

Digitales Brandenburg

hosted by Universitätsbibliothek Potsdam

John Locke

**Fechtner, Eduard
Locke, John**

Stuttgart, 1898

II. Capitel. Locke's Eintritt ins öffentliche Leben. - Erste Schriften.

urn:nbn:de:kobv:517-vlib-8041

II. Capitel.

Locke's Eintritt ins öffentliche Leben. — Erste Schriften.

Die politischen Wirren in England hatten zu Ende des Jahres 1659 ihren Höhepunkt erreicht. Das Parlament war auseinandergetrieben, Officiere und Soldaten waren entzweit, und eine Einigung in Staat und Kirche war kaum mehr denkbar.¹⁾

Das Frühjahr 1660 schien jedoch dem zerrütteten Lande endlich Rettung bringen zu wollen. Der tapfere General Monk rückte mit seinem in Schottland postierten Heere gegen Süden, und da ihm alle Parteien, die herrschsüchtigen Generäle etwa ausgenommen, ergeben waren, führte er seinen geheimen Plan durch und brachte im Mai 1660, ohne einen Schwertstreich, den Sohn des enthaupteten Königs, Karl II., in sein Erbe zurück. Das traurige Ende des Vaters erweckte Mitleid für den unschuldigen Sohn, man vergass die von Karl I. zugefügten Beleidigungen ob der neuen von dem republikanischen Heere und seinen Führern erlittenen, und begrüßte mit Jubel und voll der schönsten Hoffnungen den heimkehrenden königlichen Flüchtling. „Als Karl landete“, erzählt Macaulay, „waren die Klippen von Dover mit Tausenden von Zuschauern bedeckt, unter denen kaum einer zu finden war, der nicht vor Freude weinte“ . . . Und der

¹⁾ Vgl. Macaulay: *Gesch. Englands*, Cap. I. (Schluss).

junge König versprach denn auch in einem ‚Schreiben von Breda‘, alle Freiheiten seines ihm wiedergegebenen Volkes schonen zu wollen; er wiederholte bei seiner Krönung dieses Versprechen und fügte noch hinzu, er werde seine besten Kräfte daransetzen, dass zwischen den streitenden Parteien endlich Friede gestiftet werde.

Zu diesem Zwecke erliess Karl bereits im Herbst 1660 eine „Erklärung“ (Royal declaration), welche vorerst eine Einigung der beiden Kirchen herbeiführen sollte. Ende des Jahres trat aber das bestehende Conventions-Parlament auseinander und die Vorlage blieb daher vorläufig unerledigt.

In diese Zeit fällt eine kleine Abhandlung Locke's, betitelt: „Ist die Staatsgewalt befugt, in Sachen der Gottesverehrung indifferente Dinge anzuordnen und zu bestimmen?“¹⁾

Die Art und Weise, wie Locke diese Frage beantwortet, lässt deutlich erkennen, wie sehr auch er sich nach dem Frieden sehnte, und mit welcher Freude und Hoffnung auch er die königliche „Erklärung“ begrüßte. Und da unter den Nonconformisten einige Eiferer Schwierigkeiten zu machen drohten und sich gegen jede Einmischung der Staatsgewalt in religiöse Dinge verwahrten, fühlte sich Locke gedrängt, in dem erwähnten Aufsätze ihnen Antwort zu stehen. „Ich wünschte sehr,“ schreibt Locke, „dass die Menschen es mit ihrer Religion, mit ihrem Lande und mit sich selbst so gut meinten, dass sie die Segnungen des Friedens und der Ordnung nicht in übereifriger Verfechtung von Dingen wieder aufs Spiel setzten, welche sie selbst für kleinlich halten, und die zumeist von indifferenter Natur sind. . . . Mein Begriff von Freiheit ist nicht derselbe, wie der einiger Anderer . . . es ist nicht die Freiheit im Sinne ehrgeiziger Leute, die auf Trümmern wohlgefügter Institutionen ihren Vortheil begründen möchten, nicht die Freiheit, Christen zu sein, um nicht Unterthanen zu sein. Die

¹⁾ Auszugsweise in King (Locke's college life).

ganze Freiheit, die ich meinem Vaterlande oder mir selbst wünschen kann, besteht in dem Genusse des Schutzes jener Gesetze, welche die Klugheit und Vorsorge unserer Vorfahren festgesetzt, und die glückliche Rückkehr Seiner Majestät wieder hergestellt hat“. —

Locke sollte jedoch von der optimistischen Meinung, die er von der „Rückkehr Seiner Majestät“ und von der geplanten Kircheneinigung hegte, nur allzubald geheilt werden. Denn kaum hatten die Episcopalen in dem neuen Parlamente die Oberhand gewonnen, schon arbeiteten sie auf die Unterdrückung der Nonconformisten los, bis sie durch die „Uniformitäts-Acte“ (Mai 1662) die religiöse Duldung auf lange Zeit zu Grabe trugen. Karl II., wiewohl toleranter als sein Parlament, war doch nicht der Mann, der es aufrichtig und ehrlich mit seinen Versprechungen meinte. Die königliche Macht sollte ihm nur zur Befriedigung seiner masslosen Begierden dienen, und die Puritaner waren ihm mit ihrem düsteren, frömmelnden Wesen und als Feinde seines Vaters ohnehin viel zu wenig sympathisch, als dass er sich für ihre Lage besonders interessiert hätte.

Unter solchen Umständen war Locke's gutgemeinte Schrift ihrer Tendenz nach illusorisch geworden. Sie blieb daher ungedruckt und ihr Verfasser hatte reichlich Gelegenheit, den Hochmuth einer Kirche zu beklagen, auf deren Versöhnlichkeit er unlängst noch so schöne Hoffnungen setzte.

An der Oxforder Universität wurden, dem neuen ‚Cours‘ entsprechend, die früheren episcopalen und royalistischen Würdenträger wieder eingesetzt, Dr. John Fell zum Decan des Christ-Church-Collegiums und zum Vice-Kanzler der Universität ernannt, und alle Mitglieder der Hochschule, die sich der neuen kirchlichen Ordnung nicht fügen wollten, von der Universität entfernt. Locke, sowie viele andere, deren religiöse Grundsätze weiter als die der strengen Puritaner waren, galten für minder gefährlich und blieben daher unbehelligt.

Den theologischen Studiengang scheint Locke indessen

so gut wie aufgegeben zu haben. Dafür erfahren wir, dass er Vorlesungen über Chemie und Medicin hörte und ein intimes Verhältnis mit jenem Kreise von Männern in Oxford unterhielt, deren wissenschaftliches Bestreben den Naturwissenschaften gewidmet war, und an deren Spitze der berühmte Physiker und Chemiker Robert Boyle stand.

Die schwärmerische Begeisterung, welche man damals in England den Experimentalwissenschaften entgegenbrachte, und die vielfach bis ins Komische ausartete, war auch auf Locke nicht ohne Einfluss geblieben.

Baco nennt sich in einem Briefe an den Grafen v. Salisbury mit Recht „den Glöckner, der zuerst aufsteht um die anderen zur Kirche zu rufen.“ Die Saat, die er gesäet, war zu seiner Zeit noch auf einen trägen Boden gefallen. Erst mitten unter den Tumulten des Bürgerkrieges fanden sich Männer, die der unaufhörlichen religiösen und politischen Streitigkeiten überdrüssig, in stiller Zurückgezogenheit dem Studium der ewigen, unwandelbaren Gesetze der Natur nachgingen, um sich durch dasselbe „über die gesetzlosen Wandlungen der Menschen zu trösten und zu erheben.“ So bildete sich um das Jahr 1645 die „unsichtbare“ oder „philosophische“ Gesellschaft der Naturfreunde in London, die Mutter einer ähnlichen Gesellschaft in Oxford, und der Keim zu der im Jahre 1663 eröffneten „Königl. Societät zur Beförderung der Naturkunde.“¹⁾ Und als dann eine interessante Entdeckung der anderen folgte, und selbst der König und sein Hof diesen Bestrebungen ihr Wohlwollen schenkten, wurde die Experimentalwissenschaft bald zu einer Modesache. „Es gehörte zum Berufe eines feinen Gentlemans, dass er etwas über Teleskop und Luftpumpe zu sagen wisse; selbst Damen fuhren in sechsspännigen Wagen nach Gresham zur Besichtigung der dortigen Merkwürdigkeiten und waren ausser sich vor Entzücken, wenn sie sahen, dass ein Magnet

¹⁾ Vgl. Thom. Sprat: History of the royal Society of London. 1667 u. ö, auch Goethe's Farbenlehre Th. II. Anfang.

wirklich eine Nadel anzog, und dass im Mikroskop eine Fliege so gross wie ein Sperling war“ . . . „Der Geist von Francis Bacon war wieder erstanden, ein Geist von wunderbarer Kühnheit und Nüchternheit. — Man war auf das bestimmteste überzeugt, dass die ganze Welt voll von Geheimnissen sei, hochbedeutend für das menschliche Glück, und dass der Schöpfer dem Menschengeschlechte den Schlüssel anvertraut habe, der beim richtigen Gebrauch die Pforten jener Geheimnisse erschliesse“ (Macaulay).

Für Locke war in dieser Richtung von ganz besonderer Bedeutung seine Bekanntschaft mit Rob. Boyle (1626—1691). Wann und durch wen Locke diesen grossen Naturforscher kennen gelernt, wird uns nicht berichtet; aber seit dem Jahre 1665 stand er jedenfalls mit ihm bereits in freundschaftlicher Beziehung und zählte zu seinen fleissigsten Mitarbeitern.¹⁾

Die beiden Männer mochten sich um so leichter an einander geschlossen haben, als in ihrem Charakter und in ihrer Anschauungsweise ungemein viel Aehnliches lag.

Boyle war, wie Locke, von einer schwachen, kränklichen Constitution und wurde in seiner Jugend genau nach jenen praktischen Principien erzogen, welche Locke später zur Grundlage seiner Pädagogik genommen. Im Verlaufe seiner Studien wurde auch er ein ausgesprochener Gegner der Aristotelischen Philosophie, „weil sie“, wie er sagt, „viel verspreche und wenig leiste“. Ebenso schwer mochte sich Boyle mit den Lehren Descartes' einverstanden erklären. Sieschiene ihm mehr Imagination als Erfahrung und jedenfalls zuviel voreilige Schlüsse zu enthalten. Dafür huldigte er ganz und gar der wissenschaftlichen Methode Baco's. „Zuerst zweifeln, dann forschen und zuletzt entdecken“, das war die Forderung des gelehrten Kanzlers, und das war auch der Vorgang, den Boyle bei

¹⁾ Boyle's Correspondenz mit Locke in: Boyle's works with a biography by Th. Birch. 1744. (vol. V.). — Vgl. auch: C. Fischer, „Rob. Boyle, ein christl. Natur- und Schriftforscher.“ Progr. d. Gymn. Dillenburger, 1891.

allen seinen Untersuchungen befolgte. Autorität galt Boyle, gleichwie Locke, in Sachen der Erkenntnis wenig. „Ob eine Ansicht neu oder alt, ob sie vereinzelt oder allgemein acceptiert ist“, sagt er¹⁾, „betrachte ich als nebensächliche Umstände, die mit deren Wahrheit oder Falschheit nichts zu thun haben . . . Ich habe mich gewöhnt, Ansichten wie umlaufendes Geld zu beurtheilen: ich sehe viel weniger darauf, wenn ich irgend eine annehme, wessen Inschrift sie trägt, als darauf, aus welchem Metall sie gemacht ist; es ist mir einerlei, ob sie vor vielen Jahren oder Jahrhunderten geprägt ist, oder ob sie erst gestern die Münze verlassen hat.“ . . . Klingt nicht Locke's Widmungsbrief zum „Essay“ wie ein Echo zu diesen Worten? —

In religiöser Hinsicht war Boyle ein frommer, rechtgläubiger Christ und dabei stets bemüht, seine religiösen Überzeugungen mit den Aussprüchen der Vernunft und mit den Thatsachen der Wissenschaft in Einklang zu bringen, gerade so, wie Locke es that und in seinen Schriften zum Ausdrucke brachte. Humboldt nennt nicht mit Unrecht Boyle den „vorsichtigen, zweifelnden Forscher“. Dieser Ausspruch gilt aber, wie wir sehen werden, in vollem Masse auch von Locke. Jedenfalls spielte Boyle's Einfluss in Locke's Geistesentwicklung eine viel grössere Rolle, als man es bis jetzt zu beachten pflegte.

Im Jahre 1665 erschloss sich Locke ausser dem theologischen und medicinischen Berufe unversehens noch eine dritte Laufbahn — die diplomatische. Wahrscheinlich auf Verwendung seines Schulfreundes William Godolphin, welcher bereits ein einflussreiches Amt bekleidete, wurde nämlich Locke im Herbste des genannten Jahres zum Secretär des Gesandten Walter Vane ernannt, und mit ihm an den brandenburgischen Hof nach Cleve geschickt. Karl II. hatte sich 1664 in einen voreiligen Krieg mit

¹⁾ In der Vorrede zu: „A free inquiry into the vulgarly received notion of nature.“

Holland eingelassen, und da dessen Fortgang für ihn immer ungünstiger wurde, sollte der Kurfürst von Brandenburg zu einer entschiedenen Neutralität, wenn nicht zu einer Allianz mit England bewogen werden.

Auf diese Weise bekam also Locke zum erstenmal den Continent zu sehen; und er mochte um so freudiger die Gelegenheit ergriffen haben, als sein Vaterland gerade damals (seit September 1665) von einer furchtbar verheerenden Pestepidemie heimgesucht war.

Die Verhandlungen in Cleve hatten volle zwei Monate gedauert, führten aber zuletzt doch nicht zu dem gewünschten Ziele, da England die von dem Kurfürsten verlangte Summe nicht zahlen wollte. Vane's diplomatische Berichte sind zumeist von Locke's Hand geschrieben, für uns jedoch von keiner weiteren Bedeutung. Interessanter ist die Correspondenz, welche Locke von Cleve aus mit Boyle und mit einem Freunde in Somerset, John Strachey, führte (King). Sie ist voll Humor und Witz und spiegelt in jeder Zeile die frischen Eindrücke wieder, die das fremde Land und Volk in Locke's offenem, wissbegierigem Geiste hervorgebracht.

In einem Briefe an Boyle schildert Locke vorerst die alterthümliche Stadt Cleve und rühmt deren Einwohner, weil sie trotz ihrer verschiedenartigen Confessionen in voller Eintracht lebten und „ungehindert einander den Weg zum Himmel wählen liessen.“ Locke berichtet auch, was er von einem Jesuiten über die Kupferbergwerke in Neusohl (Ungarn) vernommen: Mittelst eines Wassers, das dort in einer Höhle hervortropfelt und aufgefangen wird, könne man alte Eisenstücke in gutes Kupfer verwandeln, — eine Mittheilung, die wahrscheinlich Boyle's Hypothese von der Verwandlung niederer Metalle in höhere stützen sollte.

Seinem Freunde Strachey beschreibt Locke unter anderem ein Gelage bei dem Kurfürsten und ein Gastmahl bei den Franciskanern. Beim ersteren erschienen ihm besonders die grossen Portionen auffallend, welche die kurfürstlichen Gardisten verzehrten. „Wenn sie so tüchtig

sind im Fechten wie im Essen,“ meint Locke, „dann ist der Kurfürst unter ihrem Schutze ebenso sicher, als sein Proviant vor ihnen in Gefahr.“

In ganz eigenartigem Lichte präsentierten sich Locke die Katholiken von Cleve und ihre Geistlichen, sowie die katholischen Weihnachtsceremonien. „Ich muss aufrichtig gestehen,“ schreibt Locke, „die katholische Religion ist etwas ganz anderes, als wie wir sie uns in England vorstellen. Ich habe jetzt andere Anschauungen von ihr als früher, da ich mich an einem Orte befand, der voll von Vorurtheilen ist, und wo man von den Dingen nur durch Hörensagen weiss. Ich habe noch keine so gutmüthigen und höflichen Leute getroffen, wie die katholischen Geistlichen. Ich habe von ihnen viele Gefälligkeiten erfahren, die ich immer dankbar anerkennen werde.“ . . . Schade, dass Locke dieser seiner Überzeugung nicht treu geblieben, und die katholische Religion später doch nur wieder darnach beurtheilte, was er durch Leute seines Glaubens und seiner Gesinnung über sie vernommen. Und so dürfte denn die eben angeführte Stelle auch das freundlichste Urtheil sein, das Locke je über die Katholiken gefällt.

Sehr schlecht hatten dagegen die Geschäftsleute von Cleve Locke zufriedengestellt. Ein fertiges Paar Handschuhe war damals, nach Locke's Berichte, in der ganzen Stadt nicht aufzutreiben, und ein Paar Schuhe kaum vor einem halben Jahre fertig zu bekommen. „Ich sah, wie unlängst die Kuh geschlachtet wurde,“ berichtet Locke, aus deren Haut ich mein nächstes Paar zu bekommen hoffe.“

Locke's Aufenthalt in Cleve sollte jedoch, wie bereits erwähnt, von keiner so langen Dauer sein, als er sich beim Niederschreiben jener Zeilen dachte. Die Gesandtschaft wurde nämlich bereits im Februar (1666) zurückberufen, und Locke befand sich demnach noch vor Ende des genannten Monats wieder in Oxford. — Den Secretär-Posten scheint jedoch Locke zur vollsten Zufriedenheit bekleidet zu haben; denn bald nach seiner Rückkehr wurde ihm eine Stelle bei der Gesandtschaft offeriert, die nach Spanien gehen

sollte, und der auch sein Freund und Protector Will. Godolphin zugetheilt war. Seinen Entschluss betreffs dieses Antrages machte Locke mit folgenden Worten Strachey bekannt: „Die schönen Anerbietungen, die mir hinsichtlich Spaniens gemacht wurden, siegten in mir nicht ob. War es das Schicksal, oder war es meine Schwäche, die mich daheim zurückhielten, weiss ich selber nicht; auch vermag ich nicht zu sagen, ob ich mir nicht den Augenblick entschlüpfen liess, der sich, wie man sagt, einem jeden einmal im Leben zur Begründung des Glückes bietet. Ich werde mich aber sicherlich nicht über den Verlust einer Sache grämen, die ich nie besessen. Übrigens dient mir zur Genugthuung die Hoffnung, Sie in kurzer Zeit in Sutton-Court zu sehen — eine grössere Rarität, als mir mein Reisen gebracht hätte. Denn glauben Sie mir, Sir, man muss gar weit gehen, bis man einen Freund findet.“ . . .

Seinem Versprechen gemäss begab sich Locke daher im Frühjahr 1666 zu John Strachey nach Sutton-Court¹⁾ und sodann in seine Heimat nach Pensford; wahrscheinlich um seine Verwandten zu besuchen und den kleinen Besitz, den er dort von seinem Vater geerbt, zu besichtigen. Dem Ansuchen Boyle's, in jener Gegend und speciell in den Bleibergwerken des Mendipgebirges barometrische Messungen vorzunehmen, konnte Locke nur zum Theile nachkommen, da die beschränkten Bergleute den mit Barometer versehenen Mann für ein äusserst gefährliches Wesen hielten und ihm daher den Eintritt in die Schächte nicht gestatten wollten.²⁾

Im Mai (1666) befand sich Locke wieder in Oxford und gieng, wie zuvor, seinen naturwissenschaftlichen und medicinischen Studien nach. Ausser diesen waren es hauptsächlich meteorologische Beobachtungen, die ihn damals beschäftigten, und über die er auch ein sorgfältiges Register führte. Locke hielt die Meteorologie, wie wir noch sehen werden, für ein sehr wichtiges Gebiet der Natur-

¹⁾ Unweit von Bristol.

²⁾ Locke an Boyle (in Boyle's Works) 5./V.66.

lehre, er sah in ihr eine Wissenschaft, die, eifrig betrieben, über viele interessante Naturphänomene Aufklärung ertheilen und dem praktischen Leben manchen grossen Nutzen schaffen könne.¹⁾

Aber auch an die ihm ursprünglich zugedachte theologische Laufbahn sollte Locke noch einmal erinnert werden. Durch einen Freund in Irland war ihm nämlich im Jahre 1666 ein Antrag zugekommen, dem zufolge er dort eine wohldotierte geistliche Stelle übernehmen sollte. Aber Locke besass für geistliche Ämter und Würden sein Lebenlang keine Vorliebe; zudem hielt er sich für den Posten vielzuwenig vorbereitet und bei seinem freigewählten Studiengang gerade glücklich genug, als dass er dem verlockenden Rufe ohneweiters hätte folgen mögen. Demgemäss lautete auch seine Antwort an den Freund in Dublin (s. King): „Der Vorschlag ist ohne Zweifel sehr glänzend,“ schrieb Locke, „bedenken Sie aber, dass die Lebensumstände und die ganze Lebensrichtung eines Menschen nicht in einem Augenblick geändert werden können, und dass es nicht möglich ist, in einem Tage jemanden zu einem Berufe geschickt zu machen. . . . Ich wenigstens kann mich nicht damit zufriedenstellen, unfähig oder etwa mittelmässig in meinem Berufe zu sein, und so darf ich schon aus Rücksicht auf Sie oder jemand andern nicht gestatten, dass ich zu einem Posten erhoben werde, den ich vielleicht nicht auszufüllen vermag, und von dem keine Rückkehr ohne Fall möglich ist.“

Die Überzeugung, der zufolge Locke diesmal seinen Entschluss gefasst, blieb auch fernerhin seine unverbrüchliche Lebensmaxime. Denn nie in seinem Leben nahm oder strebte er irgend eine Würde an, für die er sich nicht hinreichend befähigt hielt, oder die er nur auf Kosten des gemeinen Wohles hätte bekleiden können. „Den Posten,

¹⁾ Vergl. Locke's Brief an Molyneux vom 26. XII. 92. Das oben erwähnte Wetter-Register wurde in Boyle's „General history of the air“ (1692) publiciert. S. Boyle's Works vol. V.

auf den jemand gestellt ist,“ das war Locke's Meinung, „den muss er auch redlich ausfüllen, oder er hat kein Recht auf sein tägliches Brot.“ —

Locke's Bemühungen gingen nun dahin, sich zur Ausübung der ärztlichen Praxis die nötigen Diplome zu verschaffen. Aber Locke hatte noch nicht das medicinische Baccalaureat erworben, welches doch die Vorbedingung für den Doctorgrad war! Aus unbekanntem Gründen wollte sich Locke den betreffenden Prüfungen nicht unterziehen und suchte vielmehr bei dem damaligen Universitätskanzler, Lord Clarendon, um einen Dispens an.¹⁾ Wie so manchem andern tüchtigen Candidaten wurde er auch Locke thatsächlich ertheilt, aber ein feindseliger Einfluss an der Universität wusste den Auftrag des Kanzlers zu hintertreiben, — und Locke blieb der gewünschte medicinische Grad versagt.

Locke's Stellung an der Universität war infolge dessen sehr schwierig geworden. Er hatte die theologische Laufbahn verfolgen sollen, kam jedoch dieser Bestimmung nicht nach; er wollte die ärztliche Würde erreichen und liess die vorgeschriebenen Bedingungen unerfüllt. . . . Aus dieser misslichen Lage befreite Locke ein Erlass der Krone²⁾, der ihm wahrscheinlich durch einen Freund am Hofe verschafft wurde, und der ihm seine Stipendiatenstelle an der Universität vollständig sicherstellte.

Diesem Erlasse gemäss durfte Locke seine Studien an

¹⁾ Dies ist umsomehr zu verwundern, da die Anforderungen, die an einen Baccalaureus der Medicin damals gestellt wurden, ziemlich unbedeutend waren. (Vergl. F. B. I. 128 ff.) Das Schwergewicht des medicinischen Universitätsstudiums lag in der Interpretation der Schriften des Hippokrates und Galenus; daran schloss sich im Frühjahr die Resection eines Leichnams, begleitet von erklärenden Vorlesungen, und im Herbst eine kurze Unterweisung über das menschliche Skelett.

²⁾ Beide Erlasse (Clarendon's und der der Krone) aus den „Shaftesbury Papers“ (Archiv der Grafen Shaftesbury) abgedruckt in F. B. I. 130 u. 131.

der Universität ungehindert fortsetzen, und zwar ohne die Verpflichtung, ein Theologe zu werden.

Und so bildete sich Locke nun als Begleiter seines Freundes Dr. Thomas fleissig in der ärztlichen Praxis aus, betrieb nebenbei seine beliebten Studien in der Medicin und in der Naturwissenschaft und stand auch Boyle bei dessen gelehrten Forschungen nach Möglichkeit zur Seite.

Bei allen diesen Arbeiten blieben jedoch auch die philosophischen und socialpolitischen Studien nicht vergessen. Eine Reihe von Aufsätzen, die uns aus dieser Zeit von Locke erhalten sind, liefern dafür manchen interessanten Beleg.

Die sociale Lage in England war ja übrigens wieder darnach, um allen besonnenen Leuten neue Besorgnisse einzuflössen und zu ernstern Betrachtungen Stoff in der Fülle zu liefern. Trotz der fürchterlichen Schicksalsschläge, welche England während der letzten Zeit getroffen hatten: trotz der schrecklichen Pest vom Jahre 1665, trotz des grossen Brandes der Hauptstadt im Jahre 1666, trotz des demüthigenden Krieges mit Holland während der Jahre 1666 und 1667 hörte der religiöse und politische Streit nicht auf, und die öffentliche Moral ging dabei einem jähen Niedergange entgegen.

Die schönen Hoffnungen, die das englische Volk bei der Rückkehr des jungen Königs hegte, waren schlecht in Erfüllung gegangen. Statt eines kraftvollen Regenten wurde Karl II. ein genussüchtiger Schwächling, ein Mann ohne Glauben an menschliche Tugend, ohne Begierde nach Ruhm, ohne Empfindung für Tadel. In seinen religiösen Anschauungen schwankte Karl zwischen Unglauben und Katholicismus, und wenn er sich aus politischen Rücksichten zur Staatskirche bekannte, so lagen ihm dabei die Interessen dieser Kirche sehr wenig am Herzen.

Der Bruder des Königs, der Herzog von York, und der übrige königliche Hof blieben in Liederlichkeit und Genussucht hinter ihrem Herrn und Meister keineswegs zurück. „Der König und alle seine Grossen“, sagt Macaulay (Cap. 2),

„lebten nur in den leichtfertigen Intriguen der Hoffräulein, die entweder schon Maitressen waren, oder doch die höchste Ehre und ihr ganzes Streben darein setzten, es sobald als möglich zu werden“ . . . Und das Beispiel des Hofes übte seine Wirkung alsbald auch auf die übrige Gesellschaft aus.

„Die Leidenschaften und Neigungen,“ erzählt Macaulay, „die unter der Herrschaft der Puritaner streng zurückgedrängt wurden, brachen nun, da der Zügel entfernt war, mit unlenksamer Gewalt hervor. Die Menschen eilten zu frivolen Ergötzungen und verbrecherischen Vergnügungen mit der Gier, welche lange und aufgezwungene Enthaltung naturgemäss erzeugt. Die öffentliche Meinung legte wenig Beschränkung auf; denn die Nation, noch immer die Nachwehen der neuerlichen Tyrannei von Gebietern empfindend, welche streng waren im Leben und mächtig im Gebet, sah eine Zeit lang mit Wohlgefallen auf die sanften und fröhlichen Laster. Noch geringere Beschränkung gieng von der Regierung aus. Es gab in der That keine Ausschweifung, welche nicht durch die zur Schau getragene Lasterhaftigkeit des Königs und seiner Lieblingshöflinge ermuthigt wäre. . . . Alle leichteren Zweige der Litteratur waren von der herrschenden Sittenlosigkeit befleckt; die Dichtkunst gab sich zur Kupplerin jedes niedrigen Gelüstes her. . . . Die hergestellte Kirche kämpfte zwar gegen die herrschende Unsittlichkeit, sie kämpfte aber schwach und mit getheiltem Herzen. Ihre Aufmerksamkeit war anderwärts beschäftigt: ihre ganze Seele war bei dem Werke, die Puritaner zu vernichten und ihre Jünger zu lehren, dass sie dem Kaiser gäben, was des Kaisers sei“. . . . Die englische Kirche wurde durch die Stuarts wieder zu Ehren gebracht, und so musste sie sich dafür auch erkenntlich zeigen. Ihr Eifer für die königliche Autorität, für das Erbfolgerecht, für die Unzulässigkeit des Widerstandes überschritt daher während des Vierteljahrhunderts, das der Restauration folgte, alle Grenzen. Aber auch in der Verfolgung der Puritaner wurde die Hochkirche nicht müde. Obwohl durch die sogenannte „Fünfmeilenaacte“ die presbyterianischen Prediger bereits in den Zustand der Parias gebracht waren, forderten die Episcopalen in ihrer Intoleranz immer weitere Massregeln noch gegen die Dissenters und es wurden Strafgesetze gegen sie erwirkt, „die vergeblich in der puritanischen Gesetzgebung ihres Gleichen suchen“.

Und zu alledem begann während der letzten Zeit auch der Katholicismus wieder sein Haupt in England zu erheben, und das unter der Aegide des Regenten selbst, der sich nicht schämte, von Ludwig XIV. Bestechungsgelder anzunehmen und dafür an der Religion und an der Politik seines Volkes Verrath zu üben. — —

Was für Gedanken und Gefühle diese traurigen Zustände in dem edlen, toleranten Geiste Locke's weckten, das kann man am besten aus seinen bereits oben erwähnten Aufsätzen ersehen.

Locke, der, wie selten ein Anderer, von der erhabenen Schönheit, Einfachheit und Milde der christlichen Lehre durchdrungen war, kritisiert in ihnen voll Unmuth den anmassenden Eigendünkel der einzelnen Secten, und besonders ihrer Führer, der Priester, und schreibt den socialen und sittlichen Verfall der Völker in erster Linie der Verderbnis und Intoleranz der Geistlichkeit zu.

In dem Fragmente: „Betrachtungen über den römischen Freistaat“¹⁾ versetzt Locke das Ideal einer glücklichen Staatsverfassung in das römische Alterthum, umgibt dessen Institutionen mit utopischem Glorienschein und kritisiert von diesem Standpunkte aus die kirchlichen und staatlichen Verhältnisse seiner eigenen Zeit.

„Romulus, an der Spitze einer zahlreichen Colonie von Alba“, heisst es in dem Aufsätze, „war der erste Begründer des römischen Staates. Diese Colonie befand sich in dem ursprünglichen Naturzustande: sie war frei und unabhängig von jeglicher Herrschaft, und wählte Romulus nur auf solange zu ihrem Führer, bis die neue Gemeinde errichtet wäre; sonst behielt sie die Freiheit, nach ihrem Gutdünken sich irgend eine Regierungsform zu wählen“. . . . Die Colonie entschied sich für eine beschränkte Monarchie und machte Romulus zu ihrem Herrscher. — Locke schildert und preist nun die musterhaften Einrichtungen dieses Königs und fährt dann folgendermassen fort: „Die religiöse Ordnung, zu der Romulus die Grundlagen gelegt, brachte Numa zum Abschluss . . . und sie erscheint als das weiseste und dem Staate zuträglichste Religionssystem, das je ein Gesetzgeber gestiftet hat. Er führte keine Glaubensmeinungen ein, die der Götter unwürdig und mit ihrer Natur unverträglich wären; auch forderte er

¹⁾ „Reflections upon the Roman Commonwealth“ aus den „Shaftesbury Papers“ stückweise mitgeteilt von F. B. I. 147 ff. Die Entstehungszeit verlegt F. B. in die Zeit um 1660.

nicht die Annahme vieler Glaubensartikel, was Häresien und Spaltungen in der Kirche verursacht . . . Numa stellte bloss zwei Glaubensartikel auf: erstens, dass die Götter die Urheber von alledem seien, was für die Menschen gut und erspriesslich ist; und zweitens, dass um dieses Gute zu verdienen, die Götter verehrt werden müssen, wobei es hauptsächlich darauf ankomme, dass man ein unschuldiger, guter und gerechter Mensch sei. . . . Der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele, „welcher gewöhnlich als eine dem Staate äusserst nützliche Ueberzeugung gepflegt und geachtet wird“, wurde nicht verlangt, „da er eher ein Problem der Philosophie, als ein Gegenstand der Gotteslehre ist“. Die Gerechtigkeit hingegen, „die in gewisser Hinsicht alle übrigen sittlichen Tugenden in sich fasst“, galt in der römischen Religion am höchsten; „sie wurde jedoch nicht verbittert durch unnütze Härte, durch Vorschriften der Busse, der Enthaltbarkeit und Abtödtung, die ja nur die unschuldigen Neigungen der Menschen stören, ohne letztere dadurch besser und weiser zu machen“. . . . Der grosse Vorzug von Numa's Religion bestand hauptsächlich darin, „dass infolge der breiten Grundlage derselben dem Entstehen aller Häresien vorgebeugt war, und dass sie ferner in den Einzelheiten der Gottesverehrung vollständige Gewissensfreiheit gewährte“. . . .

Dieser edlen Toleranz hatte der römische Staat, nach Locke, in erster Linie sein Wachstum und seine blühende Macht zu verdanken; und sie war in ihm nur deshalb möglich, weil die Aufsicht über die Nationalreligion nicht den Priestern allein, sondern auch dem Senate und dem Volke übertragen war. „Denn die meisten Religionsverfolgungen hatten nur in dem Uebermuthe, in der Anmassung und dem Eigennutze der Priester ihre Veranlassung gehabt, die ein Staat, welcher die Aufsicht über das Gewissen seines Volkes besitzt, niemals auf Kosten des gemeinen Wohles einreissen lässt“.

Nach einigen weiteren Bemerkungen über die religiösen Einrichtungen im alten Rom, setzt Locke seine Abhandlung mit der Schilderung der bürgerlichen Institutionen der Gemeinde fort, — das Mitgetheilte dürfte aber genügen, um sich von der damaligen religiösen und politischen Anschauungsweise Locke's eine Vorstellung zu machen.

Wer mit der Geschichte der englischen Philosophie genauer vertraut ist, wird leicht bemerken, wie die vorgeführten Ansichten auffallend an jene des erbitterten Gegners der Geistlichkeit, des Thomas Hobbes, erinnern. Nachdem aber Locke sein Lebenlang nicht zugeben wollte, dass er diesem, wie er sagt, „mit Recht verschrieenen Schriftsteller“, etwas von seinen Anschauungen zu verdanken

habe,¹⁾ so müssen wir annehmen, dass er, gleichwie Hobbes selbst, doch nur durch die unaufhörlichen religiösen Streitigkeiten in seinem Vaterlande zu der geschilderten Denkweise gelangt war. Wohl mahnt Locke auch in seiner Vorstellung von der Entstehung des Staates an den Philosophen von Malmesbury, aber nur in der Grundvorstellung, d. i. in der Annahme eines ursprünglichen Zustandes der Freiheit und Gleichheit und der freien Wahl eines Herrschers durch das Volk. Denn während bei Hobbes der erwählte Regent nach Empfang der Herrscherwürde zum unbeschränkten Herrscher in Staat und Kirche wird, und das Volk ihm gegenüber alle Macht verliert, nähert sich Locke in seinem „Römischen Freistaat“ bereits jener Anschauungsweise, auf der er ein Vierteljahrhundert später sein grosses System des Constitutionalismus aufbaute.

Locke hatte in dieser Hinsicht wohl einen andern Denker zu seinem Vorbilde, einen Denker, den er stets mit der grössten Ehrfurcht nennt, der ihm als gewesener Oxforder Professor viel näher gestanden, und den er als angehender Theolog jedenfalls fleissig studieren musste:

¹⁾ In: Second Reply to the bishop of Worcester (Works I. 760); ähnlich in: A second Vindication of Christianity (Works III. 269). Man nimmt daher vielfach an, dass es vornehmlich Gassendi's Lehren waren, durch welche Hobbes' philosophische Anschauungen Locke zugeflossen sind. Es ist jedoch sehr wahrscheinlich, dass Locke auch ohne diese Vermittlung Hobbes' Lehren kannte und zwar wenn nicht direct aus dessen Werken, so doch aus dem wissenschaftlichen Gespräche, das sich damals häufig um den ‚gottlosen‘ Philosophen drehte. ‚The system of Hobbes‘, sagt Brewster in den Memoirs of the life of J. Newton (v. II. 149), ‚was at this time very prevalent. According to Dr. Bentley, „the taverns and coffee-houses, nay, Westminster-Hall, and the very churches, were full of it; and he was convinced from personal observation, that not one English infidel in a hundred was other than a Hobbist.“ Monk's Life of Bentley p. 31.‘ Vgl. noch Lewes: Gesch. d. Philos. Bd. II. S. 251, Ed. Grimm: Gesch. d. Erkenntnisprobleme (1890) S. 179 und Paulsen in Vierteljahrsh. f. wiss. Philos. Jhg. I. S. 587. —

Dass Locke Spinoza's Schriften nicht kannte, ist mehr als wahrscheinlich.

ich meine Richard Hooker (1553—1600), den berühmten Verfasser der „Ecclesiastical Polity.“¹⁾

Richard Hooker war es, der in seinem trefflichen Werke die Grundlehren des Constitutionalismus bereits vorweggenommen²⁾, der die Kirche und den Staat für zwei verschiedene Auffassungen einer und derselben Institution erklärt, der das Recht der freien Vernunft, die Pflicht der religiösen Toleranz in grossmüthiger Weise verfochten hatte.

Und noch eines andern Oxforder Theologen Werke musste Locke zu dieser Zeit bereits gekannt haben, die Werke Chillingworth's (1602—1644) nämlich, den er gleichfalls in seinen Schriften oft und ungemein rühmend erwähnt³⁾, und dessen „Religion of protestants“ unter den freisinnigen Theologen Englands damals ein grosses Ansehen genoss.⁴⁾

Buckle charakterisiert die religionsphilosophische Bedeutung Chillingworth's am besten⁵⁾, indem er ihn mit dessen unmittelbarem Vorgänger Rich. Hooker in eine Parallele stellt. „Hooker“, sagt Buckle, „hatte von der Entscheidung der Kirchenväter an die Entscheidung der Vernunft appelliert; er hatte jedoch Sorge getragen, hinzusetzen, dass die Vernunft der Einzelnen sich vor der Vernunft der Kirche beugen müsse, wie wir sie in den grossen Concilien und in der allgemeinen Stimme kirchlicher Ueberlieferung ausgedrückt finden. Aber Chillingworth wollte von nichts dergleichen hören . . . er spricht es ohne Anstand aus, kein Mensch sei verbunden, die kirchlichen Lehren zu glauben, möchten sie auch noch so

¹⁾ Hooker's Biographie in den verschiedenen Ausgaben seiner Werke ed. Keble 1836 u. ö.).

²⁾ Vgl. bes. b. I. sect. 10.

³⁾ z. B. Educ § 188, in dem Aufsätze „Concerning reading for a gentleman“ (Works v. IV.) etc.

⁴⁾ Vgl. Chillingworth's Leben von Des-Maizeaux (1719 u. 1725.) ferner: Tulloch: Rational theology in England in the 17. cent. London, 1872—1874. 2 vols.

⁵⁾ Civilisation in Engl. I. 1. Cap. 7.

wahr sein, wenn er fände, dass sie den Aussprüchen seiner Vernunft widerstritten“ . . . „Ich für meinen Theil“, schreibt Chillingworth, „bin gewiss, Gott hat uns unsere Vernunft gegeben, um Wahrheit von Unwahrheit zu unterscheiden, und wer nicht diesen Gebrauch von ihr macht, sondern etwas glaubt und weiss nicht warum, der glaubt nur zufällig die Wahrheit und nicht mit Auswahl, und ich fürchte, Gott wird dieses Narrenopfer nicht annehmen“ . . .

Ebenso freimüthig war Chillingworth's Standpunkt in Sachen der religiösen Toleranz.

„Diese Vergöttlichung unserer Anschauungen“, sagt er in der ‚Religion of protestants‘ (Cap. IV. § 17.), „und das gewaltthätige Aufzwingen derselben Anderen, dieses Einschränken des weiten und allgemeinen Sinnes der göttlichen Worte und der Freiheit des menschlichen Verstandes, welche Christus und die Apostel gewährt, ist und war die Quelle aller kirchlichen Spaltungen . . . Nehmt hinweg diese trennenden Wälle und alles wird schnell Eins sein. Lasst ab von dem Verfolgen, Verbrennen, Verfluchen und Verdammen der Nächsten, weil sie die Worte der Menschen nicht für die Worte Gottes anerkennen wollen, verlangt von den Christen allein den Glauben an Christum und ihn allein lasst sie den Meister nennen“ . . .

So hatte Chillingworth im Jahre 1637 geschrieben und ein Vierteljahrhundert später hören wir fast mit denselben Worten und für denselben Gegenstand auch Locke kämpfen. Zuerst in dem Aufsätze „Infallibilis Scripturae interpres non necessarius“ (aus dem Jahre 1661).¹⁾

„Es kann nicht sein“, ruft Locke hier aus, „es kann nicht sein, dass dasjenige, was Gott selber geoffenbart auf dem Berge Sinai, und was Christus besiegelt hat auf dem Oelberge, dass dies übertroffen werden sollte durch einen Ausspruch des siebenhügeligen Rom. Es wäre sonderbar, wenn Gott, der die Stimme und die Sprachorgane gemacht,

¹⁾ Aus den ‚Shaftesbury Papers‘ F. B. I./161—2.

und der uns allen die Rede verliehen, sich bei Kundgebung seines Willens nicht ohne einen Dolmetsch verständlich machen könnte, welcher auf diese Weise die Gedanken Gottes besser wissen müsste als Gott selbst. Als ob der Mensch, wenn schon die Worte Gottes dunkel wären, über sie Licht ausbreiten könnte; als ob der Geist der Geschöpfe weiser sein könnte, als jener Geist, der sie erschuf!“

Bedeutungsvoller ist ein anderer Aufsatz Locke's aus dieser Zeit, „Error“ überschrieben.¹⁾

„Derjenige“, sagt Locke darin, „der prüft, und nach einer gründlichen Prüfung statt der Wahrheit einen Irrthum erfasst, hat seine Pflicht dennoch besser erfüllt als jener, welcher eine Wahrheit bekennt, ohne früher untersucht zu haben, ob sie es sei oder nicht. . . . Denn ein solcher, der die Meinungen irgend einer Kirche acceptiert, ohne sie zu prüfen, hat ja im Grunde weder die Wahrheit gesucht, noch gefunden, sondern hat bloss diejenigen ausfindig gemacht, von denen er glaubt, dass sie die Wahrheit gefunden haben und zollt ihnen folglich jene Verehrung, die er Gott allein schuldig ist, der nicht betrogen werden kann und nicht betrügt. . . . Man könnte aber einwenden: Wie kann ein unwissender Tagelöhner, der nicht einmal lesen kann, das Evangelium studieren und auf diese Weise rechtgläubig werden? Darauf antworte ich: Ein Bauer, der nicht lesen kann, ist nicht so ganz unwissend, und er hat ein Gewissen und weiss in den wenigen Fällen, die sein Thun betreffen, ganz wohl, was recht und unrecht ist. Lasst ihn diesem natürlichen Lichte aufrichtig folgen, es ist ja eine Copie des sittlichen Gesetzes der Evangelien; und diese wenn auch manche Irrthümer in ihr enthalten sind, wird ihn doch zu alle den Wahrheiten des Evangeliums führen, die er vonnöthen hat. . . . Denn das stelle ich als das Grundprincip des Christenthums auf: der einzige richtige Weg zur Orthodoxie ist das stete aufrichtige Bemühen, einen reinen Lebenswandel zu führen“. . . .

Und noch weiter geht Locke in der kurzen Skizze, „Traditio“ betitelt (King). Nach dieser ist die religiöse Ueberlieferung, die bei vielen Völkern neben ihren heiligen Büchern existiert, ein Beleg für die Thatsache, dass sich das göttliche Gesetz für die so mannigfach gearteten Menschen nicht in ein Buch fixieren lasse, und dass daher die Grundlage für die religiöse Ueberzeugung jenes natürliche Licht

¹⁾ King (in Locke's „Common-Place-Book“ i. e. Notizbuch).

bleiben müsse, dass jedem Menschen gleichsam als eine Naturreligion eingeboren sei. —

Das sind freilich Ansichten, die schon an den Deismus und speciell an dessen Begründer, Lord Ed. Herbert of Cherbury (1581—1648), gegen den Locke später so eifrig polemisierte, erinnern. Aber Locke hatte zu dieser Zeit, seiner eigenen Aussage gemäss (Essay I.3. § 15.), Herbert's Schriften noch nicht gekannt; diese Ansichten waren vielmehr damals infolge der widerlichen religiösen Streitigkeiten ein Gemeingut aller edler und freisinniger denkenden Männer geworden, selbst solche aufrichtige Christen nicht ausgenommen, wie Locke einer war.

In einem weiteren Aufsätze, „Sacerdos“ überschrieben (King), stellt Locke einen Vergleich zwischen den Priestern der alten Welt und jenen des Christenthums an. Er findet, dass bei den Alten die Lehrer der Religion und die Lehrer der Moral zwei verschiedene Stände waren, — die Priester nämlich und die Philosophen. Diese Sonderung, meint er, hätte ihren Grund in der Annahme zwei verschiedener Quellen der Erkenntnis gehabt: der Offenbarung nämlich und der Vernunft. Nachdem aber Jesus Christus der Menschheit eine Religion gebracht, in der Glaube und Moral aufs innigste zusammenhängen, sollten die Priester des Neuen Testaments nicht bloss der äusseren Gottesverehrung obliegen, sondern den Worten Christi gemäss, im Geiste der Demuth und Wahrheit Gott anbeten und auch die Gläubigen zu der wahren Frömmigkeit, d. i. zu einem reinen Lebenswandel führen.

Damit wären wir bei der bedeutendsten Abhandlung Locke's aus dieser Zeit, — bei seinem „Essay concerning toleration“ — angelangt¹⁾. Dieser Essay aus dem Jahre 1667, wiewohl bloss in seinem ersten Theile vollständig ausgeführt, anticipiert dennoch schon fast gänzlich Locke's 18 Jahre später veröffentlichte „Epistola de tolerantia.“

¹⁾ Aus den „Shaftesbury Papers“ zum erstenmale veröffentlicht von F. B. I. 174—194.

An Wärme und Schönheit der Darstellung steht dieses Bruchstück vielleicht der berühmten „Epistola“ nach, an Klarheit und Präcision der Gedanken wird er von ihr aber gewiss nicht übertroffen.

„In Fragen der Gewissensfreiheit, über die schon so manches Jahr bei uns gestritten wurde,“ sagt Locke zu Anfang des Essays, „war, meiner Meinung nach, dies die Hauptursache der Verwirrung, des Streites und der Erbitterung, dass beide Parteien mit gleichem Eifer und Unrecht zu sehr ihre Forderungen steigerten, indem die eine Partei den absoluten Gehorsam, die andere wieder eine allgemeine Freiheit in Sachen des Gewissens verlangte, ohne zu bestimmen, welche Dinge es sind, die einen Anspruch auf Freiheit haben, oder zu zeigen, welche Grenzen für das Gesetz und für den Gehorsam gelten sollen.“

Indem nun Locke von dem Grundsätze ausgeht, dass die Regierungsgewalt einzig und allein dazu da sei, die Ruhe und die Wohlfahrt der Unterthanen zu fördern, stellt er für die staatliche Toleranz folgende drei Grundregeln auf:

1. Alle speculativen Ansichten (z. B. betreffs des Glaubens an die Dreieinigkeit, an den Reinigungs-ort etc.), sowie alle gottesdienstlichen Gebräuche (Ceremonien) sollen ohne weiteres geduldet werden.
2. Jene Anschauungen praktischen Charakters, sowie jene Handlungen, die ihrer Tendenz nach der menschlichen Gesellschaft verderblich sind, dürfen dagegen von der Regierung nicht geduldet werden. Von dieser Art ist z. B. die Ansicht, dass man den Haeretikern das Wort nicht zu halten brauche, oder dass man verpflichtet sei, für seine religiöse Überzeugung, wenn sie auch nicht die des Staates ist, Propaganda zu machen u. ä. Was die Handlungen betrifft, so gehören hierher alle Arten von Betrug, Ungerechtigkeit etc.
3. Ansichten und Handlungen, deren Einfluss auf die Gesellschaft sich nicht allgemein bestimmen lässt,

haben nur dort und dann ein Recht auf Duldung, wenn sie dem Gemeinwohl nicht nachtheilig sind. Von dieser Art ist z. B. die Meinung, dass man zu gewissen Zeiten keine Fleischspeisen geniessen dürfe, oder die Frage, ob die Polygamie erlaubt oder verboten sein solle.

Der Punkt 2. ist offenbar gegen den Katholicismus gerichtet. Locke führt gegen die Duldung desselben ausser den zwei oben erwähnten Beweggründen auch noch den an, dass die Katholiken ihr Oberhaupt in Rom haben und so als Staat im Staate der bürgerlichen Ruhe gefährlich seien.

Diese auffallende Härte des sonst so toleranten Locke lässt sich nur aus den falschen Anschauungen erklären, welche allgemein damals in England über den Katholicismus verbreitet waren. Locke verwechselte ausserdem auch den reinen katholischen Glauben mit jener verabscheuungswürdigen Heuchelei, wie sie zu seiner Zeit an dem verderbten Hofe Ludwigs XIV. im Schwange war, und wie sie in ähnlicher Weise auch in den Kreisen Karls II. um sich zu greifen begann. Ein solcher Katholicismus musste allerdings jeden braven Patriot und friedfertigen Christen mit Abscheu erfüllen und verleitete auch Locke zu einer Ungerechtigkeit, die wir noch an seinem Briefe über die Toleranz zu beklagen haben werden.

Die verschiedenen protestantischen Secten sollten nach Locke wenigstens unbehelligt bleiben, falls man sie nicht vielmehr in einer auf breiterer Basis errichteten Nationalkirche vereinigen wollte. Letzteres blieb aber immerhin die Forderung, die Locke stellte.

Die Toleranz der einzelnen Christen und christlichen Kirchen unter einander, die so herrlich in der Epistola vom Jahre 1685 dargelegt wird, behandelt das Bruchstück nicht. Gleichwohl ist die Darstellung der oben erwähnten Punkte allein schon so inhaltreich, dass der „Essay concerning toleration“ zu den lesenswertesten Schriften Locke's gezählt zu werden verdient.

Die ethischen Anschauungen Locke's aus dieser Zeit sind in zwei kurzen Artikeln niedergelegt, die den Titel „Virtue (and vice)“ und „Thus I think“ tragen.¹⁾ Locke führt sich in ihnen als ein Utilitarier, ja sogar als ein Hedoniker ein. Aber freilich als ein Hedoniker der besten Sorte. In dem Aufsätze „Thus I think“ giebt er z. B. unter den Glücksgütern, denen er in seinem Leben nachgehen will, folgende an: Gesundheit, guten Ruf, Erkenntnis, Wohlthun und Hoffnung auf die ewige Seligkeit.

Das sind freilich Maximen, die einen sehr ernsten Charakter verrathen, und die von den Grundsätzen der damaligen Lebewelt Englands, wie wir sie im Vorhergehenden geschildert haben, himmelweit verschieden sind!

Der sittlich ernste und doch weltkluge Sinn Locke's offenbart sich jedoch am besten in einem Briefe, den er zu Anfang des Jahres 1667 an einen seiner ehemaligen Zöglinge, an John Alford, schrieb (F. B.). „Ich bin immer der Überzeugung gewesen,“ heisst es darin, „dass ein tugendhaftes Leben auch das erfreulichste ist; denn unter den Wirrsalen und Eitelkeiten dieser Welt sind es zwei Dinge allein, die eine vollkommene Genugthuung gewähren, — die Tugend nämlich und die Erkenntnis.“ . . . „Ich sage dies jedoch nicht deswegen,“ fährt Locke fort, „um Sie etwa betreffs Ihres Vermögens sorglos zu machen; denn kommt auch der Reichthum nicht der Tugend gleich, so bildet er doch ein wichtiges Mittel zu alledem, worin ein grosser Theil der Nützlichkeit und Annehmlichkeit unseres Lebens besteht. . . . Vergeuden Sie ihn auf unnütze Art, so büssen Sie eine grosse Stütze und Ihren besten Freund ein, halten Sie ihn zu lieb, so verlieren Sie ihn und sich selbst. . . . Genaueres hierüber, — da hier der Raum dazu nicht reicht, — wollen Sie in den Schriften weiser und gelehrter Männer aufsuchen. Diese mögen Ihnen die Rath-

¹⁾ King (erster Aufsatz in Locke's „Common-Place-Book“, zweiter unter dessen „Miscellaneous Papers.“).

schläge ertheilen, die ich Ihnen jetzt nicht mehr geben kann;
diese mögen Sie so leiten, als wie ich es Ihnen wünsche,
und ich wünsche Ihnen sicherlich nur Gutes, weil ich stets
bleiben will

Ihr aufrichtiger Freund und Diener

John Locke.
