

## Die geistesgeschichtliche Bedeutung der englischen Aufklärung

Die Geschichte ist nach Ciceros tiefem Wort die große Lehrmeisterin der Völker. Jede spätere Zeit, lehrt wiederum die vergleichende Geschichtsbetrachtung, ist nur auf Grund der früheren zu verstehen.

Die erschütternde Tragik der Gegenwart ist durch den Mangel an Einheit, durch das Mißverhältnis zwischen Ideal und Wirklichkeit kurz gekennzeichnet. Im heutigen Geisteskampf handelt es sich nicht mehr um diese oder jene Form der christlichen Offenbarung, um diese und jene Inhalte der Religion, um das Verhältnis von Jenseits und Diesseits: es geht ums Ganze und Letzte, um Absolutheit oder Relativität der Wahrheit und des menschlichen Erkennens, um die Geltung des Objektivismus oder Subjektivismus. Dasselbe Ringen um die Letzteiten und Ganzheiten in den großen Fragen der Praxis. Auch hier handelt es sich nicht mehr um diese und jene Form der bürgerlichen Gesellschaft und Autorität: in dem Ringen zwischen Kapitalismus und Bolschewismus geht es um die Herrschaft des Geistes oder der Masse überhaupt.

Da erhebt sich nun die große Frage: wie konnte es zu diesen Krisen kommen, wo sind die letzten Wurzeln der heutigen Zerfallerscheinungen? Ganze Bände sind zu ihrer Beantwortung mit kostspieligem Aufwand von Geist und konstruktiver Kraft geschrieben; man denke nur an Spenglers „Untergang des Abendlandes“. Wie weit müssen wir in der Vergangenheit herabsteigen, um schöpferische Wendepunkte aufzudecken? Und wiederum welche Wendepunkte sind in der Vielheit der sich ablösenden Wandlungen von entscheidendster, die andern tragender Bedeutung?

Zum besseren Verständnis der folgenden Ausführungen seien zwei Grundsätze vorausgeschickt.

Erstens, bei aller geistigen Stetigkeit und allem organischen Zusammenhang des menschlichen Geisteslebens brechen doch immer wieder Perioden durch, in denen ein langes, zähes Arbeiten, ein stilles, vorandringendes Werden zum Abschluß kommt, in denen konzentrisch mannigfache Bewegungen menschlichen Ringens derart zusammenstoßen, daß man von etwas völlig Neuem, einem reiflosen Durchbruch reden muß.

Zweitens, wie jedes führende weltanschauliche System, jedes lebendige Philosophieren aus seiner Zeit herauswächst, ein Einmaliges, in seiner Umgebung Wurzelndes ist: so ist umgekehrt jede Kulturperiode in ihrer Gesamtheit zutiefst den in ihr herrschenden Ideen verpflichtet, weit mehr aus weltanschaulichen Haltungen als aus materiellen, wirtschaftlichen Bedingungen erwachsen. Wie die Philosophie ihre Zeit auf Begriffe gebracht darstellt, so ist diese nämlich Zeit die wandelbare Darstellung der in ihr gehenden unwandelbaren oder doch als unwandelbar angesehenen Wahrheiten und Werte.

Mittelalter besagt trotz all des Grausamen, Unsitlichen, Abergläubischen, Unfertigen, das kein unbefangener Forscher leugnen kann, doch harmonisches, kraftvolles, lebendiges Zusammengehen von Jenseitsbewertung und Diesseitshingabe, von weltbrüderlicher Einheit und nationaler Eigenart, von autorita-

tiver Gebundenheit und individueller, persönlicher Besonderung, von religiös-sittlichem Ergriffensein und Dienst am profanen Leben, von Theologie, Alchemie, Mystik und Philosophie, Kunst, Wirtschaftsordnung. Alles das im größten Gegensatz zur heidnischen Vergangenheit: in Politik, Nationalität, Ständewesen, Religion, Sittlichkeit, Weltanschauung die größte Zerrissenheit und Gegenfälligkeit, wie es der hl. Ignatius mit kurzen Strichen wuchtig in der ersten Betrachtung der zweiten Exerzitienwoche schildert.

Wo liegen die Tiefengründe dieser verschiedenen Haltungen? Der Vorteil ist gewiß aufseiten der christlichen Völker. Ohne Zweifel ist es nicht deren körperliche und geistige Überlegenheit als solche. An Schöpferkraft stehen die Alten über ihnen, ja noch mehr, in intellektueller und künstlerischer Hinsicht schöpft das Mittelalter weitgehend aus der Antike.

Also mit bloß menschlichen, natürlichen Mitteln gerechnet, geht die Rechnung nicht auf. Es ist ein göttliches, übernatürliches Moment, es sind Offenbarungselemente, es sind die positiven Gegebenheiten des Evangeliums, es sind neue einer ganz andern Seinsordnung angehörende Kräfte, die die reinmenschlichen Kulturbedingungen durchdringen, erhöhen, verstärken, läutern, befruchten, verjüngen: die neuen Wahrheiten und Forderungen Christi über Sinn und Aufgabe des menschlichen Lebens, über Ziel und Bestimmung, Natur und Wert, Pflichten und Rechte der Einzelperson, die neuen Kräftesysteme der Gnade, wie sie überindividuell, streng sachlich in den Sakramenten, in der Kirche als dem Leib Christi niedergelegt sind, es ist die Einordnung der bürgerlichen Gesellschaft in die höhere übernatürliche Gemeinschaft, es ist der Sinn und die Aufgabe, die Machtfülle und hierarchische Gliederung des neuen Gottesreiches. Kurz, es ist die theoretische und praktische Wirklichkeit von dem Verhältnis der Natur zur Gnade, der Vernunft zum Glauben, des Diesseitslebens zum Jenseitsideal, des Staates zur Kirche, der menschlichen Freiheit zur göttlichen Autorität, wie sie in bestimmt umschriebenen Seinsordnungen und scharf formulierten Lehrsätzen zum Ausdruck kommt.

Weil, solange und insofern die mittelalterliche Kultur, die großen Staatsgebilde und die einzelnen Gesellschaftsverbände, die Einzelwissenschaften und die Philosophie, als Ganzes und prinzipiell, diese Ordnung theoretisch besaßen und im großen ganzen auch praktisch durchzuführen sich bemühten, können wir von einer geschlossenen katholischen Kultur reden.

Die eingangs kurz gegebene Charakteristik des heutigen Zeitgeistes sah selbstverständlich von dem Einfluß des Christentums ab. Eine gewollte, bewußte Abstraktion, denn tatsächlich betätigt er sich noch immer und überall weit- und tiefgehend. Scheiden wir indes seine wohlthätige Einwirkung einen Augenblick aus. Ob dieses moderne Heidentum mit seinem schrankenlosen Subjektivismus, Individualismus, Immoralismus dem Mittelalter näher oder ferner steht als das antike? Wer will und kann es entscheiden?

Damit erhält unsere Problemstellung ihre eigentliche Zuspitzung. Wann erfolgt die tatsächliche Loslösung dieser neuen Zeit von der ihr vorausgehenden, d. h. wann ist, phänomenologisch gesprochen, der volle Durchbruch, die ungehemmte Herrschaft des neuen Geistes sichtbar? In der Zeit des Übergangs vom Mittelalter erfolgt die Vorbereitung, aber die Wirkung in ihrer Gesamtheit tritt erst in der englischen Aufklärung in die Erscheinung. Nun-

mehr ist die Frucht reif geworden. Damit bestätigt sich das erste der obigen beiden Grundgesetze. Es verwirklicht sich zugleich, wie wir sehen werden, in seltener Reinheit das zweite kultur- und philosophiegeschichtliche Grundgesetz: die Ideen der englischen Aufklärung stehen in tieferem Zusammenhang mit der politischen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen Lage Englands in diesem Zeitraum.

Und noch ein weiterer Gewinn. Wenn wir induktiv die geistige Physiognomie der englischen Aufklärung erarbeitet haben, dann können wir auch beurteilen, ob seit dem 18. Jahrhundert wieder ein solch prinzipiell tiefer und dynamisch breiter Einschnitt in der Geistesgeschichte erfolgt ist. Wir antworten mit einem glatten Nein. Mag sein, daß in den Einzelkulturgebieten, wie Philosophie, Wirtschaftsleben, Kriegsführung, Wenden von elementarer Bedeutung erfolgt sind, in der Gesamtkulturgeschichte hat sich in der Folge keine Erscheinung so folgenschwer ausgewirkt wie die damals allgemeine und prinzipielle Leugnung und Verwerfung der göttlichen Offenbarung, des christlichen Glaubens. Ob sich in unserer Gegenwart eine ähnliche Umgestaltung von gleich fundamentaler Logik und psychischer Auswirkung vollzieht, ob sie schon erfolgt ist oder sich erst vorbereitet, das zu entscheiden, verlangt nach allen Gesetzen der Geschichtswissenschaft größeren räumlichen, zeitlichen und vor allem weiteren geistigen Abstand.

Wenn auch heute wiederum allgemein von der Forschung zugegeben wird, daß die Übergangszeit tief in der von ihr so heftig bekämpften christlichen Vorzeit verwurzelt ist und daß selbst die Neuzeit über 1600 hinaus weitgehend auf den verschiedensten Gebieten dem Mittelalter verpflichtet ist, so ist es doch andererseits eine elementare Tatsache, daß die Renaissance eine bewußte, leidenschaftliche, tiefgehende Absage an das Mittelalter bedeutet. So in Theologie, Philosophie, Sprach-, Geschichts-, Kritikwissenschaften, in Kunst, besonders in dem neuen Verhältnis zur Natur und zur Autorität, in einer ganz andern Schätzung der Person und des Individuums. Es mag sein, daß diese gewollte Gegensätzlichkeit damals von einem weit stärkeren gefühlsbetonten Ressentiment begleitet war als in der Aufklärung, die sich in sicherem, ruhigem Besitz seiner Hoffnungen und Wünsche glaubte.

Worauf es hier ankommt, ist der Nachweis, daß die führenden Männer der Renaissance den geoffenbarten Glaubensinhalt als absolute Norm anerkannten, zu der keine natürliche Wahrheit in Widerspruch stehen konnte und durfte, daß sie die Lehrautorität eines mündlichen Lehramtes im Prinzip anerkannten.

Nehmen wir etwa die italienische Renaissance. Die Platoniker, die Aristoteliker, die Naturphilosophen gingen in ihrer Leidenschaftlichkeit gegen Mittelalter, gegen Scholastik bis an die äußerste Grenze. Marsiglio Ficino, Pico von Mirandola, Andreas Cäsarlinus, Cesare Cremonini, Francesco Patrizzi, Campanella stellen Sätze auf, die ausdrücklich gewisse Dogmen leugnen oder doch nur schwer mit ihnen zu vereinen sind. Bei alledem sprechen sie aber ausdrücklich ihre volle Unterwerfung unter das kirchliche Lehramt aus oder setzen sich sogar ausdrücklich dafür ein. Das rationalistische Verhalten eines Pietro Pomponazzo, Giordano Bruno, Vanini wurde als Ausnahme empfunden und aufs schwerste geahndet.

Dasselbe gilt von Frankreich. Montaigne erklärte bei aller Skepsis und Leugnung einer einsichtigen Begründung des Glaubens immerfort seine treue

Anhänglichkeit an die katholische Kirche. Ähnlich sein Gefinnungsgenosse Charron. Gassendi wagte eine so kühne Kampfanfrage an Aristoteles und die Scholastik, daß er das Erscheinen seiner *Exercitationes* einstellen mußte. Ungehört war es für das christliche Empfinden, daß er den bislang geachteten Epikur und seine Lehre zu Ehren brachte. Bei alledem will Gassendi noch ein guter Priester und Kanoniker bleiben. Descartes gar, der eigentliche Vater des modernen Subjektivismus und mechanischen Weltbildes, der schon ganz dem 17. Jahrhundert angehört, vermeidet fast ängstlich und übervorsichtig jeden Zusammenstoß mit den Römischen Kongregationen, schließt ausdrücklich die geoffenbarten Wahrheiten von seinem Zweifel aus.

In Deutschland versucht Nikolaus von Kues mit Ubergang und Geringschätzung der Scholastiker, im Anschluß an den Neuplatonismus, neue Wege der Gotteserkenntnis, ist mit seinem astronomischen Weltbild, seiner Betonung und Kenntnis der Mathematik, seinen Toleranz- und Unionsideen der spezifisch neuzeitliche Gelehrte, das seiner Zeit weit vorausseilende Genie. Bei alledem ist er der treueste Sohn der katholischen Kirche, die Stütze des Papsttums. Agricola läßt sich durch seine humanistischen Ideale seine religiösen und priesterlichen in nichts verkürzen. Erasmus hat durch seine zweideutige, ägende Art der Kirche sehr geschadet, von Aufgeben des katholischen Lehrprinzips ist bei ihm keine Rede. Reuchlin bewahrte bei all seinen kabbalistisch-neuplatonischen Verftiegenheiten den Frieden mit der Kirche. Mutianus Rufus steht mit seinem Rationalismus ziemlich vereinzelt da.

Diese Einzelfälle genügen zum Nachweis, daß bei allem noch so entschlossenen Abschütteln der Fesseln, durch die man sich an das Mittelalter in lästiger Weise gebunden fühlte, trotz des titanenhaften Strebens nach intellektuellem, religiösem und ethischem Mündigwerden, trotz der mehr und mehr einsetzenden Verweltlichung der Wissenschaften und der Kultur prinzipiell und größtenteils auch tatsächlich die Offenbarungswahrheiten, die absoluten Entscheidungen der lehrenden Kirche als absolute Norm anerkannt wurden, daß man trotz allem gelegentlichen Rationalismus noch weit von der selbstherrlichen Verstandesautonomie der späteren Zeit entfernt war.

Ganz allgemein, nicht nur bei den Engländern, sondern in der gesamten Übergangsphilosophie, herrscht der Zug<sup>1</sup>, an die Stelle der bisherigen positiven Religionen, der christlichen Sonderbekenntnisse einen universalen Theismus zu setzen, die religiöse und sittliche Haltung nicht mehr aus der Anerkennung geoffenbarter Wahrheiten, sondern aus der natürlichen Einsicht in gewisse absolute Vernunftwahrheiten abzuleiten. Eine Verschlingung der verschiedensten Motive führte zu dieser Richtung. Negativ ist es das sinkende Ansehen der kirchlichen, speziell der päpstlichen Autorität, der Streit zwischen den

<sup>1</sup> Vgl. G. B. Lechler, Geschichte des englischen Deismus (Stuttgart 1841); J. Tulloch, Rational theology and christian philosophy in England in the XVII. century (London 1872); Selby Bigge, British Moralists. 2 Bde. (ebd. 1897); W. Dilthey, Auffassung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation (1914); H. Heimsoeth, Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters (Berlin 1922); G. Troeltsch, Renaissance und Reformation, in: Histor. Zeitschrift. Bd. 110; Leslie Stephen, History of English thought in the 18<sup>th</sup> Century (London 1876); Fetscher, Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts. 3. Teil.

Vertretern der alten und neuen christlichen Offenbarungsformen und wiederum der Hader zwischen den Reformatoren selbst, weiterhin ein gewisser müder, skeptischer, mystischer Zug, wie er leicht nach der Erlahmung des scholastischen Intellektualismus, bei der bunten Gegensätzlichkeit der vielen, über Nacht gewachsenen neuen Philosophiesysteme, aus dem krankhaften irrationalen, am Neuplatonismus und Kabbalismus sich weidenden Mystizismus zu erklären ist. Positiv dienten diesem allgemeinen Theismus die weiten neuen Horizonte, die sich auf einmal der bisherigen Auffassung durch die Entdeckung der neuen Weltteile, die großartigen Erfindungen und vor allem durch das völlig veränderte kosmische, physikalische und astronomische Bild dem staunenden Auge öffneten. Die eigentlichen schöpferischen Tiefengründe lagen in der neuen Auffassung vom Menschen, vom Wert des Individuums, der autonomen Persönlichkeit. An Stelle der bisherigen offenbarungsgläubigen, evangelischen Auffassung mit ihrer Betonung der Demut, des Gehorsams, der Unterordnung trat die spezifisch antike Auffassung. Vor allem waren es gewisse zentrale Einzel Lehren des Stoizismus, zu denen sich platonische und andere Elemente der griechisch-römischen Philosophie gesellten. Der Laie in diesen Dingen wird kaum den Einfluß überschätzen, den der Stoizismus und Platonismus in dieser Zeit ausübte: die allgemeine Vernunft, an der alle Menschen teilnehmen und die die allgemeine Verbrüderung begründet, ein angeborener Besitzstand von religiösen und sittlichen Einsichten und Prinzipien, aus der die merkwürdige Übereinstimmung in der Beurteilung religiös-sittlicher Verhältnisse zu erklären ist.

Daß nun diese Auffassungen in England, im Gegensatz etwa zu den romanischen Völkern, zuerst und schnell nationales Gemeingut wurden und aus den Büchern, den Köpfen der Gelehrten und den Theorien der Akademiker ins nationale Gesamtbewußtsein übergingen, erklärt sich aus der Eigenart der englischen Mentalität, zweitens aus der Sonderheit der damaligen religiösen, speziell der konfessionellen Lage auf dem Inselreich und drittens aus der Richtung, die die Fachphilosophie dort einschlug.

Der Engländer ist der nüchterne, verständige, maßvolle, allem Überschwang, in etwa sogar dem Idealismus abholde, der Wirklichkeit zugewandte, selbstbewußte, auf Macht und Weltstellung hinielende Herrenmensch. Bereits im Mittelalter war die Stärke der englischen Denker mehr die Analyse als die Synthese, mehr die abwägende Kritik als der konstruktive, positive Aufbau. Es ist bezeichnend und gewiß nicht zufällig, daß der bedeutendste Begründer des Nominalismus der Engländer Occam war. In dieser abgeschwächten, verflachten Form hielt sich die Spätscholastik an den berühmten Schulen von Oxford und Cambridge. Unter Elisabeth war die politische Weltstellung Englands zu Lande und zur See, in der Heimat und in den Kolonien begründet worden. Die Religion stand vollständig im Dienst der nationalen, diesseitigen Größe.

Damit berühren wir bereits das zweite Moment, die konfessionellen Kämpfe<sup>1</sup>. Georg v. Hertling schreibt einleitend in dem unten erwähnten Werk: „Der charakteristische Zug des englischen Revolutionszeitalters ist die ungeheure

<sup>1</sup> Vgl. hierzu das zweite Kapitel in: G. v. Hertling, John Locke und die Schule von Cambridge (Greiburg i. Br. 1892).

Bedeutung, welche den religiösen Fragen zukommt. Die Gegensätze von katholisch und protestantisch, von Episkopalpartei und Puritanertum sind es, die am tiefsten und nachhaltigsten die Leidenschaften aufregen; theologische Kontroversen mengen sich unaufhörlich in den Kampf der politischen Mächte. In dem hin und her wogenden Streite sind die Rollen seltsam verteilt. Während man aufseiten der Episkopalpartei, wo die absolutistischen Tendenzen der Stuarts die längste Zeit Unterstützung gefunden hatten, in religiöser Beziehung einer duldsamen, die verschiedensten Richtungen und Strebungen in der Einheit der Staatskirche umfassenden Denkweise zugeneigt war, vertraten hier die Puritaner, jene energischen Vorkämpfer der bürgerlichen Freiheit gegen absolute Königsgewalt, die engste Gebundenheit, förderten die Gleichförmigkeit der Lehre, einheitsliche Kirchenverfassung und strenge Kirchenzucht.

Aber die letzteren hatten kaum den Sieg auf politischem Gebiete davongetragen, als ihnen auf dem religiösen ein Feind im eigenen Lager erwuchs. Derselbe religiöse Enthusiasmus, dem sie ihren Sieg zu verdanken hatten, erzeugte einen wuchernden Sektengeist und kehrte sich gegen die Autoritäten, die ihn in den Dienst ihrer politischen Zwecke genommen hatten. Um dieselbe Zeit, als die im Juli 1643 zusammengetretene Westminster-Synode bemüht war, das puritanische Kirchentum auf feste und bindende Satzungen zu bringen, wimmelte das Land von Sekten.... Ihre Anhänger beriefen sich ganz ebenso, wie die Puritaner dies vor ihnen getan hatten, auf die ihnen angeblich zur Seite stehende und durch höhere Erleuchtung vermittelte göttliche Autorität....

Wie also sollte man es anfangen, angesichts jenes überall hervortretenden Subjektivismus, ganz einander widerstreitender Prätensionen eine religiöse Übereinstimmung zu wahren oder die verlorene wiederzufinden? ... Nachdem nun aber der Protestantismus vor allem und am meisten sich gegen die Anerkennung eines unfehlbaren kirchlichen Lehramtes aufgelehnt hatte, so blieb nur übrig, unter prinzipieller Anerkennung der Rechte des Individuums und ausdrücklicher Verwerfung jeder bindenden Autorität eine möglichst breite Basis der Vereinigung zu suchen....

Durch den Appell an die Vernunft sollte also vereinigt werden, was bisher getrennt und feindlich einander gegenüberstand. Denn die Vernunft ist in allem die gleiche.... Nichts aber konnte einen solchen Appell an die Vernunft erfolgreicher unterstützen als das Hervorkehren der praktischen Seite der Religion.... Man führe die Religion ins Leben ein und beweiße gegenüber von Zweiflern und Leugnern den überragenden Wert des Christentums durch die Tat eines wahrhaft christlichen Lebens.“ (S. 96 ff.)

In diesen Ausführungen sind die Motive, die zum Deismus und Moralismus führten, angedeutet: Aus dem Hader der konfessionellen Kämpfe flüchtete man zu einer natürlichen, die verschiedenen Parteien umfassenden Religion, zweitens der Wert der Religion bemißt sich nach ihren sittlichen Kräften im Dienst der Lebensgestaltung.

Charakterisieren wir drittens das philosophische Denken jener Zeit. Das Wort Bacons „knowledge is power“, „Wissen ist Macht“, und das andere, „tantum possumus, quantum scimus“, „soviel vermögen wir, als wir wissen“,

gilt für die ganze spätere Zeit: Die damaligen Denker Englands ordnen die Theorie, das philosophische Forschen praktischen Zwecken, den Aufgaben des Lebens unter, die spekulative Betrachtung ist nicht mehr wie ehemals in sich endendes Ziel. Wenn sodann derselbe Bacon bewußt und zugespitzt dem Aristotelischen Organum, das in den Mittelpunkt der Forschung die Deduktion, die Definition, den Syllogismus rückt, in seinem „Novum Organum“ die Induktion, die naturwissenschaftliche Methode, die Erfahrung entgegenstellte, so sollte auch diese Seite das Programm für die folgenden Philosophen des 17. und 18. Jahrhunderts abgeben. Metaphysische Tiefe, religiöser Schwung, scharfsinnige Dialektik ist nicht Sache des Engländers. Seine Stärke ist die Klarheit, Übersichtlichkeit, Verständigkeit, kritische Sondierung, Maßhaltung, die Fühlungnahme mit der Wirklichkeit. Er scheut den Radikalismus des Franzosen, die Systemsucht der Deutschen, die Konsequenzmacherei der Aprioristen.

Überschauen wir zurückblickend alle diese Momente, so verstehen wir, wie in keinem andern der etwa in Betracht kommenden Länder alle Bedingungen für die Loslösung der Kultur vom Glauben und der Lehrautorität der Kirche, für die rationalistische Verselbständigung und die autonome Verdiesseitigung so geschlossen verwirklicht waren wie in England. Ein flüchtiger Vergleich mit Italien, dem schöpferischen, fruchtbaren Mutterboden des neuen Lebensideals der Renaissance, rückt diesen Satz in ein neues Licht. Dank des Verfalls weiter und hoher kirchlicher Kreise, bis hinauf zu den Päpsten, Kardinälen, Bischöfen und ganzen Orden, des Tiefstandes der kirchlichen Wissenschaften, dank der dort lebendigen Berührung mit den klassischen Traditionen, dank des dort erfolgten Ideenaustausches mit den herübergekommenen Griechen, dank des dort zuerst erwachenden neuen ästhetischen und wissenschaftlichen Verhältnisses zur Natur, dank der Lähmung des nationalen Fühlens durch fremde Mächte, der Zersplitterung des nationalen Einheitsstaates in die Kleinstaaterei und der dadurch bedingten nationalen Reaktion, dank der Unmittelbarkeit, Impulsivität, Sensibilität, Leidenschaftlichkeit, Kunstbegabung des Italieners loderte dort zuerst der in Heißglut getauchte Haß gegen Form und Inhalt der mittelalterlichen Kultur auf, erwachten dort die phantastischen Träume der Renaissancebewegung; mit Petrarca setzte sie bereits ein, Humanisten wie Laurentius Valla und Nizzoli, die Florentiner Akademie, die mannigfachen Richtungen der Platoniker und Aristoteliker, Naturphilosophen vom Schlage Cardano, Patrizzi, Telesio, Campanella und vor allem Giordano Bruno, radikale Patrioten und Staatsphilosophen wie Machiavelli und Alberico Gentile, um von dem erlauchten Kreise der gottbegnadeten Künstler abzusehen, führten die strahlende Morgenröte des neuen Zeitalters machtvoll herbei. Aber wenn wir absehen von Leonardo da Vinci, dessen fortschrittliche, moderne Ideen aus seinem genialen Kopf höchstens in seine Tausende von Handschriften übergingen, und vor allem von Galilei, der sich in weltanschaulicher Hinsicht nur negativ-kritisch durch seine Absage an die aristotelische Scholastik betätigte, positiv-schöpferisch dagegen die neuen Arbeitsmethoden der exakten, metaphysikfreien Naturwissenschaften begründete, so greift nach der unklaren, gärenden Übergangsperiode der italienische Genius nicht mehr in die Bildung des Wissenschafts- und Kulturgeistes der Neuzeit

ein. Das ist nicht zufällig, es ist tief in der Geistesart dieses Volkes begründet: es ist mehr spekulativ-dogmatisch als methodisch-induktiv, mehr intuitiv ästhetisch als nüchtern kritisch veranlagt, es liebt mehr das schnelle Aufleuchten einer Idee als die zähe Ausdauer und methodische Kleinarbeit; vor allem stand dem rationalistischen Radikalismus die religiöse, kindliche, autoritätsfürchtige Anlage und geschichtliche Vergangenheit entgegen.

Verfolgen wir nunmehr im einzelnen den philosophischen Entwicklungsgang der Aufklärung in England.

So viel tönende und großzügige Programme auch Baco von Verulam (1561—1626) für die radikale Umgestaltung der Wissenschaft entworfen hatte, tatsächlich und im einzelnen nachweisbar hat er doch wenig oder kaum in die positive Entwicklung der neuen Weltanschauung eingegriffen, höchstens daß er die Ablehnung und Unkenntnis der mittelalterlichen Scholastik noch vermehrte, insoweit das überhaupt noch nötig war, und die Nugsbarmachung des Wissens im Dienst der Lebensführung und des Machtgedankens mit unsagbarem Pathos betonte. Dafür war er auch in religiöser, religionsphilosophischer, theologischer Hinsicht zu unklar und zweideutig.

Anders steht es schon mit Herbert von Cherbury (1583—1648). In seinen beiden Hauptwerken *De veritate* und *De religione Gentilium* spricht er zum ersten Mal die Leitsätze des Deismus aus. Infolge der natürlichen Anlage des Menschen, der angeborenen Mitgift von Gemeinbegriffen „*notiones communes*“ können alle Religionen, auch die heidnischen, die Wahrheit und das Wesen des Religiösen erfassen und haben es tatsächlich erfaßt. Dieses Wesen ist in den fünf bekannten Sätzen enthalten: Es gibt ein höchstes Wesen; Es besteht die Pflicht seiner Verehrung; Tugend und Frömmigkeit sind die Hauptteile der Gottesverehrung; Die Sünden sind zu bereuen; Es gibt eine Vergeltung im ewigen Leben.

Ob es eine übernatürliche Offenbarung geben kann und ob jemals eine solche erfolgt ist, hat man nach diesen fünf Sätzen zu beurteilen. So steht also die letzte Entscheidung bei der Vernunft, und zwar bei der Einzelvernunft; jede Offenbarung muß unmittelbar an den einzelnen ergehen. Auch zwei weitere Sätze, die in der Folgezeit immer wiederkehren, finden sich bereits klar bei Herbert von Cherbury ausgesprochen: Die Religion hat eine wesentlich sittliche Aufgabe, die Erleichterung in der Erfüllung der Pflicht; die Priester haben die ursprüngliche Reinheit der Religion aus gewinnstüchtigen, herrschstüchtigen Beweggründen verdorben.

Herbert von Cherbury stand noch nicht in der lebendigen Bewegung, die uns hier beschäftigt. So ist denn unmittelbar keine besondere Wirkung von ihm ausgegangen. Dasselbe gilt von Thomas Hobbes (1588—1679). Ebenso wenig kann man ihn als typischen Ausdruck des damaligen religiösen und sittlichen Zeitbewußtseins ansehen; im Gegenteil, sein Positivismus und Materialismus stoßen bei den kirchlichen Kreisen auf heftigen Widerstand. Aber seine Kühnheit und Frivolität sind doch bezeichnend; durfte er es wagen, unverbümt seine materialistischen und atheistischen Ansichten der Öffentlichkeit im Druck zu übergeben: Gott und Geist scheiden aus dem Wissen völlig aus, Religion und Sittlichkeit sind willkürliche Sagungen des Staates, und zwar ist die Religion wahr, die der Staat anerkennt, alle andern Formen sind nichts

als Aberglauben. Und auch das gehört in diese Zeit hinein, daß Hobbes sich trotz dieses Atheismus immer von neuem ehrfurchtsvoll auf die Stellen der Heiligen Schrift berufen durfte.

Daß im 17. Jahrhundert auch Denker anderer, entgegengesetzter Richtung, die sogenannten Platoniker der Cambridger Schule, wie Ralph Cudworth und Henry More, trotz ihres religiösen und theologischen Puritanismus sich im Grund zur gleichen rationalistischen Verflüchtigung der Offenbarung und des Glaubens bekannten, ist in diesem Zusammenhang höchst beachtenswert. Als „Latitudinärer“, die tolerant die gegensätzlichen Parteien zu sammeln suchten, konnten sie als entscheidenden Richter über Tatsache, Umfang, Sinn des Übernatürlichen nur die Vernunft anerkennen, daher ihre Berufung auf den ursprünglichen, angeborenen Besitzstand an religiösen und sittlichen Wahrheiten im Sinne Platons. Bei ihnen stoßen wir auf einen Zug, der uns die letzte Quelle aller dieser Wirren mit feinsten, tiefster Psychologie bloßlegt, und der darum charakteristisch wiederkehren wird, etwa bei Locke und Shaftesbury: trotz ihres „Latitudinarismus“ und ihrer betonten Toleranz versagen sie der katholischen Kirche alle Duldung. Diese engherzige, widerspruchsvolle Haltung erklärt sich offensichtlich aus dem Ressentiment, dem mehr oder weniger klaren peinlichen Bewußtsein, wie unlogisch und undurchführbar ihre Verwerfung der Lehrautorität der Kirche, wie überlegen und geschlossen dagegen der katholische Standpunkt ist.

Der vollendete Ausdruck der Aufklärung ist Locke. „Er eröffnet die aufklärerische Bewegung in England und Europa. Dieses Prinzip der individuellen Freiheit, der Lösung von allen bindenden Autoritäten zu Gunsten der Herrschaft der Vernunft ist es, das er auf allen Gebieten der Kultur, in Wissenschaft und Religion, Staat und Erziehung verteidigt.“<sup>1</sup> Von seinen Schriften kommen hier *The Reasonableness of Christianity as delivered in the Scriptures* (1695) und seine vier Briefe über Toleranz in Betracht.

Locke tritt im Widerspruch zu seiner empiristischen Erkenntnislehre energisch für die Beweisbarkeit Gottes ein. Dieselbe Unausgeglichenheit und Gegensätzlichkeit, die sich durch seine Erkenntnislehre hindurchzieht, findet sich auch in seinen Sätzen über Glauben und Offenbarung. Auf der einen Seite lehrt er, daß Vernunft und Glaube sich nicht widersprechen, weiterhin, daß der Hauptinhalt des Christentums die Tatsache bildet, daß Jesus der von Gott gesandte Messias und Erlöser ist, daß dieser den durch Adam verlorenen Zustand wiederhergestellt hat, weiter, daß der eigentliche, vornehmste Gegenstand des Glaubens die Geheimnisse sind, was nicht nur nicht gegen die Vernunft verstößt, sondern sie sogar verbessert. Aber recht rationalistisch behauptet er auf der andern Seite, daß der höchste und letzte Richter über das, was Gegenstand und Sinn der Offenbarung ist, die Vernunft, und zwar die Einzelvernunft ist, daher seine Intoleranz gegen die katholische Kirche, daß die Vernunft durch den Glauben schlechterdings nicht gebunden werden darf, daß der Kern der Lehre Christi nicht über das Natürliche und Vernünftige hinausgeht, daß ihr Wert rein methodisch formaler Natur ist.

Diese letzteren von Locke ausgesprochenen Prinzipien wurden nunmehr Gemeingut der Philosophen, ja des englischen Volkes in seiner breiten Masse.

<sup>1</sup> Fr. Ueberweg, *Grundriß der Geschichte der Philosophie* III<sup>12</sup> (Berlin 1923) 351.

Sie finden im einzelnen die weitgehendste Anwendung. Immer klarer wird die Forderung erhoben, daß der Prüfstein der Wahrheit der Offenbarung ihre Zurückführbarkeit auf die Vernunft und ihre sittliche Brauchbarkeit für das Leben ist. Dabei kehrt der Gemeinssatz wieder, daß die ursprüngliche Reinheit der Vernunftreligion durch die Ränke der Priester verdorben wurde, daß Christus nichts anderes getan habe, als jene erste Lauterkeit wiederherzustellen, daß später wiederum die Verunstaltung durch die Priester erfolgt sei, nunmehr aber das goldene Zeitalter der wahren Einsicht und Freiheit zurückgekehrt sei. Von diesen Voraussetzungen aus tritt man an die Erklärung der Heiligen Schrift heran, in diesem rationalistischen Licht wird über Echtheit, Wahrheit und Wert ihres Inhalts geurteilt. Der gleichen Beurteilung und Behandlung unterstehen die Wunder und Weissagungen, die Dogmen von der Erbsünde, Menschwerdung, Erlösung, Stiftung der Kirche. Höchster und einziger Zweck alles Religiösen ist stets und ausschließlich die Förderung der Sittlichkeit, die, was ebenso häufig und nachdrücklich betont wird, mit dem diesseitigen glücklichen, d. h. behaglichen Leben zusammenfällt.

Es genügt in diesem Zusammenhang, die Hauptvertreter und ihre Schriften kurz aufzuzählen. Das Werk, das am meisten Aufsehen machte, starke Wirkung und Gegenwirkung hervorrief, ist Toland: „Geheimnisloses Christentum“ (1696). Es folgen Anthony Collins: „Abhandlung über das Freidenken“ (1713), Lindal: „Christentum so alt wie die Schöpfung“ (1730), Chubb: „Wahres Evangelium Jesu Christi“ (1738), Morgan: „Der Moralphilosoph“ (1737), Bolingbroke: „Briefe über das Studium der Geschichte“ (1738).

Wie die Deisten die Religion vom Glauben loslösten, so die Moralisten die Sittlichkeit. Ist negativ die Unabhängigkeit der Sittlichkeit von der Offenbarung allen Richtungen gemeinsam, so gehen sie doch in der positiven Begründung ihres Standpunktes auseinander. Cumberland erklärt als sittlich gut, was der Gemeinschaft zweckdienlich ist. Die Cambridger Schule, der Clarke und Wollaston verwandt sind, erblickt die Sittlichkeit einer Handlung in ihrer Angeglichenheit an eine objektive, ewige Ordnung und Wahrheit. Hutcheson ist durch die Aufstellung eines eigenen Gefühlsvermögens bekannt, das unmittelbar das sittlich Gute und Schlechte erfaßt.

Die ganze aufklärerische Art, das Populäre, Essayistische, Agende der Darstellung, das unsystematische, an der Oberfläche sich bewegende, immerhin geistvolle, teilweise sogar sprühende Denken dieser Männer, ihre polemische Auseinandersetzung mit dem Christentum, das Inhaltliche ihrer Anschauungen, alle diese charakteristischen Züge treten am ausdrucksvollsten und geschlossensten bei Shaftesbury (1671—1713) hervor. Ohne weitere logische und metaphysische Begründung stellt er in seiner ästhetisierenden Philosophie, im Anschluß an den Platonismus die Idee der Harmonie in den Mittelpunkt des Seins und Handelns. Wie das All Einheit in der Mannigfaltigkeit aufweist, so ist auch das menschliche Handeln sittlich gut, in dem Übereinstimmung zwischen den auf das eigene Ich und den auf das fremde Wohl bezogenen Neigungen herrscht. Die selbstischen Handlungen sind ihrer Stärke und Häufigkeit nach auf das rechte Maß zurückzuführen, wie es die Stellung des Einzelnen im Weltganzen erheischt. Die vollkommene Tugend gefällt und beglückt durch sich selbst ohne Rücksicht auf Belohnung, sittliches Handeln, muß darum

von aller Bezugnahme auf Jenseits und Gott absehen. Nicht die Tugend entspringt aus der Religion, sondern umgekehrt fußt die Religion auf der Tugend. Dieses Sicheinsetzen für die Autonomie der Sittlichkeit, ihre Unabhängigkeit von Lohn, Jenseits und Gott führt Shaftesbury naturgemäß zu seiner witzigen, spöttelnden Kritik am Christentum: soweit dessen Lehren mit den seinigen übereinstimmen, findet es immerhin Gnade und Zustimmung.

Wie nun David Hume (1711—1776) zugleich der Vollender und Überwinder dieses rationalistischen, offenbarungsfeindlichen Deismus und Moralismus ist, soll an dieser Stelle bei einer späteren Gelegenheit gezeigt werden. So paradox es klingt, selbst die Schottische Schule unter der Führung des Thomas Reid (1710—1796), die dem Skeptizismus der Aufklärung den gesunden Menschenverstand dogmatisch entgegenstellte, ist anderseits weitgehend von ihr beeinflusst.

Daß sich die zersetzende Haltung nicht auf die engeren Kreise der Philosophen beschränkte — es waren übrigens kaum Philosophen von Fach und Beruf, meist keine Universitätsprofessoren, sie gehören den verschiedensten Schichten der menschlichen Gesellschaft an, vom Lord, Grafen, Bischof, freien Schriftsteller bis zum einfachen Handwerker — sondern trotz vielfacher und starker Gegenangriffe tief in die weiten Volksmassen des englischen Volkes eindrang, zeigt der Ausspruch Bolingbrokes. Für ihn steht wie für Machiavelli die Religion ganz im Dienst der Politik, darum dürfen die freigeistigen, revolutionären Theorien nicht ins Volk dringen. Aus dieser Taktik ist die folgende Stelle aus einem Brief an seinen Freund Swift aus dem Jahre 1724 zu verstehen, die zugleich die ganze damalige Herabwürdigung der Religion und die zweite Verbreitung der aufklärerischen Ideen mit Schlaglichtern beleuchtet. Er erkenne nunmehr, sagt er dort nach der Rückkehr aus der Verbannung, in den Freidenkern die Pest der menschlichen Gesellschaft, da ihre Bemühungen dahin gerichtet seien, alle Bande der menschlichen Gesellschaft zu lösen und das eine Gebiß den Mäulern dieser wilden Tiermenschen zu nehmen, denen es besser gewesen wäre, wenn man ihnen ein halbes Duzend mehr angelegt hätte.

England war in der Übergangszeit zumeist der vom Festland Empfangende. Um so reichlicher gab es im 18. Jahrhundert die Anregungen in völlig veränderter Umformung zurück. Maupertuis, Mathematiker, Naturforscher, Philosoph, hat den Sieg der Newtonschen Weltansicht über die Cartesianische Naturlehre entschieden. Für Montesquieu war der zweimalige Aufenthalt in England (von 1729 an) eine förmliche Schule gewesen, er übertrug die politischen Lehren nach Frankreich. Der Sensualismus Condillacs und anderer einflußreicher Empiristen knüpfte an Locke an. Der berühmte *Discours préliminaire* d'Alemberts zur großen Enzyklopädie mit seinem positivistischen Wissenschaftsplan legt den Globus intellectualis Bacons zu Grunde, immer wieder beruft er sich auf ihn. Diderot, der als Begründer des genannten Riesentwerkes die seichten Wasser der Aufklärung in alle Teile Frankreichs ergoß, begann seine literarische Tätigkeit mit einer freien Übersetzung von Shaftesburys Abhandlung über Verdienst und Tugend. Rousseau zeigt in seiner *Nouvelle Héloïse* eine unverkennbare Sympathie für die englischen Ideen.

Der eigentliche Vermittler ist indes Voltaire. Bei seiner einzigartigen Beherrschung des literarischen Lebens im damaligen Frankreich ist mit dieser

Tatsache allein der Umfang und die Stärke der Beeinflussung gekennzeichnet. Während seiner Verbannung in Frankreich stand Bolingbroke in regem Gedankenaustausch mit Voltaire. Nach seiner Befreiung aus der zweiten Gefangenschaft in der Bastille 1726 besuchte dieser seinen Freund in England, wo er drei Jahre blieb, mit den Großen verkehrte, die Gelehrten besuchte und die Freiheit bewunderte, mit der alle religiösen Fragen umstritten wurden, die politischen, kirchlichen und bürgerlichen Einrichtungen studierte, und sich der Naturbetrachtung der Engländer zuwandte. Nach seiner Rückkehr veröffentlichte er die *Lettres sur les Anglais*, 1738 die *Eléments sur la philosophie de Newton mis à la portée de tout le monde*, 1740 *La métaphysique de Newton*. Sein Lieblingsschriftsteller war Bolingbroke; Locke, Newton, Shaftesbury beeinflussten stark sein Denken; weiterhin benützte er die Schriften von Toland, Collins, Woolston, Tindal, Chubb.

Ein ebenso treues wie übersichtliches und erschütterndes Bild des Einflusses der englischen Aufklärung auf Frankreich entwirft der berühmte Kardinal Fleury († 1743): „Schon lange vor dieser Zeit (der Regentschaft 1714–1722) hatten in England Leute, die den Unglauben in ein System brachten, Werke herausgegeben, in denen man recht vorsätzlich den Schein der Ungewißheit und des Zweifels über die Wahrheiten des Christentums verbreitete. Man berief sich auf Rechte der Vernunft und des gesunden Menschenverstandes usw. Zur Zeit der Regentschaft ist jene Menge anstößiger Bücher über das Meer gekommen, und Frankreich ward mit ihnen überschwemmt. Oder vielmehr es wurden alle diejenigen vergiftet, welche unter uns Ansprüche auf Kraft des Geistes oder auf einen umfassenden Blick machten, denn von diesen wurden die Bücher verschlungen. Bald danach, weil die Franzosen durch den Stolz des unbiegsamen Geistes, der jede Unterwerfung verschmäht, gegen alles Bestehende unvernünftig eingenommen sind, ward eine große Zahl derselben durch den Reiz der Gottlosigkeit verführt, und fast alle guten Talente studierten die Bücher der Engländer, die den Deismus verkündigten. Von dieser Zeit an bestritten die sogenannten Philosophen bald unter diesem, bald unter jenem Vorwand, zuweilen ganz offen göttliche und menschliche Gesetze“<sup>1</sup>. Dank dem Radikalismus der Franzosen gelangten die Sätze der Aufklärung zum vollen Durchbruch in Theorie und Praxis. Von England und Frankreich kam dieser Geist nach Deutschland. Ob es zufällig ist, daß Spinoza (1632 bis 1677), der längst vor den Franzosen den unzweideutigen Naturalismus gelehrt und die gleichen rationalistischen Methoden der Bibel- und Dogmenkritik vorgebracht hatte, aber in seiner Zeit völlig ignoriert oder aufs schärfste bekämpft wurde, nunmehr in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts seine glorreiche Auferstehung in Deutschland erlebte? Jedenfalls war der Boden durch den Einfluß der Engländer und Franzosen aufs beste vorbereitet. So verstehen wir den verhängnisvollen Fundamentalsatz des theologischen Rationalismus Lessings, den er mit Reimarus und zahlreichen anderen Zeitgenossen teilte, daß sich keine Religion auf positiven Tatsachen, also auf Offenbarungswahrheiten aufbauen lasse<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Abgedruckt bei Lechler a. a. O. S. 445 f.

<sup>2</sup> Die Geschichte der Scholastik im 18. Jahrhundert ist im einzelnen noch wenig erforscht worden. Die bisherigen Untersuchungsergebnisse indessen, wie sie etwa bei Hurter (Nomen-

Nichts aber spricht in den Augen des vergleichenden Philosophiehistorikers überzeugender für den überwältigenden Einfluß des englischen Geistes als das Studium Kants. Je mehr man sich in seine Erkenntnislehre, Ethik und Metaphysik vertieft, um so klarer sieht man, mit welcher Kraft er sein neues System ausgedacht hat. Geht man dann seine „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ durch, so staunt man über die gewaltsamen Verdrehungen der Schrifttexte und des Sinnes der christlichen Offenbarung: als geschulter Theolog fragt man sich, wie ist es möglich, ihren religiösen Inhalt derart auf das platte Niveau der Moralität herabzudrücken, ihre erhabenen übernatürlichen Offenbarungswahrheiten derart rationalistisch seicht zu verflüchtigen. Wenn man sich dann nachträglich in Einzelstudien in die englische Aufklärung vertieft, so sieht man immer mehr und mehr, anfangs mit Staunen, nachher mit selbstverständlichem Lächeln, wie der große Philosoph in seiner Auffassung der Religion als bloßer Moral, in seiner Gleichsetzung von positiver und natürlich vernünftiger Religion, in seiner rationalistischen Deutung der Schrift, des Lebenswerkes Jesu, der Stiftung und Aufgabe der Kirche, der Sakramente, der Geheimnisse, kurz aller Dogmen nichts anderes tut, als die Anschauungen seiner Zeit wiederholen. Der Zweifel an der bonafides, dem ehrlichen Überzeugtsein Kants von der Wahrheit seiner Auslegung entschwindet: er ist ganz in dem Rationalismus seines Jahrhunderts verwurzelt.

In der Tat ist also unsere heutige glaubenslose, offenbarungsfeindliche Zeit die radikale Fortentwicklung des Geistes, den die Renaissance angebahnt und die englische Aufklärung zum Durchbruch gebracht hat. Wird das paradiesische Zeitalter kommen, in dem das hohepriesterliche Gebet des Heilandes erfüllt wird, daß alle eins seien im Glauben? Uns Katholiken aber zeigt diese Entwicklung, die mehr und mehr zum völligen religiös sittlichen Nihilismus drängt, gerade in unsern sturmbelegten Tagen mit den Angriffen auf das Papsttum und die unfehlbare Lehrautorität der Kirche, welch hohe Güter für Zeit und Ewigkeit uns Gott der Herr durch diese seine Einrichtungen vermittelt hat und vermittelt.

Bernhard Jansen S. J.

clator IV u. V, 1) und bei Grabmann (Die Disputationes metaphysicae des Franz Suarez in ihrer methodischen Eigenart und Fortwirkung [P. Franz Suarez S. J., Innsbruck 1917], abgedruckt in „Mittelalterliches Geistesleben“) zusammengestellt sind, zeigen mit aller nur wünschenswerten Klarheit, wie stark sich viele Scholastiker von der neuen Philosophie der Aufklärung beeinflussen ließen, und wie reichlich sie methodisch und inhaltlich von ihr befruchtet waren.