lebensformen — und sie verlegt zugleich das Zentrum der religiösen »Wahrheit«, statt in das Dogma, vielmehr in diese Lebensformen selbst. Ihre Mannigfaltigkeit, ja ihr Gegensatz braucht fortan keinen Anstoß mehr zu bilden: die Gefahr der Hetero-Doxie wird nicht durch die Aufrichtung eines allgemein-verbindlichen und allein gültigen Denk- und Lehrsystems, sondern durch die prinzipielle Einsicht in die Schranken der δόξα als solcher, in ihre notwendige Unangemessenheit zum absoluten Sein, besiegt. Auf dem Wege, den die Schrift »*De pace fidei*« gewiesen hatte, war Ficins Schrift »*De christiana religione*« weiter geschritten. Der Grundsatz: »*una est religio in rituum varietate*« gibt auch dieser Schrift ihr Gepräge. „Vielleicht ist es gerade die Verschiedenheit in der Weise der Verehrung, die, auf Geheiß Gottes entstanden, einen wunderbaren Glanz über sein Universum ausstrahlt. Dem Könige des Himmels liegt mehr daran, wirklich verehrt, als in dieser oder jener Geste verehrt zu werden. Er will lieber auf jede noch so törichte Weise, sofern sie nur menschlich ist, verehrt, als aus Stolz in keiner Weise verehrt werden."[1]) Diese religiöse Stimmung des Florentiner Kreises war es, von der Colet während seines italienischen Aufenthalts ergriffen wurde — und sie hat fortan seinem »Humanismus« die Richtung und das Ziel bestimmt.[2]) Schon in den Vorlesungen über die Paulinischen Briefe, die im allgemeinen — auch hierin von der herrschenden Methode des Universitätsunterrichts abweichend — mit der Berufung auf fremde Autoritäten außerordentlich sparsam sind, wird Ficins »Theologia Platonica« ausdrücklich angeführt und ausführlich zitiert.[3]) Wichtiger aber als dieses äußere Zeugnis ist der Gehalt der Lehre, die hier verkündet wird. Der Sinn der Paulinischen Rechtfertigungslehre wird ausschließlich in die wechselseitige Liebe zwischen Gott und Mensch gesetzt: die Rechtfertigung besteht in nichts anderem als darin, daß Gott sich dem Menschen in Liebe zuwendet, und daß er hierdurch in ihm die Liebe zu ihm selbst, als dem Urquell alles Seins und aller Güte, entzündet. Auch die Sendung Christi hat nach Colet keine andere Bedeutung und kein anderes Ziel.[4]) In dieser Grundansicht ist Colets Humanismus völlig eins mit jener Form der

1) Ficinus, De christiana religione, Cap. IV; cf. Indiv. u. Kosmos, S. 76.

2) Ob Colet auf seiner italienischen Reise in Florenz gewesen ist, und ob er mit den Männern des Florentiner Kreises, in persönliche Beziehung gekommen ist, läßt sich auf Grund der biographischen Quellen nicht mit voller Sicherheit entscheiden; die Frage des geistesgeschichtlichen Zusammenhangs, um die es sich hier handelt, wird jedoch davon nicht berührt. Über die biographischen Quellen vgl. Seebohm, a. a. O., S. 21ff.

3) Cf. Seebohm, S. 39; auch Pico von Mirandula wird von Colet zitiert.

4) Näheres in den Auszügen aus Colets Vorlesungen, die Seebohm (p. 37ff. Anm.) gegeben hat.

Religiosität, die in Deventer bei den »Brüdern vom gemeinsamen Leben« geprägt worden war, und die sodann, durch Vermittlung von Cusanus, nach Italien übergegriffen hatte. Durch ihn wird diese Religiosität — in der Gestalt, die sie inzwischen im Florentiner Kreise erhalten hatte — gewissermaßen wieder aus Italien zurückgeholt und in den Norden verpflanzt: ein neuer Beweis jenes Hin- und Herschwingens, jener lebendigen Oszillation der Ideen, die zu den charakteristischen Wesenszügen der Geistes- und Bildungsgeschichte der Renaissance gehört.[1]) „Bist Du Tag und Nacht beflissen — Viel zu hören viel zu wissen — Horch an einer andern Thüre — Wie zu wissen sich gebühre. Soll das Rechte zu dir ein — Fühl' in Gott was Rechts zu sein: Wer von reiner Lieb' entbrannt — Wird vom lieben Gott erkannt": — in diesen Goetheschen Versen läßt sich vielleicht am knappsten und reinsten die Stimmung dieses „christlichen Humanismus" umschreiben. Denn eben dies war das Motto, unter das auch Colet seine Vorlesungen in Oxford von Anfang an stellte: die Erkenntnis Gottes ist hier auf Erden dem Menschen nicht möglich und kann somit von ihm auch nicht gefordert werden; was dagegen von ihm zu fordern ist, ist die Liebe Gottes. Den scholastischen Systemen der Theologie hält Colet entgegen, daß sie diese schlichte Wahrheit verkannt — daß sie in falschem Wissensstolz die Quellen der echten Gottesliebe getrübt und verschüttet hätten. Als Erasmus in einem Gespräch mit ihm Thomas von Aquino rühmt, weil er, neben der Kenntnis der Schrift, eine reiche Kenntnis der antiken Literatur besessen habe, gibt Colet ihm zur Antwort, daß Thomas durch seine Sucht, alle Dinge zu definieren, dem Hochmut des Wissens Tor und Tür geöffnet und die Grundlehren des Christentums durch die Beimischung seiner profanen Philosophie verfälscht habe. Und der Kern der Reform, die er anstrebt, liegt in dem Prinzip, daß der echte Gottesgelehrte sich streng an die Evangelien und den apostolischen Glauben halten, im übrigen aber alle dogmatischen Fragen dem fruchtlosen Gezänk der Theologen überlassen solle.[2])

Eben diese Grundmaxime war es, mit der Colet auf Erasmus gewirkt und die er für immer in ihn eingepflanzt hat. Auch Erasmus hat seine Jugend- und Lehrjahre in Deventer bei den „Brüdern vom gemeinsamen Leben" verbracht, und er hat sich hier mit dem Geist einer neuen Frömmigkeit, mit dem Ideal der »*devotio moderna*« erfüllt.[3]) Aber zu voller Reife gelangt seine religiöse Grundauffassung erst, als

1) Cf. Individ. u. Kosmos, S. 34ff.

2) Näheres bei Seebohm, a. a. O., S. 105ff.

3) S. Mestwerdt, Die Anfänge des Erasmus. Humanismus und devotio moderna, Lpz. 1917.

er englischen Boden betritt. Er selbst hat England stets als seine zweite geistige Heimat betrachtet. In seinem Wanderleben gehören die Jahre, die er hier verbracht hat, zu den glücklichsten und fruchtbarsten. In ständigem Gedankenaustausch mit Colet und Thomas Morus sind die Werke gereift und verfaßt, die die neue humanistische Religion über ganz Europa verbreitet haben. Als Colet im Jahre 1510 die Schule von St. Paul gründet, um in ihr seine Ideen über die Reform des religiösen und gelehrten Unterrichts zu verwirklichen, da ist es Erasmus, den er für diese seine pädagogischen Reformbestrebungen zu Hilfe ruft[1]; und im Hause von Thomas Morus hat er eine seiner berühmtesten und wirksamsten Schriften, das »*Encomium Moriae*« verfaßt. In diesem Werk, wie im »*Enchiridion militis Christiani*« haben die Grundideen des religiösen Humanismus mit einer neuen literarischen Form zugleich eine neue Weite und Fülle gewonnen. Sie werden nicht nur abstrakt entwickelt; sie bleiben nicht auf die Gelehrtenstube beschränkt, sondern sie wagen es, in die unmittelbaren Lebensprobleme einzugreifen und die wichtigsten Zeitprobleme anzugreifen. Mit diesem Wagnis, mit diesem Mut zur Lebenskritik und zur Lebenserneuerung ist der Humanismus erst zu einer wahrhaft-geistigen und zu einer wahrhaft-reformatorischen Macht geworden. Zu solcher Kraft und zu solcher Tiefe war er auf italienischem Boden nicht gelangt. Wenn Erasmus die scholastische Form des Wissens bekämpft und kritisiert, so ist der Ausgangspunkt dieser Kritik der gleiche, wie bei Lorenzo Valla: auch er weist darauf hin, daß ein Gehalt, der in solcher Form dargeboten werde, der in die Fesseln des »barbarischen« Mönchslateins gebannt bleibe, kraft dieser Barbarei der Sprache sich auch gedanklich nicht zu wirklicher Höhe und Reinheit erheben könne.[2]) Aber dieser stilistische und ästhetische

1) Vgl. Erasmus an Botzheim (1523); Opus Epistolarum, ed. Allen, I, 6: »Aeditum est et carmen rudimenta complectens hominis Christiani. Id scriptum est stilo simplicissimo. Sic enim jussit Ioannes Coletus, qui tum magnis impendiis novum ludum literarium instituerat, in quo non minus in pietate quam in doctrina volebat institui formarique puericiam; vir enim singulari prudentia praeditus videns seculum suum deploratissimum, teneram aetatem delegit, ut novum Christi vinum novis utribus committeret.«

2) Vgl. Erasmus' Brief an Colet (1499), Epist. ed. Allen I, 246f.: »Quod neotericum hoc theologorum genus, qui meris argutiis et sophisticis cavillationibus insenescunt, tibi negas placere, ne tu mecum vehementer, mi Colete, sentis. Non quod illorum studia damnem, qui nullum omnino studium non laudo; sed qum sola sunt ista nec ullis antiquioribus elegantioribusque condita litteris, ejusmodi mihi videntur ut sciolum et contentiosum hominem reddere possint, sapientem an possint viderint alii. Ingenium enim jejuna et aspera quadam subtilitate exhauriunt, neque ullo vegetant succo, neque animant spiritu. Et, quod omnium est maximum, theologiam illam omnium disciplinarum reginam sic veterum facundia locupletatam ornatamque sua balbutie et orationis spurcissimae sordibus devenustant . . . Itaque videas eam quae quondam augustissima fuerit majestatisque plena, nunc poene mutam esse, inopem, pannosam.« Für das Verhältnis zum italienischen Humanismus, insbes. zu Lorenzo Valla vgl. Indiv. und Kosmos, S. 169f.

Gesichtspunkt bleibt bei ihm nicht der alleinige und herrschende. Der Grund der echten Gottesgelehrtheit, die »*ratio verae theologiae*«, die er sucht, gehört einer anderen und tieferen Schicht an. Diese Theologie soll auf die Schrift gegründet sein — und sie muß auf den echten, philologisch-gereinigten Urtext der Schrift zurückgehen. Aber der Sinn und der eigentliche Gehalt der Schrift erschließt sich nicht der einfachen Methode der Textvergleichung, noch der allegorischen Auslegung des Bibelwortes. Nur vom Mittelpunkte des sittlichen und persönlichen Lebens her kann dieser Sinn ergriffen und angeeignet werden. Die religiöse Erfahrung bildet das Zentrum und den Ursprung — die gereinigte Philologie bildet das Medium und das geistige Organon für die Erfassung der Schrift. So ruht die neue Form der Philologie, die Erasmus vertritt und zur Geltung bringt, auf einer wahrhaft universellen Auffassung vom »Logos« selbst, die jetzt gegen den blinden und starren Buchstabenglauben ins Feld geführt wird. In diesem Sinne hat Erasmus seine philosophische und theologische Grundabsicht ausdrücklich von derjenigen Vallas, die mehr »rhetorisch« gerichtet gewesen sei, unterschieden. Am klarsten tritt diese Verbindung des neuen Wissens- und Lebensideals in seiner Abwehr gegen diejenigen zutage, die durch die philologisch-literarische Kritik die religiöse Autorität der Bibel gefährdet und den Grund des Glaubens erschüttert sahen.[1]) Die gleiche Weite der Gesinnung bekundet er in seiner Stellung zu den religiösen Lebensformen des Mittelalters. Das mönchisch-asketische Ideal, das in den Denkern des Florentiner Kreises immer wieder übermächtig geworden war und dem ein Geist wie Pico zuletzt fast erlag, hat er klar und bestimmt von sich abgewiesen. Ihm stellt er die Form eines freieren Christentums entgegen, das nicht an Ordenskleid und Ordensregel gebunden sei.[2]) Und dieses religiöse Ideal macht an den Grenzen des Christentums nicht Halt. Die »Gemeinschaft der Heiligen« wird aus-

1) S. hierzu vor allem Erasmus' Brief an Martin Dorpius (1515), Epist., ed. Allen, II, 90—114. Über Valla vgl. II, 112: »Equidem Vallam plurima laude dignum arbitror, hominem rhetoricum magis quam theologum, qui hac diligentia sit usus in sacris litteris, ut Graeca cum Latinis contulerit . . .: quamquam ab hoc aliquot locis dissentio, praesertim in his quae ad rem theologicam pertinent.«

2) Vgl. bes. Erasmus' Brief an Servatius Rogerus (1514); Epist., ed. Allen, I, 567f. »Sed tu forsitan bonam foelicitatis partem existimas inter confratres emori. At fallit et imponit ista persuasio non solum tibi verumetiam prope universis. In loco, in cultu, in victu in caeremoniolis quibusdam Christum et pietatem collocamus. Actum putamus de illo qui vestem albam commutarit in nigram, aut qui cucullum pileo verterit, qui locum subinde mutet. Ausim illud dicere, magnam Christianae pietatis perniciem ex istis quas vocant religionibus exertam esse, tametsi pio fortassis studio primum inductae sunt. Deinde paulatim creverunt et in sex milia discriminum sese sparserunt . . . Quanto magis est e Christi sententia totum orbem Christianum unam domum et velut unum habere monasterium, omnes concanonicos et confratres putare.«

drücklich auf die großen Geister der Antike ausgedehnt: es gibt mehr Heilige, als in unseren kirchlichen Verzeichnissen stehen. Wieder bricht hier Ficins Grundgedanke von der einen Uroffenbarung durch, die gleich sehr in den Evangelien, wie in den Schriften der antiken Weisheitslehren hervorleuchte. Diese »evangelische Philosophie« ist die Philosophie des Erdkreises gewesen, bevor er sich in die mannigfachen philosophischen und religiösen Sekten gespalten hat; sie kann und sie soll nicht an Dogmen gebunden, noch auf feste Riten eingeschränkt werden. Erasmus' »*Encomium Moriae*« hat die literarische Form geprägt, in der der Dogmen- und Buchstabenglaube am wirksamsten bekämpft worden ist. Mit allen Waffen des Spottes und der überlegenen Ironie wird hier jener Gelehrtentypus gezeichnet, der für alles und jedes eine Wesenserklärung zu geben und einen Grund anzuführen weiß, als sei er in die Geheimnisse der Schöpfung eingeweiht und von Gott selbst in seinen geheimen Rat gezogen worden. Und die Lehren, die er hier theoretisch vertritt und begründet, hat Erasmus auch praktisch überall festgehalten, wo von ihm eine Entscheidung über bestimmte dogmatische oder kirchliche Einzelfragen verlangt wurde. Als sich Johannes Schlechta, im Jahre 1519, mit der Bitte an ihn wandte, sich über die Glaubenskämpfe in Böhmen zu äußern, hält er in dieser Äußerung genau die hier bezeichnete Richtlinie ein. „Meiner Meinung nach — so schreibt er — könnten viele mit der Kirche versöhnt werden, wenn wir, statt alles und jedes definieren und festsetzen zu wollen, uns mit dem genug sein ließen, was offensichtlich in der Schrift geboten und zum Heil unerläßlich ist. Diese Dinge aber sind nur gering an Zahl. Heutzutage aber machen wir aus einem Glaubensartikel deren sechshundert — und unter ihnen finden sich solche, die man unbeschadet der wahren Frömmigkeit getrost entbehren oder bezweifeln kann. Will irgend jemand über die göttliche Natur, die Hypostase Christi oder über irgendwelche abstruse Fragen von der Natur der Sakramente nachgrübeln, so soll es ihm nicht verwehrt sein; nur möge er nicht versuchen, seine Meinungen anderen aufzuzwingen. Denn je mehr wir die Definitionen häufen, um so mehr legen wir — da der menschliche Geist nun einmal so beschaffen ist, daß er an dem einmal Festgesetzten hartnäckig festhält — den Grund zu Spaltungen. Durch dergleichen Spitzfindigkeiten, deren sich manche rühmen, werden die Geister nur von dem abgewandt, was allein zur Sache gehört".[1])

Die Gesinnung, die Erasmus hier ausspricht: sie ist die gleiche, die auch das politische, das soziale und das religiöse Reformwerk seines Freundes Thomas Morus beseelt. Morus gehört zu den feinsten und reichsten

1) S. Erasmus an Joh. Slechta, 1. November 1519; Opus epistol. ed. Allen, IV, 113—119.

Geistern der Epoche — und dieser Reichtum ist von inneren Gegensätzen nicht frei. In ihm begegnen sich alle Ideale und alle großen Zielsetzungen der Zeit. Er ist Humanist und praktischer Jurist, politischer Kopf und religiöser Denker, realistischer Staatsmann und »utopischer« Reformator in Einem. Und nicht immer haben sich alle diese Kräfte in seinem persönlichen Leben in ein vollkommenes Gleichgewicht zu setzen vermocht, so daß sein Wirken, verglichen mit Colet und Erasmus, weit problematischer und spannungsreicher erscheint. Er selbst hat um die ihm gemäße Lebensform ständig gerungen — er hat zwischen der beschaulichen Ruhe des Gelehrten und einem bewegten und vielgeschäftigen Dasein, zwischen dem Entschluß, sich ins Kloster zurückzuziehen und dem aktiven Eingreifen in die englische Politik geschwankt. Diese Vielfältigkeit der Interessen bringt es mit sich, daß auch die Linie seiner Gedankenführung für uns nicht ungebrochen erscheint. Vieles was er als Theoretiker mit Schärfe und Klarheit fordert, mußte er als Leiter der englischen Politik verleugnen. Er selbst wußte von diesem Widerstreit und hat ihn in der »Utopia« selber klar genug angedeutet. Die »Utopia« unterscheidet zwischen einer rein abstrakten Philosophie und jener »Philosophia civilior«, die den Schauplatz ihres Auftretens kennt, sich ihm anzupassen und ihre Rolle in dem Stücke, das gerade agiert wird, gefällig und mit Anstand zu spielen weiß.[1]) Was Morus über diesen Zwiespalt erhebt, das ist zuletzt weniger die Einheit einer streng festgehaltenen theoretischen Lehre, als die Einheit und die ungebrochene Sicherheit seines Charakters. In dieser Hinsicht bedeutet er die großartigste und erhabenste Gestalt der gesamten Epoche. Zum ersten Male zeigt sich hier, wie eine echtreligiös gestimmte und gesinnte Natur — eine Natur, die auch vor der Forderung des religiösen Martyriums nicht zurückschreckt — nichtsdestoweniger eine „Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft" festhält und verkündigt. Denn den Kern jener utopischen Religion, die Morus zeichnet, bildete ein universaler Theismus, der sich auf reine Vernunftgründe stützt. Der erste Gesetzgeber des utopischen Staates besaß nicht die Vermessenheit, über die Religion irgendeine Bestimmung treffen zu wollen, da er nicht sicher war, ob nicht vielleicht Gott selbst eine mannigfache und vielfältige Art der Verehrung wünsche, und daher dem einen diese, dem anderen jene Form der Eingebung schenke.[2]) So finden wir hier — bis in den Wortlaut übereinstimmend — das gleiche Idealbild der Religion wieder, das Cusanus in der Schrift »*De pace fidei*«, Ficinus

1) Morus, Utopia, Buch I gegen Ende; vgl. die deutsche Ausgabe der Utopia von Gerhard Ritter (Klassiker der Politik, hrsg. von Meinecke und Oncken I) Berlin 1922, S. 35f.

2) Morus, Utopia, Lib. II; vgl. die deutsche Ausgabe von Gerh. Ritter, S. 99ff.

in der Schrift »*De christiana Religione*« gezeichnet hatte. Auch die äußeren Zeugnisse bestätigen diesen Zusammenhang: denn Morus hat Zeit seines Lebens eine leidenschaftliche Verehrung für Pico von Mirandula besessen. Er hat nicht nur die Lebensbeschreibung Picos ins Englische übertragen, sondern er hat den berühmten Brief, den Pico an seinen Neffen gerichtet hatte, als das eigentliche Muster, als das ideelle Vorbild für seine eigene Lebensführung anerkannt. Diese »Heroenverehrung« für Pico ist darin gegründet, daß er in ihm jenen neuen Typus der Religiosität, dem er nachstrebt, in voller Reinheit ausgeprägt findet.[1]) Eben dies war der wesentliche Dienst, den der »Platonismus« der Florentiner Akademie dem englischen Denken der Renaissance geleistet hat. Er hat dieses Denken von der Enge und der Fessel der kirchlichen Tradition befreit, indem er es vor die Frage nach den eigentlichen universellen Grundlagen, nach dem »Apriori« der Religion stellte. Und hier liegt zugleich der Punkt, an dem die Schule von Cambridge unmittelbar eingreift: der platonische Begriff der Apriorität wird für sie zum Hebel, mit dem sie das Ganze der geistigen Welt angreift und kraft dessen sie einerseits die Grundanschauung des englischen Empirismus, andererseits die Anschauungen des orthodoxen kirchlichen Systems und der einzelnen religiösen Sekten aus den Angeln zu heben sucht.

1) Über Morus' Verhältnis zu Pico vgl. z. B. Seebohm, The Oxford Reformers, S. 151 ff.

ZWEITES KAPITEL

DIE IDEE DER RELIGION IN DER SCHULE VON CAMBRIDGE[1])

Wenn man die Schriften der Schule von Cambridge aufschlägt, wenn man nicht nur die eigentlich philosophischen Hauptwerke, sondern auch die theologischen Abhandlungen und die Predigten der Denker dieses Kreises betrachtet, so ist der erste Eindruck, den man gewinnt, die Überraschung über die Art, wie hier völlig heterogene Gedankenelemente sich miteinander verweben. Die Dialoge Platons und die Enneaden Plotins haben hier fast kanonische Geltung erlangt: sie treten den biblischen Büchern an die Seite und werden gleich ihnen als Grundquellen der religiösen Erkenntnis verehrt. Berufungen auf die heilige Schrift und Berufungen auf Platons Erkenntnislehre und auf die Neuplatonische Metaphysik stehen unmittelbar und unbefangen nebeneinander. Kein Wunder, daß die theologischen Gegner der Schule von Cambridge an dieser Vermischung des Heiligen und Profanen, des Christlichen und Heidnischen den schwersten Anstoß genommen haben. An diesem Punkt entzündet sich der Kampf, der von Seiten der theologischen Orthodoxie von Anfang an gegen die Schule von Cambridge geführt wird. Als Benjamin Whichcote, der eigentliche Begründer der Schule, seine Tätigkeit als Prediger und Lehrer in Cambridge beginnt, da ist es diese Seite seines Wirkens, die alsbald heftigen Widerstand erfährt. Sein eigener früherer Lehrer Anthony Tuckney, unter dessen Leitung und Obhut seine ersten

1) Im Gegensatz zu allen früheren Darstellungen der Schule von Cambridge ist die folgende Untersuchung rein systematisch und ideengeschichtlich orientiert: sie verzichtet auf alles biographische Detail, sowie auf die ausführliche Reproduktion der Einzellehren, um lediglich die allgemeinen Grundgedanken herauszuheben und ihren systematischen Zusammenhang, ihre Ableitung aus einem Prinzip, sichtbar werden zu lassen. Für die historische Entwicklung der Schule und für alle biographischen und bibliographischen Einzelheiten sei hier auf die auch heute noch nicht übertroffene Darstellung von Tulloch, sowie auf die Studie von Powicke verwiesen (vgl. oben S. 4 Anm. 1). Der folgenden Untersuchung liegen außer den Hauptwerken von Cudworth (1617—1685) und Henry More (1614—87) die Predigten und Schriften von Benjamin Whichcote (1609—83) und von John Smith (1616—1652) zugrunde; Nathaniel Culverwel (1618—1651), der mit dem Gedankenkreis der Schule von Cambridge nur noch in loserer Verbindung steht, ist nur gelegentlich berücksichtigt.

theologischen Studien gestanden hatten, richtet an ihn einen Brief, in dem er ihn eindringlich ermahnt, von dem falschen Weg, den er eingeschlagen, zurückzukehren. Er wirft ihm vor, daß er seit einiger Zeit alle anderen Studien bei Seite gelassen habe, um sich ganz der Philosophie und Metaphysik in die Arme zu werfen; er sucht ihm zu zeigen, daß er durch seine Anpreisung des „natürlichen Lichts" in die gefährliche Nähe der Arminianer und Sozinianer gerückt sei und allen häretischen Irrtümern Tür und Tor geöffnet habe. Nichts sei bedenklicher, als den antiken Philosophen und »anderen Heiden« die wahre Seligkeit zuzusprechen und eine Sittlichkeit zu verteidigen und zu empfehlen, die nur noch eine leichte Färbung von Christlichkeit an sich trage.[1]) In diesen charakteristischen Sätzen und in der Antwort, die Whichcote auf sie gibt, ist bereits das Grundthema angeschlagen, um das sich fortan die gesamte gedankliche Entwicklung der Schule von Cambridge bewegt. Wenn die Harmonisierung Platonischer und christlicher Lehren, wenn die Verteidigung der »natürlichen« Vernunft und der natürlichen Religion bei den Denkern der Schule von Cambridge etwas anderes und etwas mehr als einen oberflächlichen Synkretismus bedeuten soll — so gilt es das eigentliche gedankliche Motiv aufzuweisen, auf welches diese In-Eins-Setzung zurückgeht und aus dem sie mit sachlicher Notwendigkeit quillt.

Wir gehen, um dieses Motiv sichtbar werden zu lassen, auf Plotins Lehre von der Seele zurück. Die Stellung der Seele im Kosmos ist für Plotin dadurch bestimmt, daß ihr kein fester, ein für allemal strengbegrenzter Platz innerhalb der Welt zukommt. Der Aristotelische Gedanke und die Aristotelische Formulierung, daß die Seele nicht sowohl ein Sonderding als vielmehr in gewisser Weise das All der Dinge sei (ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστιν) wird von Plotin dahin gedeutet, daß ihr Sein von ihrer Haltung, von ihrem aktualen Verhalten abhängt. Sie hat nicht von Anfang an eine gegebene, ihr aufgeprägte Bestimmtheit, sondern sie wird zu dem, wozu sie sich selbst bestimmt. Ihre Beschaffenheit, ihre metaphysische und ethische Qualität, hängt ab von der Richtung, die sie einschlägt, — von der Wendung »nach oben« oder »nach unten«, nach der Welt des νοῦς oder nach der der körperlichen Natur.[2]) Eine Erkenntnis des Göttlichen und der intelligiblen Welt gibt es nur für diejenige Seele, die in sich selbst die entscheidende Hinkehr und Umkehr vom Sinnlichen zum Intelligiblen vollzogen hat. Die Seele schaut das Göttliche nicht kraft

1) S. den Briefwechsel zwischen Tuckney und Whichcote in der Ausgabe von Salter (1753); näheres bei Tulloch, a. a. O., S. 52ff.

2) Vortrefflich entwickelt ist diese Stellung des Seelenbegriffs in Plotins System in der Schrift von Paul Oskar Kristeller, Der Begriff der Seele in der Ethik des Plotin. Heidelberger Abhandl., hrsg. von Ernst Hoffmann und Heinr. Rickert, XIX, Tüb. 1929.

einer äußeren Offenbarung, die sie überkommt, sondern indem sie selbst es in sich erzeugt und sich ihm in dessen Erzeugung ähnlich macht. „Kehre ein zu dir selbst und sieh dich an; und wenn du siehst, daß du noch nicht schön bist, so tu wie der Bildhauer, der von einer Büste, welche schön werden soll, hier etwas fortmeißelt, hier etwas ebnet, dies glättet, das klärt, bis er das schöne Antlitz an der Büste vollbracht hat: so meiße auch du fort was unnütz und richte was krumm ist, das Dunkle reinige und mach es hell und laß nicht ab an deinem Bild zu handwerken, bis dir hervorstrahlt der göttliche Glanz der Tugend . . . Wer aber die Schau unternimmt mit einem durch Schlechtigkeit getrübten Auge, nicht gereinigt oder schwach, der kann vor Schwachheit das ganz Helle nicht sehen und sieht auch dann nichts, wenn einer ihm das, was man sehen kann, als anwesend zeigt. Man muß nämlich das Sehende dem Gesehenen verwandt und ähnlich machen, wenn man sich auf die Schau richtet; kein Auge kann die Sonne sehen, das nicht sonnenhaft geworden ist; so sieht auch keine Seele das Schöne, welche nicht schön geworden ist: γενέσθω δὴ πρῶτον θεοειδὴς πᾶς καὶ καλὸς πᾶς, εἰ μέλλει θεάσασθαι θεόν τε καὶ καλόν.[1]) Dieser Grundgedanke von Plotins Gotteslehre, der bereits auf Nikolaus Cusanus und auf Ficin entscheidend gewirkt hatte: er wird nunmehr auch zum Zentrum des englischen Neuplatonismus. Er steht im Mittelpunkt von Henry Mores »Enchiridium Ethicum«, des ethischen Hauptwerks der Schule von Cambridge. Das Wesen der Tugend und ihre Frucht in jener eingebildeten Erkenntnis sehen, die man durch bloße Definitionen gewinnt: das ist nichts anderes, als wollte man sich von der Natur des Feuers eine Vorstellung bilden nach einem gemalten Feuer. Jedes lebendige Gut kann nur vom Leben selbst erfaßt und begriffen werden: man muß das Gute sein, um das Gute zu sehen".[2]) Wie sehr dieser Gedanke von der gesamten Schule von Cambridge als das eigentlich-entscheidende Prinzip ihrer Lehre empfunden wird: das geht mit besonderer Deutlichkeit daraus hervor, daß sie selbst ihn als methodischen Grundsatz vor allen inhaltlichen Sätzen, die die Bestimmung und nähere Ausgestaltung der Religionsphilosophie betreffen, unterscheidet. John Smith beginnt seine Abhandlung »*Of the true way of attaining to Divine Knowledge*« mit der Bemerkung, daß jegliche Lehre und Wissenschaft auf gewissen Prinzipien, auf bestimmten προλήψεις beruhe, von denen der gesamte Bau dieser Wissenschaft abhängig sei. So sei es denn auch unumgänglich, ehe man irgendeine inhaltliche Bestimmung über das Wesen der Gottheit wage, sich der wahren Methode

1) Plotin, Περὶ τοῦ καλοῦ, Ennead. I, 6, cap. 8 u. 9 (ed. Bréhier I, 104ff.); deutsche Übers. von Richard Harder, Plotins Schriften, Bd. I, Lpz. 1930, S. 12f.

2) Henry More, Enchiridium Ethicum, Lib. I, cap. V.

der religiösen Erkenntnis (*the true Method of Knowing*) zu versichern. Das Eigenartige dieser Erkenntnis aber liege darin, daß sie nicht sowohl in Worten, als vielmehr in Dingen, nicht in Abstraktionen, sondern in Realitäten besteht. „Nicht diejenigen verstehen sich am besten auf das Göttliche, die jene Pandekten, in die man es zusammenzufassen pflegt, am längsten studiert und die hierin die größten Monopole des Wissens erworben haben. Die reinste und lauterste Erkenntnis von göttlichen Dingen besitzt nicht der, der das vollkommenste dogmatische, sondern der das höchste praktische Wissen von ihnen erlangt hat ... Die Erkenntnis Gottes, die sich in Systemen darstellt, ist nur ein armes und blasses Licht; die wahre Kraft des Göttlichen offenbart sich in gereinigten Seelen. Hier finden wir das echte Land der Wahrheit — das πεδίον ἀληθείας, wie die alte Philosophie es nennt. Wer die Gottheit in Büchern und Schriften sucht, der sucht das Lebendige im Toten. Sie kann nur in einer geistigen Berührung, νοερᾷ ἐπαφῇ wie Plotin sagt, ergriffen werden. Wie in unserem Körper das Herz es ist, das durch den Zustrom des Blutes das Hirn ernährt, und das es zu seinen verschiedenen Funktionen befähigt: so muß das, was uns in den Stand setzen soll, die göttlichen Dinge zu wissen und zu verstehen, ein lebendiges Prinzip der Heiligkeit in uns selbst sein. Wenn der Baum der Erkenntnis nicht auf den Baum des Lebens gepflanzt ist und von ihm seinen Saft erhält — dann kann er ebensowohl bittere wie süße Früchte tragen, dann kann auf ihm ebensowohl Böses wie Gutes gedeihen.“[1])

Die Form der religiösen Erkenntnis, die die Schule von Cambridge zugrunde legt, ist damit klar bezeichnet — und in ihr ist ihre historische Leistung und Stellung begründet. Es ist kein scharfer und zureichender Ausdruck dieser Leistung, wenn man die Religionsphilosophie der Schule von Cambridge dem Typus des theologischen Rationalismus zuzurechnen pflegt. Damit ist allenfalls das *genus proximum*, nicht aber die *differentia specifica* bestimmt; damit ist nur ein vager Begriff gegeben, nicht aber eine wirkliche konkret-geschichtliche Einsicht in ihr Wesen und in ihre gestaltenden Kräfte erreicht. Von jener Form des »Rationalismus«, die im 18. Jahrhundert herrschend wird, von den Systemen des englischen Deismus und der französischen und deutschen Aufklärungsphilosophie sind die Denker der Schule von Cambridge weit entfernt. Denn ihr Begriff der religiösen Vernunft läßt sich auf die bloße Denkkraft nicht zurückführen. Daß das eigentliche Organon der Religion nicht im Denken und im »diskursiven« Folgern zu suchen ist, ist ihre gemeinsame Voraussetzung. Die Dogmatik, die sie bekämpfen, ist eben-

1) John Smith, Select Discourses (ed. Worthington, London 1660) p. 1ff.

sowohl die logische, wie die theologische Dogmatik, — ist ebensosehr die Dogmatik des Verstandes, wie die des Glaubens. Denn in beiden sehen sie das Hemmnis und die Schranke für jene ursprüngliche und genuine Erfassung des Göttlichen, die allein aus der Grundrichtung des Willens quellen kann. Pascals berühmter Definition des Glaubens: »*voilà ce que c'est que la foi: Dieu sensible au cœur non à la raison*« hätten somit auch diese »Rationalisten« zustimmen können: denn gleich Pascal machten sie einen scharfen Unterschied zwischen der „Ordnung des Herzens" und der „Ordnung des Verstandes".[1]) Und in der ersteren besteht für sie der Gehalt und der eigentliche Gegenstand der Religion. Was außerhalb ihrer steht, greift in ihr Wesen und ihren Kern nicht ein: es ist bloßes Vor-Urteil, gleichviel ob dieses Urteil der Sphäre des empirischen und rationalen Wissens oder der Tradition und dem blinden Glauben entstammt. Beide Formen des bloßen »Meinens«, sind gleich streng fernzuhalten, wenn wir zum Quellpunkt der religiösen Gewißheit vordringen wollen. „Es gibt *Idola specus*, eingeborene Vorurteile, und trügerische Hypothesen, die oft den Geist der Menschen beherrschen. Den Wahlspruch des Philosophen: ἐλεύθερον εἶναι δεῖ τῇ γνώμῃ τὸν μέλλοντα φιλοσοφεῖν dürfen wir auch auf die Religion anwenden: ein freies Urteil und einen gereinigten und geheiligten Geist muß besitzen, wer die Wahrheit suchen will. Wer sie so sucht, der wird sie finden; wer in der Wahrheit lebt, in dem wird sie Leben gewinnen."[2]) So wird der Schwerpunkt des Religiösen vom »Objektiven« ins »Subjektive«; vom Sakramentalen und Dogmatischen in die sittliche Überzeugung und sittliche Grundhaltung verschoben — aber dieser Sinn des Subjektiven läßt sich nicht lediglich vom Wissen und von der Erkenntnis her ergreifen und in ihnen beiden begrenzen, sondern er umfaßt das Gesamtgebiet der seelischen und geistigen Kräfte. In diesen Grundgedanken setzt die Schule von Cambridge die Tendenz fort, die mit Nicolaus Cusanus in die neuere Philosophie eingetreten war. Zwischen »Subjekt« und »Objekt« der religiösen Erkenntnis, zwischen Mensch und Gott knüpft sich jetzt das Band einer reinen Korrelation, einer durchgängigen und unaufheblichen Wechselbeziehung. Der Satz des Cusanus aus der Schrift »*De visione Dei*«, daß Gott für jeden das ist, als was er ihn sieht, und daß die Form dieses Sehens von der des eigenen Seins abhängig ist, kehrt in immer neuen Wendungen in den Schriften der Schule von Cambridge wieder. »Wie einer ist, so ist

---

1) Cf. Pascal, Pensées, ed. Havet I, 102: »Le cœur a son ordre, l'esprit a le sien, qui est par principe et démonstration; le cœur en a un autre. On ne prouve pas qu'on doit être aimé, en exposant d'ordre les causes de l'amour: cela serait ridicule.«

2) Smith, Of the true way or Method of attaining to Divine Knowledge, Select Discourses, p. 10ff.

sein Gott« — dieses Goethesche Wort ist in voller philosophischer Schärfe vielleicht zuerst in der Schule von Cambridge formuliert und nach allen Seiten hin entwickelt und begründet worden. »*Such as Men themselves are, such will God himself seem to be*«.[1]) Aus solcher Subjektivität heraus kann allein die echte Objektivität, ihr wesentlicher, in all ihren Erscheinungsformen gleichbleibender Bestand gewonnen und gesichert werden. Was dem Wechsel, was der Veränderung und Entwicklung unterliegt, ist nicht dieser Bestand als solcher; es ist nicht die Religion, sondern das Denken und Reden über Religion. »*Religion itself*« — so sagt Whichcote — »*is always the same; but things about religion are not always the same. The state of religion lies in a good mind and a good life, all else is about religion; and men must not put the instrumental part of religion for the state of religion.*« Jenes kühne und großartige Wort, das Milton im »*Paradise lost*« den Satan sprechen läßt:

»The Mind is its own place; and in itself
Can make a Heav'n of Hell, a Hell of Heav'n«[2])

— es ist zuerst in dem Kreise der schlichten und bescheidenen Denker der Schule von Cambridge gesprochen worden. »*Heaven is first a temper and then a place.*«[3]) Aus Sätzen wie diesen spricht keine Auflehnung; — vielmehr drückt sich in ihnen eine neue Kraft der echten und tiefen religiösen Selbstbescheidung aus, die den „Wahn des dogmatischen Wissens" (*the vanity of dogmatizing*, wie es ein der Schule von Cambridge nahestehender Denker später genannt hat)[4]), überwunden und ihn für die Religion selbst als verwerflich und verderblich erkannt hat. Aus der Verbindung beider Momente, aus »Position« und »Negation« heraus, wird erst der »Lebenssinn« der Religion, wird die »*vitalis scientia*«, in der allein sie bestehen kann und bestehen soll, erreicht.[5]) Das Evangelium

---

1) Smith, Select Discourses, p. 5.

2) Paradise lost I, V. 254f.

3) Whichcote, Aphorisms; vgl. hierzu die Darstellung von W. R. Inge, The Platonic Tradition in English Religious Thought, London 1926, S. 48ff.

4) Joseph Glanville, The vanity of dogmatizing. London 1661; über Glanville s. Erkenntnisproblem³ II, 398ff.

5) »The Gospel was not brought in only to hold forth a new Platform and Model of Religion; it was not brought in only to refine some Notions of Truth, that might formerly seen discoloured and disfigured by a multitude of Legal rites and ceremonies, it was not to cast our Opinions concerning the Way of Life and Happiness only into a New mould and shape in a *Pedagogical* kind of way: it is not so much *a System* and *Body* of saving *Divinity*, but the *Spirit* and *vital Influx* of it spreading itself over all the Powers of men's Souls, and quickening them into a Divine life: it is not so properly a Doctrine that is wrapt up in ink and paper, as it is *Vitalis Scientia*, a living impression made upon the Soul and Spirit ... The Gospel does not so much consist *in Verbis* as *in Virtute*.« (Smith, Select Discourses, VII, p. 323f.)

ist kein Buch, sondern es ist eine Kraft: eine Kraft zur Lebenserneuerung und Lebensgestaltung. Auch der bedeutendste Theoretiker der Schule und ihr eigentlicher »Theologe« hat fort und fort an dieser Gesinnung festgehalten. Als Cudworth im Jahre 1647 eine Predigt vor dem »House of Commons« zu halten hatte — da wählte er diesen Grundgedanken als Thema. „Dies ist das Mark und der Kern aller Religion, ohne den all ihre verschiedenen Formen nur ebensoviele Träume sind. Christus war *vitae Magister non Scholae:* und der beste Christ ist der, dessen Herz mit dem echtesten Herzschlag gen Himmel schlägt, nicht der, der die feinsten Spinnweben spinnt. Niemand wird jemals vom himmlischen Leben ausgeschlossen werden, weil er die Mysterien nicht begreift, sofern er ein Herz besitzt, das bereit ist, Christi Gebote zu vernehmen und ihnen zu willfahren. Bei aller Erfüllung äußerer religiöser Pflichten bleiben wir tote Instrumente: — sie klingen schön und harmonisch, wenn sie von außen durch die Hand des Musikers gespielt werden, der die Theorie und das Gesetz der lebendigen Musik in sich hat. Aber das Gesetz des Evangeliums, das Gesetz des geistigen Lebens in uns, ist, als wenn die Seele der Musik selber sich in dem Instrument verkörperte, als wenn sie in den Saiten lebte und ihnen, ohne jegliche äußere Berührung, ihren eigenen Wohlklang und ihre Harmonie mitteilte".[1]) Hier bricht, wie man sieht, mitten in den schweren Glaubens- und Sektenkämpfen des 17. Jahrhunderts, in den politischen und religiösen Krisen des englischen Puritanismus, das alte humanistische Ideal der Religion noch einmal in voller Reinheit und in voller Kraft durch. Es ist die historische Mission und das historische Verdienst der Denker der Schule von Cambridge gewesen, daß sie unbeirrt bei diesem Ideal ausgehalten haben. Whichcote, Smith und Cudworth sprechen hier nicht anders als die Denker der englischen »Renaissance«, als Colet, Erasmus und Thomas More: sie bestehen, unbekümmert um allen Verdacht der Heiligsprechung des »Heidentums«, darauf, daß der, der die echte Gesinnung Christi in sich trage, auch wenn er niemals seinen Namen gehört habe, mehr verdiene ein Christ zu heißen, als diejenigen, die alle Glaubensartikel des Christentums kennen und bekennen, ohne sie in ihrem Leben darzustellen und zu verwirklichen.

In dieser freien Grundauffassung stehen freilich die englischen »Platoniker« nicht allein. Der Geist einer »liberalen« Theologie war auch in der englischen theologischen Literatur des 16. Jahrhunderts niemals völlig geschwunden. Hooker und Hales, Taylor und Chillingworth haben ihn vertreten — sie haben die Gemeinschaft der Kirche als eine

1) Über Cudworth als Prediger und seine große Predigt vor dem House of Commons vgl. Tulloch II, 228ff. und Powicke, a. a. O., S. 43ff.

Gemeinschaft der Gottesverehrung, nicht als eine dogmatische Bekenntnisgemeinschaft gefaßt. Daß die Denker der Schule von Cambridge die Schriften dieser Männer gekannt haben, kann kaum einem Zweifel unterliegen; insbesondere scheint Hookers Werk »Of the lawes of ecclesiasticall politie« 1594 auf sie gewirkt zu haben. Aber schon dem Titel dieses Werkes können wir entnehmen, worin der wesentliche Unterschied zwischen den »rationalen« Theologen des 16. Jahrhunderts und der Schule von Cambridge besteht. Was Hooker und Chillingworth erstreben, ist eine Einigung und Versöhnung, die sich vor allem im Gebiet der Kirchenpolitik auswirken soll. Die verschiedenen Parteien innerhalb der Kirche sollen sich finden und sollen einander verstehen lernen: die Liberalität im Dogmatischen soll die Zusammenarbeit im Politischen und Praktischen ermöglichen. Aber diese Mahnung zur bloßen Friedfertigkeit erschöpft nicht das Wesen und den Kern jener »Toleranz«, für die Whichcote und Cudworth eintreten. Von den Fragen der kirchlichen Politik und der kirchlichen Organisation sind sie kaum berührt — und ein aktives Eingreifen in kirchliche Streitigkeiten haben sie stets gescheut. Wenn sie gleich Chillingworth den Satz verfechten, daß dem Geist echter Religion nichts mehr widerstreitet, als die Aufzwingung eines bestimmten Glaubens, so hat doch dieser Satz bei ihnen einen anderen und tieferen Sinn erhalten. Denn ihnen handelt es sich nicht um die bloße Duldung der Verschiedenheit, als ein Zugeständnis, das aus praktischen Gründen unerläßlich ist — sondern sie legen den Nachdruck auf das Recht, ja auf die Notwendigkeit der Verschiedenheit. „It is better for us — so heißt es in Whichcotes »Aphorismen« — that there should be difference of judgement, if we keep charity: but it is most unmanly to quarrel because we differ".[1]) Die Mannigfaltigkeit der Lehrmeinungen wird somit nicht als ein bloßer Notstand betrachtet, der wohl oder übel ertragen werden muß — sondern sie wird zu einem Instrument der religiösen Erkenntnis selbst gemacht. Die religiöse Gewißheit soll durch diese Auffassung nicht im geringsten erschüttert werden; aber sie wird mit klarem Bewußtsein an eine andere Stelle verlegt. „Nichts verdirbt die menschliche Natur mehr als falscher Eifer. Wer selbst dem Irrtum unterworfen ist, der darf nicht dogmatisch und zuversichtlich, absprechend und gebieterisch sprechen. Ich will die Gesetze der Liebe, die gewiß sind, nicht aufgeben und durchbrechen für eine zweifelhafte Lehre oder eine ungewisse Wahrheit" (Whichcote).

Was Sätze wie diese in der englischen Geistesgeschichte des 17. Jahrhunderts bedeuteten — das läßt sich erst ganz ermessen, wenn

1) Whichcote, Aphorisms (in Salters Ausgabe des Briefwechsels zwischen Whichcote und Tuckney, 1753, Nr. 569).

man die paradoxe Wirkung betrachtet, die sie auf die Zeitgenossen geübt haben. Sie haben, als sie zuerst hervortraten, jenen zelotischen Eifer, den sie zu bekämpfen und zu brechen versuchen, aufs stärkste wider sich entfacht. Die Vorwürfe, die Tuckney in seinem Briefwechsel mit Whichcote gegen die gefährliche Lauheit dieses Christentums erhebt, verstärken sich und finden einen immer weiteren Widerhall. Ein neuer Sektenname, der Name der „Latitudinarier" wird für die Denker des Kreises von Cambridge geprägt — und in anonymen Pamphleten wird das Treiben dieser Latitudinarier dem Spott und der Verfolgung preisgegeben.[1]) Als Cudworth sein Hauptwerk »The true intellectual systeme of the Universe« erscheinen läßt — da begegnet dieses Werk, das den »Atheismus« bis in seine letzten Schlupfwinkel zu verfolgen sucht, dem absurden Vorwurf, als ob es sich in ihm um eine versteckte Rechtfertigung des Atheismus, um eine Art Vereinigung aller seiner Waffen in einem einzigen großen Arsenal, handle. Für das geistige Medium, in dem sich das Wirken der Denker der Schule von Cambridge abspielt, ist nichts bezeichnender als dieser Einwand. Wenn die Denker dieser Schule den Vertretern der »Aufklärung« als religiöse Reaktionäre erschienen — so erschienen sie den puritanischen Glaubensstreitern als religiöse Indifferentisten. Beide vermochten die neue Tiefe nicht zu erkennen, die durch die Breite des »latitudinarischen« Glaubensbekenntnisses aufgedeckt und erschlossen werden sollte. In der Tat handelt es sich in allen Schriften der Denker von Cambridge nicht um eine bloße Erweiterung des religiösen Horizonts, sondern um den Vorstoß in eine neue Grundschicht, in eine andere Dimension des Religiösen. Die Verschiedenheit der Lehrmeinungen wird nicht nur geduldet, sondern sie wird willkommen geheißen: weil diese Auflockerung die Bedingung dafür ist, daß der reine Wesenskern der Religion bloßgelegt werden kann. In alledem sind die Denker der Schule von Cambridge weder »Deisten«, noch sind sie, wie ihnen von ihren Gegnern ständig vorgehalten wird, »Arminianer«, »Arianer« oder »Sozinianer« — sie sind vielmehr schlichte religiöse Ethiker, die den Mittelpunkt des Glaubens in die sittlich-religiöse Gesinnung setzen. „Die Wahrheit bleibt Wahrheit — so hält Whichcote Tuckney entgegen — wer immer sie gesprochen haben mag. Jeder Christ muß denken und glauben gemäß den Gründen des Glaubens, die er in sich selber findet. Wenn diese Freiheit an den Universitäten nicht zugestanden wird — wofür studieren wir? Eine so edle und vorzügliche, eine so beseligende Überzeugung, wie die Überzeugung von der

1) Über den Ursprung des Sektennamens der »Latitudinarier« und über die rasche Verbreitung, die er gewinnt, vgl. die ausführlichen Angaben bei Tulloch, II, 21ff., 34ff.

Vernünftigkeit des Christentums es ist, kann ich nicht aufgeben. Wie könnte diese Überzeugung zu stark und zu oft ausgesprochen werden? Ich mache keinen Gegensatz zwischen dem Geistigen und dem Vernünftigen — denn das Geistige ist das Höchst-Vernünftige. Ich unterscheide vielmehr das Rationale von jener eingebildeten, ohnmächtigen, affektierten und scheinheiligen Art, in der das Ohr bloße Worte aufnimmt, die dem Verstande nichts darbieten und die keinen Eindruck auf den inneren Sinn machen."[1])

Hier ist auf protestantischem Boden eine neue Kraft protestantischer Gesinnung erwachsen — und zwar eine solche, die weder im englischen Calvinismus, der auf dem Dogma der Erbsünde und der radikalen Verderbtheit der „natürlichen Vernunft" ruhte, noch im lutherischen Bekenntnis, das mehr und mehr dem starren Schriftprinzip verfallen war, ihresgleichen fand. Man kann, um im 17. Jahrhundert eine wirkliche geistesgeschichtliche Parallele zu diesen Sätzen Whichcotes zu gewinnen, auf keine geringere Erscheinung, als auf die Erscheinung der Leibnizischen Philosophie hinweisen. „De vouloir renoncer à la raison en matière de la religion" — so heißt es in einem Leibnizischen Briefe — „est auprès de moi une marque presque certaine ou d'un entêtement approchant de l'enthousiasme ou, qui pis est, d'une hypocrisie".[2]) Wichtiger aber als die Übereinstimmung im Ergebnis, die sich hier bekundet, ist die Übereinstimmung des Prinzips, auf das sich Leibniz und die Schule von Cambridge stützt. Der auszeichnende Charakter der »Theologie« der Schule von Cambridge besteht darin, daß sie auch für das Gebiet der Religion dieses Prinzip in Anspruch nimmt — daß sie die religiöse Überzeugung dem „Satz vom zureichenden Grunde" unterstellt. Es kann und es soll keinen »blinden« Glauben geben — keinen Glauben, der sich der Prüfung und der Rechtfertigung durch die Vernunft schlechthin entzieht. Eine Begrenzung der Vernunft läßt sich nur in der Weise denken, daß die menschliche Vernunft ohne den Beistand der göttlichen Gnade nicht zur Gesamtheit der religiösen Wahrheiten vordringen, daß sie nicht den vollständigen Umfang derselben erschließen könnte. Dagegen kann für den religiösen Inhalt als solchen keine derartige Schranke anerkannt werden. Die Denker der Schule von Cambridge

---

1) »I oppose not rational to spiritual — for spiritual is most rational. But I contradistinguish rational to conceited, impotent, affected canting, as I may call it, when the ear receives words which offer no matter to the understanding, make no impression on the inward sense«. Whichcote, Briefw. mit Tuckney, a. a. O. S. 108; zum Ganzen vgl. bes. Whichcotes »Aphorismen«.

2) Leibniz und Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels. Ein ungedruckter Briefwechsel über religiöse und politische Gegenstände, hrsg. von Chr. v. Rommel, Frankfurt a. M. 1847, II, 54.

gestehen somit — wiederum ganz im Sinne von Leibniz — das »Übervernünftige« zu; aber sie verwahren sich aufs schärfste dagegen, ein »Widervernünftiges« zuzulassen. Das »*Credo quia impossibile*« gilt ihnen als das eigentliche Widerspiel zu jeder echten Religiosität. Wenn der menschliche Geist auf die Offenbarung angewiesen ist, um die volle Wirklichkeit der Heilswahrheiten zu erreichen, so bleibt er doch nichtsdestoweniger das Maß ihrer Möglichkeit. Denn denken wir ihn ausgeschaltet — so wäre überhaupt auf jegliches Maß verzichtet. „Alle die, die so geräuschvoll von einem höheren Prinzip sprechen, das sie Geist nennen, bringen statt dessen vielmehr nur ihre eigene Unwissenheit zutage. Indem sie, unter dem Vorwand eines erhabenen und strahlenden Lichtes, die Menschen vom Gebrauch ihrer Vernunftkräfte abwendig zu machen suchen, verfahren sie hierbei nicht besser, als wollte man Menschen, die bei Nacht, mit Hilfe von Laternen und Fackeln, ihren Weg durch einen dichten Wald suchen, den Rat geben, sie sollten die Fackeln auslöschen und im Dunkeln tappen, weil das Licht derselben dem Glanz der Sonne nicht gleicht."[1]) »Der Geist des Menschen ist die Leuchte Gottes«: dieser Lieblingsspruch Whichcotes, den er wieder und wieder in seine Predigten einzuflechten pflegte[2]), ist der gemeinsame Wahlspruch aller Denker der Schule von Cambridge geblieben. „Die Vernunft entdeckt, was natürlich ist und sie empfängt, was übernatürlich ist" — aber in beiden Fällen ist sie es, die durch ihre freie Zustimmung der Wahrheit gewissermaßen erst das Siegel aufdrücken muß. Auch der Glaube muß daher, wenngleich er nicht schlechthin und durchgängig der natürlichen Erkenntnis entspringt, doch dieser natürlichen Erkenntnis gemäß sein: denn der Mensch kann nur soweit glauben, als er einen Grund zu glauben einsieht.[3]) „Die Wahrheit braucht niemals vor der Vernunft zu fliehen; vielmehr besteht zwischen beiden ein ewiges Bündnis. Es sind nur gewisse Sonderdogmen *(private Dogmata)*, und zwar solche, die dem Verdacht unterliegen, unecht und verfälscht zu sein, die diese Prüfung zu scheuen haben."[4]) Jeder Einwand gegen die Vernunft würde, wenn er

---

1) Henrici Mori Enthusiasmus Triumphatus, Sect. 54; Script. Philos. Tom II, fol. 214.

2) Vgl. den Briefwechsel zwischen Tuckney und Whichcote, S. 27ff.

3) »*Reason* in a Good man sits in the Throne and governs all the Powers of the Soul in a sweet harmony and agreement with itself . . . It's a fond imagination that Religion should extinguish Reason: whenas Religion makes it more illustrious and vigorous: and they that live most in the Exercise of *Religion*, shall find their *Reason* most enlarged«. John Smith, The Excellency and Nobleness of True Religion, Select Discourses IX, Cap. 2, p. 388.

4) Smith, The true Way or Method of attaining to Divine Knowledge, Select Disc. p. 14.

stichhaltig wäre, die Gottheit selbst treffen.[1]) Wer das Band zwischen Vernunft und Glauben zerschneidet, der hat damit den Lebensnerv des Glaubens selbst zerschnitten: *»to go against Reason is to go against God«*.[2]) In solcher Schärfe und Eindeutigkeit spricht sich der »Rationalismus« der Schule von Cambridge aus — aber um ihn richtig zu deuten und ihm die rechte geschichtliche Stellung zuzuweisen, muß man sich freilich gegenwärtig halten, daß die Vernunft, auf der sie den Glauben gründen wollen, nicht sowohl die theoretische als vielmehr die »praktische Vernunft« ist. Das »Apriori« der reinen Sittlichkeit ist der Ausgangspunkt ihrer Lehre — und von hier steigen sie auf der einen Seite zum religiösen Glauben, auf der anderen Seite zur Sphäre der metaphysischen Gewißheit auf, zur spekulativen Erkenntnis vom Wesen der Seele und von der Natur der intelligiblen Welt.

---

1) »Reason is not a shallow thing: it is the first participation from God; therefore, he that observes reason, observes God« (Whichcote, Aphorism. 460). »Tantum abest, ut Ratio ullum contemptibile Principium in Homine mihi videatur, ut eam agnoscendam censeam aliquo modo ipsi inesse Deo. Quid enim aliud est Divina Sapientia, nisi stabilis Idearum rerum omnium comprehensio ... Illa vera in nobis est Ratio mobilis sive Ratio in evolutione ... quae revera participatio est Divinae illius Rationis in Deo.« Henrici Mori Conjectura Cabbalistica, Londin. 1679, Praef.; Op. Philos. II, fol. 468. — »To blaspheme reason is to reproach Heaven itself, and to dishonour the God of reason, to question the beauty of his image«. Culverwell, A Discourse of the Light of Nature (ed. Brown, Edinb. 1857, S. 17f.).

2) Whichcote, Aphorism. 76.

DRITTES KAPITEL

DIE STELLUNG DER SCHULE VON CAMBRIDGE IN DER ENGLISCHEN GEISTESGESCHICHTE

1. DER EMPIRISMUS

Die Denker der Schule von Cambridge haben sich in ihrer unmittelbaren geistigen Umgebung selbst als Fremdlinge gefühlt. Sie wußten es, und sie erfuhren es im Fortgang ihres Lebens und ihrer Arbeit stets aufs neue, daß sie abseits von der Gedankenbewegung und abseits von den stärksten und wirksamsten religiösen Kräften ihrer Epoche standen. In immer höherem Maße wurden sie sich ihrer intellektuellen Vereinsamung bewußt — und bei dem eigentlichen theoretischen Begründer der Schule, bei Cudworth, hat das Gefühl dieser Vereinsamung zuletzt derart überhand genommen, daß er sich vom literarischen Schaffen mehr und mehr zurückzog. Sein theoretisches Hauptwerk »The true intellectual system of the Universe« ist ein „gigantisches Fragment" geblieben; seine wichtigste ethische Schrift, der »Treatise concerning Eternal and Immutable Morality« ist erst 1731, fast 50 Jahre nach seinem Tode, aus dem Nachlaß veröffentlicht worden. Immer mehr sehen sich die Denker der Schule von Cambridge gegenüber den eigentlich-bewegenden Mächten der Zeit in eine rein negative Haltung, in eine Stellung der bloßen Abwehr, gedrängt. Die Wogen des politischen, des philosophischen und theologischen Kampfes, der sie umgibt, schlagen von allen Seiten über ihnen zusammen, — und sie drohen zuletzt ihr gesamtes geistiges Sein und Wirken unter sich zu begraben.

Es wäre eine unzulängliche historische Betrachtungsweise, wenn man dieses Schicksal, das die Schule von Cambridge erfahren hat, wenn man ihre Ohnmacht gegenüber dem neuen „Geist der Zeit", der sich im 17. Jahrhundert in England herausbildet, lediglich auf persönliche Gründe zurückführen wollte. An solchen persönlichen Gründen hat es freilich nicht gefehlt. Der schwere Panzer scholastischer Gelehrsamkeit, der die Hauptwerke der Schule von Cambridge belastet, nahm diesem Wirken jede Freiheit der Bewegung, jede Möglichkeit schneller und unmittelbarer Wirksamkeit. In einer Zeit, die philosophisch an Descartes' »Discours de

la méthode«, an Bacons »Novum Organon« und an Hobbes »De cive« geschult war, konnte ein Werk, wie das von Cudworth, das auf 900 Folioseiten eine Widerlegung des Atheismus zu geben sucht, das mit der größten Geduld und Gründlichkeit, aber zugleich mit einer fast unerträglichen Breite jede einzelne These, jedes gegnerische Argument untersucht und zerpflückt, nur als ein seltsamer Anachronismus erscheinen. Was vollends die Schriften von Henry More betrifft, so zeigt sich in ihnen nicht nur der gleiche stilistische Mangel, der Mangel an jeglichem Gefühl für den Aufbau des Gedankens und für seine rechte »Proportion«, sondern diese Schwäche birgt hier zugleich eine andere, eine Schwäche der eigentlichen Gedankenform, in sich. Die logische Entwicklung und die gelehrte Erörterung der einzelnen Argumente steht bei ihm stets in Gefahr, den Pfad des ruhigen Denkens zu verlassen und in irgendeinen phantastischen Einfall umzuschlagen — und dieses phantastische Beiwerk umrankt den eigentlichen Grundgedanken oft derart, daß er dadurch fast unkenntlich wird. Im Ganzen von Mores literarischem Schaffen nehmen die »kabbalistischen« Werke keinen geringeren Raum ein als die metaphysischen, die ethischen und naturphilosophischen Schriften — und auch die letzteren zeigen die ständige Beimischung ganz heterogener „mystischer" Elemente. Und doch sind es weit weniger diese individuellen Mängel, als bestimmte generelle Gründe gewesen, die das Wirken der Schule gehemmt haben. Nicht den einzelnen Denkern ist es zur Last zu legen, daß ihre Arbeit nur einen kleinen Kreis ergriff; vielmehr ist es die Form des Denkens als solche, ist es der charakteristische Denktypus, den die Schule von Cambridge vertritt, der sich den neuen Problemen der Zeit nicht gewachsen zeigte und der ihnen gegenüber zuletzt notwendig erliegen mußte.

Zwei geistige Grundkräfte sind es gewesen, die die politische, die religiöse und die geistige Gestalt des modernen England geformt haben, und deren entscheidende Wirkung noch heute in fast jedem Einzelzuge der englischen Kultur und des englischen Geisteslebens spürbar ist. Auf der einen Seite steht die Philosophie des englischen Empirismus — auf der anderen die religiöse Bewegung des Puritanismus. Zwischen beiden scheint eine scharfe Antithese, ja in den entscheidenden Grundfragen ein unversöhnlicher Gegensatz zu bestehen. Aber diese Antithese schloß ein gemeinsames Wirken nicht aus. Gerade in ihrer polaren Entgegensetzung erfüllten Empirismus und Puritanismus eine gemeinsame Kulturaufgabe. Statt sich zu hemmen und sich gegenseitig aufzureiben, wachsen sie miteinander und aneinander; sie begegnen sich in einem gemeinsamen Kampffeld, in dem sie ihre Kräfte messen, und sie gehen gestärkt und mit einem neuen Bewußtsein dieser Kräfte aus dem Kampfe hervor.

Dies war nur dadurch möglich, daß Empirismus und Puritanismus von Anfang an einen gemeinsamen Angriffspunkt und einen gemeinsamen Zielpunkt besaßen. Sie waren und sie blieben einander feindlich — aber sie standen sich keineswegs als schlechthin heterogene und wesensfremde Mächte gegenüber. Vielmehr war es der Verlauf des Streites selbst, der mehr und mehr bestimmte latente Grundvoraussetzungen an den Tag förderte, die den streitenden Parteien gemeinsam waren. Was sie mit einander von Anfang an verband, war der ursprüngliche Impuls, der sie vorwärts trieb — war die Triebkraft, die gleich sehr das empiristische Denken wie den puritanischen Glauben belebte. So sehr sich dieses Denken und dieser Glaube inhaltlich voneinander unterscheiden — so deutlich sind sie von denselben Energien getragen und durch sie bestimmt und geformt. Wie der Puritanismus das Ideal eines aktiven Glaubens, so stellte der Empirismus das Ideal einer aktiven Philosophie auf. Beide verwerfen die bloße Kontemplation und Spekulation; beide verlangen für die Wahrheit, die sie vertreten, eine neue, konkret-praktische Bewährung. Bacon ist in dieser Hinsicht der eigentliche Herold und Verkünder des modernen englischen Geistes geworden, jenes Geistes, der im 17. Jahrhundert bereits alle Gebiete der geistigen Kultur — die Wissenschaft wie die Politik, die Philosophie wie die Religion — ergriffen und mit sich erfüllt hat. Er selbst hat die neue Philosophie, die er vertritt, nicht sowohl als ein Werk des Genies, als vielmehr als „Geburt der Zeit" verstanden.[1]) Die Zeit war es, die von sich aus gebieterisch den Schritt vom Wissen zum Tun, von der bloßen Erkenntnis zur praktischen Beherrschung und zur praktischen Bewältigung der Wirklichkeit verlangte. Hier liegt der Punkt, an dem sich nach Bacon das Ziel der Scholastik von dem der neuen Wissenschaft, der »*instauratio magna*« scheidet. Das Wissen ist nur um der Macht willen zu erstreben und es kann allein in ihr seine Erfüllung und seine letzte Beglaubigung finden. Wie jedes echte Wissen Macht verleiht, so gibt es keinen stärkeren Beweis für die Nichtigkeit und Unwahrheit eines angeblichen Wissens, als seine Ohnmacht, — seine Unfähigkeit, zu wirken und die Gestalt der Dinge zu verändern. »Scientia et potentia humana in idem coincidunt, quia ignoratio causae destituit effectum. Natura enim non nisi parendo vincitur: et quod in contemplatione instar causae est, id in operatione instar regulae est«.[2]) So ist es die Regel des Wirkens, die den letzten und höchsten Maßstab für die Form des Wissens abgibt — so ist es die »*operatio*«, vor der sich die »*contemplatio*« ständig zu verantworten und zu erproben hat. In dieser Umkehr der Werte sieht Bacon die eigentliche

1) Bacon, Novum Organon, Lib. I, Aph. 78.
2) Novum Organon I, 3.

Leistung seiner Philosophie, sieht er das was die neue Zeit ein für allemal vom Mittelalter scheidet.[1]) „Wenngleich die Wege zur Macht und zum Wissen aufs nächste miteinander verbunden, ja in Wahrheit nur ein Weg sind, so ist es doch, angesichts der eingewurzelten verderblichen Gewohnheit, sich unter abstrakten Begriffen zu bewegen, sicherer, bei der Begründung des Wissens die Ordnung innezuhalten, daß man mit dem, was sich auf den aktiven Teil bezieht, beginnt, damit dieser seinerseits die kontemplative Betrachtung begrenzt."[2]) Der Primat des Tuns vor dem Wissen, des Konkreten vor dem Abstrakten, des Wirkens vor dem Betrachten, bildet das Lebensprinzip der Baconischen Philosophie, das alle ihre Einzelteile durchdringt und alle ihre besonderen Lehren bestimmt.

Und neben dieses technische Grundmotiv seiner Philosophie tritt sodann bei Bacon eine andere nicht minder wichtige und wirksame Tendenz, die sein gesamtes Denken beherrscht. Man verkennt die spezifische Form von Bacons Denken, wenn man ihn vor allem als Naturforscher nimmt und seine Leistung an der der Begründer der modernen Naturerkenntnis mißt. An diesem Maße gemessen droht diese Leistung völlig zu nichte zu werden. Legt man Bacons »Novum Organum« neben Keplers »Astronomia nova« oder neben Galileis »Discorsi«, so tritt sofort der krasse Gegensatz der Denkart, der Fragestellung und Methodik hervor. Denn das gesamte theoretische Fundament und das theoretische Gerüst der modernen Naturwissenschaft wird von Bacon teils verkannt, teils wird es ausdrücklich negiert. Die »Hypothese« Keplers, das »mente concipio« Galileis: dies alles muß er, seiner Grundanschauung gemäß, zu den falschen „Antizipationen" rechnen, die den menschlichen Geist trüben, und die ihn verhindern den allein sicheren und allein fruchtbaren Weg der Erfahrung zu beschreiten. An die Stelle solcher Antizipationen, solcher theoretischen Voraussetzungen und Grundannahmen, will er die Interpretation der Natur setzen, die allein aus der Vergleichung des Gegebenen zu gewinnen ist.[3]) Diese Vergleichung als solche ist ihm keineswegs eine bloß sinnliche Leistung; sie ist vielmehr, wie er klar

1) „Ex viginti quinque annorum centuriis, in quibus memoria et doctrina hominum fere versatur, vix six centuriae seponi et excerpi possunt, quae scientiarum feraces earumve proventui utiles fuerunt. Sunt enim non minus temporum quam regionum eremi et vastitates. Tres enim tantum doctrinarum revolutiones et periodi recte numerari possunt: una apud Graecos, altera apud Romanos, ultima apud nos, occidentales scilicet Europae nationes: quibus singulis vix duae centuriae annorum merito attribui possint. Media mundi tempora, quoad scientiarum segetem uberem aut laetam, infelicia fuerunt. Neque enim causa est ut vel Arabum vel scholasticorum mentio fiat, qui per intermedia tempora scientias contriverunt magis numerosis tractatibus quam pondus earum auxerunt."

2) Novum Organon, II, 4.

3) S. Nov. Organon I, 19ff.

erkennt und in aller Schärfe ausspricht, ein Werk des Verstandes. Der Sinn als solcher ist für sich schwach und Täuschungen und Irrtümern unterworfen; die wahre Auslegung der Natur muß daher von geeigneten Experimenten ihren Ausgang nehmen, wobei die sinnliche Wahrnehmung über das Experiment, dieses letztere jedoch über die Natur und die Sache selbst entscheidet.[1]) Betrachtet man indes näher die Art, wie nach Bacon der Verstand zu dieser Entscheidung, zu der legitimen Deutung der Natur gelangt, faßt man seine Methode der »Induktion« ins Auge, so erkennt man, daß sie mit dem Verfahren der naturwissenschaftlichen Induktion, wie es von Kepler und Galilei und in England von Gilbert und Harvay geübt wurde, kaum mehr als den Namen gemein hat. Bacons Induktion ist kein naturwissenschaftliches, sondern sie ist ein juridisches Verfahren. Man kann sie sich in ihrer eigentümlichen gedanklichen Struktur erst völlig durchsichtig machen, wenn man sich gegenwärtig hält, daß über allem, was hier von der Gewinnung, der Sammlung und Sichtung der einzelnen »Instanzen« gesagt wird, nicht sowohl ein reiner naturwissenschaftlicher Forschergeist als vielmehr ein richterlicher Geist waltet. Schon der Stil Bacons atmet überall diesen Geist. Bacon sitzt über der Wirklichkeit zu Gericht und er verhört sie, wie man einen Angeschuldigten verhört. Nicht selten ist die Rede davon, daß man ihr die Antwort, die man begehrt, abnötigen, daß man die Natur „auf die Folter spannen" muß. Das Verfahren ist nicht einfach betrachtend, oder beobachtend, sondern es ist streng inquisitorisch. Die Zeugen werden verhört und miteinander konfrontiert: den »affirmativen« treten die »negativen« Instanzen, wie den Belastungszeugen die Entlastungszeugen, gegenüber. Und nachdem alle verfügbaren Zeugnisse gesammelt und in ihrem Wahrheitswert gegeneinander abgewogen sind, gilt es zuletzt, das Geständnis zu gewinnen, das die Frage endgültig entscheidet. Ein solches Geständnis ist ohne Zwangsmittel nicht erreichbar. „Wie man die Denkweise eines Menschen nur dadurch erkennt und erprobt, daß man ihn aufreizt und herausfordert, so wird auch die Natur, wenn sie durch die Kunst gereizt und bedrängt wird, sich uns weit klarer offenbaren, als wenn man sie in Freiheit läßt."[2]) Man sieht: das ist nicht die Sprache des kontemplativen Denkers, der der Harmonie zwischen dem menschlichen Geist und der Wirklichkeit vertraut und der sich liebevoll den reinen Offenbarungen der Natur überläßt — es ist die Sprache des Untersuchungsrichters, der die Machtmittel überschaut, kraft deren er

---

1) »Omnis verior interpretatio naturae conficitur per instantias et experimenta idonea et apposita; ubi sensus de experimento tantum, experimentum de natura et re ipsa judicat.« Nov. Organum I, 50.

2) Bacon, De augmentis Scientiarum, Lib. II, cap. 2.

der Natur ihr sorgsam gehütetes Geheimnis abfragen und, wenn nötig, abpressen kann. Hierin besteht der eigentliche Grundcharakter der Baconischen Induktion: „inductionem censemus eam esse demonstrandi formam, quae sensum tuetur et naturam premit."

Vergegenwärtigt man sich diese intellektuelle Stimmung, aus der die englische Erfahrungsphilosophie erwachsen ist, so tritt sofort der schneidende Gegensatz hervor, der zwischen ihr und der Schule von Cambridge von Anfang an bestehen mußte. Denn diese Stimmung griff die Denker der Schule von Cambridge in ihrem innersten Wesen an; sie wurde von ihnen als die absolute Verneinung, als die Umkehr und Perversion all dessen empfunden, worin sie den Sinn und die eigentliche Würde der philosophischen Erkenntnis sahen. Sie entnehmen die Maßstäbe für diese Erkenntnis dem klassisch-hellenischen Ideal; sie kennen als Philosophen kein anderes Ziel und keinen höheren Wert, als das „Denken des Denkens", die νόησις νοήσεως. Schon ihre gesamte Lebensführung gelobt sich diesem Ideal. Sie führen ein Leben der Betrachtung, der gelehrten Forschung und der philosophischen Meditation, und sie suchen nirgends über diesen Kreis hinauszudringen. Allen Versuchen, sie in das aktive Leben, in das Leben des Hofes oder in die Kämpfe um die politische oder kirchliche Macht, hineinzuziehen, haben sie beharrlich widerstanden. Von Henry More berichtet sein Biograph, Richard Ward, daß seine Freunde einst versucht hätten, ihm ein reiches Bistum zu verschaffen, dessen Annahme an die einzige Bedingung einer Vorstellung am königlichen Hofe geknüpft gewesen sei, daß er aber sowohl diese Vorstellung wie die Übernahme des Amtes standhaft verweigert habe.[1]) Im England des 17. Jahrhunderts sind die Philosophen des Cambridger Kreises fast die letzten, die in dieser Weise die Gesinnung und das Ethos der reinen Kontemplation vertreten. Sie können sich hierfür auf den Denker berufen, der in der metaphysischen Spekulation wie in der sittlichen Lebensführung ihr eigentlicher Führer und Lehrer ist. Alles Handeln — so hatte Plotin gelehrt — verstrickt uns in die Welt und unterwirft uns dem Trug und Zauber der Welt, von dem sich nur die reine Theorie befreit. Die echte Eudaimonie liegt nicht im Handeln, sondern im Schauen; nicht im Wirken nach außen, sondern in der inneren Haltung und Zuständlichkeit der Seele.[2]) Auch dort, wo sich die Betrachtung

1) Richard Ward, The Life of the Learned and Pious Dr. Henry More, London 1710, S. 59.

2) Cf. Plotin, Ennead. I, 5, 10: πρῶτον μὲν οὖν ἔστι καὶ μὴ ἐν πράξεσι γενόμενον εὐδαιμονεῖν καὶ οὐκ ἔλαττον ἀλλὰ μᾶλλον τοῦ πεπραχότος· ἔπειτα αἱ πράξεις οὐκ ἐξ αὐτῶν τὸ εὖ διδόασιν, ἀλλ' αἱ διαθέσεις καὶ τὰς πράξεις καλὰς ποιοῦσι καρποῦταί τε ὁ φρόνιμος τὸ ἀγαθὸν καὶ πράττων, οὐχ ὅτι πράττει οὐδ' ἐκ τῶν συμβαινόντων, ἀλλ' ἐξ οὗ ἔχει. Cf. Ennead. IV, 4, 43, 44: Πᾶσα πρᾶξις γεγοήτευται καὶ πᾶς ὁ τοῦ πρακτικοῦ βίος· κινεῖται

der Schule von Cambridge nach außen richtet, wo sie ein Wissen von der Natur und eine Philosophie der Natur aufzubauen sucht, bleibt sie dieser ihrer Grundrichtung treu. Denn sie will auch die Natur nicht beherrschen, sondern sie will sie von innen her, aus dem ihr eigentümlichen Lebensgrunde, verstehen. Sie zerlegt sie nicht in einzelne Elemente oder in bestimmte »Formen«, deren Beschaffenheit sie einzeln untersucht. An Stelle dieser analytischen Methode wird vielmehr eine universelle Synthese gesucht und gefordert. Diese Synthese gilt den Denkern der Schule von Cambridge nur dann als erreichbar, wenn es gelingt, ein Band zu knüpfen, das das Leben des eigenen Ich, das wir unmittelbar in uns selbst inne werden, mit dem Gesamtleben des Alls verbindet. So geht ihre Naturphilosophie, in bewußter Reaktion gegen Bacons Formenlehre und gegen Hobbes' Zurückführung aller Naturvorgänge auf die Phänomene von Druck und Stoß, auf den dynamischen Pantheismus der Renaissance zurück. Statt die Natur mechanisch zu sehen, wollen sie sie plastisch sehen; statt komplexe Wirkungen in ihre einfachen Bestandteile aufzulösen, wollen sie den Weg vom Ganzen zu den Teilen gehen, wollen sie aufweisen, wie die Eine ursprüngliche Lebenskraft, die in der Natur waltet, sich unendlich spezifiziert, ohne sich doch in dieser Spezifikation zu verlieren. Und wieder greifen sie hierfür auf Plotin und auf seine Lehre von der Weltseele zurück. Auch die Natur untersteht dem Logos — aber es ist nicht das reine Wesen des Logos, was uns in ihr entgegentritt, sondern eine Vernunft, die in den Stoff versenkt und durch ihn beschränkt und gebunden ist.[1]) Die Naturerkenntnis ist daher, sofern sie im rechten Sinne durchgeführt wird, nur scheinbar auf die Welt der Sinne gerichtet. Sie verfolgt ein echt „intelligibles" Ziel: sie will die „Vernunft", die in der Materie gebunden ist, aus dieser ihrer Bindung und Verdunkelung befreien und sie dem forschenden Geiste, als ihm selbst verwandt, verständlich und sichtbar machen.

Der eigentliche Kern des Widerstands gegen die Erfahrungsphilosophie liegt jedoch für Cudworth und More an einer anderen Stelle. Wenn sie bereit sind, ihr innerhalb bestimmter Grenzen die Natur zu überlassen, so setzen sie doch ihrer Auffassung des geistigen und insbesondere des religiösen Lebens den schärfsten Widerstand entgegen. Auf den ersten Blick scheint es freilich, als sei gerade auf diesem Gebiet eine Annäherung und Versöhnung möglich gewesen. Denn der englische

---

γὰρ πρὸς ταῦτα ἃ θέλγει αὐτὸν . . . μόνη δὴ λείπεται ἡ θεωρία ἀγοήτευτος εἶναι, ὅτι μηδεὶς πρὸς αὐτὸν γεγοήτευται· εἷς γάρ ἐστι, καὶ τὸ θεωρούμενον αὐτός ἐστι, καὶ ὁ λόγος οὐκ ἠπατημένος, ἀλλ' ὃ δεῖ ποιεῖ, καὶ τὴν αὐτοῦ ζωὴν καὶ τὸ ἔργον ποιεῖ. — Für den Nachklang dieser Lehre bei den Cambridge-Platonikern vgl. bes. John Smith, The true Way or Method of attaining to Divine Knowledge, S. 20f.

1) Zur Naturphilosophie der Schule von Cambridge vgl. unten Kap. 5.

Empirismus war sorgfältig darauf bedacht, das Gebiet des Wissens von dem des Glaubens zu scheiden und dem letzteren innerhalb seiner Sphäre die volle Geltung zu belassen. Die Philosophie kann nach Bacon freilich nicht zu den Wahrheiten der geoffenbarten Religion hinleiten, aber sie führt ebensowenig von ihnen weg: denn Philosophie und Glaube gehören verschiedenen Dimensionen an und können daher einander weder begegnen noch widerstreiten. Die Theologie muß aus dem Wort und den Weissagungen Gottes, nicht aus dem Licht der Natur oder dem Gebot der Vernunft geschöpft werden. Mit dem kleinen Nachen unserer Wissenschaft können wir das Universum des natürlichen Daseins umsegeln; aber zu den Gestaden der Gotteslehre, der *theologia sacra* kann uns dieser Nachen nicht tragen. Die göttlichen Mysterien können nicht gewußt und philosophisch begriffen, sie können nur schweigend verehrt werden.[1]) So scheint gerade die Selbstbescheidung des Wissens, wie sie in der empiristischen Philosophie gelehrt wird, den Weg zum Glauben zu eröffnen und vor allen Fährnissen zu sichern. Aber dieser Glaube, der sich der Leitung und der Richtschnur der Vernunft entzieht, um sich der Autorität der Kirche und der Mysterien zu unterwerfen, ist nicht die Religion, die die Denker der Schule von Cambridge bekennen. Sie vermögen keinen solchen Trennungsstrich zwischen dem „natürlichen" und dem „geistigen" Sein, zwischen dem Rationalen und Spirituellen zu ziehen: denn das Spirituelle ist ihnen nur die reinste und höchste Form des Rationalen selbst. »*I oppose not rational to spiritual*« — so hat es Whichcote in seinem Briefwechsel mit Tukney scharf formuliert — »*for spiritual is most rational*«. Religion ist das eigentlich-Intelligible und Rationale; der Glaube, den sie von uns erwartet und fordert, ist nicht eine Bürde, die unserer Vernunft auferlegt wird, sondern er ist ihr Vorrecht und ihre höchste Rechtfertigung. „Es gibt nichts so innerlich-Rationales, wie die Religion; nichts was so sehr sich selbst rechtfertigt: nichts vermag sich auf so reine Gründe zu stützen und durch sie zu bewähren, wie sie."[2]) Bacon gibt das Gebiet der Religion frei, um den natürlichen Erkenntniskräften um so sicherer ihre Herrschaft im Gebiet des Erfahrbaren und Wißbaren zu wahren, um sie hier vor allem Eingriff heterogener Mächte zu sichern. Den Denkern der Schule von Cambridge aber muß eben diese Freigabe als eine wahre Preisgabe erscheinen; denn es heißt nach ihnen, den eigentlichen Zweck der Religion verfehlen, es heißt, das Band zwischen Gott und Mensch zerschneiden, wenn der höchsten geistigen Kraft des Menschen der Zugang zum Göttlichen verwehrt wird.

1) Bacon, De augmentis scientiarum, Lib. IX, cap. 1.
2) Whichcote, Aphorism. 221, 457 u. ö.

Der gleiche Konflikt zwischen den Grundprinzipien der Schule von Cambridge und den Prinzipien des englischen Empirismus muß entstehen, sobald die Betrachtung sich von der Natur zur Gesellschaft herüberwendet, sobald statt nach den Fundamenten des physischen Seins nach denen des sozialen Seins gefragt wird. Hier bricht alsbald derselbe Gegensatz auf: denn es gehört zu den wesentlichen Voraussetzungen des Empirismus, daß es die gleichen Gesetze sind, die das natürliche und das gesellschaftliche Dasein bestimmen und beherrschen. Hobbes setzt hier das Werk Bacons fort: wie dieser zur Natur, so steht er zur Gesellschaft und zum Staat. Das Motiv: *scientia propter potentiam* bildet auch für ihn die Richtschnur des Denkens. Die politische Erkenntnis soll den Zielen der politischen Herrschaft dienen: sie soll endlich dazu führen, das *regnum hominis* in diesem ureigensten Gebiet des Menschen zu begründen, das bisher der rationalen Bewältigung am meisten entzogen, das der Willkür und Anarchie ausgeliefert war. Und diese Bewältigung muß prinzipiell den gleichen Weg wie die der Natur einschlagen. Wie Bacon die Forderung aufstellt, die Natur zu „sezieren", statt sie zu „abstrahieren"[1]), wie er die genaueste Zerlegung, die sorgsamste Anatomie der Natur verlangte[2]), so will Hobbes eben diese Anatomie am staatlichen Sein vollziehen. Denn auch der Staat ist ihm »Körper«, der aus einzelnen Teilen besteht, und der nur aus der Zusammensetzung dieser Teile erkannt werden kann. Wer ihn begreifen will, muß ihn zuvor in seine Grundbestandteile auflösen und ihn aus ihnen wieder zusammensetzen. So ergibt sich eine streng atomistische Staats- und Gesellschaftstheorie: der Staatswille muß, um wahrhaft begründet zu werden, aus den Einzelwillen abgeleitet und als Summe derselben dargestellt werden. Der Vertrag zwischen den Einzelnen ist das Fundament des Staates; aber wenn dieses Fundament sicher gelegt werden, wenn der Staat sich nicht, kaum entstanden, alsbald wieder in seine Elemente auflösen soll, so muß Vorsorge dafür getroffen werden, daß das einmal geknüpfte Band unzerreißbar ist. Der Vertrag, der in seinem Ursprung willkürlich, der dem freien Entschluß der Einzelnen anheimgegeben war, muß daher in seinem Bestand unaufheblich und unabänderlich sein. Durch die menschliche Willkür entsteht ein Gebilde, das fortan alle Willkür bindet und bändigt; das dem individuellen Belieben keinen Spielraum läßt, sondern es mit einem unentrinnbaren Zwange und einer absoluten Machtvollkommenheit umschließt. So ist es auch hier der strenge und strikte Herrschaftswille, der aller theoretischen Untersuchung und aller theoretischen Deduktion sein Siegel aufdrückt; so ist es das juridische Zwangsrecht,

1) „Melius autem est naturam secare quam abstrahere." Bacon, Nov. Organon I, 51.
2) Ibid. I, 124.

auf das alles politische und gesellschaftliche Dasein zurückgeführt und in dem allein es begründet werden soll. Aber gegen diese Konstruktion des Staats wird nun von seiten der Denker der Schule von Cambridge der gleiche prinzipielle Einwand, wie gegen Bacons *anatomia corporum* erhoben. Auch hier sehen sie das πρῶτον ψεῦδος des Empirismus darin, daß er ein Ganzes verstanden zu haben glaubte, wenn es ihm gelungen ist, es in seine Teile zu zerschlagen. In Wahrheit aber gilt für das soziale und für das physische Sein, daß es ein streng-organisches Sein ist, d. h. ein solches, bei welchem nicht die Teile das Ganze, sondern das Ganze die Teile bedingt. Der eigentliche Sinn der Teile kann daher nur vom Ganzen her, nicht umgekehrt, ergriffen und bestimmt werden. Staat und Gesellschaft lassen sich nicht anders begreifen und nicht anders begründen, als dadurch, daß sie auf eine Urform menschlicher Gemeinschaft zurückgehen, auf eine Form, die nicht erst künstlich durch Verträge entsteht, sondern die alles gemeinsame Wollen, alles sich-Verstehen und sich-Vertragen von Individuen erst ermöglicht. Der Konsens ist das Primäre, der Kontrakt das Abgeleitete: ohne einen ursprünglichen Konsens wird jeglicher Kontrakt sinnlos und haltlos. Auch für den Staat kann es daher kein anderes Fundament geben, als das Fundament eines ethischen Apriori — einer vernünftig-sittlichen Grundüberzeugung, die allem geschriebenen Recht vorangeht. Der Gegensatz von Gut und Böse, von Recht und Unrecht entsteht nicht, wie bei Hobbes, im Staate und durch ihn: er ist es vielmehr, der die Form der staatlichen Gemeinschaft erst begründet und erst legitimiert. Nur ein „Naturrecht", das zugleich als ein sittliches und als ein religiöses Recht gedacht werden muß, kann das positive Recht des Staates stützen und sicherstellen. Nimmt man diese geistige Stütze fort, so wäre keine Anhäufung äußerer Machtmittel und keine Konzentration derselben in einer Hand imstande, den Bestand des Staates zu verbürgen. Denn alles was aus bloßen Teilen entstanden ist, hat die Tendenz, wieder in Teile auseinanderzufallen: und kein bloß äußerlicher Zwang kann diese ursprüngliche Wesensfremdheit überwinden, kann aus dem bloßen Aggregat ein wahrhaftes Ganze machen.

In dieser naturrechtlichen Theorie, die sie der Staatslehre des Empirismus entgegensetzt, hat freilich die Schule von Cambridge keine neuen, ihr eigentümlichen Grundgedanken entwickelt: sie begnügt sich im allgemeinen damit, auf die antiken Vorbilder, insbesondere auf das Vorbild der Stoa, hinzuweisen. Eine selbständigere Begründung erfährt der Gedanke indes, sobald das Aprioritätsproblem in seiner ganzen Weite genommen, sobald dem ethischen Apriori das logische Apriori zur Seite gestellt wird und beide aus einem gemeinsamen Gesichtspunkt

betrachtet und begründet werden. Es ist das Verdienst von Cudworth' theoretischem Hauptwerk, daß in ihm diese universelle Form der Begründung erreicht wird. Wiederum hat sich hier der Platonismus der Schule von Cambridge als die treibende Kraft erwiesen: von dem stoischen Begriff der κοιναὶ ἔννοιαι wird bewußt auf Platons Begründung der Ideenlehre zurückgegangen. Jetzt wird vor allem der Logiker Platon als Bundesgenosse gegen den Empirismus und Sensualismus zu Hilfe gerufen. Als das Grundgebrechen der empiristischen Erkenntnislehre betrachtet es Cudworth, daß sie von einer Analyse der sinnlichen Empfindung, statt von einer Analyse des Urteils ausgeht. Hobbes glaubt die sinnliche „Perzeption" verstanden zu haben, wenn er sie als die bloße Reaktion unseres Körpers auf einen äußeren Reiz erklärt. Aber selbst wenn die einfache Empfindung eine derartige Erklärung zuließe, so wäre damit nicht das Geringste für die Ableitung der Erkenntnis erreicht. Denn der Anfang aller Erkenntnis liegt nicht in der Wahrnehmung als solcher, sondern in dem Urteil über sie: ἐν μὲν .. τοῖς παθήμασιν οὐκ ἔνι ἐπιστήμη, ἐν δὲ τῷ περὶ ἐκείνων συλλογισμῷ· οὐσίας γὰρ καὶ ἀληθείας ἐνταῦθα μέν, ὡς ἔοικε, δυνατὸν ἅψασθαι, ἐκεῖ δὲ ἀδύνατον. Dieses Wort aus Platons Theaetet[1]) bildet den eigentlichen Leit- und Wahrspruch von Cudworths Erkenntnislehre. Alle Erkenntnis ist »*actio*«, nicht »*reactio*«; ist freies Gestalten und Verknüpfen, nicht Empfangen. Denn das bloße Vorhandensein der Phantasmata in uns bedeutet an sich noch keinerlei Wissen um sie; der bloße Eindruck, der auf die Seele geübt wird, kann niemals das Bewußtsein von eben diesem Eindruck hinlänglich begründen und erklären. Der Akt des Bewußtseins verlangt vielmehr eine eigentümliche Spontaneität und kann nur aus ihr entspringen. Die fließenden sinnlichen Eindrücke müssen auf feste und dauernde gedankliche Urbilder bezogen und an ihnen gemessen werden. Nur weil wir solche einheitlichen Wesenheiten zu denken vermögen, können wir die Fülle der Einzelbilder in uns gleichsam zum Stehen bringen, können wir sie aufeinander beziehen und miteinander vergleichen. Kein sinnliches Ding könnte etwa als Dreieck erkannt und als solches benannt werden, wenn nicht der Gedanke imstande wäre, das reine Wesen des Dreiecks zu erfassen und es in einer allgemeingültigen Definition festzuhalten. Immer muß in dieser Weise ein sinnliches »Subjekt« an ein begriffliches »Prädikat«, ein Besonderes an ein Allgemeines, ein Wahrgenommenes oder Vorgestelltes an ein rein Gedachtes gehalten werden, wenn ein Urteil, und mit ihm der Keim und Anfang aller Erkenntnis, entstehen soll. Das Bild, das bloße

1) S. Theaetet 186 D.

φάντασμα bleibt stumm ohne das νόημα, kraft dessen es erst bestimmt, kraft dessen ihm erst Bedeutung und Sinn erteilt wird. Alles echte Erkennen ist ein solches Zuerkennen: ein Wiedererkennen des ursprünglich erfaßten Wesens in einem Einzelbeispiel oder Sonderfall. Und jegliches derartige Zuerkennen schließt eine ursprüngliche Kraft und eine ursprüngliche Richtung der Aktivität in sich; ist ein Tun, kein bloßes Leiden. Aus solchem Tun, aus der Freiheit des Geistes, entspringen daher ebensowohl die logischen wie die ethischen Grundbegriffe; auf ihm beruhen die reinen Kategorien von Gattung und Art, von Sein und Nichtsein, von Gleichheit oder Ungleichheit, von Notwendigkeit oder Zufälligkeit, wie die sittlichen Ideen und Ideale von Pflicht und Gerechtigkeit. Überall geht hier nicht das Allgemeine dem Besonderen nach, sondern es ist vielmehr das Besondere, das auf das Allgemeine folgt und das aus ihm folgt. Das Wissen verfährt, wo es echtes Wissen ist, nicht bloß nachahmend, sondern vor-bildend; es ist keine Kopie und Imitation des Gegebenen, sondern es ist „proleptisch". Diesen Sinn und diese Kraft der „Prolepsis" wieder herzustellen und gegenüber den Angriffen, die Bacon gegen die *anticipationes mentis* gerichtet hatte, sicherzustellen ist die wesentliche Aufgabe, die Cudworth' Erkenntnislehre sich stellt.[1])

Um indes diesen Kampf gegen die Erkenntnistheorie des Empirismus[2]) tiefer in seiner eigentlichen systematischen Bedeutung zu ver-

1) Zum Ganzen vgl. bes. Cudworth, The True Intellectual Systeme of the Universe, Ausg. London 1678, fol. 730ff.; s. auch Erkenntnisproblem[3] II, 216ff. — Vgl. bes. Smith, Of the Immortality of the Soul, Chap. VI, „The Operations about Truth . . . are the true badges of an Eternal nature, and speak a ταυτότης and στάσις (as Plato is wont to phrase it) in man's Soul. Such are the Archetypall Idea's of Iustice, Wisdome, Goodness, Truth, Eternity, Omnipotency, and all these either Morall, Physicall or Metaphysical notions, which are either the First Principles of Science, or the Ultimate complement and final perfection of it. These we alwaies find to be the same and know, that no Exorcisms of material mutation have any power over them; though we ourselves are but of yesterday and mutable every moment, yet these are Eternall and depend not upon any mundane vicissitudes, neither could we ever gather them from our observation of any Material thing where they were never sown." Select Discourses, p. 97f.

2) Die Verteidigung des Apriorismus erfolgt bei der Mehrzahl der Denker der Schule von Cambridge in der Weise, daß sie den »logischen« und den »zeitlichen« Sinn des Apriori nicht unterscheiden, — daß sie also nicht nur für die apriorische Geltung der theoretischen und ethischen Prinzipien, sondern auch für deren »Angeborensein« eintreten. In dieser Hinsicht vertreten sie im wesentlichen die Position, die von Locke, im ersten Buche des Essay, bekämpft wird — und es ist durchaus wahrscheinlich, daß Locke, bei der Formulierung seiner Argumente, vielfach auf die Philosophen von Cambridge, als die eigentlichen Gegner, hinzielt. Besonders deutlich tritt diese In-Eins-Setzung des »Apriori« mit dem »Angeborenen« bei Henry More hervor. „Schon in meiner frühesten Kindheit" — so heißt es z. B. in dem biographischen Vorbericht, den Henry More der lateinischen Ausgabe seiner Werke vorangestellt hat — war ein innerer Sinn der göttlichen Allgegenwart so stark in mir, daß ich fest glaubte, ich könnte keine Tat tun, kein Wort aussprechen und keinen Gedanken hegen, die Gott verborgen bleiben könnten . . . Das hatte mich in diesem Alter weder die Vernunft, noch das philosophische Nachdenken,

stehen, müssen wir noch einen Schritt weiter zurückgehen. Wir müssen, statt uns lediglich den Inhalt des Kampfes zu vergegenwärtigen, auf das Motiv zurückgreifen, das ihn insgeheim beseelt. Wenn die Philosophen von Cambridge dem Empirismus gerade an dieser Stelle aufs schärfste entgegentreten, so geschieht es deshalb, weil sie wissen, daß hier für sie die eigentlich-entscheidende Frage gestellt ist, daß es sich um Sein oder Nicht-Sein für ihre zentrale Grundanschauung handelt. Es ist keineswegs eine Abneigung gegen die Erfahrungswissenschaft als solche, die die Denker der Schule von Cambridge zu diesem Kampfe treibt. Der experimentellen Forschung und der Ausbreitung der naturwissenschaftlichen Erkentnnis haben sie lebhafte Teilnahme bewiesen. Cudworth und More sind beide Mitglieder der Royal Society gewesen — und Joseph Glanvill hat in seiner Schrift *Plus Ultra* eine Art von philosophischem Programm für die Bestrebungen der Royal Society aufgestellt und eine allgemein methodische Rechtfertigung ihres Forschungsideals versucht. In aller Schärfe wird hier der Gegensatz zwischen diesem Forschungsideal und einer Betrachtung, die die Natur aus bloßen Begriffen verstehen und konstruieren zu können meint, aufgewiesen — und die Entscheidung fällt durchgehend zugunsten des experimentellen Forschungswegs und gegen den bloßen „Begriffsweg" *(Notional way)* aus.[1]) Wenn Glanvill sich hierbei auf Robert Boyle beruft und in ihm den eigentlichen Führer zu einer neuen und tieferen Form der Naturerkenntnis sieht, so hat auch More diese wissenschaftliche Schätzung Boyles, mit dem er auch in persönlichen Beziehungen stand[2]), durchaus geteilt. Es ist somit nicht das Recht der Erfahrung schlechthin, was von den Denkern der Schule von Cambridge bestritten wird, sondern es ist eine bestimmte Fassung, eine gedankliche Verengung des Erfahrungs-

noch irgendein Unterricht gelehrt, ich wußte es lediglich auf Grund einer inneren Wahrnehmung, die mir ursprünglich eingedrückt war. Wenn unsere heutigen Sophisten mir entgegenhalten sollten, daß ich diesen Sinn auf Grund meiner Abstammung und Erziehung besessen hätte, da ich von außerordentlich frommen und religiösen Eltern stamme — so frage ich sie, wie es denn kam, daß ich nicht zugleich auch die Dogmen des Calvinismus annahm, denen mein Vater und mein Oheim, wie auch meine Mutter eifrig ergeben waren?" Diese Stelle zeigt in typischer Deutlichkeit, wie wenig die Schule von Cambridge in der Durchführung ihres Grundgedankens zwischen dem logischen und dem zeitlichen Sinn des »Apriori« zu unterscheiden pflegt; aber andererseits ist eine derartige Vermischung durch das Prinzip, das sie verficht, nicht systematisch bedingt und gefordert. Dies geht unter anderem daraus hervor, daß einzelne Denker der Schule die zeitlich-psychologische Auffassung und Deutung des Apriori aufs bestimmteste ablehnen: insbesondere hat Culverwell in seinem Discourse of the Light of Nature die Annahme „angeborener Ideen" ausdrücklich bekämpft. (Vgl. insbes. die Neuausgabe von Culverwells Schrift durch John Brown, Edinb. 1857, S. 123ff.)

1) Vgl. Glanvill, Plus Ultra: Or the Progress and Advancement of Knowledge since the days of Aristotle, London 1668; näheres s. Erkenntnisproblem[3], II, 398ff.

2) Vgl. More, Op. philos. I, 223.

begriffs, wogegen sich ihr Einspruch richtet. Was sie fordern und worauf sie bestehen, das ist ein Erfahrungsbegriff, der nicht einseitig an der Naturerkenntnis orientiert ist, sondern der das Ganze ihrer Funktionen begreift und in sich faßt — der neben der naturwissenschaftlichen Erfahrung auch der „spirituellen", der geistigen Erfahrung ihre Eigenart beläßt. Der naturwissenschaftlichen „Induktion", wie sie bei Bacon gezeichnet ist, setzen sie das Recht der sittlich-religiösen Erfahrung entgegen. Diese letztere wird verschüttet und entwertet, wenn man, wie der Empirismus es tut, die Erfahrung nur in der Form der Sinneswahrnehmung kennt und sie nur in dieser Form gelten läßt. Es gibt Erfahrung nicht nur vom Sinnlichen und Körperlichen, sondern auch vom Seelischen und Geistigen — nicht nur vom „Physischen", sondern auch vom „Intelligiblen". Denn jede echte Methode der Erkenntnis muß sich, je nach den Gegenstandsgebieten, auf die sie sich bezieht, in sich selbst differenzieren und spezifizieren. Der Empirismus sucht nach einem methodischen Einheitsbegriff der Erfahrung, aber er verkennt damit die Mannigfaltigkeit und den Reichtum ihrer ontologischen Bestimmungen. Gemäß dem Sein, auf das sie sich richtet, gemäß dem Ziel, das sie vor Augen hat, muß auch die Erfahrung selbst sich wandeln, muß sie eine bestimmte geistige Stufenfolge durchlaufen. Wiederum berufen sich die Denker der Schule von Cambridge für diesen Gedanken auf Plotins Erkenntnislehre. Ihr entnehmen sie die Forderung einer „reinen Wahrnehmung", einer αἴσθησις κεκαθαρμένη. Seele und Geist haben, so gut wie der Körper, ihre eigene Wahrnehmung: ἔστι καὶ ψυχῆς αἴσθησίς τις.[1]) Und diese spezifische Grundrichtung „reiner" Wahrnehmung wird von den Denkern der Schule von Cambridge nicht etwa lediglich für das Gebiet des „Übersinnlichen", sondern für die Erfahrung des eigenen Selbst in Anspruch genommen. In ihr erschließt sich uns nicht nur das Transzendente, das Sein und das Wesen der Gottheit, sondern unser tiefstes immanentes Sein. Es bedarf keines besonderen „mystischen" Erkenntnisorgans, kraft dessen wir mit dem Übersinnlichen in Berührung treten, vielmehr vollzieht sich der Aufstieg zum Göttlichen auf Grund der eigenen Kräfte der Seele und des ihr innewohnenden „Logos".[2]) Die „reine" Wahrnehmung, für die sie gegenüber dem Empirismus eintreten,

---

1) Vgl. bes. Smith, Of the true Way or Method of attaining to Divine Knowledge, S. 2ff.

2) „Cum ipse Logos sive stabilis ac comprehensiva Dei Sapientia, in qua omnes Ideae ipsarumque respectus continentur, nihil aliud sit quam quaedam universalis stabilis Ratio, quomodo ullus praetextus esse potest, ut quis tam sublimi modo inspiratus sit, ut supra rationem ipsam sit sufflatus sublatusque suumve Intellectum habeat supra naturas rationesque rerum ipsarum positum." H. More, Conjectura Cabbalistica; Op. Philos. II, 468.

gilt demnach den Denkern der Schule von Cambridge nicht sowohl als etwas Über-Sinnliches, als vielmehr als etwas wesentlich und notwendig Un-Sinnliches. Gäbe es die Wahrnehmung nur in der Form der Sensation, in der Art eines äußeren Eindrucks, der die Sinne rührt — so wäre damit auch jede Möglichkeit des Selbstbewußtseins aufgehoben. Denn was der Sinn ergreift und begreift, das sind stets nur die Qualitäten äußerer Dinge, nicht die Beschaffenheiten, die Zustände und Tätigkeiten des eigenen Ich. Was gesehen und gehört wird, sind Farben und Töne, — nicht dagegen das Gesicht und das Gehör selbst. Auch wenn wir also rein inhaltlich betrachtet innerhalb der Grenzen des Sinnlichen verharren, so ist doch das Wissen vom Sinnlichen niemals ein bloß-sinnlicher Erkenntnisakt. Hier herrscht eine eigene und selbständige Form des „Gewahrwerdens", die mit jener Art von „Wahrnehmung", in der wir uns auf die Körperwelt beziehen, nichts gemein hat und mit ihr nicht verwechselt werden darf. Schon die bloße Sinnesempfindung enthält demgemäß, sofern sie nicht der körperliche Eindruck selbst, sondern ein Bewußtsein dieses Eindruckes ist, ein echtes und unentbehrliches rein noetisches Moment. „Ich fürchte" — so sagt Cudworth — „daß Sinn und Einbildungskraft sich den Urhebern und Verfechtern dieser Lehre zuletzt selbst in Nichts auflösen werden: denn nur die äußeren Gegenstände, nicht aber die Tätigkeit und das Vermögen sie zu erfassen, fallen unter die Botmäßigkeit der Sinne. Wer hat jemals das Sehen gesehen, das Hören gehört, das Tasten getastet?" Das gleiche Argument gilt in noch stärkerem Maße, wenn wir an die höheren seelischen Vermögen, an die Fähigkeit des Gedächtnisses und der Vorstellung, des Verstandes und des Willens denken.[1]) Der englische Empirismus hat, in seiner späteren Entwicklung, Einwänden dieser Art dadurch zu begegnen gesucht, daß er neben die äußere Erfahrung die innere Erfahrung, neben die Sensation die Reflexion als selbständige Erkenntnisquelle stellte. Aber der Einwurf wird damit nur scheinbar beseitigt. Denn auch die Reflexion ist — in der Art, wie Locke sie nimmt — durchaus nach dem Vorbild der Sensation geformt. Sie ist kein aktives, sondern ein rein passives Prinzip. Nicht nur die Gegenstände der Sinne, sondern auch die Zustände der Seele prägen nach Locke dem Geiste bestimmte Ideen ein; aber in beiden Fällen kann er diese Ideen nur empfangen, nicht erzeugen. Er verhält sich zu ihnen wie ein Spiegel, der die Bilder, die in ihm entstehen, weder abweisen, noch sie verändern oder auslöschen kann.[2]) Eben diese Beschränkung der „inneren Wahrnehmung" aber ist es, die von der Schule von Cambridge aufs schärfste bestritten wird. Sie sehen

1) Cudworth, The true intellectual Systeme, fol. 729ff.
2) Locke, Essay B. II, Ch. 1, sect. 25.

in ihr ein Tun, nicht ein Leiden — ein Prinzip der Spontaneität, nicht der Rezeptivität. „Es ist ein absurder Gedanke" — so sagt Cudworth — „daß nicht nur die Wahrnehmung, sondern auch die Erkenntnis und der Verstand im Menschen nichts anderes als ein Tumult ist, der in ihm auf Grund des Anstoßes äußerer körperlicher Dinge entsteht. Wäre dies wahr, dann würde auch jedes Ding, das einen Eindruck erleidet, wie etwa ein Spiegel, auf den ein Lichtstrahl fällt, Sinn und Verstand besitzen. Aber es ist klar, daß alles, was von außen kommt, in nichts anderem als in Druck und Bewegung besteht; der Sinn selbst aber ist nicht das bloße Erleiden dieser Bewegungen, sondern das Auffassen derselben auf dem Wege der Einbildungskraft."[1]) Was immer erfaßt wird, das wird daher nicht sowohl durch seine eigene Kraft und sein eigenes Vermögen, als vielmehr kraft der Tätigkeit und Wirksamkeit des erfassenden Subjekts der Seele angeeignet. Der Geist kann sich auf keinen Gegenstand beziehen und über keinen Gegenstand urteilen, ohne hierbei mittelbar sein eigenes Wesen auszusprechen und seine ursprüngliche Natur zu offenbaren; alle objektive Erkenntnis ist für ihn zugleich ein Akt seiner Selbsterkenntnis. Für diese Anerkennung der Subjektivität ist im System des Empirismus kein Raum. Der englische Empirismus des 17. Jahrhunderts ist noch nicht bis zu jenem Punkte vorgedrungen, an dem er das Subjekt der Erkenntnis schlechthin auflösen, an dem er das Ich zum bloßen „Bündel von Perzeptionen" machen wird. Aber das Endergebnis dieser Entwicklung wird von der Schule von Cambridge deutlich vorausgesehen und im voraus abgewehrt. Fort und fort weist sie darauf hin, daß es die seltsamste „Perversion", daß es eine Umkehrung des schlichten phaenomenologischen Tatbestandes sei, wenn man die Perzeptionen zur Voraussetzung des Ich, statt das Ich zur Voraussetzung der Perzeptionen macht. Perzeptionen als solche gibt es nicht vor dem Ich, als die Elemente, aus denen es sich zusammensetzt — es gibt sie nur für ein Ich und kraft des Ich. Die Einheit des Ich ist und bleibt die eigentliche konstitutive Bedingung für alles sinnliche oder denkende Bewußtsein. Man begeht daher ein augenscheinliches ὕστερον πρότερον, wenn man glaubt, das empfindende, das wahrnehmende oder urteilende Subjekt als ein Aggregat von Perzeptionen verstehen zu können: denn was wäre die einzelne Perzeption ohne ein Verhältnis zum Ganzen des seelischen Daseins und Lebens, ohne ihre charakteristische Ich-Bezogenheit? Diese bildet somit das Urphänomen und das Urproblem, an dem sich die notwendigen Grenzen aller bloß-quantitativen Betrachtung am deutlichsten offenbaren. Das Selbstbewußtsein enthält alle Gegensätze und

1) „Neither is Sense itself the meer Passion of those Motions, but the Perception of their Passions, in a way of Phancy." Cudworth, a. a. O., fol. 731.

es eint alle Gegensätze, die in der dinglichen Welt einander ausschließen, und die sich hier gegenseitig vernichten würden. Es ist eine streng-unräumliche Einheit und erstreckt sich doch, kraft einer Art von Allgegenwart, auf das Ganze des Raumes; es ist das schlechthin-Einfache vor aller Teilung, das Seiende vor allem Werden, und kann sich doch, eben weil es nicht selbst der Vielheit und dem Werden angehört, auf beides beziehen und von beidem wissen:

Unplaced, unparted, one close Unity
Yet omnipresent; all things, yet but one,
Not streak'd with gaudy multiplicity
Pure light without discolouration,
Stable without circomvolution,
Eternall rest, joy without passing sound:
What sound is made without collision?
Smell, taste and touch make God a grosse compound,
Yet truth of all that's good is perfectly here found.[1])

2. DER PURITANISMUS

Wenn der englische Empirismus den philosophischen Gegenpol für die Gedankenwelt der Schule von Cambridge bildet, so sieht sie sich auf der anderen Seite dem Kalvinismus und Puritanismus als den beherrschenden religiösen Grundmächten der Epoche gegenüber. Ihr Aufbau vollzieht sich in ständiger Auseinandersetzung und in entschlossener Abwehr nach beiden Seiten hin. Wie sie sich gegen den Sensualismus und Materialismus der weltlichen Philosophie wendet, so wendet sie sich nicht minder entschieden gegen jenen Typus der Frömmigkeit und der religiösen Metaphysik, die im England des 17. Jahrhunderts zur Vorherrschaft und zuletzt zu fast unumschränkter Geltung gelangt. Der Streit gegen diese Metaphysik aber war um so schwerer zu führen und zu bestehen, als fast alle Denker der Schule von Cambridge durch das geistige Milieu, in dem sie leben und aufwachsen, ihrem Einfluß aufs stärkste unterliegen. Sie schienen durch ihren Beruf, durch ihre Erziehung und Lebensstellung für sie geschaffen und vorgebildet. Ihren ersten Unterricht haben sie, mit Ausnahme von Henry More, sämtlich im Emmanuel College in Cambridge erhalten, das eine puritanische Gründung war und sich im Lauf der Zeit mehr und mehr zur eigentlichen

1) Henry More, Psychathanasia or the second part of the Song of the Soul, treating of the Immortality of Souls etc., Cambridge 1647, Book III, Cant. 2, Str. 36 (Philosophical Poems, Cambr. 1647, p. 148.)

Pflanzstätte des puritanischen Geistes entwickelt hatte; in ihre Ämter waren sie von den puritanischen Machthabern eingesetzt worden, oder sie wurden durch sie, im Vertrauen auf ihre streng rechtgläubige Gesinnung, in ihnen bestätigt. Cromwell selbst scheint die Führer der Schule, insbesondere Cudworth, gekannt und sie in ihren Bestrebungen unterstützt zu haben.[1]) Auch Henry More gehört seiner Abstammung nach dem Kreise des strengen Kalvinismus an: seine Familie betrachtet die ersten freieren religiösen Regungen des Knaben mit Sorge und sucht ihn von der philosophischen Richtung, die er frühzeitig einschlägt, auf jede Weise abzubringen.[2]) Unter diesen Umständen war es eine um so schwierigere und bedeutsamere Leistung, daß alle Denker der Schule von Cambridge sich der Herrschaft des Sektengeistes mehr und mehr entzogen. „*Non sum Christianus alicujus nominis*": — mit diesem ruhigen und stolzen Wort weist Whichcote alle Versuche seines Freundes und seines ehemaligen Lehrers Tuckney, ihn zum streng-rechtgläubigen Puritanismus zurückzubringen, von sich ab. In der gleichen Weise hat More einem theologischen Gegner geantwortet. Er will sich gern als Puritaner bekennen, wenn unter dieser Bezeichnung nichts anderes verstanden werde, als die Annahme des Christentums in seiner „nakten Wahrheit" und in seiner reinsten Gestalt. Aber je mehr der Glaube in diesem Sinne genommen werde: eine um so größere Unabhängigkeit fordere und gewähre er. „Ich stehe über allen Sekten, sofern sie bloße Sekten sind; denn ich bin ein wahrer und freier Christ. Ich will mich nicht zu irgendeiner Sekte, sie mag sein was sie will, erniedrigen lassen: Gott hat mich an einen Platz gestellt, der über den Sekten steht und ihren Streitigkeiten enthoben ist."[3]) Dieser Kampf gegen zwei Fronten, gegen Empirismus und Puritanismus, vollendet erst das geistige Bild der Schule von Cambridge. Das geschichtlich-Merkwürdigste und das systematisch-Denkwürdigste in ihm aber liegt darin, daß er nur scheinbar unter verschiedenen Aspekten steht und sich in verschiedenen Tendenzen bewegt. Er hält vielmehr eine streng einheitliche Richtung inne: es ist der gleiche Gegner, es ist letzten Endes ein und derselbe Geist, den die Schule von Cambridge im Puritanismus wie im Empirismus bekämpft. Eine Behauptung, die freilich auf den ersten Blick seltsam, ja widersinnig erscheinen kann: denn welche Gemeinschaft ließe sich zwischen der englischen Erfahrungsphilosophie und der dogmatischen Theologie, zwi-

1) Näheres über die Beziehungen der Schule von Cambridge zum Puritanismus s. bei Tulloch, a. a. O. II, 7ff., 203ff., 209ff.

2) Vgl. Mores Praefatio generalissima zu den Opera Omnia von 1679; s. auch Ward, Life of More, S. 5ff.

3) S. Ward, Life of More, p. 188f.

schen Wissen und Glauben, zwischen der entschiedensten Richtung auf die Immanenz und einem streng transzendenten religiösen Ideal denken? Bestand hier nicht von Anfang an ein Gegensatz, der nicht nur jegliche Versöhnung, sondern auch jegliche Vermittlung ausschloß? War hier nicht eine notwendige Alternative gestellt, und hieß es nicht der klaren Entscheidung aus dem Wege gehen, wenn die Denker der Schule von Cambridge weder auf die eine, noch auf die andere Seite hinübertraten? War es nicht ein verständlicher und berechtigter Vorwurf, wenn man eine solche mittlere Haltung als bloße Laxheit betrachtete, wenn man die Anhänger der Schule von Cambridge als »Latitudinarier« bezeichnete und verspottete?

Und doch gibt es, wenn man sich die Grundabsicht und das geistige Ziel der Schule von Cambridge gegenwärtig hält, keinen ungerechteren und unverständigeren Vorwurf als diesen. Denn gleichviel wie man über die Berechtigung dieses Zieles urteilt, so kann an seiner Einheitlichkeit, so kann an der inneren Konsequenz und Geschlossenheit der Lehre kein Zweifel sein. Es war in der Tat eine feste und klare intellektuelle wie sittliche Grundhaltung, aus der heraus die Denker der Schule von Cambridge mit gleicher Entschiedenheit das Wissensideal des philosophischen Empirismus wie das Glaubensideal des Kalvinismus und Puritanismus verwarfen — und aus der heraus sie beides mit Grund verwerfen durften. Denn so wenig zwischen diesem Glaubens- und jenem Wissensideal irgendeine inhaltliche Gemeinsamkeit bestehen konnte, so ist doch eine Gemeinsamkeit der Form und gewissermaßen eine Gemeinsamkeit der Stimmung zwischen ihnen unverkennbar. Beide sind aus demselben streng-„praktischen" Geiste hervorgegangen, der dem England des 17. und 18. Jahrhunderts sein Gepräge gegeben hat. Dieser praktische, auf die Herrschaft über Dinge und Menschen gerichtete Geist war es, der bei Bacon eine neue Form der Naturtheorie, bei Hobbes eine neue Form der politischen und ethischen Theorie aus sich erstehen ließ. In beiden Fällen wurde die Erkenntnis als Organon des Willens gedacht und als solches bestimmt, in beiden Fällen sollte sie nicht sowohl der ruhigen Betrachtung als vielmehr der Hervorbringung der Dinge dienen. Und in die gleiche Linie ordnet sich nun auch die religiöse Entwicklung ein, die England im Puritanismus einschlägt. Auch hier waltet die gleiche Hingabe ans Praktische und die gleiche Begrenzung im Praktischen. Die Stellung, die der Mensch sich zur Wirklichkeit gibt und in der er sie, auch nach der rein religiösen Seite hin, erst verstehen und erst durchdringen zu können glaubt, ist nicht die der ruhenden Betrachtung oder der mystischen Vertiefung, sondern es ist die der tätigen Aneignung, der Bewältigung und Unter-

werfung. In solcher Bewältigung, in solcher unablässigen Arbeit an dem harten und spröden Stoff der Wirklichkeit, gibt sich, nach der Grundauffassung des Puritanismus, auch das Göttliche dem Menschen erst wahrhaft zu eigen. Im Verhältnis zur Welt herrscht für den Puritaner jene eigentümliche Oszillation, jenes Wechselspiel zwischen Anziehung und Abstoßung, das den Geist der »innerweltlichen Askese« kennzeichnet. Mitten in der Welt wird jetzt die Überwindung der Welt gesucht — und in ihr allein kann sie gefunden werden. Keines ihrer Güter darf um seiner selbst willen geschätzt werden — denn eine solche Schätzung käme der schlimmsten und gefährlichsten Abwendung von Gott, käme der „Kreaturvergötterung" gleich. Aber wenngleich Gott in absoluter Erhabenheit über allem Weltlichen zu suchen ist, so kann sich doch der eigentliche und wahrhafte Gottesdienst nur in der Welt vollziehen; so kann der Mensch seine religiöse Pflicht nur hier erfüllen und seiner religiösen Bestimmung nur hier gewiß werden. Religiöse »Berufung« und weltlicher »Beruf« gehen ineinander über: denn der Beruf ist der einzige und unentbehrliche Erkenntnis- und Gewißheitsgrund der Berufung.[1]) So nähern sich Empirismus und Puritanismus der Welt des Wirkens auf völlig verschiedenen Wegen — aber, einmal erfaßt, geben sie sie nicht wieder auf, sondern halten sich an ihr mit klammernden Organen fest. Die Welt wird das eine Mal unter den Blickpunkt der Immanenz, das andere Mal unter den Blickpunkt der Transzendenz gerückt — sie wird das eine Mal durch das Organon des Wissens, des beobachtenden und rechnenden Verstandes, das andere Mal durch das des Glaubens ergriffen und angeeignet. Dort herrscht die Tendenz, die Natur dem Willen des Menschen zu unterwerfen und das »*regnum hominis*« auf Erden aufzurichten — hier wird alle Befriedigung menschlich-natürlicher Triebe und aller Genuß bloß physischer Güter streng verworfen und der Sinn alles Schaffens und Wirkens ausschließlich in der Erfüllung der göttlichen Gebote und in der Mehrung und Verbreitung des Ruhmes Gottes gesehen. Aber die Bewertung der praktischen Arbeit bleibt unter beiden Voraussetzungen die gleiche. „It is for action that God maintaineth us and our activities; work is the moral as well as the natural end of power."[2]) Diese Worte, die aus Baxters »*Christian Directory*« stammen, bilden die Quintessenz auch von Bacons Moral und von seiner gesamten Welt- und Lebensansicht. Der Puritanismus hat diese Lebensansicht nicht ver-

1) Über diesen Geist der „innerweltlichen Askese" vgl. die grundlegenden Ausführungen von Max Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik XX u. XXI (1904/5); Ges. Aufsätze zur Religionssoziologie, Tüb. 1920, I, 84ff.

2) Baxter, Christ. Directory I, 375f.; zit. von Max Weber, a. a. O., I, 167 Anm.

lassen — er hat sie vielmehr religiös bestätigt und legitimiert. Sein streng absoluter Gottesbegriff läßt doch die ganze Sphäre der relativen, der mittelbaren und endlichen Zwecksetzungen frei; sein transzendentes Ideal weist ihn auf die empirische Wirklichkeit und Wirksamkeit als die eigentliche und einzige Stätte der Bewährung. Arbeitsamkeit und Wirtschaftlichkeit *(industry and thrift)* werden jetzt zu ethisch-religiösen Forderungen erhoben.[1]) So kommt es zu jener eigentümlichen Verklärung, zu jener Apotheose der Nüchternheit, die für das England des 17. Jahrhunderts typisch ist. Die »Solidität«, die Sicherheit und Geschlossenheit der modernen englischen Kultur ist vielleicht in erster Linie darin gegründet, daß in ihr Kräfte, die sonst einander auszuschließen oder die sich gegenseitig zu befehden pflegen, auf einen Punkt hin gerichtet waren und sich in der Lösung einer gemeinsamen Aufgabe zusammenfinden und zusammenfassen konnten.

Mitten zwischen diese beiden entgegengesetzten und doch einander so nahen Mächte gestellt aber müssen sich die Denker der Schule von Cambridge von Anfang an fremd und heimatlos fühlen. Denn sie sind von dem Geist des neuen England kaum berührt — sie vertreten diesem Geist des praktischen Wirkens gegenüber ein anderes philosophisches und ein anderes religiöses Ideal. Philosophie wie Religion entstammen für sie nicht der Energie des Wirkens, sondern der des reinen Schauens. Die echte Gottesliebe entspringt für sie in der reinen Gottesschau. Dieser rein kontemplative Zug ist es, der sie immer wieder zur antiken Spekulation hinführt und der sie dauernd bei ihr festhält. Sie blicken nicht auf neue Möglichkeiten des Schaffens hin, sondern sie suchen sich, rückwärts gewandt, in die echten und reinen Ursprünge der philosophischen Erkenntnis und der religiösen Offenbarung zu versenken. Diese Rückwendung schließt sie ein für allemal von den Grundtendenzen des modern-englischen Fortschrittsgeistes aus. Denn dieser empfand die Antike mehr und mehr als bloße Bürde, als eine Fessel, die er von sich abzustreifen versuchte. Bacon sieht auf die antike Kultur mit dem ganzen Hochgefühl der neuen Zeit, der Zeit der Erfindungen und Entdeckungen, herab. Er erklärt, daß, wenn das Alter als Wertprädikat gefaßt werde, dieses Prädikat viel mehr der Gegenwart als der Vergangenheit zukomme: denn wir die »Neuen«, sind es, die durch die Schule der Zeit und der Erfahrung hindurchgegangen und die in dieser Schule gereift und mündig geworden sind.[2]) Das Alter, im historischen Sinne des Wortes, ist die

1) Belege hierfür, außer bei Max Weber auch in der soeben erschienenen Schrift von Max Kraus, Scholastik, Puritanismus und Kapitalismus. München und Lpz. 1930, S. 258ff.

2) »Rursus vero homines a progressu in scientiis detinuit et fere incantavit reverentia antiquitatis et virorum, qui in philosophia magni habiti sunt, auctoritas . . . De antiquitate

Jugend der Welt; hingegen die Modernen sind wahrhaft alt, sofern der Reichtum des im Lauf der Zeiten angehäuften Wissens das eigentliche Merkmal und das Privileg des Alters bildet.[1]) Dieses Gesamturteil wird ohne Einschränkung auf die antike Philosophie übertragen; wird auf Platon, den „tollen Theologen" und „schwülstigen Poeten", auf Aristoteles, den Urheber aller sophistischen Philosophie, der die Naturwissenschaft durch die Dialektik verdorben habe, angewandt.[2]) Und auch in diesem Zuge erscheint nun die empiristische Philosophie als die Wegbereiterin des Puritanismus. Denn wie bei Bacon die Erfahrung gegen die bloße Logik und Dialektik ins Feld geführt wird, so wendet sich im Puritanismus der Glaube gegen die Anmaßungen der logischen Vernunft und der philosophischen Spekulation — wie bei jenem die empirische Forschung vom Zwang der Tradition und der Autorität befreit werden soll, so soll hier das Christentum vor der Ansteckung des Heidnischen geschützt werden. Immer schärfer wird jetzt die Verehrung der Antike als Götzendienst verworfen und gebrandmarkt. Was Calvin betrifft, so strömen in seine Lehre reiche antike Wissens- und Bildungselemente ein; aber zum Lebenselement ist auch ihm die antike Bildung nicht geworden. Wenn er sie aufnimmt und wenn er sie zum Aufbau seiner Theologie, wie zum Aufbau seiner Staatslehre nutzt, so bleibt sie doch im Ganzen seiner Grundanschauung ein Fremdkörper, — ein Element, dem zwar Einlaß verstattet, das aber sorgsam bewacht und in seiner Wirksamkeit eingeschränkt wird. An dieser Haltung hält der englische Puritanismus fest. Selbst dort, wo er die Wege des Humanismus geht, achtet er streng darauf, daß die Stufenordnung der Werte keine Umkehrung erfährt, daß das Christliche dem Antiken unzweideutig vorgeordnet wird. „Parnassus waits on Sion, Helicon on the fountaine of Grace. Secular learning hath the use, if it be washed in the sope of the Prophets."[3])

---

autem opinio, quam homines de ipsa fovent, negligens omnino est et vix verbo ipsi congrua. Mundi enim senium et grandaevitas pro antiquitate vera habenda sunt; quae temporibus nostris tribui debent, non juniori aetati mundi, qualis apud antiquos fuit. Illa enim aetas, respectu nostri, antiqua et major, respectu mundi ipsius nova et minor fuit. Atque revera quemadmodum majorem rerum humanarum notitiam et maturius judicium ab homine sene expectamus, quam a juvene propter experientiam et rerum, quas vidit et audivit et cogitavit, varietatem et copiam: eodem modo et a nostra aetate (si vires suas nosset, et experiri et intendere vellet) majora multa quam a priscis temporibus expectari par est, utpote aetate mundi grandiore et infinitis experimentis et observationibus aucta et cumulata.« Bacon, Nov. Organon I, 84.

1) cf. Bacon, De augmentis scientiarum, Lib. I.

2) S. Bacon, Nov. Organon, Lib. I, 26; Temporis Partus Masculus sive de interpretatione Naturae, Cap. 2 (Opera, ed. Ellis, Spedding. Heath, III, 530f.).

3) Thomas Adams, cit. nach Walter F. Schirmer, Antike, Renaissance und Puritanismus, München 1924, S. 175; zum Ganzen s. den Abschnitt „Puritanismus und Antike" bei Schirmer S. 169ff.

Von allen derartigen Schranken und Vorbehalten sind die Denker der Schule von Cambridge frei. In die fast religiöse Verehrung, die sie der antiken Spekulation, die sie insbesondere Platon und Plotin entgegenbringen, mischt sich kein religiöser Skrupel: denn ihre Idee der Religion macht an den Grenzen des Christentums nicht Halt. Sie scheuen sich nicht es auszusprechen, daß der gute Wille eines Heiden gottähnlicher sei, als der wütende Eifer eines Christen. In diesem Wort, das Whichcote seinem puritanischen Gegner Tuckney entgegenhält, drückt sich nicht nur ein Grundgegensatz der Stimmung aus: es bezeichnet zugleich, innerhalb der religiösen Gesamtentwicklung des damaligen England, eine charakteristische Wendung, eine entscheidende Umgestaltung der Gottesidee.

Es ist eine allgemein verbreitete Ansicht, daß der englische Puritanismus der eigentliche Hort und Vorkämpfer des religiösen Individualismus gewesen sei, daß er durch die Energie, mit der er die Forderung der Religionsfreiheit ergriff und verfocht, auch der Idee der politischen Freiheit, auch den grundlegenden demokratischen Forderungen der neuen Zeit, erst den Boden bereitet habe. Aber man muß sich hüten, die mittelbare geschichtliche Wirkung, die der Puritanismus auf diesem Gebiete geübt hat, mit seinem eigenen Sein und Wesen zu verwechseln. Die Idee der religiösen Freiheit hat in seiner Welt keine Stätte. Der Puritanismus sah sich, kraft der politischen Konstellation, in die er hineingestellt war, zum Kampf gegen die königliche Gewalt und zum Kampf gegen die englische Staatskirche berufen — aber er ist weit entfernt davon, den Gedanken der Freiheit von der bürgerlich-politischen Sphäre auf die religiöse Sphäre zu übertragen. Hier herrscht für ihn vielmehr die stärkste Bindung, die Forderung der unbedingten Gleichförmigkeit. Die Führer der puritanischen Bewegung, Eliot und Pym, stehen dem Gedanken der religiösen Gewissensfreiheit völlig fremd gegenüber; sie fordern immer wieder die strengste Verfolgung und die rücksichtsloseste Vernichtung aller Andersgläubigen.[1]) Wenn Whichcote in seinem Briefwechsel mit Tuckney den Satz prägt, daß die Aufrechterhaltung der Wahrheit Gottes Sache sei, während die religiöse Pflicht des Menschen sich in der Erhaltung und Fortdauer der Liebe erschöpfe — so erregt gerade dieser Satz dem Puritaner das schwerste Bedenken. Was könne es Gefährlicheres geben — so wendet Tuckney alsbald ein — als ein solcher Friede, der dem Rechtgläubigsten keinen Vorzug vor Papisten, Arianern, Sozinianern und den schlimmsten Haeretikern lasse? Die Religion des Puritanismus kennt keinen solchen Frieden: sie ist eine

1) Näheres hierüber s. jetzt bei Kraus, Scholastik, Puritanismus und Kapitalismus, bes. S. 139ff.

kämpferische, eine durch und durch streitbare und streitsüchtige Religion. Und was ihr den Willen und die Kraft zu diesem Streite gibt, ist die Gottesidee, für die sie eintritt und an der sich ihr religiöser Eifer immer von neuem entzündet. Gott selbst ist ihr kein Gott des Friedens, sondern ein Gott der Macht und des Schreckens. Es war die Grundeigentümlichkeit der Theologie Calvins, daß in ihr das Verhältnis von Gott und Mensch nicht sowohl unter den Gesichtspunkt der Liebe, als vielmehr unter den des strengen Rechtes gestellt wurde. Gott begegnet dem Menschen vor allem als Richter — und er steht ihm in der ganzen Erhabenheit und Furchtbarkeit des richterlichen Amtes gegenüber. Denn sein Spruch ist unabwendbar, seine Entscheidung unanfechtbar. Diese Entscheidung ist nicht an Gründe gebunden; denn jeder Grund wäre eine Schranke, die die absolute Souveränität Gottes aufheben würde. Wenn Gott aus freiem Belieben den größten Teil der Menschheit verworfen und nur einige Wenige, ohne jegliche Mitwirkung von ihrer Seite und ohne eigenes Verdienst, erwählt hat — so sind beide Entschlüsse lediglich der Ausdruck seiner eigenen Vollkommenheit, die sich nicht anders und nicht stärker als in eben solcher unumschränkten Machtvollkommenheit äußern kann. Auf diesem Grundpfeiler des Calvinistischen Dogmas baut die puritanische Religion sich auf. In der Satzung der Westminster-Synode vom Jahre 1643, die das puritanische Bekenntnis zusammenfaßt, steht die Lehre von der Gnadenwahl an erster Stelle. „Gott hat zur Offenbarung seiner Herrlichkeit durch seinen Beschluß einige Menschen bestimmt zu ewigem Leben und andere verordnet zu ewigem Tode, nicht etwa so, daß die Voraussicht von Glauben oder guten Werken oder Beharrlichkeit in einem von beiden oder irgendetwas anderes in den Geschöpfen, als Bedingung oder Ursache, ihn dazu bewogen hätten, sondern alles zum Preise seiner herrlichen Gnade. Es gefiel Gott, die Übrigen des Menschengeschlechts gemäß dem unerforschlichen Rat seines Willens, wonach er Gnade erteilt oder vorenthält, wie es ihm gefällt, zur Verherrlichung seiner unumschränkten Macht über die Geschöpfe zu übergehen, und sie zu ordnen zu Unehre und Zorn für ihre Sünde, zum Preise seiner herrlichen Gerechtigkeit.“ [1])

Aber diese Betonung der unumschränkten göttlichen Macht und diese Verlegung des Schwerpunktes nach der Seite des Rechts hat nun nicht nur eine dogmatische, sondern eine eminent-praktische Bedeutung. Denn immer stärker sieht sich dadurch der puritanische Glaube in den Kreis der bloßen Legalität gedrängt und in ihm festgehalten. Die Beziehung zwischen Gott und Mensch wandelt sich mehr

1) Westminster-confession von 1647, Cap. 3 — näheres bei Max Weber, a. a. O., S. 90ff.

und mehr aus einer rein-religiösen in eine juridische Beziehung. Immer wieder wird diese Beziehung durch rechtliche Analogien zu erfassen und durch rechtliche Kategorien zu beschreiben gesucht. Schon in der ersten englischen Bibelübersetzung tritt dieser Zug zutage. Die Vorrede, die der Übersetzer, Tyndale, ihr vorausschickt, mahnt den Leser in der heiligen Schrift vor allem, die Verträge ins Auge zu fassen, die Gott mit dem Menschen geschlossen habe. Denn alle Verheißungen der Schrift schlössen einen solchen Vertrag ein: Gott verpflichtet sich, eine bestimmte Gnade zu gewähren, wenn seine Gebote streng befolgt würden. Dieser Gesichtspunkt des Vertrags, des rechtlichen Pakts, kehrt fortan immer von neuem wieder.[1]) Die formale Rechtlichkeit wird, auch in rein religiöser Hinsicht, zum wichtigsten Kriterium, zum Zeichen des Gott wohlgefälligen Wandels erhoben. Der gesamte Puritanismus ist von diesem Geist „selbstgerechter und nüchterner Legalität" beherrscht und durchdrungen.[2]) Und abermals kommt hier der Entwicklung des Puritanismus die Entwicklung der englischen Erfahrungsphilosophie in höchst merkwürdiger und überraschender Weise entgegen. Es scheint auf den ersten Blick keinen schärferen Kontrast zu geben, als er zwischen der puritanischen Religion und der Denkart eines Hobbes besteht. Wenn der Puritanismus im Einklang mit Calvin eine streng theokratische Ordnung der Gesellschaft fordert, so will Hobbes den Staat von aller religiösen Bindung und Bevormundung befreien und ihn zum unumschränkten Herrscher auch über die Religion und die religiöse Gesinnung erheben. Das positive Gesetz des Staates ist ihm die alleinige und die alleinlegitime Quelle der Religion. Die Furcht vor unsichtbaren Mächten wird zur Religion, wenn sie von Staats wegen geboten wird; sie ist bloßer Aberglaube, wenn sie dieser staatlichen Sanktion ermangelt.[3]) So sehr diese Anschauung allen puritanischen Voraussetzungen widerspricht — Hobbes ist auch in politischer Hinsicht der Antipode des Puritanismus, da er der konsequenteste und radikalste Verfechter der Politik der englischen Hochkirche ist — so ist doch der formelle Grund des Glaubens bei beiden derselbe. Denn in dem einen wie dem andern Falle ist es ein absoluter Machtwille, dem der Glaube unterstellt wird und dem er sich blindlings zu unterwerfen hat. Dort ist es das unum-

---

1) Näheres z. B. bei Taine, Histoire de la Littérature anglaise, 8e édit., Paris 1892, II, 312ff.

2) Vgl. Max Weber, a. a. O., S. 180ff. — Bezeichnend in dieser Hinsicht ist z. B. eine Stelle aus einer Predigt von Thomas Adams (Works, London 1629, S. 599), die von Schirmer (a. a. O., S. 14) zitiert wird. „We are bankrout Debtors, God is a sure Creditor, Christ sets all on his score. We are ignorant Clients, God is a skilfull Judge, Christ is our Advocate to plead our cause for us."

3) Hobbes, Leviathan, De homine Cap. 6.

schränkte göttliche Gebot, hier ist es das Gebot des Staates, dieses „sterblichen Gottes", was das Gesetz diktiert. Und in beiden Fällen steht es dem Eigenwillen des Individuums nicht zu, am Inhalt des Gesetzes zu mäkeln; sondern was von ihm erwartet und gefordert wird, ist rückhaltlose Unterwerfung. Für Hobbes ist jeder Widerstand gegen die religiösen Gebote, die der Staat erläßt, Rebellion: das Staatsgesetz bestimmt auch die Grenzen des Gewissens, ja es ist das einzige Gewissen des Bürgers. Für den Puritanismus ist nicht nur jeder Zweifel an den göttlichen Dekreten, sondern schon jede Frage nach ihrer Begründung, jeder Versuch, sie an menschlichen Maßen zu messen, Selbstüberhebung und Ungehorsam. Die Beschlüsse Gottes zu bekritteln und zu bemängeln, weil wir, gemäß unserer Vernunft, nicht begreifen können, wie sie mit Gottes Güte zusammen bestehen können: das ist, wie Tuckney gegen Whichcote betont, ein Rückfall ins Heidentum, eine Berufung auf jene »*recta ratio*«, von der die heidnischen Philosophen geträumt haben, die aber nirgends zu finden sei. So gelangen auch hier Puritanismus und Empirismus, Glaube und Wissen von ganz verschiedenen Ausgangspunkten zu demselben Ziel- und Endpunkt. Beide setzen ein absolutes Sein, das als absolute Macht die Kräfte des Verstandes und des Willens nicht nur beschränkt, sondern das sie zuletzt völlig absorbiert.

Und an eben diesem Punkte setzt der Einspruch der Denker der Schule von Cambridge aufs neue ein. Gegen keine Zumutung haben sie mit so leidenschaftlichem Eifer protestiert, wie gegen den Versuch, die sittliche Vernunft unter ein schlechthin äußeres Gesetz zu beugen; mag man dasselbe nun als das empirische Gesetz des Staates, oder als das transzendente Gesetz Gottes verstehen. Cudworth spricht mit unverhohlenem Abscheu von jenen „entsetzlichen Geboten", *(horrenda ista decreta)*, kraft deren Gott angeblich aus bloßer Willkür den Menschen verdammen können soll.[1]) Ein solcher Glaube ist ihm die eigentliche Negation und Perversion aller Religion; er raubt Gott nicht etwa nur die Eigenschaft der Güte und Gerechtigkeit, sondern er hebt sein Wesen und seinen Bestand auf: er ist der Kern alles »Atheismus«. Cudworths Hauptwerk: „The True Intellectual Systeme of the Universe" ist völlig dem Nachweis dieser These gewidmet. Sein wesentliches Ziel besteht darin, die Idee der sittlichen und der religiösen Freiheit gegen jedwede

1) „Cum res ethicas attentius considerarem et evidenter perciperem boni et mali moralis naturas esse prorsus immutabiles nec revera ab ipsius Dei arbitrio pendere ... non poteram Deo ascribere horrenda ista decreta, quibus ex mere beneplacito homines insontes vel ad culpas et peccata aeternis cruciatibus luenda inevitabiliter damnaret ... Et ex eo tempore quam plurimi in academia nostra, hujus unius (ut puto) veritatis evidentia moti, in Remonstrantium castra transiere". Brief von Cudworth an Limborch (1668); cf. Hertling, John Locke und die Schule von Cambridge, S. 164.

Form des Fatalismus zu verteidigen. Ein solcher Fatalismus ist nicht minder verderblich und schädlich, wenn er in theologischem Gewande als wenn er in philosophischer oder naturwissenschaftlicher Gestalt und Begründung auftritt. Das „Demokritische Fatum", das das gesamte geistige Sein auf das materielle Sein zurückführt und das alle geistigen Phänomene aus rein mechanischen Gesetzen zu erklären sucht, ist nicht bedenklicher und verwerflicher, als jene theologische Fatalität, die den Ideen von Gut und Böse jeden selbständigen Sinn und Wert raubt, indem sie sie aus der absoluten, durch kein inneres Gesetz gebundenen Willkür Gottes entspringen läßt. Dieses „göttliche Fatum" ist nur um so unsittlicher, weil es als göttlich behauptet und verkündet wird — und es wird von Cudworth geradezu mit dem Namen des »*divine Fate immoral*« belegt. Wer die Ideen von »Gut« und »Böse«, von »Gerecht« und »Ungerecht« als bloße Ausflüsse eines unbeschränkten Willens ansieht, der entkleidet sie ihres eigentlichen und tiefsten Sinnes. Sie sind vielmehr »intelligible« Wesenheiten, an deren Natur kein Wirkliches und Wirkendes etwas ändern kann. Keine Macht, also auch die Allmacht nicht, kann diese ewigen und unveränderlichen Naturen vernichten, kann Gut zu Böse, Böse zu Gut machen. Zwar kann, rein formell betrachtet, durch eine göttliche oder menschliche Satzung etwas, das zuvor gleichgültig war, zum Gebotenen oder Verbotenen gemacht und ihm damit der Charakter der »moralischen« Verpflichtung gegeben werden. Aber auch in einem solchen Fall liegt das eigentliche Element der Moralität nicht in dem bloßen Ausspruch des Willens des Gesetzgebers, sondern es fließt aus seinem Recht und seiner Autorität zu befehlen: und diese Autorität muß in der natürlichen Billigkeit und Gerechtigkeit gegründet sein. Jedes Gesetz, das dieser Grundlage entbehrt, wird mit Recht als lächerlich und absurd angesehen.[1]) In der alten ethischen Grundfrage: in der Frage, ob die Ideen von Recht und Unrecht θέσει oder φύσει gelten, entscheidet Cudworth ohne allen Vorbehalt für die letztere Alternative. Der echte νόμος ist kein bloßes δόγμα πόλεως, sondern er ergreift ein Wesenhaftes, an sich Seiendes und an sich Gültiges; er ist τοῦ ὄντος ἐξεύρεσις.[2]) Es ist widersinnig, wenn man diese Bindung des göttlichen Willens an feste und ewige Normen für eine Beschränkung desselben ansieht: denn Gott wird dadurch von nichts anderem abhängig als von dem, was er selbst ist. Indem er dem Urprinzip des Sittlichen gehorcht, ist dieser Gehorsam kein anderer als der gegen sein eigenes Wesen,

---

1) Zum Ganzen vgl. außer dem Hauptwerk von Cudworth insbes. seinen Treatise on Eternal und Immutable Morality, bes. B. I, Cap. II.

2) Cudworth, a. a. O., B. IV, c. VI; zu Cudworth' Ethik vgl. bes. Martineau, Types of Ethical Theory, Vol. II.

das eben durch dieses Prinzip bestimmt wird und ohne es gänzlich unbestimmbar bliebe.

Daß es sich in dieser Auffassung des Verhältnisses von Religion und Sittlichkeit für die Denker der Schule von Cambridge nicht um ein bloßes Lehrsystem handelt, sondern um ein Motiv, das ihr gesamtes Leben ergriffen und das es entscheidend gestaltet hat, lehrt das Beispiel Henry Mores. More hat in einer autobiographischen Skizze berichtet, daß dieses Motiv es gewesen ist, das in ihm zuerst den Zweifel am Calvinistischen Dogma geweckt, und das damit seiner Philosophie wie seiner Religion ein für allemal die Richtung gewiesen habe. „Wenngleich ich" — so erzählt er — „unter Eltern und unter einem Lehrmeister aufwuchs, die überzeugte Calvinisten waren, so konnte ich doch niemals die harte Lehre der Gnadenwahl und der Prädestination herunterschlucken. Ich hatte eine so tiefe Abneigung gegen diese Lehre und eine so feste und unerschütterliche Überzeugung von der göttlichen Güte und Gerechtigkeit, daß ich eines Tages, als ich während eines Spieles meiner Kameraden über diese Dinge nachgrübelte, den ernsten und wohlerwogenen Entschluß faßte: daß ich, falls ich einer von denen wäre, die gemäß der Lehre Calvins zur Hölle verdammt sein sollten, an diesem Orte, an dem alles von Verwünschungen, Flüchen und Lästerungen voll ist, doch getreulich und gegen Gott gehorsam ausharren wollte, da ich fest überzeugt war, daß dies ein sicherer Weg zur Befreiung sein würde. Dieser Gedanke, den ich als Schulknabe faßte, ist so tief in meinem Gedächtnis eingeschrieben, und selbst der Platz, an dem ich damals stand, ist mir so gegenwärtig, als wäre all das vor ein oder zwei Tagen geschehen."[1]) Mit solcher Kraft und Entschiedenheit und mit solchem ruhigen Selbstvertrauen lehnte sich bei den Denkern der Schule von Cambridge das ethische Gewissen gegen die Anbetung und Vergötterung des bloßen Machtprinzips auf. „Wir beschränken Gott nicht" — so heißt es in Whichcote's Predigten — „noch tun wir seiner Allmacht Abbruch, wenn wir sagen, daß auch sein Handeln an bestimmte Bedingungen gebunden und unter diesen Bedingungen notwendig ist. Wenn z. B. Gott ein Versprechen gibt, so muß er es halten; wenn er ein intelligentes und freies Wesen schafft, so muß er es als solches behandeln. Dies ist der Vernunft gemäß und hat seine Stütze in der Schrift: es gibt etwas in Gott, das höher steht als seine Macht und seine unumschränkte Gewalt, nämlich seine Rechtlichkeit, sein guter Wille, seine Weisheit, seine Gerechtigkeit."[2])

1) S. Ward, Life of More, p. 5ff.

2) Whichcote, Sermons, Aberdeen 1751, Vol. II, S. 244; vgl. Powicke, The Cambridge Platonists, S. 79.

Und hier stehen wir an einem Punkt, an dem die Schule von Cambridge gleichsam über sich selbst hinauswächst — an dem sie sich über den engen Kreis, in dem sich ihr unmittelbares geschichtliches Wirken abspielt und innerhalb dessen es gebunden blieb, weit erhebt. Denn an dieser Stelle eröffnet sich eine wahrhaft universal-historische Perspektive. In ihrem Kampf gegen das Calvinistische Dogma steht jetzt die Schule von Cambridge an genau der gleichen Stelle, an der Pelagius gegen Augustin, Erasmus gegen Luther gestanden hatte. In der modernen Religionsgeschichte schien um die Mitte des 17. Jahrhunderts in der Frage des freien Willens und der Prädestination der Sieg des Augustinismus ein für allemal entschieden. Auf katholischem Boden ist es Jansenius' großes Werk über Augustin (1640), das zu einem neuen Stützpunkte und zum eigentlichen Bollwerk des Augustinismus wird. Trotz allen heftigen Angriffen, denen es begegnet, und trotz der kirchlichen Verurteilung, die es schließlich erfährt, gelingt es diesem Werke, eine der stärksten und tiefsten religiösen Bewegungen im damaligen Frankreich zu entfesseln. Noch einmal greift jetzt ein rein dogmatischer Kampf auf das Ganze des geistigen Lebens über. Die Theologie von Port Royal bleibt nicht bei einer Erneuerung der Frömmigkeit stehen — sie will dem Staat und der Gesellschaft, ja sie will, in Denkern wie Pascal und Antoine Arnauld, der Philosophie und der Wissenschaft selbst eine neue Form geben. Noch stärker und noch einheitlicher aber erweist sich die Kraft des Augustinismus in der Geistesgeschichte der protestantischen Länder. Calvins »*Institutiones*« und Luthers Schrift »*de servo arbitrio*« begegnen einander an diesem Punkte und setzen für dieses Ziel, für die Erneuerung und die unbedingte Aufrichtung des Dogmas der Gnadenwahl, noch einmal alle Kraft ein. Das Schicksal der reformatorischen Bewegung scheint fortan unlöslich mit diesem Dogma verknüpft: ein Widerstand gegen dasselbe schien ein Verrat an der Sache der Reformation selber zu sein. Aber wenn sich die protestantische Theologie mehr und mehr der Autorität Luthers und Calvins, und damit der Autorität Augustins, unterwirft so ist damit der Kampf noch nicht zu Ende. Denn nun greift die Philosophie in diesen Kampf ein. Und ihr erst gelingt es, jene Kräfte des Protestantismus wachzurufen, die schließlich dazu berufen gewesen sind, ihn über die Enge des Paulinisch-Augustinischen Dogmas hinauszuheben. In den Niederlanden ist es Bayle und Hugo Grotius, in Deutschland ist es Leibniz, in England sind es die Denker der Schule von Cambridge, die dieses Ziel bewußt ergreifen und die, allen Widerständen zum Trotz, an ihm festhalten. Der „Skeptiker" Bayle wird an diesem Punkte zum überzeugten ethischen Rationalisten, zum Verfechter der Autarkie der sittlichen Vernunft. Erdreistet sich jemand — so spricht er aus — ein Gebot, das all

unseren grundlegenden Prinzipien und Ideen der Sittlichkeit widerspricht, für ein göttliches Gesetz auszugeben, so muß man ihm bedeuten, daß er einer falschen Regel der Auslegung folgt: „besser, daß das Zeugnis seiner Kritik und Grammatik, als daß das Zeugnis der Vernunft selbst verworfen werde."[1]) Diese Grundmaxime ist es, die Leibniz sodann aufnimmt, um, auf sie gestützt, den Kampf gegen Bayle selbst zu führen — um eine »Theodizee« zu entwerfen, die ihrer letzten Absicht nach nichts anderes als eine »Logodizee« sein will. „Il ne faut pas dire . . . que ce que nous appellons justice, n'est rien par rapport à Dieu, qu'il est le Maître absolu de toutes choses, jusqu'à pouvoir condamner les innocents, sans violer sa justice: ou enfin que la justice est quelque chose d'arbitraire à son égard: expressions hardies et dangereuses, où quelques uns se sont laissé entraîner au préjudice des attributs de Dieu: puisqu'en ce cas il n'y auroit point de quoy louer sa bonté et sa justice; et tout seroit de même que si le plus méchant esprit, le Prince des mauvais génies, le mauvais principe des Manichéens étoit le seul Maître de l'Univers . . . Car quel moyen y auroit il de discerner le véritable Dieu d'avec le faux Dieu de Zoroaster, si toutes les choses dépendoient du caprice d'un pouvoir arbitraire, sans qu'il y eût ny règle, ny égard pourquoy que ce fût?"[2])

Auf diesen unveräußerlichen und unverlierbaren Wert der Vernunft, das letzte Kriterium der Sittlichkeit und damit auch die einzig-verläßliche Norm der echten Religion zu sein, kommt auch die Schule von Cambridge fort und fort zurück. Fast mit den gleichen Worten, wie Leibniz in der Theodizee hat Henry More dieses Prinzip in der Vorrede zu seinem »*Antidotus adversus Atheismum*« ausgesprochen. „Man nehme die Vernunft hinweg und alle Religionen werden gleich wahr, wie, wenn man das Licht wegnimmt, alle Dinge von einerlei Farbe werden." Die Philosophie der Schule von Cambridge kann sich an Gehalt und an systematischer Bedeutung in keiner Weise mit Leibniz' Philosophie messen — aber beide haben nichtsdestoweniger in geistesgeschichtlicher Hinsicht eine gemeinsame Mission erfüllt. Sie bilden zwei voneinander unabhängige Bewegungen, die auf das gleiche Ziel vorausweisen; sie sind zwei wichtige Etappen auf dem Wege, der von Luther zu Kant, von dem reformatorischen zum idealistischen Freiheitsbegriff, von dem Prinzip der „Rechtfertigung durch den Glauben" zum Prinzip der Autonomie des Willens und der praktischen Vernunft führt. Wir

---

1) Bayle, Commentaire Philosophique sur les paroles de l'Evangile: contrains les d'entrer; näheres s. Erkenntnisproblem[3] I, 590f.

2) Leibniz, Théodicée, Discours préliminaire, Sect. 37. Philosoph. Schriften (Gerhardt) VI, 71f.

können hier nicht versuchen, diese Bewegung in ihren Einzelschritten zu verfolgen; wir stellen uns nur die Frage, in welchem Sinne gerade der Platonismus der Schule von Cambridge dazu berufen war, auf sie hinzuführen und sie in ihrem Verlauf zu leiten. Um diese Frage zu beantworten müssen wir jedoch den Rahmen unserer Betrachtung weiter spannen, müssen wir versuchen, die Lehren der Schule von Cambridge aus ihrer Isolierung zu befreien und sie auf den weltgeschichtlichen Hintergrund zu projizieren, gegen den man sie halten muß, um sie in ihrer vollen Klarheit und Schärfe zu erkennen.

VIERTES KAPITEL

DIE BEDEUTUNG DER SCHULE VON CAMBRIDGE FÜR DIE ALLGEMEINE RELIGIONSGESCHICHTE

Die Kraft des mittelalterlichen Lehrsystems und die unerschütterliche Macht, mit der es die Jahrhunderte beherrscht hat, war nicht zuletzt darin gegründet, daß bei der Entstehung dieses Systems Individuelles und Allgemeines, Subjektives und Objektives derart ineinander schmolzen, daß sie nicht ohne die gewaltsamste Anstrengung wieder voneinander getrennt werden konnten. Beide Momente bilden fortan eine unlösliche Einheit: derart, daß die Lehre nur als der vollkommene und reine Ausdruck des Lebens erscheint, und daß das Leben sich selbst nicht anders als in der Lehre zu begreifen und in seinem tiefsten Grunde zu rechtfertigen vermag. Daß dies in solcher Vollendung gelingen konnte, — dies wird erst völlig verständlich, wenn man die Gestalt des Denkers ins Auge faßt, der an der Schwelle der mittelalterlichen Theologie steht, und von dem sie ihre entscheidenden Impulse erhalten hat. Die dogmatische Gotteslehre, die Augustin aufrichtet, besitzt für ihn selbst eine doppelte Funktion, die sie im Aufbau seines eigenen Lebens und seines gesamten geistigen Daseins bewährt hat. Sie bringt seinen persönlichen Glaubenskampf zum Abschluß; sie spricht die unbedingte Ruhe aus, die er selbst, nach leidenschaftlichem Suchen, in Gott gefunden hat. Aber diese Ruhe ist nicht im Sinne der mystischen Anschauung und der mystischen Versenkung zu verstehen. Das Ziel, das er erreicht hat, bildet vielmehr einen neuen Anfang: denn jetzt gilt es, die erreichte Gewißheit auf der einen Seite auszusprechen, auf der anderen Seite sie gegen jeden Zweifel von innen und gegen jeden Angriff von außen sicher zu stellen. Hier hat Augustin eine Leistung von außerordentlicher dialektischer Kraft vollbracht; hier hat er alle widerstreitenden Antriebe in ihm selbst und alle sachlichen Anforderungen, die die Zeit an ihn stellte, gebändigt und zu einer Gesamtform zusammengezwungen. Diese Form mußte die ungestüme und rastlose Bewegung des Inneren ausdrücken, der sie entstammte; aber sie mußte zugleich so fest stehen und so sicher gefügt sein, daß sie sich endgültig behaupten konnte, daß sie dem Ansturm der »Welt« nicht erlag, sondern sich vielmehr selbst als welt-

bildend erwies. Die innersten, völlig irrationalen Kräfte des Glaubens wurden jetzt dazu aufgerufen, ein im höchsten Maße »Rationales« zu begründen. Der Glaube sollte nicht im Individuum verschlossen bleiben, sondern er sollte sich in einem machtvollen, alle Wirklichkeit ergreifenden und alle Wirklichkeit umspannenden System bewähren. Er sollte sich zur Kirche vollenden und in dieser Gestalt der Kirche alles natürliche und alles geistige Sein beherrschen.

Beide Aufgaben, die individuelle so wenig wie die allgemeine, durften den bloß „natürlichen" Kräften des Geistes überlassen und ihrer Führung anvertraut werden. Denn eben der Trug und die Hilflosigkeit dieser Kräfte bildete den Kern von Augustins eigenster religiöser Grunderfahrung. Die »Konfessionen« schildern, wie er bei ihnen immer von neuem Schutz sucht, um sich alsbald enttäuscht von ihnen abzuwenden. Die Logik des Aristoteles, die Schriften der Neuplatoniker, die stoische Ethik, die er durch Vermittlung von Ciceros Hortensius kennen lernt — sie alle können weder seinem Geist einen sicheren Standort, noch seinem Leben eine feste Richtung geben. Die Flut der Leidenschaft durchbricht immer aufs neue all die künstlichen Dämme, die die »natürliche Vernunft« die »recta ratio« der Stoiker, aufzurichten sucht. Es gibt keine innere Norm des menschlichen Willens; vielmehr sieht sich der Wille, solange er in sich beharrt und auf sich vertraut, der Allgewalt der sinnlichen Triebe ohne jegliche Hoffnung auf Rettung ausgeliefert. Die Rettung kann erst eintreten, wenn er auf sich verzichtet, — wenn er sich selber auslöscht und sich einer anderen, schlechthin transzendenten Gewalt preisgibt. Diese Preisgabe ist der Anfang und Urgrund aller religiösen Erkenntnis. Augustin hat seine eigene Befreiung erst gefunden, als er sie vollzog. Nicht er selbst war es, der in den Kämpfen seines Innern einen Halt fand und ergriff — er fühlte sich ergriffen von einer jenseitigen übermächtigen Gewalt, die ihn mit einem Schlage unterjocht. Und seitdem steht ihm fest, daß der „Friede Gottes" nur auf diesem Wege dem Menschen zuteil werden kann; daß der Sinn der religiösen Erlösung weder im Denken, noch im Tun, sondern im Erleiden besteht. Aus dieser Selbsterfahrung heraus hat Augustin die Paulinische Lehre von der Gnadenwahl gesehen — und aus ihr allein vermochte er sie sich zu deuten. Und jetzt wendet er alsbald diese Lehre wieder ins Objektive um. Die unumschränkte, durch keine menschlichen Maßstäbe und Normen einzuengende Souveränität des göttlichen Willens wird ihm zum Ausgangspunkt für seine Lehre von der unbedingten Autorität der Kirche. Weder gegenüber Gott selber, noch gegenüber der Kirche, als dem Abbild Gottes, behält der menschliche Verstand und der menschliche Wille ein Eigenrecht, denn dieses Eigenrecht könnte nur die Wiederkehr

jenes Eigensinnes bedeuten, den es mittels des Glaubens zu brechen und auszutilgen gilt. So vollzieht sich hier eine der merkwürdigsten und paradoxesten Synthesen. Denn aus der Ohnmacht des Willens, die er in sich erfahren, baut jetzt Augustin eines der stärksten menschlichen Machtgebilde auf: aus dem Verzicht auf das Wissen entsteht ihm ein fester Lehrbestand, der fortan keinem Zweifel mehr ausgesetzt und keiner Wandlung fähig sein soll. Weltflucht und Weltbeherrschung, mystische Glaubenssehnsucht und ein gestaltender und gebietender Wille, die Grundlehren des Christentums und die Grundkräfte des römischen Imperium durchdringen sich jetzt wechselseitig. Diese Durchdringung ist es, die dem Augustinischen System seine eigentliche Stärke verliehen hat. Denn die stärksten geschichtlichen Wirkungen sind einem großen Individuum nur dann beschieden, wenn es ihm gelingt, in vollkommener Weise das Gesetz und die Grundform seines eigenen Seins auszusprechen, und kraft eben dieser Grundform zugleich eine bestimmte Gestalt des „objektiven Geistes" zu begründen und sie in ihrer überpersönlichen Notwendigkeit zu behaupten.

Die Grundlehre Augustins bleibt in den Jahrhunderten, die auf ihn folgen, die eigentlich bestimmende Macht der mittelalterlichen Philosophie und Theologie. „Die Geschichte der Frömmigkeit und der Dogmen im Abendland" — so urteilt Harnack — ist vom Anfang des 5. Jahrhunderts bis zur Reformationszeit so durchgreifend von Augustin beherrscht gewesen, daß man diese ganze Zeit als eine Periode zusammenfassen muß . . . Das ganze Mittelalter stellt sich innerhalb der Dogmengeschichte lediglich als ein Übergangszeitalter dar — die Periode der Auseinandersetzung der Kirche mit Augustin und mit allen den zahlreichen von ihm gegebenen Impulsen."[1]) Erst zu Beginn des 13. Jahrhunderts erwächst der Augustinischen Grundauffassung innerhalb des kirchlichen Systems ein ebenbürtiger Gegner — erst das Bekanntwerden der Aristotelischen Hauptwerke ruft eine neue geistige Macht auf das Kampffeld. Die Auseinandersetzung zwischen Aristotelismus und Augustinimus bildet fortan das wichtigste Thema und die eigentliche Aufgabe der mittelalterlichen Philosophie. Zu einer wirklichen Versöhnung der beiden gegnerischen Kräfte aber konnte es, so eifrig sie erstrebt wurde und so unerläßlich sie für die innere Einheit des religiösen Systems schien, nicht kommen. Denn seit Aristoteles als »Meister des Wissens« anerkannt war, gab es eine selbständige und ursprüngliche Energie, die für sich eben jenes Eigenrecht beanspruchte, das Augustins Lehre keiner bloß »natürlichen« Kraft zuzugestehen vermochte. Glaube

1) Harnack, Lehrb. der Dogmengeschichte[3], III, S. 3ff.

und Vernunft, *auctoritas* und *ratio* müssen jetzt in ein neues Verhältnis zueinander treten. Thomas von Aquino hat innerhalb des Gebiets des Dogmas die Autorität Augustins in vollem Maße anerkannt; seine Praedestinationslehre weicht in keinem wesentlichen Zuge von derjenigen Augustins ab.[1]) Und doch ist die allgemeine gedankliche Stimmung, die über dieser Lehre liegt, eine andere geworden. Der Schwerpunkt der Gnadenlehre ist von der „*gratia praeveniens*" Augustins nach der Seite der „*gratia cooperans*" verschoben. Die Kraft der Gnade wird nicht beschränkt: denn noch immer bildet sie den Anfang und das Ende der Bewegung, die den Menschen zu Gott hinführt. Sie leitet diese Bewegung ein und sie führt sie sicher zu ihrem Ziel. Aber zwischen Anfang und Ende liegt jetzt eine Mitte, innerhalb deren die natürlichen Kräfte in ihrem Recht und in ihrer relativen Selbständigkeit anerkannt werden. Die natürliche Erkenntnis ist nicht schlechthin dem Irrtum preisgegeben— ist sie es doch vielmehr, die an ihrem Teile den Glauben vorbereitet, die die »*praeambula fidei*« schafft. Und auch im menschlichen Willen ist durch den Fall nicht jede Kraft zum Guten erloschen: wenn sein Vermögen geschwächt und gemindert ist, so hat er doch eine »natürliche Neigung« zum Wahren und Guten bewahrt. So ist es das »*regnum naturae*« selbst, das auf das »*regnum gratiae*« hinweist. Die Gnade hebt die Natur nicht auf — sie hebt sie vielmehr zu sich empor und sie hebt sie zuletzt über sich selbst hinaus. »*Gratia naturam non tollit, sed perficit*«. Aus dem Gegensatz von Natur und Gnade ist somit jetzt eine Stufenfolge geworden — und das philosophische Wissen selbst ist es, das diese Stufenfolge als notwendige einzusehen, das sie sicher zu durchlaufen und von seinen eigenen Grundvoraussetzungen aus zu rechtfertigen vermag. Von der »Vernunft« zur »Gnade«, von der »*lex naturalis*« zur »*lex divina*« führt eine klare und sichere Entwicklung. Überall erweist sich hierbei die Kraft der Vernunft als ordnende und regelnde Kraft — als Kraft der systematischen Überschau und als Kraft der Vorschau auf das Göttliche. Auch die Thomistische Ethik bewährt durchgehend diesen Grundcharakter; auch die sittliche Vernunft ist als eine natürliche Offenbarung des Göttlichen anerkannt. Der systematische Aufbau dieser Ethik kann sich daher ganz nach dem Aristotelischen Vorbilde vollziehen: er löscht die natürlichen Strebungen und Triebe nicht aus, sondern er verlangt ihre Beherrschung und ihre rationale Regelung. Wie weit wir hier von Augustins Grundlehre entfernt sind, ist trotz allen Versuchen zur Ausgleichung, zur Vermittlung und Versöhnung der Gegensätze unverkennbar. Jansenius sagt in seinem großen Werk über die Lehre Augustins, der Kern

1) Näheres hierüber bei Harnack, a. a. O., III, 568ff.

dieser Lehre bestehe darin, daß sie den Menschen den dunklen und unbekannten Machtsprüchen Gottes unterwerfe, daß sie das Schiff des menschlichen Daseins, entblößt von allen Rudern und Segeln, dem Ozean der Gottheit schutzlos preisgebe.[1]) Die thomistische Lehre steht demgegenüber von Anfang an unter einer anderen Voraussetzung. Sie hält das Steuer der philosophischen Vernunft fest und sie vertraut dem Kompaß des sittlichen Willens. Die Gnade bleibt die eigentlich-bewegende Kraft des religiösen Heilswerkes und sie bedeutet die letzte und höchste Krönung dieses Werkes; aber sie senkt sich als »*gratia superaddita*« auf eine Welt herab, die auch in sich selbst noch einen festen Bestand und Halt besitzt. Diese Wandlung der Gesinnung ist es, in der sich die entscheidende Leistung der Aristotelischen Lehre für das scholastische Denken am deutlichsten erkennen läßt. Und doch brachte die Philosophie Thomas von Aquinos im Ganzen der Scholastik keine endgültigen Lösungen, sondern sie stellt sich zuletzt nur als ein großartiges Kompromiß dar. Daß dieses Kompromiß gelingen konnte: das war der Größe und der Weite, dem Scharfblick und Tiefblick des Denkers zu verdanken, der es geschaffen hat. Aber im Reich der objektiven Gedanken selbst traten die beiden Pole, die hier durch eine gewaltige intellektuelle Kraft genähert und zueinander hingezwungen worden waren, doch alsbald wieder auseinander. »Wissen« und »Glauben«, »Vernunft« und »Offenbarung«, »Natur« und »Gnade« trennen sich von neuem. In der Entwicklung der Scholastik selbst ist es der Nominalismus, der die Einheitsform des Thomistischen Systems negiert und zerschlägt; der den Gegensatz zwischen den Prinzipien des rationalen Wissens und den Mysterien des Glaubens wieder in seiner ganzen Schroffheit aufrichtet. Und Renaissance und Reformation vollenden dieses Werk der kritischen Auflösung und Zersetzung: die eine, indem sie, in der Schule von Padua, dem scholastischen Aristoteles den »wahren«, den historischen Aristoteles entgegensetzt und in sorgsamster philologischer und systematischer Analyse zeigt, wie unvereinbar die Lehre dieses Aristoteles mit dem christlichen Dogma ist[2]) — die andere, indem sie den gesamten Überbau der scholastischen Systeme mehr und mehr abzutragen versucht, um den Weg zu den Quellen, den Weg zum Augustinisch-Paulinischen Christentum zurückzufinden. So schien es zuletzt, als hätte der Augustinismus seinen großen philosophischen Rivalen besiegt, ja als sei er aus dem Kampfe mit dem scholastischen Aristotelismus nur um so gefestigter und stärker hervorgegangen.

1) Jansenius, Augustinus, Tomus primus, Lib. VII, cap. 1.
2) Näheres hierüber s. »Individuum und Kosmos« S. 143ff.

Aber einen neuen und schwereren Kampf hatte er zu bestehen, als sich nunmehr im Kreise der Philosophie selbst der große gedankliche Umschwung vollzog, als die Gotteslehre der Renaissance von Aristoteles zu Platon zurückging und sich in ihm ihr festes Fundament zu geben suchte. Ficins »*Theologia Platonica*« steht am Anfang dieser Entwicklung und faßt alle ihre geistigen Ziele in sich. Auch sie hat nirgends einen Bruch mit Augustin vollzogen. Aber sie mißt ihn mit einem neuen Maß und tritt mit anderen Fragen an ihn heran. Platonische und Neuplatonische Einflüsse sind auch in Augustins Lehre überall erkennbar[1]) — und in der späteren Entwicklung der scholastischen Systeme sind schon durch die allseitige Wirkung, die die Pseudo-Dionysischen Schriften geübt haben, diese Einflüsse dauernd lebendig geblieben. Aber erst mit dem Anfang des 15. Jahrhunderts war es möglich, nicht nur vereinzelte Lehrstücke der neuplatonischen oder hermetischen Literatur herauszulösen und sie sich, in irgendeiner modifizierten Form, anzueignen, sondern den Platonismus selbst wieder als Ganzes zu sehen und als Ganzes auf sich wirken zu lassen. Der erste moderne Denker, dem dies gelang, ist Nikolaus Cusanus gewesen — und in diesem einen Zuge liegt nicht zum geringsten Teile seine universelle philosophische und geistesgeschichtliche Wirkung begründet.[2]) Verfolgt man diese Wirkung in der Richtung auf das Freiheitsproblem und auf das Problem der Prädestination, so erkennt man sofort, was gerade für diesen Problemkreis die nun gewonnene philosophische Orientierung bedeuten mußte. In dem großen Kampf um »Notwendigkeit« und »Freiheit«, den die gesamte Renaissance zu bestehen und den sie mit neuen gedanklichen Mitteln zu führen hatte[3]), haben ihr vor allem die Platonische Lehre vom Eros und Plotins Lehre vom Schönen die Waffen geschmiedet. Die endgültige Lösung des Problems von »Transzendenz« und »Immanenz«, von χωρισμός und μέθεξις, von Ideenwelt und Erscheinungswelt ist für Platon in der Stellung gegeben, die er dem Eros im Ganzen seiner Lehre zuweist. Zwischen beiden Welten kann es keine unmittelbare ontologische Gemeinschaft, keine Mischung oder Eins-Werdung geben.

1) Daß — wie zumeist angenommen wird — diese Einflüsse auch für die Konzeption und die Durchbildung von Augustins dogmatischem System von entscheidender Bedeutung gewesen sind, scheint mir allerdings unzutreffend: ich glaube mit Reitzenstein, daß der Einfluß, den der Neuplatonismus in dieser Hinsicht geübt hat, in den bisherigen Darstellungen weit überschätzt worden ist, wie andererseits die fortdauernde Einwirkung, die die manichäische Lehre auf Augustin auch nach dem Bruch mit dem Manichäismus geübt hat, nicht genügend beachtet zu werden pflegt. Näheres hierüber bei Reitzenstein, Augustin als antiker und mittelalterlicher Mensch, Vortr. der Bibl. Warburg, 1922/23, S. 28ff.

2) S. hierzu »Individuum und Kosmos«, Cap. 1 u. 2.

3) Vgl. ibidem, Cap. 3, S. 77ff.

Die Sphären des Menschlichen und Göttlichen, des empirischen und des intelligiblen Seins bleiben streng getrennt: θεὸς ἀνθρώπῳ οὐ μίγνυται. Aber zwischen diesen beiden in ihrer Wesenheit unterschiedenen Welten muß nichtsdestoweniger eine Beziehung obwalten: der Verzicht auf die Identität hebt die Forderung der Gemeinschaft nicht auf, sondern stellt sie vielmehr um so stärker und dringender. Und diese Forderung ist es, die Platon im Eros erfüllt sieht. Er ist der Dämon, der zwischen Göttlichem und Menschlichem steht; er ist der Dolmetscher, der die göttlichen Weisungen den Menschen vermittelt und der ihre Gebete und Wünsche zu den Göttern emporträgt. So ist er es, durch den „das All in sich selbst verbunden ist" — durch den aller Verkehr und alles Gespräch (πᾶσα ἡ ὁμιλία καὶ ἡ διάλεκτος) zwischen Gott und Mensch erst möglich wird.[1]) Und auch über den Weg des Aufstiegs läßt Platon keinen Zweifel. „Das Böse kann weder ausgerottet werden — denn immer muß es ein dem Guten Entgegengesetztes geben —, noch hat es unter den Göttern seine Stelle; aber immer umschwebt es kraft der Notwendigkeit die sterbliche Natur und diesen unseren Wohnsitz. So muß man denn versuchen, so schnell als möglich von hier dorthin zu fliehen. Die Flucht besteht in der Gleichwerdung mit Gott, so weit es in unsern Kräften steht; Gott gleich werden aber heißt: gerecht und fromm sein mit Einsicht. Denn Gott ist niemals und in keiner Hinsicht ungerecht; so kann auch keiner von uns ihm auf andere Weise ähnlich werden, als indem er so gerecht als möglich wird. Und hierin besteht denn auch die wahrhafte Meisterschaft eines Mannes, wie auch seine Nichtigkeit oder Unmännlichkeit. Denn die Erkenntnis hiervon ist die wahre Weisheit und Tüchtigkeit, die Unkenntnis die offenkundige Torheit und Schlechtigkeit."[2])

Die »Idee des Guten« ist damit nicht nur als das Ziel und Ende der Erkenntnis, als μέγιστον μάθημα, erklärt, sondern sie ist zugleich das festeste Band, das alles Sein, das Erde und Himmel, Sinnliches und Intelligibles umschlingt. Sie in Frage zu stellen oder sie durch eine angeblich höhere Norm zu beschränken — das hieße für Platon, das Sein selbst auflösen und alle menschliche wie göttliche Ordnung dem Chaos preisgeben. Auch Platons Gotteslehre ruht daher auf dem Grunde der Selbstsicherheit und Selbstgenügsamkeit, der »Autarkie« des Sittlichen. Und sofern diese Autarkie im Willen gegründet ist, gibt es für ihn keine absolute Verderbnis des Willens. Der Lehre vom Radikal-Bösen wirkt somit die Kraft des Eros-Motivs ständig entgegen — und durch sie wird sie überwunden. Die Grundvoraussetzung von Augustins Lehre von der Gnade bestand darin, daß der menschliche Wille, nachdem er einmal

1) Platon, Symposion 202 E.
2) Platon, Theaetet 176A.

von Gott abgefallen, in sich selbst nie wiederum die Kraft zur Rückkehr finden könne. Denn jedes ethische Prinzip, jeder selbständige Anfang des Tuns ist ihm fortan verwehrt. Der Kern des Pelagianischen Irrtums liegt nach Augustin in jenem Hochmut der Vernunft, kraft dessen sie noch auf irgend einer Form der Selbständigkeit und auf irgendeiner Möglichkeit der Selbsttätigkeit besteht. Diese Fähigkeit ist ihr an der Wurzel abgeschnitten. Sie kann sich nicht mehr anders auf das Gute richten, als dadurch, daß diese Richtung selbst ihr von außen mitgeteilt, daß sie durch die »*gratia praeveniens*« in sie hineingelegt wird. Soweit hier der Wille des Menschen mitwirkt, ist doch eben dieser Wille selbst nichts anderes als ein Werk Gottes: „Deus ipse ut velimus operatur incipiens".[1]) Eine solche völlige Entwurzelung des Willens kennt die Platonische Lehre nicht. Denn so scharf sie zwischen Erscheinung und Idee, zwischen Empirischem und Intelligiblem, zwischen Werden und Sein, zwischen Zeitlichem und Ewigem scheidet: so wohnt doch für sie auch allem Werden der Drang zum Sein, so wohnt der Erscheinung selbst die „Sehnsucht" nach der Idee inne. Diese Sehnsucht, dieses ὀρέγεσθαι kann in ihr nicht ausgetilgt werden. Wie hoch wir daher das Gute auch erheben, und wie sehr wir es, seiner absoluten Wesenheit nach, „jenseits des Seins" (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) zu stellen haben, so kann doch die Möglichkeit der »Teilhabe« an ihm keinem wie immer beschränkten Sein bestritten und entzogen werden.

Bei Plotin ist, wenn man ihn mit Platon vergleicht, das Motiv der Transzendenz noch verschärft; er kennt über dem Einen noch ein Über-Eines, über dem Guten noch ein Über-Gutes. Aber der Sinn der Platonischen Eros-Lehre ist auch bei ihm rein und ungeschwächt erhalten. Vom niedersten bis zum höchsten Sein spannt sich das Band des Eros. Denn soweit ein einzelnes Sein von dem Ursprung auch abstehen mag, so ist doch in ihm das Streben, zu ihm zurückzukehren, erhalten geblieben. Vor allem ist es die menschliche Seele, der dieser Trieb an- und eingeboren ist. Solange die Seele in den Körper gebannt ist, unterliegt sie freilich dem Gesetz der Körperwelt, der strengen Verkettung von Ursachen und Wirkungen. Denn alles was entsteht, entsteht auf Grund von Ursachen. Im Gebiet des körperlichen Seins und des körperlichen Geschehens ist daher »Freiheit« eine bloße Chimäre: man darf weder einer nichtigen Atomabweichung Raum geben, noch einer plötzlichen Bewegung, die ohne vorhergehenden Anlaß eintritt. Aber aus diesem Rade der Zeit und des Schicksals, aus diesem Bann der εἱμαρμένη, löst sich die Seele, indem sie sich selbst als nur

1) Cf. Augustinus, De gratia et libero arbitrio, Cap. 33.

zufällig diesem Kreise angehörig erkennt. Das Gesetz des Kosmos hält sie nicht und bindet sie nicht — denn wenngleich sie ihrer Existenz nach in den Kosmos eingegangen und mit ihm verflochten ist, so wird ihr doch ihr Wesen durch ihn nicht vorgeschrieben. Kraft dieses ihres ureigenen Wesens, kraft der Grundrichtung ihrer Natur, die ihr innewohnt, vermag sie sich selbst, wenn nicht die substantielle, so doch die aktuelle Freiheit zu geben. Wenn sie sich dem Dasein nach nicht vom Körper zu lösen vermag, so bleibt es ihr doch vorbehalten, eine andere Richtung, als die auf den Körper einzuschlagen. Und diese Umkehr, die sie in sich selbst vollzieht, ist das, was ihre eigentliche und wahrhafte Freiheit ausmacht. „Wenn die Seelen in all ihrem Handeln der wahren Vernunft folgen, so ist ihr Handeln selbstbestimmt, wenn aber nicht, so sind sie gehindert an ihrem eigenen Handeln und erleiden mehr als sie handeln. Daher wenn sie unverständig sind, andere Dinge der Grund sind; unsere besten Handlungen aber gehen von uns selbst aus (τὰ δὲ ἄριστα παρ' ἡμῶν). Denn derart ist unser Wesen, wenn wir allein sind; die Guten tun das Gute nach eigenem Willen, die anderen aber dann, wenn sie Atem schöpfen können und ihnen gewährt wird, das Gute zu tun. Auch sie empfangen die Einsicht nicht anders woher, sondern es fällt dann nur die Hinderung an der Einsicht fort" (οὐκ ἄλλοθεν λαβόντας τὸ φρονεῖν, ὅταν φρονῶσι, μόνον δὲ οὐ κωλυθέντας).[1])

Und wie sich die Seele vermöge des in ihr wohnenden Eros zum Sein des Ursprungs zurückwendet, so wirkt dieser Trieb auch in dem, was über ihr steht, und entfacht auch hier eine doppelte Bewegung. Denn alles höhere Sein strebt auf der einen Seite zum absoluten Einen hin, aber es wendet sich zugleich dem, was unter ihm steht, zu. Nicht als ob es selber des Unteren bedürfte — sondern um sich ihm aus freier Neigung mitzuteilen und es zu sich emporzuheben. So kommt der Sehnsucht, die die Seele hinauftreibt, die Gewähr von oben entgegen: „die Wolken neigen sich der sehnenden Liebe". Diese Sorge des Höheren für das Niedere ist für es selbst keineswegs eine Minderung seiner eigenen Vollkommenheit. „Fürsorge für das Niedere verhindert ja nicht unter allen Umständen, daß das Fürsorgende im höchsten und besten Sein verharre. Denn zwiefacher Art ist alle Fürsorge: für das Allgemeine ein geistiges Gebieten, ein königliches Regieren; für das Einzelne ein eigenhändiges Tun, bei welchem das handelnde Subjekt vermöge der Berührung an dem Objekt der Handlung sich befleckt". Solche Befleckung bleibt dem Oberen fern — aber sie gilt ebensowenig für die vernünftige Seele, sofern sie sich in der rechten Weise der Welt der Dinge zuwendet

1) Plotin, περὶ εἱμαρμένης, Ennead. III, 1, cap. 10; s. die deutsche Ausgabe von Harder I, S. 47f.

und sich ihrer annimmt. „Die Seele kann blicken auf das, was über ihr ist, dann ist sie Geist; sie kann auf sich selbst blicken, dann wahrt sie ihr Eigensein; sie kann den Blick aber auch auf das ihr Nachgeordnete wenden, und dann ist sie formender, ordnender Regent der Erdenwelt ... Da aber solches Handeln und solches Leiden für die Seele notwendig ist nach ewigem Gesetz ihres Wesens und, was sie auf diesem Wege auf sich nimmt, einem andern (dem Leibe) zum Gewinn ausschlägt, so kann man ihr Herabsteigen von dem Oberen als ein Herabschicken durch Gott bezeichnen ... So also kommt die Seele, ob sie gleich ein Göttliches ist und von den oberen Räumen stammt, in den Leib; sie, ein zweiter Gott im Range, schreitet hinab in diese Welt mit freigewollter Wendung, um ihrer Kraftfülle wegen zu formen was unter ihr ist."[1])

Hier ist die Lehre vom Eros innerhalb des Systems Plotins zu einer neuen und entscheidenden Funktion gelangt. Sie ist es jetzt, die in diesem scheinbar weltflüchtigen, in diesem ganz dem Transzendenten zugewendeten System die eigentliche Sanktion, die Rechtfertigung der Welt zu vollziehen hat. Diese Form der Kosmodizee, diese Rechtfertigung der Welt durch den Eros, ist der spezifisch-griechische Zug in Plotins Lehre; sie stellt das Motiv dar, kraft dessen sich seine Philosophie, bei aller inhaltlichen Berührung mit dem Ideen- und Gefühlskreis der orientalischen Erlösungsreligionen, von ihnen grundsätzlich scheidet. Nirgends tritt dieser Unterschied so deutlich zutage als in dem Kampf, den Plotin gegen die christlichen Gnostiker führt. Ihre Form der Weltverachtung kommt für ihn der Verachtung des Göttlichen selbst gleich — weil sie eine Verachtung des Eros und eine Verachtung der Schönheit in sich schließt. Die Welt der Erscheinung ist Abbild, nicht Urbild; aber als Abbild besitzt sie die höchste Vollkommenheit, die einem mittelbaren und abgeleiteten Sein gegeben werden konnte. Wer über die Beschaffenheit dieser Welt schilt, der weiß daher nicht, was er tut und bis wohin seine Lästerung reicht. „Was wäre das für ein Musiker, der die Harmonie, wie sie im Geistigen ist, wohl sieht, nicht aber in Bewegung gerät, wenn er die Harmonie in den sinnlichen Tönen hört? Oder was für ein Kenner von Geometrie und Arithmetik, der sich nicht freute auch wenn er im Sinnlichen eine Symmetrie, eine Analogie, eine Regelmäßigkeit erblickt? ... Wer die gute Nachbildung eines schönen Antlitzes sieht, gelangt von da zum Antlitz selbst; und da sollte einer so träge von Auffassung sein, so wenig erschüttert und angeregt werden, daß der Anblick von Schönheiten, die im Sinnlichen liegen, die Harmonie des Universums, dieser riesenhaften, wohlgeregelten Gliederung, die Wohl-

1) Plotin, Ennead. IV, 8, Cap. 3—5; Ausg. Harder I, 73ff.

gestalt, die an den Gestirnen auch aus der Ferne in Erscheinung tritt, ihm nicht zum Anlaß wird, sich mit ehrfürchtigem Staunen zu vergegenwärtigen, wie Wunderbares aus wie Wunderbarem hervorgegangen ist? Dann hat er weder diese Welt begriffen, noch jene gesehen." Mißachtung des Kosmos, der Götter in ihm und des andern Schönen: das ist demnach nicht der Weg gut zu werden. Wer Liebe gegen jemanden hegt, empfindet auch freundlich gegen das dem Gegenstand seiner Liebe Verwandte, — gegen die Kinder, deren Vater er liebt. Wer also die Welt, das dem Oberen Verwandte, mißachtet, der kann auch vom Oberen selbst kein Wissen haben als nur leere Worte.[1]) Hier hat Plotin selbst die scharfe Grenze gezogen zwischen der ursprünglichen, der genuin-Platonischen Liebes- und Schönheitslehre und dem, was er als eine dogmatische Verkennung und Entstellung dieser Lehre empfand.[2]) Er bleibt der Vertreter des klassisch-griechischen Geistes, der auch dort, wo er die Lösung von der Sinnenwelt fordert, diese Welt nicht mit dem Makel der Erbsünde behaftet sieht. Es gibt keine absolute Verderbtheit des menschlichen Willens: denn der ursprüngliche Adel des Willens, der in seiner Selbstbestimmung liegt, ist auch durch seine Zuwendung zur Sinnenwelt nicht preisgegeben. Der Abstieg der Seele in diese Welt ist kein bloßer Abfall — denn er ist im Ganzen des göttlichen Weltplans gewollt; er ist selbst eine Mission, die der Seele auferlegt ist. Und wie der Wille durch seine Autarkie, so wird die Welt durch ihre Schönheit gerechtfertigt. In ihr bezeugt sich ihre unverlierbare Teilhabe an der Idee: ist doch die körperliche Schönheit nichts anderes als der sichtbare Ausdruck dafür, daß die Idee in die Erscheinung, die Form in die Materie eingegangen ist und sie mit ihrer Kraft durchdrungen hat.[3]) In diesem Sinne beruft sich Plotin auf Platons Wort, daß der Kosmos ein seliger Gott sei, dem vom Schöpfer die Seele gegeben worden sei, damit die Welt selbst geisteserfüllt sei.[4]) Wieder erweist sich hier der Eros als das eigentliche „Band der Welt" — als die geistige Mitte, auf die seelisches und körperliches Sein, auf die das Untere wie das Obere gleichmäßig hinweist und in der es sich zusammenfindet.

Eben dieser Grundzug ist es denn auch, durch den die Lehre Platons

---

1) Plotin, Πρὸς τοὺς γνωστικούς, Ennead. II, 9, Cap. 16; deutsche Übers. von Richard Harder, Die Antike V, 53ff.

2) „Ὅλως γὰρ αὐτοῖς τὰ μὲν παρὰ τοῦ Πλάτωνος εἴληπται, τὰ δὲ, ὅσα καινοτομοῦσιν, ἵνα ἰδίαν φιλοσοφίαν θῶνται, ταῦτα ἔξω τῆς ἀληθείας εὕρηται . . . καὶ πρὸς τὸ χεῖρον ἕλκουσι τὰς δόξας τοῦ ἀνδρὸς ὡς αὐτοὶ μὲν τὴν νοητὴν φύσιν κατανενοηκότες, ἐκείνου δὲ καὶ τῶν ἄλλων μακαρίων ἀνδρῶν μή" ibid., Cap. 6.

3) Cf. περὶ τοῦ καλοῦ, Ennead. I, 6, cap. 2.

4) Ennead. IV, 8 περὶ τοῦ εἰς τὰ σώματα καθόδου τῆς ψυχῆς, Cap. 1 u. 2.

und Plotins am stärksten auf die Renaissance gewirkt hat. Alles Streben zur Wiedergewinnung und Erneuerung des Platonismus greift an diesem Punkte ein. Die gesamte Leistung der Florentinischen Akademie läßt sich, so umfangreich sie ist, in ihn zusammendrängen. Platons Lehre vom Eros und Platons Lehre vom Schönen bleibt das Kernstück der Philosophie des Florentiner Kreises. Die Erkenntnislehre und die Metaphysik, die Ethik und die Religionsphilosophie der Schule von Florenz: sie alle sind nur Variationen dieses einen großen Themas. Noch stärker und unmittelbarer als Ficins großes Werk über die Platonische Theologie hat auf die Zeitgenossen und auf die Folgezeit sein Kommentar zu Platons Symposion gewirkt, in dem dieses Thema bewußt in den Mittelpunkt gerückt wird. Wie sehr gerade das Platonische Symposion es war, das die gesamte geistige Atmosphäre des Florentiner Kreises bestimmte und durchdrang: das läßt sich aus den Gesprächen ermessen, die Landino in seinem »*Disputationes Camaldulenses*« uns aufbehalten hat. Und nun zeigt sich, wie diese Lehre allmählich auch die christliche Dogmatik ergreift, und wie sie sie innerlich umbildet. Zwar kommt es hier nirgends zu einem schroffen Bruch. Als Waffe gegen die christliche Glaubenslehre ist das Eros-Motiv erst weit später, erst von Giordano Bruno, benutzt worden. Ficin und Pico von Mirandula wollen nicht den Kampf, sondern die Versöhnung; sie sind die getreuen Hüter der Tradition, die sie nicht bestreiten, sondern festigen und retten wollen. Aber die strenge Bindung der Augustinischen Dogmatik wird jetzt, zunächst fast unvermerkt, mehr und mehr gelockert. Über allen Schriften des Florentiner Kreises liegt, trotz der unverminderten persönlichen Verehrung für Augustin, ein Hauch Pelagianischen Geistes. Der Jansenist Feydeau hat einmal in einem Gespräch über die Hauptpunkte der Augustinischen Gnadenlehre den Ausspruch getan, daß der verderblichste Irrtum des Pelagianismus darin bestehe, daß durch ihn der Mensch, unter dem Vorgeben, seine Freiheit zu retten, über die Gottheit selbst erhöht werde. Denn hätte der Pelagianismus Recht, dann wäre die Sittlichkeit des Menschen sein eigenes Werk: wie viel mehr aber sei eine solche Erzeugung von Güte und Tugend im Menschen, als seine bloß physische Erschaffung, auf die hier das Werk Gottes beschränkt werde.[1]) Etwas von dieser Stimmung und diesem charakteristischen Selbstgefühl geht durch alle typischen Renaissance-Schöpfungen hindurch. Auch für einen so streng-gläubigen Geist wie Pico besteht die eigentliche Würde des Menschen darin, daß er nicht einfach ein Geschöpf von fremder Hand ist, sondern daß er sich selbst zu erschaffen hat und zu erschaffen vermag —

1) Cf. Sainte Beuve, Port Royal[5], II, 533ff.

daß er sein eigener freier Bildner und Überwinder sein könne und sein solle. Diese plastische Grundkraft im Menschen gilt jetzt als das Höchste, was ihm zuteil geworden ist. Sie äußert sich, nach der allgemeinen Grundanschauung des Florentiner Kreises, zugleich ethisch und ästhetisch. Sie ist Willensgestaltung wie sie künstlerische Weltgestaltung ist; sie drückt sich in der Erhebung der Seele zu Gott, wie in ihrer Herabneigung zum Irdischen und in ihrer Bemühung um das Irdische aus. In durchgehender Übereinstimmung mit Plotin wird diese Anschauung entwickelt und begründet. Es ist das Vorrecht der Seele, daß sie sich, um auf das Höhere hinzublicken, vom Niederen nicht schlechthin loszureißen braucht; daß sie sich, auf Grund desselben ihr ursprünglich-innewohnenden Liebestriebes, gläubig nach oben und sorgend nach unten wendet. *Animus nunquam cogitur aliunde, sed amore se mergit in corpus, amore se mergit e corpore.*[1]) Eine der Grundvoraussetzungen des Augustinischen Dogmas: die Lehre von der unheilbaren »Erkrankung« des Willens, der sich durch den Fall von seinem Urquell abgewandt und sich damit ein für allemal von ihm abgeschnitten hat, ist damit erschüttert. Der Wille muß die Fähigkeit haben, aus eigener Kraft den Weg zu sich selbst zu finden: denn nur indem er so sich selbst findet, findet er Gott. Diese Folgerung war es, die schon Nikolaus Cusanus gezogen hatte. „*Sis tu tuus et ego ero tuus*": so spricht in Cusanus Schrift »De visione Dei« Gott zur menschlichen Seele[2]). Aus dieser neuen Sicherheit, die das Ich in sich selber gefunden hat, quillt für Nikolaus Cusanus wie für die Denker des Florentiner Kreises erst die Möglichkeit, sich auch der Welt in freier, dogmatisch nicht beschränkter Hingabe zuzuwenden. Nach Cusanus' Erkenntnislehre darf der Verstand die Sinnenwelt nicht fliehen — er muß sie suchen, um in ihr und an ihr seine eigenen Kräfte völlig zu entfalten und ihrer gewiß zu werden.[3]) Auch die Erde ist nicht länger die »Hefe der Welt«, der Schauplatz des menschlichen Elends und der menschlichen Sünde, sie wird zur »*stella nobilis*«, die sich harmonisch dem Kosmos, der göttlichen Ordnung des Ganzen, einreiht.[4]) Damit war eine neue Art und eine neue Richtung der Welt-Erlösung erreicht. Vergebens hatte in Thomas von Aquinos Lehre die philosophische Reflexion, gestützt auf die Autorität des Aristoteles, versucht, den Bann des Augustinischen Dogmas von der Erbsünde zu brechen. Jetzt aber ist kraft der Platonischen Liebeslehre und der Plotinischen Lehre vom

---

1) Ficinus, Theologia Platonica, Lib. XVI, cap. 7. Zum Ganzen vgl. »Individuum und Kosmos«, S. 88ff., 138ff.

2) Vgl. »Individuum und Kosmos«, S. 69ff.

3) Cusanus, De mente, Cap. 5; De conjecturis II, 11, II, 16 u. ö.

4) Cusanus, De docta ignorantia II, 12.

Schönen eine Lösung aus diesem Bann erreicht. Der Geist kann sich der Schönheit der Welt hingeben, ohne befürchten zu müssen, sein Zentrum zu verlieren: denn dieses Zentrum soll nicht in sich selbst verschlossen bleiben, sondern es soll sich gerade in seiner Ausdehnung, in seiner Welt-Offenheit und Welt-Weite, behaupten und bewähren.

Auf zwei verschiedenen Wegen sind die Grundlehren der Florentiner Akademie nach England gelangt — und in zwei verschiedenen geistigen Medien haben sie ihre Wirksamkeit entfaltet. Auf der einen Seite hat sich der neue »Platonismus«, der in Italien erstanden war, als eine der stärksten Kräfte für die Neugestaltung der Dichtung erwiesen, die sich im 16. und 17. Jahrhundert in England vollzieht. Ihm hat die englische Dichtung nicht nur einen bestimmten Kreis von Themen entnommen, die sie seither fort und fort abgewandelt hat; sie verdankt ihm auch eine neue Gesamtanschauung der Poesie selbst, ihrer geistigen Aufgabe und ihrer sittlichen Würde. Und dieser Wirkung ging eine andere parallel, die zunächst in einem engeren Kreise beschlossen blieb, die aber nicht minder stark und nachhaltig war. Die Form der humanistischen Bildung und der humanistischen Religion, die sich seit dem Ende des 15. Jahrhunderts von Oxford aus ausbreitet, steht von Anfang an im Zeichen des Florentiner Platonismus. Als Colet im Jahre 1496 aus Italien zurückkehrt, da beginnt er seine Tätigkeit in Oxford mit einer Vorlesung über die Paulinischen Briefe (vgl. oben S. 9ff.). Er setzt somit an dem gleichen Punkte ein, von dem aus Augustin seine Grundauffassung von der Gnade und von der Prädestination entwickelt hatte. Aber er steht jetzt in einem anderen und in einem wesentlich freieren Verhältnis zu Paulus und zur Gesamtheit der biblischen Schriften. Denn er sieht diese Schriften nicht dogmatisch, sondern historisch: er will aus ihnen nicht ein System der Theologie gewinnen, sondern er will sich die reine Urform des christlichen Glaubens, wie sie vor aller Theologie und unabhängig von allen scholastischen Reflexionen und Deutungen bestand, innerlich-gegenwärtig und lebendig machen. Und diese Freiheit der Betrachtung, diese Emanzipation von allen mittelbaren Quellen, nimmt er auch im Hinblick auf Augustin für sich in Anspruch. Er ist ihm keine unbedingte Autorität mehr; vielmehr geht er von ihm mit Vorliebe auf die griechischen Väter, insbesondere auf Origenes, zurück. Erasmus hat in einem Brief, in dem er den Lebens- und Bildungsgang Colets skizziert, ausdrücklich auf diese Gegnerschaft gegen Augustin hingewiesen.[1]) Und es besteht kein Zweifel, daß es Augustins Verhältnis zum Problem der Willensfreiheit und der Gnade war, durch welches dieser

1) „Inter veteres nulli erat iniquior quam Augustino".

Widerstand gegen ihn erweckt und ständig genährt wurde. Colet betrachtete beide Probleme durchaus unter den Gesichtspunkten, die sich ihm durch die Florentinische Philosophie erschlossen hatten. Mit einer Entschiedenheit, wie sie sich auch bei Ficin und Pico kaum findet, beseitigt er aus der Lehre von der Gnade die schlechthin-irrationalen supranaturalistischen Elemente. So gelangt er zu einer Auffassung, kraft deren ihm die göttliche Gnade nur als ein anderer Ausdruck für die göttliche Liebe erscheint. Die Liebe Gottes zu den Menschen: sie ist in sich selbst und ohne daß es eines anderen hinzutretenden Dekrets bedarf, deren Berufung, Rechtfertigung und Erwählung. Wenn wir davon sprechen, daß Gott einzelne Menschen berufen und erwählt hat, — so heißt dies nichts anderes, als daß sie die Liebe erwidern, mit der Gott sie selbst liebt. Die Gnadenwahl ist somit keine Kraft von außen, keine »*vis illata*«; denn nichts ist von dem Tun Gottes entfernter als Zwang; sie ist vielmehr die natürliche Sehnsucht und der natürliche Wille des Menschen, der den göttlichen Willen und die göttliche Vorsehung so still und geheim begleitet, und der mit beiden in einem so wundersamen Einklang steht, daß alles, was der Mensch will und tut, von Gott gewußt wurde, und daß alles, was Gott wußte, notwendig eintrat.[1]) In diesen Gedankenkreis tritt Erasmus ein. Seit seinem ersten Besuch in England ist er mit Colet in engster Freundschaft verbunden. Wie dieser wehrt er sich von früh an gegen den übermächtigen Einfluß Augustins — wie dieser fordert er den Rückgang von ihm auf die griechischen Quellen. Eine Seite im Origenes — so schreibt er an Thomas Morus — lehre mehr christliche Philosophie als zehn von Augustin.[2]) Denn Erasmus sieht das Ziel des Christentums nicht in einer Unterdrückung und Vernichtung, sondern in einer Erziehung des menschlichen Willens, er sieht in ihm eine „Disziplin des Willens", wie er sie im »*Enchiridion Militis Christiani*« beschrieben hat. Alle seine religiösen und alle seine pädagogischen Bestrebungen stellt er unter dieses Ideal. In seiner Schrift über die Erziehung der Jugend, die er für Colet verfaßt hat, geht er von dem Grundsatz aus, daß, ebenso wie der Vogel für den Flug, der Hund zur Jagd, das Pferd zum Lauf geboren sei, der Mensch für die Tugend und die Philosophie geboren werde.[3]) Es war freilich eine Verkennung der tiefsten religiösen Motive von Augustins Gnadenlehre, wenn Erasmus in der Vorrede zu seiner Ausgabe des Neuen Testaments so weit ging,

1) Colets Vorles. über den Römerbrief; s. Seebohm, The Oxford Reformers, S. 37 Anm.

2) Cf. Seebohm, a. a. O., S. 437.

3) Cf. Dermenghem, Thomas Morus et les Utopistes de la Renaissance, Paris 1927, S. 194.

die Lehre von der Erbsünde als eine theologische — Hypothese zu bezeichnen, von der Augustin allzu reichlichen Gebrauch gemacht habe; als eine Hypothese, die er an dieser Stelle ausdrücklich den astronomischen „Arbeitshypothesen", wie der Ptolemäischen Theorie der Epizykeln verglich. Hier mußte sofort der heftigste Widerspruch Luthers einsetzen — und Luther hat denn auch, lange vor dem Ausbruch des eigentlichen Streites mit Erasmus, durch Vermittlung Spalatins gegen eine derartige Nivellierung des Augustinischen Grunddogmas alsbald aufs schärfste protestiert.[1]) Er sah sich, ihr gegenüber, zu einer Aufrichtung des Augustinischen Dogmas in seiner ganzen unerbittlichen Strenge und Schroffheit gedrängt. Damit war, innerhalb des Protestantismus, jene große Gegenbewegung, die durch den Platonismus der Renaissance eingeleitet war, ein für allemal mit dem Makel der Irreligiosität behaftet — war der Bruch zwischen Reformation und Humanismus endgültig vollzogen. Der Glaube an irgendeine selbständige Kraft des menschlichen Willens erscheint wieder als das unverkennbare Zeichen des Unglaubens gegen Gott. Der menschliche Wille ist zwischen Gott und den Teufel gestellt, wie ein Zugtier. „Wenn Gott sich darauf setzt, will er und geht er, wohin Gott will. Hat der Satan sich darauf gesetzt, so will er und geht er, wohin Satan will. Und es steht nicht in seinem Gutdünken, zu dem einen oder anderen dieser beiden zu laufen oder den einen oder anderen zu suchen; sondern sie selbst streiten darum, ihn zu gewinnen und zu besitzen."

In der englischen Kultur des 16. Jahrhunderts aber behauptet sich zunächst nicht nur die religiöse Grundstimmung der Renaissance, sondern sie dringt hier immer siegreicher vor. In Thomas Morus' *Utopia* wird das Wagnis unternommen, dem System der dogmatischen Theologie eine neue Grundgestalt der Religion entgegenzusetzen. Hier wird das Idealbild einer völlig dogmenfreien Religiosität entworfen, die eben hierdurch als die reinste und vollkommenste Verehrung des göttlichen Wesens erscheint. Und damit ist auch die Platonische Eros-Lehre und Plotins Lehre vom Schönen neu belebt. Der Kult der Schönheit bleibt nicht beim »intelligiblen Schönen«, beim νοητὸν κάλλος stehen, sondern er erstreckt sich ausdrücklich auch auf die sinnlich-körperliche Welt. Morus hat einmal gesagt, das rechte Gebet an den Schöpfer bestünde darin, wenn man ihm dafür dankte, daß er die göttlich-schöne menschliche Seele in einen so göttlich-schönen Leib gesetzt habe.[2]) Die Religion

1) Über diese Anfänge des Streites zwischen Luther und Erasmus s. die zusammenfassende Darstellung bei Seebohm, a. a. O., bes. S. 402ff., dort auch der Text des Briefes Spalatins an Erasmus.

2) Vgl. Dermenghem, Thomas Morus, S. 35.

und die Moral der Utopier folgt dieser Regel. Sie ist die entschiedenste Absage an jedes asketische Ideal. Auch aus der Religion, die doch fast überall sonst düster und asketisch ist, entnehmen die Utopier eine Begründung und Rechtfertigung für eine Denkweise, die den Genuß keineswegs ausschließt, sondern ihm gegenüber die größte Milde walten läßt. Denn wenn die echte Humanität, wenn die Tugend, die den Menschen am meisten eigentümlich ist, darin besteht, das Leid anderer zu mildern und ihrem Leben die Freude wiederzugeben: sollte dann nicht die gleiche Maxime auch jeder auf sich selbst anwenden dürfen? Nicht jede Lust ist freilich der wahren Glückseligkeit gemäß — aber die lautere und sittlich-gute Lust braucht in keiner Weise gemieden zu werden; ja sie darf und soll das eigentliche Ziel des Handelns bilden. So halten es denn die Utopier geradezu für wahnwitzig, den Reiz körperlicher Schönheit zu verachten, die Kräfte des Körpers zu zermürben, Gelenkigkeit in Trägheit zu verkehren, den Leib durch Fasten zu erschöpfen, die Gesundheit zu vergewaltigen und auch sonst die Lockungen der Natur zu verschmähen. Wenn all dies nicht um anderer höheren Zwecke für das Wohl der Gesellschaft oder des Staates, sondern als reiner Selbstzweck geübt wird, so sehen sie darin lediglich eine Gesinnung, die gegen das eigene Selbst grausam und gegen die Natur in höchstem Maße undankbar ist; denn sie wird durch diesen Verzicht zurückgestoßen, gleich als ob der Mensch zu stolz wäre, ihr irgendetwas verdanken zu wollen.[1]) Man hat in dieser eudämonistischen und sinnenfreudigen Ethik der Utopia einen auffälligen Gegensatz zu den Platonischen Grundgedanken gesehen, denen das Werk überall sonst so nahe steht.[2]) Aber dieser Gegensatz ist weniger scharf, als er zunächst erscheint. Denn verfolgt man die Darlegung der Ethik der Utopier im einzelnen, so erkennt man, daß sie keineswegs allein an Epikur orientiert ist, sondern daß sie echtes Platonisches Gedankengut in sich faßt. Bis ins einzelne wird man an den Aufbau und die Begründung der Lehre vom „höchsten Gut" erinnert, die Platon im Philebos gegeben hat. Der Philebos besteht auf unbedingter Verwerfung des Lustprinzips, sofern dieses den Anspruch erhebt, das oberste Gesetz des Handelns zu sein. Er setzt der Lust die vernünftige Einsicht, die φρόνησις entgegen — aber er versteht hierbei die letztere selbst als die höchste Gewähr der »Eudämonie«. Auch die körperliche Lust erscheint ihm nicht

---

1) Morus, Utopia, Lib. II, ed. V. Michels und Th. Ziegler, (Latein. Literaturdenkmäler des XV. und XVI. Jahrh.; hrsg. von Max Hermann Nr. 11), S. 69ff.; vgl. die deutsche Ausgabe von Gerhard Ritter, S. 67ff.

2) Vgl. Hermann Oncken in der Vorrede zu Gerh. Ritters deutscher Ausgabe der Utopia (s. oben S. 16); S. 28.

notwendig als Widerspruch und Hemmnis dieses ethischen Ideals; vielmehr grenzt er auch in ihr eine Sphäre ab, die nicht nur geduldet, sondern ausdrücklich anerkannt wird. Es gibt auch für Platon eine reine Lust (καθαρὰ ἡδονή), deren relatives Recht er nicht bestreitet: die Lust an den schönen Farben und Gestalten, sowie an Gerüchen und Tönen. Dies alles, sowie die Lust an der Erkenntnis braucht keineswegs von der echten und wahrhaften Lebensführung ausgeschaltet zu werden: man soll es aufnehmen und bewahren, sofern es nur nach seinem wahren Werte geschätzt, sofern es der Grundnorm der φρόνησις unterstellt wird.[1]) Es ist kein Zweifel, daß gerade diese Erörterungen des Philebos es gewesen sind, die Morus bei der Darstellung der Ethik in der Utopia bis ins einzelne als Vorbild gedient haben.[2]) Auch er verteidigt keineswegs die Lust schlechthin, sondern er will eine bestimmte Norm, einen Maßstab für sie gewinnen, der jeder ihrer einzelnen Arten ihren relativen Wert zuweist. In diesem Bestreben durfte er sich auch in seiner Ethik als Platoniker fühlen: denn er sah Platon selbst wieder griechisch, nicht christlich; er sah ihn nicht als Asketen, sondern als einen der Wirklichkeit zugekehrten Denker und als den Vorkämpfer für eine neue politische und ethische Wirklichkeit.

Zu seiner eigentlichen Reife und Vollendung ist jedoch das neue Weltgefühl, das hier durchbricht, nicht im Kreise des englischen Humanismus, sondern erst im Kreise der englischen Poesie gelangt. Dieses Weltgefühl ist es, aus dem die Dichtung des Elisabethanischen Zeitalters erwächst. Auch hier geht die erste entscheidende Anregung von Italien aus, und wiederum ist es die Lehre Ficins, die die Brücke zwischen Italien und England schlägt. Ficins Kommentar zum Platonischen Gastmahl ist eines der Grundbücher der englischen Poetik gewesen und durch das gesamte 16. Jahrhundert hindurch geblieben. Ihm entnahm die englische Dichtung die eigentliche philosophische Rechtfertigung der Poesie, die gedankliche Legitimierung und Begründung des dichterischen Genies und des dichterischen Enthusiasmus. Es war insbesondere die gelehrte Dichtung Englands, die immer wieder auf diese Begründung zurückgriff. Ein gelehrter Dichter, wie Chapman, der englische Übersetzer der Ilias, lebt so völlig im Stoffkreis und im Gedankenkreis von Ficins Werk, daß seine eigenen Dichtungen oft nichts anderes als einfache Umschreibungen, als Versifikationen oder poetische Paraphrasen bekannter Lehrstücke der Florentinischen Philosophie

1) Platon, Philebos 51ff.

2) Man vgl. besonders die latein. Ausgabe der Utopia, a. a. O. S. 77ff. mit Philebos, 46ff.

sind.[1]) So gehört im 16. Jahrhundert die Platonische Lehre vom Eros und die Lehre Plotins vom „intelligiblen Schönen" zu den festen Bildungsgütern der Zeit. Sie bildete einen integrierenden Bestand in der aristokratischen Erziehung, in der Bildung zum Weltmann und zum Hofmann. In einem der Bücher, die die höfische Erziehung in England stark beeinflußt haben, in Annibale Romei's Schrift »*The Courtier's Academy*« deren englische Ausgabe von John Kepers 1598 erschien, wird eine Szene geschildert, in der ein Kreis von Höflingen im philosophischen Gespräch versammelt ist: er erwählt eine Königin des Gesprächs und diese stellt einem der Teilnehmer die Aufgabe, vom Ursprung der Schönheit zu sprechen, ihre wahre Natur zu bestimmen und zu untersuchen, ob die Schönheit ein wirkliches Sein besitzt oder nur eine Schöpfung der Einbildungskraft ist.[2]) Damit ist ein Thema bezeichnet, das in der englischen Dichtung der Zeit in unzähligen Variationen behandelt worden ist, und das sich freilich in dieser Behandlung mehr und mehr abgeschliffen hat. Der Gedankengehalt wird zuletzt zu einem bloß modisch-konventionellen Gehalt: und nur den tiefsten und den eigentlich-schöpferischen Geistern der Zeit gelingt es, ihn aus dieser Hülle, die ihn umgibt, wieder herauszuschälen und ihn in seiner Reinheit und Ursprünglichkeit zu erfassen. Es ist der größte Epiker der Zeit gewesen, der diese Leistung vollbracht, der einen neuen, echten und selbständigen Typus »Platonischer« Dichtung geschaffen hat. In Spensers »*Faerie Queene*« und in seinen Hymnen über die himmlische Liebe und die himmlische Schönheit hat der »Platonismus« der Zeit seine vollkommenste dichterische Ausprägung gefunden.[3]) Die Form des romantischen Epos, die Spenser im Anschluß an Ariost für die »Faerie Queene« gewählt hat, ist nur ein leichter Schleier, durch den der eigentliche philosophisch-dichterische Gehalt hindurchscheint. Die romantischen Abenteuer, die der Held des Werkes, der Ritter vom roten Kreuz, zu bestehen hat, sind der symbolische Ausdruck für ein innerliches Geschehen — für ein »spirituelles« Werden, das sich in dem Helden vollzieht. Was hier im dichterischen Bild geschildert werden soll, das ist nichts anderes als der Aufstieg der menschlichen Seele zu jenem Urquell des Schönen, der zugleich der Quell alles Wissens und aller religiösen Erkenntnis ist. Wenn sich *Una* dem Helden zuletzt enthüllt, dann zeigt sich, daß sie zugleich die höchste

1) Näheres hierzu bei Franck J. Schoell, Etudes sur l'humanisme continental en Angleterre à la fin de la Renaissance, Paris 1926.

2) S. hierzu und über die Rolle, die die Platonische Lehre von der Schönheit in der höfischen Erziehung des 16. Jahrhunderts spielte, Lewis Einstein, The Italian Renaissance in England, New York 1902, S. 81 ff.

3) Über den Platonismus in der englischen Dichtung s. John Smith Harrison, Platonism in English Poetry, New York 1903.

Wahrheit, die höchste Schönheit und die höchste Form der Liebe ist. Um zu dieser Offenbarung des Einen zu gelangen, dazu bedarf es des ständigen Kampfes. Es ist eine heroische Gesinnung, die durch Spensers Werk hindurchgeht: das Ziel kann nicht erreicht werden, wenn nicht, im Tun wie im Leiden, alle Kräfte des Willens eingesetzt und aufs höchste angespannt werden. Aber diese Energie des Wollens, dieser menschliche Heroismus vermöchte freilich für sich allein den Preis nicht zu erringen, wenn nicht die Liebe von oben am Kampfe teilnehmen, wenn nicht das Streben des Menschen durch die Mitwirkung der göttlichen Gnade aufrecht erhalten und ständig gestärkt würde:

»Ay me! how many perils doe enfold
The righteous man, to make him dayly fall,
Were not that heavenly grace doth him uphold,
And steddfast truth acquite him out of all.
Her love is firm, her care continuall,
So oft as he, through his own foolish pride
Or weakness, is to sinfull bands made thrall:
Els should this Redcrosse knight in bands have dyde,
For whose deliverance she this Prince doth thither guyd.«[1])

Die Gnade aber, die den Menschen begleitet und die ihm zuletzt den Sieg verleiht — sie ist selbst nichts anderes, als jene Liebe Gottes, aus der alle seine Schöpferkraft ursprünglich quillt, und die daher auch alle Werke seiner Schöpfung gleich einem einzigen belebenden und beseelenden Strom durchdringt. Vor allem Sein der Welt und vor allen Geschöpfen, den himmlischen wie den irdischen, hat diese Liebe bestanden. Sie regte sich schon, als die göttliche Schöpfungskraft noch im Sein Gottes verschlossen lag; als es neben und außer diesem Sein noch kein anderes gab:

»Before this worlds great frame, in which all things
Are now contained, found any being-place,
Ere flitting Time could wing his eyas wings
About that mightie bound which doth embrace
The rolling Spheres and parts their houres by space
That High Eternall Powre, which now doth move
In all these things mov'd in it selfe by love«.[2])

Diese ewige und schrankenlose Liebeskraft ist es, die die intelligible wie die sinnliche Welt aus sich hervorgehen läßt, die das Ideen-

1) Spenser, Faerie Queene, B. I, Cant. VIII, Str. 1.
2) Spenser, An Hymne of Heavenly Love (Works, Globe-Edition, Lond. 1929, S. 599).

reich[1]) wie die menschliche Seele, in der sich dieses Reich spiegeln soll, erschaffen hat und die beides ständig erhält.[2]) Und sie ist nicht nur der Anfang und Ursprung aller Schönheit des Geschaffenen, sondern sie ist geradezu diese Schönheit selbst. Zwischen der Schönheit der natürlichen Dinge und der göttlichen Liebes- und Schaffenskraft herrscht nicht das bloße Verhältnis von Ursache und Wirkung, sondern ein Verhältnis der Teilhabe, ja der Identität. Denn was wir körperliche Schönheit nennen, das ist niemals eine Beziehung, die zwischen den Elementen, aus denen sich der Körper zusammensetzt, rein als solchen besteht. Schönheit ist keine Eigenschaft, die der Materie ihrer eigenen Natur nach zukommen, die etwa aus einer bestimmten Zusammensetzung und Gliederung, aus einer Proportion und Harmonie ihrer Teile erklärt werden kann. Ein solches Mischungsverhältnis wäre selbst etwas lediglich Mittelbares und Abgeleitetes — kann also niemals das wesenhaft-, das urbildlich-Schöne adaequat bezeichnen.[3]) Dieses Ur-Schöne wird nur sichtbar, wenn wir durch das Medium des Gewordenen das Prinzip des Werdens, durch das Medium des Gestalteten die gestaltende Macht und den gestaltenden Sinn ergreifen. Alle Schönheit der Teile des Alls stammt aus der Kraft des bildenden Ganzen — alle Schönheit des stofflichen Seins aus der Form, die es durchdringt und beherrscht:

»For of the soule the bodie forme doth take,
For soule is forme and doth the bodie make«.[4])

---

1) »Faire is the heaven where happy soules have place
In full enjoyment of felicitie,
Whence they doe still behold the glorious face
Of the Divine Eternall Majestie;
More faire is that, where those Ideas on hie
Enraunged be, which Plato so admyred,
And pure Intelligences from God inspyred.«
Spenser, An Hymne of Heavenly Beautie (a. a. O., S. 603).

2) »Such He him made that he resemble might
Himselfe, as mortall thing immortall could;
Him to be Lord of every living wight
He made by love out of His owne like mould,
In whom He might His mightie selfe behould;
For Love doth love the thing belov'd to see
That like itselfe in lovely shape may bee.«
Hymne of Heavenly Love, p. 600.

3) »How vainely then doe ydle wits invent
That beauty is nought else but mixture made
Of colours faire, and goodly temp'rament
Of pure complexions, that shall quickly fade
And passe away, like to a sommers shade;
Or that it is but comely composition
Of parts well measurd, with meet disposition.«
An Hymne in Honour of Beautie (a. a. O., S. 596).

4) Ibid., S. 597.

Dies alles stimmt nicht nur völlig mit Plotins Gedankenwelt überein: es läßt sich auch fast Zug für Zug aus Plotins Schriften belegen.[1]) Und doch wirkt es wie eine echte Neuschöpfung; denn zum ersten Male wird hier die philosophische Lehre Plotins von einem wirklichen Dichter ergriffen und aus einer ursprünglichen dichterischen Intuition und Inspiration heraus gestaltet. Spencers Hymnen bedeuten auf englischem Boden das gleiche, was Michelangelos Sonette für Italien bedeuteten: sie sind die Umsetzung einer Theorie des Schönen in eine künstlerische Tat und die Bewährung dieser Theorie aus den Grundkräften des künstlerischen Schaffens selbst.

Wieder ein anderes Bild bietet sich uns, wenn wir uns vom Epos der Elisabethanischen Zeit zum Elisabethanischen Drama wenden, wenn wir — um nur die beiden Höhepunkte miteinander zu vergleichen — von Spenser zu Shakespeare hinüberblicken. Shakespeare steht in seinen Sonetten im Bann einer bestimmten poetisch-philosophischen Tradition; auch seine Liebeslyrik weist jene Mischung von Platonismus und Petrarchismus auf, die für den Zeitstil charakteristisch ist. Im Drama Shakespeares aber sind alle diese konventionellen Bindungen aufgehoben. Hier verschwinden im Grunde alle geistesgeschichtlichen Parallelen und hier muß zuletzt die Frage nach den geschichtlichen Einflüssen verstummen. Und doch weht auch durch die Gefühlswelt des Shakespeareschen Dramas, wie durch seine Gedanken- und Formwelt, der große Atem der Renaissance. Er gibt dem Werk Shakespeares die tragische Kraft und Wucht, und er verleiht ihm die Freiheit der Gesinnung, aus der Shakespeares Humor quillt. Shakespeare steht der Welt gegenüber im Bewußtsein des Schöpfers, im Prometheischen Drang und mit Prometheischem Stolz; aber er fühlt zugleich sich selbst und die quellende Fülle der Gestalten in ihm als eine Gabe von oben, als ein freies Geschenk der göttlichen Gnade. Aus dieser Stimmung heraus sind die Worte Portias im „Kaufmann von Venedig" über die Art und den Ursprung der Gnade gesprochen.

„Die Art der Gnade weiß von keinem Zwang,
Sie träufelt wie des Himmels milder Regen,
Zur Erde unter ihr; zwiefach gesegnet:
Sie segnet den, der gibt, und den, der nimmt;
Am mächtigsten im Mächtigen, ziert sie
Den Fürsten auf dem Thron mehr wie die Krone.
Der Zepter zeigt die weltliche Gewalt

1) Man vgl. mit den angeführten Stellen bes. Plotin Περὶ τοῦ καλοῦ, Ennead. I, 6, Cap. 1—3.

Das Attribut der Würd' und Majestät
Worin die Furcht und Scheu der Kön'ge sitzt.
Doch Gnad' ist über dieser Zeptermacht
Sie thronet in dem Herzen der Monarchen,
Sie ist ein Attribut der Gottheit selbst
Und ird'sche Macht kommt göttlicher am nächsten,
Wenn Gnade bei dem Recht steht."

Hier spricht keine philosophische Theorie, geschweige ein theologisches Dogma zu uns, sondern hier hat eine der Grunderfahrungen und ein individuelles Grundgefühl Shakespeares Form und Sprache gewonnen. Die Gnade ist das Vorrecht der höheren Natur, die aus ihrer eigenen Fülle heraus sich an andere mitteilen und von ihrem Überfluß spenden muß. Sie weiß von keinem Zwang, und sie bindet sich nicht an willkürliche, von außen auferlegte Beschränkungen. Gnade kann nicht schlechthin verdient, noch kann sie erzwungen werden; sie ist ein ursprünglicher Liebesakt und ein freier Liebesstrom, der alle Dämme durchbricht und alle Schranken, die zwischen den Einzelwesen aufgerichtet sind, überflutet. Hier sind wir weit ab von jeglicher dogmatischen Verengung und Verhärtung und weit erhaben über alle jene Distinktionen, gemäß denen die scholastische Logik die Gnade als *gratia praeveniens* und *gratia subsequens*, als *gratia excitans* und *gratia adjuvans*, als *gratia sufficiens* und als *gratia efficax*, als *gratia operans* und *cooperans* unterschieden hatte. In Portias Worten über die Gnade spricht eine religiöse Grundempfindung, wie sie so stark und so unmittelbar wohl nirgends sonst bei Shakespeare hervorbricht — aber diese Religiosität ist so weit und so frei, daß sie über alle dogmatischen Schranken hinausgreift. Sie kann Antikes und Christliches, sie kann den Begriff der »*gratia gratis data*« und den griechischen Eros-Begriff in sich vereinen und in sich versöhnen. Jegliches Sein — so hatte auch Plotin gelehrt — besteht nur dadurch, daß es zugleich anderes Sein an sich teilnehmen läßt. Wie die Sonne in sich verbleibt, und doch, ungeachtet dieses Verharrens in sich selbst, alles andere um sich herum mit einem Glanze erfüllt, der stets aufs neue aus ihr geboren wird: so lassen alle seienden Dinge aus sich Wirkungen ausströmen, die ihre Kraft bezeugen und von ihrer Kraft abhängen.[1]) Eine solche Denkart konnte Shakespeare als Ausdruck seines eigenen Wesens empfinden, das völlig im Zeichen solcher schöpferischen Hingabe und solcher königlichen Verschwendung steht, das seine Kraft bewahrt und erhöht, indem es sie ständig ausströmen und überströmen läßt.

1) Cf. Plotin, Ennead. V, 1, Cap. 6.

Aber die Höhe der Renaissance-Kultur in England bedeutete zugleich ihr nahendes Ende. Die Schwächen, an denen sie zugrunde gehen sollte, sind schon zu Anfang des 16. Jahrhunderts von den edelsten und tiefsten Geistern der Epoche klar erkannt und scharf bezeichnet worden. Colet, Erasmus und Thomas Morus weisen immer von neuem auf die schweren sittlichen Schäden der Zeit hin — sie dringen auf eine ethisch-religiöse Neugestaltung des Daseins als die notwendige Ergänzung und als die unumgängliche Voraussetzung der Erneuerung des wissenschaftlichen und künstlerischen Geistes. Die soziale Reform, die Thomas Morus in der Utopia fordert, wurzelt in dieser Gesinnung. Die Utopia will kein weltenfernes Ideal zeichnen und kein bloß-erträumtes »Nirgendwo« schildern. Die literarische Form, die sie wählt, ist nur eine leichte Hülle für die scharfe und schneidende Kritik, die hier an der Gegenwart, an dem politischen und gesellschaftlichen Zustand des damaligen England geübt wird.[1]) Die Schuld an diesem Zustand wird der herrschenden Klasse zugeschrieben, die in ihrem Streben nach Macht und Reichtum jegliches Maß verloren und jegliche Schranke überschritten habe. „Wenn ich alle unsere Staaten, die heute irgendwo in Blüte stehen, im Geiste betrachte und darüber nachsinne, so stoße ich auf nichts anderes, so wahr mir Gott helfe, als auf eine Art Verschwörung der Reichen, die den Namen und Rechtstitel des Staates mißbrauchen, um für ihren eigenen Vorteil zu sorgen."[2]) Ein Heilmittel für diese Schäden sieht Morus allein in der Beseitigung des Privateigentums, die schon Colet, in einer Erläuterung des Römerbriefes, im Prinzip gefordert hatte.[3]) Auch vor der königlichen Gewalt macht Morus' Kritik nicht Halt. Das Verderbliche der Kabinettskriege hat er unerschrocken aufgezeigt und das Prinzip der Volks-Souveränität hat er ausdrücklich verfochten. Das Volk wählt sich einen König um seinetwillen, nicht um des Königs willen: so ist es denn Pflicht des Fürsten, mehr das Wohl der Untertanen als sein eigenes zu bedenken, wie es auch Sache des Hirten ist, eher seiner Herde als sich selbst Nahrung zu schaffen.[4]) Als Morus diese Sätze schrieb, da war er sich bewußt, wie sehr sie dem herrschenden Geist in der englischen Politik widersprachen — und er hat das eigene Schicksal, das er im Dienste Heinrichs VIII. erfahren sollte, in der Utopia prophetisch vorausgesagt. Er sah den Keim des Verderbens, den die

1) Über den Zusammenhang, der zwischen Thomas Morus' Darstellung und den Zuständen und Problemen seiner unmittelbaren Gegenwart besteht, vgl. bes. H. Oncken, Die Utopia des Thomas Morus und das Machtproblem in der Staatslehre (Sitzungsber. der Heidelberger Akad. d. Wissenschaften. Jahrg. 1922, Nr. 2).

2) Morus, Utopia II, ed. Gerh. Ritter, S. 111.

3) Vgl. Schirmer, Antike, Renaissance und Puritanismus, S. 139.

4) Utopia, Lib. I (ed. Michels u. Ziegler, p. 34).

englische Renaissance-Kultur in sich trug, ohne ihm wehren zu können. Das neue England konnte nicht von oben her durch die absolute Königsgewalt oder durch die Macht des Adels und der Hochkirche erschaffen, sondern es mußte in hartnäckiger und geduldiger Arbeit von unten aufgebaut werden. Hier lag die Kraft und das Recht der puritanischen Bewegung. Indem sie all ihre Anstrengungen auf ein einziges religiöses und ein einziges politisches Ziel konzentrierte, mußte sie freilich auf die Weite und Freiheit des Renaissance-Geistes verzichten; aber eben in dieser Beschränkung entfaltete sich nun ihre ganze ungebrochene Energie. Die Religion wird auf das Bibelwort gestellt und mit ängstlicher Sorgfalt an ihm festgehalten. Wenn Whichcote in dem Briefwechsel mit Tuckney die These verficht, daß es innerhalb des Protestantismus keine unfehlbare religiöse Instanz gebe, daß hier vielmehr jedem das Urteil über Glaubenssachen freistehen müsse (*cuilibet Christiano conceditur judicium discretionis*), so wendet sein puritanischer Gegner, sofort ein, daß dieses Prinzip zwar gegenüber dem Papst gelte, aber niemals gegenüber der Bibel gelten könne. Der Glaube an die Bibel solle und müsse stets eine Art von Köhlerglauben (*fides carbonaria*) sein; er bedarf keiner Bestätigung von seiten der Vernunft, sondern verlangt ihre völlige Unterwerfung. Die gleiche Stimmung und Gesinnung tritt sodann auf allen andern Lebensgebieten zutage. Überall wird dem Leben als bloßem Leben mißtraut; werden seine rein »natürlichen« Kräfte hintangehalten. Die Liebe wird als ethisches Prinzip bestritten: denn jede Liebe, die sich direkt auf den Menschen richtet, statt ihn lediglich als Werkzeug in der Hand eines Höheren, als Organ des göttlichen Willens und des göttlichen Ruhmes zu nehmen, wäre bloße Kreaturvergötterung. Die Poesie wird — mit geringen Einschränkungen zugunsten der religiösen Poesie — verworfen; der Kampf gegen das Drama und gegen das Theater nimmt immer schärfere Formen an. Auch die freie theoretische Betrachtung, auch alle Wissenschaft, sofern sie nicht unmittelbar-praktischen Zielen dient, sieht der Puritaner zuletzt als eine Art von Zeitvergeudung an, und vor der Gefahr der weltlichen Bildung, insbesondere vor der Versenkung in die antik-heidnischen Quellen, wird immer wieder gewarnt. So hat sich im England des 17. Jahrhunderts ein Umschwung der Gesinnung vollzogen, der in allen Gebieten sichtbar wird und der zu einer Umkehrung aller Werte, zu einer Abkehr von den Grundidealen der Renaissance hinführt.

Und jetzt erst sind wir, nach diesem langen historischen Rückblick, wieder beim Ausgangspunkt unserer Betrachtung angelangt: denn eben hier setzt die philosophische Aufgabe und die eigentliche gedankliche Mission der Schule von Cambridge ein. Nun erst läßt sich die Stelle, an welcher die Denker dieser Schule stehen, genau bezeichnen. Was sie an-

streben, ist nichts anderes und nichts Geringeres, als das Rad der Zeit gewissermaßen aufzuhalten, — als den »humanistischen« Geist wieder gegen den puritanischen Geist zur Geltung zu bringen. Diesem Bestreben blieb der Erfolg versagt: die einsamen weltfremden Theoretiker der Schule von Cambridge waren, gegenüber der Stoßkraft der puritanischen Massen, von Anfang an zur Ohnmacht verurteilt. Aber dieser Mangel an unmittelbarem praktischem Erfolg bedeutet keine Minderung ihrer rein ideellen Leistung. Diese Leistung bestand darin, daß sie eine Reihe wichtiger gedanklicher Motive festgehalten und daß sie sie in die Folgezeit hinübergerettet haben. Sie stellen Fragen, die innerhalb des Protestantismus ein für allemal autoritativ erledigt schienen, aufs neue; sie bestehen auf einer Wiederaufnahme des großen Prozesses, der um das Problem von Freiheit und Notwendigkeit, von Sittlichkeit und Religion durch die Jahrhunderte hindurch geführt worden war. Und noch einmal hat hier — unter veränderten historischen Bedingungen und in einer ganz neuen geistigen Umgebung — der Platonismus die Funktion zu erfüllen, die er zwei Jahrhunderte früher in der italienischen Renaissance erfüllt hatte. Aufs neue wird jetzt gegen einen dogmatisch-verengten und dogmatisch-verhärteten Gnadenbegriff der Begriff des Eros, gegen den Gedanken der schrankenlosen göttlichen Allmacht der ethische Grundbegriff der »Autarkie« aufgerufen. Dieses Grundmotiv ist es in der Tat gewesen, das die gesamte philosophische Entwicklung der Schule von Cambridge bestimmt und das ihr zuerst die feste Richtung gegeben hat. In einem Briefe an Limborch[1]) — einen der hervorragendsten Arminianischen Theologen der Zeit — berichtet Cudworth, daß er die Kalvinistischen Dogmen schon mit der Muttermilch eingesogen habe, und daß er auch in seinen ersten Jünglingsjahren noch ganz erfüllt von ihnen gewesen sei. Aber die erste wahrhafte Vertiefung in die antike Philosophie habe ihn für immer von ihnen entfernt. „Vicit vis veritatis et omnia praejudiciorum repagula perrupit. Movebat imprimis quod viderem omnes antiquiores Philosophos, non modo Peripateticos, sed etiam Platonicos, quarum lectione interdum delectabar, constanter asserere τὸ ἐφ' ἡμῖν." Und diesem direkten Studium der Antike steht die mittelbare Wirkung zur Seite, die die englische Renaissance auf die Denker der Schule von Cambridge geübt hat. Auch hierüber besitzen wir ein höchst charakteristisches autobiographisches Zeugnis. In der Widmung an seinen Vater, die Henry More der Ausgabe seiner „Philosophischen Gedichte" vorangestellt hat, erzählt er, daß sein Vater die ersten Keime zur Philosophie in ihn gelegt habe, indem er ihn von frühe-

1) Über diesen Brief vgl. oben S. 55, Anm. 1.

ster Jugend an mit Spensers Fairy Queen vertraut gemacht hätte: „ein Gedicht, das ebenso sehr vom Geist einer erhabenen und göttlichen Sittlichkeit erfüllt, wie reich an Phantasie ist." Diese ihre geistige Herkunft und Vorbereitung mußte in den Denkern der Schule von Anfang an den heftigsten Widerstand gegen jene Lehre wecken, die von Augustin aufgestellt, und die im französischen Jansenismus wie im englischen Puritanismus ausdrücklich wieder aufgenommen worden war, gegen die Lehre, daß alle angeblichen Tugenden der Heiden in Wahrheit nur »*splendida vitia*« seien. Whichcote hält dieser Ansicht entgegen, daß sich in ihr eine beschränkte Auffassung von Gott verrate. Nicht im Urteilen und Meinen, sondern im Wollen bezeuge sich die wahrhafte Gottnähe, die ὁμοίωσις θεοῦ, so daß der gute Wille eines Heiden gottähnlicher sei, als der wütende Eifer eines Christen.[1]) Die echte Göttlichkeit liegt somit in uns selbst und entsteht aus uns selbst *(e nobis nascitur)*. „Denn Versöhnung zwischen Gott und uns bedeutet nicht das gleiche, wie ein Friedensschluß zwischen zwei einander bekämpfenden Parteien, wobei noch immer eine geheime Feindschaft zurückbleiben kann. Gottes Handlungen sind nicht falsch, nicht äußerlich und unvollkommen und für ihn gibt es keinen leeren Schein. Er, der völlig unter der Herrschaft seiner Güte steht, kann sich selbst nicht verleugnen. Es ist somit die ärgste Selbsttäuschung, wenn wir die Versöhnung von einem Heiland erhoffen, der zu unseren Gunsten auf Gott einwirkt, ohne daß wir selbst danach streben, gottähnlich zu werden." Mit diesen Sätzen ist der Bann des Prädestinations-Dogmas gebrochen. »Nothing is desperate in the condition of good men; they will not live and die in any dangerous error.«[2]) Gegenüber einer Religion der Furcht wird jetzt eine Religion der Freiheit, gegenüber einer Religion der Selbsterniedrigung wird eine Religion des unbedingten Vertrauens gelehrt: ein Vertrauen, das keine bloße Zuversicht auf eine übermächtige Hilfe bedeutet, sondern eine innere Zuversicht auf die Kräfte des menschlichen Geistes und des menschlichen Willens in sich schließt.

Dem Bilde dieser Religion entspricht die Ethik, die die Schule von Cambridge vertritt. Martineau hat in seinem Werk »Types of Ethical Theory«, in dem er eine historische Typenlehre der Ethik zu geben versucht, die Sittenlehre von Cudworth und More dem »dianoetischen Typus« zugeordnet — und es ist kein Zweifel, daß sie starke gedankliche Antriebe in sich schließt, daß sie dem philosophischen Denken eine entscheidende Rolle in der Bestimmung und Ausbildung des sittlichen Willens beimisst. Aber bei all ihrer gedanklichen und reflektierenden

1) Vgl. oben S. 23ff.
2) Whichcote, Sermons II, 20 cf. Tulloch, a. a. O., S. 99ff.

Haltung läßt sich diese Ethik doch niemals in die Richtung des bloßen Intellektualismus abdrängen. Denn sie faßt die Grundkraft des Intellekts selbst als eine reine Liebeskraft — sie sieht im Intellekt und sie sucht in ihm den »*amor Dei intellectualis*«. In Henry Mores »*Enchiridion Ethicum*« gipfelt das System der Tugenden, das er aufstellt, in der intellektuellen Liebe. Wie alle Zahlen aus der Einheit hervorgehen und durch die Einheit meßbar sind, so ist die intellektuelle Liebe, als einfaches und einziges Prinzip, die Quelle und das Maß aller verschiedenen Formen des Guten und Sittlichen.[1]) Weil sie solcher ursprünglichen Liebesregung und eines derartigen freien Liebesakts fähig ist: darum ist die menschliche Seele dem Zwang der Notwendigkeit, der alles körperliche Geschehen beherrscht, nicht einfach unterstellt und verfallen. Das Schicksal, das den Kosmos bestimmt und leitet, kann sie niemals völlig gefangen nehmen. Es ist kein Zufall, daß More sich nicht damit begnügt, diese Lehre rein begrifflich zu begründen, sondern daß er eine dichterische Form für sie sucht. In einem philosophischen Lehrgedicht, dem er den seltsamen Titel »*Antipsychopannychia*« gegeben hat, hat er es unternommen, Plotins Lehre von Freiheit und Notwendigkeit, von Seele und Schicksal, wie sie in der Schrift Περὶ εἱμαρμένης entwickelt ist[2]), poetisch darzustellen.

Wherfore the soul cut off from lowly sense,
By harmlesse fate, farre greater liberty
Must gain: for when it hath departed hence
(As all things else) should it not backward hie
From whence it came? but such divinity
Is in our souls that nothing lesse then God
Could send them forth (as Plato's school descry)
Wherefore when they retreat a free abode
They'll find, unlesse kept off by *Nemesis* just rod.[3])

Für diese Ethik bestand kein Anlaß und keine innere Notwendigkeit, sich zwischen »Intellektualismus« und »Voluntarismus« zu entscheiden: denn sie läßt Intellekt und Willen aus einem gemeinsamen Prinzip hervorgehen. Der Wille ist ihr das tiefste und radikalste Vermögen der Seele — ist das, was ihr eigentliches Selbst ausmacht und was ihr Für-Sich-Sein, ihre »Ichheit« erst begründet. Diese Funktion des selbständigen Wollens ist es, die der Seele ihr selbständiges Sein gewährleistet, die jedes Aufgehen, jedes Verschwinden der Einzelseelen im »Ozean

1) S. Enchiridion Ethicum, Lib. II, bes. Cap. 14ff.
2) S. Plotin, Ennead. III, 1.
3) More, Antipsychopannychia II, 14 (Philosophical Poems p. 232).

der Gottheit« ausschließt.[1]) Aber indem der Wille in dieser Art die Individualität gewährleistet, ist er es auch, aus dem jene eigentliche und höchste Form des Selbstbewußtseins fließt, die den Charakter und das Privileg der denkenden Naturen ausmacht. Vernunft und Wille sind im Eros geeint. Der Eros ist es, der den Menschen am festesten mit dem göttlichen Sein verknüpft, und der zugleich den Abstand zwischen Gott und Mensch aufrecht erhält — der verhütet, daß das Sein des Ich im Sein Gottes erlischt. Der Wille des Menschen und die Schöpfung der Welt sind somit Offenbarungen ein und desselben schöpferischen Liebesprinzips:

When nothing can to Gods own self accrew,
Who's infinitely happy, sure the end
Of this creation simply was to shew
His flowing goodnesse, which he doth out send
Not for himself; for nought can him amend,
But to his creature doth his good impart,
This infinite *Good* through all the world doth wend
To fill with heavenly blisse each willing heart,
So the free Sunne doeth 'light and 'liven every part.

This is the measure of God's providence,
The key of knowledge, the first fair Idee,
The eye of truth, the spring of living sense,
Whence sprout God secrets, the sweet mystery
Of lasting life, eternal charity
But you O bitter men and soure of sprite!
Which brand Gods name with such foul infamy

1) Henry More, Antimonopsychia — containing a confutation of the Unity of Souls, Str. 35/36 (Philos. Poems p. 294):

Yet her hid *Centralitie*
So sprightly's quickned with near Union
With God, that now lifes wished liberty
Is so encreas'd, that infinitely sh' has fun
Herself, her deep'st desire unspeakably hath wonne.

And deep desire is the deepest act
The most profound and centrall energie,
The very selfnesse of the soul, which backt
With piercing might, she breaks out, forth doth flie
From dark contracting death, and doth descry
Herself unto herself, so thus unfold
That actual life she straightwayes saith, is I.
Thus while she in the body was infold,
Of this low life, as of herself, oft tales she told.

As though poor humane race he did or slight
Or curiously view to do them some despight
. . .
Nor of well being, nor subsistency
Of our souls, when they do hence depart,
Can any be assur'd, if liberty
We give to such odde thoughts, that thus pervert
The laws of God, and rashly do assert
That will rules God, but Good rules not Gods will.
What ere from right, love, equity, doth start,
For ought we know then God may act that ill,
Onely to show his might and his free mind will fulfill.

O belch of hell! O horrid blasphemy!
That Heavens unblemish'd beauty thus doth stain
And brand Gods nature with such infamy:
Can *Wise, Juste, Good* do ought that's harsh or vain?
All what he doth is for the creatures gain,
Not seeking ought from us for his content:
What is a drop unto the Ocean main?
All he intends is our accomplishment.
His being is self-full, self joy'd, self-excellent.[1])

In diesen Versen Henry Mores hat die Lebensstimmung, die alle Denker der Schule von Cambridge beherrscht, ihren prägnanten und vollkommenen Ausdruck gefunden — und man begreift zugleich, wie in dieser Stimmung ein unmittelbarer Antrieb lag, Philosophie und Theologie, Moral und Religion zu erneuern und sie auf eine andere Grundlage zu stellen, als das kalvinistische Dogma auf der einen Seite, die empiristische Psychologie und Erkenntnislehre auf der andern Seite, ihnen zu geben vermochten.

---

1) Henry More, Psychathanasia, B. III, Cant. 4, Str. 16—22 (Philos. Poems, p. 178f.).

FÜNFTES KAPITEL

DIE NATURPHILOSOPHIE DER SCHULE VON CAMBRIDGE

In der Begründung der Religionsphilosophie und in der Neugestaltung der Ethik und Metaphysik gemäß den Forderungen, die diese Religionsphilosophie stellt, erschöpft sich die Leistung der Schule von Cambridge. Die Denker dieser Schule sind freilich hierbei nicht stehen geblieben, sondern haben ihre Prinzipien auch in andere Gebiete vorzutragen gesucht. Ein stets erneuter Anreiz hierzu lag für sie schon darin, daß sie nicht hoffen konnten, ihren eigentlichen Gegner, die empiristische Philosophie des 17. Jahrhunderts, zu besiegen, wenn sie sie nicht an ihrem stärksten Punkte angriffen und ihr ihre wichtigste Position entrissen. Solange der Empirismus sich im Gebiet der Naturwissenschaft unangefochten behauptete, bestand stets die Gefahr, daß er von hier aus auch auf das geistige Sein, auf das ethische und religiöse Gebiet, übergriff. Es war somit ein Gebot der Selbstverteidigung, das die Denker der Schule von Cambridge dazu zwang, ihre Kritik auch an diesem Punkte einzusetzen. Sie hatten den Empirismus bestritten, weil seine sensualistische Erkenntnislehre der religiösen Erfahrung jeden Zugang zu verschließen schien und sie um ihren eigentlichen Sinn zu bringen drohte.[1]) Nun aber mußte die Fragestellung noch erweitert, mußte das Problem an seiner eigentlichen Wurzel angegriffen werden. Genügt der Empirismus in seinem eigensten Bereich, im Bereich der Erfahrungswissenschaft, den strengen Anforderungen philosophischer Erkenntnis? Führt er hier die rechtmäßige Herrschaft — oder ist nicht selbst die Herrschaft, die er über die Wissenschaft von der Natur für sich in Anspruch nimmt, bloß usurpiert? Indem die Schule von Cambridge sich für die letztere Alternative entscheidet, fällt ihr damit eine neue Aufgabe zu. Sie kann sich jetzt nicht damit begnügen, die Naturphilosophie des Empirismus zu negieren, sondern sie muß ihr einen neuen positiven Aufbau entgegensetzen. Cudworth und More haben beide diese Aufgabe ergriffen; aber weder der eine noch der andere war frei-

1) Vgl. oben S. 43 ff.

lich zu ihrer Lösung vorbereitet und für sie ausgerüstet. Der Versuch einer Begründung und einer philosophischen Vertiefung der Naturerkenntnis konnte im 17. Jahrhundert nur dann mit Aussicht auf Erfolg in Angriff genommen werden, wenn man über die neuen methodischen Mittel verfügte, die diese Erkenntnis sich seit Gilbert und Harvey, seit Galilei und Kepler, seit Descartes und Robert Boyle erarbeitet hatte. Die strenge Methodik des naturwissenschaftlichen Experiments und das gedankliche Instrument der mathematischen Analysis mußten hierfür eingesetzt und sie mußten mit voller Sicherheit beherrscht werden. Beides aber blieb den Denkern der Schule von Cambridge versagt. Es fehlt ihnen weder an naturwissenschaftlichen Interessen[1]) noch an naturwissenschaftlichen Kenntnissen — und insbesondere Henry More hat den Kreis dieser Kenntnisse ständig zu erweitern gesucht. Aber all das blieb zuletzt bloßer Stoff, dem es an geistiger Beherrschung und geistiger Durchdringung gebrach. Mochte immerhin Beobachtung an Beobachtung gereiht, mochten Tatsachen auf Tatsachen gehäuft werden: was den Philosophen der Schule von Cambridge fehlte, war der schlichte Begriff der naturwissenschaftlichen „Tatsache" selbst. In diesem Begriff liegt ein bestimmtes gedankliches Formelement, das die Schule von Cambridge als solches nicht erkannt und nicht anerkannt hat. Und weil sie über dieses Element nicht verfügte, sah sie sich dem Strom zudrängender empirischer Erkenntnis gewissermaßen ohne Steuer und ohne Kompaß überlassen. Sie sammelte fort und fort Erfahrungen, aber sie schied sie nicht; sie besaß keine Norm, die einzelnen Beobachtungen kritisch zu befragen und kritisch zu sichten. Auf diese Weise konnte nur ein Aggregat und Konglomerat entstehen, das jeglicher inneren Einheit, jedes streng-logischen »Charakters« entbehrte. Die Ergebnisse der direkten sinnlichen Wahrnehmung und die des methodisch geleiteten Experiments, eigene Erfahrungen und Fremdes, das auf bloßes Hörensagen hingenommen wurde: das alles wurde jetzt einfach nebeneinander gestellt und bunt durcheinander gewürfelt. Bei Henry More geht dieser Mangel an kritischer Bewertung so weit, daß er zuletzt jeglichem angeblichen »Faktum«, ganz abgesehen von der Form seiner Begründung, unbedenklich Einlaß gewährt. So stehen bei ihm neben dem, was er selbst beobachtet oder was er den exakten Beobachtungen anderer entnommen hat, Berichte und Wundererzählungen, denen er gläubig vertraut. Noch einmal erwacht jetzt, mitten in einem naturwissenschaftlich-gesinnten Zeitalter, ein fast zügelloser Wunderglaube; noch einmal darf die Spekulation und die Phantasie mit den Tatsachen frei

1) Vgl. oben S. 42.

schalten und sie ihren Zwecken gefügig machen. Magisches und Okkultes, Geister- und Gespenstergeschichten werden in die Naturlehre aufgenommen und als willkommene Zeugen für ihren „geistigen" Charakter aufgeführt: Spiritualismus und Spiritismus verschmelzen zu einer Einheit. So ergibt sich jetzt das seltsame Schauspiel, daß die Schule von Cambridge, die im Kreise der Religionslehre überall auf dem unverlierbaren Vorrecht der »Vernunft« bestand, dieser Vernunft gerade dort entsagt und untreu wird, wo sie sich der Erklärung der Natur zuwendet. War sie dort rational geblieben, so wird sie hier mystisch und kabbalistisch.[1]) Hier liegt die eigentliche systematische Schwäche der Schule, und hier wird zugleich die geringe Wirksamkeit, die sie auf die Zeit geübt hat, historisch begreiflich. Vergleicht man die Religionsphilosophie der Schule von Cambridge mit ihrer Naturphilosophie, so zeigt sich freilich, daß der Grund für diesen Mangel an unmittelbarer Wirkung in beiden Fällen der genau-entgegengesetzte gewesen ist. Auf beiden Gebieten zeigen sich die Philosophen der Schule von Cambridge, wenn man ihre Stellung im englischen Geistesleben des 17. Jahrhunderts betrachtet, als unzeitgemäße, als typisch-»unmoderne« Denker: aber das eine Mal gehen sie ihrer Epoche voran, das andere Mal bleiben sie hinter ihr zurück. In ihrer Stellung in dem Kampf zwischen Glauben und Wissen, zwischen Vernunft und Dogma wird schon der wesentliche Grundzug des 18. Jahrhunderts, der Philosophie der Aufklärung, sichtbar: in den Aphorismen und Predigten Whichcotes finden sich Stellen, die unmittelbar an Lessings Idee der Religion und an seine Wesensbestimmung des Christentums gemahnen.[2]) In ihrer Naturlehre aber schlagen Cudworth und More den entgegengesetzten Weg ein: sie streben zu jener Form der Naturphilosophie zurück, die durch die mathematische Physik entthront und überwunden worden war. Henry More hat Descartes' Naturphilosophie, als er sie zuerst kennen lernte, voller Begeisterung aufgenommen und sie als eine unvergleichliche Leistung bewundert; aber je weiter er auf seinem Wege fortschritt, um so entschiedener wandte er sich von Descartes ab, um ihn zuletzt offen zu bekämpfen. Damit aber hatte er nicht nur dem Inhalt der Cartesischen Lehre, sondern auch ihrem methodischen Geiste entsagt, hatte er sich mit

---

1) Vgl. die große Reihe kabbalistischer Schriften, die Henry More verfaßt hat, besonders seine »Conjectura Cabbalistica«, Londini 1679. S. ferner Mores Antidotus adversus Atheismum, Lib. III (Opera latina II, 93ff.).

2) Man vgl. z. B. Whichcote, Sermons III, 45ff. (cf. Tulloch, a. a. O. S. 105): The true Gospel spirit is transcendently and eminently remarkable every way *for those things that are lovely in the eye of men* — for ingenuity, modesty, humility, gravity, patience, meekness, charity, kindness; and so far as any one is Christian in spirit and power, so far he is refined and reformed by these graces.

der stärksten und fruchtbarsten wissenschaftlichen Macht des 17. Jahrhunderts, mit der exakten Mathematik, entzweit. Ausdrücklich ist es die Sucht nach exakter Beweisführung, ist es der »*morbus mathematicus*«, der von More als ein Grundübel der Cartesischen Philosophie angesehen wird. Der Weg, der allein über Descartes hinausführen konnte, aber führte nicht von der Mathematik weg, sondern mitten durch sie hindurch. Diesen Weg ist Leibniz gegangen — und durch ihn hat er auch dem Spiritualismus eine festere Stütze gegeben, als die Schule von Cambridge es vermochte. Leibniz' Spiritualismus konnte niemals zum Widersacher der Mathematik werden; denn er ruht auf dem Fundament der Mathematik und hat in ihr seine sicherste Stütze. Er behauptet sich nicht gegen sie, sondern durch sie, und er vermochte, auf Grund dieses Verhältnisses, auch den »Mechanismus«, auch die moderne Form der mathematischen Physik, in sich aufzunehmen und mit seinem Geiste zu durchdringen. Weil diese Durchdringung der Schule von Cambridge nicht gelang, mußte sie die neue Wissenschaft mehr und mehr von sich abstoßen. Aber eben damit blieb zuletzt ihr Spiritualismus entweder im Leeren oder er mußte, wo er nach konkreter Anwendung und konkreter Erfüllung suchte, die Leere gleichsam mit Geburten der frei schaffenden Phantasie, mit metaphysischen Erdichtungen, bevölkern. —

So hat denn für uns die Naturphilosophie der Schule von Cambridge freilich keine positiv-systematische Bedeutung mehr, aber dieser Umstand raubt ihr nichts von ihrem historischen Interesse. Denn gerade an der Reaktion, die hier einsetzt, kann man sich die Richtung und den Grundcharakter der geistigen Kräfte, die in der Begründung und im Aufbau der modernen Naturwissenschaft wirksam sind, vergegenwärtigen und sie sich noch einmal in voller Schärfe verdeutlichen. Die Möglichkeit einer strengen Wissenschaft von der Natur war für den modernen Geist seit dem Augenblick gegeben, als er sich der Denkmittel bewußt wurde, die ihm gestatteten, nicht nur das Sein, sondern auch das Werden und die Veränderung in feste Gesetze zu bannen. Dem antiken Denken war diese Leistung nicht beschieden. Es ging in logischer Hinsicht vom Begriff, nicht vom Gesetz aus; und es sah das Werden als Gegensatz und Widerspiel zu der strengen Identitätsforderung, die der Begriff aufstellt. Das Werden blieb auf die Welt der Phainomena, der fließenden Erscheinungen eingeschränkt, während sich ihm die Sphäre des »Intelligiblen«, die Sphäre der »Noumena« verschloß. Wie Meinung (δόξα) zum Wissen (ἐπιστήμη) — so stand Werden zum Sein. Die neuere Zeit entdeckt demgegenüber die Wahrheit des Werdens selbst, das Wissen vom Werden und um das Werden. Dieser Schritt gelingt durch das Medium der Mathematik, die in der Infinitesimal-Analysis ein Muster

für die logische Bewältigung des Veränderlichen aufstellt — die es gestattet, die Beziehungen und Abhängigkeiten zwischen veränderlichen Größen in aller Schärfe und Strenge zu erfassen. Damit ist auch für die Erkenntnis des physischen Werdens ein neuer Weg gewiesen. Galilei kann, als überzeugter Platoniker, den Schritt wagen, die Bewegung selbst in das »Reich der Ideen« zu versetzen.[1]) Die Schule von Cambridge hat diesen Schritt weder zu vollziehen noch hat sie ihn in seiner eigentlichen Bedeutung und Tragweite zu würdigen vermocht. Einer der hervorragendsten Mathematiker der Zeit, einer der Mitbegründer der modernen Analysis, Isaac Barrow, scheint der Schule von Cambridge persönlich nahe gestanden zu haben[2]); aber nichts weist darauf hin, daß er auf ihre Grundrichtung einen wirklichen sachlichen Einfluß geübt hat. Wenngleich daher die Cambridger Philosophen unablässig die Frage nach dem Verhältnis des »Ideellen« zum »Reellen«, des Geistes zur Wirklichkeit erörtern, so stellen sie doch diese Frage niemals in rein erkenntniskritischem, sondern lediglich in metaphysischem Sinne. Für sie handelt es sich nicht darum, ob und in welcher Art das rein ideelle Wissen, das sich in der Mathematik darstellt, das Wissen vom Wirklichen, die Erkenntnis der Natur bedingt und ermöglicht — sondern um das Problem, ob der Ursprung der Bewegung in der Materie oder in einer inmateriellen, seelisch-geistigen Potenz zu suchen ist. Und die Beantwortung dieser Frage ist ihnen von vornherein vorgezeichnet; sie brauchen hierfür nur den Weg einzuschlagen, den ihnen ihr eigentlicher philosophischer Lehrer gewiesen hatte, und diesen Weg nochmals zu durchmessen.

Plotins Metaphysik und seine Naturlehre ist ein System des strengen »Emanatismus«. Hier gibt es keine „Entwicklung" in dem Sinne, daß das höhere Sein aus dem niederen hervorgeht, — daß es sich in der Zeit aus ihm entfaltet. Denn wie könnte das Vollkommene aus dem Unvollkommenen werden, wie könnte ein Sein, das zuvor nicht bestand, ent-stehen? Das höchste Sein, das Sein des obersten Prinzips ist völlige Aktualität: in ihm herrscht die reine Wirklichkeit, der nichts von Möglichkeit beigemischt ist. Die Möglichkeit würde bedeuten, daß irgendetwas in ihm noch-nicht, daß es noch unentfaltet ist: jede derartige Annahme aber widerspricht der absoluten Vollendung, in der wir das höchste Wirkliche zu denken haben. Es läßt sich verstehen, wie diese Voll-Endung sich mindern, wie sie allmählich in einer bestimmten Stufenfolge abgleiten und schließlich bis zur Grenze des Nicht-Seins

1) Näheres darüber in Individuum und Kosmos, S. 182.

2) Über Barrows Beziehungen zur Schule von Cambridge, vgl. G. v. Hertling, John Locke und die Schule von Cambridge, S. 154f.

absinken kann. Aber der umgekehrte Weg: das Resultieren des Höheren aus dem Niederen ist unbegreiflich. Denn kein Wesen kann geben, was es nicht hat; keine noch so große bloß quantitative Anhäufung von Elementen kann dem Ganzen eine andere Qualität, eine andere Seins- und Wertbeschaffenheit verleihen, als sie das einzelne Element besaß. Damit scheidet für Plotin von Anfang an die atomistische Weltansicht als Prinzip der Naturerklärung aus. Die Welt läßt sich so wenig als eine Ansammlung von Atomen »erklären«, wie der Sinn eines Gedichts, etwa der Sinn der Ilias, sich als eine Anhäufung von Buchstaben verstehen läßt. In beiden Fällen ist die »Form« das absolute Prius, das πρότερον τῇ φύσει gegenüber der »Materie«, ist das Ganze früher als die Teile und kann daher aus ihnen nicht abgeleitet werden. Dieses allgemeine Prinzip wird sodann von Plotin auf das Problem des Ursprungs des Lebens und des Ursprungs der Seele angewandt. Auch hier gilt, daß die Form, weil sie in etwas völlig anderem als dem Stoffe besteht, aus ihm auch nicht entstehen kann. Unmöglich ist es, daß das bloße Zusammengeraten von Körpern Leben bewirkt, und daß das Ungeistige den Geist erzeugt.[1]) Der Geist ist vielmehr der erste Gesetzgeber oder besser gesagt, er ist das Gesetz des Seins selbst. „Wenn wir mit dem Begriff des Geistes ernst machen wollen, so dürfen wir ihn nicht auffassen als das potential-Geistige, welches aus der Unvernunft erst geistig wird (wir müßten ja sonst nach einem zweiten Geist über diesem suchen), sondern als den, der aktual und ewig Geist ist. Ist ihm aber die Vernunft keine nachträgliche Zutat, so stammt das, was er denkt, aus ihm selbst, und was er hat, hat er aus sich selbst".[2])

Damit ist das leitende Prinzip ausgesprochen, das auch die Naturphilosophie der Schule von Cambridge durchgängig beherrscht. Auch sie bekämpft den Mechanismus wie den Empirismus, weil beide sich des gleichen Grundfehlers, des Fehlers des ὕστερον πρότερον, schuldig machen. Beide kehren die echte Ordnung des Werdens um — der eine, indem er aus Körperlichem Geistiges, der andere, indem er den Intellekt aus der sinnlichen Wahrnehmung hervorgehen läßt. In Wahrheit aber kann der Geist, wenn überhaupt, so nur als ein Ursprüngliches, nicht als ein Hinzukommendes, nur als ein schlechthin-Erstes, nicht als ein Zweites, begriffen werden. An die Stelle des modernen Prinzips der »Evolution« oder der »Epigenesis« wird somit auch hier entschlossen das Prinzip der Emanation gesetzt. „Keine Wirkung kann die Kraft ihrer

---

1) Ἀδύνατον συμφόρησιν σωμάτων ζωὴν ἐργάζεσθαι καὶ νοῦν γεννᾶν τὰ ἀνόητα Plotin, περὶ ἀθανασίας ψυχῆς, Ennead. IV, 7 Cap. 2.

2) Cf. Plotin, περὶ νοῦ καὶ τῶν ἰδεῶν καὶ τοῦ ὄντος Ennead. V, 9, Cap. 3—5; deutsche Ausgabe von Harder, I, 59.

Ursache übersteigen: so ist es denn sicher, daß im Universum kein Ding hinaufsteigen und von einer geringeren Vollkommenheit aus zu einer höheren Stufe gelangen kann, sondern daß umgekehrt die Richtung des Werdens von Oben nach Unten geht, so daß der Ursprung aller Dinge im Vollkommensten, nicht im Unvollkommenen gesucht werden muß. Leben und Sein können demnach niemals aus dem toten, nicht mit Sinn begabten Stoffe stammen — und noch viel weniger können Vernunft und Verstand im Menschen aus einer leblosen Materie hervorgehen. Der Geist ist das erstgeborene Sein und der natürliche Herrscher über alles Sein: προγενέστατος καὶ κύριος κατὰ φύσιν; er ist älter als die Welt und die Elemente, nicht ein später Abkömmling, der nur ein schwacher Schatten, ein dahinschwindendes Abbild des Seins und dem Nichts zunächst verwandt wäre."[1]) „Ein vollkommenes verstehendes Wesen ist der Beginn und das Oberhaupt in der Skala des Seins — und von hier steigen die Dinge gradweise herab, bis sie in der jedes Sinnes beraubten Materie enden. Der Geist ist das älteste unter allen Dingen, den Elementen und allen körperlichen Dingen vorgeordnet, das eigentlich führende Prinzip, das Hegemonikon der Welt."[2])

Zweierlei Folgerungen sind schon in diesem ersten Ansatz beschlossen. Auf der einen Seite steht fest, daß das Bewußtsein nicht aus dem Bewußtlosen stammen kann, daß das »Selbst« des Menschen etwas Spezifisches und Eigenartiges ist, das mit bloß-dinglichen Maßstäben nicht zu messen ist, vielmehr ihnen gegenüber etwas gänzlich Unvergleichliches und Inkommensurables bleibt. Die reflexive Erkenntnis, die wir von unserem eigenen Ich besitzen, kann aus der Gewißheit von sinnlichen Dingen niemals abgeleitet werden — setzt doch vielmehr jedes Wissen um ein Sinnending, jedes Urteil, das wir über ein »*Sensatum*« fällen, diese Erkenntnis notwendig voraus. Wir können nichts von sinnlichen Inhalten oder Objekten wissen, es sei denn, daß wir zuvor wissen, was Wissen ist *(except that we first know, what it is to know)*.[3]) Folgt somit, daß das reine Prinzip der »Ichheit« aus dem Dasein bloßer Gegenstände nicht erklärlich ist, so kann doch andererseits nicht auf jegliche Ableitung dieses Prinzips verzichtet werden. Denn auch im Kreise des geistigen Seins gilt, daß das Ganze »früher« als die Teile ist, daß also das Gesamt-Sein dem Einzel-Sein vorgeordnet ist. So gewiß wir daher unseres individuellen Ich sind — so gewiß dürfen wir auch einer umfassenderen Kraft sein, der dieses unser Selbst eingeordnet ist. Das Sein und Wirken der

1) Cudworth, The true intellectual system of the Universe, Book I, Cap. 4, fol. 728f.

2) ibid, B. I, Cap. 5, fol. 858f.

3) John Smith, Of the immortality of the Soul, Cap. 3, Select Discourses p. 77.

Einzelseele ist nur unter Voraussetzung des Seins und Wirkens der Weltseele verständlich. Wiederum wird der Beweis für sie in enger Anlehnung an die Argumentation Plotins geführt. Wäre alles seelische Sein nur in jener Form vorhanden, in der es in den empfindenden und denkenden Einzelsubjekten hervortritt, so würde folgen, daß das verächtlichste Tier, das die Sonne sehen und sich an ihr erfreuen kann, einen höheren Grad von Sein und Vollkommenheit besitzt, als alle Himmelskörper insgesamt. Und doch hat auf der andern Seite die Sonne, als der Quell des Lichtes und der Wärme, so großen Einfluß auf das Wohl des gesamten Kosmos, einschließlich aller Tiere und Pflanzen, daß sie als ein weit Edleres und Notwendigeres im Universum erscheint, als irgendein besonderes Lebewesen.[1]) Die Seele ist daher, wenn man sie in ihrem weitesten und allgemeinsten Sinne versteht, nicht sowohl das Prinzip des Selbstbewußtseins, als vielmehr das Prinzip des Lebens und der lebendigen Gestaltung. Sie ist in allem organischen Werden das eigentlich-Schaffende und Zeugende; sie wirkt der Gottheit lebendiges Kleid. In seinen philosophischen Gedichten hat Henry More versucht, dieses All-Leben der Seele poetisch zu beschreiben. Sie sitzt am Webstuhl und läßt beständig neue Gebilde aus sich hervorgehen, sie schafft ständig Gestalten und sie verbirgt sich für uns hinter der Fülle ihrer Gestalten. Niemals erblicken wir sie selbst, sondern immer nur ihr Gewand und ihre Hülle. Alles pflanzliche und alles tierische, alles vegetative und alles sensitive Sein ist die Schöpfung dieser unablässig wirkenden Urkraft des Lebens; alles Entstehen und Vergehen liegt in ihr beschlossen. Was wir »Natur« (Physis) nennen: das ist nur ihre Erscheinung, nur das Gespinst und der Schleier, den sie um sich gewoben hat.[2]) Der Kern der Seele ist diese ihre Vitalität, die nicht die Folge der Materialität, der Körperlichkeit sein kann, sondern vielmehr ihren Grund und Ursprung bildet.[3]) Noch einmal lebt hier, gegenüber dem Materialismus und Mechanismus von Hobbes' Naturphilosophie, das ursprüngliche Naturgefühl der Renaissance, ihr Vitalismus und Dynamismus, in seiner ganzen Stärke auf. Wie More die Grundkraft der Seele beschreibt, so war sie in der englischen Renaissance von Spenser in seiner »Hymne in the Honour of Beautie« gesehen und

---

1) Cudworth, The true Intellectual System, fol. 858; vgl. z. B. Plotin, Ennead. V, 1 u. ö.

2) S. Henry More, Psychathanasia, bes. Book I, Cant. 2, Str. 8ff.: Psychozoia cant I, Str. 40ff. (Philosophical Poems, p. 11ff., 82ff.)

3) „Onely that vitality
That doeth extend this great Universall,
And move th'inert Materiality
Of great and little worlds, that keep in memory."

Psychathanasia, B. II, C. 1, Str. 7 (p. 108).

dichterisch gestaltet worden.[1]) Auch für Cudworth beruht alles Geschehen im Weltall nicht auf bewegenden Kräften, die von außen stoßen, sondern auf einem Prinzip, das von innen her gestaltet: auf einer ursprünglichen »plastischen Natur«. Diese Natur wirkt unbewußt — und sie ist somit der höchsten Intelligenz, die den Kosmos beherrscht und leitet, sie ist dem Sein Gottes nicht gleichzustellen. Aber sie ist das Medium, dessen Gott selbst sich bedient. Statt selbst überall in das Geschehen einzugreifen, hat er das endliche Sein mit eigenen Kräften begabt, aus denen heraus es sich gestaltet. Hier wirkt nicht eine urbildliche, sondern eine abbildliche, nicht eine »archetypische«, sondern eine »ektypische« Vernunft — eine Vernunft, die ebensowohl in der Bewegung der Himmelskörper, wie in den Regungen der Pflanzen und in den tierischen Trieben und Instinkten waltet. Sie alle scheinen lediglich einem dumpfen bewegenden Drange zu entspringen und insofern eher dem Gebiet der Materie als dem des Geistes anzugehören. Aber mitten in der Materie zeigt sich hier die Herrschaft der Form als Herrschaft des Zwecks: denn auch alles unbewußte Handeln der Natur ist zweckmäßig bestimmt und geordnet. Im Willen und Vorsatz des Menschen tritt die Zwecktätigkeit am klarsten und vollkommensten heraus; aber sie ist keineswegs auf diese ihre höchste Äußerung beschränkt. Der ethischen Vernunft geht die plastische voraus, als eine solche, die gleichsam in den Stoff versenkt und in ihn gebannt ist.[2])

Daß eine solche Grundanschauung von der Natur mit Descartes' Naturlehre in den schärfsten Konflikt geraten mußte, war unausbleiblich.

---

1) Vgl. bes. Hymne in the Honour of Beautie, V. 50ff.

2) „Though it be true that the Works of Nature are dispensed by a *Divine Law* and *Command*, yet this is not to be understood in a vulgar sense, as if they were all effected by the mere Force of a Verbal Law or Outword Command, because inanimate things are not commandable nor governable by such a Law; and therefore besides the Divine Will and Pleasure, there must be some other Immediate Agent and Executioner provided for the producing of every Effect . . . Wherefore the Divine Law and Command, by which the things of Nature are administred, must be conceived to be the Real Appointment of some Energetick and Operative Cause for the Production of every Effect . . . Wherefore since neither all things are produced fortuitously or by the unguided Mechanism of Matter, nor God himself may reasonably be thought to do all things Immediately and Miraculously, it may well be concluded, that there is a *Plastick Nature* under him, which as an Inferior and Subordinate Instrument doth drudgingly execute that Part of his Provindence which consists in the Regular and Orderly Motion of Matter: yet so that there is also besides this a Higher Providence to be acknowledged, which presiding over it doth often supply the Defects of it, and sometimes overrule it; forasmuch as this *Plastick Nature* cannot act *Electively* nor with *Discretion* . . . *Nature* is not the *Divine Art Archetypal*, but only *Ectypal*, it is a living Stamp or Signature of the Divine Wisdom, which though it act exactly according to its Archetype, yet it doth not at all Comprehend nor Understand the Reason of what it self doth." Cudworth, The intellect. Syst. of the Univ., B. I, Chap. 3, sect. XXXVII, fol. 147ff.

Man hat das Verhalten Henry Mores gegen Descartes, man hat die Entwicklung, die von dem überschwenglichsten Lob Descartes' in das völlige Gegenteil, in gänzliche Verkennung und Verwerfung seiner Lehre umschlägt, oft getadelt — aber legt man einmal die Voraussetzungen Mores zugrunde, so muß eher jenes anfängliche Lob als die spätere heftige Polemik paradox und auffallend erscheinen. More mußte sich von der Cartesischen Naturphilosophie abwenden, sobald er sie einmal in ihren Konsequenzen durchschaut hatte. Was Descartes in seiner Naturlehre anstrebt, ist die vollkommene mathematische Erkenntnis und die vollkommene mathematische Beherrschung der Natur. Er will nicht, wie Cudworth und More „alles Wirkens Kraft und Samen schauen"[1]; er will die Phänomene zerlegen, um sie kraft dieser Zerlegung der neu entdeckten »Methode«, der Methode der mathematischen Analysis, zu unterwerfen. Alle Naturerscheinungen mußten, sofern dieses Ziel erreicht werden sollte, auf strenge Gesetze zurückgeführt werden — und alle diese Einzelgesetze selbst mußten weiterhin einem obersten rein quantitativen Prinzip unterstellt werden. Dieses Prinzip, das erst die Anwendung der Mathematik auf die Natur gewährleistete, hat Descartes in dem Satz von der Erhaltung der Bewegungsgröße entdeckt. Aus ihm fließen alle besonderen Naturgesetze: die Grundannahme der Konstanz des Produktes aus Masse und Geschwindigkeit erlaubt, in streng-eindeutiger Weise die Regeln des Stoßes abzuleiten, und in ihnen sind alle Wirkungen beschlossen, die ein Körper auf einen anderen ausüben kann. Diese Eindeutigkeit und diese Geschlossenheit des körperlichen Universums würde sofort aufhören, wenn es andere, quantitativ nicht faßbare Potenzen gäbe, die imstande wären, ihrerseits auf die Körperwelt einzuwirken und in ihr irgendeine Bewegung hervorzubringen. Solchen Potenzen muß jeder Eingang ein für alle mal verwehrt werden, wenn es gelingen soll, die Natur als mathematisches System zu denken und sie einer einfachen Größenregel zu unterstellen. So führt das methodische Ideal Descartes', das Ideal der logisch-mathematischen Deduktion, dazu, die Körperwelt rein auf sich selbst zu stellen. Ihr Wesen ist die reine Ausdehnung, und ihr gesamtes Wirken muß sich gemäß den Formen und Verhältnissen dieser Ausdehnung, d. h. in rein geometrischer Sprache beschreiben lassen. »*Ce qui passe la géométrie nous surpasse*«: in diesen einen Satz hat Pascal das Ganze der Cartesischen Naturphilosophie zusammengedrängt. Die radikale Trennung von »Seele« und »Körper«, von »denkender« und »ausgedehnter« Substanz ist nur ein Korollar und

1) Schon in den »Divine Dialogues«, einem seiner frühesten Werke, verfocht Henry More gegen Descartes die These »that the primordials of the world are not mechanical, but *spermatical or vital*«; näheres über dieses Werk s. bei Tulloch, a. a. O., S. 317ff.

eine notwendige Folge dieser Grundanschauung. Die Möglichkeit der geometrischen Interpretation der Naturphänomene würde aufhören, wenn es erlaubt wäre, auch nur ein einziges Phänomen anders als nach reinen Größengesetzen zu denken und es auf ein »geistiges«, also prinzipiell-unräumliches Agens zurückzuführen. Gerade die Einheit der Methode war es somit, die für Descartes gebieterisch die Zweiheit der Substanzen forderte, die ihn zwang, geistiges und körperliches Sein zwei verschiedenen Welten zuzuweisen. Und nachdem er diesen Weg einmal beschritten hat, geht er ihn mit unbeirrbarer Konsequenz bis zu Ende. Dem geistigen Sein ist die »*cogitatio*«, ist das reine Denken, dem körperlichen Sein ist die Ausdehnung wesentlich. Hier gibt es daher nur ein Entweder-Oder: wo wir an irgendeinem Seienden das Attribut des reinen Denkens nicht vorfinden, da müssen wir es der Körperwelt zuweisen und ihr allein vorbehalten. Auch all das, was wir das »Leben« der Natur zu nennen pflegen, verfällt diesem Verdikt. Ein Leben, das nicht von der Form des »Denkens« wäre, nicht von der Art der reflexiven Erkenntnis, wie sie im Menschen herrscht, ist nach Descartes eine bloße Illusion. Die Tiere sind, weil ihnen diese Art der Selbsterkenntnis abgeht, mit ihr auch der Empfindung beraubt: sie sind bloße Automaten. Ein Riß ist durch die ganze Natur geführt: der logisch-mathematische Geist hat sich in sich selbst zurückgezogen, hat alle anderen Gestaltungen von sich ausgestoßen und sie dem bloßen Mechanismus preisgegeben.

An dieser Stelle setzt der leidenschaftliche Widerspruch der Schule von Cambridge ein: denn hier sah sie das geistige Band zerschnitten, das ihre Welt zusammenhält. Wenn es der Seele verwehrt ist, auf die Körperwelt zu wirken, so hat sie damit auch ihr Sein und ihren Sinn verloren. Denn der Sinn der Seele geht eben in ihrem Wirken, in ihrer plastischen Tätigkeit auf. Sie ist nur, sofern sie den Körper bewegt — und diese ihre Aktion ist nicht nur eine gelegentliche und zufällige, sondern eine schlechthin-wesentliche. Die Seele ist nicht nur ein Prinzip, sondern sie ist das Prinzip der Bewegung: sie ist die eigentliche ἀρχὴ τῆς κινήσεως. Sie ist nicht das von außen Bewegte, sondern das Sich-selbst-Bewegende; und aller mittelbare Impuls wird erst verständlich, wenn man ihn auf einen derartigen ursprünglichen Impuls, auf ein Sein, das in sich selbst die Fähigkeit und den Antrieb zur Bewegung hat, zurückführt. Hörte dieser unmittelbare Antrieb auf, so wäre es auch um alle mittelbaren Wirkungen geschehen — stünde die Seele still, so müßte mit ihr auch das Weltall stillstehen.[1]) Zu solchem Stillstand würde, nach der Überzeugung der Denker von Cambridge, die Cartesische Theorie

1) Cf. Plotin, Ennead. II, 2, Cap. 1.

die Natur verurteilen: denn alle bloß-geometrische Ausdehnung ist tote Ausdehnung. So gelangen die Philosophen von Cambridge, indem sie von einer entgegengesetzten Prämisse wie Descartes ausgehen — formal nicht minder folgerecht — auch zu einem entgegengesetzten Schluß. Descartes schließt, daß die Seele auf den Körper nicht wirken kann, weil beide von völlig verschiedener Natur sind; Cudworth und More schließen, daß, streng genommen, kein Körper auf den andern wirken könne, eben weil beide von gleicher Natur, weil sie passiv, nicht aktiv sind. Der Gegensatz erklärt sich sofort, wenn man erwägt, daß in beiden Fällen mit einem ganz verschiedenen Maße gemessen wird. Für Descartes liegt die Norm, der er folgt, in der Logik und Wissenschaftslehre, für die Philosophen von Cambridge liegt sie in der Metaphysik und Theologie. Descartes will die Wissenschaft der Natur als einen Sonderfall begreifen, der in dem allgemeinen Ideal der »*Mathesis universalis*« beschlossen liegt und aus ihm bestimmbar und ableitbar ist; Cudworth und More wollen das Sein der Natur auf das Sein Gottes zurückführen und das erstere als Beweisgrund des letzteren gebrauchen. Für sie handelt es sich nicht darum, die empirischen Gesetze der Bewegung zu finden und sie in mathematischer Form auszusprechen, sondern sie wollen die Möglichkeit der Schöpfung begreifen und in den Grund der Schöpfung eindringen. Wie aber wäre dies möglich, wenn der Grundsatz, der Descartes' Lehre von der Substanz durchweg beherrscht, zu Recht bestünde — wenn die Gleichheit des Wesens die notwendige Voraussetzung für die Möglichkeit des Wirkens bildete? Descartes hatte diesen Grundsatz aufgestellt, weil es für ihn darauf ankam, ein strenges quantitatives Maß des Wirkens zu gewinnen und weil »Ursache« und »Wirkung«, wenn das eine am andern gemessen werden sollte, auch streng homogen gedacht werden mußten. Aber wenn die Mathematik diese Homogenëität verlangt, so fordert die Metaphysik die Heterogenëität. Das Wirken im Sinne des echten Schaffens muß von anderer Art als das Gewirkte sein: weil es ihm seiner Wesenheit nach überlegen ist. Der Prozeß des metaphysischen Wirkens geht gemäß der systematischen Grundanschauung Plotins, der Cudworth und More folgen, von oben nach unten: er verläuft nicht innerhalb eines gleichförmigen Mediums, wie es die Cartesische Ausdehnung ist, sondern innerhalb einer absteigenden Reihe. Der Rang- und Wesensunterschied zwischen dem Wirkenden und dem Bewirkten widerspricht daher so wenig dem eigentlichen Wesen der Kausalität, daß er vielmehr die Bedingung, die *conditio sine qua non* für die wahre Kausalität ist. Der Mechanismus hebt diesen Unterschied auf — aber er hat damit zugleich die Wertdifferenzen innerhalb des Seins nivelliert und sich jedes Mittels beraubt, vom Niederen zum Höheren, von der Natur zur ersten be-

wegenden Ursache aufzusteigen. Fort und fort ist es dieser Einwand, der von Cudworth gegen jeden Versuch einer rein mechanischen Naturerklärung geltend gemacht wird: den Mechanismus annehmen heißt den Atheismus verkünden.

Henry More aber geht in seinem »*Enchiridium Metaphysicum*« über diese Beweisführung noch einen Schritt hinaus: er sucht an die Stelle des rein negativen Beweises einen neuen und positiven Beweis zu setzen. Der Mechanismus reduziert die Natur auf die Geometrie, und er sieht in der letzteren die Wissenschaft des reinen Raumes. So wird die Wirklichkeit der Natur auf etwas rein Abstraktes und Ideelles zurückgeführt. Aber wenn wir nun dieses Abstrakte selbst näher ins Auge fassen und wenn wir seine Art und Beschaffenheit zu ergründen suchen, so ergibt sich uns ein merkwürdiges und überraschendes Resultat. Denn was ist jene »Ausdehnung«, in der nach Descartes das Wesen der Materie und die Substanz der Körperwelt bestehen soll? Ist sie wirklich etwas dem körperlichen Sein Gleichartiges — oder ist sie nicht vielmehr von ihm fundamental verschieden, ja ihm in allen ihren Prädikaten diametral entgegengesetzt? Welche Bestimmungen sind es denn, die wir in der reinen Ausdehnung antreffen? Erfassen wir sie als ein körperliches Sein — oder stellt sie sich uns nicht vielmehr als eine rein geistige Wesenheit dar? Hier erfolgt der entscheidende Angriff, den Mores Spiritualismus gegen Descartes' Mathematizismus und Logizismus richtet. Und zugleich wird hier das originellste — und freilich auch das paradoxeste — Ergebnis der Naturphilosophie der Schule von Cambridge erreicht. Es liegt eine eigentümliche Ironie der Geschichte darin, daß eben dieses Ergebnis, mit dem die Schule von Cambridge den Gang der exakten physikalischen Erkenntnis aufhalten zu können meinte, das einzige geblieben ist, dem ein Fortleben und eine bedeutsame Wirkung in der Weiterentwicklung der physikalischen Prinzipienlehre beschieden war. Denn Henry Mores spiritualistische Raumlehre war es, die die Raumlehre Newtons entscheidend beeinflußt und die Newtons Lehre vom »absoluten Raum« vorbereitet und ermöglicht hat.[1]) Henry Mores Argumentation gegen die Cartesische Theorie des Raumes ist eine mittelbare Beweisführung — ein »*argumentum ad hominem*«. Gesetzt, es sei Descartes gelungen, alle Naturerscheinungen auf bloße Bewegungserscheinungen und alle Bewegung auf den reinen Raum zurückzuführen — hätte er dann wirklich sein Ziel, hätte er den Triumph einer streng mechanischen Naturerklärung erreicht? Oder wäre nicht eben damit jede solche Erklärung endgültig *ad absurdum* geführt? Man mag den Raum im einzelnen bestimmen, wie man will; das eine steht

1) Für den näheren Erweis dieses Zusammenhangs zwischen Newtons und Henry Mores Raumlehre vgl. meine Schrift über das Erkenntnisproblem³, II 442ff.

fest, daß jeder Versuch, ihn der Materie einfach gleichzusetzen, uns in unaufhebliche logische Widersprüche verwickelt. Hier herrscht so wenig eine Koinzidenz, daß man vielmehr, je tiefer man eindringt, auf ein völlig antithetisches Verhältnis beider Begriffe geführt wird. Die Materie besteht notwendig aus einer Vielheit von Teilen und wird als ein Aggregat dieser Teile gedacht. Dem Raum aber kommt eine solche Teilung nur scheinbar zu: denn, wie immer wir ihn auch verkleinert denken mögen, so ist doch in jedem noch so winzigen Raumstück nicht etwa nur ein Teil des Raumes, sondern stets der Raum als Ganzes enthalten. Seine Wesenheit, seine Beschaffenheit und Struktur, ist von seiner Größe und Erstreckung völlig unabhängig: sie bleibt die gleiche im Größten wie im Kleinsten. Der Raum bildet somit ein Einiges und Einziges: die Vielheit der Teile geht ihm nicht voran, sondern sie ist vielmehr selbst nur in diesem Einigen und Einzigen möglich. Das Gleiche zeigt sich von allen anderen Prädikaten. Alle Materie existiert „im" Raume, sie nimmt einen begrenzten Ausschnitt von ihm ein und ist demgemäß selbst endlich und begrenzt. Die Endlichkeit des Raumes selbst ist hingegen ein unvollziehbarer Gedanke; er muß notwendig als frei von jeder Grenze vorgestellt werden. Und ebenso wie die Einheit und Grenzenlosigkeit eignet ihm auch die Unzerstörlichkeit: denn selbst wenn wir die ganze materielle Welt vernichtet dächten, so bliebe uns doch der Raum als das, was er zuvor war, stehen und bestehen. Die metaphysische Betrachtung des Raumes führt also dahin, daß er ein Eines und Einfaches, daß er ein Ewiges und in sich Vollendetes, daß er ein Unabhängiges und für sich Bestehendes, ein Unendliches und Unzerstörliches, ein Unerschaffenes und Allgegenwärtiges ist. Aber sind dies alles Bestimmungen, die wir irgendeinem sinnlich-stofflichen Dinge beilegen und die wir an ihm auch nur als möglich denken können — oder sind es nicht vielmehr Bestimmungen der Gottheit selbst? Suchen wir daher nach irgendeiner Analogie für das, was der Raum seinem reinen Wesen nach ist, so können wir das ihm Analoge und Verwandte niemals in der Sinnenwelt, sondern nur in der intelligiblen Welt finden — so müssen wir ihn nicht sowohl irgendeiner körperlichen Natur als vielmehr der geistigen Natur vergleichen.[1])

Kraft dieser Beweisführung glaubt More, dem Gegner seine stärkste und gefährlichste Waffe entwunden zu haben. Die Tatsache, daß die Natur im Raume befindlich und in ihm ausgebreitet ist, trennt sie jetzt so wenig vom geistigen, und damit vom göttlichen Sein, daß vielmehr durch

1) Zum Ganzen s. Henry More, Enchiridium Metaphysicum sive de rebus incorporeis, P. I, Cap. VIII, Antidotus adv. Atheismum, Append., Cap. 7 (vgl. auch Erkenntnisproblem³, II, 444f.).

sie ein neues und vielleicht das stärkste Band zwischen der Natur und Gott geknüpft wird. Diese Tatsache kann fortan nicht mehr als Erweis dafür dienen, daß die Körperwelt sich selbst genug und daß sie ausschließlich aus sich selbst, aus rein mechanischen Prinzipien zu erklären ist. Vielmehr ist es eben der Raum, der zwischen dem Sein der Materie und dem Sein Gottes gleichsam die Brücke schlägt, weil beide in gleicher Weise an ihm teilhaben. Der Satz, daß alles Sein »irgendwo« ist, ist ein schlechthin allgemeines Axiom, das für jegliche Gattung des Seins gilt. Es war ein Irrtum, wenn Descartes die geistigen Substanzen von diesem Axiom ausnehmen zu können meinte, wenn er fürchtete, daß sie gewissermaßen mit einem Makel behaftet würden, wenn man ihnen eine räumliche Daseins- und eine räumliche Wirkungsweise zuspräche. Diese Furcht stammt lediglich daher, daß er zwischen jenem Bild des Raumes, das uns in der Einbildungskraft, in der sinnlichen Phantasie vorschwebt, und seinem reinen Sein, das wir nur in Gedanken erfassen können, nicht genügend scharf unterschied. So mußte er denn den Geist, statt ihm seine eigentliche Heimat in der Welt und zugleich über der Welt zuzuweisen, in ein bloßes »Nirgendwo« verbannen — so mußte er zum »Nullubisten« werden.[1]) In Wahrheit ist der Raum zwar keineswegs die volle Wirklichkeit Gottes, aber er ist ein Abglanz, und gleichsam ein Schatten und ein Symbol von ihr: *confusior quaedam et generalior repraesentatio essentiae sive essentialis praesentiae divinae.*[2]) Denn nur kraft des Seins im Raume vermag Gott das Sein aller Dinge zu umfassen und auf sie alle zu wirken. Auf Grund dieser Beweisführung kann sich More ausdrücklich rühmen, daß er Gott durch dieselbe Pforte, durch die Descartes ihn aus der Welt herauswies, wieder in sie eingeführt habe. Die Natur und das Wesen des Raumes ist dem Wesen Gottes keineswegs fremd, sondern sie bezeichnet vielmehr eine bestimmte Seite, ein Moment eben dieses letzteren selbst; sie ist das Organ der göttlichen Allgegenwart. Und da der Raum andererseits gewissermaßen die Geburtsstätte der Welt, da er die Aufnahmestelle, das πρῶτον δεκτικόν der Materie ist — so ist damit erst die eigentliche Vermittlung zwischen Gott und Welt hergestellt. Wenn More geglaubt hat, auf diesem Wege zu einer Lösung der metaphysischen Antinomien des Schöpfungsbegriffs gelangen zu können, so unterlag er hierbei freilich

1) More, Enchir. Metaphys. Cap. XXVII.

2) Enchirid. Metaphys., Opera I, 171 ff. — Auf die Einzelheiten von Mores „Geistertheorie", insbesondere auf seine eigentümliche Lehre von der *spissitudo essentialis*, von der Fähigkeit der Geister, bald einen geringeren, bald einen größeren Raum einzunehmen, braucht hier nicht eingegangen zu werden: sie bildet, auch innerhalb des Ganzen seiner Philosophie, nicht viel mehr als ein Kuriosum. Näheres über diese Lehre s. bei Robert Zimmermann, Henry More und die vierte Dimension des Raumes, Sitzungsber. der Wiener Akademie, Philos. histor. Klasse, 98. Bd., S. 403 ff.

einer merkwürdigen Selbsttäuschung. In Wahrheit hat er durch seine Lehre diese Antinomien noch verschärft und sie von einer neuen Seite her sichtbar gemacht: Leibniz konnte später, in seinem Briefwechsel mit Clarke, die Moresche Theorie geradezu dazu benutzen, um an ihr all die Widersprüche aufzuzeigen, in die sich die Setzung des Raumes als einer absolut-realen, unendlichen Substanz verwickeln muß.

Und Leibniz' Beispiel ist es denn auch, an dem man sich ebensowohl das relative Recht der Bemühungen der Schule von Cambridge um eine neue Grundlegung der Naturphilosophie deutlich machen kann, wie die Gründe, aus denen diese Bemühungen scheitern mußten. Daß zwischen der Problemstellung der Schule von Cambridge und seiner eigenen Grundlegung der Metaphysik vielfache Berührungen bestehen, hat Leibniz selbst erkannt und Cudworth' Hauptwerk hat er mit lebhafter Anerkennung zitiert.[1]) Wenn er trotzdem der Lehre von den „plastischen Naturen" nicht folgt, so liegt der Grund hierfür nicht sowohl darin, daß er sie inhaltlich, als vielmehr darin, daß er sie methodisch ablehnt. Auch Leibniz hebt aufs schärfste hervor, daß die Philosophie Descartes' dem Phänomen des organischen Lebens nicht gerecht wird, daß sie dieses Phänomen, statt es zu erklären, vielmehr beiseite geschoben und vernichtet hat. Aber wenn er demgegenüber bestrebt ist, das Problem des Lebens wieder in seiner Eigenart sichtbar zu machen und einen Grund des Lebens aufzuweisen, bis zu dem die bloß mechanische Auffassung der Natur nicht zurückdringen kann, so sucht er doch nirgends das Recht der mathematisch-physikalischen Naturerklärung anzutasten. Diese bleibt innerhalb ihres Gebiets völlig autonom. Es bedarf nicht der Annahme besonderer Lebenskräfte, um das organische Geschehen zu erklären, sondern auch dieses Geschehen steht vollständig unter der Herrschaft reiner Größengesetze, vor allem unter der Herrschaft des Satzes von der Erhaltung der lebendigen Kraft, der den obersten Grundsatz für alle Naturerklärung bildet. Den Weg, auf welchem Leibniz zu dieser Grundanschauung gelangt ist, hat er selbst in einem bekannten, für die Entstehungsgeschichte seiner Lehre bedeutsamen Briefe geschildert. „Nachdem ich mich von der gewöhnlichen Schulphilosophie freigemacht hatte" — so schreibt er an Remond — „verfiel ich auf die Schriften der Modernen und ich erinnere mich noch, daß ich eines Tages im Alter von 15 Jahren in einem Wäldchen in der Nähe von Leipzig, dem sog. Rosental, spazieren ging und auf diesem Spaziergang erwog, ob ich die substantiellen Formen beibehalten sollte. Schließlich siegte der Mechanismus und führte mich dazu, mich der Mathematik zu widmen, in deren

1) S. Leibniz, Considération sur les Principes de Vie et sur les Natures Plastiques, Philos. Schriften (Gerhardt) VI, 544.

Tiefen ich freilich erst später durch die Bekanntschaft, die ich in Paris mit Huyghens machte, eingedrungen bin. Aber als ich nun nach den letzten Gründen des Mechanismus und der Bewegungsgesetze selbst suchte, sah ich zu meiner Überraschung, daß es nicht möglich war, sie in der Mathematik zu finden, und daß ich zur Metaphysik zurückkehren mußte."[1]) So führt die mechanische Weltansicht Leibniz auf die Mathematik, — diese selbst aber leitet ihn wieder zur Philosophie zurück: denn die neue Analysis des Unendlichen, die er entdeckt, erscheint ihm „wie aus dem innersten Grunde der Philosophie geschöpft" (ex intimo philosophiae fonte derivata). Jetzt erwächst die Aufgabe, eine Philosophie des Lebens aufzubauen, die, wenngleich sie durch die mathematische Prinzipienlehre nicht erschöpfend begründet werden kann, doch dieser Prinzipienlehre in keinem einzigen Punkte widerspricht. Diese Aufgabe ist es, die zur Konzeption der Leibnizischen Monadologie hinführt. Im System der Monadenlehre können die strengen Anforderungen der mathematischen Naturerklärung durchaus aufrecht erhalten werden: denn die Körperwelt selbst, auf die sich diese Erklärung bezieht, bedeutet jetzt kein absolutes substantielles Sein mehr, sondern sie ist zur »Erscheinung«, zum »*phaenomenon bene fundatum*« geworden. Innerhalb dieses Phänomens gibt es keine Ausnahme von den mathematisch-mechanischen Gesetzen. Auch der Raum darf nicht als eine Substanz, als ein für sich bestehendes Ding genommen, sondern er muß als etwas rein Ideelles erkannt werden: als eine Beziehung, die zwischen den Phänomenen besteht und als eine bestimmte Art der Ordnung unter ihnen, die ihre eigentümliche Form, ihre festen und exakten Regeln hat. In solcher Scheidung zwischen Ordnungsbegriffen und Seinsbegriffen, zwischen der Sphäre des »Idealen« und »Realen«, sieht Leibniz die einzig mögliche Lösung der Antinomien des Raum- und Zeitbegriffs, wie der Antinomien des Weltbegriffs. Und ausdrücklich stellt er diese Lösung der Lehre der Schule von Cambridge gegenüber. „Ich habe gefunden" — so schreibt er in dem gleichen Briefe am Remond — „daß die meisten philosophischen Sekten in dem, was sie positiv behaupten, zu einem guten Teile Recht haben, nicht dagegen in dem, was sie bestreiten. Die Formalisten, wie die Platoniker und Aristoteliker haben Recht, wenn sie die Quelle der Dinge in den Formalursachen oder Zweckursachen suchen, aber sie tun Unrecht daran, die wirkenden und materiellen Ursachen zu vernachlässigen und, wie Henry More und einige andere Platoniker, zu schließen, daß es Erscheinungen gibt, die nicht mechanisch erklärt werden können. Auf der anderen Seite aber haben die Materia-

1) Leibniz an Remond (10. Januar 1714); Philos. Schriften III, 606.

listen und alle diejenigen, die sich einzig der mechanischen Philosophie ergeben, Unrecht, wenn sie alle metaphysischen Betrachtungen verwerfen und nur solche Erklärungen zulassen, die sich im Bereich des sinnlich-Faßbaren halten." So stellt Leibniz das Ideal einer neuen Metaphysik auf, das die Forderungen, die sich aus der Erkenntnis des geistigen Seins ergeben, mit den Forderungen, die die Erkenntnis der Körperwelt stellt, methodisch vereinen und methodisch versöhnen soll. Alle körperlichen Erscheinungen lassen sich rein nach den Prinzipien der Korpuskularphilosophie und ohne die Einmischung irgend eines Begriffs vom »Seelischen« erklären; — aber die letzte Analysis dieser Prinzipien selbst zeigt freilich, daß man sie nicht allein aus der geometrischen Ausdehnung verständlich machen kann, daß vielmehr die letzte Wurzel des Kraftbegriffs im Metaphysischen, nicht im bloß-Mathematischen zu suchen ist.[1]) Leibniz' Metaphysik will, mit anderen Worten, die Mathematik und die mathematische Physik begrenzen, aber sie will sie nicht beschränken: sie läßt ihr innerhalb ihres Gebiets die volle Freiheit und die schrankenlose Anwendung, um sodann das Ganze dieses Gebiets selbst in einem tieferen metaphysischen Grunde zu verankern.

Daß Leibniz, im bewußten Gegensatz zu den Denkern der Schule von Cambridge, diesen Weg beschritten hat, das lag nicht zuletzt darin begründet, daß er selbst eine andere Auffassung des Platonismus wie diese Denker vertritt. Die Philosophen von Cambridge nahen sich der Platonischen Gedankenwelt von der Metaphysik und Theologie her, und sie betrachten sie durchweg unter diesem Gesichtspunkt. Leibniz dagegen beginnt als Logiker und Mathematiker — und von diesem seinem Standort aus erblickt er auch die Platonische Ideenlehre in einem neuen Licht. Er ist der erste europäische Denker gewesen, der sich von dem Bilde des „Platonismus", das die Florentinische Akademie entworfen hatte, innerlich frei gemacht und der Platon wieder mit eigenen Augen gesehen hat. So hat er denn auch ausdrücklich gegen jenen Synkretismus protestiert, der die ursprünglichen Gedanken Platons mit späteren Zutaten wahllos vermischte, der Platonisches und Neuplatonisches bunt durcheinanderwürfelte. „Nicht aus Plotin oder Marsilius Ficinus dürfen wir die Lehre Platons beurteilen: denn sie haben, indem sie immer nach dem Wunderbaren und Mystischen haschten, seine Grundlehre verdorben. Man muß sich über die menschliche Leichtfertigkeit verwundern, wenn man bemerkt, wie die späteren Platoniker die vortrefflichen und gründlichen Lehren, die der Meister über Tugend und Gerechtigkeit, über den Staat, über die Kunst der Begriffsbestimmung und Begriffseinteilung,

1) Vgl. z. B. Discours de Métaphysique, Sect. X u. ö.

über das Wissen von den ewigen Wahrheiten, über die angeborenen Ideen des Geistes aufgestellt hatte, im Dunkeln lassen — und statt dessen nur das beachten, was er, indem er seinen Genius gewähren ließ und eher als Dichter, denn als Philosoph sprach, über die Weltseele, über die Subsistenz der Ideen außerhalb der Dinge, über die Reinigungen der Seele usf. gesagt hat. All das ist eifrig aufgerafft, ist von den Schülern verfälscht und mit mancherlei neuen Träumereien ausgeschmückt worden. Denn alle die Neupythagoreischen und Neuplatonischen Philosophen waren dem Aberglauben ergeben und suchten überall nur das Wunderbare, sei es aus einem Mangel ihrer geistigen Veranlagung, sei es, um sich Verehrung zu erwerben oder auch um mit den Christen, gegen die sie zu kämpfen hatten, wetteifern zu können."[1]) Ein derartiges Urteil und eine derartige kritische Scheidung war erst einem Denker möglich, der wie Leibniz die Grundprobleme der Platonischen Logik und der Platonischen Dialektik selbständig wiederentdeckt hatte. Auch Leibniz ist gleich den Philosophen von Cambridge metaphysischer Spiritualist, aber er unterscheidet sich von ihnen darin, daß er seinen Spiritualismus nicht auf rein religiöse Voraussetzungen gründen, sondern daß er ihn auf dem Boden des logischen und mathematischen Idealismus errichten will. Und hierfür ruft er Platon zu Hilfe. So bewegt sich die geschichtliche Wirkung, die Platon geübt hat, seit der Renaissance in doppelter Richtung. Platonische Motive sind in Ficin und Pico, in Cudworth und More, lebendig; aber sie wirken, in nicht minderer Stärke und zugleich klarer und reiner, in Kepler, in Galilei, in Leibniz. Dort ist es vor allem Platons Lehre vom Eros und Platons Lehre vom Schönen — hier ist es Platons Lehre von der Erkenntnis, die als das entscheidende Moment herausgehoben wird; dort ist es das Symposion, der Phaidros und der Timaios — hier ist es der Menon, der Theaetet und der Sophistes, auf dem die Wirkung Platons vor allem beruht. Man muß beide Entwicklungsreihen zusammensehen, um ein Bild dessen zu gewinnen, was Platon für die europäische Geistesgeschichte bedeutet hat. Daß es derselbe Denker ist, der in dieser Weise die Richtung der Religionsphilosophie der neueren Zeit, wie die Richtung der Logik und der Wissenschaftslehre bestimmen konnte: das zeigt vielleicht am deutlichsten die Weite der Gegensätze, die Platons Denken umspannt und die Kraft, mit der er sie beherrscht hat.

---

1) S. Leibniz, Philos. Schriften (Gerhardt) VII, 147.

SECHSTES KAPITEL

AUSGANG UND FORTWIRKUNG DER SCHULE VON CAMBRIDGE—SHAFTESBURY

Daß die Schule von Cambridge in ihrer Wirkung nicht auf den Kreis der abstrakten Spekulation oder der bloßen Gelehrsamkeit beschränkt bleibt, daß sie eine allgemeine Bedeutung für die Gesamtentwicklung des Geisteslebens gewonnen hat: dies hat sie nicht den Werken der Männer zu danken, durch die sie begründet worden ist. Was diese Werke anlangt, so schloß schon ihre Form eine wahrhaft universelle Wirkung aus. Die Philosophen der Schule von Cambridge erscheinen im England des 17. Jahrhunderts auch darin als durchaus „unmodern", daß sie an einer literarischen Form festhalten, die seit langem überholt, und die im Grunde abgestorben war. Das moderne philosophische Denken hat die Form des Essais geschaffen, und es hat mit ihr seine ersten großen Erfolge erzielt. Montaignes Essais begründen nicht nur einen neuen philosophischen Stil, sondern sie sprechen in diesem Stil auch eine neue philosophische Gesinnung aus. Das Verhältnis des Ich zur Welt, das Verhältnis des Schriftstellers zu seinem Werk ist hier gegenüber dem Mittelalter und der Scholastik von Grund aus verändert. Das Ich will rein sich selbst aussprechen und wagt es, sich selbst auszusprechen, — denn es ist sicher, dabei mittelbar auch die Form der Welt zu zeichnen, und eine getreuere und schärfere Zeichnung von ihr hervorzubringen, als sie in jedem bloßen System abstrakter Begriffe möglich ist. Die objektive Wahrheit ist erst auf Grund der Wahrheit gegen sich selbst, auf Grund der individuellen Wahrhaftigkeit zu erreichen. In diesem Sinne sagt Montaigne, daß die Beobachtung und die getreue Darlegung seines Ich ihm zugleich Physik und Metaphysik sei: de l'expérience que j'ay de moy, je treuve assez de quoy me faire sage. Chasque homme porte la forme entiere de l'humaine condition. Les aucteurs se communiquent au peuple par quelque marque speciale et estrangiere; moy le premier, par mon estre universel; comme Michel de Montaigne, non comme grammairien, ou poëte, ou jurisconsulte.[1]) Es scheint keinen stärkeren Gegensatz geben

---

1) Montaigne, Du repentir, De l'expérience, Essais III, 2; III, 13.

zu können, als er zwischen dieser Art der Selbsterfahrung und der streng rationalen Methode des Wissens besteht, auf der Descartes seine Philosophie aufbaut. Aber auch er spricht seine entscheidenden Entdeckungen, die dazu berufen sein sollten, der Logik, der Mathematik, der Physik eine neue Gestalt zu geben, nicht in der Form des Lehrbuchs, sondern in essayistischer Form aus. Der »Discours de la Méthode« verbindet die objektive Entwicklung und die objektive Begründung der Gedanken überall mit der biographischen Darstellung: auch in ihm spricht nicht nur ein neues System, sondern mittels desselben ein bestimmtes Individuum, eine persönliche Gesinnung und Gesamtüberzeugung zu uns. Blickt man auf England hinüber, so war auch hier mit Bacons »Novum Organon« ein neuer Denkstil und ein neuer literarischer Stil zur Geltung gelangt. Bacon verläßt bewußt die Methode der scholastischen Beweisführung und der scholastischen Darstellung; er wählt die Form des Aphorismus, um seine Gedanken auszusprechen, und er liebt es, seinen Aphorismen die prägnanteste Kürze, die scharf-zugespitzte Pointierung zu geben. Auch Hobbes ist in dieser neuen Kunst Meister; auch er sucht die äußerste Präzisierung und Zuspitzung; er greift mit Vorliebe zu knappen und paradoxen Formeln, an denen er sich mehr als an der breiten Ausspinnung der Gedanken erfreut. Stellt man diesem Verfahren die Schreibart der Philosophen von Cambridge gegenüber, so fällt sofort der Gegensatz in die Augen. Ihnen allen war die eigentliche Prägnanz des Gedankens und die Knappheit und Schärfe des Ausdrucks versagt. Sie erlassen dem Leser kein Mittelglied der Beweisführung; sie sparen mit keinem Zitat, sondern sie sind stets darauf bedacht, die ganze Fülle ihrer historischen, philologischen und theologischen Gelehrsamkeit vor uns zu entfalten. Aber eben diese Entfaltung führt, insbesondere in Cudworth' »True intellectual Systeme of the Universe« — das mit seinen 900 Folioseiten übrigens nur den ersten Teil des von ihm geplanten Gesamtwerkes ausmacht — zur ermüdendsten Breite und bisweilen zur völligen Zersplitterung des Grundgedankens. Immer mehr häufen sich die Abschweifungen und Wiederholungen, die Exkurse, die beweisenden Anführungen und die polemischen Digressionen. Mit der Wahl dieser Schreibart aber hatte die Schule von Cambridge gewissermaßen ihr literarisches Schicksal besiegelt: sie hatte sich in die Welt der Studierstube eingeschlossen. Über den Kreis der englischen Universitäten greift ihre Wirkung — wenn man von dem sehr eingeschränkten und mittelbaren, meist rein negativen Einfluß absieht, den sie auf Locke geübt hat[1]) — zunächst nirgends hinaus. Daß es hierbei

1) Vgl. Hertling, John Locke und die Schule von Cambridge, der aber diesen Einfluß stark überschätzt hat.

nicht geblieben ist, daß ihre Gedanken, wiewohl erst spät, wieder in das allgemeine Geistesleben einströmen und dasselbe in eine bestimmte Richtung lenken konnten: das verdankt die Schule von Cambridge dem einzigen großen Schriftsteller, der sich ihr angeschlossen und der, mit dem ganzen Glanz seiner poetisch-rhetorischen Diktion, ihre Grundüberzeugungen vertreten hat. Es ist im wesentlichen Shaftesburys Verdienst, daß die Schule von Cambridge keine gelehrte Kuriosität geblieben, daß sie zur philosophischen Macht geworden ist, die in die folgenden Jahrhunderte hineinragt.

Alle äußeren Zeugnisse, die wir über Shaftesburys philosophische Entwicklung besitzen, weisen mit voller Deutlichkeit darauf hin, daß er durch die Denker des Cambridger Kreises von früh an entscheidende geistige Einwirkungen erfahren hat, und daß er sich ihnen durch sein ganzes Leben hindurch nahe verbunden gefühlt hat. Die erste Ausgabe von Whichcotes Predigten ist — im Jahre 1698 — von Shaftesbury besorgt und eingeleitet worden, und diese Einleitung des Siebenundzwanzigjährigen bildet den Anfang seiner literarischen Laufbahn. Aber noch auf der Höhe seines Schaffens hat er in den »Moralisten« dankbar an Cudworth' »Intellektualsystem« gedacht und darüber geklagt, daß dieser „fromme und gelehrte Mann" das Schicksal all derer geteilt habe, die es wagen, in Glaubensdingen eine persönliche Überzeugung zu verfechten, daß er verkannt und verketzert worden sei.[1]) Auch Mores »Enchiridium Ethicum«, das Hauptwerk der Ethik der Schule von Cambridge, hat Shaftesbury's uneingeschränkte Anerkennung gefunden.[2]) Diese Anerkennung ist um so bedeutsamer und sie wiegt um so schwerer, als Shaftesbury im allgemeinen den philosophischen „Systemen" wenig freundlich gesinnt ist. Sein Ausspruch: »*The most ingenious way of becoming foolish, is by a system*« ist bekannt.[3]) „Was die Metaphysik betrifft" — so erklärt er — „und das, was man in den Schulen als Logik und Ethik lehrt, so bin ich gern bereit, sie als Philosophie gelten zu lassen, wenn sie sich durch irgendwelche reale Wirkungen darüber ausweisen kann, daß sie imstande ist, unseren Geist zu veredeln, unseren Verstand zu stärken und unsere Sitten zu bessern. Wenn indes die Definition der materiellen und immateriellen Substanzen und die Distinktion ihrer Eigenschaften und Modi uns als die richtige Art, zur Erkenntnis unserer eigenen Natur zu gelangen, empfohlen wird, so hege ich den Verdacht,

1) Shaftesbury, The Moralists, P. II, sect. 3. Characteristicks Vol. II, S. 262. Im folgenden sind die »Characteristicks« nach der zweiten berichtigten und vervollständigten Ausgabe zitiert, die im Jahre 1714 erschien.

2) Vgl. seinen Brief an Michael Ainsworth (Several Letters written by a Noble Lord to a young man at the University, 1716) Brief vom 30. 12. 1709.

3) Soliloquy or Advice to an Author, P. III, sect. 1 (Charact. I, 290).

daß es kein trügerischeres und kein eitleres Studium geben könne als dies, zumal wenn man die außerordentliche Prätention bedenkt, mit der es auftritt."[1]) Wenn Shaftesbury die Denker der Schule von Cambridge von diesem Urteil ausgenommen hat, so geschah es, weil er hier durch die scholastische Hülle hindurchblicken und aus ihr den eigentlichen, sittlich religiösen Kern der Lehre rein herausschälen konnte. Cudworth und More gelten ihm — trotz ihrer ausgesprochenen »Systemsucht« und ihrer zur Schau getragenen Gelehrsamkeit — nicht als bloße philosophische Gelehrte, noch als Vertreter jenes Sektengeistes, den er in der Philosophie gleich energisch wie in der Religion bekämpft. „Es ist nicht der Verstand allein" — so spricht Shaftesbury sein Ideal der Philosophie aus —, „sondern es ist eine seelische Artung *(temper)*, was den Mann von Bildung ausmacht; und ebenso ist es nicht der Kopf allein, sondern das Herz und der Wille, wodurch der Philosoph sich erst vollendet."[2]) Es war das höchste Lob, das Shaftesbury spenden konnte, wenn er die Denker von Cambridge in diesem Sinne als Philosophen verehrte. In der Tat fühlte er sich mit ihnen nicht nur durch einzelne Lehrstücke verbunden, die er von ihnen übernahm, sondern was ihn fester und dauernder mit ihnen verknüpfte, war die geistige Grundgesinnung, war jener »*moral taste*«, den er selbst immer wieder als die Grundlage und als das eigentliche Kriterium aller Urteile über Wahrheit, Schönheit und Sittlichkeit bezeichnet. Man verkennt Shaftesbury, wenn man die Anwendung dieses Kriteriums als eine bloße Empfehlung des »*Common sense*« in der Philosophie versteht. Was er »*Sensus communis*« nennt, ist etwas anderes und etwas tieferes: es ist eine Gewißheit, die sich nur der edleren und höheren Natur erschließt, die aber eben darum nicht geringere, sondern vielmehr die höchste Beweiskraft und die wahre Allgemeinheit besitzt. In dieser Gesinnung nahm Shaftesbury den Kampf auf, den die Philosophen von Cambridge eingeleitet hatten — und hier fühlte er sich als ihren Fortsetzer und Vollender. Er streitet wie sie gegen den engen puritanischen Sektengeist und gegen den Geist des Zelotismus. Nichts gilt ihm als so sicheres Zeichen des Verfalls, ja der völligen sittlichen Entartung der menschlichen Natur, als der blinde Glaubenseifer und die gehässige Glaubensverfolgung. Dieser dogmatischen Enge stellt er eine Religion der Freiheit, der Religion des Mißtrauens stellt er eine Religion des Vertrauens, der Religion der Weltflucht und Weltverachtung eine Religion der ästhetischen Weltfreude entgegen.

Und diese Religion war es in der Tat, die schon die Denker der Schule von Cambridge verkündet hatten. »*Religion is intelligible, rational and ac-*

1) Ibid. I, 289.

2) Miscellaneous Reflections III, Cap. 1 (Charact. III, 161).

countable; it is not our burthen, but our privilege«, so hatte schon Whichcote gelehrt.[1]) Diese Lehre bildet fortan den Grundton, auf den die gesamte Schule von Cambridge gestimmt ist. Am klarsten und am schönsten ist ihr religiöses Ideal von John Smith in seiner Abhandlung „The Excellency and Nobleness of True Religion" gezeichnet worden. „Religion ist kein so herbes, saures und starres Ding, daß es den Menschen von sich abschreckt; vielmehr finden alle die, die mit ihrer Macht vertraut sind, sie mild und liebenswert. Sie besteht nicht in Beklemmungen, in zur Erde gesenkten Blicken, in geistigen Depressionen; ihr Wesen ist vielmehr Freiheit, Liebe, Friede, Leben und Kraft. Religion ist kein finsterer Stoizismus und keine niederdrückende Melancholie; sie ist keine unterjochende Tyrannei, die sich über die edlen und lebenskräftigen Affekte der Liebe und Freude legt; sie ist vielmehr voll von männlicher Lust; sie erweitert und veredelt die Seele, statt ihre Kraft zu mindern und ihr Leben zu entgeistigen. Eine Religion, die statt auf dem Gefühl der Freiheit auf Unterwürfigkeit und sklavischem Gehorsam beruht, ist keine Gottesverehrung; sie ist Aberglaube und Dämonenfurcht, δεισιδαιμονία. Die knechtischen Geister, die von Gott und seiner Güte nichts wissen, mögen durch den furchtbaren Gedanken an eine Gottheit so erschreckt werden, daß sie sie durch Kult und Gehorsam zu versöhnen suchen. Sie sehen in Gott nichts anderes als einen harten Gebieter, dessen Strenge sie zu mildern suchen; sie können ihn nicht wahrhaft lieben, aber sie suchen ihn zu besänftigen und durch gemeine Dienstleistungen seine Gunst zu erwerben. So machen sie sich einen Gott nach ihrem eigenen Bilde: weil sie selbst mürrisch und eigenwillig und jeder Schmeichelei zugänglich sind, so stellen sie sich auch die Gottheit in der gleichen Weise vor. Sie glauben, daß, wenn sie die Last und Hitze des Tages ertragen haben, sie am Abend dafür um so reichlichere Belohnung einheimsen werden — sklavische Geister, die den Gedanken hegen, daß der Himmel aus ihrer Hände Arbeit einen Vorteil zieht und daß er dadurch zu ihrem Schuldner wird. Der Geist der wahren Religion ist von einer edleren, offeneren und großmütigeren Art. Die Liebe zu Gott schmilzt all die eisigen Affekte, die eine sklavische Furcht über die Menschen gebracht hat; sie macht die Seele heiter und unabhängig und zu allem Edeln und Großen gestimmt. Je höher und edler ein Wesen ist, um so tiefer wurzeln seine eingeborenen Kräfte und Fähigkeiten, und um so umfassender wirken sie. Solch ein inneres lebendiges Prinzip der Wirksamkeit, das dann noch durch Erkenntnis und Wahrheit gesteigert, geeint und geformt wird, können wir Freiheit nennen. Die Religion ist die Mutter und Pflegerin

1) Vgl. oben Cap. 2.

dieser wahrhaft edlen und göttlichen Freiheit, die nur dann zu ihrer eigentlichen Höhe erwachsen kann, wenn alle Kräfte der Seele sich auf das Unendliche, als ihr eigentliches Objekt, richten. Es gibt eine Art mechanischer Christen, die sich, weil sie die Religion nicht als lebendiges Prinzip in sich selbst finden, damit begnügen, aus dem Christentum eine Kunst zu machen. Aber die wahre Religion ist keine solche Kunst; sie ist eine innere Natur, die alle ihre Gesetze und alle Maße ihrer Bewegung in sich selbst enthält. Wenn sich denken ließe, daß Gott eine Religion in die Seele pflanzte, die keine ursprüngliche Verwandtschaft mit der Seele selbst besäße, so würde daraus ein seltsamer Sproß entstehen. Aber wenn Gott den Menschen seine Gesetze gibt, so diktiert er sie nicht aufs Geratewohl kraft seiner absoluten Machtvollkommenheit und in so willkürlicher Weise, wie manche sich einbilden. Sie stellen sich Gott als ein so launisches und eigensinniges Ding vor, weil sie selbst von dieser Art sind. Weil bei ihnen die bloße Willkür die meisten ihrer Handlungen und die Gebote, die sie andern auferlegen, diktiert, so denken sie sich auch den Herrn des Himmels durch nichts anderes als durch einen unumschränkten und absoluten Willen geleitet. Aber Gott legt dem Menschen keine Pflicht auf, ohne zuvor seine eigene Güte zu Rate zu ziehen; und da diese Güte zugleich der Ursprung und adäquate Gegenstand des Willens und der Neigungen jedes guten Menschen ist, so folgt daraus, daß alles, was aus ihr entspringt, auch eine geneigte und freudige Aufnahme bei einem solchen Menschen finden muß. Dies ist der Angelpunkt der Religion: das eigentliche Zentrum, um das sich alles in ihr bewegt. Sie gibt dem Menschen in seiner eigenen Seele den festen und sicheren Halt an einem eingeborenen, seiner Natur gemäßen Prinzip, und sie erhebt ihn damit über die Grenzen des sterblichen Daseins; sie offenbart ihm seine Macht und lehrt ihn zugleich, diese Macht als ein freiwilliges Opfer Gott darzubringen."[1])

Der Gesinnung, die aus diesen Worten spricht, hat sich Shaftesbury aufs tiefste verwandt gefühlt: er hat sie nicht nur geteilt, sondern er hat sie, von seiner ersten bis zur letzten Schrift, fast mit den gleichen Worten geäußert.[2]) Aber ein Moment ist es freilich, das er hinzubringt, und das seiner Lehre von Anfang an eine ganz neue Kraft geben und seiner Stimme einen andern Widerhall sichern mußte. Shaftesbury ist der erste große Ästhetiker, den England hervorgebracht hat. Die empiristische Philosophie in England hat keine systematische Ästhetik geschaffen. An

1) Smith, The Excellency and Nobleness of true religion, Chap. 3 u. 6, The shortness and vanity of a Pharisaick Righteousness, Chap. 4 (Select Discourses, p. 361 ff.; 392 ff., 412 ff.).

2) Man vgl. etwa Characteristicks I, 97 ff., 107; II, 57 ff., 65 ff. u. ö.

einzelnen Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und des Erhabenen hat es in ihr nicht gefehlt; aber sie blieben durchaus im Kreise der Psychologie gefangen und wurden aus dem Grundschema der Assoziations-Psychologie zu erklären gesucht. Für Shaftesbury erst wird das Problem der ästhetischen Form zu einem schlechthin-allumfassenden, grundwichtigen und grundlegenden Problem, wie auch der Begriff des künstlerischen Genies hier zuerst zu seiner universellen Bedeutung erwächst. Das künstlerische Genie ahmt nicht die gewordene Natur, sondern den schaffenden Genius des Universums selbst nach: es ist ein zweiter Prometheus unter Jupiter. „Gleich diesem höchsten Künstler, gleich der universellen bildenden Natur formt es ein in sich zusammenhängendes und ebenmäßiges Ganze, mit der rechten Unterordnung aller Teile, die es konstituieren. Es bezeichnet die Grenzen der Leidenschaften, es kennt ihren genauen Ton und ihr genaues Maß, und stellt sie richtig dar; es bemerkt das Erhabene in Gefühlen und Handlungen und es unterscheidet das Schöne vom Häßlichen, das Liebenswerte vom Hassenswerten."[1]) Aus solchem Glauben an die Kraft des künstlerischen Schaffens und Gestaltens ist Shaftesbury sein Glaube an die sittliche und religiöse Urkraft des Menschen erwachsen. Diese künstlerische Stimmung war dem Kreise von Cambridge fremd geblieben. Cudworth ist ein ernster und gründlicher, aber auch ein durchaus trockener Gelehrter; sein Hauptwerk geht nicht nur jeder freieren Bewegung des Geistes ängstlich aus dem Wege, sondern es läßt auch jedes Gefühl für Symmetrie und Proportion, für die rechte architektonische Gliederung eines umfangreichen Ganzen vermissen. Was Henry More betrifft, so ist er ein vielseitiger und regsamer Geist, der die Grenzen der rein logischen Beweisführung immer wieder durchbricht, der in seine Schriften Allegorien und Metaphern, poetische Bilder und Gleichnisse einflicht, wie er denn auch seine Lehre in dichterischer Form darzustellen liebt. Aber all dies entspringt bei ihm aus der Gabe einer schnellen und regen Einbildungskraft, nicht aus der Gabe einer wahrhaft künstlerischen Gestaltungskraft und eines geläuterten künstlerischen Geschmacks. Es ist die Einbildungskraft des Phantasten, die More auch dort, wo er als strenger Denker zu sprechen glaubt, immer wieder gefangen nimmt, und die ihn ins Gebiet der spekulativen Abenteuer, der theosophischen Mystik verlockt. Erst Shaftesbury hat die ästhetische Form nicht nur gefordert, sondern auch beherrscht, und sein Hymnus an die Natur ist eine Schöpfung echter und edler philosophischer Poesie. Er verficht nicht nur den Satz: »*all beauty is truth*«, sondern für ihn gilt auch die umgekehrte Maxime:

1) Soliloquy P. I, sect. 3 (I, 207).

er verlangt auch von der Wahrheit noch die Schönheit der Form. Die Form ist ihm nicht bloß Angeklebtes und Äußerliches, sondern sie ist der Spiegel der Seele selbst, und alle äußere Form kann nur schön heißen, sofern sie in dieser Weise eine »innere Form« widerspiegelt und bezeugt. Unter dieses Gesetz der Form wird jetzt auch die Ethik, die Metaphysik, die Religion gestellt. Verworfen wird die Religiosität all derer, die die Schönheit des Universums niemals erfahren haben — die des künstlerischen Enthusiasmus unfähig sind.[1]) Und zu der Fähigkeit des Enthusiasmus muß sich die Fähigkeit des Humors gesellen: der Humor stellt diejenige Grundstimmung und Grundhaltung der Seele dar, in der sie für die Erfassung des Schönen, wie für die des Wahren, am besten gerüstet ist, in der sich ihr nicht nur die Welt der Kunst erst ganz aufschließt, sondern in der sie auch den rechten Standort der Beurteilung für die Fragen des Glaubens und des Wissens, für Religion und Philosophie gewinnt.

Diese Anerkennung des Humors als einer seelischen Grundkraft und zugleich als eines objektiven Kriteriums der Wahrheit und Falschheit ist freilich einer der paradoxesten Züge in Shaftesburys Weltbild. Als diese Lehre in Shaftesburys *Letter concerning Enthusiasm* und in seinem *Essay on the Freedom of Wit and Humour* zuerst hervortrat — da erregte sie sofort das lebhafteste Befremden und forderte den schärfsten Widerspruch heraus. Der Sohn Shaftesburys berichtet in einer Skizze des Lebensgangs seines Vaters, daß unmittelbar nach dem Erscheinen der ersteren Schrift (1708) nicht weniger als drei Gegenschriften wider sie veröffentlicht worden sind.[2]) Und dieser Widerspruch erhob sich nicht nur von Seiten der engen und beschränkten Geister, sondern er griff wesentlich weiter. Kein Geringerer als Berkeley ist es gewesen, der Shaftesbury aufs heftigste angegriffen, der ihm jede Spur wahrhaften religiösen Gefühls abgesprochen hat.[3]) Hieß es nicht offensichtlichen Hohn mit der Religion treiben, wenn man wie Shaftesbury die These verfocht, daß man auch religiöse Irrlehren und Schwärmereien nicht gewaltsam unterdrücken, sondern daß man ihnen mit den Waffen des Spottes entgegentreten, daß man sie der „Probe des Lächerlichen" unterziehen solle? Verbarg sich hinter dieser Forderung nicht

1) S. Letter concerning Enthusiasm Sect. VII (I, 52 ff.) Moralists Part. III, Sect. 2 (II, 400). — Vgl. bes. Shaftesbury philosophisches Tagebuch: „Shall I be ashamed of this diviner love . . . ? Is this enthusiasm? Be it: and so may I be ever an enthusiast. Happy me, if I can grow on this enthusiasm, so as to lose all those enthusiasms of every other kind and be whole towards this". The Life, Unpublished Letters and Philosophical Regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury, ed. by Benj. Rand, London 1900, S. 33.

2) Die Titel dieser Gegenschriften s. bei Rand, a. a. O. S. XXV, Anm.

3) Cf. Berkeleys Schrift Alciphron or the Minute Philosopher.

die kühlste weltmännische Skepsis, die lächelnd alle Schranken übersprang und allen religiösen Ernst bestritt und auslöschte? Selbst der junge Herder, ein so warmer Verehrer Shaftesburys er war, ist in diesem Punkte an ihm irre geworden: er hat in ihm einen „philosophischen Spötter" gesehen.[1]) Aber Shaftesbury ist kein Voltaire — und seine innere Stellung zur Religion ist eine durchaus andere als die der französischen Enzyklopädisten. Um hier seine wahre Grundabsicht nicht zu verfehlen, muß man sich die individuellen und die allgemein-historischen Bedingungen, unter denen der „Brief über den Enthusiasmus" und der „Versuch über die Freiheit des Witzes und Humors" entstanden ist, in aller Schärfe zum Bewußtsein bringen. Gleich den Denkern der Schule von Cambridge sieht sich Shaftesbury dem strengen Ernst, aber auch der harten Intoleranz und der dogmatischen Enge des Kalvinismus und Puritanismus gegenüber. Gegen beide hat er seinen Kampf für eine freie, für eine weltoffene und weltfreudige Form der Religion in erster Linie zu führen.[2]) Aber wenn dieser Umstand es verständlich macht, daß er gegenüber einer düster-asketischen Weltstimmung für die Rechte des Humors eintritt, so ist es freilich nicht minder auffällig, daß er hierbei nicht stehen bleibt, daß er von der Verteidigung zum Angriff übergeht. Mit einem glänzenden Fechterkunststück versteht er es, die Waffen in diesem Kampfe zu vertauschen. Nicht der Humor ist es, der sich vor der Religion, sondern die Religion ist es, die sich vor dem Humor zu rechtfertigen hat. Auch alle angeblichen religiösen Offenbarungen und religiösen Verzückungen unterliegen seiner Kritik. Diese Forderung ist und bleibt seltsam — und es ist kein Wunder, daß sie fast stets verkannt und mißverstanden worden ist. Um sie in ihrem Ursprung, in ihrer Tendenz und in ihrer Tragweite zu begreifen, muß man in systematischer Hinsicht weit ausgreifen und in geistesgeschichtlicher Hinsicht weit zurückgreifen. Man muß sich die ganz allgemeine Frage stellen, welchen Anteil die verschiedenen Formen und Arten des „Komischen" an der Gestaltung des modernen Weltbildes gehabt haben und welche latenten Energien in diesen Formen zum Ausdruck drängen.

---

1) Vgl. Herders Brief an Kant (1768); Kants sämtl. Werke (ed. Cassirer) IX, 64.

2) Nichts kann irriger sein, als wenn man Shaftesburys Religion irgendwie aus den geistigen Grundkräften des Kalvinismus selbst abzuleiten sucht, wenn man in Shaftesbury „einen Exponenten kalvinistischer Tradition" erblickt (Weiser, Shaftesbury und das deutsche Geistesleben, Lpz. 1916, S. 83). Wo immer Shaftesbury auf die Probleme der Calvinistischen Dogmatik, insbesondere auf das Problem der Willensfreiheit und Gnadenwahl, zu sprechen kommt, befindet er sich vielmehr im schärfsten Gegensatz zu Calvin und zur Calvinistischen Tradition. Vgl. z. B. An Inquiry concerning Virtue or Merit, Book I, Part. 3 (II, 55ff., II, 71) u. ö. Im übrigen würde schon Shaftesbury's Verhältnis zur Religionsphilosophie der Schule von Cambridge genügen, um ihn gänzlich außerhalb der Grenzen der Calvinistischen Religiosität zu stellen (vgl. oben S. 46ff.).

Daß die Renaissance neben all den anderen Grundmächten des geistigen Daseins, die sie neu geformt hat, auch dem Komischen einen neuen Sinn und eine neue Kraft gegeben hat, fällt sofort in die Augen. Ihr Bild bliebe fragmentarisch und unvollständig, wenn wir diesen Zug in ihm vergäßen. Im Ganzen der italienischen Renaissance haben Ariost und Bojardo, im Ganzen der französischen Renaissance hat Rabelais, im Ganzen der spanischen Renaissance hat Cervantes seine notwendige Stelle. Sie alle bedeuten weit mehr als bloße Einzelzüge in dem bunten und vielfarbigen Bilde der literarischen Renaissance; sie stellen vielmehr ihr Wesen und ihren Geist in seiner vollen Stärke und in seiner klarsten Ausprägung dar. Erst im Zeichen des Komischen hat dieser Geist seine höchsten Triumphe gefeiert und seine endgültigen Siege erfochten. Die Art der Komik ist hierbei sehr verschieden — und sie ist aufs stärkste national bedingt und national gefärbt. Aber in all dieser Mannigfaltigkeit erfüllt sie nichtsdestoweniger eine bestimmte und gleichartige geistige Leistung. Das Komische nimmt in Italien bei Aretino die Form der Invektive und Satire, bei Bojardo und Pulci die Form der Burleske an; es verbindet sich in Spanien mit dem Pathetischen; es äußert sich in Frankreich in geistreichen Spielen des Verstandes oder in der derben Zote, und es gefällt sich in Deutschland, etwa bei Hans Sachs, in Schwänken und Fastnachtsspielen. Aber in all diesen Abwandlungen bleibt es doch stets dieselbe zeitgebundene und für das Ganze der Zeit charakteristische Kraft. Überall arbeitet es auf ein wesentliches Ziel: auf das Ziel der Befreiung hin. Die Selbstbefreiung der Renaissance gegenüber all den Mächten, die sie am Alten, an der Tradition und Autorität festzuhalten suchten, glückt erst dann wahrhaft, wenn es ihr gelingt, diese Mächte im Spiegel der Komik aufzufangen. In diesem Spiegel hat Boccaccios Dekamerone das Mönchstum, hat Cervantes das Rittertum erblickt. So gehört die Bildkraft der Komik wesentlich und unlöslich zur Tatkraft der Renaissance, zu ihren lebendigen und zeugenden Energien. Aber wenn auf diese Weise die Komik zur schärfsten Angriffswaffe der neueren Zeit geworden ist, so hat sie auf der anderen Seite dem Kampf, in dem diese letztere stand und erstand, die Schärfe und Bitterkeit genommen. Denn sie enthält in sich zugleich ein Moment des Ausgleichs und der Versöhnung. Sie steht der Welt, die sie in freiem Spiel zerstört, die sie negieren und aufheben muß, nicht schlechthin feindlich, nicht mit dem Gefühle des Hasses gegenüber, sondern bildet vielmehr die letzte Verklärung dieser versinkenden Welt. In Cervantes' Don Quixote vollzieht sich der Untergang der mittelalterlich-ritterlichen Welt — aber aus ihren Trümmern steigt noch einmal ein heroisches Individuum, ein Original von unvergleichlicher Eigenart

empor, das mit den Augen eines großen Dichters gesehen und aus seiner grandiosen Fähigkeit des Verstehens und Miterlebens heraus gestaltet ist. In dieser Kraft des Komischen lebt die Kraft der Liebe, die auch diejenige Gestalt der Welt, von der der Geist sich abwenden und die er überwinden muß, noch verstehen will und verstehen kann. Sie vermag den Prozeß der Vernichtung nicht aufzuhalten; aber sie hält im Bilde fest, was im Dasein zugrunde gehen muß.

Aber wir können hier diese ganz allgemeine Funktion des Komischen in der Gestaltung des europäischen Geisteslebens nicht näher verfolgen; wir müssen uns damit begnügen, seine Leistung und seine Wirkung innerhalb des engeren Kreises der englischen Renaissance zu betrachten. England ist im 16. Jahrhundert gleichsam zur Wiege und zur ersten Heimat dessen geworden, was wir heute, im spezifischen und prägnanten Sinne des Wortes, als »Humor« bezeichnen. Wie die englische Sprache das Wort in seiner charakteristischen Bedeutung geprägt hat, so hat der englische Geist es mit einem bestimmten, neuartigen und originellen Gehalt erfüllt. Aus den verschiedenen Arten und Wendungen des Komischen, aus Spott und Witz, aus Satire und Ironie tritt in fortschreitender Klarheit und Bewußtheit der neue Richtweg, die Urform des Humors, hervor. Sie muß sich erst aus mannigfachen Verkleidungen und Umhüllungen herausschälen — aber sie steht zuletzt als ein Eigenes und Selbständiges vor uns. Schon im englischen Humanismus wird diese Richtung deutlich. Der italienische Humanismus steht im Zeichen der Polemik und der Invektive; der englische Humanismus steht im Zeichen des Humors. In diesem Zeichen haben sich Erasmus und Thomas Morus gefunden und in ihm haben sie ihre gemeinsame Tätigkeit begonnen. Aus ihrer gemeinschaftlichen Lucian-Lektüre heraus ist das »Lob der Torheit« entstanden — jene Schrift des Erasmus, die unter allen seinen Werken dasjenige ist, an dem man seine Persönlichkeit, seine schriftstellerische Genialität und sein neues humanistisches Ideal, seine Stellung zu Welt und Leben, vielleicht am besten und klarsten ablesen kann. Hier erscheint Erasmus erst ganz als das, was er ist: in jener eigentümlichen Mischung von Milde und Tatkraft, von vorsichtiger Skepsis und von feurigem reformatorischem Betätigungs- und Gestaltungsdrang. Und noch kräftiger, noch eigenartiger und merkwürdiger zeigt sich der Humor bei seinem englischen Gastfreunde, bei Thomas Morus, in dessen Hause und in dessen geistiger Atmosphäre das *Encomium Moriae* entstanden ist. Morus' Humor ist von allen seinen Biographen erwähnt und durch zahllose Anekdoten bezeugt worden. Den „lachenden Philosophen" pflegten ihn seine Freunde mit Vorliebe zu nennen. Dieser Humor scheut auch die Wendung ins Derbe und Burleske nicht; aber er behält auch

hier stets seine eigentümliche Großheit und Großartigkeit, seine Freiheit und geistige Überlegenheit. Diese Echtheit und Tiefe des Humors hat sich in Morus' eigenem Leben bewährt; sie ist ihm bis zu seinem tragischen Ende treu geblieben. Noch im Gefängnis, noch in den letzten Tagen vor dem Gang zum Schaffott, findet Morus ein Scherzwort, findet er jenes befreiende Lachen, das ihm eigen war. In diesem Zuge gehört er wahrhaft der englischen Renaissance, gehört er jenem Jahrhundert an, aus dem Shakespeares Dichtung hervorgewachsen ist.

Für die Genesis des modernen Humors bilden Shakespeares Komödien die ersten und entscheidenden Zeugnisse. Am Stil und am Stilwandel der Shakespeareschen Komödie läßt sich ein innerer Wandel der Stimmung und der Gesinnung verfolgen. Die frühen Lustspiele bewegen sich noch vorwiegend im Kreise des „Witzes", der unbeschwerten und heiteren Laune, die völlig souverän mit menschlichen Gestalten und menschlichen Schicksalen spielt. Bis in Einzelheiten hinein bleiben sie den großen Musterbildern nahe, die die Epoche für diese Art des Witzes aufgestellt hatte. Lillys »Euphues or the Anatomy of Wit« hat auch die Struktur des Shakespeareschen Witzes entscheidend mitbestimmt. Shakespeare hat in seinen ersten Komödien nicht nur die Sprache des »Euphuismus« gesprochen und sie virtuos gemeistert; sondern er lebt hier auch in seinem charakteristischen Gedankenkreise und innerhalb seines eigentümlichen geistigen Horizonts. Man verkennt die Weite dieses Horizonts, wenn man im Euphuismus nichts anderes als eine neue literarische Spielart sieht. Wie überall, so ist auch hier die Auffassung und die Behandlung der Sprache nur ein Symptom für eine allgemeine geistige Grundhaltung. Der »Neologismus« verbleibt nicht in der Sphäre des Wortes; sondern er spiegelt eine bestimmte Bewegung des Gedankens wieder. Diese Bewegung ist nicht auf eine einzelne Literaturgattung, noch auf die Grenzen einer besonderen nationalen Kultur beschränkt; sie ist vielmehr ein typisches Kennzeichen des allgemeinen Geistes der Renaissance. Die Ausbildung des »Secentismus« oder »Marinismus« im Italien des 17. Jahrhunderts; die Entwicklung und Blüte des »Gongorismus« in Spanien; die Entstehung des „preziösen" Stils in Frankreich — sie alle sind nicht nur äußerliche und zufällige Parallelerscheinungen zum englischen »Euphuismus«. Überall prägt sich hier vielmehr ein gemeinsames Stil-Motiv aus, das seine Erklärung in der veränderten Haltung zur Welt der Sprache überhaupt findet. Die Renaissance nimmt die Sprache nicht nur, durch die Vermittlung der großen antiken Vorbilder, als geprägte Form auf; sondern, je mehr sie sich in diese Vorbilder versenkt, um so deutlicher wird ihr die bildende Energie, die formende Kraft, die der Sprache

als solcher innewohnt. Immer mehr befestigt sie sich jetzt in der Überzeugung, daß die geistige Erneuerung nur von diesem Punkte aus in Angriff genommen werden kann. Der Prozeß der geistigen Bildung muß von der sprachlichen Bildung seinen Ausgang nehmen und mit ihr aufs engste verschwistert bleiben. Und diese Forderung der Kultur der Sprache führt zuletzt zu einem wahrhaften Kult der sprachlichen Formen. Die Steigerung und Verfeinerung, deren der Geist bedarf und die er für sich verlangt, kann ihm nicht anders als durch eine Potenzierung und Sublimierung dieser Formen zuteil werden; der Sinn für Wahrheit und Reinheit verlangt den „Cultismus" der Sprache als das einzig gemäße Ausdrucksmittel. So werden in Spanien »Cultismus« und »Conceptismus« miteinander identisch: die Subtilität des Gedankens ist nur durch die des Wortes zu erreichen und endgültig zu sichern.[1]) All das, was wir in der Gestaltung des Euphuismus, des Gongorismus, des Marinismus als sprachliche „Auswüchse" anzusehen pflegen, zieht seine eigentliche Kraft aus dieser Wurzel. Es ist die Übersteigerung jener ursprünglichen „Vitalität" der Sprache, die die Renaissance zuerst wieder ganz gefühlt und an der sie sich, wie an einem starken Trank, immer wieder aufs neue berauscht hat. Schon einmal war, in der griechischen Geistesgeschichte des 5. Jahrhunderts, ein solcher Rausch ausgebrochen. Die gesamte Bewegung der griechischen »Aufklärung«, die Bewegung der Sophistik, empfängt von ihm ihre stärksten Impulse. Die Sophisten sind keineswegs die Gegner, sondern sie sind die ersten Meister, die wahrhaften Virtuosen des »Logos«; aber sie trennen den »Sinn« des Logos nirgends von seinem sprachlichen Ausdruck. So suchen sie die Logik auf der einen Seite, die Grammatik und Rhetorik auf der anderen Seite in einem geistigen Akt zu begründen. Die Herrschaft über das Wort soll zugleich die σοφία als solche, soll die vollkommene Herrschaft über alle Gegenstände des Wissens verleihen; denn die sprachliche Form ist der Schlüssel, der auch alle Inhalte des Geistigen erst wirklich aufschließt.[2])

---

1) Zur Entwicklung des »Cultismus«, oder »Gongorismus« in Spanien vgl. L. P. Thomas, Étude sur Gongora et le Gongorisme considérés dans leur rapports avec le Marinisme, Paris 1911; Elisha K. Kane, Gongorism and the Golden Age, Chapel Hill, 1928.

2) Es ist in diesem Zusammenhang interessant zu beobachten, wie eng selbst eine solche literarische Spezialbewegung, wie z. B. der englische »Euphuismus« es ist, mit der allgemeinen geistigen Bewegung, die durch die griechische Sophistik eingeleitet wird, zusammenhängt. In der Tat hat man als das eigentliche Modell und als das unmittelbare Vorbild des »Euphuistischen« Stils die klassische griechische Rhetorik erweisen können. „L'euphuisme" — so urteilt Feuillerat in seinem Werk über John Lily — „comme la plupart des mouvements des styles européens qui se produisirent au temps de la Renaissance, est dû à l'imitation des littératures antiques; plus particulièrement, il constitue un rejeton anglais de l'école de Gorgias." Feuillerat, John Lily. Contribution à l'histoire de la Renaissance en Angleterre, Cambridge 1910, S. 469.

Diese aus der Grundrichtung der Renaissance selbst entspringende Strömung ist es nun, die auch Shakespeares Drama ergreift und durchflutet. Die frühen Lustspiele, von »Love's Labour's Lost« angefangen, erhalten von ihr die entscheidenden stilistischen und geistigen Antriebe. Die Komödie lebt in diesem Wirbel — und sie liebt es, ihn ständig zu steigern. Immer aufs neue kostet sie dieses Spiel, diese reine Selbstbewegung des Wortes aus. An ihr offenbart sich ihr jene innere, tiefere Dynamik des Geistes, die nicht anders als im steten Auf und Ab, im Wettstreit seiner Kräfte, im Gegeneinander der Antithesen spürbar wird. Niemals hat daher in Shakespeares Komödie das Wort bloß-abbildende Funktion; niemals dient es allein dem Zweck der gegenständlichen Darstellung. Es erscheint vielmehr wie geladen von inneren Spannungen, es ist das gemeinsame Medium, in dem die verschiedenartigen Individuen, Charaktere, Typen einander begegnen, und innerhalb dessen sie sich ständig auseinandersetzen. Diese Auseinandersetzung ist es, die Shakespeares Witz vollzieht, und eben deshalb bewegt er sich am liebsten in der Sphäre des intellektuellen Kampfes. Shakespeare selbst spricht in Love's Labour's Lost von diesem „Bürgerkrieg des Witzes" *(this civil war of wits)*. Dieser Krieg umfaßt die ganze Skala menschlicher Empfindungen, von den niedersten bis zu den höchsten, und er gibt jeder von ihnen eine eigene Prägung. Die Liebe zwischen Mann und Weib ist — bei Biron und Rosalinde, bei Benedikt und Beatrice — ganz auf diesen Ton gestimmt; aber auch der Ehrgeiz des Höflings und des Weltmannes sucht und findet hier immer neue Triumphe. Das Wort in seiner Vieldeutigkeit und in seiner schimmernden Vielseitigkeit, in seiner Fähigkeit, sich in tausend Formen zu verstecken und sich in sie zu verwandeln, breitet die ganze Fülle der menschlich geistigen Welt vor uns aus. Es strebt nicht danach, in die Tiefe dieser Welt einzudringen; es begnügt sich vielmehr damit, ihre Oberfläche ständig zu umspielen. Diese spiegelnde, glänzende, glitzernde Oberfläche ist es, die Shakespeares Komödie uns enthüllt; und in der sie zunächst noch völlig heimisch zu sein, in der sie sich zu befriedigen scheint. Und doch fehlt es selbst in dieser Region des bloßen »Witzes« nicht an Anzeichen, die in eine andere Richtung weisen. Die freie Bewegung dieses Witzes scheint bisweilen gleichsam einem inneren Widerstand zu begegnen — und in diesem negativen Moment kündigt sich eine andere tiefere »Dimension« des Komischen, kündigt sich die spezifische Eigenart von Shakespeares Humor an. In der Schlußszene von »Loves Labour's Lost« stellt Rosalinde an Biron die Forderung, daß er, wenn er sie zu erringen wünsche, die Kraft seines Witzes an anderer Stelle als bisher versuchen müsse. Statt ihn an Nichtiges zu verschwenden, solle er versuchen, Kranken und

Leidenden Erleichterung zu schaffen und ihnen ein Lächeln abzugewinnen. Aber noch betrifft die Wandlung, die hier vom Witz verlangt wird, nicht sowohl seine eigene Form und Art als vielmehr den Gebrauch, der von ihm gemacht wird. Aber es gibt andere Stellen in Shakespeares Lustspielen, in denen, überraschend und unvermittelt, auch diese Artveränderung, diese echte „Metamorphose" des Witzes sichtbar wird. In der Szene aus »Viel Lärmen um Nichts« in der Beatrice das leichte Geplänkel des Witzes zwischen ihr und Benedikt jählings unterbricht, in der sie ihm die Worte „Töte Claudio!" zuruft: in ihr stehen wir an der Schwelle einer neuen, der eigentlich-Shakespeareschen Welt. In dieser Welt gibt es fortan keine Trennung von Komödie und Tragödie mehr. Die Form des Humors, die hier herrscht, darf sich in die unmittelbare Nähe des Leidens, ja des Todes stellen. Sie gefällt sich nicht mehr in den bloßen Spielen des Geistes, in jenen „papiernen Kugeln des Gehirns"[1]), die die Kämpfer miteinander austauschen. Es sind vielmehr gerade die typisch-melancholischen Gestalten Shakespeares, wie der Narr im Lear, wie Jacques in »Wie es Euch gefällt«, wie Hamlet selbst, die ganz in der Atmosphäre dieses Humors leben und in sie wie eingehüllt sind. Der Humor steht fortan in der Mitte von Shakespeares Welt und er bildet überall die eigentliche Vermittlung für all die Gegensätze, die sie in sich faßt. In diesem geistigen Zentrum begegnet sich Großes und Kleines, und in ihm gleicht es sich aus; denn hier muß sich das Große, das Erhabene selbst noch als klein erkennen, wie das Kleine sich in ihm als groß fühlen darf. Das Geringfügige, Törichte, Nichtige wird von diesem Humor nicht schlechthin dem Spotte preisgegeben, sondern es wird eben in seiner Beschränktheit festgehalten, ja um dieser Beschränktheit willen geliebt. Als die Edelleute in Love's Labour's Lost den armen Schulmeister Holofernes, der den Helden Pompejus zu spielen hat, mit einer Fülle schalen Spottes übergießen und ihn verhindern, seine Rolle zu Ende zu führen, da scheidet er von der Bühne mit den Worten: „This is not generous, not gentle, not humble"[2]). Dem echten Humor eignet, im Gegensatz zum bloßen Witz, dieses Moment des Edlen, ja des Demütigen. Denn ihm zerrinnt zwar immer wieder die angebliche Wahrheit der Dinge in Schein — aber er weiß auf der anderen Seite, auch im Schein noch die eigentümliche immanente Wahrheit aufzuspüren und sie als solche anzuerkennen.

Am deutlichsten enthüllt sich dieses charakteristische Doppelgefühl des Shakespeareschen Humors vielleicht dort, wo Shakespeare seiner eigensten Welt gegenübersteht — wo er die dramatische Dichtung

1) »These paper bullets of the brain«, Much Ado about Nothing II, 3.
2) Loves Labour's Lost, V, 2.

selbst durch das Medium dieses Gefühls erblickt. Auch hier kennt Shakespeare im Grunde weder Hohes noch Niederes. Von allem bloßen theatralischen Prunk und Pomp wird Shakespeares Drama kraft des Humors befreit. Denn er wagt es, diesem Prunk zu entsagen, er stellt die Rüpelszene unmittelbar neben die höchsten Schöpfungen dramatischer Kunst. In diesem Spiegel erkennt die dichterische Phantasie erst ganz sich selbst; und diese ihre Selbsterkenntnis ist zugleich ihre tiefste Selbstbescheidung. „Das Beste in dieser Art" — so sagt Theseus im Sommernachtstraum zu Hippolyta, als diese sich über die Albernheit des Spieles von »Pyramus und Thisbe« beklagt — „das beste in dieser Art ist nur Schattenspiel, und das Schlechteste ist nichts Schlechteres, wenn die Einbildungskraft nachhilft." Diese melancholische Einsicht in Wert und Unwert des Dramas gibt den Rüpelszenen im Sommernachtstraum erst ihre wahrhafte humoristische Tiefe. Und auch im Sittlichen wirkt der Humor immer wieder als ein derartiges Grundelement der Selbsterkenntnis. Er bringt die Dinge auf ihr rechtes Maß und er raubt ihnen ihren angemaßten Wert. Der hochmütige Ernst wird vor ihm zur bloßen Gravität, die vorgebliche Größe wird zur »Grandezza«. Aber in alledem herrscht keine moralische Tendenz, keine bewußte Absicht der Zerstörung. Vielmehr sind es die Dinge selbst, die sich, *sub specie* dieser Grundkraft des Geistes gesehen, gewissermaßen unmittelbar auf ihr eigenes inneres Maß besinnen und sich auf dasselbe zurückführen. In diesem Maß gewinnen sie ihr Recht zurück. So begegnen in Shakespeares Humor auch die Zeiten einander und können sich merkwürdig ineinander verschlingen. Er ist zugleich nach vorwärts, wie nach rückwärts gerichtet; er hilft eine zukünftige Gestalt des Lebens heraufführen, aber er braucht darum der Vergangenheit nicht schlechthin zu entsagen. In Heinrich V. hat Shakespeare einen Helden gestaltet, der noch mit allen ritterlichen Tugenden ausgerüstet und noch wie umstrahlt ist von der ganzen Gloriole des Rittertums. Und doch besteht ein unüberbrückbarer Abstand zwischen dem jungen Prinzen Heinz und Heinrich Percy, dem „Heißsporn des Nordens". Prinz Heinz bewundert Percy, ja er beneidet ihn, — aber er weiß, daß er in seine Welt nicht mehr eingehen kann. Die unvergleichliche Szene, in der er seinen Liebling Percy spielt, bringt dies zum unmittelbaren Ausdruck. „Ich bin noch nicht so gesinnt wie Percy, der Heißsporn des Nordens, der euch sechs bis sieben Dutzend Schotten zum Frühstück umbringt, sich die Hände wäscht und zu seiner Frau sagt: ‚Pfui, über dies stille Leben! Ich muß zu tun haben' — ‚O mein Herzens-Heinrich, sagt sie, wie viele hast du heute umgebracht?' ‚Gebt meinem Rappen zu saufen', sagt er, und eine Stunde darauf antwortet er: ‚Ein Stücker vierzehn, Bagatell! Bagatell!' Ruf doch Falstaff

herein; ich will den Percy spielen, und das dicke Vieh soll Dame Mortimer, sein Weib vorstellen." In dieser Verwandlung Percys in einen komischen Mimus scheiden sich die Geister und die Epochen. Die Blüte des Rittertums muß jetzt versinken vor dem Heraufkommen einer neuen Welt, die weiter und freier, beweglicher und unbefangener ist als die heroisch-mittelalterliche Welt. Diese neue weitere Welt hat nicht nur für den Helden Percy, sondern auch für dessen Gegenspieler Falstaff Raum. Es liegt eine echt-symbolische und eine echt-humoristische Wahrheit darin, daß Falstaff sich gegenüber dem Prinzen Heinz rühmen kann, er sei es, der Percy erlegt habe. Falstaffs komisches Heldentum ist in der Tat im gewissen Sinne das Ende und der Untergang Percys: Heinrich V. kann nie mehr völlig zu Percy zurück, nachdem er einmal Falstaff begegnet ist und in seiner Welt heimisch geworden ist. Und Falstaff selbst ist es, der in seinem rednerischen Prunkstück, in der großen Szene, in der er die Person König Heinrichs IV. darstellt, an eine Grundkrankheit der Zeit rührt; — der ihre ritterlichen Ideale als falschen Pomp und leeres Pathos enthüllt. Shakespeare spricht hier wieder bewußt die Sprache des »Euphuismus«: aber er steht jetzt ganz frei über dem euphuistischen Stil und weiß ihn als bloß rhetorisch-parodistisches Mittel zu brauchen. So wird überall bei Shakespeare der Humor zu dem eigentlichen Probierstein, der dazu bestimmt ist, Echtes von Unechtem, Wahrheit von Schein, Wesenhaftes von bloß-Konventionellem zu scheiden. Damit gewinnt er neben der Wärme, die von ihm ausstrahlt, noch jene eigentümliche Leuchtkraft, die für ihn charakteristisch ist. Es ist eine neue Erkenntnis, ein neues Wissen um Menschen und Dinge, die in ihm durchbricht und sich in ihm das eigentlich-adäquate Ausdrucksmittel schafft.

Aber wir dürfen uns in dieses unerschöpfliche Thema, in das Thema des Shakespeareschen Humors, hier nicht verlieren; sondern wir greifen aus ihm zuletzt nur noch ein einzelnes Moment heraus, das in nächster Beziehung zu unserem Gesamtthema steht. Es handelt sich um den Punkt, an dem Shakespeares Humor der geschichtlichen Erscheinung des Puritanismus begegnet, und an dem er sich zur Auseinandersetzung mit ihr gedrängt sieht. Der Puritanismus war bekanntlich einer der schlimmsten Feinde, den Shakespeare sein Leben lang zu bekämpfen hatte. Denn in ihm lebte ein unversöhnlicher Groll gegen das Theater und gegen alle dramatische Kunst, die ihm als eine der gefährlichsten teuflischen Verlockungen erschien. So bildete er für die Welt Shakespeares die schwerste und unmittelbarste Bedrohung. Aber die Art, wie Shakespeare dieser Bedrohung begegnet, zeigt wieder die Urkraft seines Humors. Er nimmt selbst diesen für ihn entscheidenden und lebenswichtigen Kampf nicht schwer und nicht bitter; sondern er hebt auch ihn in die

Sphäre des freien Spiels hinauf. Dem Kampf mit dem Puritanismus dankt Shakespeare eine seiner vollkommensten Schöpfungen; er verdankt ihm die unsterbliche Gestalt Malvolios. Malvolio wird von Maria, als sie den Streich gegen ihn zuerst angibt, ausdrücklich als „eine Art von Puritaner" gekennzeichnet.[1]) Und als Puritaner lehnt er nicht nur den unbefangenen Lebensgenuß aufs schroffste ab — „vermeinest Du, weil du tugendhaft seiest, solle es in der Welt keine Torten und keinen Wein mehr geben", hält ihm Junker Tobias entgegen — sondern er ist auch ein geschworener Feind des Humors. In der Szene zwischen Olivia und dem Narren unterbricht Malvolio das Gespräch zwischen beiden mit den Worten: er müsse sich darüber wundern, wie vernünftige Leute an eitlen Narrenspossen ihr Gefallen finden könnten, sie würden dadurch selbst nichts Besseres als die Hanswürste der Narren. Aber Olivia läßt diesen Vorwurf nicht gelten. „Oh, Ihr krankt an der Eigenliebe, Malvolio" — so erwidert sie — „und kostet mit einem verdorbenen Geschmack. Wer edelmütig, schuldlos und von freier Gesinnung ist, nimmt diese Dinge für Vogelbolzen, die Ihr für Kanonenkugeln anseht. Ein privilegierter Narr verleumdet nicht, wenn er auch nichts tut, als verspotten; so wie ein Mann, der als verständig bekannt ist, nicht verspottet, wenn er auch nichts tut als tadeln". Mit diesen Worten rückt auch die Komik des Anschlags, der gegen Malvolio verübt wird, erst in ihr volles Licht. Denn es ist in der Tat eine sublime Rache, die sich jetzt an Malvolio vollzieht. Er hat sich in seinem Dünkel und in seiner Selbstgerechtigkeit über den Humor gestellt; aber eben dadurch ist er seiner Macht verfallen. Seine scheinbar so sichere Tugend und sein nüchterner und gesunder Verstand, auf den er sich so viel zugute tut, zerschellen nunmehr an dieser Macht, die er verkannt und geleugnet hat. Der Narr verfehlt nicht in der Schlußszene der Komödie diese Folgerung zu ziehen. Er knüpft die gesamte Intrigue, er knüpft den Streich, der Malvolio gespielt worden ist, ausdrücklich an jene Worte über die Verächtlichkeit und Schädlichkeit des Narrentums an: dieser Streich war nichts anderes als die gerechte Vergeltung, die der Humor an seinem Verächter geübt hat.

Und jetzt nach dieser langen Abschweifung läßt sich erst ganz verstehen, wie auch Shaftesbury mit seiner Apologie des Humors, mit seinem »*Essay on the Freedom of Wit and Humour*«, mit den eigentlichen Grundkräften der englischen Renaissance zusammenhängt. Er nimmt den Humor keineswegs, wie die Gegner ihn mißverstehen, als bloßen Spott, ja auch nicht als eine noch so verfeinerte, rein intellektuell-

1) »A sort of puritan«, Twelfth Night, II, 3. In der Schlegelschen Übersetzung steht hier: eine Art von Pietist; — eine Anpassung an deutsche Verhältnisse, die indes die geistesgeschichtlichen Zusammenhänge verschiebt.

gerichtete Ironie. Er faßt ihn vielmehr wieder in dem Grundsinne, den die Renaissance ihm gegeben hatte: als eine befreiende, lebenspendende und lebensgestaltende Potenz der Seele. Diese Potenz richtet er zum Maßstab auf — und er ist sicher, daß alles wirklich-Echte und Lebenskräftige ihr Urteil nicht zu scheuen braucht. »Truth, 'tis suppos'd, may bear *all* Lights: and one of those principal Lights or natural Mediums, by which Things are to be view'd, in order to a thorow Recognition, is Ridicule it-self, or that Manner of Proof, by which we discern whatever is liable to just Raillery in any subject.«[1]) Der Humor richtet sich somit nicht gegen den Ernst der Wissenschaft, noch gegen die Würde der Religion. Er wendet sich lediglich gegen einen mißverstandenen Ernst und gegen eine angemaßte Würde; gegen Pedanterie und Bigotterie.[2]) Dem Pedanten wie dem Frömmler ist die freie Bewegung des Geistes ein Greuel; der eine sucht gegen sie hinter der Würde der Wissenschaft, der andere hinter der geheiligten Autorität der Religion Schutz. Wenn beide sich in dieser Weise hinter einer angenommenen Gravität verschanzen, so bleibt nichts übrig als sie der „Probe des Lächerlichen" zu unterziehen und sie durch diese Probe bloßzustellen. Dann erst wird der echte Charakter des Wissens und der echte Charakter der Frömmigkeit hervortreten, die beide der Lebensfreude nicht widerstreiten, sondern vielmehr der höchste Ausdruck der Lebensfreude und der Weltbejahung sind. „Der Humor gewährt nicht nur die beste Sicherheit gegen die Schwärmerei; er ist auch die beste Grundlage der Frömmigkeit und der wahren Religion. Denn wenn richtige Gedanken und würdige Vorstellungen vom höchsten Wesen für die echte Gottesverehrung wesentlich sind, so ist es mehr als wahrscheinlich, daß wir hierin nicht fehlgreifen können, außer wenn eine falsche Gemütsstimmung *(ill humour)* uns dazu verführt. Ich bin überzeugt, daß nichts außer einer solchen krankhaften Verstimmung des Gemüts uns schreckliche oder böse Gedanken über den höchsten Leiter des Alles einflößen kann. Nichts kann uns dazu verführen, uns dieses höchste Wesen als finster, hart und mürrisch vorzustellen, es sei denn, daß wir in unserem eigenen Selbst diese Empfindungen finden und nähren. Und wenn wir uns fürchten, einen guten Humor in die Religion einzuführen und über ein Wesen wie Gott mit Freiheit und Heiterkeit des Gemüts zu denken, so geschieht es nur, weil wir dieses Wesen nach unserem eigenen Bilde formen und uns kaum einen Begriff machen können von seiner wahren Größe und Erhabenheit, die jedes falsche Gepränge und jeden mürrischen Stolz ausschließt."[3]) Man sieht, das ist

1) Essay on the Freedom of Wit and Humour P. I, Sect. 1 (I, 61).
2) S. Essay on the Freedom of Wit and Humour P. I, sect. 3 (I, 66f.).
3) Letter conc. Enthusiasm, Sect. 3 (I, 22ff.).

ganz im Sinne von Olivias Schutzrede für die Freiheit des Humors in »Was ihr wollt« gesprochen. Aber man muß sich hüten, in dieser Verteidigung des Humors bei Shaftesbury nichts anderes als jene platte Form des »Optimismus« zu sehen, die uns davon überzeugen will, daß die Summe der Lust im Universum die Summe der Übel überwiegt. Auch Shaftesbury sieht den Humor nicht als Gegensatz der Tragik; auch er verschanzt sich nicht hinter ihm, um ihr auszuweichen oder um über sie leichtfertig hinwegzugehen. „Von Fülle zur Leerheit, von Leerheit zur Fülle" — so heißt es in seinem philosophischen Tagebuch — „von Mühe und Arbeit zur Ruhe, von Träumen der einen Art zu Träumen und Enttäuschungen anderer Art: das ist unser Leben. Wo ist der Tag und die Stunde, von der wir sagen können, daß wir in der Gegenwart leben, daß unser Glück nicht bloß künftig und nur ein versprochenes Glück ist? Welchen Teil unseres Lebens könnten wir wünschen noch einmal zu leben? Wenn keinen — was ist es alsdann, was wir die Süße und Annehmlichkeit des Lebens nennen? Wo liegt der Zauber und die Versuchung? Gegenwart und Vergangenheit sind nichts: die Zukunft ist alles. Was aber kann sie uns bringen? Alles schwindet dahin und geht zugrunde; alles eilt seiner Auflösung entgegen. Täglich stehen wir dem Tod gegenüber; Freunde werden uns entrissen, Unglücksfälle und Gefahren, Krankheiten, körperliche Gebrechen und geistige Schwäche drohen uns. Alles ist Elend, Enttäuschung, schmerzliche Sehnsucht. Vergebens versuchen wir uns dieser Gedanken zu entschlagen; vergebens suchen wir uns abzulenken und aufzurichten: wir fallen dadurch nur um so tiefer. Nur der allein ist in gewissem Maße glücklich, der diesen Dingen begegnen, der standhaft auf sie hinschauen kann, ohne seinen Blick abzuwenden; der, indem er das Ergebnis und den Abschluß vor allem kennt, auf das Ende seiner Rolle wartet, — einzig bestrebt, in der Zwischenzeit diese Rolle, so wie es ihm geziemt, zu spielen, und seinen Geist ungebrochen und gesund, unerschüttert und unverdorben zu erhalten; in Freundschaft mit dem menschlichen Geschlecht und in Einheit mit jenem ursprünglichen Geist, in Hinblick auf den alles, was geschieht und geschehen kann, nicht anders als förderlich und genehm, als übereinstimmend mit dem Wohl des Ganzen sein kann."[1]) Hier sind wir, wie man sieht, von jenem trivialen »Optimismus«, der das Leiden leugnet oder der es in irgendeiner Weise zu beschönigen und zu verschleiern sucht, weit entfernt. Was gefordert wird, ist, daß wir dem Leiden innerlich begegnen, — daß wir das Unglück des Lebens ertragen, ohne an dem Sinn des Lebens irre zu werden. Die Tragik des Daseins beweist

1) Shaftesbury, Philosoph. Regimen (ed. Rand) S. 256f.

nicht seine Unvernunft; sein Wert hängt nicht von dem Glück ab, das es uns spendet: denn dieser Wert stammt nicht von außen, sondern an uns liegt es, welchen Gehalt und Wert wir dem Dasein geben wollen. Die Betrachtung der in den Dingen waltenden Ordnung erschafft jene religiöse Grundstimmung, die uns weit über alles bloße Glücksverlangen hinaushebt; sie lehrt uns das Ganze statt des Einzelnen zu wollen und dieses Ganze um seinetwillen, nicht um unseretwillen, zu bejahen.

Dieser religiöse Grundgedanke Shaftesburys bildet auch den Ausgangspunkt für das wichtigste und fruchtbarste Ergebnis, zu dem er im Gebiet der Ästhetik gelangt ist. Von Shaftesbury stammt der Begriff des »interesselosen Wohlgefallens«, den die deutsche Ästhetik des 18. Jahrhunderts aufgenommen, den Mendelssohn weiter entwickelt und den Kant systematisch geklärt und vertieft hat. Sucht man diesen Begriff historisch bis zu seiner Quelle zurückzuverfolgen, so sieht man sich auch hier wieder auf Platon hingewiesen. Platons Philebos ist es, der zuerst die scharfe Grenze zwischen dem »Angenehmen« und dem »Schönen«, zwischen der sinnlichen Lust und der »reinen Lust«, der Lust an der ästhetischen Betrachtung gezogen hat. Wir sahen wie in Thomas Morus' »Utopia« die englische Renaissance diesen Gedanken der »reinen Lust« (καθαρὰ ἡδονή) aufgenommen hat.[1]) Sie bildet für Morus ein Wahrzeichen echter Humanität: eine Grenze zwischen menschlichem und tierischem Sein. Das Tier faßt alle Eindrücke, die seine Sinne treffen, nur als Reize auf, die es für den unmittelbaren Zweck seiner Selbsterhaltung verwendet; es setzt diese Eindrücke direkt in Bewegungen um, mit denen es das Nötige und Brauchbare zu ergreifen, das Störende und Gefährliche zu fliehen sucht. Menschliches Sein und Leben aber geht in diesem Kreise des bloßen Wirkens nicht auf; sondern es erhebt sich zur Freiheit und zur Höhe des reinen Schauens. Keine andere Gattung von beseelten Geschöpfen ist dieser Erhebung fähig, keine andere erblickt bewundernd den herrlichen Bau und die Schönheit der Welt, empfindet die Anmut wohliger Düfte, es sei denn um die Nahrung daran zu erkennen, und unterscheidet die Tonabstände harmonischer und dissonierender Klänge.[2]) Es ist ein voller und echter Nachklang dieser Grundanschauung, den wir bei Shaftesbury wiederfinden; aber was bei Morus bloßes Aperçu geblieben war, das wird bei ihm zur Grundlage eines ästhetischen Systems. Die Schönheit eines Gegenstands wird nur dort wahrhaft erfaßt und empfunden, wo jeder Gedanke an den Besitz, an den Genuß des Gegenstands oder an die Herrschaft über ihn fernbleibt. Der Doge, der sich als Bräutigam dem Meere vermählt

1) S. oben S. 77f.
2) Morus, Utopia, Buch II (deutsche Ausg. v. G. Ritter, S. 76).

und der sich damit zum Herrscher über das Meer aufwirft, kennt seine Schönheit weniger, als der arme Hirte, der von einem überhangenden Felsen aus gemächlich hingestreckt seine weidenden Herden vergißt, um sich ganz in das Bild, das sich vor ihm ausbreitet, zu versenken. Und so ist denn auch unsere Freude an der Natur von spezifisch anderer Art als der Genuß jener niedrigeren Geschöpfe, die die Natur nur als Gegenstand ihrer Triebe kennen. „So lieblich auch das schimmernde Gras oder das silbrige Moos, der blühende Thymian, die wilde Rose oder das Geisblatt ist — nicht ihre Schönheit ist es, was die benachbarten Herden anlockt, was die nagenden Rehe oder Zicklein erfreut und all die Lustigkeit hervorbringt, die wir bei weidenden Lämmern beobachten können. Nicht an der Form freuen sie sich, sondern an dem, was tiefer steht als die Form, der Wohlgeschmack reizt, der Hunger treibt sie ... Denn niemals hat die Form wirkliche Macht, wenn sie nicht für sich betrachtet, beurteilt, untersucht wird, sondern nur ein zufälliges Merkmal oder Zeichen dessen darstellt, was die erregten Sinne besänftigt und das Tierische im Menschen befriedigt."[1]) In alledem ist ein Grundgedanke von Kants Kritik der ästhetischen Urteilskraft vorweggenommen, wie auch die deutliche Vorzeichnung für Kants „Analytik des Erhabenen" sich bei Shaftesbury findet.[2])

Aber freilich hat Shaftesbury auch in seiner Begründung der Ästhetik den Zusammenhang mit seiner Ethik und seiner Religionsphilosophie nicht aufgegeben. Der Begriff des „interesselosen Wohlgefallens" selbst stammt ursprünglich aus dieser Quelle: er erwächst in dem ständigen Kampfe, den Shaftesbury gegen eine heteronome Moral und eine heteronome Religion führt. Wer Sittlichkeit und Religion auf Hoffnung und Furcht zu gründen sucht — der hat beide um ihren eigentlichen Sinn und um ihren höchsten Wert gebracht. Es ist eine sklavische Moral und eine knechtische Religion, die solcher Hebel bedarf. Wer das Gute nicht um seiner selbst willen, sondern um der Belohnungen willen, die darauf gesetzt sind, sucht, wer das Schlechte nur der Strafe wegen fürchtet und meidet, der beweist damit, daß er niemals in ihr eigentliches Wesen eingedrungen ist. Gibt es keine an sich gültige und in ihrem reinen An-Sich erkennbare Norm des Sittlichen — dann ist es völlig vergeblich, diese Norm in dem Willen eines allmächtigen Wesens suchen zu wollen und sie durch ihn dem Menschen aufzwingen zu wollen. Abermals erkennen wir in diesem Kampf gegen den ethischen „Nominalismus", gegen die Herleitung des Sittlichen aus der bloßen Macht, die volle Übereinstimmung Shaftesburys

1) The Moralists, Part. 3, Sect. II (II, 396, 424); vgl. die deutsche Übersetzung des Werkes von Karl Wollf, Jena 1910, S. 133ff.

2) Moralists, P. III, Sect. 1 (II, 388ff.).

mit den Denkern der Schule von Cambridge.[1]) Gleich ihnen wird Shaftesbury nicht müde gegen eine Moral und eine Religion zu protestieren, die den Menschen sklavisch und lohnsüchtig macht, die ihn durch die Peitsche schrecken oder durch Zuckerwerk ködern will.[2]) Und es ist von besonderer Bedeutung, daß er sich hierbei auch gegen seinen eigenen Lehrer und Erzieher wendet — daß er der Ethik der Schule von Cambridge vor derjenigen Lockes rückhaltlos den Vorzug gibt. Als kurz nach dem Tode Lockes ein Brief von ihm an Anthony Collins bekannt wurde, in dem er seine ethisch-religiösen Überzeugungen noch einmal zusammengefaßt, in dem er ausgesprochen hatte, daß das diesseitige Leben nur ein Schauplatz der Eitelkeit sei und daß der Mensch eine wirkliche Befriedigung nur in dem Bewußtsein des Rechttuns und in der Hoffnung auf ein künftiges Leben finden könne — da hat Shaftesbury an diesem Briefe eine höchst bezeichnende Kritik geübt. Er nennt ihn den Brief eines Christen; aber er weigert sich, in ihm den Brief eines sterbenden Philosophen anzuerkennen. „Gewissen" — so schreibt er an einen Freund — „ist ein hoher und edler Name; aber die, die in ihrem Gewissen finden, daß sie nichts Gutes tun, außer demjenigen, zu welchem sie durch Furcht oder durch Bestechung angereizt werden, geben von ihm ein trauriges Bild. Was das Leben von uns beiden betrifft, so ist es, dem Himmel sei es gedankt, der Schauplatz einer lang andauernden Freundschaft gewesen; erfüllt von einer starken und sicheren Befriedigung und gegründet auf das Bewußtsein, daß man das Gute um seiner selbst willen tun müsse, ohne jegliche andere Rücksicht, da nur das wahrhafte Genugtuung verschaffen kann, was in dieser Weise uneigennützig, edelmütig und frei getan wird. Das ist es, was ich aus Erfahrung sagen kann, und das werden Sie schließlich ausreichend finden, um die Rechnung des Lebens zu einem klaren Abschluß zu bringen — ohne daß es der Vorstellung einer anderen schrecklichen Rechenschaftsablegung bedarf, die einst von uns gefordert werden wird. Das Leben ist eitel nur für die, die es dazu machen. Mögen sie über Eitelkeit klagen, denn sie haben Recht. Was mich betrifft, so habe ich mich an den Gütern dieser Welt nie so sehr erfreut noch am Leben jemals so sehr gehangen, daß ich es um seiner selbst willen geliebt habe. So kann ich denn jetzt auch willig von ihm scheiden und ihm beim Scheiden ein gutes Zeugnis hinterlassen. Es ist nicht böse und es ist nicht eitel; es ist, sofern man nur will, ein schönes edles vernünftiges Dasein und nicht so drückend, wie man es darstellt. Auch ist es nicht so übermäßig gesegnet, daß der Gedanke, es

1) Vgl. bes. oben S. 55ff.

2) Vgl. The Moralists P. II, Sect. 2, II/247ff., Sect. 3, II, 256ff. Inquiry conc. Virtue or Merit Book I, P. 3 (II, 57ff.) u. ö.

zu verlassen uns schwermütig machen müßte oder daß man die Zeit, die uns in ihm gegönnt ist, als übermäßig kurz ansehen müßte. Denn warum über seine Kürze klagen, wenn es nicht gesund und süß war? Warum sich über beides beschweren? Ist Eitelkeit, bloße Eitelkeit ein Glück — und kann Elend allzu schnell enden? Aber das Leben als solches, in seinen bloß animalischen Verrichtungen, dies, meint man, sei süß. Und was das eigentliche und das unmittelbar-menschliche Dasein anlangt, was Freundschaft, Gerechtigkeit, Edelmut, Akte der Liebe, Aufopferung für andere betrifft: das alles, so glaubt man, sei kein Glück und es könne, sofern keine Belohnung darauf gesetzt ist, keine wirkliche Befriedigung gewähren. Harte, harte Pflichten dies alles — wenn nichts anderes darauf folgt! Traurige Nötigungen im besten Falle, denen man sich aber aus Furcht vor noch Schlimmerem unterwerfen muß. O Philosophie, Philosophie! Ich habe von einer anderen Philosophie früherer Tage gehört; aber unsere heutige Philosophie scheint nur noch darauf auszugehen, das Streben nach Tugend zu einer beschwerlichen Sache zu machen. Mag diese Philosophie, die die Übel des Lebens pflegt und die all das, was das Leben lebenswert macht, herabsetzt, dann über die Eitelkeit des Lebens jammern — wir dagegen wollen das Umgekehrte tun: wir wollen das Leben so hoch als möglich stellen und den Tod so gering als möglich achten. Der sicherste Weg besteht meines Erachtens darin, so viel Gutes als möglich zu tun, und es frei, edel und großmütig, fern von aller Selbstsucht und Lohngier, zu tun, da alle solche knechtischen Gedanken uns schon für diese Welt, geschweige für eine bessere Welt, untauglich machen."[1])

Wir mußten diese Sätze in aller Ausführlichkeit wiedergeben — denn sie ziehen die Summe von Shaftesburys Philosophie und sie fassen sein ethisch-religiöses Glaubensbekenntnis in höchster Prägnanz zusammen. Und man begreift, warum er, aus diesem Glauben heraus, auch der Theorie des Empirismus, wie Locke sie aufgestellt hatte, nicht zu folgen vermochte. Es liegt eine eigentümliche tragische Ironie darin, daß Locke gerade denjenigen Denker, den er von früher Kindheit an kannte, und dessen ganze Erziehung ihm anvertraut war, daß er gerade diesen seinen nächsten Schüler und Zögling von seiner Theorie nicht zu überzeugen vermochte — daß Shaftesbury sich vielmehr gerade in dem entscheidenden Punkte, in der Frage nach der Apriorität der theoretischen und der sittlichen Grundbegriffe, wieder zu den Gegnern des Empirismus, zu den Philosophen der Schule von Cambridge, zurückgewendet und sich offen zu ihnen bekannt hat. Hier lag in der Tat ein

1) Brief an einen Freund vom 2. XII. 1704 (5); s. Rand, a. a. O., S. 344ff.

unüberbrückbarer Gegensatz vor; ein Gegensatz, der nicht nur die Resultate des Denkens betraf, sondern der schon in der ursprünglichen Denkgesinnung begründet war. Die englischen Platoniker mußten einen andern Weg gehen als den, den die englischen Empiristen eingeschlagen hatten. Es ist höchst charakteristisch und es ist historisch außerordentlich lehrreich, daß auch Berkeley, der in seinem „schwärmerischen Idealismus" auf den ersten Blick eher den Platonikern als den Empiristen nahe zu stehen scheint, eben an diesem Punkte Shaftesbury aufs schärfste entgegentritt. Eine Ethik verkünden, die auf Lohn und Strafe verzichtet — das hieß ihm die Grundlagen des Christentums selber untergraben. Um einer solchen Lehre willen scheut sich Berkeley nicht, selbst die staatliche Autorität gegen Shaftesbury ins Feld zu rufen.[1]) Der Empirismus sieht die Natur, wie die menschliche Seele als einen Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen, und er sieht die Gesellschaft und den Staat als einen Zusammenhang von Mitteln und Zwecken. Beide Zusammenhänge will er erkennen, um sie zu beherrschen, um in sie einzugreifen und sie nach bestimmten Zielen lenken zu können. Die Platoniker hingegen verfolgen von Anfang an einen anderen Weg. Sie wollen nicht herrschen; sie wollen begreifen, was die Welt „im Innersten zusammenhält" und sie sehen dieses Wesensband der Dinge nicht in der Macht, sondern in der Liebe, im Platonischen Eros. Aus dieser Gesinnung erwächst jener Enthusiasmus, den Shaftesbury als Quelle aller echten Philosophie bezeichnet. Ihn stellt er den „praktischen" Idealen des Empirismus, der Norm der bloßen Nutzbarkeit, entgegen. Die Kette der bloßen Ursachen und Wirkungen und die Kette der bloßen Mittel und Zwecke muß gebrochen werden, wenn wir uns zur freien Anschauung des Universums erheben wollen. In der Erkenntnis, in der Sittlichkeit und in der Kunst gilt es, dieser Forderung Genüge zu tun. Die Naturerkenntnis muß von dem Baconischen Motto: »*scientia propter potentiam*« gereinigt werden. Sie soll nicht dazu dienen, die Natur zu zerschneiden, um sie dadurch um so besser unterjochen zu können[2]); sie soll die Natur als Ganzes sehen und als Ganzes in lebendiger Hingabe verstehen. Die Kraft dieser Hingabe, nicht die der gewaltsamen Bezwingung ist es, die uns allein die Natur aufschließen kann. Sie erschließt sich nur der Magie der Liebe: was sie unserem Geist nicht freiwillig offenbart, das suchen wir ihr vergeblich mit Hebeln und mit Schrauben abzuzwingen. Es gibt nur einen echten Weg, sich der Natur zu nähern: daß wir sie in der Fülle ihrer Gestaltungen belauschen und daß wir uns in den Mittelpunkt dieses großen Gestaltungsprozesses zu versetzen

1) Vgl. Berkeley »Discourse addressed to magistrates and men in authority.«
2) Vgl. oben S. 32.

suchen, um an ihm, so weit es uns gegeben ist, teilzunehmen. Nur wer sich dem »Genius« der Natur verwandt weiß und wer gelernt hat, mit ihm Zwiesprache zu halten, kann ihre einzelnen Schöpfungen begreifen. So sieht Shaftesbury, gleich den Denkern von Cambridge, die Natur vor allem als plastische Einheit und als plastische Kraft.[1]) »Mächtiger Genius! einzig belebende und begeisternde Kraft! Dein Einfluß ist allumfassend und in allen Dingen bist Du der innerste Kern. Die Energie des Lebens ist weit verbreitet, unendlich gestaltenreich, alles durchströmend, nirgends erloschen. Alles lebt und kehrt in regelmäßiger Folge wieder ins Leben zurück. Die vergänglichen Wesen verlassen ihre erborgten Formen und treten das Stoffliche ihres Wesens neuen Ankömmlingen ab. Im Wechsel der Generationen zum Leben erweckt, schauen sie das Licht und vergehen im Schauen, auf daß auch andere das herrliche Bild betrachten und immer mehr Geschöpfe die Gaben der Natur genießen.«[2])

Der Wendung in der Naturbetrachtung entspricht die Wendung in der Betrachtung der sittlichen Welt. Auch hier steht Shaftesbury, gleich den Denkern von Cambridge, in schärfster Opposition gegen Hobbes. Die Polemik gegen ihn zieht sich wie ein roter Faden durch alle seine Werke hindurch. Und es ist das gleiche Grundmotiv, auf dem diese Polemik beruht. Bacons Methode der Induktion will eine Technik der Naturbeherrschung aufstellen; Hobbes' Staatsphilosophie will eine Methode der Menschenbeherrschung lehren. Die Herrschaft über den Menschen kann nach Hobbes nur dann als wahrhaft gesichert gelten, wenn es gelingt, alle seine widerstreitenden Triebe und Neigungen unter Einen Willen zu beugen — so wie der Erforscher der Natur alle ihre Erscheinungen zuletzt aus einem höchsten Gesetz begreifen will. Nur wenn der Einzelwille gebrochen, wenn er völlig dem Staatswillen untergeordnet wird, ist das Ziel der Ethik und das der Staatslehre erreichbar. Für Shaftesbury aber handelt es sich auch hier nicht um die Beherrschung der menschlichen Welt, sondern um ihre Anschauung, um die intuitive Erkenntnis jenes Bandes, das sie im Innersten zusammenhält. Dieser Zusammenhalt kann nicht in bloßen Verträgen gegründet sein: denn was gäbe diesen Verträgen selbst die Sanktion, wenn nicht vor aller Vertragschließung schon bestimmte ursprüngliche Maßstäbe gälten über das was erlaubt und das was verwerflich, über das was Recht und was Unrecht ist? Der Zirkel, in den sich Hobbes' Staatstheorie verfängt, indem sie jegliche Verbindlichkeit auf bloßes Übereinkommen gründet, andererseits aber eben dieses Übereinkommen selbst als absolut-verbindlich setzen muß, wird hier von Shaftesbury treffend aufgedeckt.

1) Vgl. oben S. 98.
2) Moralists P. III, sect. 1 (II, 366f.); deutsche Ausgabe S. 115.

„Es ist lächerlich zu sagen, daß eine Verpflichtung gesellig oder sittlich zu handeln für den Menschen erst nach der Gründung des Staates, nicht aber im Naturzustand bestehe. Denn das Versprechen selbst, aus dem nach jener Theorie der Staat entstanden sein soll, wurde im Naturzustande gegeben; gab es aber in diesem Zustand irgendetwas, was ein Versprechen gültig und bindend machen konnte, so konnte das gleiche Moment auch alle anderen Pflichten der Menschlichkeit begründen. So gibt es denn Gerechtigkeit, Ehrenhaftigkeit, Tugend entweder schon im Naturzustand — oder sie konnten überhaupt nicht entstehen. Die bürgerliche Vereinigung oder der Gesellschaftsvertrag konnten niemals Recht oder Unrecht erschaffen, wenn beides nicht schon zuvor in irgendeiner Form bestand. Der, dem vor dem Vertrag jede Schändlichkeit frei stand, wird und darf auch mit dem Vertrag ebenso frei schalten, wenn er es für sich als bequem ansieht." „Ein Mensch ist verpflichtet sein Wort zu halten. Warum? Weil er sein Wort gegeben hat, sein Wort zu halten. Wahrhaftig: eine vortreffliche Rechenschaft über den Ursprung des Sittlichen und die Entstehung der bürgerlichen Verfassung."[1]) Will man dieser *petitio principii* entgehen, so bleibt nichts übrig, als auf irgendeine Form der natürlichen Sympathie zurückzugehen und in ihr, als Grund- und Urdatum, alle konventionellen, alle gesellschaftlichen und juridischen Ordnungen zu gründen. Ohne solche natürliche Sympathie, ohne solches ursprüngliche Mit-Gefühl des Einzelnen mit dem Ganzen ist weder das natürliche noch das sittliche Universum zu begreifen. Wie die Bedingung für die Erkenntnis der Natur darin besteht, daß wir mit ihr eins sind und eins bleiben, so gilt das Gleiche mit noch höherem Recht für den gesellschaftlichen Kosmos. Wir könnten niemals von außen, sei es durch eigenen Entschluß, sei es durch den Zwang eines fremden Willens, in diesen Kosmos eintreten, wenn wir nicht von Anfang an schon mitten in ihm stünden, wenn nicht der Einzelne das Ganze wäre und das Ganze in reiner Hingebung erfassen und umfassen könnte.

Aus diesem Grundmotiv seiner Naturlehre und seiner Ethik hat sich denn auch Shaftesburys Ästhetik entwickelt. Die Ästhetik fällt Shaftesbury gleichsam als reife Frucht in den Schoß; denn sie spricht nur die allgemeine Voraussetzung, auf der bereits seine Theorie der Natur und seine Theorie der Sittlichkeit ruhte, noch einmal in expliziter Form aus. Der Bezwingung der Natur hatte Shaftesbury ihre reine Betrachtung, — der Unterjochung des Willens durch eine äußere Gewalt hatte er die selbstlose Hingabe entgegengestellt: eben dieser Akt der Betrach-

1) Sensus communis P. III, Sect. 1, I, 109ff.

tung und der Hingabe aber ist es, der auch den Grund für alles künstlerische Schaffen und für alles künstlerische Genießen legt. Wo keine geistige Freiheit besteht, da ist auch für die Schönheit kein Raum — das Phänomen der Schönheit kann erst aus der Freiheit und durch sie erstehen. So erwächst jetzt, organisch und innerlich notwendig, aus der Idee der reinen Erkenntnis und aus der Forderung des »*amor non mercenarius*« der Begriff des »interesselosen Wohlgefallens«. Und er ist es gewesen, der, im Verein mit Shaftesburys Begriff der »inneren Form«, die Ästhetik des 18. Jahrhunderts begründet hat. Man pflegt fast allgemein anzunehmen, daß das Erstarken des ästhetischen Interesses im 18. Jahrhundert aus der Vertiefung und Verfeinerung der psychologischen Einsichten zu erklären ist: die ästhetische Problemstellung sei eine einfache Weiterführung und eine natürliche Auswirkung der psychologischen Grundtendenzen. Aber dem steht die Tatsache gegenüber, daß gerade die großen klassischen Systeme der englischen Psychologie so gut wie nichts für die eigentliche Grundlegung der Ästhetik geleistet haben. Es sind freilich Untersuchungen über den Ursprung und die Struktur des Gefühls gewesen, die hier zuerst den Weg gewiesen haben: aber alle diese Untersuchungen — wie sie bei Hutcheson und Home, bei Burke und Ferguson vorliegen — gehen auf Schüler und Anhänger Shaftesburys, nicht auf Schüler von Locke, Berkeley und Hume zurück. Im Aufbau der empiristischen Systeme begegnen wir nirgends der Ästhetik als einem selbständigen und gleichberechtigten Gebiet. Bacon hat in seiner Enzyklopädie des Wissens, in der Schrift »De dignitate et augmentis scientiarum« wenigstens der Dichtkunst einen Raum verstattet; aber auch sie ist für ihn nichts anderes als eine bestimmte Form des Wissens. Er kennt im wesentlichen die Dichtung nur als Allegorie, als metaphorische Aussprache irgendeiner, sei es physikalischen, sei es historischen oder moralischen Wahrheit. In diesem Sinne bildet sie für ihn die Vorstufe und die Vorschule zur Erkenntnis. Die lyrische Dichtung wird aus der Poesie hinausgewiesen und der Philosophie und Rhetorik zugerechnet; die epische und dramatische wird auf eine Linie mit der Geschichte gestellt; ihre wirkliche Vollendung aber erlangt die Poesie erst in der parabolischen Dichtung, weil sie der eigentlichen Wissenschaft am nächsten steht.[1]) Aus solchen Keimen und Anfängen konnte sich keine Ästhetik entwickeln. Die Ästhetik ist nicht aus der Grundrichtung des englischen Empirismus, sondern aus der des englischen Platonismus herausgewachsen. Der tiefere Grund hierfür liegt darin, daß die Psychologie des Empirismus bei aller Schärfe der Beobachtung

1) Näheres über Bacons Theorie der Dichtkunst s. bei Kuno Fischer, Francis Bacon und seine Schule, Buch II, Cap. 7.

und bei aller Feinheit der Analyse über den Kreis der bloßen »Rezeptivität« nicht hinausgelangt, daß sie die durchgehende Tendenz besitzt, alle seelische Spontaneität in Rezeptivität zu verwandeln. Eine solche Auffassung besitzt kein Organ für den schöpferischen Prozeß der Gestaltung selbst. Erst wo dem psychologischen Sensualismus ein entschiedener Gegner erwuchs, wo nicht eine bloße Philosophie des Eindrucks, sondern eine Philosophie des Ausdrucks gesucht wurde, wo die »Idee« nicht mehr, wie bei Hume, als einfache Folge und Kopie der »Impression«, sondern als etwas Ursprüngliches und Selbständiges gesehen wurde, konnte die Ästhetik entstehen. Diese Wendung wird durch Shaftesbury bezeichnet. Denn er sucht das Schöne nicht im Bereich des Gestalteten, sondern in der Aktivität, in dem schöpferischen Prinzip der Gestaltung: »*the Beautifying not the Beautify'd is the really Beautiful*«. Damit erst war der wirkliche Durchbruch erfolgt, war die Lehre vom Genie begründet, die allen weiteren ästhetischen Untersuchungen den entscheidenden Anstoß gegeben hat. Diese Lehre entstammt nicht dem Empirismus und Sensualismus; sie ist aus Platonischem Enthusiasmus geboren. Die Schönheit kann nicht auf die Welt des Körperlichen beschränkt, noch kann sie im sinnlichen Eindruck beschlossen bleiben; sondern ihr Urquell ist dort zu suchen, wo wir in der Sphäre des Lebens, des Tuns, des Gestaltens stehen.[1]) »The Beautiful, the Fair, the Comely were never in the *Matter*, but in the *Art* and *Design*; never in *Body*, it-self, but in the *Form* or *Forming Power*«.[2]) Auch dies ist nur eine Wiederholung bekannter Plotinischer Sätze, die schon die Denker der Schule von Cambridge anzuführen liebten; aber erst im Geiste Shaftesburys hat die Lehre, die in ihnen enthalten ist, ihre wirkliche Auferstehung gefunden. Denn hier wurde sie von einem Denker ergriffen, der nicht von der Spekulation allein herkam, sondern der von frühester Jugend an in der antiken Dichtung und in der Anschauung der klassischen Kunstwerke heimisch war. Ein solcher Denker erst konnte die Keime zu einer philosophischen Ästhetik, die in den Grundlehren der Schule von Cambridge enthalten waren, zur vollen Reife bringen, und nur er konnte die Form schaffen, die diesem Gehalt gemäß war. Der Stil von Shaftesburys »Moralisten« ist nicht abstrakt und dialektisch — er ist rhapsodisch und hymnisch; und in diesem hymnischen Stil ist die ursprüngliche Kraft der Platonischen Lehre vom Eros für die neuere Zeit erst wieder wahrhaft lebendig geworden.

Und diese Kraft ist es, die um die Mitte des 18. Jahrhunderts in die deutsche Geistesgeschichte eindringt und ihr einen neuen

1) S. The Moralists, P. III, Sect. 2 (II, 403ff.).
2) ibid. S. 405.

Impuls verleiht. Keiner der wahrhaft schöpferischen Geister hat sich diesem Impuls entzogen. Am stärksten hat er auf Winckelmann und Herder, auf Schiller und Goethe gewirkt. Winckelmann hat die Schriften Shaftesburys von früh an studiert — und sie sind ihm die Führer auf dem Wege gewesen, der ihn zu seiner Anschauung der antiken Kunst und zu seiner Grundauffassung der Platonischen Ideenlehre geleitet hat. Nur zwei moderne philosophische Autoren, nur Montaigne und Shaftesbury sind es, die einen unmittelbaren Einfluß auf die geistige Bildung Winckelmanns geübt haben. Sie sind nach Justi „die einzigen neueren Philosophen, an denen Winckelmann Geschmack gefunden zu haben scheint. Während er sonst, in seinen Kollektaneen und Notizen, nur einzelne Sätze wählt, so schwellen hier die Auszüge zu kleinen Bänden an".[1]) Für Herder bilden die Schriften Shaftesburys von Jugend an seine ständigen Begleiter — und dasjenige Werk, das die Summe seiner philosophisch-spekulativen Überzeugungen ziehen will, die Gespräche über Gott, knüpft überall direkt an Shaftesbury an. Aber auch die späten Werke Herders, auch die »Adrastea« und die »Briefe zur Beförderung der Humanität« kehren immer wieder zu ihm zurück und sollen gegenüber den theologischen Angriffen, die gegen seinen »Deismus« erhoben worden waren, eine Art Ehrenrettung von Shaftesburys Idee der Religion sein. Herder verehrt Shaftesbury auch als Meister des philosophischen Stils: er ist ihm der „liebenswürdige Plato Europens" und unter den Neueren fast der Einzige, der die Kunst des Dialogs von Platon „ziemlich abgelernt" und sie in einer des Vorbilds würdigen Weise zu brauchen verstanden habe.[2]) Goethe verdankt Shaftesbury den Begriff der »inneren Form«, der seine Naturbetrachtung wie seine Kunstbetrachtung durchdringt, und sein frühes Fragment »Die Natur« spricht die gleiche Empfindung aus, von der Shaftesburys Naturhymnus in den »Moralisten« beseelt ist.[3]) Was schließlich Schiller betrifft, so ist seine gesamte Ästhetik zu einer Art geistiger Auseinandersetzung zwischen Kant und Shaftesbury geworden, zu dem Versuch einer Versöhnung zwischen dem Kantischen Pflichtbegriff und Shaftesburys Grundauffassung, die auch das Sittliche auf den ästhetischen Begriff der »Harmonie« zurückführen und in ihm befestigen will. Die Forderung,

1) Carl Justi, Winckelmann und seine Zeitgenossen. 2. Aufl., Lpz. 1898, I, 211.

2) S. Herders Fragmente über die neuere deutsche Literatur I, 9 (Suphan I, 182). Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit, Erster Abschnitt (Suphan V, 490).

3) Der unmittelbare Zusammenhang, der zwischen Goethes Fragment »Die Natur« (1782) und Shaftesburys »Moralistes« besteht, ist von Dilthey gezeigt worden. „Aus der Zeit der Spinozastudien Goethes", Archiv f. Gesch. d. Philosophie VII (1894). (Gesammelte Schriften II, 391 ff.)

die Shaftesbury in seinem Begriff der »*moral grace*« gestellt hatte, wird zu einer der Grundnormen, an der Schiller seine philosophische Ästhetik orientiert.[1]) So erlebt der Platonismus Shaftesburys jetzt seine Wiedergeburt in einem neuen geistigen Medium; er wird zu einem der Grundmotive, aus welchem die Philosophie und die Ästhetik des deutschen Idealismus erwächst.

Es scheint freilich, als seien wir mit der Betrachtung dieses geistigen Zusammenhangs von unserem eigentlichen Ausgangspunkte bereits weit verschlagen. Denn die Philosophie der Schule von Cambridge bedeutete im 18. Jahrhundert, zumal in Deutschland, keine lebendige Realität mehr — sie gehörte der Vergangenheit an und konnte nur noch ein gelehrtes Interesse für sich in Anspruch nehmen. Noch weit mehr ist für die Gegenwart die Schule von Cambridge zu einer verschollenen und versunkenen Welt geworden. Und doch war es nicht die Sache einer bloßen gelehrten Neugier, wenn wir versucht haben, den Blick wieder auf diese Welt zurückzuwenden. Was diese Studie zeigen sollte, ist dies, daß die Probleme, um die die Schule von Cambridge gerungen hat, nicht veraltet sind, sondern daß sie unmittelbar in die Gestaltung des modernen philosophischen Weltbildes eingegriffen haben und in veränderter Form noch heute in ihm fortwirken. Die Schule von Cambridge bildet eine Art Bindeglied der Geister und der Epochen: sie ist einer der Brückenpfeiler für jene Brücke, die von der italienischen Renaissance zum deutschen Humanismus des 18. Jahrhunderts führt. Der Weg der Geistesgeschichte schreitet nicht von Gipfel zu Gipfel fort — und der Gang der Ideengeschichte läßt sich nicht zureichend verfolgen, wenn man lediglich von der Betrachtung der großen philosophischen »Systeme« ausgeht und sich, wie die Geschichte der Philosophie es noch immer zu tun gewohnt ist, mit ihrer Darstellung begnügt. Man darf, wenn man die Bedeutung der Ideen verstehen will, an ihrer immanenten Bildung nicht vorbeigehen, und diese erschließt sich nur, wenn man nicht von vornherein und ausschließlich die Höhepunkte der großen Systeme ins Auge faßt, sondern seinen Weg durch die Täler nimmt, um sich von ihnen, in allmählichem und geduldigem Aufstieg, zur Höhe emporzuarbeiten. Diesen Gang hat unsere Studie zu nehmen versucht. Sie wollte zeigen, wie ein bestimmter Ideenkreis, der durch Nikolaus Cusanus in Italien heimisch geworden war, der dort in der Florentinischen Akademie seine feste Gestalt gewonnen hatte, im englischen Humanismus und in der englischen Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts sich fortwirkend erhält, um zuletzt in der deutschen Geistesgeschichte eine abermalige

1) Über Schillers Verhältnis zu Shaftesbury s. die Einleitung Oskar Walzels zur Ausgabe von Schillers Philos. Schriften (Cottasche Säkular-Ausgabe Bd. XI, S. IX ff.).

Neugestaltung, eine Art von Metamorphose und Metempsychose zu erfahren. Die Schule von Cambridge ist nur eine Etappe auf diesem Wege, und die Denker dieser Schule haben nur einen bescheidenen Anteil an diesem großen geistigen Entwicklungsprozeß. Aber es bleibt ihr unbestrittenes Verdienst, daß sie die Fackel, die sie in ihren Händen hielten, nicht verlöschen ließen — daß sie, allen Widerständen der zeitgenössischen Philosophie und allen Angriffen des theologischen Dogmatismus zum Trotz, einen Kern echt-antiker philosophischer Tradition unversehrt erhalten und ihn den künftigen Jahrhunderten rein übergeben haben.

REGISTER

Adams, Thomas 51[3]. 54[2]
Ainsworth, Michael 112[2]
Aquinas, Thomas 12. 64f. 73
Aretino, Pietro 119
Ariosto, Lodovico 79. 119
Aristoteles 19. 42[1]. 51. 62. 63. 65f. 73
Arnauld, Antoine 58
Augustinus 58. **61—68.** 72 bis 76

Bacon, Francis 2. **31—34.** 36—39. 41. 43. 48ff. 111. 134f.
Barrow, Isaac 95
Baxter, Richard 49
Bayle, Pierre **58ff.**
Berkeley, George 117. 134. 137
Boccaccio, Giovanni 119
Bojardo, Matteo Maria 119
Botzheim, Johannes 13[1]
Boyle, Robert 42. 92
Bruno, Giordano 8. 72
Burke, Edmund 137

Calvin, Johannes **51.** 53. 54. 57. 58. 118[2]
Cervantes, Miguel de 119
Chapman, George 78
Chillingworth, William 24ff.
Cicero, Marcus Tullius 62
Clarke, Samuel 106
Clerselier, Claude 2[1]
Colet, John **9—13.** 16. 24. **74f.** 84
Collins, Anthony 132
Cudworth, Ralph 3. 4. 6. 18[1]. **24ff.** 30f. 36. 40ff. 44f. **55ff.** 86f. 91. 93. 97ff. 102f. 106. 109. 111ff. 116
Culverwel, Nathaniel 18[1]. 29[1]. 41[2]
Cusanus, Nicolaus **10.** 12. 16. 20. 22. 66. **73.** 140

Dermenghem, Emile 75[3]. 76[2]
Descartes, René 1. 2[1]. 3[2]. 30. 92ff. **98—103.** 105f.
Dilthey, Wilhelm 139[3]

Einstein, Lewis 79[2]
Eliot, John 52
Erasmus, Desiderius 9. **12 bis 16.** 24. 58. 74ff. 84. 120

Ferguson, Adam 137
Feuillerat, Albert 122[2]
Feydeau, Matthieu 72
Ficino, Marsilio **6ff.** 11. 15. 16. 20. **66.** 72. 73[1]. 75. 78. 108f.
Fischer, Kuno 2. 3[1]. 137[1]

Galilei, Galileo 1. 33f. 92. 95. 109
Geil, Georg 3[2]
Gilbert, William 34. 92
Glanvill, Joseph 23[4]. 42
Goethe, Wolfgang von 12. 23. 139
Gongora, Luis de 122[1]
Grocyn, William 8

Hales, John 24
Harnack, Adolf von 63. 64[1]
Harrison, John Smith 79[3]
Harvay, William 34. 92
Herder, Johann Gottfried 118. 139
Hertling, Georg von 3[2]. 55[1]. 95[2]. 111[1]
Hobbes, Thomas 31. 36. 38 bis **40.** 48. **54f.** 98. 111. 135
Home, Henry 137
Hooker, Richard 24f.
Hume, David 137f.
Hutcheson, Francis 137
Huyghens, Christian 107

Jansenius, Cornelius 58. 64. 65[1]
Inge, William Ralph 23[3]
Justi, Carl 139

Kane, Elisha 122[1]
Kant, Immanuel 59. 118[1] 130f. 139
Kepers, John 79
Kepler, Johannes 1. 33f. 92. 109
Kraus, Max 50[1]. 52[1]
Kristeller, Paul Oskar 19[2]

Landino, Cristoforo 72
Leibniz, Gottfried Wilhelm 27ff. **58ff.** 94. **106—109**
Lessing, Gotthold Ephraim 93
Lilly, John 121. 122[2]
Limborch, Philipp von 55[1]. 86
Linacre, Thomas 8
Locke, John 3. 3[2]. 41[2]. 44. 111. 132f. 137
Luther, Martin 58f. 76

Macchiavelli, Niccolo 8
Martineau, James 4. 56[2]. 87
Mendelssohn, Moses 130
Mestwerdt, Paul 12[3]
Michelangelo 82
Milton, John 23
Mirandola, Pico della **6ff.** 11[3]. 14. 17. 72. 76. 109

Montaigne, Michel de 110f. 139
More, Henry 1. 2[1]. 4. 6. 18[1]. 20. 24. 29[1]. 31. 35f. 41[2]. 42. 43[2]. 46f. **57. 59. 86-93.** 98. 100. 102—107. 109. 112f. 116
Morus, Thomas 13. **15ff.** 75—78. **84.** 120f. 130
Muirhead, John H. 4[1]

Newton, Isaac 103

Oncken, Hermann 77[2]. 84[1]
Origenes 74f.

Pascal, Blaise 22. 58. 100
Pawson, G. P. H. 4[1]
Pelagius 58
Petrarca, Francesco 82
Piccolomini, Enea Silvio 8
Platon 1. 6. **18.** 40. 41[1]. 51. 52. **66ff. 71ff. 76—79.** 82. 108f. 130
Plotin 6. **18ff.** 35f. 43. 52. **66—73.** 76. 79. 82f. 88. 95f. 98. 100[1]. 102. 108
Pomponazzi, Pietro 7
Powicke, Frederick J. 4[1]. 18[1]. 24[1]. 57[2]
Pulci, Luigi 119
Pym, John 52

Rabelais, François 119
Reitzenstein, Richard 66[1]
Remond, Nicolas 106f.
Romei, Annibale 79

Sachs, Hans 119
Sainte-Beuve, Charles 65[1]. 72[1]
Savonarola, Girolamo 7. 8
Schiller, Friedrich von 139f.
Schirmer, Walter 51[3]. 54[2]. 84[3]
Schlechta, Johannes 15
Schoell, Franck J. 79[1]
Seebohm, Frederic 12[2]. 17[1]. 75[2]. 76[1]
Shaftesbury, Anthony, 3rd Earl of 2. **112f. 115** bis **118. 127—140**
Shakespeare, William **82f. 121. 123—126**
Smith, John 18[1]. **20ff.** 24. 28[3–4]. 35[2]. 41[1]. 43[1]. 97[3]. 114. 115[1]
Sommer, Robert 3[2]
Spalatin, Georg 76
Spenser, Edmund **79ff. 87**

Taine, Hippolyte 54[1]
Taylor, Jeremy 24
Thomas, L. P. 122[1]
Tuckney, Antony 18. 19[1]. 25[1] **26ff.** 37. 47. 52. 55. 85
Tulloch, John 3. 4. 18[1]. 19[1]. 24[1]. 47[1]. 87[2]. 93[2]. 100[1]
Tyndale, William 54

Valla, Lorenzo 9. 13ff.

Walzel, Oskar 140[1]
Ward, Richard 35. 47[2]. 57[1]
Weber, Max 49[1] 50[1] 53[1]. 54[2]
Weiser, Christian 118[2]
Whichcote, Benjamin **18ff. 23—29.** 37. 47. 52. 55. 57. 85. 87. 93. 112. 114
Winckelmann, Johann 139
Windelband, Wilhelm 3[1]

Zimmermann, Robert 105[2]

VERÖFFENTLICHUNGEN DER BIBLIOTHEK WARBURG

I. STUDIEN. Herausgegeben von F. SAXL

Im Rahmen der „Studien" werden die Gesammelten Schriften von A. Warburg herausgegeben. 1932 erscheinen Band I und II, die die bereits früher gedruckten Schriften mit den späteren Zusätzen des Verfassers enthalten werden.

E. Cassirer: Die Begriffsform im myth. Denken. (Heft 1.) Geh. (2.—) *RM* 1.80

E. Panofsky u. F. Saxl: Dürers 'Melencolia · I'. Eine quellen- und typengeschichtliche Untersuchung. Mit zahlr. Taf. 2. Aufl. (Heft 2.) [In Vorb. 1932]

E. Norden: Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee. 2. Abdr. (Heft 3.) Geh. (6.40) *RM* 5.76, in Ganzleinen geb. (8.—) *RM* 7.20

H. Liebeschütz: Fulgentius Metaforalis. Ein Beitrag zur Geschichte der antiken Mythologie im Mittelalter. Mit 56 Abb. auf 32 Taf. (Heft 4.) [Z. Zt. vergriffen]

E. Panofsky: Idea. Ein Beitrag zur Begriffsgeschichte der älteren Kunsttheorie. Mit 7 Abb. i. T. (Heft 5.) [Z. Zt. vergriffen]

E. Cassirer: Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen. (Heft 6.) [Z. Zt. vergriffen]

R. Reitzenstein u. H. H. Schaeder: Studien zum antiken Synkretismus. Aus Iran und Griechenland. Mit 8 Fig. auf 4 Taf. (Heft 7.) Geh. (18.—) *RM* 16.20, in Ganzleinen geb. (20.—) *RM* 18.—

F. Saxl: Antike Götter in der Spätrenaissance. Ein Freskenzyklus und ein „Discorso" des Jacopo Zucchi. Mit 4 Lichtdrucktaf. u. einem Brieffaksimile. (Heft 8.) Geh. (8.—) *RM* 7.20

R. Schmidt-Degener: Rembrandt und der holländische Barock. Übersetzt von A. Pauli. (Heft 9.) Geh. (5.—) *RM* 4.50

Die Preise meiner Verlagswerke entsprechen der Notverordnung vom 8. 12. 31. In den Anzeigen stehen die bisherigen Preise (in Klammer) vor den ermäßigten. Der Ermäßigung nicht unterliegende Preise sind durch ein vorangestelltes (–) gekennzeichnet.

LEIPZIG · B. G. TEUBNER · BERLIN

VERÖFFENTLICHUNGEN DER BIBLIOTHEK WARBURG

I. STUDIEN. Herausgegeben von F. SAXL

[Fortsetzung]

E. Cassirer: Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance. Mit 29 Abb. u. 2 Lichtdrucktaf. (Heft 10.) Geh. (24.—) *RM* 21.60

H. Ritter, M. Plessner u. E. Jaffé: Picatrix (Arabischer Text, lateinischer Text und deutsche Übersetzung). (Heft 12.) [U. d. Pr. 1932]

P. Lehmann: Pseudo-antike Literatur des Mittelalters. Mit 6 Taf. (Heft 13.) Geh. (5.—) *RM* 4.50

H. Pruckner: Studien zu den astrologischen Schriften des Heinrich von Langenstein. (Heft 14.) [U. d. Pr. 1932]

H. Liebeschütz: Das allegorische Weltbild der heiligen Hildegard von Bingen. (Heft 16.) Geh. (15.—) *RM* 13.50

P. E. Schramm: Kaiser, Rom und Renovatio. I. Studien und Texte zur Geschichte des römischen Erneuerungsgedankens vom Ende des Karolingischen Reiches bis zum Investiturstreit. Geh. (18.—) *RM* 16.20. II. Exkurse und Texte. Geh. (14.—) *RM* 12.60. (Heft 17, I u. II)

E. Panofsky: Hercules am Scheidewege und andere antike Bildstoffe in der neueren Kunst. Mit 119 Abb. auf 77 Lichtdrucktaf. Geh. (35.—) *RM* 31.50. (Heft 18)

W. Gundel: Dekane und Dekansternbilder. Ein Beitrag zur Geschichte der Sternbilder der Kulturvölker. Mit einer Untersuchung über die ägyptischen Sternbilder und Gottheiten der Dekane. Von S. Schott. (Heft 19.) [U. d. Pr. 1932]

J. Kroll: Gott und Hölle. Der Mythos vom Descensuskampf. (Heft 20.) [U. d. Pr. 1932]

H. Meier u. E. Weil: Studien und Texte zur Geschichte der Astrologie in der Renaissance. (Heft 21.) [In Vorb. 1932]

R. Pfeiffer: Humanitas Erasmiana. (Heft 22.) Geh. (1.60) *RM* 1.44

W. Stechow: Apollo und Daphne. (Heft 23.) [U. d. Pr. 1932]

E. Cassirer: Die Platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge. (Heft 24.) Geh. (—) *RM* 7.—

Die Preise meiner Verlagswerke entsprechen der Notverordnung vom 8. 12. 31. In den Anzeigen stehen die bisherigen Preise (in Klammer) vor den ermäßigten. Der Ermäßigung nicht unterliegende Preise sind durch ein vorangestelltes (—) gekennzeichnet.

LEIPZIG · B. G. TEUBNER · BERLIN

VERÖFFENTLICHUNGEN DER BIBLIOTHEK WARBURG

II. VORTRÄGE. Herausgegeben von F. SAXL

Bd. I: Vorträge 1921—1922. Inhalt: F. Saxl, Die Bibliothek Warburg und ihr Ziel. E. Cassirer, Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften. A. Goldschmidt, Das Nachleben der antiken Formen im Mittelalter. G. Pauli, Dürer, Italien und die Antike. E. Wechssler, Eros und Minne. H. Ritter, Picatrix, ein arabisches Handbuch hellenistischer Magie. H. Junker, Über iranische Quellen der hellenistischen Aion-Vorstellung. [Vergriffen]

Bd. II: Vorträge 1922—1923. I. Teil. Inhalt: E. Cassirer, Eidos und Eidolon. R. Reitzenstein, Augustin als antiker und als mittelalterlicher Mensch. H. Lietzmann, Der unterirdische Kultraum von Porta Maggiore in Rom. A. Doren, Fortuna im Mittelalter und in der Renaissance. P. E. Schramm, Das Herrscherbild in der Kunst des frühen Mittelalters. [Vergriffen]

Vorträge 1922—1923. II. Teil. R. Eisler, Orphisch-dionysische Mysteriengedanken in der christlichen Antike. [Vergriffen]

Bd. III: Vorträge 1923—1924. Inhalt: U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Zeus. E. Hoffmann, Platonismus und Mittelalter. H. Liebeschütz, Kosmologische Motive in der Bildungswelt der Frühscholastik. R. Reitzenstein, Die nordischen, persischen und christlichen Vorstellungen vom Weltuntergang. H. Gressmann, Die Umwandlung der orientalischen Religionen unter dem Einfluß hellenischen Geistes. Franz J. Dölger, Gladiatorenblut und Märtyrerblut. A. Goldschmidt, Frühmittelalterliche illustrierte Enzyklopädien. C. Borchling, Rechtssymbolik im germanischen und römischen Recht. Geh. (12.—) *RM* 10.80

Bd. IV: Vorträge 1924—1925. Inhalt: R. Reitzenstein, Alt-Griechische Theologie und ihre Quellen. R. Reitzenstein, Plato und Zarathustra. K. L. Schmidt, Der Apostel Paulus und die antike Welt. H. H. Schaeder, Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems. A. Doren, Wunschräume und Wunschzeiten. F. Dornseiff, Literarische Verwendungen des Beispiels. E. Fraenkel, Lucan als Mittler des antiken Pathos. E. Panofsky, Die Perspektive als „symbolische Form". R. Kautzsch, Werdende Gotik und Antike in der burgundischen Baukunst des 12. Jahrhunderts. Geh. (18.—) *RM* 16.20

Die Preise meiner Verlagswerke entsprechen der Notverordnung vom 8. 12. 31. In den Anzeigen stehen die bisherigen Preise (in Klammer) vor den ermäßigten. Der Ermäßigung nicht unterliegende Preise sind durch ein vorangestelltes (—) gekennzeichnet.

LEIPZIG · B. G. TEUBNER · BERLIN

VERÖFFENTLICHUNGEN DER BIBLIOTHEK WARBURG

II. VORTRÄGE. Herausgegeben von F. SAXL

[Fortsetzung]

Bd. V: Vorträge 1925—1926. Inhalt: O. Franke, Der kosmische Gedanke in Philosophie und Staat der Chinesen. H. Lietzmann, Die Entstehung der christlichen Liturgie nach den ältesten Quellen. P. Hensel, Montaigne und die Antike. K. Brandi, Cola di Rienzo und sein Verhältnis zu Renaissance und Humanismus. J. Mesnil, Die Kunstlehre der Frührenaissance im Werke Masaccios. F. Noack, Triumph und Triumphbogen. Geh. (12.—) *RM* 10.80

Bd. VI: Vorträge 1926—1927. Inhalt: J. v. Schlosser, Vom modernen Denkmalkultus. G. Swarzenski, Der Kölner Meister bei Ghiberti. H. Tietze, Romanische Kunst und Renaissance. M. D. Henkel, Illustrierte Ausgaben von Ovids Metamorphosen im XV., XVI. u. XVII. Jahrh. R. Salomon, Das Weltbild eines avignonesischen Klerikers. H. Sieveking, Die Akademie von Ham. Geh. (25.—) *RM* 22.50

Bd. VII: Vorträge 1927—1928. Zur Geschichte des Dramas. Inhalt: K. Th. Preuß, Der Unterbau des Dramas. J. Geffcken, Der Begriff des Tragischen in der Antike. O. Regenbogen, Schmerz und Tod in den Tragödien Senecas. K. Voßler, Die Antike und die Bühnendichtung der Romanen. J. Kroll, Zur Geschichte des Spieles von Christi Höllenfahrt. Geh. (20.—) *RM* 18.—

Bd. VIII: Vorträge 1928—1929. Über die Vorstellungen von der Himmelsreise der Seele. Inhalt: H. Kees, Die Himmelsreise im ägyptischen Totenglauben. R. Reitzenstein, Heilige Handlung. R. Hartmann, Die Himmelsreise Muhammeds und ihre Bedeutung in der Religion des Islam. H. Schrade, Zur Ikonographie der Himmelfahrt Christi. A. Farinelli, Der Aufstieg der Seele bei Dante. W. Friedlaender, Der antimanieristische Stil um 1590 und sein Verhältnis zum Übersinnlichen. Geh. (20.—) *RM* 18.—

Bd. IX: Vorträge 1930—1931. Die Antike in der Geschichte der englischen Kultur. Inhalt: E. Wolff, Englands Verhältnis zur Antike in seiner Entwicklung und seiner Besonderheit. E. F. Jacob, Some aspects of classical influence in medieval England. H. Liebeschütz, Der Sinn des Wissens bei Roger Bacon. J. A. K. Thomson, Erasmus in England. W. F. Schirmer, Chaucer, Shakespeare und die Antike. E. de Selincourt, Romanticism and Classicism in Walter Savage Landor. E. Cassirer, Shaftesbury und die Renaissance des Platonismus in England. R. W. Livingstone, The position and function of classical studies in modern English education. O. Fischel, Inigo Jones und der Theaterstil der Renaissance. E. Wind, Humanitätsidee und heroisiertes Porträt im 18. Jahrhundert. [In Vorb. 1932]

Die Preise meiner Verlagswerke entsprechen der Notverordnung vom 8. 12. 31. In den Anzeigen stehen die bisherigen Preise (in Klammer) vor den ermäßigten. Der Ermäßigung nicht unterliegende Preise sind durch ein vorangestelltes (—) gekennzeichnet.

LEIPZIG · B. G. TEUBNER · BERLIN

6000173206
Göteborgs universitetsbibliotek

1. APR. 1932

GÖTEBORGS
STADSBIBLIOTEK