

Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 17 (1903)

Artikel: Shaftesbury
Autor: Pietkin, N.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761797>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 18.02.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

scholastische Trinitätslehre kann aber schon aus dem Grunde nicht die Rede sein, weil Plotin, wie Schell selbst konstatiert, Erkenntnis und Wille mit der absoluten Einfachheit (die er im Sinne der Eleaten nahm) für unvereinbar hielt. Wenn endlich Schell für seinen Begriff der Selbstursache sich darauf beruft, daß, was von dem immanenten Akt als relativ inbezug auf die Dreiheit der Personen gelte, von dem immanenten Akt als absolut inbezug auf Gott als den Einen kaum verneint werden könne (S. 407), so liegt in dieser Argumentation ein sophistisches Spiel mit dem Worte „Selbst“, das auf die Einheit angewandt im Sinne von Identität (d. h. ein und dasselbe ist es, was hervorbringt und hervorgebracht wird) genommen ist, auf die Dreiheit aber im Sinne von Selbstheit, Selbstand, Person.

Fassen wir den Kern dieses ersten Bandes der neuen Apologie in wenigen Worten zusammen, so wirkt Gott als das sich selbst ewig verwirklichende und als das ewig verwirklichte Ideal, als die vollendete Einheit des Idealen und Realen durch die Mittel des Wunders, der Weissagung und des Geheimnisses, die ebensovielen einer idealen (übernatürlichen) Ordnung angehörige Steigerungen des göttlichen Wirkens in der natürlichen Ordnung sind, die Herrschaft des Idealen über das Reale, des Geistes über das Fleisch, des Übernatürlichen über das Natürliche, sittlicher Freiheit über natürliche Notwendigkeit, und er wirkt dies durch Anregung menschlicher Selbsttätigkeit, durch einen idealen, moralischen, die in der Natur vorhandene göttliche Anlage entwickelnden Einfluß.

Das neue Werk Schells bestätigt unsere anderweitig begründete Auffassung, derzufolge sein Standpunkt im wesentlichen mit dem der Tübinger Schule, speziell dem des Apologeten Drey identisch ist.



SHAFTESBURY.

VON

NIK. PIETKIN.



The Life, unpublished Letters and philosophical Regimen of *Anthony*, Earl of Shaftesbury, edited by Benjamin Rand, Ph. D., London Swan Sonnenschein et Co. 1900.

In diesem stattlichen Bande, dessen äußere Ausstattung, von den Druckfehlern in Eigennamen und Fremdwörtern abge-

sehen, nichts zu wünschen übrig läßt, wird uns eine mit Fleiß und Geschick angelegte Sammlung von bisher schwer zugänglichen und größtenteils noch nie gedruckten Dokumenten zur Vervollständigung der Charakteristik des englischen Philosophen Anthony Ashley Cooper, Graf von Shaftesbury (1671—1713), zugleich mit einer Reproduktion seines von Clostermann gemalten Portraits nach Gribelins Stich geboten.

Der Herausgeber, Dr. B. Rand von der Harvard-Universität, gibt in der Einleitung an, wo das handschriftliche Material sich befindet, was davon bereits in Druckwerken wiedergegeben oder verwertet worden ist, und wie er selbst dasselbe behandelt hat.

Den nur vierzehn Seiten langen Lebensabriss, von Shaftesburys eigenem Sohn verfaßt, hat er in Fußnoten aus dem ursprünglichen Entwurf ergänzt.

Die Dokumente der zweiten Abteilung (272 S.), welche nach Inhalt wie Umfang den Hauptteil des Werkes ausmachen, hat er aus zwei Notizbüchern entnommen, in welchen der Philosoph, vom Jahre 1698 an, seine gelegentlichen Gedanken und Erwägungen über Lebensphilosophie, als *ἀσκήματα*, Übungen zum eigenen Gebrauch, aber, wie uns scheint, mit dem Hintergedanken an eine spätere schriftstellerische Verwendung, verzeichnet hat. Diese ohne Ordnung angereihten Notizen, welche durchweg an Aussprüche Epiktets oder Mark Aurels anknüpfen, hat er nach dem Inhalte gruppiert und die so gewonnenen größeren Abschnitte über die natürlichen Neigungen, die Gottheit, die Vorsehung, das Endziel usw., welche sich vielfach wie Meditationen lesen, mitunter aber auch aus abgerissenen Sätzen und Worten bestehen, die nicht immer verständlich sind, unter dem allgemeinen Titel „philosophische Lebensregel“ vereinigt, ein Ausdruck, der öfters im Texte vorkommt und den leitenden Gedanken wiedergibt, im übrigen jedoch etwas Vollständigeres ankündigt, als in Wahrheit vorliegt.

Als dritte Abteilung (S. 273—535) folgen die Briefe, welche aus der Zeit von der ersten Festlandreise Shs. (1687) bis zu dessen Lebensende stammen, in chronologischer Ordnung; nur wenige darunter sind von philosophischem Interesse, alle lassen aber die Persönlichkeit des Verfassers um so zuverlässiger erkennen, als sie augenscheinlich ohne Ahnung, daß sie jemals veröffentlicht werden würden, geschrieben worden sind.

Bisher war Sh. als philosophischer Schriftsteller nur durch seine *Characteristics of Men, Manners, Opinions and Times* bekannt, eine zuerst 1711 aufgelegte Sammlung seiner Schriften: *Inquiry concerning virtue; Letter concerning Enthusiasm;*

Moralists, A philosophical Rapsody; Sensus communis, an Essay upon the Freedom of Wit and Humour; Soliloquy, or Advice to an Author und Miscellaneous Reflections, zu welchen später noch sein Urtheil des Herkules und sein Brief über die Kunst des Zeichnens hinzugekommen sind. Von diesen Schriften, welche bereits seine ethischen Grundsätze feststellen, heisst es in Chambers Geschichte der englischen Literatur, dass sie eine scharfe Beobachtung und eine edle Gesinnung, jedoch mit einem leichten Anflug von Skeptizismus bezüglich der Offenbarung und etwas Phantasterei bekunden, sowie dass der Stil, dem Inhalte entsprechend, elegant und erhaben ist, aber zu viele Spuren mühsamer Arbeit aufweist, um angenehm zu sein. Die nun vorliegenden Publikationen, wofern wir davon absehen, dass die Briefe sich durch schlichte Natürlichkeit auszeichnen, erinnern in jeder Beziehung an das vorstehende Urtheil, gestatten aber durch neue Daten einzelne Punkte schärfer zu fassen und, was wir als ihr Hauptverdienst betrachten, geben uns endlich den Schlüssel zu den schon früher bekannten Spekulationen in dem Nachweis, dass der Verfasser dem Stoizismus huldigte.

Wenn wir das in diesem Bande vorgelegte urkundliche Material im Lichte der geschichtlichen Wahrheit und nicht der Legendendichtung jener Zeit betrachten, so hebt sich, wie von selbst, ein objektives Charakterbild des vollendetsten modernen Stoikers, den wir an Sh. haben, davon ab, und es wird, deucht uns, zugleich offenbar, wie gewisse Einflüsse, welche auf seine erste Jugend eingewirkt haben, für seine ganze Geistesrichtung von bestimmender Bedeutung gewesen sind, so dass, trotz des ganz eigenartigen Abschlusses seiner philosophischen Entwicklung, auch an ihm das Wort des alten Horaz sich erfüllt hat: Quo semel est imbuta recens servabit odorem Testa diu.

Versuchen wir die Hauptzüge des Bildes in dieser Weise zu entwickeln; wir werden damit auch den besten Weg betreten, um den Leser in den Inhalt des Buches einzuführen.

I.

Im Jahre 1686 unternahm Anton von Sh., zur Vervollständigung seiner Ausbildung, eine dreijährige Festlandreise in Begleitung des Privatlehrers Denoun und zweier jungen Herrn. Wir sehen ihn in Holland in regem Verkehr mit Locke, seinem früheren Hofmeister, in Frankreich, wo er das Französische sich aneignet, in Italien, wo er sich in den schönen Künsten ausbildet, und schliesslich in Oesterreich und Deutschland, wo er an den Höfen von Wien und Berlin Einlaß findet. Die Briefe,

welche aus dieser Zeit datieren, bekunden, wie die nachfolgenden Proben zeigen werden, schon einen höchst selbständigen Charakter und feste Anschauungen, wie der Franzose sagt: des idées arrêtées. Und wenn wir weiter bedenken, daß Sh. von seinem Schulleben weiter nichts erzählt, als daß am Winchester-Kolleg Lehrer wie Schüler dem Trunke ergeben waren und ihn schlecht behandelten, so müssen wir von vornherein zu der Ansicht kommen, daß nur seine ersten Erzieher, denen er nach seinen Briefen mit Liebe und Verehrung anhing, einen nachhaltenden Einfluß auf seine geistige Entwicklung ausgeübt haben.

Die Sorge um seine Erziehung hatte, wie die Lebensskizze berichtet, sein Großvater, der als Staatsmann bekannte Lord Ashley, erster Graf von Shaftesbury, übernommen, welcher den rationalistischen Philosophen John Locke im Sommer 1666 als Hausarzt und Hofmeister für seinen Sohn in Dienst genommen und nachher als Vertrauensmann bei sich behalten hatte. Damit ist schon die geistige Atmosphäre, in welcher der künftige Stoiker aufwuchs, genugsam gekennzeichnet, und zwar zuvörderst als eine von No-popery = Gesinnung der schärfsten Art.

Lord Ashley, von dem sein eigener Enkel schreibt, daß „ein unversöhnlicher, bis zum Fanatismus gesteigerter Haß gegen den Papismus, d. i. den Katholizismus, seine Hauptleidenschaft war“, bekleidete unter Karl II. die höchsten Staatsämter. Bekanntlich hat dieser ausschweifende Monarch die ihm und seinem Vater im Unglück von den Katholiken bewiesene Treue schlecht gelohnt, und trotzdem ihm persönlich, zu einer Zeit, wo auf seine Beherbergung schwere Strafe, wie auf seine Auslieferung reiche Belohnung stand, katholische Priester zweimal das Leben gerettet und arme katholische Hütten ein sicheres Obdach gewährt hatten, so hat er doch unter anderem zugelassen, daß, bei der nach der Restauration erfolgten Rückerstattung der geraubten Güter, die katholischen Irländer leer ausgingen, daß durch die Testakte die Katholiken überhaupt von der Bekleidung öffentlicher Ämter ausgeschlossen und daß sie endlich, der Wahrheit zum Hohn, sogar als Anstifter des großen Stadtbrandes auf Fish-Street-Hill gleichsam an den Pranger gestellt wurden:

„Wo Londons Säule weisend gegen Himmml
Erhebt ihr Haupt und lügt gleich einem großen Lümmel.“¹

Nur in einem Punkte blieb er gegenüber der protestantischen Partei standhaft; er gab sich nicht dazu her, seinen Bruder,

¹ Where Londons column, pointing to the skies,
Like a tall bully, lifts its head and lies. (Pope.)

den Herzog von York, der ein erklärter Katholik und ein sittlicher Charakter war, von der Thronfolge auszuschließen.

Und nun lesen wir in den vorliegenden Briefen, daß Lord Ashley sich wohl dem Könige (in seiner unseligen Politik gegen die General-Staaten) allzu willfährig gezeigt haben möge, solange er gehofft habe, denselben von seinem Bruder abzubringen; daß er aber mit ihm gebrochen habe, sobald er erkannte, daß er unter der Maske eines Freigeistes selbst ein Papist war; er habe dann sich bemüht, durch die behilfliche Feder Lockes in der Nation jenen Geist zu wecken, der gegen die obsiegende papistische Partei not tat und, als die Sache ruckbar wurde, Locke „unter dem Vorwande von Gesundheitsrücksichten“ ins Ausland geschickt (1674—1678); schliesslich habe er sich selbst vorsichtshalber nach Holland zurückgezogen, wo er „als Dulder für die gemeinsame Sache der Religion und der Freiheit“ auf das beste aufgenommen und im folgenden Jahre (1683) gestorben sei. Danach ist es wohl klar, daß Lord Ashleys Haus ein Hauptnest jener auf dem Hasse des Katholizismus fufsenden Intrigue war, welche sechs Jahre später zur Revolution führte.

Wie sehr Anton von Sh. vom Geiste, der ihn als Knaben umschwebt hatte, befangen war, zeigt der Brief, durch den er bald nach jenem Ereignisse seine Rückkehr ins Vaterhaus anzeigte: er nennt den Katholizismus the horridest of all religions; begrüßt den Sturz Jakobs II. mit der Bemerkung, daß England von einer schweren Krankheit befreit sei und knüpft an die Erwähnung, daß in Prag an 2000 (?) Jesuiten leben, die Worte an: „Ich überlasse es Ew. Lordship, nachzusinnen über die Lage dieser armen Stadt unter einem solchen Schwarme derartigen Ungeziefers auf Grund der Erfahrung, die wir neulich mit nur wenigen von ihnen unter uns gemacht haben.“ Und in diesem Banne ist er sein ganzes Leben geblieben. Als Mitglied der Whigpartei ist er für die Rechte des Volkes eingetreten und hat namentlich die Beschneidung des Wahlrechtes konsequent bekämpft; inbezug auf die Press- und Redefreiheit geht er noch über Locke hinaus und will sie auch den Atheisten gewährt wissen, sofern sie nur nicht die Religion gröblich beschimpfen oder lächerlich machen, allerdings mit dem Seitenhieb, daß eine weitere Einschränkung wie ein Anfang „von Auslieferung an den weltlichen Arm“ aussehen und nur ein testimonium paupertatis sei; auch riet er ab von der Anwendung von Gewaltmafsregeln gegen schwärmerische Sekten, wie die der „französischen Propheten“, die unter den Bauern der Cevennen entstanden war und, nach Aufhebung des Edikts von Nantes (1685), ihre

Extravaganzen bis nach England gebracht hatte, und er schrieb an Basnage, einen der nach Holland geflüchteten Hugenotten, mit denen er fleißig korrespondierte: Bischof Burnet habe bei der Danksagungsfeier (für den Sieg von Ramillies 1706) vor der Königin und dem Parlament Andeutungen gemacht, welche zu der Hoffnung berechtigten, daß der Krieg fortgesetzt werden würde, wenn auch nur um des Ruhmes willen, die französischen Protestanten nach Frankreich zurückzubringen und ihnen dort freie Religionsübung zu verschaffen.

Aber ein Wort zur Verurteilung oder zur Milderung des Strafkodex Englands gegen die Katholiken, welcher in der Weltgeschichte seinesgleichen nicht gefunden und erst nach dem Abfall der Vereinigten Staaten eine Abschwächung erfahren hat, ist uns nicht begegnet. Dagegen rühmt sich Sh. bis zum Ende, daß er stets für die Festlegung der protestantischen Thronfolge und die Revolution, die er überall als eine glorreiche bezeichnet, eingetreten ist.

Wie kam dieser Moralist dazu, eine Umwälzung ruhmreich zu finden, in der Recht und Gesetz, Volkswohl und Manneswürde schmachvoll mißachtet wurden?

Jakob II., in der rechtmäßigsten Weise König geworden, wollte und proklamierte allgemeine Religionsfreiheit für alle seine Untertanen ohne Unterschied der Konfession. Dies ist der einzig wahre Grund, weshalb die protestantische Partei seinen Sturz beschloß. Und wie trugen sich die Dinge zu?

Nicht das Parlament, sondern eine Klicke von Rädelsführern rief den Statthalter der Niederlande, Wilhelm von Oranien, gegen den eigenen Schwiegervater herbei; Verrat in der Armee brachte holländische Soldaten in den Palast, so daß der König mit genauer Not entkam; dann traten Männer ohne Mandat mit Parlamentsmitgliedern zu einer Vereinigung (der Konvention von Westminster) zusammen, welche sich als rechtmäßige Volksvertretung aufwarf, Jakob II. und seinen Sohn des Thrones verlustig erklärte und den Oranier, der die Gewalt nicht als Prinzgemahl „an den Schnüren einer Frauenschürze halten wollte“, zum Könige ausrief und ihm das Recht zuerkannte, nach seinem Gutgefallen Verdächtige ins Gefängnis zu werfen; fremde Söldner metzelten die dem Könige treugebliebenen einheimischen Truppen nieder; die Papisten im ganzen Lande wurden entwaffnet und von London bis zu einem Umkreise von zehn Meilen verbannt; zur Verteidigung der neuen Dynastie ward der Staatssäckel geleert und später die Staatsschuld begründet und, damit die Umkehrung aller Rechtsbegriffe auch äußerlich hervortrete, kam

man erst im Jahre nach der Absetzung des letzten Stuart dazu, einen Anklageakt gegen ihn aufzusetzen, dessen erster Artikel lautet: Er habe Gesetze (nicht etwa die Corpus-Habeas Akte Karls II., sondern nur die drakonischen Gesetze gegen die Katholiken) durch Dispens suspendiert. Der Protestant William Cobbett, der diese Momente hervorhebt, findet die Revolution wenig glorreich, aber der Moralist Sh. betrachtete sie mit anderen Augen und erblickte in ihr das einzige Rettungsmittel, um der Gefahr eines Rückfalls in den Papismus zu entgehen. Dafs er diesen auch noch in seinen letzten Jahren als the horridist of all religions ansah, zeigen seine Briefe an Lord Somers. „Verweichlichung und Aberglaube,“ schreibt er ihm 1705, „sind Zwillingsleidenschaften“, und dabei deutet er auf einen Monarchen hin, bei dem Hure und Beichtvater zusammengingen, als ob nicht oft genug die Wollust sich auf Thronen breit gemacht hätte, zu welchen kein Beichtvater Zutritt hatte. Ja, in einem Briefe vom Jahre 1709 an denselben Grofskanzler meint er ironisch, dafs nach dem anerkanntermassen von ihm veranlafsten Kriege sein Seelenheil kaum möglich sei, da infolgedessen so viele Sünder ohne Beichte oder Absolution in eine andere Welt befördert worden seien. Solche Ergüsse zeugen noch mehr von der Gesinnung seines Herzens als von den Anschauungen seines Geistes, und zeigen, wie fest er am Protestantismus als Negation des Katholizismus hing. Ob er auch positives Christentum festgehalten, werden wir nachher untersuchen. Vorab müssen wir sehen, wie er zu seiner Philosophie gekommen ist.

II.

Anton von Sh. wollte, wie wir in einem Briefe lesen, vor Locke, den er den „guten Engel seines Hauses“ und seinen „Pflegevater“ nennt, kein Geheimnis haben, hielt jedoch, als er auf eigene Faust zu philosophieren begann, mit seinen abweichenden Ansichten und innersten Gedanken vor ihm wie vor der Öffentlichkeit zurück und sprach erst nach dessen Tode in zwei Schreiben an Ainsworth und General Stanhope von seinem „tiefen Gegensatze zur Philosophie seines alten Lehrers“ als vom „größten Geheimnisse in der Welt“. Nichtsdestoweniger scheinen uns seine Erzieher und zumeist sein Hofmeister selbst ihn auf die Wege geleitet zu haben, welche ihn zu jenem Gegensatz führten.

Sh. erzählt, dafs Locke seine und seiner Geschwister ganze Erziehung nach den Prinzipien leitete, welche er später als *Thoughts concerning education* (1693) veröffentlichte, und welche

ihn bekanntlich in der Geschichte der Pädagogik als einen Vorläufer Jean Jacques Rousseaus erscheinen lassen.

Als ältester Sohn und künftiger Erbe des Majorats war er seiner besonderen unmittelbaren Fürsorge anvertraut. Indes hat Locke, der aus politischen Rücksichten von 1674—1678 und von 1683—1688 im Auslande sich aufhalten mußte, nur in der Zwischenperiode seinem Zöglinge im lernfähigen Alter anhaltend nahe gestanden und kann ihm später, wie wir aus dem vorliegenden Teile ihrer Korrespondenz erschließen, nur noch bei ihren persönlichen Begegnungen besondere Anregungen gegeben haben.

Eigentlichen Unterricht in der Philosophie hat er ihm jedenfalls nicht erteilt, aber seine ganze Lehrmethode, welche an die Individualität des Schülers anknüpft und dem freien Wechselgespräch eine besondere Bedeutung beilegt, von Poesie und freien Künsten dagegen nichts wissen will, war gut dazu angetan, ihn zu ernstem, selbständigem Denken anzuleiten und so in ihm einigermaßen den philosophischen Sinn zu wecken. Den tatsächlichen nachhaltigen Erfolg dieser Methode zeigt übrigens die launige Antwort Shs. auf Lockes Glückwunschsreiben zu seiner Großjährigkeit: „Sie pflegten,“ heißt es darin, „mit mir wie mit einem intimen Freunde zu verkehren; Sie schienen meine Gesellschaft um ihrer selbst willen zu suchen und besprachen mit mir Gegenstände, als ob Sie wirklich besser daran wären, nicht allein zu sein. Eine solche Behandlung von seiten eines so ungewöhnlichen Mannes wie Sie hätte auch einen anderen, der weniger eitel als ich gewesen wäre, zu dem Glauben gebracht, daß er vor der Zeit ein Mann sei. . . . Und so kommt es, daß, während die Glückwünsche der übrigen mir nahelegen konnten, daß ich nun etwas mehr als ein Knabe bin, die Ihrigen ein Anlaß sein könnten, mir einzubilden, daß ich etwas mehr bin als ein gewöhnlicher Mann, wie ihn jetzt die Welt versteht.“ Bei einem solchen Verkehr wäre es auffallend, wenn nicht Locke auch mitunter seiner geringschätzenden Abneigung gegen die traditionelle Schulphilosophie, die er ja anfänglich bis zum Überdruß gepflegt hatte, Luft gemacht hätte, und jeder weiß, wie abfällige Urteile des Lehrers, selbst ohne jede Begründung, weit eher als alles andere im Geiste der Schüler haften bleiben. Tatsache ist, daß hier zwischen Schüler und Lehrer vollständige Übereinstimmung geherrscht hat, so daß ersterer, als er sich bereits seine eigene Weltanschauung konstruiert hatte, schreiben konnte: „Lockes Verdienst liegt darin, daß er wunderbar geholfen hat, den Schutt der alten Schulen, in welchen die meisten von

uns erzogen worden sind, wegzuräumen“, und den Beifall, den seine „armselige“ Philosophie gefunden, damit erklärte, daß „das Kauderwelsch der letzten Jahrhunderte die Männer, die sich von jener ausgesuchten Form geistiger Knechtschaft freigemacht, an jeder entgegengesetzten Philosophie Geschmack finden liefs“. Mag jedoch diese Abneigung Sh.s gegen die allerdings im Niedergange begriffene peripatetische Schulphilosophie auf Lockes Einfluß zurückzuführen sein oder nicht, zwei feststehende Momente seiner Erziehung prädisponierten ihn jedenfalls für die stoische Philosophie, der er sich schließlichs angeschlossen hat, nämlich eine weitgehende Pflege der alten Sprachen und eine eigentümliche moralische Bildung.

Die Lebensskizze berichtet, daß Lord Ashley, von den Vorteilen einer gründlichen literarischen Ausbildung überzeugt, eine Lehrerstochter Mrs. Elisabeth Birch, welche fließend Griechisch und Latein sprach, seinem Enkel frühzeitig an die Seite stellte, und daß dieser, dank ihrem Unterrichte, bereits in seinem elften Lebensjahre die Klassiker dieser beiden Sprachen mit Leichtigkeit lesen konnte. Daß auch Locke in dieser Richtung tätig war und insbesondere auf die ethische Ausnutzung ernsterer Schriften die Aufmerksamkeit lenkte, können wir aus einem Briefe Sh.s entnehmen, in dem es heißt: „Wenn ich ehrlich geblieben bin, so verdanke ich es Ihrem und meinem Freunde, dem alten Horaz.“

Diese gründliche Vorbildung in den alten Sprachen in frühester Jugend mußte zu einer ausgesprochenen Vorliebe für die alten Schriftsteller führen.

Wie fleißig Sh. sich z. B. mit dem Stoiker Horaz beschäftigt hat, zeigt ein Brief an Pierre Coste, in dem er eine neue Ausgabe dieses Dichters kritisiert und darauf die Thesis aufstellt und eingehend begründet, daß dessen philosophische Wandlungen sich alle in seinen Schöpfungen widerspiegeln: in der ersten Periode sei derselbe, wie sein erster Gönner Brutus, Stoiker gewesen; in der zweiten, als Parasit des Mäcenat und des Kaisers Augustus, erscheine er als Epikureer; in der dritten aber habe er sich wieder der stoischen Philosophie zugewandt und sich deshalb vom Hofe zurückgezogen. Mit demselben Eifer wird er viele andere alte Schriftsteller studiert haben, das beweisen seine überaus zahlreichen Zitate und das feine Verständnis, mit welchem er dieselben überträgt oder auch einzelne Ausdrücke erörtert. Dabei machen wir überall die Wahrnehmung, daß er nicht nach Art der Philologen an der Rinde des sprachlichen Ausdrucks seine Aufmerksamkeit verschwendet, sondern auf den

Kern des Gedankeninhalts schaut, ohne je den ethischen Gesichtspunkt aus dem Auge zu verlieren. So kam es, daß er es „für nutzbringender hielt, mit den Alten als mit den eigenen Zeitgenossen zu verkehren“ und, wie von der scholastischen, so von der modernen Philosophie ganz abgezogen wurde. „Locke,“ meinte er einmal, „habe die modernen Philosophen gut gekannt, nicht so aber die alten; was ihm vorgeschwebt, sei nicht der wahre Aristoteles, sondern ein Popanz; nicht die ursprüngliche peripatetische Hypothese, sondern das Zerrbild, welches barbarische Schulmänner daraus gemacht hätten; wäre er besser über den Stand der Philosophie im Altertum unterrichtet gewesen, so hätte er uns nicht so oft mit leeren Worten überschüttet.“

Daß er nun selbst nicht der aristotelischen, sondern der stoischen Philosophie sich anschloß, lag, unseres Erachtens, an seinem ethischen Zuge, der in seiner eigenartigen moralischen Erziehung seinen Grund hatte.

In seinen „Gedanken über Erziehung“ stellt Locke als oberstes Prinzip den Satz der Alten auf: *Sit sana mens in sano corpore* und verlangt einerseits, daß auf Abhärtung des Körpers Bedacht genommen werde, andererseits daß auf die Übung in der Tugend mehr Gewicht gelegt werde als auf die Erwerbung von Kenntnissen. Soweit ist alles gut und recht, aber dann begeht er den Fehler, die Selbstbeherrschung, auf welcher alle wahre Tugend beruht, lediglich auf die Vernunft und die Selbstachtung gründen zu wollen. Er geht darin so weit, zu verlangen, daß man dem Kinde die Gründe angebe, weshalb man ihm etwas gebietet oder verbietet, und sogar an seinen Ehrgeiz appelliere. Auf diesem Grunde läßt sich bestenfalls nur stoische, und dazu noch minderwertige stoische Tugend ziehen, und als solche erscheint uns denn auch, was wir an Tugend beim jungen Sh. tatsächlich bemerken. Ohne jede Spur von höheren Motiven tritt sein Abscheu vor allem, was mean und vulgar ist, hervor; er schreibt als sechzehnjähriger Jüngling: „Ich muß, und das nicht zum erstenmal, mit dem mich zufrieden geben, was ich bekommen kann, und davon den besten Gebrauch machen“, und warnt seinen Vater davor, seinen Bruder Moritz an das Kolleg, das er selbst besucht hatte, zu schicken, weil dort „nur diejenigen, welche fleißig studieren, und auch diese kaum, dem Hauptlaster der Trunksucht entgehen“. Der Geist des selbstherrlichen Stoizismus steckte schon im Jüngling und war die Frucht seiner Erziehung.

Seine theoretische Ausbildung als Stoiker begann jedenfalls in der fünfjährigen Zurückgezogenheit, in welcher er nach seiner

ersten Festlandreise dem Privatstudium oblag. Eine Andeutung darauf finden wir in seinem Briefe vom 8. Sept. 1694 an Locke: „Ich habe mir eine Beschäftigung in den Kopf gesetzt, die sonst wohl niemand als eine solche betrachtet, die mich aber ganz in Anspruch nimmt, nämlich zu lernen, wie ich ein ordentlicher Mensch und Freund sein kann.“ Zwei Monate später, beim Beginne seiner politischen Tätigkeit schrieb er an denselben: „Das meiste von dem, was ich in der Welt tue, geschieht nicht, weil ich irgend etwas erwarte, sondern weil ich es tun zu sollen glaube. . . . Was auch immer das Publikum, von dem Sie sprechen, an Diensten von mir erlangen mag, soviel ist sicher, viel von meiner Achtung wird es niemals erhalten.“

Da haben wir schon den ausgereiften Stoiker, wie er leibt und lebt.

III.

Der Herausgeber sagt: Sh. was intoxicated with the idea of virtue; richtiger wäre intoxicated with stoicism, denn seine ganze Weltanschauung ist die des Stoizismus.

Er hat bis zu seinem Ende die Werke der Stoiker, besonders des Horaz, Epiktet und Mark Aurel immer wieder zur Hand genommen, und sie sind ihm so ins Fleisch und Blut übergegangen, daß man auch da, wo er sie nicht zitiert, ihre Gedanken und mitunter sogar ihre Ausdrücke wiederfindet. So erinnert sein Wort: Philosophie ist nicht Spekulation, sondern Übung an das Wort Senecas: Philosophia non docet dicere sed facere, und seine Ausführungen über die bestehende Vulgärreligion neben der wahren an Mucius Scaevola, welcher eine dreifache Religion unterschied: die der Dichter, die nicht wahr sei, die der Philosophen, welche wahr, aber unbrauchbar sei, und die des Volkes, welche erhalten werden müsse. Die „philosophische Lebensregel“ zeigt ihn mitten in der Arbeit dieser geistigen Assimilation.

Die besonderen Titel, die wir hier finden, lauten: Natürliche Neigung, Gottheit, Vorsehung, das Endziel, Gut und Übel, Scham, der gute Ruf, menschliche Geschäfte, Notwendigkeit, politische Geschäfte, Freunde, kleine Besitztümer, Selbst, das künstliche Selbst, das natürliche Selbst, Vertrautheit, der Leib, Leidenschaften, Freude und Schmerz, Einbildungen, Einfachheit, Natur, Charakter und Betragen, Charakter, Einbildung und Urteil, die Zustimmungen des Urteils, natürliche Begriffe, Meinung und Vorschriften, Grundsätze für das Leben, Aufmerksamkeit und Abspannung, Vervollkommnung, das Schöne, das Leben und die

Philosophie. Unter einer jeden dieser Überschriften, welche die Mannigfaltigkeit und zugleich die Lückenhaftigkeit des Inhalts erkennen lassen, finden wir eine Zusammenstellung von Notizen, welche 2 bis 28 Seiten einnehmen und sehr verschieden ausgeführt sind. Die Briefe bieten dazu nur wenige, aber besonders charakteristische Ergänzungen.

Greifen wir aus dieser Rumpelkammer, in welcher übrigens die ordnende Hand des Herausgebers das Menschenmögliche geleistet hat, die philosophischen Grundgedanken Sh.s heraus.

Die Philosophie ist ihm, „wenn überhaupt etwas“, das Studium der Glückseligkeit,¹ so daß, wenn diese im Besitze der äußeren Güter läge, das Studium derselben und der Mittel, sie zu erlangen, die wahre Philosophie wäre. Da aber Glückseligkeit nur im eigenen Busen zu finden ist, so hat die Philosophie zur Aufgabe: „Die Meinungen, die wir gemeinlich von den äußeren Dingen haben, zu verbessern und so den Geist sicher zu stellen gegen Geiz, Ehrsucht, Unmäßigkeit, Weichlichkeit; ihn von Besorgnis, Unruhe, Angst zu heilen und ihn überhaupt zu lehren, wie er dauernd zufrieden sein kann.“ „Spekulationen, welche nicht auf die ethische Vervollkommnung Bezug haben, sind ihm ebenso gleichgültig wie die Kenntnis der Mundmuskulbewegungen zur Hervorbringung von Lauten, die er auch ohne eine solche Kenntnis ebensogut aussprechen kann.“

Mit dieser, an die Mystiker erinnernden Auffassung, welche die ganze Philosophie nicht bloß, wie die alten Stoiker es taten, der Ethik unterordnet, sondern gar in ihr aufgehen läßt, setzt sich Sh. über die traditionelle, auf Geschichte und Etymologie gegründete Erklärung der Weltweisheit (S. c. g. I 1—2) leichten Fußes hinweg und verkennt zudem von vornherein das wahre Wesen des menschlichen Geistes, welcher zunächst nach der Wahrheit an sich verlangt und ohne eine volle Erkenntnis derselben nicht zur Ruhe, also nicht zur Glückseligkeit gelangen kann. Zugleich bekundet er damit für die allgemeine Metaphysik eine Geringschätzung, der wir es wohl zuzuschreiben haben, wenn wir so oft in seinen rapsodenartigen Ergüssen keinen klaren, präzisen Gedanken zu fassen vermögen.

Was seine allgemeine Weltanschauung betrifft, so erklärt sich Sh. zunächst als Theist. Er beweist das Dasein Gottes aus der Ordnung in der Welt und tadelt in einem Briefe „den leichtgläubigen Mr. Locke, daß er auf den Bericht von Reisenden

¹ Ähnlich Cicero: *Omnis philosophiae auctoritas consistit in beata vita comparanda* (lib. 5 de fin.).

hin, welche die Sprache der Eingeborenen kaum verstanden, und vor welchen diese — nach ihren Erfahrungen mit Christen — allen Grund gehabt hätten, ihre Geheimnisse zu verschweigen, das Vorkommen von wilden Völkerschaften ohne Gottesverehrung angenommen und damit den historischen Gottesbeweis aufgegeben habe, den doch ein erklärter Skeptiker wie Cicero festhielt, und dessen materielle Grundlage sogar die alten Atheisten zugaben, wenn sie ihn auch mit ihrer Erklärung ‚*Primus in orbe deus fuit timor*‘ zu entkräften suchten“.

Er wendet sich auch gegen den gerade zu seiner Zeit durch Toland, Collins und Tindal aufgebrachten Deismus und stellt diesem gegenüber einen Gottesbegriff auf, dem nur das Merkmal der freien Tätigkeit nach aufsen fehlt, um mit dem thomistischen vollständig übereinzustimmen: „ein realer Geist, in sich eins, ewig, unendlich, unendlich weise, unendlich gut, unendlich mächtig, allgegenwärtig, allwissend, auch die geheimsten Gedanken und jeden intelligenten Akt erkennend, der alles leitet, von dem alle Bewegungen, auch die der Geister, die Gedanken, Gefühle und sonstige abhängig sind“, und er mahnt uns schliesslich, zu Gott als dem Schöpfer, dem Vater und dem Fürsten aller aufzublicken.

Aber eine genaue und vollständige Vergleichung seiner Ausführungen führt zur Überzeugung, dass seine Gottheit doch nur die vernünftige Weltseele der Stoiker ist.

Genau wie diese erblickt er im Weltall ein nicht blofs kollektiv, sondern substanziell einheitliches Ganzes, dessen einzelne Teile, durch Wechselbeziehungen und „Sympathien“ miteinander verkettet, zu einem gemeinsamen Ziele zusammenwirken und so die Weltordnung ergeben.

Deshalb müsse, wie eine einzelne Pflanze, so auch das Weltganze für sich seine Natur oder „Seele“ haben, und da diese in allem, was wir sehen, Vernunft aufweist und mit vollendeter Kunst und Vorsicht bei der Organisation der Dinge zu Werke geht, ja, was mehr ist, Vernunftprinzipien hervorbringt, und in verschiedenen Graden Verständnisse und Wahrnehmungen in Wesen aufzieht, die nur momentane Dauer haben, die gleichsam aus ihr hervorgehen und sogleich wieder in sie zurücksinken, so müsse sie ein Prinzip von weit gröfserer Einsicht, Fähigkeit und Liebe zu ihren Erzeugnissen sein, als wir in den Einzelnaturen wahrnehmen. — „Ist nicht die Natur ein Selbst (ein Ich)? Wie bist du denn selbst ein solches? Durch ein Prinzip, welches gewisse Teile vereint und für diese Teile denkt und wirkt! Und die Natur, welche dir und sovielen den Verstand gegeben, sollte sich derart ausgegeben haben, dass sie, die Arme,

nichts behalten hätte, um für das Ganze zu denken?“ — Wir sollen die höchste enthusiastische Liebe zur Weltseele in uns erwecken: Sieh, wie du bewegt bist in Gegenwart eines Freundes! Wie teuer sind dir die Gesichtszüge und alle äußeren Entfaltungen (explications) der geliebten Seele! Nun, wie das Antlitz des Himmels dieses andere Gesicht in Schatten setzt, wie der Bau der Himmelskörper den Reiz und die Schönheit dieses anderen Leibes übertrifft, so ist auch jene „Seele“ schöner als diese andere Seele.

Wir brauchen nicht einzelne Ausdrücke zu urgieren, die ganze Darstellung spricht es laut aus, daß Sh. dem Hylozoismus huldigte.

Und der Kosmos ist ihm nicht das maximum animal der Platoniker, eine Welterklärung, die der hl. Augustinus — natürlich unter Abstreifung ihrer pantheistischen Elemente — noch als möglich hinstellte, die aber auf aristotelisch-thomistischem Standpunkte schon darum unhaltbar ist, weil danach in den Einzelwesen eine doppelte forma substantialis anzunehmen wäre, nein, nach ihm ist die Gottheit selbst unmittelbar die forma substantialis des Weltganzen.

Auch der hl. Thomas, obschon er die absolute Möglichkeit einer Pluralität von Welten zugibt, nimmt auf Grund der Erfahrung wie der Konvenienz, daß Gottes Einheit in vollkommenster Weise zur Darstellung komme, an, daß das tatsächliche Weltall ein streng einheitlicher Kosmos ist, in welchem ein Ziel das Ineinandergreifen und Zusammenwirken sämtlicher Teile bestimmt, aber er hält an seinem streng metaphysischen Gottesbegriffe fest und kann darum die Gottheit, als das absolute Sein, in keine andere Verbindung mit der Welt treten lassen denn als causa efficiens, exemplaris und finalis (S. th. I q. III a. 8).

Sh. bringt seinen pantheistischen Standpunkt noch klarer zum Ausdruck, wenn er auf das Verhältnis des Menschen zu Gott zu sprechen kommt. „Es gibt,“ so schreibt er wörtlich, „einen Körper des Ganzen und zu diesem Körper eine Ordnung und zu dieser Ordnung eine Seele: eine universale Seele dieses universalen Leibes. Und was ist die Einzelseele? Ein Teil dieser universalen Seele, aus einem Stück (sic) mit ihr, von gleicher Substanz, soweit wir von Substanz ein Verständnis haben, ebenso einwirkend auf den Leib, Bewegung und Ordnung hervorbringend, einfach, eins, individuell, von ähnlicher Kraft, Wirkung und Wirksamkeit, und ihr noch mehr gleichend, noch mehr dieselbe, wenn sie (wie sie es kann und soll) mit ihr zusammenwirkt.“

— Unser Ich ist ein Teil des universalen Geistes¹ und regiert einen Teil des universalen Körpers, während es selbst zugleich mit dem Körper von jenem universalen Geiste regiert wird; es ist eins mit ihm, nimmt teil an ihm und ist im höchsten Grade mit ihm verwandt.“

„Was bin ich? heißt es weiter. Ein besonderer Geist, ein wirkendes Prinzip. Worauf? Auf einen besonderen Leib, Sinne usw. Zu welchem Zwecke? Zu dem Zwecke, den der allgemeine Geist mir gesetzt und für die Zeit, während welcher er bestimmt hat, daß ich einen solchen Leib und solche Sinne gebrauchen soll. — Aber sie können dir genommen werden. — Laß es geschehen. — Aber dann bist du verloren? — Wie so? Dadurch, daß ich mich nicht mehr um Leib und Sinne zu bekümmern habe? Wenn nachher irgend etwas da ist, so werde ich darum Sorge tragen wie jetzt, und alles wird in Ordnung sein. Wenn nichts da ist, auch gut; ich bin entlastet.“

„Wo aber wirst du sein? Mit der Natur, mit Gott, wo ich sein sollte und zu sein wünschen möchte. Wie viele Tausende von Zeitaltern war nicht schon mein Sein in seinem Besitz, mit ihm, in seiner Macht und zu seiner Verfügung? Sollte ich verlegen sein, mich auf ihn zu verlassen für alle Zukunft? Kann die Natur ihre eigenen Werke gefährden; Gott, seine Geschöpfe?

Ein äußeres Prinzip des Übels ist unmöglich, da nichts jenseits oder außerhalb der Natur ist. Unmöglich aber auch ein inneres Prinzip des Übels; denn wie könnte irgend etwas gegen Gott oder Gott gegen irgend ein Ding sein; Gott gegen sich selbst?“

In diesen Ausführungen haben wir wahre und falsche Gedanken und zudem innere Widersprüche, die vielleicht mehr im Ausdruck als im Sinne des Verfassers liegen; der Grundton ist aber so entschieden pantheistisch, daß Abweichungen in Einzelheiten nur auf inkonsequentes, unklares Denken hindeuten können.

An der Gesamtauffassung läßt sich umsoweniger zweifeln, als anderweitige Erklärungen die Idee der Freiheit bei Hervorbringung und Leitung der Welt förmlich ausschließen.

Jede Einzelnatur, heißt es, wirkt sicher und beharrlich, was für sie gut ist, es sei denn, daß sie von einer anderen Natur überwältigt werde. Also wird die Natur des Ganzen, da sie von keiner anderen von ihrem Wege abgelenkt werden kann, alles zu ihrem eigenen Wohl, mithin für das Wohl aller ohne

¹ Sh. gebraucht mind, und stets als Synonym von soul.

eine Ausnahme, hervorbringen. Und anderswo: „Im Weltall ist nichts schlecht gemacht, nichts schlecht regiert, nichts, was nicht zur Vollkommenheit des Ganzen und zur Seligkeit dessen beitrüge, der das Ganze im Ganzen ist.“ Demnach wird also hier, genau wie im alten Stoizismus, angenommen, daß Gott auch nach außen *ex necessitate naturae* wirkt. Demgegenüber zeigt der hl. Thomas, daß Gott gerade wegen seiner unbeschränkten Natur, *ex necessitate naturae* nur ihm vollkommen Gleiches hervorbringen kann, wie es in den Prozessionen der Dreifaltigkeit der Fall ist, und daß demgemäß *Deus ex libero arbitrio suae voluntatis creaturas in esse produxit nulla naturali necessitate* (*De potentia* q. III 15), sowie daß *nullo modo iste cursus rerum sic ex necessitate a Deo provenit quod alia provenire non possent*.

Aber für Sh. ist die unveränderte stoische Weltanschauung die *beatific vision*, welche die Menschen zur reinen, vollkommensten Gottesliebe entflammen soll.

IV.

Sein ethisches System war schon früher bekannt, und dessen Grundzüge sind in der Geschichte der Philosophie von Überweg genau verzeichnet. Das vorliegende Werk liefert nur Detailergänzungen dazu und vor allem den dokumentarischen Nachweis, daß auch hier alles den alten Stoikern entlehnt ist.

„Wenn ich an einen Weltlenker glaube,“ heißt es im Kapitel über die Gottheit, „so muß ich notwendig zu erkennen trachten, welches seine Ordnung, seine Regierung, sein Gesetz ist.“ Obwohl diese Worte in einem ganz anderen Zusammenhang vorkommen, so zeigen sie doch, daß unserem Moralisten die *lex aeterna in mente divina existens* als erstes äußere Moralprinzip vorschwebt, und seine gleichfolgende Auslassung über eine Freiheit Gottes, die das Laster zur Tugend und die Tugend zum Laster stempeln könnte, beweist, daß er dasselbe ebenso richtig nicht auf den freien Willen, sondern auf das Wesen Gottes zurückführt. Nur gibt er nicht den Grund dafür an, nämlich daß Gott, wenn er auch frei den Menschen erschaffen, es sich selbst als Schöpfer schuldet, dessen Tätigkeit auf sich als Ziel hinzuordnen, so daß die Moralität nicht von der freien Bestimmung, sondern vom Wesen Gottes abhängt.

Interessant ist, wie er die daraus sich ergebende natürliche Grundlage der moralischen Ordnung und der Tugend gegen Locke, den er mit Hobbes ohne weiteres in denselben Topf wirft, verteidigt. Wir fassen das diesbezügliche aus verschiedenen Briefen zusammen:

Alle freisinnigen Schriftsteller unserer Zeit haben die von Hobbes aufgestellten Prinzipien angenommen. Auch Mr. Locke, den ich wegen anderer Schriften über Politik, Handel, Münzwesen, Erziehung, Toleranz hochhalte, bewegte sich im selben Geleise und hat sogar den Hauptschlag geführt; denn während Hobbes' Charakter und knechtische Regierungsprinzipien seiner Philosophie das Gift benahmen, hat jener alle Fundamente angegriffen, alle Ordnung und Tugend aus der Welt verstossen und sogar die Ideen davon (die doch dieselben wie die Gottes sind) ihrer natürlichen Grundlage in unserem Geiste beraubt.

Mit den Ausdrücken „angeborene Ideen“ und „angeborene Prinzipien“ treibt er eine klägliche Wortklauberei (doch nur insoweit die Stoiker inbetracht kommen, welche allerdings darunter blofs naturgemäfs entwickelte Ideen und Prinzipien verstanden). Die rechte Bezeichnung, die aber weniger gebräuchlich ist, wäre *connatural*. Die Frage ist nicht, ob die Ideen im Augenblicke der Geburt entstehen, sondern ob die Verfassung des Menschen derart ist, dafs die Idee und das Gefühl von Ordnung, Weltregierung und Gott, früher oder später, unfehlbar, unvermeidlich, notwendig in ihm auftauchen; nicht, ob die Grundsätze von Recht und Unrecht angeboren sind, sondern ob die Neigung zur Gesellschaft es nicht ist, d. h. ob sie natürlich ist und von selbst kommt oder künstlich gelehrt werden mufs als das Produkt eines glücklichen Griffes irgend eines ersten Menschen, der das Vorurteil erzeugt und fortgepflanzt hätte.

Aus Mangel an einer gesunden Logik hat sich Locke, obschon er andere davor warnt, von klingenden Namen berücken lassen. So ist das Schlagwort „Gesetz“, das ihn in soviele Irrgänge verleitet hat, auch der Grund gewesen, weshalb er, nachdem er schon soviele Arten von Gesetzen herausgefunden hatte, auch noch Mode und Meinung für das Gesetz der Tugend und Ehrbarkeit erklärte. Es ist genau dasselbe, als wenn er geschrieben hätte: das Gesetz der Harmonie in der Musik oder der Schönheit in den plastischen Künsten ist die Meinung. Wäre er ein Künstler gewesen, so hätte er nicht in solcher Weise philosophiert. Denn Harmonie ist die Schönheit, das Zusammenstimmen und das richtige Verhältnis der Töne, und Harmonie ist Harmonie von Natur, mögen einzelne Ohren noch so schlecht sein und einzelne Menschen noch so verkehrt darüber urteilen. Ebenso verhält es sich mit der Tugend und Ehrbarkeit, dem *honestum et decorum*, in der menschlichen Gesellschaft.

So hat also nach Mr. Locke die Tugend kein anderes Mafs als Mode und Gewohnheit; Sittlichkeit, Gerechtigkeit, Billigkeit

hängen lediglich ab von Gesetz und Willen, und Gott ist dann allerdings frei tätig in seinem Sinne, d. h. frei zu allem, auch zum Schlechtesten; denn was er will, wird dadurch gut, Tugend wird Laster und Laster Tugend, wenn es ihm beliebt. Recht und Unrecht, Tugend und Laster sind an und für sich nichts und keine Spur oder Idee davon ist von Natur dem Menschengenoste eingeprägt; Erfahrung und Katechismus müssen alles lehren. Ich vermute, daß es etwas dieser Art ist, was die Vögel ihre Nester bauen und im Augenblicke, wo sie befiedert sind, auch fliegen lehrt.

Wie weit schärfer, umfassender und darum auch genauer legt nicht der hl. Thomas (S. th. I—II q. LXIII a. 1) die Sache dar, nachdem er anderswo nachgewiesen hat, daß, wie für die theoretische, so auch für die praktische Vernunft erste Prinzipien notwendig sind, deren Wahrheit dem Menschengenoste von selbst einleuchtet und die nur deshalb *principia per se cognita* genannt werden.

Sh. sieht nur eine zweifache Möglichkeit: die Ideen und Tugenden sind entweder von Natur oder sie sind angelernt, entweder ab *intrinseco* oder ab *extrinseco*.

Mit Aristoteles (2 Eth. c. 1) sieht Thomas eine dritte Möglichkeit und unterscheidet weiterhin zwischen der spezifischen und der individuellen Natur.

Virtus est homini naturalis secundum quamdam inchoationem:

Secundum quidem naturam speciei, in quantum in ratione hominis insunt naturaliter quaedam principia naturaliter cognita tam scibilium quam agendorum, quae sunt quaedam seminaria intellectualium virtutum et moralium, in quantum in voluntate inest quidem naturalis appetitus boni, quod est secundum rationem; secundum vero naturam individui, in quantum ex corporis dispositione aliqui sunt dispositi vel melius vel peius ad quasdam virtutes, prout scilicet vires quaedam sensitivae actus sunt quarundam partium corporis, ex quarum dispositione adiuvantur vel impediuntur huiusmodi vires in suis actibus, et per consequens vires rationales, quibus huiusmodi sensitivae vires deserviunt.

Hier haben wir mit philosophischer Präzision den richtigen Gedanken, den Sh. in seinen an die Stoiker anlehrenden, weit-schweifigen Ausführungen, von welchen wir nur einen kleinen Teil wiedergegeben haben, nicht zum klaren Ausdruck bringt und wohl auch nicht vollständig erfaßt hat.

Was Sh.s eigentliche Lebensregel betrifft, so lautet ihr oberster Grundsatz: der Mensch soll sich dem Ganzen anpassen (*συντάττειν ἑαυτὸν τοῖς ὅλοις*) und darin seine Glückseligkeit suchen.

Da stellt sich nun gleich Epiktets große Unterscheidung ein: *Τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐστὶν ἐφ' ἡμῖν, τὰ δὲ οὐκ ἐφ' ἡμῖν* (von den Dingen stehen die einen in unserer Gewalt, die anderen nicht).

Der Mensch soll sich in das Unabwendbare willig, ja freudig fügen.

Sh. erkennt es richtig als Vorbedingung an, daß in dem Unabwendbaren ein Gut erblickt werde, und verweist darum ebenso richtig auf die gütige, alles mit vollendeter Weisheit ordnende Vorsehung als die Grundlage für die geforderte Anpassung an ihre Fügungen. Indes stoßen wir in seinen Ausführungen auf eine Ungenauigkeit, auf einen groben Irrtum und auf eine verblüffende Inkonsequenz.

Die Ungenauigkeit liegt in seiner Kritik eines Gebets, das ungefähr also lautet: „Allmächtiger, allgütiger Herr, ich bin in deinen Händen. Elend bin ich zwar, aber ich klage nicht, daß mein Los hart ist, und sage nicht, daß deine Anordnung schlecht oder verfehlt ist. Ich bin mit meinem Elende zufrieden.“

„Elender,“ ruft er aus, „du klagst, indem du so sprichst. Die göttliche Allmacht selbst kann es nicht zuwege bringen, daß einer, der nicht Güte sieht, da Güte im Glauben annehme, und daß derjenige, der sich elend fühlt, sich nicht beklage, auch wenn er heilig beteuert, daß er es nicht tut noch je tun wird.“ Die gläubige Annahme eines Gutes ohne eigene Einsicht in dasselbe ist ja etwas so Alltägliches und Vernünftiges, daß wohl die meisten Kranken sich nur daraufhin dem Messer des Chirurgen freiwillig unterwerfen. Deshalb glauben wir, daß Sh. hier das Wort believe nicht im eigentlichen Sinne nimmt und nur die Unmöglichkeit, das Übel als solches zu lieben, konstatieren will.

Wenn er aber anderswo die Ansicht aufstellt, der Mensch brauche sich nur als Weltbürger und das Weltall als sein eigentliches Vaterland zu betrachten, um auch schon gleich alles Mißgeschick, aus dem bloßen Grunde, daß es irgendwie zum Besten des Ganzen hingeeordnet ist, ebenso willig hinzunehmen wie etwa die Amputation eines Fingers zur Erhaltung des ganzen Körpers, so stimmt das allerdings zu seiner pantheistischen Weltanschauung, nicht aber zur tatsächlich gegebenen menschlichen Natur. Hier gilt voll und ganz das Wort Lamennais: „L'homme n'est pas plus disposé à faire à l'intérêt public le sacrifice qu'il exigerait

qu' à admirer une machine dont il saurait devoir être broyé.“
Doch wir kommen gleich darauf zurück.

Die Inkonsequenz, auf die wir eben hingewiesen, findet sich in einem Briefe von 1708 und zeigt, wie weit er, trotz gleichlautender Redeweise, vom hl. Thomas absteht, der eine wirklich auf alles sich erstreckende providentia in singulari lehrt. Er schreibt: „Wer auch immer das Sprichwort ‚die Ehen werden im Himmel geschlossen‘ aufgebracht haben mag, für die Providenz ist dasselbe mitnichten vorteilhaft. Zugunsten der Vorsehung glaube ich eher, daß es nichts gibt, was so reinweg Glücksfall und mehr der Macht des blinden Zufalls überlassen ist.“

Was nun die Dinge betrifft, welche der Mensch in seiner Gewalt hat, so soll er naturgemäfs leben und, da die Natur ihn offenbar zum gesellschaftlichen Leben bestimmt hat, alle seine Neigungen auf das Wohl der Gesellschaft, seines Vaterlandes und der ganzen Menschheit hin richten und gerichtet halten.

„Sein eigentliches Endziel, auf welches in letzter Instanz alles im Menschen bezogen ist, das ist, so geartet zu sein, daß er dem Ende der Gesellschaft diene, d. h. gut und tugendhaft zu sein.“ Das Gute soll um seiner selbst willen geliebt und angestrebt werden. Jede Rücksicht auf Lohn oder Strafe, mögen diese von Gott oder von den Menschen, für die Zeit oder für die Ewigkeit erwartet werden, ist vom Bösen und widerspricht dem Begriffe der wahren Tugendhaftigkeit. Wie weit Sh. dieselbe abweist, zeigt folgende Auslassung: „Gewisse Metaphysiker (wie Spinoza) behaupten, daß, wenn die Erinnerung verschwindet, auch die Persönlichkeit verloren geht. Was liegt mir daran, wofern ich nur, während ich bin, so bin, wie ich sein soll.“ „Durch die Tugend wird alles gut gemacht: für jetzt, wenn nur für jetzt; für den zukünftigen Zustand, wenn es ein anderes Leben gibt.“

Im einzelnen finden sich bei Sh., wie bei den Stoikern überhaupt, manche Goldkörner wahrer Lebensweisheit, aber die Annahme, daß das Endziel des Menschen in den engen Grenzen dieser Welt eingeschlossen ist, und daß das zukünftige Leben zu den *ἀδιάφορα* gehört, denen gegenüber man sich gleichgültig verhalten soll, ist ein *πρώτον ψεύδος*, welches dem ganzen System den Stempel der Unnatürlichkeit aufdrückt und die seinen verschiedenen Phasen anhaftenden Irrtümer erklärt.

Mag man die Leiden dieses Lebens, wie einige es getan, einfach ableugnen oder, wie Sh. es tut, durch „Rektifikation der gewöhnlichen Begriffe“ als geringer und zum Wohle des Alls notwendig darstellen, sie bleiben da und lassen wenigstens

keine vollkommene Seligkeit aufkommen, während anderseits die Natur des Menscheingeistes nach persönlicher, endloser Fortdauer und voller, ungestörter Befriedigung laut und beharrlich verlangt.

Von den mißglückten Versuchen, diesen Zwiespalt auszugleichen, ist kaum einer so fadenscheinig wie der von Sh. mit seinem Hinweis, daß nichts eintritt, was nicht auf das Beste des Ganzen, das ist, aller Einzelwesen ohne Ausnahme hingeordnet wäre. Das Beste aller in cumulo ist eben nicht das Beste aller in singulari, nach dem gerade der einzelne verlangt, um zu einer vollen Seligkeit zu gelangen; für einzelne kann es sogar, wenn nur auf dieses Leben Rücksicht genommen wird, reines Übel und gar kein Gut sein.¹

Ihrer Ohnmacht, die Menschheit zu befriedigen, sind sich übrigens die Stoiker bewußt und zeigen es, indem sie als äußerste Zuflucht auf den Selbstmord hinweisen, was auch Sh., wenn gleich nur für den Fall, daß es kein Jenseits gibt, in der Ordnung findet. Die Alten gingen weiter und Seneca (Nat. Q. VI, 32) schreibt: *Pusilla res est hominis anima, sed ingens res est contemptus animae. . . . Si volumus esse felices, si nec hominum nec Deorum, nec rerum timore versari . . . si volumus tranquille degere et ipsis diis de felicitate controversiam facere, anima in expedito est habenda, d. h. wir müssen stets zum Selbstmord bereit sein.*

Unter den mannigfachen Irrtümern, zu welchen jenes Protoseudos führt, ist auch die Leugnung der Freiheit und Allmacht Gottes, die sich nicht mit pompösen Phrasen verdecken läßt.

Plinius (H. N. II 7) sagt: *Imperfectae vero in homine naturae praecipua solatia, ne Deum quidem omnia posse.* Seneca (De prov. c. 6) läßt Gott gar zum menschlichen Dulder sprechen: *Quia non poteram vos istis subducere, animos vestros adversus omnia armavi.*

Und Sh.s Verfahren ist nicht minder bedeutsam. Abgesehen davon, daß er in einer gewissen Sphäre die Macht des blinden Zufalls walten läßt, erklärt er Gottes gütige Vorsehung mit der Wirkungsweise „jeder Natur, die stets, unfehlbar, beharrlich das wirkt, was für sie gut ist“, spricht davon, „daß nichts eintritt, was nicht zur Seligkeit (happiness) dessen beitrüge, der das Ganze im ganzen ist“, und unterstellt überhaupt seinen Deduktionen, die sonst keinen Sinn hätten, die Lehre vom absoluten

¹ Von Judas sagt Christus: Es wäre besser für ihn, wenn er nicht geboren wäre.

Optimismus, — also lauter Momente gegen die göttliche Freiheit, während wir keinen gefunden, der sicher für sie spricht.

Allerdings ein wahrhaft freiwirkender allmächtiger Gott, der seinen selbstbewußten Geschöpfen das Verlangen nach voller, endloser Glückseligkeit ins Herz gelegt hätte, und ihnen dann, ohne ihre Schuld, nur die kurze Spanne Zeit dieses nie ganz befriedigenden, oft aber bis zur Verzweiflung leidensvollen Lebens gönnte, wäre grausamer als der alte Saturn, der seine eigenen Kinder wenigstens gleich nach der Geburt verschlang, und von Religion, von Verehrung eines gütigen All-Vaters könnte dann überhaupt keine Rede sein.

Aber eine Gottheit, über der oder in der das Fatum, in welcher Form auch immer, und wäre es nur in einem Punkte, waltet; ist ebensowenig der wahre Gott, dem unsere Anbetung zukommt.

Und wenn schließlich Sh. jede Rücksicht auf Lohn und Strafe als unvereinbar mit der reinen Gottesbegeisterung und Tugendliebe erklärt, so läßt sich das gleichfalls nur begreifen als eine weitere Konsequenz des Prinzips, daß der Mensch schon hienieden seine letzte Vollendung erreicht.

Die edelsten unter den alten Philosophen haben, unter Abweisung des Hedonismus für diese wie für die andere Welt, doch richtig erkannt, daß dieses Leben nur eine Prüfungszeit ist, auf die ein Zustand folgen muß, in welchem das Beste des Ganzen für alle diejenigen, welche die Prüfung bestanden haben werden, auch einzeln genommen, das Beste sein, d. h. ihre schließliche für immer gesicherte Vollendung enthalten wird. Sie hatten, wie Plato es offen gesteht, vom zukünftigen Leben keine klare Vorstellung und konnten sie ja nicht haben, weshalb sie auch zumeist das *καλὸν κ'ἀγαθόν* als Motiv der Tugend heranzogen, aber sie erkannten im allgemeinen, daß es wesentlich in einem persönlichen Erfassen des Wahren, Guten und Schönen bestehen müsse, und hielten es ihren Jüngern vor als den anzustrebenden Lohn für ihre Bemühungen. „Alles müssen wir tun,“ sprach der sterbende Sokrates, „um in diesem Leben Weisheit und Tugend zu erringen, denn der Preis des Kampfes ist schön; und groß, was wir erwarten“ (Phaedrus). Und der Verfasser des Dialogs Epimenides sagt: „Praeclara spes est, fore ut post mortem consequatur quis omnia, quorum desiderio accensus, instituerit transegeritque, quam optime potuerit, vitam.“

Im Lichte der göttlichen Offenbarung aber, welche erst unser wirkliches Endziel, und nicht bloß die allgemeine Richtung, in der es liegt, unserem geistigen Auge enthüllt, findet der stoische

Purismus erst recht keine Grundlage; denn, wie der hl. Thomas (S. th. II q. 19, q. 25 etc.) klar darlegt, schließt die Gottesliebe die geordnete Selbstliebe und, dementsprechend die Furcht vor Strafe und das Verlangen nach Lohn, vor allem also die Furcht vor dem ewigen Untergang und das Verlangen nach dem ewigen Leben sowenig aus, daß sie dieselben vielmehr einschließt.

Der Stoizismus ist in seinem innersten Wesen und daher in allen seinen Erscheinungsweisen nur ein stolzer Titanenversuch, den Himmel zu erstürmen: erst will der Stoiker gleich Gott sein, der sich selbst genügt; da er aber in sich gar zuwenig hat, um wahrhaft glücklich zu sein, so zerzt er am wahren Gottesbegriff, bis er sich sagen kann, daß er mit seinem Lose zufrieden sein muß, da nichts Besseres für ihn möglich ist, und so findet er zuletzt unter dem losen Geröll seiner Philosophumena nur das Nirwana als Grab.

V.

Es erübrigt uns noch, Sh.s Stellung zum positiven Protestantismus zu untersuchen.

Die Lebensskizze berichtet, daß die Freiheit des Denkens, die er in allen seinen Schriften bekundet, einige (sagen wir richtiger: viele) veranlaßte, „seine Achtung vor der Kirche Englands und sogar seinen Glauben an die geoffenbarte Religion in Zweifel zu ziehen“. „Er habe aber stets die Religion in Ehren gehalten und nur ihr Zerrbild, den Fanatismus, lächerlich gemacht; habe die Kirche fleißig besucht und das Abendmahl empfangen, die Schriften unserer besten Theologen hochgeschätzt und von Dr. Whichcote sogar zwei Bände Predigten auf seine Kosten drucken lassen; ja, in einem nicht veröffentlichten Traktat danke er ausdrücklich der gütigen Vorsehung, daß sie ihn durch Vernunft und Erziehung vom unreinen und entsetzlichen Aberglauben jener Schwärmer, die ihm so zahlreich begegnet, ferngehalten und in eine Religion und Kirche gestellt habe, wo, in bezug auf die gemäßigste Partei und den bei weitem größten Teil der Angehörigen, das Prinzip der Liebe weiter reicht als in irgend einer anderen christlichen oder protestantischen Kirche; wo Eifer nicht Fanatismus, Gebet und Andacht nicht Wut und Extravaganz, die Predigt nicht unverständlicher Unsinn; wo vielmehr ein gutes und tugendhaftes Leben verbunden mit herzlichem Bestreben, dem Vaterlande und der Menschheit zu dienen, sowie mit gewissenhafter Erfüllung der religiösen Pflichten unter Beobachtung der bestehenden Riten, die alle geziemend, keusch

und rein sind, vollständig genügt, um dem erhabensten Charakter der Religion zu entsprechen; wo endlich alle weiteren Ansprüche auf besondere Gaben oder übernatürliche Ausstattungen über diese moralischen und christlichen Vollkommenheiten hinaus mit Recht als verdächtig angesehen und als Betrug oder Tollheit behandelt werden.“

Sh. schließt sein Schreiben an den jungen Ainsworth nach dessen Ordination mit den Worten: „Gott sende dir alles wahre Christentum mit der Gesinnung, der Lebensart und den Sitten, die demselben geziemen.“

Dieses „wahre Christentum“ war nach den eben erwähnten Ausführungen seines Sohnes das Privileg der gemäßigten Partei, und es empfiehlt sich, um dasselbe zu würdigen, zunächst die angezogene Richtungsverschiedenheit in der englischen Hochkirche, welche in der No-popery Politik einig war, etwas genauer ins Auge zu fassen.

Der einzige kirchliche Würdenträger, an den Sh. Briefe (aus der vorliegenden Sammlung) gerichtet, ist „der würdige und ausgezeichnete Bischof Burnet von Salisbury (dem alten Sarum), welcher durch seine Mäßigung mehr als irgend jemand unter den Lebenden für das Wohl und die Ehre der englischen Kirche sowie der reformierten Religion gewirkt hat und dafür von jenen undankbaren Churchmen verleumdet wird, die sich mit Recht einfach so nennen, da sie den christlichen Charakter abgestreift und alles Interesse am Protestantismus verloren haben“.

Was war aber dieser Mann?

Gilbert Burnet, Sohn eines schottischen Advokaten, war vor allem ein politisierender Church Parson. Es gelang ihm, in London ein Benefizium zu erhalten, wurde aber wegen seiner politischen Umtriebe nach der Thronbesteigung Jakobs II. verbannt. Er ward nun Sekretär des Statthalters Wilhelm von Oranien, vermittelte dessen Korrespondenz mit der englischen Revolutionspartei und kam mit ihm nach England zurück, wo er zum Lohn für seine „Verdienste“ das Bistum Salisbury erhielt. Die Politik blieb auch nachher seine Hauptbeschäftigung, und er hatte das weitere Verdienst, ein Mittel ausfindig zu machen, um Geld in Masse für die Politik des Oraniers flüssig zu machen, ohne daß das Volk es augenblicklich empfand, und zu gleicher Zeit das Interesse an der Erhaltung seiner Dynastie zu vermehren und zu erweitern, nämlich die Staatsschuld.

Als Historiker ist er parteiisch. Selbst seine Verehrer bekennen, daß an allowance is to be made for his political

prejudices. Cobbett aber charakterisiert ihn mit dem Prädikat a monstrously lying historian, und es fällt wirklich schwer, sich mit der ersten Zensur zu begnügen.

In religiöser Beziehung endlich erscheint er als einer der ersten Vertreter jener liberal-rationalistischen Richtung, welche nachher zur Unterscheidung einer Broad Church neber der High-Church und der Low Church geführt hat.

Das also ist der Mann nach dem Herzen Sh.s und der Typus der mässigen Partei. Von der Gegenpartei heisst es in einem Briefe an Ainsworth: „Das wahre Christentum findet jetzt nur Verachtung und Trotz bei dem weitgröfsten Teile jener Körperschaft von Geistlichen, welche sich Kirche von England nennt und die Forderung stellt, dafs wir den Geist des Christentums nach dem ihrigen beurteilen, was Gott verhüten möge, damit nicht gute Männer die christliche Religion verlassen.“ Auf dieselbe geht offenbar auch die weitere Bemerkung: „Die Ordination seines Schützlings falle in die schlimmste Zeit der Unverschämtheit und der Schwelgerei, des Hochmuts und der Anmafsung unter dem Klerus, die er gesehen oder von der er überhaupt Kenntnis habe“, ebenso wie folgender Ausfall in einem Briefe von 1709: „In dem Lärm um die Religion kommen deren Verteidiger und Gegner darin überein, dafs die Tugend nichts oder doch nur ein Name ist: der Priester, als Grofs Händler, macht daraus gleichsam einen Lotterieanteil mit einem sicheren Gewinn von hundert und mehr Prozent, vorausgesetzt, dafs man auf guten Rat hört und die richtigen Aktien wählt; der Atheist, als vorsichtiger Kleinhändler, betrachtet sie als ein einträgliches Spiel für guten Ruf und Vermögen; keiner von beiden begreift das ehrliche Motto: *prodesse quam conspici*.“ Von diesen Themen gibt uns Sh. vielfache Variationen, aber was er in sachlicher Beziehung der konservativen Kirchenpartei vorwirft, ist lediglich dogmatische Intoleranz, d. h. ihr Festhalten an einem bestimmten Credo, und sodann Mangel an Verständnis für seinen stoischen Tugendbegriff, d. h. ihr Vorhalten von Lohn und Strafe als Motiv der Tugend nach den Andeutungen der hl. Schrift.

Daraufhin mag er, mit Rücksicht darauf, dafs der ganze Protestantismus auf dem Prinzip des *liberum examen* steht, jene protestantischen Churchmen der Inkonsequenz zeihen; wenn er ihnen aber zugleich das wahre Christentum abspricht, so hat das darin seinen Grund, dafs er damals schon, also vor beiläufig zweihundert Jahren, in der Erklärung des Wesens des Christentums ebensoweit, wenn nicht weiter gedungen war als Harnack, nach welchem man „die ganze Verkündigung Jesu, das ganze

Wesen des Christentums auf diese beiden Stücke zurückführen kann: Gott als der Vater, und die menschliche Seele so geadelt, daß sie sich mit ihm zusammenschließen vermag und zusammenschließt“ (Harnack, *Wesen des Christentums* p. 41).

Sh. war schon durch seine Erziehung zu einer rationalistischen Auffassung des Christentums vorbereitet; war ja doch der Protestantismus seines Großvaters vor allem politischer und kombattiver Natur, und von seinem Hofmeister Locke wissen wir, daß er Christum wohl als Messias, nicht aber als wahren Gott anerkannte. Was er aber auch immer an positivem Christentum in seiner Jugendzeit sich angeeignet haben mag, das hat er im Mannesalter zu den Füßen des *divine man*, wie er Epiktet nennt, gründlich revidiert.

Mit einer Naivität sondergleichen schreibt er an Lord Somers, mit dem er sich wohl am freiesten aussprach, daß er von der Klerisei wegen seiner Schrift „*Sensus communis*“, die er ihm dediziert, ganz gewiß wieder als Feind der Kirche verschrien werden wird, obschon er weder Kirche noch Priester genannt, noch auch von Religionsgeheimnissen gesprochen und ein solches Maß von Dezenz beobachtet habe, daß nur Frömmler Anstoß an seinen Worten nehmen könnten.

Gewiß, von den Geheimnissen der Religion ist auch im vorliegenden Bande nirgendwo die Rede, ja, der Name Christi ist auch nicht ein einziges Mal darin erwähnt, aber was man auf gar vielen Seiten findet, das sind Anschauungen, die mit dem übernatürlichen Charakter des Christentums unvereinbar sind und darauf hinzielen, die stoische Naturreligion als vollendetes Ideal hinzustellen.

Wir haben schon Beispiele davon gesehen; fügen wir aber doch einige besonders charakteristische hinzu.

Im Regimen lesen wir:

„Glücklich der Mann, dessen Glauben an die Gottheit und dessen Freude an der Providenz, nicht auf einer Geschichte, einer Tradition oder einem Wunder unter den Menschen beruht, — — — sondern welcher weiß, fühlt und ist zufrieden, daß alles auf das beste eingerichtet ist.“

An einer anderen Stelle redet er sich selbst folgendermaßen an:

„Betrachte die vulgäre Religion, in der du erzogen worden bist, und siehe zu, welche Eindrücke von jener niedrigen, schmutzigen, ja schändlichen Gottesidee dir noch anhaften.“ Und was ist diese vulgäre Idee? Er schildert sie mit den Worten der hl. Schrift: „Gott auf einem Throne, im Lichtglanz,

mit seinem Hofe und einer großen Dienerschar.“ Dieser schöne Symbolismus ist für ihn weiter nichts als ein grober Anthropomorphismus, der dadurch entstand, daß der gemeine Haufe das, was er mit seinem beschränkten Verstande als ein begehrenswertes Gut ansah, der Gottheit beilegte.

Mit seinen *προλήψεις*, d. h. seinen von selbst entstandenen Vorbegriffen, könne das gewöhnliche Volk nicht anders, und wer ihm ohne weiteres eine höhere Gottesidee beibringen wollte, würde es nur in den Atheismus stürzen.

„Achte deshalb,“ so heißt es weiter, „wie sie auch immer sein mögen, jene Riten, welche andere in ihrer eigenen Seele oder auch in äußeren Tempeln der Gottheit errichtet haben. Wenn dich der moderne Aberglaube stört, so danke Gott, daß es nicht der indische oder der druidische mit seinen Menschenopfern ist. Indes ahme du die Keuschheit, das Decorum und die Heiligkeit der Alten nach, gedenkend eines Xenophon, eines Markus, eines Sokrates und bedenke, was Epiktet sagt: ‚Jedem liegt es ob, Spenden und Opfer darzubringen, wenn er das Orakel befragt‘ und was heutzutage an der Stelle dieses steht.“ Das ist wohl die Erklärung seiner Teilnahme am Gottesdienst der Volksreligion.

Dann folgt die bezeichnendste Stelle der ganzen Lebensregel:

„Das unverständige Bestreben, die religiösen Begriffe der gewöhnlichen Leute zu rektifizieren, rührt von der Unkenntnis der *προλήψεις* her. Führe den Bau (des Stoizismus) bis zum höchsten Giebel auf; wenn nicht jene Vorbegriffe richtig angewandt, wenn nicht die nackte Wahrheit ausgesprochen wird, so wird alles in sich zusammenstürzen und dann wieder so liegen wie vorher. Wie könnte es anders sein?“

Gib nur dieses zu, daß alles Laster Irrtum ist; daß alle ihr Gut verfolgen und nicht anders können; daß es kein Gut gibt außer einem guten Geist, kein Übel außer einem bösen Geist, so ist mit einem Schlage alles in Ordnung: Beleidigung, Rache, Zorn werden zu nichts, und ebenso die anderen Dinge, welche jene voraussetzen, Verzeihung, Barmherzigkeit, Gunst, Versöhnlichkeit. . . . Wie kann einer von einem Verrückten beleidigt werden? Was kann einen (der kein Gut kennt, als einen guten Geist), in Wirklichkeit schädigen? . . .

Aber nun fasse die Sache in welcher Weise auch immer anders auf. Nimm an, daß ein Geschöpf besser tun kann, als es tut, und daß es etwas anderes verfolgen kann, als was ihm als sein Gut erscheint; nimm an, daß Laster und Übel zweierlei sind, und weiterhin, daß das Laster ein Übel im ganzen ist!

Muß dann nicht notwendig die Gottheit beleidigt sein? Und muß ich es nicht in noch höherem Grade sein? Bin ich nicht geschädigt? Geh, und sage den Leuten, daß dies nichts auf sich hat. Das wäre lächerlich; denn diese Meinung kann nur auf jener anderen Grundlage ihre Stütze finden.“

Eine solche Anschauung läßt nur eine Art Erlösung zu, die Aufklärung.

Welchen Begriff Sh. vom Übernatürlichen überhaupt hatte, und welchen Wert er demselben beilegte, sehen wir am besten an seiner Korrespondenz mit dem Großkanzler Lord Somers. So schreibt er diesem im Jahre 1705: „Derselbe Eifer, welcher die Priesterschaft allmächtig über die Seelen der Menschen machte, verschaffte auch dem schönen Geschlecht eine gleiche Macht über deren Verstand. Die Nachwelt büßt dafür; denn seitdem die Damen aus ihrer Kammer und die Priester aus ihrem Tempel heraustraten, ging die Philosophie in die Brüche . . . und große Männer sind nicht mehr imstande, ihre Meinungen und ihre Lebensführung selbständig zu regeln. . . . Wir müssen sorgen, daß wir bessere Begriffe von den Dingen, einen richtigeren Geschmack und festere Meinungen erlangen, als uns durch Mode oder Auktorität aufgeheftet werden. . . . Religion und Galanterie sind in der letzten Zeit gar wunderlich aufgeputzt worden. Die Alten waren sehr karg in der ersteren und waren so unhöflich, von der letzteren überhaupt nichts zu wissen. Kein Wunder, sie blieben bei der einfachen Natur stehen, die seit ihren Tagen so sehr aufge bessert worden ist; denn das Christentum ist übernatürliche Religion und die Galanterie übernatürliche Liebe. Es ist außerordentlich schwierig, mit übernatürlichen Dingen umzugehen. . . . Es hält ebenso schwer, ein richtiges Credo herauszugreifen und orthodox zu sein wie den point d'honneur zu finden und als wohlerzogener Mann bei den Damen zu gelten.“

In einem anderen Briefe vom Jahre 1709 bedauert er, natürlich ironisch, die „Ungleichheit zwischen dem Dienste seiner Excellenz und dem Dienste der heiligen Kirche (Englands), wo man glaubt, daß die Rettung einer oder zweier Seelen einem Landpfarrer mehr Vorteil und Ruhm einbringt als die Rettung von Nationen einem Staatsmann“. . . . „Alles, was man zugunsten Ew. Excellenz und aller, welche die Revolution eifrig unterstützt haben, sagen kann, ist, daß Sie es mit unserem zeitlichen Interesse gut gemeint haben, und daß der Erfolg der Absicht entsprach.“ . . . „Wenn Sie die Freude, Gutes um des Guten willen zu tun, nicht zu kosten vermögen, so sind Sie

wahrhaft zu bedauern; denn in dieser Welt ist die Belohnung ungewiß, und in der anderen wird keine Kirche und kein Churchman, welcher Art auch immer, gestatten, daß Sie ein Tüttelchen mehr ein Heiliger werden für all das Gute, das Sie in dieser Weise getan haben. In der Hölle der Heiden war der heißeste Platz für die Landesverräter, und in ihrem Eliseum nahmen die Patrioten die schönsten Sitze ein. So, in der Annahme, daß Ihr Freund ein verlaufener Heide ist, wie ihn die Priester darstellen, bleiben Sie doch jedenfalls ein Heiliger.“

Gleichsam das Resumé seiner ganzen religiös-philosophischen Lebensanschauung und zugleich den schärfsten Ausdruck seiner mit einer wahren christlichen Gesinnung unvereinbaren stoischen Selbstgenügsamkeit finden wir endlich in einem Briefe an einen unbekanntem Freund.

Dieser hatte ihm einen Auszug aus dem Briefe übermittelt, mit dem Locke für dieses Leben von seinem Freunde Anthony Collins Abschied genommen hatte, und eine Stelle darin lautete folgendermaßen: „Dieses Leben ist ein Schauspiel der Eitelkeit, das rasch vorübergeht und keine wahre Genugtuung gewährt, außer im Bewußtsein, Gutes zu tun und in der Hoffnung auf ein anderes Leben.“

„Diese Worte,“ meint Sh. in seiner Antwort, „atmen das Gute und das Christliche; aber ich hätte niemals erraten können, daß es Worte eines sterbenden Philosophen sind.“

Das Leben ist eitel, aber nur für diejenigen, die es so gestalten. Was mich betrifft, der ich nie in Reichtum und Welt verliebt war noch auch selbst das Leben so hoch anschlug, daß ich es um seinetwillen geliebt hätte, so habe ich jetzt, wo ich es nicht länger behalten kann, keinen Anlaß, demselben Böses nachzusagen. Ich kann es willig verlassen und ihm zugleich ein gutes Zeugnis ausstellen.

Es ist nichts Eitles, sondern, wenn man nur will, etwas Schönes, Geziemendes, Vernünftiges; es ist nicht so unbequem, wie man sagt, aber andererseits auch nicht so übermäßig angenehm, daß uns beim Gedanken an den Abschied Traurigkeit beschleichen könnte. Wie kann man doch das Leben zugleich eitel und zu kurz finden?

Es scheint aber, daß das Angenehme des Lebens in der Verrichtung der animalischen Funktionen besteht, die eigentlich menschlichen Betätigungen dagegen, wie Freundschaft, Gerechtigkeit, Freigebigkeit, Aufopferung des Vermögens, der Gesundheit, des Lebens für Freunde, Vaterland, Mitmenschen usw., keine solide Genugtuung gewähren, wenn nicht eine Belohnung

dazu kommt, sondern nur harte Pflichten sind, die man aus Furcht vor Schlimmerem erfüllen muß.

Allerdings habe ich von einer anderen Philosophie gehört. Aber die Philosophen unserer Zeit sind dem Reichtum und den Popanzen zugetan, und ihre Philosophie geht darauf aus, die Tugend lästig und das Sterben beschwerlich zu machen. Wir aber wollen das meiste auf das Leben und das wenigste auf den Tod geben. Der sichere Weg dazu ist, möglichst viel Gutes zu tun und zwar in der freiesten, hochherzigsten Weise, ohne Selbstsucht, ohne Krämergeist und ohne jene knechtische Gesinnung, welche uns für diese und noch mehr für eine bessere Welt ungeeignet macht.

Jeder spreche von der Seligkeit nach seiner eigenen Erfahrung.

Gott sei Dank, ich kann Gutes tun und finde den Himmel darin; ja, ich weiß sonst nichts Himmlisches. Und wenn diese Geistesverfassung mich nicht für den Himmel geeignet macht, so begehre ich gar nicht an diesen Ort zu gelangen. Ich verlange vom Himmel keine Belohnung für etwas, was selbst Lohn ist. Möge mein Dasein fortgesetzt oder abgebrochen werden, wie es im ganzen das Beste ist. Der Urheber desselben weiß dies am besten, und ich überlasse es ihm mit Vertrauen. Mir ist die Sache gleichgültig und wird es immer bleiben. Weder Gott noch Menschen habe ich je anders gedient, als wie ich liebte und gern mochte, treu meiner und meines Hauses Devise: „Love, Serve!“

Nach diesen Proben wird man schwerlich noch daran zweifeln können, daß Sh. den Boden des positiven übernatürlichen Christentums tatsächlich verlassen hat und im Grunde nur seine eigene Religionsphilosophie in Verbindung mit einigen christlichen Riten als Bekenntniszeichen als „das wahre Christentum“ bezeichnete.

Insofern hatten seine Gegner nicht unrecht, ihn — wie er sagt — für einen Heiden zu erklären, wie denn auch Kaiser Wilhelm I. von Deutschland aus Anlaß der Veröffentlichung des literarischen Testamentes von Strauß in seinem geraden Sinne ausrief: „Wenn wir nicht mehr an Christum als wahren Gott glauben, dann sind wir auch keine Christen mehr.“

Das Christentum, wie es in der Wirklichkeit dasteht, verkörpert in der Christenheit, erblickt in seinem Stifter nicht einen gottbegnadeten Philosophen, sondern den menschengewordenen Sohn Gottes und ebenso in sich selbst nicht eine Religionsphilosophie oder philosophische Schule, sondern eine in ihrem Wesen und Wirken übernatürliche Heilsanstalt. Wer sich daher zu dieser

Auffassung nicht bekennt, der lege sich auch nicht einen Namen bei, der diese Auffassung tatsächlich anzeigt. Protestant dagegen ist ein Name, den Sh. mit vollem Rechte für sich in Anspruch nehmen konnte, denn der Protestantismus ist, wie Balme treffend bemerkt, „das ganze weite Gelände, das man vor sich sieht, wenn man aus den Toren der heiligen Stadt, d. i. der katholischen Kirche, hinaustritt“.

Als echter Stoiker, der die Philosophie mehr als Übung denn als Spekulation betrachtet, und in einem höheren Maße als die Alten, war Sh. redlich bemüht, die von ihm aufgestellten oder anerkannten Grundsätze auf das eigene Leben „das eigentliche Objekt der philosophischen Kunst“, wie er es nennt, anzuwenden.

„Das Gute um des Guten willen“, eine echt christliche Maxime und gleichbedeutend mit der gebräuchlicheren „das Gute aus Liebe zu Gott“, wenn sie nicht fälschlich in Gegensatz zur geordneten Selbstliebe gestellt wird, war bei ihm nicht eine hohle Phrase, sondern wirklich die Haupttriebfeder und der Leitstern seiner Wirksamkeit im öffentlichen wie im privaten Leben.

Dieses Prinzip bewog ihn, trotzdem die Einsamkeit seinen persönlichen Neigungen wie seiner Gesundheit besser zusagte, ein Mandat für das Haus der Gemeinen zu übernehmen und später den ihm zustehenden Sitz im Herrenhause einzunehmen; das zeigen seine Worte: „Wäre der Mensch nicht von Natur für die Gesellschaft bestimmt, so wäre es die größte Torheit, sich um dieselbe und ihre Angelegenheiten zu bekümmern.“ Und wie ernst er seine Aufgabe im Parlamente auffasste, sehen wir an einem Briefe, in dem es heißt: „Mögen noch so viele in Amtsstellung um des lieben Brotes willen, oder ohne Anstellung in der Hoffnung, einträgliche Posten zu erlangen, sich als Leibiener auf seiten der Regierung stellen und das Volksinteresse preisgeben, Ihr Freund, des seien Sie versichert, wird trotz aller Anfeindungen auf seinem Wege verharren.“ Was Seneca nicht konnte, das konnte Sh. am Ende seiner irdischen Laufbahn sagen, ohne sich einem Widerspruch auszusetzen: „Ich bin stets zum Höfling ungeeignet gewesen.“

Schöne Züge aus seinem Privatleben lassen sich in Menge aus seinen vorliegenden Briefen entnehmen.

Da schreibt er z. B. an seinen Verwalter Wheelock: „Er wolle nicht als armer Reicher und als Sklave eines großen Haushalts den Rest seiner Tage verleben; er müsse zu Wohltätigkeitszwecken etwas erübrigen und werde sich danach ein-

schränken, ja, wenn es nicht anders ginge, sein Landgut St. Giles ganz aufgeben.“

Wir sehen ferner, wie er junge Talente mit Geldmitteln, Büchern und echt väterlichen Ratschlägen unterstützt und einem jungen Theologen, nach seiner Weihe, schreibt: „Ich werde mich sattsam belohnt erachten, wenn Du Dich, wie Du es mir versprochen hast, als einen tugendhaften, frommen, nüchternen, fleißigen Mann erweist.“ Und er blieb seiner Philanthropie getreu, obschon unangenehme Erfahrungen nicht ausblieben. So hatte ihn einer seiner Schützlinge in einem Pamphlet mit einem Freunde kompromittiert, und wir sehen, wie er denselben, trotz seiner Abbitte, in echt stoischer und vornehmer Weise von sich abweist: „Für Meinungsverschiedenheiten lasse er die größte Freiheit, aber als ehrlicher Mann sei er dafür, daß eine Sache mit ehrlichen Mitteln verteidigt werde.“

Hervorheben wollen wir noch, daß die einzige Gunst, die er als Lohn für politische Dienste von der Regierung begehrt und erst nach vielen Bemühungen erhalten hat, nichts anderes war als ein Zivilamt für seinen jungen Freund Mickelwayt.

Bezüglich seines Familienlebens verdient besonders das Zartgefühl erwähnt zu werden, welches er gelegentlich einer anhaltenden Entfremdung seiner Eltern bekundete. Seine Mutter grollte ihm, als ob ihn eine Schuld träfe, ließ seine Briefe unbeantwortet und wollte ihn nicht sehen. Er beteuert seine Unschuld, aber „weil er zu einer besseren Erkenntnis der Kindespflichten gelangt ist“, rechtet er nicht, sondern bittet nur immer wieder um Verzeihung und um die Gnade, vor seiner Mutter erscheinen zu dürfen, deren Zorn ihn unglücklich macht. An Lord Rutland aber, dessen Vermittlung er in dieser Angelegenheit nachsuchte, schreibt er: „Ich habe alles getan, was einem Kinde gestattet ist, um eine Aussöhnung herbeizuführen; aber mein Vater steht ebensowenig unter meinem Einflusse wie meine Mutter, und Gott bewahre mich davor, daß ich jemals sagen könne, einer von beiden sei von mir abhängig.“

Ebenso zeugt alles, was wir in seiner Korrespondenz über seine Beziehungen zu den Geschwistern, zu Weib und Kind, zu seinem Verwalter und allen, die ihm näher standen, lesen, von wahren Adel der Gesinnung.

Rastlos hat er gearbeitet, obschon Locke ihm das Horoskop eines kurzen Lebens gestellt hatte, weil bei ihm „die Klinge zu scharf für die Scheide“ sei, und noch in der Zeit, um die er durch das neapolitanische Klima sein kurzes Leben verlängerte und während welcher er sozusagen fortwährend zwischen Leben

und Tod schwebte, bereitete er bis ins einzelste die neue Ausgabe seiner *Characteristics* vor und suchte dabei, das sei noch hervorgehoben, unliebsamen Deutungen gegen einzelne Personen vorzubeugen.

Als Mensch, das erkennen wir gern an, war Sh. eine edle Seele, ja, in eminenter Weise eine *anima naturaliter christiana*. Wir glauben es ihm, wenn er an Ainsworth schreibt: „All meine Studien und mein ganzes Leben sind auf die Förderung der Religion, der Tugend und des Wohles der Menschheit gerichtet.“ Aber der Absicht konnte das Werk nur sehr unvollkommen entsprechen. Durch seine Erziehung und das einseitige Studium der Alten war er dem wahren Christentum entfremdet worden und dem Naturalismus verfallen.

Justus Lipsius, der hundert Jahre vorher ebenfalls den Stoizismus erneuert hatte, betete auf dem Sterbebette: „Herr, gib mir christliche Geduld.“ Ein ähnliches Zeichen, dafs auch Shaftesbury schliesslich doch das ungenügende seiner natürlichen Religion und Tugend erkannt hätte, haben wir nicht gefunden. Von den Stoikern aber schreibt der hl. Augustinus:

Fuerunt quidam philosophi de virtutibus et vitiis subtilia multa tractantes, dividentes, definientes, ratiocinationes acutissimas concludentes, libros implentes, suam sapientiam buccis crepantibus ventilantes, qui etiam dicere auderent hominibus: Nos sequimini, si vultis beate vivere. Sed non intrabant per ostium: perdere volebant, mactare et occidere (Tractat 45 in Joan.).



ZUM BEGRIFF DES ABSOLUTEN.

VON

DR. FRANZ GABRYL.



Der Pantheismus ist zweifellos in allen seinen Phasen und Formen ein grosser Irrtum; denn er will alle Dinge in eine spekulative Einheit verschmelzen, welchem Versuche die Dinge mit allen ihren Kräften Widerstand leisten. Und doch begegnet man dieser traurigen Verirrung des menschlichen Geistes so oft, fast auf Schritt und Tritt in der Geschichte der Philosophie! Zuweilen macht sich der Pantheismus sogar breit, indem er sich einen wissenschaftlichen und systematischen Anstrich gibt, wodurch