

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 23 (1967)

Artikel: Der Einfluss der Kabbala auf die Cambridger Platoniker Cudworth und More [Fortsetzung]
Autor: Schulze, Wilhelm August
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-961092>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 19.04.2026

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

DER EINFLUSS DER KABBALA AUF DIE CAMBRIDGER PLATONIKER CUDWORTH UND MORE

Von WILHELM AUGUST SCHULZE, Mannheim

(3. Fortsetzung)

Siebentes Kapitel: Die Seele

Die Cambridger Platoniker sind überzeugt von der Substantialität der Menschenseele. Cudworth weiß um die Zweisubstanzenlehre Platos, daß er unterscheidet zwischen ewigen und geschaffenen Dingen; die ewigen Dinge sind nach ihm ungeschaffen, die geschaffenen haben alle einen zeitlichen Beginn (749). Unter der Hand verschiebt Cudworth die platonische Einteilung. Denn die Menschenseelen sind auf der einen Seite von Gott geschaffen, auf der anderen Seite unsterblich, also ewig. All souls come from one Perfect Omnipotent Being, comprehending it Self (767). Alle Seelen sind von Gott «strahlend» geschaffen, das geben auch Pletho und Galen zu (792). Die Menschenseelen sind ewig (750). Cudworth wendet sich scharf gegen die «Atheisten», die sowohl eine Präexistenz¹ wie eine Postexistenz der Menschenseele leugnen. In gleichem Atemzug kämpft er auch — wie überall — auf dem Gebiet der Psychologie gegen die «Materialisten», die auch aus den Menschen — wie Descartes aus den Tieren — meer machines² machen. Solche Ansicht

¹ Präexistenz versteht er sowohl temporal, wie dem Werte nach. Powicke a. a. O., S. 125.

² Auch Oetinger lehnt, in Auseinandersetzung mit Leibniz, die «Maschinentheorie des Lebens» energisch ab. (Werke ed. Ehmann II, 1, S. 268).

ist nach Cudworth prodigious Sottishness or intolerable Impudence (762).

Jede Philosophie, die das Seelenleben aus der Materie ableiten möchte, führt unweigerlich zum Atheismus (763). Die Seele kann nie die Modifikation einer senseless matter sein (750). Seelen können nie und nimmer aus toter und senseless matter entstanden sein (759). Immer wieder bekämpft Cudworth die Meinung, Seelen könnten aus Materie entstehen (861). Die besten Köpfe der Antike lehren eine substantielle, von Gott geschaffene Seele. Die Pythagoräer, so meint Cudworth, haben eine der christlichen sehr nahestehende Seelenlehre (794). Nach Platos «Timaeus» sind die Seelen nicht geschaffen, sondern ewig — wie die Ideen (745)³. Auch Proklus hielt die Seelen für so ewig wie die Welt (743). Aber Virgil nimmt an, daß die Seelen von Gott geschaffen sind, so wie er auch die Materie geschaffen hat. Äneis 6, 1 soll das bestätigen (870). Nach Plotin ist die Menschenseele konsubstantial mit der Weltseele (592). Hier entsteht ein schwieriges Problem für Cudworth, denn zwischen der biblischen Vorstellung von der Seele und der neuplatonischen gibt es viele Unterschiede. Doch Cudworth sucht sie alle zu harmonisieren, seiner ganzen Auffassung vom Verhältnis von Griechentum und Christentum gemäß.

Cudworth meint, die Präexistenz und the Transmigration of Souls sei erwiesen (38). Unter Transmigration ist nicht die Seelenwanderung, sondern die Einkörperung der Seelen zu verstehen. Nach pythagoräischer Lehre sind alle Seelen bereits bei der Welterschöpfung von Gott geschaffen mit feinen ätherischen Körpern⁴. Dann erfolgt der ingress in terrestrial bodies. So lehren auch Boethius und Proklus. Ammonius Sakkas spricht davon, daß auch

³ Das heißt bei Cudworth auch, daß die Ideen nicht von Gott geschaffen sind, sie sind gleich ewig wie er. Powicke S. 127.

⁴ Oettinger formuliert ganz naiv: «Jede Seele hat ein unzerstörliches Körperlein» (Metaphysik in Connexion mit der Chemie, S. 405). Oder: «Keine Seele, kein Geist kann ohne Leib erscheinen, keine geistliche Sache kann ohne Leib vollkommen werden. Alles was geistlich ist, ist dabei auch leiblich. . . . Ein purer Geist ist roh (!) und bloß. Hinweg die platonischen (!) und Leibnizschen Phantasmata, daß allein die Geister ontia seien, Leiber seien nur phainomena, keine Wesen. Das ist der Ursprung der cerintischen Irrtümer.» Antonia, S. 382f.

irrationale sterbliche Dämonen in Tierkörper eingekörpert werden können, was ja auch von der Dämonenlehre der Cambridger angenommen wird (865).

Ein erheblicher Unterschied zwischen biblischer und pythagoräischer Psychologie besteht in der Seelenwanderungslehre, die der Bibel völlig fremd⁵ ist. Cudworth meint, die Pythagoräer hätten sie von den Ägyptern übernommen (313f.). Indien, das klassische Land der Seelenwanderungsvorstellungen, liegt noch nicht im Gesichtsfeld der Cambridger Platoniker. Plotin nimmt sogar Wanderung von Menschenseelen in Tier- und Pflanzenleiber an (794). Hier kann Cudworth nicht mehr mit, hier ist er eher Christ als Neuplatoniker, zur Seelenwanderungslehre kann er sich — im Unterschied von Rudolf Steiner und seiner Anthroposophie — nicht bekennen. Auch der Blick auf die vielen Seelenwanderungslehren der Kabbala hat ihn in dieser Ablehnung nicht wankend gemacht.

Von der Kabbala her ergibt sich noch die Frage, in welcher zeitlichen Reihenfolge Gott Menschen-, Engel- und Tierseelen geschaffen habe. Cudworth beschränkt sich darauf zu betonen, daß die Menschenseelen vor den Tierseelen geschaffen sind (745f.). More wird auch über die Priorität von Menschen- und Engelsseelen spekulieren.

Augustin sei in der Frage der Präexistenz der Seelen schwankend (746). Auch er scheint sich in Richtung des Kreatianismus zu bewegen, der ja dann auch die offizielle Kirchenlehre der römisch-katholischen Kirche geworden ist. Doch stimmt Cudworth den Lehren Augustins zu, die besagen, daß die Seele nicht lokalisierbar ist, und daß man ihre Breite, Höhe und Dicke (thickness) nicht messen kann. Boethius pflichte Augustin ebenfalls bei (776).

Die von der biblischen Echatologie her gestellten Seelenprobleme

⁵ In unserer Zeit will sie jedoch die Anthroposophie aus Stellen wie Math. 14, 2 und Johannes 9₂ (Wer hat gesündigt, dieser oder seine Eltern) herauslesen. Aber sie liest sie zuvor hinein, sie legt «ein», nicht aus. Rittelmeyer, der Gründer und erste Erzeroberlenker der Christengemeinschaft, gibt offen zu, daß die Bibel die Seelenwanderung nicht lehrt (Die Wiederverkörperung im Lichte des Denkens, der Religion und der Moral, 1931). Das Problem wurde für die Cambridger brennend, da Franz Mercurius van Helmont auch die Seelenwanderungslehren der Pythagoräer und der Kabbala erneuerte, vgl. Kap. 5, Anm. 10.

beschäftigen Cudworth sehr. Plinius und Hierocles scheinen eine moralische Läuterung der Seelen nach dem Tod anzunehmen (792). Cudworth hat als Protestant Bedenken, einer solchen Lehre vom Fegfeuer zuzustimmen. Auch Tertullian hat wohl solche Vorstellungen. Er spricht von den «armen» Seelen, die Schmerz leiden. Wenn sie Schmerz leiden, müßten sie auch einen Körper haben; der stoische Materialismus Tertullians nimmt also auch für die Seelen der Abgeschiedenen Körperlichkeit an. Daß Origenes eine Lehre vom Purgatorium hat, ist Cudworth klar. Augustin aber scheint ihm auch hierin zu schwanken, wenn sich auch nach Cudworths Meinung aus *De Civitate Dei* fast ergibt, daß Augustin der origenistischen Lehre vom Fegfeuer zuzustimmen scheint (820ff.).

Cudworth gibt aber Origenes, dem «Hegel des Altertums» (Walther Köhler) vollkommen recht, wenn er die Meinung äußert, nur Gott habe das Privileg, ohne Leib zu sein (799). Die Seele kann sich nur mittels eines Vehikels bewegen, also folgert Origenes — nach Cudworth mit vollem Recht —, muß sie auch nach dem Tod ein Vehikel, einen Leib haben (822). Denn vollkommene Körperlosigkeit bis zum Jüngsten Tag, das ist Cudworth völlig undenkbar (806). Auch Porphyrius sei mit Origenes derselben Meinung, eine Seele sei nie «nackt», sie habe immer einen Körper (785).

Hier ergibt sich das schwierige Problem, die «Nacktheit der Seele»⁶, von der Paulus in 2. Kor. 5₃ff. spricht — und die er fürchtet, mit diesen Ansichten zu harmonisieren. Cudworth tut das im Anschluß an die Ausführungen von Origenes, die dieser gegen Celsus gemacht hatte.

Der Tod kann nach Cudworth der Seele nichts anhaben. Für ihn ist jede Lehre, die mit dem Tod auch den Tod der Seelen annimmt, Materialismus. Besonders der ausgesprochene Materialismus, der die Seelen zugrunde gehen lassen will, aber von einer Ewigkeit der Materie träumt, ist für ihn völlig absurd (871). Der Tod wird von Cudworth verharmlost — wie es später die Idealisten⁷ immer

⁶ Die paulinische Auffassung ist von der griechischen völlig verschieden. Paulus fürchtet die Nacktheit, die Griechen ersehnen sie, jedenfalls in der Frühzeit des Platonismus, vgl. Paul Althaus, *Die letzten Dinge, Lehrbuch der Eschatologie*, 1956, S. 92.

⁷ Althaus a. a. O., S. 89ff., 102, 140 u. ö.

getan haben. Das klassische Beispiel ist Goethes Aufsatz über den Tod Winckelmanns⁸. Der Tod ist nach Cudworth nur ein *Withdrawing into the Tiring-House and putting off the terrestrial Cloathing* (876). Aber er begnügt sich nicht in idealistischer Weise mit der Unsterblichkeit der Seele, sondern er will festhalten an der christlichen Auferstehungshoffnung. Die Frage Kants: «Was soll unser kalkerdiger Leib im Himmel?»⁹, wird von ihm nicht gestellt. Cudworth sieht hier keinerlei Spannung. Sogar Plotin gilt ihm als Interpret der Auferstehungshoffnung. Er nenne die Auferstehung *resurrection to another sleep* (795). Der Auferstehungsleib ist nach Cudworth vom feinsten Äther. Die Lehre von der Auferstehung sei gewiß; Schrift und Philosophie verbinden sich miteinander auch in diesem Lehrpunkt in vollster Harmonie (799). So wie schon Minucius Felix Beispiele für die These gegeben hat: *Omnis creatura respirat resurrectionem* (XXXIV₁₁), so verweist auch Cudworth auf den Seidenwurm und die Schmetterlinge überhaupt, die aus einer häßlichen Larve in einen strahlenden Schmetterling verwandelt werden. Ihre Verwandlung ist ein Sinnbild für die Verwandlung des Erdenleibes bei der Auferstehung.

Allerdings, Tertullians sehr realistische, um nicht zu sagen materialistische, Beispiele für die Identität von Erden- und Auferstehungsleib gefallen Cudworth ganz und gar nicht. Sie gehen ihm viel zu weit. Der in diesem Punkt wesentlich mildere Irenäus sagt ihm viel mehr zu (800).

More befaßt sich zunächst mit der Frage über die zeitliche Priorität der Erschaffung von Menschen-, Tier- und Engelseelen. Er tut dies in Auseinandersetzung mit dem jüdischen Kabbalisten Moses ben Jakob Cordovero (1522—1570), der von Gershom Scholem¹⁰ hinsichtlich Fleiß, spekulativer Tiefe und frühem Tod mit Thomas von Aquin verglichen wird. More stimmt Cordovero bei, wenn er die Menschenseelen vor den Tierseelen geschaffen sein läßt. Er hält aber gegen Cordovero dafür, daß die Menschenseelen und Engelseelen gleichzeitig geschaffen sind (I, 459). Cordovero nahm dage-

⁸ Heinrich Weinstock, *die Tragödie des Humanismus*, 1953, 211—215.

⁹ Kant, *Streit der Fakultäten* (Reclam), S. 56f. (Akad. Ausg. Bd. 7, 40), ähnlich in den Vorlesungen über Metaphysik, ed. Heinze.

¹⁰ *Mystik*, S. 277.

gen an, daß die Menschenseelen zeitlich vor den Engelsseelen geschaffen waren. Es liegt wohl die Ansicht vom Menschen als dem Regulator der Schöpfung zugrunde, die dem Menschen eine Priorität sowohl dem Range wie der Zeit nach sogar vor dem Engel verleiht.

More war der Meinung, man könne die Unsterblichkeit der Seele sowohl vernunftmäßig wie aus dem «Lichte der Natur»¹¹ beweisen. Das drückt schon der Titel seiner Schrift aus: *Immortalitas animae quatenus ex Cognitione naturae Rationisque lumine est demonstrabilis* (II, 274—459). Diese Unsterblichkeit der substanzial gedachten Seele soll sogar Aristoteles gelehrt haben (II, 367ff.). Die gegenteilige Interpretation Pomponazzis wird scharf bekämpft (II, 445ff.). More meint, diese Unsterblichkeit könne man jedem beweisen, der nicht gerade ein Skeptiker ist (II, 292). More ist ausgesprochener Präexistenzianer (II, 374, 374)¹². Diese Präexistenz kann seiner Meinung nach demonstriert werden (II, 752ff.). Auch auf Aristoteles glaubt er sich berufen zu können (II, 368). Er verweilt länger bei den beiden anderen Lösungen des Problems, dem Traduzianismus und dem Kreatianismus, um beide schließlich doch zugunsten des Präexistenzianismus¹³ zu verwerfen (II, 371).

Die Anhänger der Lehre, die uns schon bei Augustin entgegentrat, daß die Seele den Körper ganz durchdringe, ohne lokalisierbar zu sein, nennt er Hohenmerianer (I, 312ff.). Sie ist in der Scholastik allgemein verbreitet¹⁴, auch Luther hat sie geteilt¹⁵. Mit Cudworth wendet sich More gegen jeden Versuch, das Seelenleben materialistisch zu erklären. Alle dahin zielenden Äußerungen von Hobbes werden schroff zurückgewiesen (II, 433ff.). Tut man das

¹¹ Das ist ein typisch parazelsischer Ausdruck.

¹² v. Hertling a. a. O., S. 192. Leibniz, Akadem. Ausgabe VI, 6, 240.

¹³ Oetinger weiß darum, daß die Kabbalisten die Präexistenz der Seelen lehren. Der Sohar spreche von einem «Behältnis», *Antonia* 82. Er selber bekennt sich zum Traduzianismus: «Es ist ein Irrtum der Akademisten, als ob die Seele als eine Monade und Substanz dem Leibe zugefügt würde, welches falsch ist. Denn die Seele wird per traducem aus der Tiefe des Leibes heraus formiert (Ps. 139), sie wird erst eine Substanz» (*Grundweisheit, Werke* ed. Ehmman II, 1, 72).

¹⁴ Oetinger formuliert: «Nach der Scholastik ist die Seele unkörperlich und doch ausgedehnt, *tota in toto corpore, tota in singulis partibus*», *Antonia*, S. 151.

nicht, so gelangt man unweigerlich zum Aberglauben (I, 290ff.). Wir würden schon Mores Geisterlehre dazu rechnen, aber die Ansichten über die Grenzen von Glauben und Aberglauben sind zu verschiedenen Zeiten verschieden¹⁶.

Die Präexistenzlehre steht bei More im Zusammenhang mit seinem Nativismus. Er glaubt wie Cudworth an angeborene Ideen. Gegen Bacon, Gassendi und Hobbes versichert er immer wieder: Die Seele ist keine *tabula rasa* (II, 33)¹⁷. Locke wird ins Lager der Gegner übergehen und gegen die angeborenen Ideen kämpfen¹⁸.

Die Lehre vom Seelenschlaf bekämpft More mit denselben Argumenten wie Calvin (III, 61—78) durch die These: *animam post mortem non dormire*. Er bestreitet es energisch, daß die Lehre von der Unsterblichkeit unbiblisch und vom Platonismus in die Kirchenlehre «eingeschwärzt» worden sei. Die Präexistenz der Seele sei durchaus biblische Lehre, Stellen wie Deut. 29, 14 + 15; Jer. 1, 5; Hiob 38, 19 + 21; Sap. 8, 19, 20; Hebr. 11, 26; Joh. 3, 31, 6, 38, 6, 62, 16, 28 sollen das beweisen (III, 66f.).

Die Lehre vom Purgatorium ist ihm ein *horrendum figmentum* (III, 505ff.). Sie ist schriftwidrig. Auch 1. Petr. 3, 19 spricht nicht von einem Fegfeuer. Calvins Exegese ist richtig (III, 69, 237). Das Feuer von 1. Kor. 3 ist nur poetisch gemeint (542). Auch die Kirchenväter hätten keine Lehre vom Purgatorium, auch nicht Origenes. Hier urteilt moderne Patristik, auch protestantischer Konfession, wesentlich anders. More vertritt hier noch einen starren protestantischen Standpunkt, während im 19. Jahrhundert in dieser Hinsicht bei liberalen und pietistischen Protestanten¹⁹ sehr wohl die Möglichkeit eine «Purgatoriums der Liebe» in Aussicht genommen wird.

Mit einer eigenartigen Ausdeutung des *Descensus ad inferos* muß sich More auch befassen. Anscheinend haben Anglikaner und Armi-

¹⁵ De Capt. Babylonica, WA 6, 438.

¹⁶ Martin Werner a. a. O., S. 124.

¹⁷ Diesen Schmerz tat auch F. M. van Helmont More an. Er lehrte: *omnis scientia ex sensu primitus oritur*. Der kindliche Geist gleiche einer weißen Platte. Eisler, Phil. Wörterbuch II, 357f.

¹⁸ Cassirer, Erkenntnisproblem II, 230ff.

¹⁹ Paul Althaus a. a. O., S. 210ff. Nachweise für Hase, Richard Rothe, Rudolf Hofmann, Reinhold Seeberg, Willy Hellpach u. a.

nianer des 17. Jahrhunderts die Höllenfahrt Christi ausgedehnt auf alle Christen. Vielleicht liegt aber auch eine Spiritualisierung dieser Apostolikums-Lehre bei den Familisten vor. More wendet sehr beachtliche Bedenken gegen diese Forderung ein, daß jeder Christ mit Christus in die Hölle fahren müsse, so wie er nach Tauler, Böhme und Angelus Silesius mit Christus in Bethlehem geboren werden, mit auf Golgatha sterben und zum Himmel fahren muß.

More erklärt, die Höllenfahrt aller Seelen würde die Einzigkeit der Höllenfahrt Christi gefährden. Auch die Freiwilligkeit dieser Höllenfahrt sei bedroht. Denn, wenn jede Seele die Höllenfahrt antreten müsse, dann wäre auch Christus dazu verpflichtet gewesen. Mores Gegenargumente dürften mitgewirkt haben, daß diese Spezialität keine Anhänger mehr fand und heute nicht mehr vorkommt. Wenn Cudworth und More die Seelenwanderungslehre verwarfen, so waren sie in Übereinstimmung mit Ficino, der in seiner *Theologia Platonica* die Unvereinbarkeit mit dem christlichen Glauben feststellte und für das Christentum optierte²⁰. Van Helmont aber hat — wie wir bereits sahen — in seinen *Opuscula philosophica*, London 1690, lib I, Cap. 6 §§ 7, 8, u. Cap. 7 § 4, den entgegengesetzten Weg gewählt. Leibniz jedoch hielt in diesem Lehrpunkt die durch Ficino und die Cambridger markierte Linie ein. So in der *Theodizee* II, § 90, 124, und ebenso in seiner *Monadologie* § 72²¹.

Im Gegensatz aber zu Cudworth verwirft er die Ansicht von der Annihilation der Tierseele beim Tod eines Tieres²². Nach seiner Monadenlehre gibt es ja eigentlich gar keinen Tod, sondern nur eine vorübergehende Trennung der Monaden, die dann eben neu zusammengesetzt werden. Übrigens hat es Leibniz bestritten, daß Descartes die Tiere als seelenlose Automaten bezeichnet habe. Im fünften Brief an Arnauld vom 9. Oktober 1687 erwähnt er einen Brief von Descartes an Henry More, in welchem Descartes es entschieden in Abrede stellt, daß er den Tieren die Seele abgesprochen habe²³.

²⁰ Vgl. Walter Dress, *Die Mystik des Marsilio Ficino*, 1929, S. 54.

²¹ Vgl. auch *Kleine phil. Schriften* (Reclam), S. 143, 167, 204.

²² *Kleine phil. Schriften*, S. 204f.

²³ *Ausgewählte philosophische Schriften*, ed. Schmalenbach 1914, I, 102.

Den Apokatastasisgedanken hat Leibniz, wie wir schon hörten, in der Theodizee (II, § 266) verworfen. In einem Brief an den Tübinger Kanzler, den Theologen Tobias Wagner, hat er aber auch die biblizistische Theorie von der donativen Unsterblichkeit, der in der Gegenwart etwa auch Paul Althaus huldigt, als «socinianisch» verworfen²⁴. Er lehrte wohl eine Art Seelenschlaf, wie die Wiedertäufer der Reformationszeit. Für ihn fällt — wie für die Cambridger — Unsterblichkeitshoffnung und Auferstehungshoffnung zusammen; er sieht hier keinen Unterschied, wie er etwa in der Gegenwart von Oskar Cullmann in Basel und Paris statuiert und scharf prononciert²⁵ wird.

Achtes Kapitel: Die Ethik

Cudworths Ethik ist theologische Ethik. Die Cambridger Platoniker sind ihm darin gefolgt. Noch Locke nannte im Brief an Molyneux vom 30. III. 1696 das Neue Testament das beste Lehrbuch der Moral. Auch seine Ethik ist theologische Ethik. Cudworth erklärt ganz bestimmt in dem Treatise concerning eternal and immutabel morality, den Chandler 1731 herausgegeben und Mosheim in lat. Übersetzung in einem 88 Seiten starken Anhang dem Hauptwerk beigegeben hat: Ohne Gott gibt es keine Ethik (lib Cap. VI). Aber dieser Gott hat seine Macht freiwillig selbst beschränkt: His will is ruled by justice (898). Und daher kann es auch auf Erden keine unbedingte Macht und Machtausübung geben: «Infinite Justice, infinite Right and Authority» darf es gar nicht geben (898). Im schon erwähnten Traktat wird aufs schärfste Stellung genommen gegen den Moralpositivismus Occams und d'Aillys (I, § 5). Bekanntlich entsprach diesem Moralpositivismus eine Hervorhebung des Willenscharakters in Gott. In II, 5 ist der arbiträre Gott des Descartes Gegenstand einer furiosen Polemik. Hier wird die Aussage gewagt, daß die *essentiae rerum et veritates* dem göttlichen Willen nicht unterworfen sind, und daher könne er sie gar nicht ändern (Mosheim, S. 11).

²⁴ Kl. phil. Schriften, S. 215.

²⁵ Theol. Zeitschr., Basel 1956, 135.

So wie Gott sich selbst beschränkt und begrenzt, so muß alles Recht am Naturrecht orientiert sein (896). Daß der Mensch dieses Naturrecht erkennen kann, das ist Cudworth und den übrigen Cambridger Platonikern keine Frage. Sie sind ja Pelagianer. Sie führen die Linie Pelagius-Erasmus weiter. Wenn Erasmus die Erbsündenlehre Augustins als Hypothese hingestellt hat, so konnte er der Zustimmung der Cambridger sicher sein¹. Ihre Ablehnung der Prädestination führte zum Briefwechsel mit Limborch. Dieser schrieb nach Cudworths Tod an Locke, daß Cudworth sein bester englischer Freund war². Cudworth war der Ansicht, daß mind in God and Mind in man are the same. Denn wohl ist nach Cudworths pelagianischer Anschauung durch den Sündenfall die Vernunft geschwächt, wie das Augenlicht Leas, kann aber wieder gebessert werden. Oder er vergleicht die Vernunft nach dem «Fall» mit einer alten Handschrift, in der ganze Zeilen fehlen, die man aber rekonstruieren kann, ohne daß allzu viele Konjekturen nötig wären.

Weil das Naturrecht gilt, darum haben alle Verträge, die nicht naturrechtlich in Ordnung sind, keine verpflichtende Kraft. Es muß immer ein «Cirkeltanz» stattfinden zwischen Naturrecht, Bürgerlichem Recht und Vertragsrecht (893ff.). Weil das Naturrecht immer gilt, darum ist der Homo-mensura-Satz des Protagoras falsch und daher abzulehnen (Treatise lib II, cap. i, §§ 1—4). In der schon anfangs erwähnten Conjunctio wird aus Gen. 1 und 2 erschlossen, daß die Polygamie und die Ehescheidung naturrechtlich streng verboten seien. Bekanntlich haben weder die Patriarchen noch die Rabbinen zur Zeit Jesu sich zur Monogamie verpflichtet gefühlt³, und anlässlich der Ehescheidung Heinrichs VIII. von England⁴ und Karl Ludwigs von der Pfalz, der bekanntlich ein Stuart-Enkel war, haben sich Theologen und Juristen⁵ genug ge-

¹ Auch Milton hat sich diese innerlich unwahre Hypothese zu eigen gemacht, vgl. Cassirer, Platonismus, 75f.

² Powicke a. a. O., S. 112.

³ Josephus Ant. 17, 1+3; Vita 414f., 426f., Bell. Jud. 1, 24, 2; Strack-Billerbeck, Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch III, 1926, 648, W. A. Schulze in Kerygma und Dogma, 1958, 293ff.

⁴ Hans Thieme, Die Ehescheidung Heinrichs VIII. und die europäischen Universitäten, Karlsruhe, 1957.

⁵ Ludwig Häußler, Geschichte der rheinischen Pfalz, Neudruck II, 1924,

funden, die solche Ehescheidungen naturrechtlich für erlaubt hielten.

Cudworths Hauptkampf auf ethischem Gebiet gilt dem Naturrechtler Hobbes⁶. Dieser versteht unter Naturrecht das Recht des Stärkeren, wie etwa Gorgias im platonischen Dialog. Man sieht wieder einmal, wie vieldeutig der Begriff des Naturrechts⁷ ist. Cudworth wendet gegen den «Leviathan» ein, er stelle ein übles Zerrbild des Staates dar. Nur die Furcht soll und kann einen solchen Staat regieren (890). Hobbes wird übrigens von Cudworth nie mit Namen genannt, sondern immer als modern writer eingeführt. De Cive ist keineswegs neu; man kann das alles schon in Platos Staat, Buch II, lesen, auch der Unterwerfungsvertrag ist schon von Epikur so beschrieben, wie das Hobbes tut⁸. Eine solche Unterwerfung hat nie stattgefunden (891). Es handelt sich gar nicht um Naturrecht bei der Staatslehre von Hobbes, sondern um Rechtspositivismus im übelsten Sinne (891). Wenn ein Staat nur durch die Furcht seiner Bürger vor seiner Strafe bestehen kann, dann ist ein solcher Staat zu beklagen (895). Daß Hobbes kein echtes Naturrecht⁹ kennt, zeigt sich in seiner atheistischen Wendung. Er erklärt nämlich, Gottes Gesetze dürften nicht über denen des Staates stehen, das würde die Macht dieses Staates beeinträchtigen (890). Hier entwickelt nun Cudworth seine Staatstheologie. Jede Regierung muß

611; Pufendorf (1632—1694) behauptete, daß die Polygamie dem Naturgesetz nicht widerstreite (G. Frank in RE³, 16, 317).

⁶ Kurt Schilling schildert ihn viel zu optimistisch in Ztschr. f. phil. Forschung 1948, 275—295, 426—429. Seine Besprechung der Leviathanausgabe von Michael Oakeschott zeigt, daß er dieser Darstellung erlegen ist, die Hobbes zum Vorläufer des Liberalismus (!) machen möchte.

⁷ Vgl. Erik Wolf, Das Problem der Naturrechtslehre 1955, S. 81 u. 99; sowie RGG³IV, Sp. 1353—1359. Oetinger hat das Naturrecht anerkannt, genau so wie die *revelatio generalis* und den «*Sensus communis*». Er erklärt: «Der *sensus Communis* oder das allgemeine Gefühl des Lichts und der Billigkeit ist unter allen offenbar. Ich lasse das *jus naturae* in diesem populären Sinn in seinem Wert» (Philosophie der Alten, 153f.). Diese Worte sind Bestandteil der «Theologischen Abhandlungen über die Natur und ihre Rechte» (S. 149—171), die den Abschluß dieses Oetinger-Werkes bilden.

⁸ Cudworth schöpft hier wohl aus Gassendi, der das sehr erfreut festgestellt hatte (Hans Meyer, Gesch. der abdl. Weltanschauung IV, 226).

⁹ So auch Hans Meyer a. a. O.

das Siegel der göttlichen Autorität haben (895). Hätte Gott keine polis geschaffen, die Menschen hätten nie eine zustande gebracht (896). Die Autorität Gottes muß hinter jeder Regierung stehen, jede irdische Regierung muß an der göttlichen Autorität partizipieren (896). Das Biest Leviathan ist völlig ungeeignet, Symbol der Regierung zu sein; die Losung muß lauten *no beast but a God* (897). Der irdische Herrscher darf nicht mit dem Schwert allein regieren (896). Ein Staat, in welchem die Gesetze nur befolgt werden aus Angst vor Strafe, ist ein elender Staat (895). Die Gewaltlehre von Hobbes muß zu Rebellion und Verwandtenmord führen (898). Solche Regierung kann nicht lang dauern; sie ist ja nur auf Gewalt gegründet (895). Hobbes kann nicht erklären, wie aus dem *bellum omnium contra omnes* der Vertrag entstehen soll (890ff.). Der Rechtsbegriff von Hobbes is a *Belluine liberty* (891). Ein öffentliches Gewissen, von dem Hobbes redet, ist in Wirklichkeit gar nicht vorhanden; die Berufung darauf ist *nonsense and ridiculous* (898). Gewissen gibt es nur im Einzelnen. Cudworth sieht es sicher als «angeboren» an¹⁰, während Locke später nachweisen wird, daß der Nativismus auch hier nicht zutrifft; das Gewissen ist nach ihm nicht angeboren, sondern anerzogen¹¹. Aber gerade das Gewissen des Einzelnen will Hobbes nicht dulden. Es sei Privatsache, kein Staat kann es dulden (890). Die totalitären Staaten der Neuzeit haben diesen Satz von Hobbes bewußt oder unbewußt massen-

¹⁰ Jos. Anton Endreß: «Cudworth betont die ewige Geltung der sittlichen Begriffe. Sie entspringen nicht der Erfahrung und bestehen vor aller politischen Verfassung. Sie werden nicht durch göttliche Willkür begründet, sondern von der göttlichen Vernunft vorgefunden und der menschlichen Seele eingepägt. Sie sind den Menschen daher angeboren» (Einleitung in die Philosophie, 1922, 98). Unter Anspielung auf Römer 2 meint Heimsoeth: «Das Sittengesetz ist bei More und Cudworth mit ewigen und unveränderlichen Lettern in jedes vernünftige Wesen geschrieben» (Lehrbuch d. Gesch. d. Phil., 421). Der Gewissenbegriff Oetingers ist ganz vom Römerbrief her gebildet: «Das Gewissen ist nicht nur ein Urteil von den Handlungen nach dem Gesetz, sondern es wird nach 2. Kr. 4, 2; Rö. 2, 15 viel allgemeiner angenommen für das Mitwissen mit Gott, mit anderen, mit sich selbst, so daß es zwischen den verklagenden und entschuldigenden Gedanken eine richterliche, von Menschenwillkür unabhängige Oberherrschaft in bezug auf ein Allgemeines in allen Menschen führt» (Wörterbuch, 279).

¹¹ Beyer a. a. O., S. 35.

weise praktiziert. Hobbes behauptet, er stärke die Staatsautorität. Das ist ein arger Trugschluß, er schwächt sie ganz entscheidend, *leaving them nothing but brutish forche* (898). Es ist nur konsequent, wenn Hobbes jedes Widerstandsrecht als lasterhaft ablehnt¹².

Das tut auch Cudworth unter Hinweis auf Römer 13. In Wirklichkeit haben sich auch Monarchomachen wie David Pareus auf Römer 13 berufen¹³. Cudworth meint: *religion and conscience oblige subjects in all lawfull things actively to obey the sovereign powers, in unlawful not to resist*. Er hat das Problem sehr vereinfacht; sein Landsmann Milton, mit dem er eine Zeitlang gleichzeitig studiert hat, sieht das Problem ganz anders. Er hat bekanntlich die Hinrichtung Karls I. literarisch verteidigt. Aber Cudworth steht diesen Ereignissen bei der Herausgabe seines Hauptwerkes fern. Zu seiner Zeit ist die Stuart-Monarchie restauriert und er sieht keinen Anlaß zum Monarchomachismus, wie etwa sein Schüler John Locke, der mit Wilhelm von Oranien nach England zurückgekehrt ist und die «Glorious Revolution» gefeiert und literarisch verteidigt hat.

More schrieb ein *Enchiridion Ethicum* (I, 11—96). Seine Definition der Ethik klingt recht eudämonistisch: *Ars bene beateque vivendi* (I, 11). Er scheut sich auch nicht zuzugeben, *beatudo est voluptas*¹⁴. Die Berufung auf Aristoteles erfolgt laufend. Das Naturrecht wird unter Berufung auf Aristoteles eingeführt durch die Formel *ut suum cuique tribuatur illiusque usus et possessio ipsi sine molestatione permittatur* (I, 20). Auf S. 67 erfolgt dann ein Bekenntnis zum *liberum arbitrium*. Auch Andronicos von Rhodos und Cicero werden laufend zitiert. Es ist deutlich, daß das von More anvisierte Naturrecht das antik stoische ist. Weil Hobbes kein *liberum arbitrium* gelten läßt, deswegen muß er bekämpft werden. Das tut More konsequent (II, 336—339, 314, 327, 332, 334, 433 u. ö.). Er hält fest an der antiken Lehre von den Kardinaltugenden (I, 43). Ja, er macht sogar die philonische Ausdeutung

¹² Beyer, S. 42.

¹³ W. A. Schulze in *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 1956, 555—566.

¹⁴ Ernst Tröltzsch (*RE*³ 13, 454) und Theodor Litt (*Ethik der Neuzeit*, 1927, 38) sehen hier die Gefahr des Eudämonismus.

der vier Paradiesesströme auf diese vier platonischen Tugenden¹⁵ mit. Das schließt nicht aus, daß versucht wird, diese Flüsse in der Geographie zu lokalisieren; der Gichon ist danach der Ganges, der Pison der Nil (II, 491). Denn es herrscht ja bei den Platonikern von Cambridge die Lehre vom vierfachen Schriftsinn, so daß ein und dasselbe Bibelwort ganz verschiedene Bedeutungen haben kann. Gegen Hobbes wird Spinoza gerühmt, daß er immerhin ein Naturrecht habe (I, 589). An der metaphysischen Begründung des Rechts hält er wie Cudworth fest im schon erwähnten *Enchiridion Ethicum* von 1667¹⁶.

Über das Widerstandsrecht spricht er sich nicht *expressis verbis* aus. Nur indirekt kann man erschließen, daß er wie Cudworth kein Widerstandsrecht gelten lassen will. Luther und Calvin werden von ihm nämlich getadelt, daß sie *fautores et excitatores seditionis et rebellionis* waren (II, 664). Für Luther wird auf seine aktive Beteiligung am Schmalkaldischen Bund hingewiesen, der ja ein Kampfbund gegen den Kaiser und die altgläubige Partei in Deutschland sein wollte. Aber auf derselben Seite wird gesagt, Luther und Calvin seien keine Revolutionäre (II, 664). Calvin wird gegen den Vorwurf in Schutz genommen, er habe die Vertreibung des Genfer Bischofs durchgesetzt. More betont, daß das schon durch die noch katholischen Genfer erfolgt sei, bevor Calvin nach Genf kam, und zwar weil dieser Bischof eine Jungfrau geschändet und auch Ehefrauen nachgestellt habe (II, 665).

Ein Widerspruch liegt nur für den vor, der die sehr dialektische Haltung beider Reformatoren zum Widerstandsrecht nicht kennt¹⁷. Luther und Calvin können von den Gegnern und den Befürwortern des Widerstandsrechts in Anspruch genommen werden. Denn beide haben den «Aufruhr» geächtet, aber einem «legalen Widerstand» das Wort geredet. Calvin hat den Widerstand des hugenottischen Hochadels gegen die Nebenregierung der Guisen gebilligt als völlig legal. Ebenso hat Luther immer betont, daß Deutschland keine Monarchie sei wie etwa Spanien, und daß die Kurfürsten ein Mit-

¹⁵ II, 540.

¹⁶ Windelband-Heimsoeth a. a. O, S. 421.

¹⁷ W. A. Schulze, *Reformation und Widerstandsrecht*. *Evang. Theologie*, 1949, 372—378.

spracherecht in allen Regierungsfragen hätten. Sie hätten auch das Recht der Absetzung des Kaisers, wenn er zum Tyrannen entarte. Beide Reformatoren haben das mittelalterliche Widerstandsrecht bis in alle Feinheiten gekannt und bejaht, aber auf der anderen Seite jeden Aufruhr dazu nicht Berechtigter — wie etwa der Bauern in Deutschland — verurteilt.

Rein historisch ist Mores Behauptung nicht haltbar, daß die Erhebung der Niederlande gegen Spanien nicht religiös bedingt gewesen sei, es habe sich nur um die politische Freiheit, nicht um die Glaubensfreiheit gehandelt (II, 665). Aber daß der protestantische Norden unter Führung Hollands diese Freiheit errang nach 80jährigem Orlog¹⁸ und der katholisch gebliebene Süden — das heutige Belgien — nicht, das ist doch sicher kein Zufall.

Die Cambridger Schule hat die ethischen Prinzipien der beiden Meister hochgehalten. John Smith betonte in seinen «Discourses» (V, 2, pag. 137), daß Gott nicht Willkür ist. Richard Cumberland (1622—1718), Bischof von Peterborough, schrieb ein naturrechtliches Werk (*De legibus naturae*)¹⁹. Shaftesbury wandte sich wie Cudworth gegen jede Heteronomie in der Ethik und in der Religion²⁰. Benjamin Whichcote (1609—1683) bekämpfte das auf Augustin zurückgeführte Wort, daß die Tugenden der Heiden nur glänzende Laster²¹ seien. Shaftesbury kritisiert Hobbes im Stil von Cudworth. Auch er bezeichnet die Herleitung des Unterwerfungsvertrags aus dem *bellum omnium contra omnes* als einen Zirkelschluß²².

Katholische Autoren wie von Hertling²³, Beyer, Schmitz bedauern es, daß die Cambridger dem Katholizismus gegenüber intolerant

¹⁸ Gerhard Ritter, *Die Neugestaltung Europas im 16. Jahrhundert*, 1950, 282.

¹⁹ Cassirer, *Platonismus*, 131.

²⁰ Cassirer a. a. O., S. 131.

²¹ Er erklärte anlässlich seiner Kontroverse mit dem Puritaner Tuckney: «Nothing spoils human Nature more than false zeal. The good nature (!) of an Heathen is more god-like than the furious zeal of a Christian.» Schirmer, *Antike, Renaissance und Puritanismus* 1933, 151.

²² Cassirer, *Platonismus*, 135.

²³ von Hertling a. a. O., S. 100, Anm. 4, und S. 168.

seien, während sie vom Puritanismus²⁴ für sich Toleranz verlangen. Hier liegt ein Mißverständnis vor. More verteidigt den Anglikanismus gegen die Puritaner, so etwa den Bibelkuß und die Verbeugung vor dem Altar (III, 886). Das hat mit Toleranzforderung nichts zu tun. Den römischen Katholizismus bekämpft er als Irrlehre, wie etwa die Familisten (III, 230, 236, 244ff., 317, 319ff., 365 u. ö.), die Trementes (= Quäker) III, 432ff., die Antitrinitarier (III, 415, die Quinto-Monarchisten (III, 202, 698). Er hat eine Widerlegung des Tridentinums verfaßt unter dem Titel: *Antidotus adversus Idolatriam* (1674), III, 837—889. Auch sonst steckt im III. Band seiner Opera eine handfeste Kontroverstheologie, die dem furor protestanticus der festländischen Theologen in nichts an Schärfe nachgibt. Dabei betont More stark die Katholizität der anglikanischen Kirche (III, 561f.), so wie etwa der Jenenser Theologe Johann Gerhard eine «fides catholica» geschrieben hat, die gegen den römisch-katholischen Kardinal Bellarmin gerichtet ist. Nach More hat die Obrigkeit das Recht, ja die Pflicht, Sekten zu unterdrücken (III, 430). Und da er den römischen Katholizismus als Irrlehre auf Schritt und Tritt bezeichnet, hat er in England keine Existenzberechtigung. Erst die Aufklärung hat die Toleranzforderung erhoben. More und Cudworth sind in diesem Punkt keine Aufklärer.

Der ethische Nativismus der Cambridger erregt viele Bedenken. Theologisch kann man einwenden, daß die Erkenntnis der Sünde und der von ihr ausgehenden Hemmnisse zu kurz komme. Infolgedessen wird die Wirkung der Cambridger Ethik von festländischen Kritikern ziemlich negativ beurteilt. Troeltsch²⁵ meinte, die Cambridger hätten den Deisten sehr wichtige Argumente geliefert für die Betonung der natürlichen Fähigkeit sittlicher Institutionen. Die Cambridger hätten in ihrem Kampf gegen Hobbes diese Fähigkeiten überbetont, und so hätten sie den späteren Latitudinariern und Deisten, die ihnen religiös recht fern standen, eine ganze Reihe von Schülern erzogen. In dieser Weise seien sie — ohne es zu wollen — zu Wegbereitern der Aufklärung geworden.

²⁴ Sie werden sehr bald mit dem Schimpfnamen Latitudinarier belegt, Cassirer, *Platonismus*, S. 26.

²⁵ Troeltsch in *RE*³, 4, 536.

Auch Albert Schweitzer²⁶ sieht die Ethik der Cambridger in solchem ungünstigem Licht. Er zieht vor allem Verbindungslinien zu dem späteren englischen Utilitarismus — der jedem festländischen Ethiker, der von Kant herkommt, ein Greuel ist — und meint, inhaltlich differiere die Ethik der Cambridger nicht von der utilitaristischen. Es wirkt sich auch an ihnen das Prinzip aus, das Wilhelm Wundt das von der Heterogenie der Zwecke genannt hat. Kein Denker und auch keine Denkergruppe ist davor sicher, daß ihr Gedankengut nicht eines Tages in die Hände von epigonenhaften terribles simplificateurs fällt, die etwas ganz anderes daraus machen, als was die Väter der Gedanken damit ausdrücken wollten. Aber solche «unfruchtbaren Mißverständnisse» gehören zur Geschichte des Geistes, das «Abenteuer des Geistes» (Glockner) kann auch zu solchen Abstürzen führen, nicht nur zu «Aufschwüngen».

Neuntes Kapitel: Die Erkenntnistheorie.

Cudworth bekämpft die sensualistische These: «that no transition in our thoughts, which was not before in Sense» (845). Dieser Sensualismus trat ihm in Bacon, Montaigne, Gassendi und Hobbes entgegen. Gassendi bestritt die «angeborenen Ideen» von Descartes in seiner «Disquisitio metaphysica adversus Cartesium»¹ und begrüßte das Werk von Hobbes als das eines geistesverwandten Erneuerers Epikurs. Er wies nach, daß das bellum omnium contra omnes aus Lukrez stammt und somit epikureisches Erbe darstellt². Die von Cudworth angegriffenen Sensualisten hätten sehr wohl Cudworth mit seinen eigenen Waffen schlagen und nachweisen können, daß der Sensualismus aus der von Cudworth so hoch verehrten Antike stammt. Protagoras³ und Aristipp⁴ und in seinem Gefolge Antisthenes⁵ hatten schon den Grundsatz vertreten nihil est in

²⁶ Kultur und Ethik, München 1960, 178.

¹ Hans Meyer, Geschichte der abendl. Weltanschauung IV, 1950, 99.

² Ibidem, S. 226.

³ Hans Meyer, Bd. I, 82, Überweg-Prächter I, 1909, 83.

⁴ Messer, Gesch. der Philosophie I, 47.

⁵ Hans Meyer, Bd. I, 106.

intellecu, quod non prius fuerit in sensu. Ja, sie hätten auf den von Cudworth so oft gelobten Aristoteles hinweisen können, der in *De Anima* III, 3, 427b, 16 vom Nus patheticos sagt, er gleiche einer unbeschriebenen Tafel, die jedoch dazu bestimmt sei, beschrieben zu werden⁶. Sensualist ist Aristoteles damit noch nicht, aber das Stichwort von der tabula rasa hat er damit doch geliefert, das Schlagwort aller eigentlichen Sensualisten. Die Stoiker verglichen die Seele mit einem unbeschriebenen Blatt Papier⁷, und der sonst von Cudworth wegen seines Zeus-Hymnus so hochgeschätzte Kleanthes⁸ sprach von einem Petschaft, das in Wachs gedrückt wird. Chrysipp sprach davon, daß die anfänglich leere Seele sich mit Bildern und gleichsam mit Schriftzeichen fülle⁹. Sensualist ist natürlich auch Epikur¹⁰, und Cicero zitiert einen Tabula-rasa-Satz Epikurs in *De fin.* I, 19, 64. Selbst der christliche Neuplatoniker Origenes nimmt gegen Celsus (VII, 37) einen sensualistischen Standpunkt ein, ebenso wie der christliche Schriftsteller Arnobius (*Adv. gentes* II, 20). Auch Thomas von Aquin hat — wie Aristoteles — einen sensualistischen Ausgangspunkt der Erkenntnislehre¹¹, ohne Sensualist zu sein; in diesem Sinne rezipiert er die Tabula-rasa-Lehre. Dasselbe gilt von dem Thomisten und Aristoteles-Kommentator Ägidius von Rom, einem Glied des Augustinerordens, der aber kein sklavischer Thomist war, so daß er zum Beispiel die Kritik des Thomas am ontologischen Gottesbeweis des Anselm von Canterbury ablehnte und Anselm vollauf zustimmte¹².

Wie aktuell im 17. Jahrhundert die Tabula-rasa-Lehre war, zeigt ihre Erwähnung in Grimmelshausens «Simplizissimus» (I, 9 Reclam,

⁶ Messer I, 70, Vorländer-Hoffmann, *Gesch. der Phil.* I, 1939, 150 Ü.-Prächter I, 225. Leibniz erklärt: «Ich bin in keiner Weise für die tabula rasa des Aristoteles.» *Kleine phil. Schriften* (Reclam), S. 256. Wilhelm Capelle, *Gesch. der griech. Phil.* II, 2, S. 59.

⁷ Capelle II, 2, S. 115, Ü.-Prächter I, 253.

⁸ Ü.-Prächter I, 255.

⁹ Capelle II, 2, 139.

¹⁰ Hans Meyer I, 312; Capelle II, 2, 90, Messer I, 97; Vorländer-Hoffmann, S. 174f.

¹¹ Vorländer-Hoffmann, S. 282; Martin Grabmann, *Philosophie des Mittelalters*, 1921, S. 88; Hans Meyer, *Einleitung in die Phil.*, 1962, 94f.

¹² Martin Grabmann a. a. O., S. 31, 61, 108.

S. 29). Der Einsiedel legt seinem Unterricht die Tabula-rasa-Lehre unter Berufung auf Aristoteles zugrunde.

Cudworth hätte sich bei solcher antiker Verteidigung der ihm zeitgenössischen Sensualisten auf Platons Theaithet zurückgezogen, wo Plato den sophistischen Sensualismus bis in seine letzten Konsequenzen verfolgt und widerlegt¹³. Voraussetzung ist die Lehre von der Präexistenz der Seelen und die von der Ewigkeit der Ideen¹⁴. Beide platonischen Lehren bejahte Cudworth durchaus — während ein so begeisterter Platonist wie Marsiglio Ficino hier dem Meister die Gefolgschaft versagt und anstelle des Präexistenzianismus dem Kreatianismus gehuldigt hatte¹⁵.

Nach Cudworth kommt der Sensualismus dem Atheismus entgegen (861). Würden wir ihm entgegenhalten, daß so ernste Christen wie Origenes, Thomas von Aquin, Ägidius von Rom doch niemals einer solchen dem Atheismus angeblich so nahestehenden Erkenntnislehre gehuldigt hätten, dann würde er entgegnen: «God is a Perfect Mind, as at once comprehends all Truth and was before Sensibles» (S. 846). Weil Gott und die von ihm verliehenen angeborenen Wahrheiten metaphysisch höheren Rang haben als die Sinnendinge, darum muß der Sensualismus verworfen werden. Noch deutlicher geht das aus S. 732f. hervor: «Wir haben Noëta vor dem Nus, wir haben Intellegibilia vor dem Intellect.» Das ist kein Zufall. Gott hat es so gefügt. An seinem mind nehmen (partake) alle in sich recht unvollkommenen human minds teil.

So ist Cudworths Erkenntnistheorie religiös verankert, sie ist eine theologische Erkenntnistheorie. Für ihn wäre das keine contradictio in adjecto, da für ihn ja Theologie und Philosophie eine harmonische Einheit bilden. Daher kommt der Eifer, ja Fanatismus, mit denen er seine Erkenntnislehre und die Lehre von den angeborenen Ideen verteidigt. Die angeborenen Ideen stammen aus Gott, dem Framer of All (733f.). Aristoteles soll ebenfalls die angeborenen Ideen gelehrt haben. Auch die Lehre Justins, des Märtyrers, von der ewigen Gerechtigkeit (aionia dikaia) interpretiert er in diesem Sinn (734). Gewiß gibt es große Unterschiede zwischen dem

¹³ Hans Meyer a. a. O., Bd. 1, 123.

¹⁴ Hans Meyer I, 122.

¹⁵ Vgl. Walter Dreß, die Mystik des Marsilio Ficino, 1929, 53f., 68.

göttlichen Mind und dem unsrigen, Gottes Mind ist archetypisch, der menschliche Mind ist ektypisch, aber die Gemeinsamkeit des Mind ist da (679). Hier zeigt sich Cudworth als grundsätzlicher Idealist. Gott und Mensch sind in Gemeinsamkeit des Geistes verbunden, von einem «unendlichen qualitativen Unterschied» (Karl Barth) kann keine Rede sein. Im selben Sinne kann Whichcote erklären: «To go against reason is to go against God¹⁶.» Und Cudworth spricht den Atheisten jede Fähigkeit ab, eine Erkenntnistheorie zu bilden: «Phaenomena and Understanding can no way be Salved by Atheists» (872). In der ethischen Schrift: *De aeternis etc.* behauptet er, daß der Mensch vieles aus sich selbst hervorbringe, das nicht von außen, d. h. durch die Sinne, vermittelt sei (lib III, cap. 2).

In derselben Schrift wird die sinnliche Wahrnehmung absichtlich als minderen Wertes hingestellt: «Sensus nihil est quam adumbratio qualiscumque rerum modo corporeo existentium» (lib III, cap. IV). Nach Cudworth kann die Phantasie keine neuen Ideen hervorbringen, so wenig wie ein Maler neue Farben erfinden kann (695). Wir Heutigen werden gerade bei diesen Beispielen ersehen, wie fragwürdig diese Theorie ist und wie hier der Gottesglaube für eine Sache in Anspruch genommen wird, für die er nicht zuständig ist. Aber für Cudworth hatte eben alles seinen festen Platz, der Glaube und die Vernunft, eines stützte das andere. Am einen zu rütteln, hieße auch das andere ins Wanken bringen. Cudworth aber erklärt: Die Logik der Atheisten ist anormal, es kann bei ihnen nicht sein, was nicht sein darf. Aber Gott hat *preventiv knowledge* und er schafft *intentionally* (678). So wenig gegen die theologische Aussage etwas vom christlichen Glauben her eingewandt werden kann, so bedenklich ist die Verankerung der Logik im Gottesglauben als solchem. Das ist um so erstaunlicher, als Cudworth sonst die Ideen des Wahren, Guten etc. über Gott setzt. Sie sind ja auch für Gott maßgebend und er kann sie nicht mißachten oder außer Kraft setzen. Die platonische Ideenlehre hält er hoch. Die Ideen sind *never made, ingenerable and incorruptible*. Aristoteles sei damit nicht ganz einverstanden, aber auch er *conzediere forms or*

¹⁶ Ernst Cassirer, *Platonismus*, S. 18.

species eternal and never made, und bei Philo sei dieselbe Vorstellung von den Ideen anzutreffen (736f.). Cudworth sieht hier gar keine Spannung, weil eben sein ganzes Denken auf Vermittlung zwischen der Antike und dem Christentum ausgerichtet ist, er will das Werk der altchristlichen Apologeten und ihre Lehre vom Logos spermaticos um jeden Preis fortsetzen.

Nathaniel Culvernell (1618—1651), dessen Werke 1652, 1654, 1661, 1857 gedruckt wurden, erklärt bereits lang vor der Aufklärung, daß die Vernunft und der Logos im Johannes-Prolog identisch seien. Sein Humanismus äußert sich — ähnlich wie bei Zwingli — in der Meinung, Gott liebte den Sokrates mehr wie den Aristophanes, den Augustus mehr als den Tiberius, den Cicero mehr als den Catilina. Wer die Vernunft lästert, der lästert den Himmel selber. Hier haben wir also «frommen» Rationalismus im erkenntnistheoretischen Sinn und das macht einigermaßen den Eifer verständlich, mit dem die Cambridger ihre erkenntnistheoretischen und logischen Positionen verteidigen. Die Atheisten können das Denken nicht retten (848). Der Sensualismus ist auch für ihn nur eine Vorstufe zum Atheismus. Denkende Wesen vollends wie der Materialismus als Maschinen anzusehen, das ist *sottishness or impudence* (850).

Die ganze Richtung der modernen Naturwissenschaft von Bacon und Hobbes paßte Cudworth nicht. Denn sie ging vom Einzelnen aus, er aber vom Ewigen, Allgemeinen: «The Knowledge of this and the like Truths is not derived from Singulars, nor do we arrive to them in way of ascent from Singulars to Universals, but on the contrary having first found them in the Universals, we afterwards Descending apply them to Singulars: So that our Knowledge here is not After Singular Bodies, and Secundarily or Derivatively From them; but in order of Nature before them and Proleptical to them» (732). Von da aus wendet sich Cudworth gegen Bacons Lehre von den *anticipationes mentis*. Er erklärt, das Wissen verfährt proleptisch. Von da aus verfällt auch der Nominalismus von Hobbes scharfem Verdikt. Für Cudworth ist es ungereimt zu sagen: *that Universals are Nothing else but Names* (854). Ja, der Nominalismus ist ihm auch als solcher schon atheistisch. Schon Aristoteles habe gesehen, daß die Summe der Winkel im Dreieck zwei Rechte seien

(731f.). Das sind für Cudworth ewige Wahrheiten, und wer daran rüttelt, der ist ihm eo ipso Atheist.

Ganz merkwürdig mutet es uns an, wenn Cudworth Hobbes vorwirft, nach der im Leviathan entwickelten Theorie müßten die mathematischen Gesetze im Griechischen andere sein wie im Lateinischen (854). Das hängt mit der Sprachphilosophie von Hobbes zusammen. *Veritas in dicto, non in re consistit* (*De corpore* I, Cap. 3, p. 20). Da nun der Sprachgebrauch vom Staat normiert wird, ist letzten Endes der Staat auch zuständig für die Wahrheit der Wissenschaft. So wie der Staat bei Hobbes bestimmt, was Glaube zu sein hat — und alles andere als der vom Staat befohlene Glaube ist Aberglaube, so bestimmt der Staat auch, was als Wahrheit in der Mathematik zu gelten hat. Eine schauerliche Vorwegnahme der Wissenschaftslage in den totalitären Staaten, wo der Staat bestimmt, welche Philosophie, Kunst, Medizin, Naturwissenschaft zu gelten hat. Cassirer bestätigt, daß Cudworth sich keiner Fehlinterpretation schuldig gemacht hat: «Die logischen und mathematischen Gesetze lösen sich damit in juristische Gesetze auf; an die Stelle von notwendigen und unaufheblichen Relationen zwischen unseren Ideen treten praktische Normen, die die Benennung regeln. Man sieht, es ist das staatsrechtliche Ideal des Hobbes, das hier einen Einbruch in seine Logik vollzogen hat: Der absolute Souverän wäre nicht nur Herr über unsere Handlungen, sondern auch über unsere Gedanken und die Wahrheit und Falschheit ihrer Verknüpfung¹⁷.» Wie von Hertling sagen kann, Cudworth spreche in seinem Hauptwerk nur selten von den angeborenen Ideen¹⁸, ist mir unerfindlich, der ganze Beweisgang auf 900 Seiten geht doch auf dieses Ziel hin. Auch in der Frage der *notiones communes* gibt es zwischen Herbert von Cherbury und den Cambridgern keinen Dissensus. John Smith hat ausdrücklich eine Lehre von diesen *notiones communes* entwickelt¹⁹. Sie entsprach dem stoisch-antiken Gedankengut²⁰ das im Gewand des Platonismus einherging.

¹⁷ Ernst Cassirer, *Erkenntnisproblem* II, 56f.

¹⁸ S. 125, 293, 300 u. ö.

¹⁹ Powicke a. a. O., S. 98.

²⁰ Cassirer, *Erkenntnisproblem* II, 207.

In der Frage der ewigen Wahrheiten war auch kein Dissensus zwischen den Cambridgern und Descartes (*Principia philosophica* II, 75 *Meditationes*), Malebranche (*Recherche de la Verité* I, 4) und Spinoza (*Em. Int.*). Selbst Leibniz, der den Sensualismus von John Locke bekämpfte, setzt damit die Linie der Cambrider fort (*Nouveaux Essais, Préface*)²¹. Daß *More* öfter von den angeborenen Ideen spreche als Cudworth, habe ich nicht gefunden — von Hertling behauptet es²². Aber das ist richtig, daß *More* Descartes wegen seiner Lehre von der angeborenen Gottesidee lobte, als er schon aus einem Bewunderer zu einem Gegner von Descartes²³ geworden war. In der Tat ist zwischen seiner im *Antidotus* entwickelten Vorstellung und der des Descartes kaum ein Unterschied²⁴. *More* lobt auch Spinoza sehr, daß bei ihm die *existentia rei ex idea illius certo concludi posse* (I, 626f.). Hier liegt der gemeinsame erkenntnistheoretische Rationalismus vor, den man bereits als Ontologismus bezeichnen könnte. Wenn alle diese Denker am augustinisch-anselmischen ontologischen Gottesbeweis festhalten, so ist das kein Zufall, sondern ergibt sich immanent aus den rationalistisch-realistischen Voraussetzungen im Sinne des mittelalterlichen Realismus, der die *Universalia ante rem* ansetzte. Die Cambrider sind solche Realisten. Von da aus ist es keineswegs abwegig anzunehmen, daß Lockes Kampf gegen die angeborenen Ideen nicht so sehr Descartes galt, als den Cambridgern, zu deren Füßen er gesessen hatte²⁵. Der Kampf gegen die angeborenen Ideen war ein Kampf gegen seine eigene Vergangenheit. Daß er in I, 2, 22 direkt gegen *Mores Antidot*, I, 3 + 7 ankämpft, ist offenkundig.

Oetinger hat diese Prolepsis der Cambrider, die er selber durch aus bejaht, sehr schön beschrieben in seiner *Theologia ex idea vitae deducta*: «Aus diesem Sinn (für das Leben) fließen die antizipierenden, allgemeinen Begriffe, welche der Schlußfolgerung vorausgehen. Daher kommt es, daß wir gewissen Dingen, die wir sehen (!) oder hören (!) sofort unseren Beifall schenken, ohne die Ursache davon

²¹ Ebenso in den *Kl. phil. Schr.*, S. 147, 157, 160f.

²² S. 294, 304.

²³ S. 292.

²⁴ S. 301 (Hertling).

²⁵ Gegen Cassirer, *Erkenntnisproblem* II, 230.

zu kennen, die aber eben in der Harmonie des ganzen Makrokosmos mit dem Leben des Mikrokosmos liegt» (Hamberger, S. 107, § 13). Auch die Cambridger hätten gegen den Sensus Communis Oetingers, von dem er im Kontext spricht, so wenig einzuwenden gehabt als gegen seine Mikrokosmoslehre, weil sie beide teilten, wenn sie auch in ihren Werken nicht so heraustritt wie beim «Magus des Südens».

Zehntes Kapitel: Die Materie

Cudworths Polemik gegen den Materialismus¹ von Hobbes und den potentiellen Materialismus des Descartesschen Systems tritt zuerst seiner ganzen philosophiehistorischen Einstellung gemäß im historischen Gewand auf. Er — von Locke als Autorität auf dem Gebiet der griechisch-römischen Philosophie anerkannt, befaßt sich zunächst mit den griechischen Materialisten der Frühzeit, mit den Hylozoisten und Atomistikern. Wir werden ihm beistimmen müssen, wenn er erklärt, das Bekenntnis zum Hylozoismus ist noch lange kein Atheismus (105)². Aber Straton Lampsakus war nach Cudworths Meinung bereits Atheist (107f.)³; er gehört ja einer Spätzeit an, die die Spuren des Verfalls trägt, während er Hippokrates wieder als Theisten bezeichnet (109). Wir werden Cudworth auch zustimmen können, wenn er betont, daß die Atomistiker — gemeint sind Leukipp und Demokrit — durchaus die Immortality of souls bekannten (37). Und daß sie durchaus keine Atheisten waren (18). Auf dieser historischen Basis kommt Cudworth zu der systematisch gemeinten Feststellung: Atomistik und Theologie schließen sich keineswegs aus (27). In dieser Weise will Cudworth der heraufziehenden naturwissenschaftlichen Aufklärung entgegenkommen, um einen Zusammenstoß, der zu unheilvollen Folgen für den Glauben und das Christentum führen könnte, zu vermeiden.

¹ H. Brauns Meinung, Robert Boyle habe als erster in der Neuzeit den Terminus Materialismus gebraucht (RGG³ IV, 800) läßt sich nicht halten.

² Ebenso H. Braun a. a. O., Sp. 801.

³ Auch Vorländer-Hoffmann bezeichnet ihn als Materialisten (S. 159). Capelle spricht von «konsequenter Immanenz» (II, 2, 116).

Wir werden Cudworth auch zustimmen, wenn er erklärt, daß der Hyle-Begriff des Aristoteles nicht von ihm geschaffen wurde, sondern voraristotelisch ist. Hyle konnte erst im Verlauf einer Vergrößerung⁴ die Bedeutung von toter Stoff etc. = Materie annehmen. Cudworth dürfte recht haben mit der Behauptung, daß Hyle bei Aristoteles nur eine metaphysische Ansicht of the Potentiality and Possibility of things darstelle (765). Daß Aristoteles⁵ bei aller Kühllheit gegen jegliche Theologie die Existenz einer incorporeal Substance anerkannt habe, ist sicher auch eine richtige Beobachtung von ihm. Epikur hat ebenfalls die Existenz von Göttern anerkannt, doch meint Cudworth, hätten sie nur einen Scheinleib (770). Er will damit zum Ausdruck bringen, daß dieses Bekenntnis Epikurs und seiner Anhänger wirklich nur ein Lippenbekenntnis ist; praktisch ließen die Epikuräer die Götter links liegen, so wie sie es auch vom Verhältnis der Götter zu den Menschen dachten. Die Götter feiern Feste, aber haben nach Epikur weder Zeit noch Lust, sich mit den Sorgen und Nöten der Menschen zu befassen.

Der Materialismus beruht auf Denkfaulheit. Plato zeige schon im Sophistes, daß alle Materialisten Leib und Substanz identifizierten (767). Es liegt also ein kurzschlüssiges Denkverfahren vor. Demgegenüber werden Plotin, Porphyrius, Jamblichus, Hierocles und Proclus hoch gerühmt, dafür, daß sie die Materie abgeleitet hätten von der Gottheit (750). Allerdings verschweigt Cudworth in seiner neuplatonischen Begeisterung für die Stammväter des spätantiken Neuplatonismus, daß diese die Materie schmähten, wo sie konnten, daß Plotin sich schämte, einen Leib zu haben⁶. Diese Ableitung der Materie von der Gottheit ist wesentlich verschieden vom biblisch-jüdisch-christlichen Schöpfungsoptimismus. Diese Unterschiede hat Cudworth immer verschleiert, vielleicht waren sie ihm selber überhaupt nicht gegenwärtig; der «universelle Theis-

⁴ Patzig in RGG³ IV, 807.

⁵ Cudworth — obwohl Platoniker — verwendet ein ganzes Kapitel seines Hauptwerkes zum Lob des Aristoteles (45). Auch Oetinger kann, wenn er gegen den «Idealismus» kämpft, den Aristoteles loben auf Kosten Platos (Bibl. und Embl. Wörterbuch, S. 100 und 405).

⁶ Die Materie ist bei ihm das «Urschlechte», vgl. Ennead 1, 8 (Patzig in RGG³ IV, 807).

mus» der Renaissancezeit, der er noch angehört, hatte dafür wohl gar kein Organ.

Obwohl alle Neuplatoniker grundsätzlich die Schöpfung nur im Wege der Emanation sich denken konnten, nimmt sie Cudworth für den jüdisch-christlichen Glauben einer creatio ex nihilo in Anspruch. Er ist der Meinung, daß die antiken Physiologen *für* und nicht *gegen* den Grundsatz, de nihilo nihil fit sprächen (741f.). Darum auch gibt er den Atheisten seiner Gegenwart den Rat, sie sollten diesen Grundsatz nicht gegen den Gottesglauben anführen (746). Gegen den Versuch Jakob Böhmes und der Kabbalisten, die erklärten, das nihil, aus dem Gott die Welt schuf, sei er selber, betont Cudworth: das «ex uk onton» sei nicht kausal zu fassen, but only to signify the terminus a quo (746). Er sagt damit dasselbe wie die Dogmatik etwa der altprotestantischen Orthodoxie, die das nihil als mere negativum bezeichnet⁷, um damit diesem Taschenspielerkunststück der neuplatonisch geprägten Mystiker einen Riegel vorzuschieben. Cudworth weiß auch, daß die Stoiker zu einem großen Teil Materialisten⁸ sind — einschließlich des Kirchenvaters Tertullian⁹ —, aber man wird ihm zustimmen müssen, wenn er unterstreicht, daß sie trotz dieser materialistischen Philosopheme keine Atheisten waren, sie hätten geglaubt an ein intellectual fire¹⁰.

Cudworth weiß darum, daß bereits Alexander von Aphrodisias und Clemens von Alexandrien es bestritten haben, daß Gott a priori demonstriert werden könne, es sei nach ihnen nur a conjectural probability möglich (715). Trotzdem folgt Cudworth ihren Anregungen nicht — wie wir bereits gesehen haben — und bejaht grundsätzlich den ontologischen Gottesbeweis, wenn er auch die Form, die ihm Descartes gegeben hatte, nicht billigt. Er verweist

⁷ Vgl. Karl Barth KD, III, 1, 16 und 113. Auch Leibniz hält in der Theorie an der kirchlichen Lehre einer Creatio ex nihilo fest (Willy Hellpach, Beiträge zur Leibnizforschung, 1947, 123, 127).

⁸ Vgl. Max Heinze in RE³, 12, 417.

⁹ In Adv. Praxeam lehrt Tertullian sogar, wie später Jakob Böhme oder in der Gegenwart die Mormonen, die Körperlichkeit Gottes. (Max Heinze in RE³, 12, 423.) Den stoischen Materialismus Tertullians beschreibt auch von Campenhausen in Lateinische Kirchenväter, 1960, 23.

¹⁰ Er kann plötzlich in Theologie umschlagen, Vorländer-Hoffmann a. a. O., S. 168, Capelle II, 2, S. 116 u. 121.

in seiner ethischen Abhandlung *de aet. Justi etc.* (lib III, § 15) auf seine *objectiones contra Cartesianam Metaphysicam*. Der Atheismus ist keine Befreiung für die Seelen (83). Die Religion ist nicht staatsgefährlich, wie das Hobbes immer wieder behauptet, sondern die wertvollste Stütze echter Staatlichkeit (84). Auch die Übel in der Welt gehen nicht auf eine Unvollkommenheit oder Schwäche Gottes zurück. Nein, Gott kann die Welt leichter durch den Willen bewegen als wir unseren Leib (887f.). So beschließt Cudworth sein Hauptwerk mit dem pathetischen Bekenntnis: «The original and head of all things is no blind and unconscious Nature, but a Perfect Understanding Being Self-Existent» (900).

Stellt man sich aber auf den entgegengesetzten Standpunkt, den des Atheismus, dann ist nach der Meinung von Cudworth die Willensfreiheit unerklärbar. Lukrez kann sie am allerwenigsten erklären (691)¹¹. Auf die Willensfreiheit aber legt Cudworth und seine Zeit den allergrößten Wert; die Bekämpfung der calvinischen Prädestinationslehre¹² geschah auch im Namen der Willensfreiheit, obwohl sie eigentlich damit gar nichts zu tun hat¹³. Auch Luther hat ja in *De servo arbitrio* erklärt, daß er sich nicht mit der philosophischen Frage nach der Willensfreiheit befassen wolle, es gehe ihm nur um die soteriologisch-theologische Frage¹⁴.

Der Materialismus ist aber auch erkenntnistheoretisch unmöglich. Denn nach seinen eigenen Voraussetzungen müßten dann auch die Gedanken *divisible and separable* sein, da man das von allen physischen Körpern aussagen kann (833). Das neunzehnte Jahrhundert wird dann im Kampf gegen den Materialismus der Vogt-Moleschott-Czolbe-Büchner noch die Wägbarkeit der Gedanken in die Debatte werfen. Das Experiment wird dann ergeben, daß beim Kopfrechnen die Kopfpattie nicht leichter, sondern schwerer wird wegen der benötigten größeren Blutmenge, die zum Gehirn strömt.

¹¹ Epikurs Lehre von der Willensfreiheit richtet sich gegen den Determinismus Demokrits und den stoischen Fatalismus (Vorländer-Hoffmann a. a. O., S. 176, Capelle II, 2, S. 95). Chrysipp und Karneades wenden sich ebenfalls gegen den stoischen Fatalismus (Capelle II, 2, S. 124 und 141).

¹² Auch Milton bekämpft im Namen der Willensfreiheit die calvinistische Prädestinationslehre (Karl Barth KD, II, 2, 12).

¹³ Vgl. Wolfhard Pannenberg in *Kerygma und Dogma* 4, 1958, 251—280.

¹⁴ Erdmann-Schott in *RGG*³ VI, 1724.

Wenn Leben und Verstehen (life and Understanding) aus der Materie stammen würden, dann würden sie in Wirklichkeit aus dem Nichts stammen (862), sie wären dann caused by nothing, gerade aber das ist nach dem Grundsatz unmöglich, daß de nihilo nihil fit.

Cudworth kommt zu dem Ergebnis: Die Materie kann nicht ewig sein. Sie tritt bei den Materialisten an die Stelle Gottes¹⁵. Denn sie legen der Materie infinite Duration without beginning bei. Das aber ist bei etwas Irdischem, Natürlichem — und die Materie soll doch Inbegriff von Natürlichkeit und Welthaftigkeit sein — an Impossibility (642f.).

Auch der Köhlerglaube, den der Physiologe Wagner gegen Vogt 1854 beschwor¹⁶, kommt bereits bei den Cambridger Platonikern vor. Allerdings nicht in der Weise, daß sich die Cambridger dazu bekannt hätten, nein, das taten ihre Gegner, die Puritaner, durch ihren Wortführer Tuckney, der sich in der Polemik gegen Whichcote auf die fides carbonaria zurückzog.

Die Äußerungen Mores zu diesem Punkt sind demgegenüber spärlicher. Er konnte ja auch nicht die Gedanken des Freundes ohne Anlaß und Grund wiederholen. In der Grundauffassung aber teilte er sie durchaus. Gegenüber der materialistischen Überbewertung der Materie betonte er immer wieder: *Materia non est mobilis in se* (I, 11; II, 316ff.). Die Materie kann von sich aus nicht existieren, sie existiert nur, wenn sie geschaffen wird (I, 524). Wir verstehen die Existenz der Materie nur dann richtig, wenn wir uns erinnern lassen an die immaterielle Kraft, die hinter ihr steht und ihr Bestand verleiht, an Gott (I, 176). Da der Materiebegriff des Aristoteles und Descartes diesen Hintergrund nicht kennt, ist er unzureichend (I, 173).

Hatte schon Cudworth den Grundsatz vertreten, daß a Thinker a Monad wäre (829f.), so versucht More ein ganzes monadologisches System zu entwickeln, dessen Grundsatz lautet: *Monadae physicae sunt homogenae* (I, 174)¹⁷. Es wäre eine interessante Aufgabe zu

¹⁵ Vgl. über den Theismus Cudworths, neuerdings Josef Klein in RGG³ VI, 735.

¹⁶ Vgl. Vorländer, *Gesch. d. Phil.* III, 1927, 129f.

¹⁷ Vgl. auch II, 605ff. Hier ist auch der alchemistische Terminus «coagulation» verwendet, der bei allen Böhmeanhängern bis hin zu Franz von

untersuchen, ob Leibniz¹⁸ von hier aus Anstöße erhalten hat und ob und inwieweit seine Monadologie Gedanken von More weiterführt. Das aber wäre eine Untersuchung, die den Rahmen unserer Arbeit weit überschreiten würde und daher auf später verschoben werden muß.

Bei Oetinger ist die Stellung zum Materialismus eine andere. Er ist bei ihm keine akute Gefahr. Der des Hobbes ist bereits abgeklungen, man hat bereits den Zynismus im System von Hobbes erkannt und will von seiner Staatsomnipotenz nichts wissen, weil man selber allenthalben schmachtet unter den Auswirkungen des absolutistischen Systems. Andererseits ist ihm der neue Materialismus der französischen Enzyklopädisten der Lammettrie, Holbach, Grimm, Helvetius noch nicht gegenwärtig, da ihre Werke erst nach Deutschland vordringen zu einer Zeit, da Oetinger wohl noch lebte, aber bereits seine Geisteskraft eingebüßt hatte. Oetinger wird von der idealistischen Philosophie der Leibnizianer wegen seiner «kraftvollen» theosophischen Begriffe als Materialist bezeichnet. Er hat sich darüber gar nicht aufgeregt, vielmehr hat ihn dieser Vorwurf geradezu heiter gestimmt. Er dreht den Spieß um und erklärt in seiner Lehrtafel der Antonia: «Der Idealismus ist ein pferdscheuer Schrecken vor dem Materialismus» (135). Wer ihm, Oetinger, wegen seiner Vorliebe für «massive» Begriffe einen Materialismus anhängen will, der soll das tun: «Wer gleichwohl mir einen Materialismus beilegen will, da doch nichts ohne Extention, Ausgang oder Intension sein kann, der mag bei seiner unverständlichen Explikation der Dinge bleiben, in Ewigkeit wird er sich nicht an den Verstand legitimieren» (Swedenborgs irdische und himmlische Philosophie, 261).

Elftes Kapitel: Biblische Hermeneutik

Für Cudworth sind Act. 17 und Römer 1 und 2 Lieblingsstellen. Er fand hier die ihm so teuren Lehren von der *revelatio naturalis* und vom Naturrecht. Für die naturrechtliche Interpretation von

Baader wiederkehrt. Mores Monadenlehre ist gegen Descartes gerichtet (Beyer a. a. O., S. 78).

¹⁸ Schon Ferdinand Christian Baur ist es aufgefallen, daß Leibnizens Monadenlehre Ähnlichkeiten mit Böhme aufweist.

Rö. 2, 14—16 hätte er zudem einen ausführlichen patristischen Traditionsbeweis führen können¹. Daneben galt seine Vorliebe dem Buch Daniel. Die vierte dort prophezeite Monarchie ist ihm das Römerreich (714). Das entsprach damaliger exegetischer Tradition. Daß der sonst so sehr geschätzte Porphyrius bereits den pseudepigraphischen Charakter der Daniel-Apokalypse durchschaut und das «Kleine Horn» von Dan. 7, 8 auf Antiochus Epiphanes bezogen hat, war ihm anscheinend nicht bekannt. Seine Tochter Damaris muß diese Vorliebe für das Buch Daniel geerbt haben. Denn sie verfaßte eine Abhandlung über die 70 Jahrwochen. Henry More lobte diese Arbeit hoch und übernimmt ihr Ergebnis (III, 261ff.). Trotzdem wurde sie bis heute nicht gedruckt.

More begegnet der «zeitgeschichtlichen» Auslegung des Danielbuches bei Hugo Grotius. Er bekämpft sie eifrig (III, 717, 731). Das 4. Reich ist auch für More das Römerreich (729—733). Römische Kaiser wie Vespasian sind ihm hier deutlich «vorgeschatet» (264). Das «kleine Horn» ist die Isebel von Apoc. 1, 25. Diese wieder ist die römische Hierarchie (801—803). Kommentare zur Apokalypse liegen vor III, 15—47 und III, 579—833. Wie bei der Merkabha-Interpretation hat er Zeichnungen beigegeben, die die 7 Donner und die 7 Schalen illustrieren sollen. Die Apoc ist für More «die philosophischste» Schrift der Bibel (699). Nicht im Gegensatz steht für ihn dazu die Feststellung, daß sie viele kabbalistischen Begriffe enthalte (656). Wir werden ihm zustimmen müssen, wenn er erklärt, die Zahl 666 müsse nach kabbalistischer Weise als Komputation aufgefaßt werden (656). Sie gehe nicht auf Muhammed (699), sondern auf das Papsttum (658). Die teils zeitgeschichtliche, teils «reichsgeschichtliche» Exegese des Hugo Grotius wird scharf bekämpft. Der Kaiser Claudius könne nicht der Leib des Tieres und Domitian nicht das Haupt sein (683). Die sieben Köpfe können nicht auf die Kaiser von Claudius bis Domitian verteilt werden (685). Sondern das siebenköpfige Tier bedeutet das Papsttum (627). Die Braut des Lammes darf man mit Grotius nicht auf die Familie

¹ Vgl. die großartige Darstellung der patristischen, naturrechtlichen Auslegung von Rö. 2, 14—16 durch Hans Reiner im «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», 1955, 543—555.

des Konstantin beziehen, und das Millenium nicht mit dem Sieg Konstantins beginnen lassen (193). Der Brand Roms hat mit dem unter dem Ostgotenkönig Totila nichts zu tun (653). Vgl. noch 182, 673, 679—694, 731, 754f., 757 u. ö.

Die babylonische Hure ist für More immer noch (wie für die Reformatoren) Rom, der Sitz des Papsttums (659, 676, 687). Er kolportiert die Legende von der Päpstin Johanna — erst Leibniz wird ihr ein verdientes Ende bereiten. Diese Geschichte beweise, daß das Papsttum wirklich die große Hure ist (659). Auch der Drache meint das Papsttum (603). Die *Stella matutina* ist nicht Maria, sondern das *Regnum Christi* (805). Heute ist *Mores Exegese* als verfehlt erkannt und auch die «reichgeschichtlichen» Elemente der Grotius-Exegese sind ausgeschieden und die rein zeitgeschichtliche Interpretation ist übrig geblieben, nur die Sekten halten an der traditionellen Auslegung fest mit jeweiligen Spezialitäten.

Immer wieder entwickelt More seine hermeneutischen Grundsätze. Die Schriftkenntnis muß der Philosophie vorangehen, darum hat er auch seine theologischen Schriften vor den philosophischen veröffentlicht und zwar in Englisch, ehe er sie als dritten — ins Lateinische übersetzten — Band seiner Werke folgen ließ (III, 1). Er entwickelt im Stil der altprotestantischen Dogmatiker die Lehre von der Perspikuität der Schrift (513), ebenso von ihrer Infallibilität (513) und ihrer Suffizienz. Die Schrift ist seiner Meinung nach die wahre Tradition (830). Die dunklen Stellen der Schrift müssen durch die klaren erklärt werden, so daß sich die Schrift selbst auslege (831). Er weiß Schönes zu sagen über die *Excellentia* der Hl. Schrift (520). Leider werde sie oft betrügerisch gebraucht (519), womit er den Schriftgebrauch der Römisch-Katholiken und der Sektierer verwerfen will (519).

Hatte der Sohar ebenso wie der christliche Bibeltheologe Nikolaus von Lyra einen vierfachen Schriftsinn behauptet, so entwickelt er immerhin die Lehre von einem dreifachen². Er beruft sich auf

² Oetinger hat es wieder zu einer Theorie vom vierfachen Schriftsinn gebracht. Die Schrift muß nach ihm verstanden werden: intensive, extensive, protensive, spiritualiter (Swedenborgs irdische und himmlische Philosophie I, 126).

Origenes, Hieronymus, Augustin, Basilius den Großen und Pico della Mirandola (II, 617).

Wie «dogmatisch» seine Exegese ist, zeigt die von Joh. 14, 28. Das Jesuswort: Der Vater ist größer als ich, ist für More recht peinlich, da es klar subordinatianisch ist. Er hilft sich mit der Zweinaturenlehre. Christus spreche hier von der in ihm wohnenden göttlichen Natur und die sei natürlich größer als die menschliche (I, 458). Ein dogmatisches Fündlein, auch wenn er selber an die Wahrheit dieses Kniffes geglaubt haben sollte. Behauptet jemand, daß es nur einen einzigen Sinn der Heiligen Schrift gebe, den Literalsinn, so ist More sofort mit dem Verdikt atheistisch zur Hand (II, 463).

Die «Oberen Wasser» von Gen. 1, 3 und 7, 11 sind ihm eine harte *crux interpretationis*. Es ist heute *communis opinio* aller wissenschaftlichen Exegeten, bis hin zu den sehr konservativen Hellmuth Frey³ und Karl Barth⁴, daß darunter wirkliche Wasser zu verstehen sind, die sich oberhalb der Feste (Rakiah) befinden. Gemeint sind die Wasser des Himmelozeans, die durch die durchsichtige Feste gehindert werden, auf diese Erde zu stürzen, wenn nicht Gott selber, wie bei der Sintflut, die Schleusen des Himmels öffnet und ihnen so den Niedersturz auf die Erde ermöglicht. Doch diese Deutung liegt More noch völlig fern. Er macht wieder einmal eine Anleihe bei den Kabbalisten. Diese hatten erklärt, die oberen Wasser, das seien die Seelen, die bei der Geburt von Menschen von oben in ihre Körper herabsteigen, entsprechend den Präexistenzvorstellungen der meisten Kabbalisten, die More — wie wir gesehen haben — ja teilt (II, 527). More behandelt auch die Frage, ob die Theologie der Philosophie oder umgekehrt dienen solle (*An Theologia Rationi an vero ratio Theologiae ancilletur* I, 586, 17)⁵. Durch den lateinischen Stil ist die Antwort schon klar. Die Ratio soll der Theologie dienen. Da More wie die mittelalterlichen Denker Theologe und Philosoph zugleich ist, blieb eigentlich keine andere

³ Das Buch der Anfänge 1935, 16 u. 107.

⁴ Kirchliche Dogmatik III, 1, S. 153ff. Barth weist noch auf Psalm 104, 3; 148, 4; Hiob 38, 22 als Parallelstellen hin.

⁵ Noch Kant behandelt dieses Problem, etwa im «Streit der Fakultäten», Reclam-Ausgabe, S. 43, aber auch an anderen Stellen.

Lösung des Problems übrig. Auch praktisch hat er sich so verhalten; er lehnte ein Bistum ab, um sich ganz der Wissenschaft widmen zu können, so wie etwa auch der junge Spener eine ihm vom Herzog in Stuttgart angetragene «fette» Pfarrei ausschlug, «weilen es der Ruin meiner Studien gewesen wäre».

Von der Ablehnung der Prädestinationslehre Calvins hörten wir bereits. Sie ist ihm ein horridus error (II, 662). Aber eine biblische Widerlegung wird nicht versucht, es wird lediglich gesagt, es handle sich um einen Fatalismus wie bei den Türken. Ein Mißverständnis der Prädestination, das uralt ist, aber immer noch wiederkehrt fast in allen Schulgeschichtsbüchern, die auf Calvin zu sprechen kommen. Nicht ganz unschuldig an diesem Mißverständnis ist Conrad Ferdinand Meyers Novelle «Das Amulett», das tatsächlich den Prädestinationsglauben des Calvinisten in diesem Sinne deutet, aber in Wirklichkeit das Anliegen Calvins nicht trifft.

Die Distinktion Ernst Cassirers⁶ wird man gelten lassen können, der meinte, man müsse die Cambridger religiös als Spiritualisten bezeichnen, während Leibniz auch in der Religionsphilosophie sich als idealistischer Denker erweise; trotzdem sind viele Lösungen religiöser Probleme bei Leibniz von denen bei den Cambridgern nicht wesentlich verschieden, wie wir schon anlässlich der Behandlung der Theodizeefrage feststellten.

Die Parabel von Jakobs Traum wurde von den Kabbalisten immer gern benutzt, um ihre Theorie von der Verkettung der Welten zu illustrieren. So heißt es im Sefer ha-rimmon des Moses de Leon, das im Britischen Museum (Nr. 759, Bl. 47b) aufbewahrt wird: «Alles ist mit Allem verbunden bis zum untersten Ende aller Ringe der Kette und das wahre Wesen Gottes ist gleicherweise oben und unten, in den Himmeln und auf Erden, und nichts existiert außer ihm. Und das meinen die Weisen, wenn sie sagen: Als Gott Israel die Thora gab, öffnete er ihnen die sieben Himmel, und sie sahen, daß dort in Wirklichkeit nichts war als seine Glorie: Er öffnete ihnen die sieben Erden, und sie sahen, daß dort nichts war als seine Glorie: Er öffnete ihnen die sieben Abgründe und sie sahen, daß dort nichts war als seine Glorie. Meditiere über diesen

⁶ Platonismus, S. 109.

Sachverhalt und du wirst verstehen, daß Gottes wahres Dasein mit allen Welten verbunden und verkettet ist und alle Wesenheiten miteinander verbunden und verflochten sind, aber aus seinem wahren Dasein ausgehen.» (Text bei Scholem, Jüd. Mystik, S. 243.)

Der Cambridger Platonist Peter Sterry legt die Parabel von der Himmelsleiter in seinem «Discourse of the Freedom of the Will» (London 1675, pag. 30, im selben Sinne aus: «Being it self, in its universal Nature, from its purest heighth, by beautiful, harmonious just degrees and steps, descendeth into every Being, even to the lowest shades. All ranks and degrees of Being, so become like the mystical steps in that scale of Divine Harmony and Proportions, Jacobs Ladder. Every form of Being to the lowest step, seen and understood according to its order and proportions in its descent upon this Ladder, seemeth as an Angel, or as a troop of Angels in one, full of all Angelick Musick and Beauty.»

C. A. Patrides meint in seiner Arbeit: *Renaissance Interpretations of Jacobs Ladder* (Theol. Zeitschr., Basel 1962, 421—418), hier liege das typische «world picture» der Renaissance zugrunde vom hierarchischen Aufbau der Welten von der untersten bis zum Thron Gottes. Aber einmal ist dieser Hierarchiegedanke mittelalterlich und keineswegs typisch für die Renaissance, denn für das gesamte Mittelalter ist ja der Ordo-Gedanke typisch. Er hat in Dantes «Monarchia» oder in den Summen des Thomas von Aquin seinen Ausdruck gefunden. Zum andern ist Patrides die kabbalistische Herkunft dieser Interpretation unbekannt. Dabei zitiert er einen Ausspruch des Maimonides über unseren Text (Gen. 28). Nun ist Maimonides sicher kein Kabbalist, sondern ein jüdischer Klassiker (Scholem a. a. O., S. 12). Aber ein Klassiker mit mystischer Note (S. 26). Zudem ist Maimonides in dieser Exegese von Mischne Thorah I, VII, 3 abhängig. Die Kabbalisten fußen natürlich ebenfalls auf dieser Tradition und führen sie in ihrem theosophischen Sinne weiter. Patrides referiert, daß der Bischof Simon Patrick solche Auslegung als «pure invention of men, who dream upon the Holy Scriptures» (*A Commentary upon Genesis*, London 1695, pag. 411) bezeichnet habe. Er vermerkt ferner, daß der uns wohlbekannte F. M. van Helmont in seinen *Paradoxal Discourses*, London 1685, ähnlich auslege. Wenn wir uns noch an früher mitgeteilte

Oetinger-Zitate ⁷ erinnern, so ist die kabbalistische Herkunft dieser Interpretation sehr deutlich.

Obwohl Peter Sterry, wie wir in Kap. 6 sahen, ein eifriger «Behmenist» war, ist ihm die «Jakobsleiter» in erster Linie «seinsmäßig» wichtig; er interpretiert sie im Sinne neuplatonischer Metaphysik. Demgegenüber ist die Ausdeutung Jacob Böhmes im 56. Kap. seines «Mysterium Magnum» christologisch und soteriologisch. Böhme stellt sofort die Verbindung zwischen Gen. 28 und Ev. Joh. 1, 51 her. So kann er sagen: «Wie ihme (sc. Jacob) alsbald, nachdem er dieser Welt Reichtum in seines Vaters Haus hatte verlassen, sei der Herr mit dem ewigen Gut erschienen und ihme die Leiter gewiesen, darauf er könnte in Gottes ewiges Reich steigen: Welche Leiter anders nicht war als Christus, welchen er hatte in der Bundes-Linea angezogen, so ward ihme alsda ein Bilde vorgestellt was Christus vor eine Person sein würde (4). Denn diese Leiter reichete, seinem Bedünken nach, von der Erden mit ihrer oberen Spitze bis in Himmel; darauf die Engel Gottes auf- und niederstiegen, welches andeutet, wie sich das ewige Wort mit der Kraft des Himmels, als mit der englischen, göttlichen Welt Wesen würde in unser von Gott abgewichenenes und an Gott blindes Wesen einsenken, und unsere Menschheit annehmen, und also den Himmel mit der Welt im Menschen vereinigen, daß die Menschheit durch dies Eingehen der Gottheit in die Menschheit, eine Leiter zu Gott hätte (5).

Und wie die Menschen würden in der Engel Gesellschaft durch Christi Menschheit kommen (Matt. 22, 30) welches dieses klar andeutet, daß die Engel Gottes auf dieser Leiter auf und abstiegen: Als daß der Himmel würde im Menschen durch die Eingehung des göttlichen Wesens in die Menschheit wieder aufgeschlossen werden und daß die Kinder Gottes würden die Engel zu Gefährten in dieser Welt haben, welches Gott dem Jacob zeigte, daß die Engel Gottes auf dieser Leiter zu ihm auf- und absteigen (Joh. 1, 51) (6).

Welches den Kindern Gottes, welche sich von ihres Vaters Hause, als von dieser Welt Eitelkeit, zu dieser Jakobsleiter wenden, ein großer Trost sein soll, daß sie gewiß wissen sollen, daß Gottes Engel auf dieser Leiter, zu der sie sich haben gewandt, zu ihnen kommen und gern um sie sein (7).

⁷ Kap. 5, 9.

Denn diese Leiter bedeutet eigentlich die Pilgram-Straße Christi durch diese Welt in Gottes Reich, indeme den Kindern Gottes noch alleweile das Reich der verderbten, adamischen Natur anhanget und sie in Fleische und Blute im Geiste dieser Welt zurücke hält: So müssen sie nach dem inwendigen Menschen in Christi Geiste ohne Unterlaß in viel Kreuz und Trübsal diese Leiter steigen, und Christo unter seiner Kreuz- und Blutfahne nachfolgen (8).»

Wenn nach Joh. 19, 34 aus der Seitenwunde des Gekreuzigten Blut und Wasser heraus ging, so bedeutet das nach Cudworth *justitia* und *sanctitas* (*Conjunctio Christi etc.*, S. 18). Aber er kennt auch die augustinische Erklärung, daß hier ein Hinweis auf die beiden Sakramente, Taufe und Abendmahl, in der Manier des vierten Evangelisten vorliege. Heutige Hermeneutik — wohl aller christlichen Konfessionen gibt Augustin recht; sie versteht gerade diesen Zug des vierten Evangeliums antignostisch; es soll die Realität des Leidens Christi betont werden; es kann sich nicht — wie die Gnostiker meinten — um ein Scheinleiden gehandelt haben.

More behandelt auch die Stellen bei Plato, die vom Leiden eines Gerechten handeln und die schon von den Kirchenvätern auf Christus bezogen worden sind. Er wertet sie als *vaticinia de Christo* (II, 546, 41 und 549, 5 im Rahmen seiner *Cabbalae philosophicae Defensio*, cap. 3) und beruft sich auf Äußerungen des Marsiglio Ficino; hier war die Parallelität mit dem Alten Testament ja augenfällig. So wie Jesaja 53, das «Karfreitagsglied des Alten Bundes», christologisch gedeutet wurde, so auch die entsprechenden Platonstellen. Apologeten und Kirchenväter und erst recht die Platoniker der Renaissancezeit ließen sich solche Bezüge nicht entgehen.

Das Hohelied war neben Genesis und Ezechiel ein bei den Kabbalisten sehr beliebtes biblisches Buch, das zu kabbalistischer Interpretation lockte. Hohelied II, 4 «Und sein Springen über mir war Liebe» wird von ihnen im Sinne der Meditation ausgelegt (Scholem, *Mystik* S. 169, vgl. Anm. 110, S. 416). Der in der katalanischen Stadt Gerona lebende Esra ben Salomon hat einen Hohelied-Kommentar geschrieben (Scholem S. 190, 423, Anm. 78), ebenso hat der in Safed in Palästina lebende Kabbalist Elischa Gallico einen Kommentar zum Hohenlied verfaßt, der 1587 in Venedig gedruckt wurde. Hier wird in der Weise des Bernhard von Clairvaux das

Hohelied als Zwiegespräch der «minnenden Seele» mit ihrem Gott dargestellt (Scholem S. 246). Diese «mystische» Deutung ist auch in den Protestantismus übergegangen, und Henry More spricht in seinen kabbalistischen Schriften immer wieder von der *filia in turri* (I, 492, 61; 493, 497, 511). Die Entdeckung, daß wir es hier mit rein erotischen Liedern zu tun haben, ohne jeglichen mystisch-religiösen Inhalt, hat sich erst in der Aufklärungszeit durchgesetzt, letzten Endes erst durch Herder⁸, der als Dichter ihren Sinn kongenial zu erfassen in der Lage war. Auch Cudworth stimmt mit More völlig überein; auch er beschreibt in der bereits genannten «*Conjunctio Christi et ecclesiae in typo*» an Hand des Hohen Liedes die Liebe zwischen Christus und der Ecclesia.

Schluß: Fernwirkungen des Cambridger Platonismus

Wir haben bereits versucht aufzuzeigen, wie bei Leibniz, Oetinger, Schelling, Gedanken der Cambridger teils unmittelbar, teils mittelbar weiter wirkten. Trotzdem sollen noch einige Linien nachgezeichnet werden. Beyer hat in seiner Dissertation¹ gezeigt, wie sehr die Ästhetik von Cudworth auf Shaftesbury gewirkt hat. Die Wirkungsgeschichte Shaftesburys auf den deutschen Sprachraum ist ungeheuer. Kants Urteilskraft, Herders Ideen², Winckelmanns Archäologie³, ja, auch Schillers ästhetische Schriften⁴ sind ohne Shaftesbury undenkbar. Friedrich Zündel hat nachgewiesen, daß auch Oetinger Shaftesbury gelesen⁵ hat. Oetinger hat, was bis jetzt nur einem kleinen Kreis von Forschern⁶ bekannt ist, viele Gedanken des deutschen Idealismus bereits vorweggenommen, einen Teil

⁸ Vgl. Eißfeldt, Einleitung ins AT 1934, 530. In Hugo Grotius und Michaelis hat Herder aber schon Vorläufer gehabt (von Orelli in RE³, 8, 262).

¹ S. 67.

² Cassirer, Platonismus, 139.

³ Cassirer, Platonismus, S. 139.

⁴ Walzel in Schillers Werken, Säkular-Ausgabe, Bd. XI, S. IXff. Die Vermittlung erfolgte durch Ferguson, Hutcheson und Jakob Friedrich Abel (1751—1829). Vgl. Fritz Aders, J. F. Abel als Philosoph, 1893.

⁵ Blumhardt, 1921, S. 9.

⁶ Robert Schneider, Ernst Benz u. a.

davon haben Schelling und Hegel verbreitet. Auch die Romantik⁷ hat von Oetingers Gedankengut profitiert; die Lehre vom Genie hat sie auf vielen Umwegen von Shaftesbury übernommen.

John Locke, obwohl in Oxford gebildet, hat viel Gedankengut der Cambridger Platoniker übernommen. Er bewunderte Cudworth wegen seiner ausgebreiteten Kenntnis der antiken Philosophen⁸. Mit seiner Tochter Damaris war er befreundet⁹. Lockes Raumlehre hat die von More zur Voraussetzung. Auch für Lockes Raumspekulation sind Bibelstellen wie 1. Reg. 8, 27 (Salomos Tempelweihrede) und Acta 17, 28 konstitutiv¹⁰. Cassirer hat nachgewiesen, daß Locke die metaphysisch gemeinten Aussagen Henry Mores über den Raum psychologisch¹¹ umbiegt.

Der Rationalist Locke hat eine ausgeführte Engellehre¹², ebenso hat auch er eine Geistertheorie¹³. Auch hier führt er Intentionen der Cambridger fort, wenn er sie auch seiner rationalistisch denkenden Zeitrichtung anpaßt. Grundlegend anders ist jedoch seine Lehre von der Offenbarung. Vernunft und Offenbarung werden sehr stark angenähert. Der Bezirk der Offenbarung, die höchstens supra rationem, aber nicht contra rationem sein darf, wird stark eingengt. Aber auch hier gab es Berührungspunkte bei den Cambridgern. More hatte schon erklärt, *Christus est amicus humanitatis, aequitatis, veritatis ac rationis* (III, 774). Und Whichcote, dessen Predigten John Locke 1698 zum Druck beförderte¹⁴, wollte als Sünde nur die bewußte Übertretung der Gebote¹⁵ gelten lassen. Hier ist vom reformatorischen Sündenverständnis nicht mehr viel übrig geblieben. Er lehrte nicht nur in der Christologie subordinatianisch, unter Berufung auf 2 Tim. 1, 9f.; Hebr. 2, 17, sondern war

⁷ Cassirer, Platonismus, S. 138.

⁸ Von Hertling, S. 178.

⁹ Powicke a. a. O., S. 198ff., Von Hertling, S. 159.

¹⁰ Von Hertling, S. 181.

¹¹ Erkenntnisproblem II, 246.

¹² Auch Leibniz hat eine Angelologie. Nach seinem Kontinuitätsprinzip («*natura non facit saltus*») mußte es auch zwischen Gott und den Menschen Mittelwesen geben, die Engel. Vgl. von Hertling, S. 194.

¹³ Von Hertling, S. 199.

¹⁴ Cassirer, Platonismus, S. 112.

¹⁵ Powicke a. a. O., S. 85.

auch der Meinung: «The Christian Revelation is what Reason by its own light might have foreseen¹⁶.» Der Cambridger Culvernell verfaßte auf Grund gehaltener Universitätspredigten schon 1652 ein «Light of Nature»¹⁷. Lessing wird dann Lockes Gedanken weiterführen: Vernunft und Offenbarung haben denselben Inhalt. Die Offenbarung schenkt die Erkenntnis nur leichter und schneller. Aber die Vernunft wird bei genügend langer Zeit, bei genügend langer «Erziehung des Menschengeschlechts», zu denselben Ergebnissen kommen. Locke hat die Offenbarung mit einem Fernglas¹⁹ verglichen, das die Dinge näher «heranholt», aber grundsätzlich nur das zeigen kann, was auch das unbewaffnete Auge schaut, wenn es sich die Zeit genommen hat, näher an die Gegenstände heranzugehen. In beiden Fällen ist die Offenbarung nur temporär und graduell, nicht aber grundsätzlich der Vernunft überlegen²⁰.

In dieser Hinsicht sind die Cambridger Platoniker Wegbereiter der Aufklärung²¹. Sie entsprechen theologiegeschichtlich den Vertretern der «Vernünftigen Orthodoxie» auf dem Festland, also den Walch, Pfaff, Mosheim, Turretini, Osterwald, Werenfels²². Sobald die «Vernunft» die Überhand bekommt, ist es um die Rechtgläubigkeit geschehen. Denn die «Vernunft» macht sich gar bald anheischig, die Orthodoxie zu alterieren und die wenigen noch vorhandenen Bestandteile, die *contra rationem* sind, auszuscheiden und dann auch die vielen, die lediglich *supra rationem* sind, einzuebnen.

Ein weiterer Gegensatz besteht in der Erkenntnistheorie. Locke lehnt die Lehre von den angeborenen Ideen scharf ab. Die Frage ist nun, richtet sich diese Front lediglich gegen Descartes oder auch gegen die Cambridger? Denn in diesem Punkt waren sich die Cambridger und Descartes einig; die Entdeckung dieser grundsätzlichen Übereinstimmung führte ja zu dem begeisterten Brief Mores an

¹⁶ Powicke, S. 67.

¹⁷ Von Hertling, S. 138f.

¹⁸ Vgl. Erziehung des Menschengeschlechts, § 4. Barth Prot. Theol. 235.

¹⁹ Ernst Troeltsch, RE³, 4, 539. Reimarus und Sack streiten sich dann wegen der Interpretation dieses Gleichnisses, Cassirer, Aufklärung, S. 237.

²⁰ Beyer a. a. O., S. 28.

²¹ Cassirer, Platonismus, S. 187.

²² Ernst Staehelin in Theol. Zeitschr., Basel 1956, 169ff.

Descartes (I, 100—129)²³. Mir will scheinen, daß in erster Linie die Cambridger in der Polemik Lockes gegen die angeborenen Ideen bekämpft²⁴ werden. Es ist die Bewältigung der eigenen Vergangenheit, die Locke hier so aggressiv macht.

Eine Einheitsfront aber bildet Locke nach wie vor mit den Cambridgern in der Ablehnung von Descartes' ontologischem Gottesbeweis. Auch die Ablehnung von Hobbes²⁶ ist bei Locke dieselbe wie bei den Cambridgern, mit einer Ausnahme. Locke lehnt nicht nur das Ächten des Widerstandsrechtes bei Hobbes ab, sondern er geht selber dazu über, ein Widerstandsrecht zu fordern. Da er in der Herrschaft der letzten Stuarts eine Tyrannis erblickte, die ihn selber zur Emigration nach Holland zwang, forderte er das Recht des Volkes zum «bewaffneten Appell an den Himmel». Er übernimmt die Lehre von der Volkssouveränität und die Lehren der Monarchomachen. In den Neuenglandstaaten hat man seine Thesen gegen das Mutterland selbst gewendet und so die Erhebung gegen England begründet.

Der Cambridger Platoniker Hartley (1705—1757) hat die Lehre von der Apokatastasis sich angeeignet. Sie lag in der Konsequenz des neuplatonischen Systems; es kommt nicht von ungefähr, daß bereits Origenes ihr anhing. Böhme bog sie ab, aber Jane Leade hat sie wieder aufgenommen — wie auch die Lehre vom Purgatorium — und das deutsche Ehepaar Petersen²⁷ hat ihr dann auf dem Festland ein weites Echo verschafft. Locke nimmt den Standpunkt ein, daß Menschen, welche die Offenbarung nicht kennen, nicht verloren gehen. Folgten sie dem *lumen naturale*, so erkennt Gott das an²⁸. Eine solch weitherzige Auffassung wird sogar von römisch-katholischen Theologen vertreten. Sie hat an sich mit der Apokatastasis nichts zu tun, denn bei ihr handelt es sich um die endliche Erlösung auch solcher, die zunächst zur Verwerfung

²³ Von Hertling spricht von einer «Hymne», S. 109.

²⁴ Aber immerhin meinte Helmholtz, der Schöpfer des Terminus «Nativismus», noch 1855, die Raum- und Zeitvorstellung sei angeboren (Hoffmeister, *Philosophisches Wörterbuch*, 1955, 421).

²⁵ Von Hertling, S. 311ff, Beyer, S. 38.

²⁶ Von Hertling, S. 269f.

²⁷ Kurt Lüthi in *Th. Z.*, Basel 1956, 362—377.

²⁸ Von Hertling, S. 227.

bestimmt waren. Sie hatten das Heil gekannt, haben es aber intellektuell von sich gestoßen oder sich durch ein sündiges Leben um es gebracht. Die Lockesche Lehre und die von der Apokatastasis haben nur das gemeinsam, daß beide die ursprüngliche Strenge der Bekenntnisse lockern, die in beiden Fällen nur «ewige Verwerfung» zuließ. Lessing²⁹ und Leibniz³⁰ aber haben die Apokatastasis verworfen. Goethe jedoch hat in seinem Brief des Pastors zu + + an den neuen Pastor zu + + +, einem Jugendwerk, das man zumeist abkürzend den Brief eines Landgeistlichen nennt, sich für die Ablehnung der Ewigkeit der Höllenstrafen³¹ ausgesprochen. Es ist sicher kein Zufall, daß dieser Brief an einen Pfarrer im Schwabenlande geht, obwohl dort der Ausdruck Pastor unbekannt ist. Denn dort haben sich Bengel und Oetinger³² für die Apokatastasislehre eingesetzt, allerdings soll sie nur esoterisch behandelt werden, predigen sollen die Pfarrer darüber nicht. Diesen Rat gibt auch Goethes Pastor seinem neuen Amtsbruder. Die Frage, ob eine Trennung zwischen exoterischer und esoterischer Lehre sich mit dem protestantischen Prinzip des Priestertums aller Gläubigen verträgt, wird weder von Goethe noch vom schwäbischen Pietismus gestellt. Pietistische und rationalistische Strömungen vereinigen sich in der Apokatastasis-Lehre der Ernsten Bibelforscher, die heute die eifrigsten Verkünder der Wiederbringungslehre sind, so wie sie auch den von More so hart bekämpften Antitrinitarismus übernommen haben von den amerikanischen Unitariern.

Goethes Theorie von der inneren Form ist nach dem Urteil Diltheys³³ sehr stark von den Cambridgern geprägt worden. Auch

²⁹ Werke, Bd. IX, 146—171.

³⁰ Theodizee I B, § 73. Vgl. dazu Willy Hellpach in «Beiträge zur Leibnizforschung, 1947, 128ff.

³¹ Werke in Auswahl, ed. Düsel, Band 7, S. 110: «Ich muß euch gestehen, daß die Lehre von der Verdammung der Heiden eine von denen ist, über die ich wie ein glühendes Eisen eile.» Goethe hat übrigens auch Swedeborgs «Arcana Coelestia» in der Übersetzung Oetingers gelesen im Oktober 1770. (Peter Meinhold, Goethe zur Geschichte des Christentums, Freiburg, 1958, S. 70, Anm.)

³² Belegstellen bei W. A. Schulze, Oetingers Beitrag zur Schellingschen Freiheitslehre Z. Th. u. K., 1957, 223.

³³ Gesammelte Schriften II, 391.

der Erfahrungsbeweis bei dem hannöverschen Abt Jerusalem, dem Vater von Goethes unglücklichem Werther-Vorbild, geht wesentlich auf die Lehre der Cambridger zurück³⁴.

Diese reiche Wirkungsgeschichte verdient es, daß man sich neu mit dem Originalwerk befaßt, das solche Wirkung auslöste. Diesem Ziel will die obige Arbeit dienen.

Verzeichnis der benutzten Literatur

A. Zeitschriften, Nachschlage- und Sammelwerke

- Allgemeine Deutsche Biographie (ADB).
Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie (ARSPH)
Archiv für Religionswissenschaft (ARW).
Archiv für Philosophie, Stgt. 1947ff. (APh).
Beiträge zur Leibnizforschung, ed. Georgi Schisschkoff (Monographien zur philos. Forschung, Bd. 1), Reutlingen 1947.
Blätter für württembergische Kirchengeschichte, 1900ff.
Evangelische Theologie, Kaiser-Verlag, München (Ev. Theol).
Enzyklopädia Judaica, Bd. 1—10, 1928—1934 (Enz Jud).
Euphorion (Euph).
Ilbergs Zeitschrift für das klassische Altertum (Z kl A).
Lexikon für Theologie und Kirche, ed. Buchberger, 1930—1938, 2. Aufl., 1957ff.
Judaica, Beiträge zum Verständnis des jüdischen Schicksals in Vergangenheit und Gegenwart, Zwingli-Verlag, Zürich.
Lutherjahrbuch, herausgegeben von der Luthergesellschaft, Hamburg.
I. P. Migne, Patrologiae cursus completus, Series Graeca (MSG).
Monatshefte der Comenius-Gesellschaft.
A. Pauly-G. Wissowa, Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft, 1894ff.
Realenzyklopädie für prot. Theologie und Kirche, ed. A. Hauck, 1897—1913 (RE), 3. Auflage.
Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Aufl., ed. Galling (RGG).
Theologisches Wörterbuch zum NT begründet von Gerhard Kittel, ed. G. Friedrich, 1933ff. (Th W N T).
Theologische Zeitschrift, Basel (Th Z).
Zeitschrift für Kirchengeschichte (ZKG).
Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft (Znt W).

³⁴ Cassirer, Platonismus, S. 326.

Zeitschrift für philosophische Forschung (ZPh F).
Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte (ZRGG).
Zeitschrift für Theologie und Kirche (Z Th K).

B. Einzelwerke

- Aders Fritz, I. F., Abel als Philosoph, 1893.
Agrippa von Nettesheim, De occulta philosophia, 1510.
Althaus Paul, Die letzten Dinge, Lehrbuch der Eschatologie, 1956.
Auberlen Carl August, Die Theosophie F. Chr. Oetingers, 1847.
Aster Ernst von, Geschichte der Philosophie, 2. Aufl., 1935.
Baader Franz Xaver, Sämtl. Werke, ed. Franz Hoffmann.
Bacher Wilhelm, Die Aggada der Tanaiten und Amoräer, 1878—1899 (5 Bd.).
Barth Karl, Die kirchliche Dogmatik, 1933ff. (KD).
Barth Karl, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, 1952.
Baur Ferdinand Christian, Die christliche Gnosis, 1835.
Baur F. Chr., Die christl. Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung,
nach ihrem geschichtlichen Werdegang, 1841.
Beck Julius, Die Lehrtafel der Prinzessin Antonia von Württemberg in der
Dreifaltigkeitskirche zu Teinach, Calw 1958.
Becker Carl, Der Gottesstaat der Philosophen, 1946 (deutsche Ausg.).
Benz Ernst, Der vollkommene Mensch nach Jacob Böhme, 1937.
Benz Ernst, Schelling, Werden und Wirken seines Denkens, Zürich 1955.
Benz Ernst, Schellings theologische Geistesahnen, 1955.
Benz Ernst, Die christliche Kabbala, 1958.
Berdiajew, Die Bestimmung des Menschen, 1935.
Bertholet Alfred, Das Geschlecht der Gottheit, 1934.
Beyer Joseph, R. Cudworth als Ethiker, Staatsphilosoph und Ästhetiker,
1935.
Bischoff Erich, Elemente der Kabbala I 1913, II 1914.
Böhme Jacob, Sämtliche Schriften, ed. W. E. Peuckert, Sgt. 1955ff.
Bornkamm Heinrich, Luther und Böhme, Lutherjahrbuch, 1927.
Bousset Wilhelm, Die Religion des Judentums, 3. Aufl., 1926.
Brunner Emil, Religionsphilosophie, evang. Theologie, 1948 (2. Aufl.).
Campenhausen von Hans, Lateinische Kirchenväter, 1960.
Capelle Wilhelm, Geschichte der griech. Philosophie, 1922ff. (Götschen).
Caspar Max, Johannes Keplers wissenschaftliche und philosophische Stellung,
1935.
Caspar Max, Johannes Kepler, Stuttgart 1948.
Cassirer Ernst, Das Erkenntnisproblem, 1911 (3 Bde.).
Cassirer Ernst, Die Philosophie der Aufklärung, 1926.
Cassirer Ernst, Die platonische Renaissance und die Schule von Cambridge
(abgek. Platonismus), Stud. Bibl. Warburg, Bd. XXIV, 1932.

- Cudworth Ralph, *The True Intellectual Systeme of the Universe*, 1678.
- Cudworth Ralph, *Vera systema intellectualis totius universi latine edidit Laurentius Mosheim* 1733.
- Cudworth, *Treatise concerning eternal and immutabel morality*, lateinisch im Anhang von Mosheim, 88 Seiten.
- Cudworth Ralph, *De vera notione et indole sacrosanctae coenae*, bei Mosheim 1733, Anhang (42 S.).
- Cudworth Ralph, *Conjunctio Christi et ecclesiae in typo* bei Mosheim (Anhang).
- Cullmann Oskar, *Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung der Toten, das Zeugnis des Neuen Testaments*, Th Z, Basel 1956, 126—156.
- Dannenberg Friedrich, *Das Erbe Platons in England bis zur Bildung Lilys*, 1932.
- Dessauer Friedrich, *Weltfahrt der Erkenntnis (Newton Biogr.)*, 1945.
- Dilthey Wilhelm, *Gesammelte Schriften*.
- Dietrich Ernst Ludwig, *Der Mythos vom Androgynen*, ZKG 1939, 297—345.
- Dinkler Erich, *Die Anthropologie Augustins*, 1934.
- Dreß Walter, *Die Mystik des Marsilio Ficino*, 1929.
- Driesch Hans, *Parapsychologie*, ed. Hans Bender, 1952.
- Ehmann, *Oetingers Leben und Briefe als urkundlicher Kommentar zu seinen Schriften*, 1859.
- Eisler Robert, *Weltenmantel und Himmelszelt*, 2 Bde., 1910.
- Eisler Rudolf, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, 2 Bde., 1904.
- Eißfeldt Otto, *Einleitung ins Alte Testament*, 1934.
- Endreß Josef Anton, *Einleitung in die Philosophie*, 1922.
- Erdmann Johann Eduard, *Grundriß zur Geschichte der Philosophie II*, 1878.
- Eschenmayer Adam Karl August, *Versuch, die scheinbare Magie des thierischen Magnetismus aus physiologischen und psychischen Gesetzen zu erklären*, 1816 (abgek. Thier. Magn).
- Faust August, *Das Deutsche in der deutschen Philosophie*, 1942.
- Feilchenfeld Walter, *Henry More und Leibniz*, Kantstudien 28, 1923, 323—334.
- Francé-Harrar Annie, *Die Tragödie des Parazelsus*, 1924.
- Franz von Marie-Luise, *Der Traum des Descartes*, Zürich 1952 (in: *Zeitlose Dokumente der Seele*).
- Frey Hellmuth, *Das Buch der Anfänge*, 1935 (Genesis-Kommentar).
- Geiger Ludwig, *Johannes Reuchlin, sein Leben und seine Werke*, 1871.
- Goethe Joh. Wolfgang von, *Werke in 16 Bänden*, ed. Düsel.
- Goethe Wolfgang, *Werke*, Insel-Verlag.
- Grabmann Martin, *Philosophie des Mittelalters*, 1921 (Göschen).
- Graßmann H. G., *Ausdehnungslehre*, 1862.
- Greene Evarts Boutell, *The foundations of American Nationality*, 1935.
- Grimmelshausen Hans Christoffel, *Simplizius Simplizissimus*, Reclam.
- Grunsky Hans, *Jakob Böhme*, 1952.

- Gundolf Friedrich, Paracelsus, 1928.
- Güntert, Der arische Weltkönig und Heiland, 1919.
- Halley des Fontaines, La notion d'androgynie, Paris 1938.
- Hartlaub G. F., Goethe als Alchimist, Euphorion 48 (1954), 19—40.
- Hartmann F., Theophrastus Paracelsus als Mystiker, 1894.
- Häußer Ludwig, Geschichte der Rheinpfalz II, 1924 (Neudruck).
- Herder Johann Gottfried, Älteste Urkunde des Menschengeschlechts I, 1774 (S. 349—357 behandeln die Kabbala).
- Hertling von Georg Frhr., John Locke und die Schule von Cambridge, Freiburg 1892 (Hertling).
- Heimsoeth Heinz, Metaphysik der Neuzeit, 1927.
- Heine Heinrich, Werke Bd. 9.
- Heinemann Fritz, Jenseits des Existenzialismus, 1957.
- Heintel Erich, Deutsche Philologie im Aufriß, 1957.
- Helmont van Franz Mercurius, Opuscula philosophica, London 1690.
- Helmont van Franz Mercurius, Paradoxal Discourses, London 1695.
- Hellpach Willy, Leibniz zwischen Luther und Lessing, Theodizee als Christosophie, Beiträge zur Leibniz-Forschung, 1947, 96—137.
- Hirsch Emmanuel, Geschichte der neueren evang. Theologie, 5 Bde., 1949 bis 1954.
- Hirschberger Johannes, Geschichte der Philosophie II, 1960.
- Hoffmeister, Philosophisches Wörterbuch, 1955.
- Jaspers Karl, Schelling, Größe und Verhängnis, 1955.
- Joël Karl, Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik (2. Aufl.), 1926.
- Irenaeus, Adversus Haereses, MSG, Bd. 7.
- Kant Immanuel, Werke, De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis, 1770.
- Kant Immanuel, Über den muthmaßlichen Anfang der Menschengeschichte, 1786 (Neudruck, Bibl. Meiner).
- Kant, Streit der Fakultäten (Reclam).
- Kant Immanuel, Vorlesungen über Metaphysik, ed. Heinze.
- Kern Otto, Orpheus, 1920.
- Koyré Alexandre, La philosophie de Jacob Boehme, 1929.
- Künstle Karl, Ikonographie der christlichen Kunst I, 1926, II, 1928.
- Kunze Friedrich, Erkenntnistheorie, 1927.
- Leese Kurt, Krisis und Wende des christlichen Geistes, 1932.
- Lehmann-Haas, Textbuch zur Religionsgeschichte, 1922 (2. Aufl.).
- Leibniz G. F. W., Die philosophischen Schriften, ed. Gerhardt, 1875—1890.
- Leibniz, Werke, Akademie-Ausgabe, Leipzig 1924ff.
- Leibniz, Philosophische Werke, ed. Schaarschmidt, 1902ff.
- Leibniz, Kleine philosophische Schriften, ed. Habs (Reclam).
- Leibniz, Ausgew. philos. Schriften, ed. Schmalenbach, 1914, 1915 (2 Bde.).
- Leisegang Hans, Die Gnosis, 1924.

- Litt Theodor, *Ethik der Neuzeit*, 1927.
- Luther Martin, *Werke*, Weimarer Ausgabe (WA).
- Lüthi Kurt, *Die Erörterung der Allversöhnungslehre durch das pietistische Ehepaar W. und J. E. Petersen*, Th Z, Basel, 12, 1956, 362—377.
- Mahnke Dietrich, *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt*, Halle 1937.
- Marcel Gabriel, *Erniedrigung des Menschen*, 1957.
- Meinhold Peter, *Schillers spiritualistische Religionsphilosophie etc.*, ZRGG, 1956, 97—128; 218—241. Meinhold, *Goethe zur Geschichte des Christentums*, Freiburg, 1958.
- Meyer Hans, *Geschichte der abendländischen Weltanschauung*, 5 Bde., 1947ff.
- Meyer Hans, *Systematische Phylsophie I*, Paderborn 1955.
- Meyer Hans, *Einleitung in die Philosophie*, 1962.
- Messer August, *Geschichte der Philosophie I*, 9. Aufl., 1932.
- Messer August, *Geschichte der Philosophie I*, 9. Aufl., 1932. III, 8. Aufl., 1932. IV, 8. Aufl., 1935.
- Minucius Felix Octavius, ed. Carl Schneider, Paderborn 1954.
- Morus Henricus *Opera Omnia*, 3 Bde., London 1678.
- Müller Ernst, *Der Sohar, das Hl. Buch der Kabbala*, 1932.
- Muschg Walter, *Mystische Texte aus dem MA*, 1943.
- Oetinger Friedrich Christoph, *Werke (Original-Ausgaben)*.
- Oetinger, *Sämtliche Schriften*, ed. K. Chr. E. Ehmman, Stuttgart 1858ff.
- Otto Rudolf, *Reich Gottes und Menschensohn*, 1934.
- Pannenberg Wolfhard, *Christlicher Glaube und menschliche Freiheit*, in: *Kerygma und Dogma*, 1958, 251—280.
- Paracelsus Theophrastus Bombastus, *Opera*, Genf DCLIXX.
- Paracelsus, *Apokalypsis Hermetis Theophrasti («Nordstern»)*, 1771.
- Paracelsus, *Sämtliche Werke*, ed. Sudhoff-Matthießen, 1922ff.
- Patrick Simon, *A Commentary upon Genesis*, London 1695.
- Patrides C. A., *Renaissance Interpretations of Jacobs Ladder*, Th Z, Basel, 1962, 411—418.
- Peuckert Will Erich, *Das Leben Jacob Böhmes*, 1924.
- Platon, *Symposion*, ed. Bekker, Berlin 1817.
- Popp K. R., *Böhme und Newton*, Diss., Leipzig 1935.
- Powicke Frederic J., *The Cambridge Platonists*, 1926.
- Du Prel, *Philosophie der Mystik*, 1884.
- Du Prel, *Ausgewählte Schriften*, 1900—1901.
- Du Prel, *Nachgelassene Schriften*, 1911.
- Reimann Hugo, *Henry Mores Bedeutung für die Gegenwart*, Basel 1941.
- Reiner Hans, *Antike und christliche Naturrechtslehre*, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 1955, 528—563.
- Reitzenstein, *Poimandres*, 1904.
- Rettig G. F., *Kommentar zu Platon, Symposion*, 1875.
- Richter Liselotte, *Jacob Böhmes mystische Schau*, 1943.

- Ritter Gerhard, Die Neugestaltung Europas im 16. Jahrhundert, 1950.
- Rittelmeyer, Die Wiederverkörperung im Lichte des Denkens, der Religion und der Moral, 1931.
- Schelling Fr. W. J., Werke, Bd. I—XIV.
- Schelling, Weltalterentwürfe, ed. Manfred Schröter, 1946.
- Schiller Friedrich, Etwas über die erste Menschengesellschaft, 1790.
- Schiller, Werke, Säkular-Ausgabe.
- Schiller, Werke, Volksausgabe in 12 Teilen, Leipzig, Hesse und Becker.
- Schilling Kurt, Naturrecht, Bibel und Christentum bei Hobbes, Z Ph F, 1948, 275—295.
- Schilling Kurt, Geschichte der Philosophie I, 1953.
- Schirmer F. W., Englischer Frühhumanismus, 1931.
- Schirmer Walter, Antike, Renaissance und Puritanismus, 1933.
- Schmitz Kurt Joseph, Cudworth und der Platonismus, Diss. phil., Gießen 1919.
- Schneider Robert, Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen, Würzburg 1938.
- Scholem Gershom, Zur Geschichte der Anfänge der christlichen Kabbala, 1954.
- Scholem Gershom, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, 1957.
- Scholem Gershom, Zur Kabbala und ihrer Symbolik, 1960.
- Scholem Gershom, Ursprung und Anfänge der Kabbala, Berlin 1962.
- Schrenk Gottlob, Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus, vornehmlich bei Coccejus, 1933.
- Schubert Gotthilf Heinrich, Allgemeine Naturgeschichte, Erlangen 1826.
- Schubert Gotthilf Heinrich, Geschichte der Seele, I, 1850.
- Schulze W. A., Das androgyne Ideal und der christliche Glaube. Diss. theol., Heidelberg, Dinglingen, 1940.
- Schulze W. A., Oetinger und die Kabbala, Judaica 4, 1948, 268ff.
- Schulze W. A., Reformation und Widerstandsrecht, Ev. Th, 1949, 372—378.
- Schulze W. A., Leiblichkeit ist das Ende der Werke Gottes, ZRGG, 1955, 142—154.
- Schulze, W. A., Jacob Böhme und die Kabbala, Judaica 11, 1955, 12ff.
- Schulze W. A., Römer 13 und das Widerstandsrecht, ARSP, 1956, 551—566.
- Schulze W. A., Das Vaterunser bei Rudolf Steiner, Ev. Theol., 1957, 427ff.
- Schulze W. A., Oetingers Beitrag zur Schellingschen Freiheitslehre, Zeitschr. f. Theol. u. Kirche, 1957, 213—225.
- Schulze W. A., Schelling und die Kabbala, Judaica 1958, 65—99; 143—170; 210—223.
- Schulze W. A., Oetinger contra Leibniz, ZPh F XI, 4, 607—617.
- Schulze W. A., Ein Bischof sei eines Weibes Mann, Kerygma und Dogma, 1958, 287—300.
- Schulze W. A., Eschenmayer und Blumhardt, TH Z, Basel, 1958, 261—281.
- Schwally Friedrich, Die biblischen Schöpfungsberichte, AR IX, 1906, 171ff.

- Schweitzer Albert, Kultur und Ethik, 1960.
- Stahelin Ernst, Karl Barths Vorgänger auf dem Basler Lehrstuhl für systematische Theologie, TH Z, 1956, 162—187.
- Staerk Willy, Die Erlösererwartung in den östlichen Religionen, 1938.
- Stein Edmund, Philo und der Midrasch, 1931.
- Stery Peter, Discourse of the Freedom of the Will, London 1675.
- Strunz, Theophrastus Paracelsus, 1957.
- Strack-Billerbeck, Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch, 4 Bde.
- Spunda Franz, Das mystische Leben Jakob Böhmes, 1955, 1922—1928, Bd.V, Freiburg 1961.
- Thieme Hans, Die Ehescheidung Heinrichs VIII. und die europäischen Universitäten, Karlsruhe 1957.
- Trevelyan G. M., Kultur und Sozialgeschichte Englands, Hamburg 1948.
- Überweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie, 13. Aufl., Bd. I—IV, Neudruck, 1953ff.
- Universitas, Festschrift für Bischof Stohr, Mainz 1960.
- Vorländer Karl, Geschichte der Philosophie I, 1939, ed. Ernst Hoffmann, II, 9. Aufl., ed. Knittermeyer, III, 7. Aufl., 1927.
- Vierordt Karl Friedr., Geschichte der evang. Kirche im Großherzogtum Baden I, 1847, II, 1855.
- de Vries Jan, Altgermanische Religionsgeschichte, 1937.
- Vischer Wilhelm, Der Hymnus der Weisheit in den Sprüchen Salomonis, 8, 22—31, Ev. Theol. 1962, 309—326.
- Werner Martin, Glaube und Aberglaube, 1957.
- Weinstock Heinrich, Die Tragödie des Humanismus, 1953.
- Weiß Victor, Die Gnosis Jakob Böhmes, 1955.
- Wenzel Aloys, Die philosophischen Grenzfragen der modernen Naturwissenschaften, Stuttgart 1954.
- von Wesendonck, Urmensch und Seele in der iranischen Überlieferung, 1924.
- Windelband, Lehrbuch der Gesch. d. Philosophie, 13. Aufl., ed. Heimsoeth, 1948.
- Winthuis J., Das Zweigeschlechterwesen, 1920.
- Winthuis J., Einführung in die Vorstellungswelt primitiver Völker, 1931.
- Wolf Erik, Das Problem der Naturrechtslehre, 1955.
- Wünsche August, Bereschith Rabba, Lpzg. 1880/81.
- Wyneken, Von Parazelsus zu Böhme, Mon.-Hefte Com.-Ges., 1900.
- Ziegenfuß-Jung, Philosophen-Lexikon I, 1949, II, 1950.
- Ziegler Konrad, Mensch und Weltwerden, ein Beitrag zur Mikrokosmosidee, Ilbergs Zeitschr. f. das kl. Altertum, 1913, 529ff.
- Zimmermann Robert, Henry More und die vierte Dimension, Sitz.-Ber. der Wiener Akademie der Wissenschaften, 1881, 403—448.
- Zinn Elisabeth, Die Theologie Oetingers, 1932.
- Zündel Friedrich, Joh. Christoph Blumhardt, 1921.