

**Nach der Aufklärung:  
Das Frühwerk John Ruskins im ideengeschichtlichen und religiösen  
Kontext Großbritanniens im frühen 19. Jahrhundert**

Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der  
Philosophie an der Ludwig-Maximilians-Universität  
München

vorgelegt von  
Martin Schmidt  
aus  
München

Referent: Prof. Dr. Eckhart Hellmuth

Korreferent: Prof. Dr. Frank Büttner

Tag der mündlichen Prüfung: 09.02.2009

# Inhalt

Einleitung	1	
<b>1</b>	<b>‘Times of which I humbly formed an atom’: John James Ruskin und der Bildungshorizont der schottischen Aufklärung im Elternhaus John Ruskins</b>	<b>11</b>
1.1	Forschungsstand	17
1.2	Zum schottischen Bildungshorizont John James Ruskins	25
1.3	John James Ruskin und die Wende der Spätaufklärung von der ‘philosophical history’ zur empiristischen Naturforschung	29
1.4	Politische Implikationen der schottischen Aufklärungsphilosophie: John James Ruskins politische Haltung	38
1.5	Zwischenresümee	48
<b>2</b>	<b>‘You may be doomed to enlighten a People by your Wisdom’: John Ruskins Curriculum schottischer Moralphilosophie und Rhetorik</b>	<b>51</b>
2.1	Adam Smith’ Moralphilosophie	52
2.2	Moralphilosophie und Rhetorik bei Adam Smith und in der Spätaufklärung	57
2.3	Die moralphilosophisch begründete Wahl der Erziehung im Elternhaus Ruskins	64
2.4	Ruskins Unterweisung in schottischer Moralphilosophie und Rhetorik	70
2.5	Zwischenresümee	76
<b>3</b>	<b>‘The mightiness of the influence that overshadows us’: Schottische Moralphilosophie und Rhetorik in Ruskins <i>Essay on Literature</i> (1836)</b>	<b>77</b>
3.1	Evangelikale Romankritik versus schottische Rhetorik	78
3.2	Die moralphilosophische Legitimation narrativer Prosa (Scott)	84
3.3	Die moralphilosophische Legitimation deskriptiver Prosa (Bulwer-Lytton)	90
3.4	Zwischenresümee	94

4	Evangelikalismus in der Reformära: Positionen und Kontroversen in der dominierenden Glaubensrichtung des Bürgertums ca. 1820-1850	97
4.1	Die Forschung zur Religiosität Ruskins	98
4.2	Der Evangelikalismus in England 1820-1850	103
4.2.1	Ursprünge und Aufstieg des Evangelikalismus ca. 1730-1830	107
4.2.2	Die Krise des Evangelikalismus 1825-40: Spaltung und Radikalisierung	113
4.2.3	Krise des Evangelikalismus: Aufbruch der ‚radikalevangelikalen‘ Spiritualisten	123
4.3	Zwischenresümee	136
5	‘The most popular preachers of the metropolis’: Evangelikale Positionen im Elternhaus und Ruskins Kirchengemeinden	138
5.1	Der Presbyterianismus im Elternhaus Ruskins	140
5.2	Schottische Gemeinden in London	150
5.3	William Howells	155
5.4	Edward Andrews	159
5.5	John Burnet	172
5.6	Thomas Dale	174
5.7	Oxford	177
5.8	Henry Melvill	184
5.9	Nach 1843	188
5.10	Zwischenresümee	190
6	‘Take nothing for granted [,] think and search for yourself’: Ruskins religiöse Überzeugungen bis Ende der 1830er Jahre	196
6.1	Ruskins religiöse Überzeugungen bis Ende der 1830er Jahre	198
6.2	Biblizismus auf der Grundlage einer aufgeklärt-moderaten Inspirationslehre	201
6.3	Fehlender Aktivismus	204
6.4	Rechtfertigung, Erlösung – fehlende Kreuzestheologie und Anklänge an das unitaristische Gottesverständnis	207
6.5	Zwischenresümee	214

<b>7</b>	Reading the Lineaments of Nature: Ruskins religiöses Naturverständnis von den 1820er Jahren bis 1856	217
7.1	Evangelikalismus und Naturverständnis	218
7.2	Religiöses Naturerleben bei Ruskin in den 1830er Jahren	224
7.3	,Exemplaristische Offenbarungen‘ Gottes in der Natur	231
7.4	Naturverehrung im Widerspruch zum Heiligungsstreben der Evangelikalen	236
7.5	Aufkommende Zweifel an der religiösen Naturerfahrung	241
7.6	Zwischenresümee	244
<b>8</b>	Auf den Klippen der Historischen Geologie: Die neuere geologische und paläontologische Naturforschung als Quelle religiöser Zweifel	245
8.1	Ruskin geologisches Interesse und die Konkurrenz von Physiogeographie und Stratigraphie	247
8.2	“No scientific difficulty can ever be cast in my teeth greater than at this moment I feel the geological difficulty”: Zweifel an der providentiellen Einrichtung des Kosmos durch die Auseinandersetzung mit der neueren Geologie ab ca. 1836/39	256
8.3	Ruskins Reaktionen auf die neuere Geohistorie: Annäherung an den ,Recorditischen‘ Evangelikalismus und Distanzierung von der spekulativen Geologie	263
	Schluss	277
	Literaturverzeichnis	281

# Einleitung

Das viktorianische Zeitalter war reich an politischen Denkern und Autoren, die sich nur schwerlich in die Schablonen der großen Ismen – Liberalismus, Konservatismus, Sozialismus – zwingen lassen. Zu diesen oszillierenden Figuren zählt auch der Sozialreformer und Kulturkritiker John Ruskin (1819-1900). Soweit Ruskin in Deutschland bekannt ist, ist er es vor allem in seiner Rolle als Vorkämpfer der Malerei William Turners (1775-1851) und der Präraffaeliten sowie als Kunstdenktheoretiker der Neugotik und des *Arts and Crafts Movement*.<sup>1</sup> Als Kunstkritiker trat er seit Beginn der 1840er Jahre vor die Öffentlichkeit und erlangte für seine Bildbeschreibungen schnell Berühmtheit. Später waren es hingegen politische Streitschriften, die ihm Ruhm und Ruch eintrugen – Texte, in denen er seit 1860 die sozialen Verhältnisse des Zeitalters schärfster Kritik unterzog.

„Sozialreformer“, „Kulturkritiker“, „Visionär“ – diese und andere Bezeichnungen für Ruskins Wirken im 19. Jahrhundert suggerieren, dass Ruskin eine beobachtende oder intervenierende Stellung am *Rand* der Gesellschaft eingenommen und seine politische Programmatik kaum Unterstützung in der Gesellschaft seiner Epoche gefunden habe. Dieser Eindruck täuscht jedoch. Selbst lange nach dem Ende seiner aktiven Karriere entdeckten beispielsweise ausländische Korrespondenten immer noch viele Hinweise dafür, dass Ruskins Werke die Menschen der Belle Époque in ihren Bann schlugen. So informierte etwa der liberale Publizist und Englandkenner Samuel Saenger (1864-1944) die Leserschaft von Maximilian Hardens *Zukunft* 1899:

Ruskins Schriften sind [...] geschichtliche Dokumente ersten Ranges. In den Handbüchern der Nationalökonomie fristet er zwar—meist nur in einer Anmerkung—ein kümmerliches Dasein, in der Geschichte des neunzehnten Jahrhunderts lebt er aber als eine Centralgestalt und [...] eine Centralgewalt. Um die Größe seines Einflusses richtig zu bezeichnen, muß man schon auf Erscheinungen wie Voltaire und Rousseau zurückgreifen. Kein moderner Schriftsteller ernsten Charakters wird in England mehr gekauft und gelesen als Ruskin; seine Bücher dürften an Verbreitung selbst der Bibel und Shakespeare schwerlich viel nachgeben. In tausend offenen und verdeckten Kanälen, durch Fach- und Unterhaltungsliteratur, Zeitungen, Flugschriften, Volksversammlungen, durch Vorträge von Pädagogen und Sozialreformern, endlich durch die Ruskingesellschaften fließen seine Gedanken, seine Witzworte,

---

<sup>1</sup> Wolfgang Kemp, *John Ruskin, 1819-1900: Leben und Werk* (München 1983), ist die maßgebliche deutschsprachige Biographie.

seine Aphorismen, seine Bilder der Masse zu; und in dem kaum entwirrbaren Knäuel von Vorstellungen, die sich [...] im geistigen Leben der Gegenwart theils verbünden, theils bekämpfen, brechen sie überall hervor.<sup>2</sup>

Saenger trifft damit nicht nur sehr gut die historische Wirkungsmacht des Ruskinschen Oeuvres, sondern auch den amorphen Charakter dieses Werks, das anders als zeitgenössische natur- oder sozialwissenschaftliche Werke nicht aus einem geschlossenen theoretischen Ansatz und dessen empirischer Verifikation besteht, sondern aus einem Konvolut von Prinzipien, Kritiken und utopischen Idealen, das die Grenzen wissenschaftlicher Disziplinen und politischer Grundorientierungen durchbrach.

Tatsächlich erstreckte sich der Einfluss Ruskins über ein breites Spektrum politisch Aktiver: die Christlichen Sozialisten, William Morris und die Labour Party bis hin zu Mahatma Gandhi. Für sie war Ruskin ein universal denkender Gesellschaftsreformer und politischer Denker, der die sozialen Verhältnisse durchgreifend humanisieren wollte. Aus diesem Grunde bekannte noch der Labour-Vorsitzende und spätere Premierminister Clement Attlee (1883-1967), Ruskin sehr geschätzt zu haben, und erklärte ihn gleichsam zum geistigen Gründer der *Labour Party*.<sup>3</sup> Ein Meinungsbild unter den ersten *Labour*-Abgeordneten von 1906 demonstriert, dass die neuen Volksvertreter tatsächlich in ihrer Mehrheit Ruskin als die prägende literarische Erscheinung ihrer Laufbahn und politischen Karriere betrachteten, knapp gefolgt von der Bibel und mit deutlichem Abstand vor Thomas Carlyle (1795-1881) und Charles Dickens (1812-70).<sup>4</sup>

Nach dem Ersten Weltkrieg und mehr noch nach 1945 blieb von dieser Popularität nicht viel. Ruskins Werk geriet in Vergessenheit. Für den wissenschaftlichen Diskurs war lange Zeit nur seine Biographie von Interesse. Kenneth Clark resümierte diese Situation 1964 mit den Worten: „Now, in the middle of the twentieth century, what is left of this towering reputation? Practically nothing but a malicious interest in the story of his private life.“<sup>5</sup> Doch anders als noch in den 1960er und 1970er Jahren ist Ruskin heute

---

<sup>2</sup> Samuel Saenger, “John Ruskin als Sozialreformer,” *Die Zukunft* 28 (Juli-Sep. 1899), 503-12, hier 504.

<sup>3</sup> Clement Richard Attlee, *The Labour Party in Perspective* (London 1937), 39; Attlee, *As it Happened* (London 1954), u.a. 21, 31.

<sup>4</sup> [William Thomas Stead], “Character Sketches I: The Labour Party and the Books that Helped to Make it,” *Review of Reviews* 33 (1906), 568-82; zuletzt analysiert von Lawrence Goldman, “Ruskin, Oxford, and the British Labour Movement, 1880-1914,” in: Dinah Birch (Hg.), *Ruskin and the Dawn of the Modern* (Oxford 1999), 57-86, hier: 58-9.

<sup>5</sup> Kenneth Clark (Hg.), *Ruskin Today* (London 1964), xiv.

keine unbekannte Größe mehr. Der große Boom der literaturwissenschaftlichen Ruskin-Forschung seit den 1970er Jahren hat eine Fülle von Publikationen angeregt, die, wie von John Dixon Hunt prognostiziert, sich fast zu einer “*storm cloud of the twentieth century*” zusammengebraut haben.<sup>6</sup> Die Literaturwissenschaft hat nicht zuletzt deshalb der Ruskin-Forschung so viele Impulse geben können, weil sie die literarisch-formalen Aspekte seiner Schriften untersucht und die publizistischen Strategien Ruskins wiederentdeckt. Darüber wird allerdings häufig aus den Augen verloren, dass Ruskins Werk einen historischen Entstehungs- und Wirkungskontext hatte, der in der Werkanalyse reflektiert werden muss, um diese Werke angemessen zu entschlüsseln. Aus diesem Grunde sieht sich Michael Wheeler zu der Bemerkung veranlasst:

[Scolarship to date has missed that Ruskin was] a *representative Victorian*, in his religious quest, in the polemical and occasional nature of so much of his writing, in his work ethic, in his suppressed sexuality, and so on. And he was in touch with the main currents of the intellectual, artistic, political, and religious life of his day in a way that marks him out as one of the great Victorians—in some ways *the* great Victorian. We therefore need to read and study not only all of Ruskin (published and “hidden”) and his precursors and followers; we also need to read everything else in the period in order to locate him more firmly in his own time.<sup>7</sup>

Ruskin schuf nicht aus dem Nichts, sondern stand im Austausch mit anderen Denkern, wurde durch die Ideen und Diskurse seines Zeitalters geprägt, griff mit seinen Schriften in bestimmte historische Debatten ein und musste sich auf die Problemdeutungen, Theorien und Schlagworte seiner Zeitgenossen einlassen. Dementsprechend muss die heutige Forschung mit einem kontextualisierenden Forschungsansatz an Ruskins Werke herangehen.

Der Versuch, Ruskin “*gezielter in seiner Zeit zu verorten*” ist erst in den 1990er Jahren innerhalb der Literaturgeschichte verstärkt ins Visier genommen worden und hat nur zögerlich auch andere Disziplinen erfasst. Erheblich erschwert wurde dieser Ansatz durch die mangelnde Erforschung der fröhviktorianischen Diskursgeschichte. Während politisch-sozialen Bewegungen wie dem Chartismus und der *Anti-Corn-Law-League* ausführliche Untersuchungen gewidmet worden sind, sind andere im frühen 19. Jahrhundert zirkulierende Ideen oft nur punktuell erforscht und selten in ihrer

---

<sup>6</sup> John Dixon Hunt, *The Wider Sea: A Life of John Ruskin* (1982) (London 1998), ix. Zu den Anfängen der “*Ruskin industry*” siehe Elizabeth Helsinger, Rez. “The Ruskin Renaissance”, *Modern Philology* 73 (1975/76), 166-77.

<sup>7</sup> Michael Wheeler, “Introduction,” *Nineteenth-Century Contexts* 18 (1994), 113-23, hier: 116.

diskursiven Stellung zueinander analysiert worden. Mindestens die Erforschung der religiösen Diskurse der ersten Jahrhunderthälfte und ihrer politischen Implikationen erreicht aber die Komplexität, die in der Ideenhistoriographie zum 18. Jahrhundert seit langem die Norm ist.<sup>8</sup> Im Hinblick auf Ruskin wandte sich Michael Wheeler selbst dem religiösen Umfeld Ruskins zu, das aus anderem Blickwinkel zuvor von Stephen Finley untersucht worden ist.<sup>9</sup> An diese und weitere Arbeiten schließen auch die folgenden Ausführungen an.

### *Fragestellung*

Die vorliegende Arbeit hat zum Ziel, Ruskin “*präziser in seiner Zeit zu verorten*”. Sie nähert sich dem Werk Ruskins jedoch von einem anderen Blickwinkel, und zwar indem sie die intellektuellen Ursprünge seines Schaffens untersucht. Sie fragt also, aus welchem intellektuellen Horizont Ruskin seine Anregungen und Ideen bezogen hat und wie er mit den geistigen Traditionen, aus denen er schöpfte, umgegangen ist. Ziel ist es zu rekonstruieren, in welchem intellektuellen Umfeld Ruskin aufgewachsen ist, mit welchen Ideen er dort vertraut gemacht wurde, welche dieser Ideen er übernommen hat und welche er verworfen oder modifiziert hat. Hinter diesem Ansatz steht die Überlegung, dass erst eine genaue Lokalisierung Ruskins im Ideenhaushalt seiner ursprünglichen Sozialisation deutlich machen kann, in welchem soziokulturellen und intellektuellen Milieu Ruskin ‘zu Hause war’. Erst daraus lässt sich dann auch nachvollziehen, welcher Teil der britischen Öffentlichkeit prädisponiert war, seine Ideen zu goutieren – und welcher ihm aufgrund fundamentaler Differenzen mit Ressentiments begegnete. Auch im Hinblick auf die Deutung von Ruskins Schaffen selbst lässt sich erst auf diesem Wege, über die genaue Lokalisierung seines geistigen ‘Ursprungsortes’, evaluieren, welchen Ideentraditionen der Epochewende um 1800 Ruskin ‘entstammte’ und treu blieb, von welchen Denkmustern er sich absetzte, welche Neuansätze er verfolgte und worauf er damit abzielte. Im weitesten Sinne kann dieser Ansatz folglich auch zu einer Klärung der Frage beitragen, wie sich die

---

<sup>8</sup> An dieser Stelle erfolgt nur der Hinweis auf die Studien Boyd Hiltons, der einen Großteil dieser Forschungen angeregt hat. Zuletzt: Boyd Hilton, *A Mad, Bad and Dangerous People? England, 1783-1846* (Oxford 2006); ders., “The Politics of Anatomy and the Anatomy of Politics, c.1825-1850”, in: Stefan Collini/Richard Whatmore/Brian Young (Hg.), *History, Religion, and Culture: British Intellectual History, 1750-1950* (Cambridge 2000), 179-97; ders., *The Age of Atonement: The Influence of Evangelicalism on Social and Economic Thought, 1795-1865* (Oxford 1988).

<sup>9</sup> Michael Wheeler, *Ruskin’s God* (Cambridge 1999); Clyde Stephen Finley, *Nature’s Covenant: Figures of Landscape in Ruskin* (University Park, Pa. 1992).

Ideenlandschaft in der ausgedehnten ‘sattelzeitlichen’ Schwelle von der Frühneuzeit zur Moderne verändert hat und woher das Bedürfnis nach der ‘Antimoderne’ röhrt, die in Großbritannien maßgeblich durch Ruskin geprägt wurde.<sup>10</sup>

Zu diesem Zweck konzentriert sich die Arbeit vordringlich auf das Frühwerk Ruskins. Das sind die von ihm vor 1840 verfassten Schriften, die bislang kaum einer Untersuchung unterzogen worden sind.<sup>11</sup> Sie werden allerdings, wo es sich anbietet oder aufdrängt, in vergleichender Lektüre mit späteren Schriften und Ruskins Selbstdeutungen und autobiographischen Rückblicken interpretiert, die die Sichtweisen der Forschung maßgeblich geprägt haben. Archivalien haben sich dagegen oft als verhältnismäßig wenig ergiebig erwiesen. Zwar sind die unzureichend edierten, archivierten Originaltagebücher bzw. Arbeitsjournale Ruskins und der Briefwechsel seines Vaters stellenweise mit Gewinn eingesehen worden. Dennoch trifft die Ansicht John Dixon Hunts zu: “[I]t soon became clear to me that the magical ‘open sesame’ of academic research, ‘hitherto unpublished’, would not reveal any new Ruskin. If such could be discovered at all, it would come from a serious scrutiny of the masses of publications that we already have from and about him, occasionally supported by extracts from those rich archival resources”<sup>12</sup> Erst in den publizierten Werken kommt zum Ausdruck, wogegen und wofür sich Ruskin in den Debatten seiner Ära engagierte, denn erst die Veröffentlichung zwang den Autor dazu, die Interessenlagen seines Publikums klar anzusprechen und zentrale Ideen, Denkmuster sowie Signalworte seiner Anhängerschaft zu bekräftigen bzw. Abgrenzung gegenüber den Begriffen und Konzepten der Gegnerschaft zu demonstrieren.

### *Methodik und Aufbau*

In der Konsequenz dieser Fragestellung liegt es, für die vorliegende Arbeit einen kontextualisierenden Forschungsansatz zu wählen. Hierzu bietet sich insbesondere die Methode der linguistischen Kontextualisierung der *Cambridge School of the History of*

<sup>10</sup> Vgl. u.a. Christopher Harvie, “John Ruskin, 1819-1900,” in: Bernd-Peter Lange (Hg.), *Classics in Cultural Criticism*, Bd. 1: *Britain* (Frankfurt 1990), 149-67. Eine besonders vehemente Kritik an Ruskins Antimodernismus findet sich in Martin Wieners Klassiker der beginnenden Thatcher-Ära: Martin J. Wiener, *English Culture and the Decline of the Industrial Spirit, 1850-1980* (1981) (Cambridge 2004), u.a. 27-40, 90-4.

<sup>11</sup> Es findet sich in den ersten zwei Bänden von Ruskins Werkausgabe: *The Works of John Ruskin*, hg. v. Edward Tyas Cook/Alexander Wedderburn, 39 Bde. (London/New York 1903-1912) [im folgenden: *Works*].

<sup>12</sup> Hunt, *Wider Sea*, ix.

*Political Thought* an. Die unter diesem Signet firmierenden Forschungsstrategien wurden beginnend ab Ende der 1950er Jahre von dem in Cambridge promovierten, hauptsächlich jedoch in Neuseeland und den USA tätigen John Pocock sowie, mit teilweise anderer Gewichtung, ab Ende der 1960er Jahre durch den Cambridger Politikwissenschaftler Quentin Skinner entwickelt und revolutionierten seitdem die ideenhistorische Forschungslandschaft der englischsprachigen Welt.<sup>13</sup>

Pocock wandte sich gegen die in der Nachkriegszeit vorherrschende Tendenz, sich in der Geschichte politischer Ideen ausschließlich auf die ‘großen’ Autoren politischer Philosophie zu konzentrieren und davon divergierende Formen politischen Denkens und Kommunizierens – wie “‘*Propaganda*’, ‘*Ausreden*’, ‘*Mythen*’ usw.” – als philosophisch unseriös und belanglos zu verwerfen.<sup>14</sup> Zudem bekämpft er die Tendenz, politische Ideen primär als formallogisch kohärente Theorien mit vermeintlich zeitlos gültigen Kategorien zu erfassen.<sup>15</sup> In Abgrenzung von der herkömmlichen Form der Ideenhistoriographie stützt sich Pococks Forschungsstrategie auf den Grundsatz, politische Ideen nicht als geschlossene philosophische Systeme aufzufassen, sondern als ‘Sprachen’. Darunter versteht er modulierbare, erweiterungsfähige und flexibel einsetzbare Repertoires von Deutungs- und Argumentationsmustern. Diese Sprachen umfassen als kleinste Elemente Schlagworte, Normen und Parolen, die jedoch zu umfassenderen Argumenten, Narrationen und Theorien verkettet werden können: “Any stable and articulate society possesses concepts with which to discuss its political affairs, and associates these to form groups or languages.”<sup>16</sup>

Nach Pococks Auffassung müssen sich Teilnehmer politischer Diskurse, wenn sie ihre politischen Standpunkte formulieren, dieser tradierten Vokabulare bedienen:

<sup>13</sup> Die Methodik der Cambridge School wird inzwischen auch in einer Reihe deutschsprachiger Aufsätze beschrieben: Dazu zählen Eckhart Hellmuth/Martin Schmidt, “John G.A. Pocock (\*1924) / Quentin Skinner (\*1940),” in: Lutz Raphael (Hg.), *Klassiker der Geschichtswissenschaft*, Bd. 2: *Von Fernand Braudel bis Natalie Z. Davis* (München 2006), 261-79; Iain Hampsher-Monk, “Neuere angloamerikanische Ideengeschichte,” in: Joachim Eibach/Günther Lottes (Hg.), *Kompass der Geschichtswissenschaft: Ein Handbuch* (Göttingen 2002), 293-306; Eckhart Hellmuth/Christoph v. Ehrenstein, “Intellectual History Made in Britain: Die Cambridge School und ihre Kritiker,” *Geschichte und Gesellschaft* 27 (2001), 149-72; Lottes, Günther, “‘The State of the Art’: Stand und Perspektiven der ‘Intellectual History’,” in: Frank-Lothar Kroll (Hg.), *Neue Wege der Ideengeschichte: Festschrift für Kurt Kluxen zum 85. Geburtstag* (Paderborn 1996), 27-45.

<sup>14</sup> John G.A. Pocock, “The History of Political Thought: A Methodological Enquiry,” in: Peter Laslett / Walter Garrison Runciman (Hg.), *Philosophy, Politics and Society*, 2nd ser. (1962) (Oxford 1972), 183-202, hier: 183-4, 186, 190-2; Zitat: 192. Jüngst zu Pococks Werk: J. Davis, “‘Epic Years’: The English Revolution and J.G.A. Pocock’s Approach to the History of Political Thought,” *History of Political Thought* 29 (2008) 519-42; Glenn Burgess, “From the Common Law Mind to the Discovery of Islands: J.G.A. Pocock’s Journey,” *History of Political Thought* 29 (2008), 543-61.

<sup>15</sup> Pocock, “History of Political Thought,” 188-91.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 195.

“[E]very thinker operates within a tradition.”<sup>17</sup> Um für das Publikum verständlich zu sein und dessen Sympathie zu wecken, muss sich der Sprecher/Autor dieser vorhandenen politischen Sprachtraditionen bedienen. Denn sein argumentativer Erfolg ist nach Ansicht Pococks weniger von der Einlösung formallogischer Rationalitätskriterien abhängig als von der Evokation traditionaler Sprach- und Denkmuster, die dem Publikum vertraut sind.<sup>18</sup>

Die Methodik Pococks ist nicht kritiklos akzeptiert worden. Gerade gegen seine Grundprämissen sind fundamentale Einwände erhoben worden. So wird beispielsweise kritisiert, dass Pocock Denker und Autoren zu “*mouthpieces of the script-writing paradigms which constitute their conceptual frameworks*” marginalisiere.<sup>19</sup> Doch Autoren sind auch nach dem Cambridger Modell keine bloßen Wasserträger im Flussbett der Sprachströme, die die Diskurse antreiben. Autoren haben nach dem Verständnis Pococks vielmehr die Funktion, geeignete Argumentationsmuster aus den Pools trtierter Sprachen auszuwählen, diese Muster nach den Erfordernissen der politischen Situation abzuwandeln und zu neuen Sprachen zusammenzusetzen: “*For anything to be said or written or printed, there must be a language to say it in; the language determines what can be said in it, but is capable of being modified by what is said in it*”.<sup>20</sup> In der Tat birgt das Pococksche Verfahren die Gefahr, einzelne Sprachen zu verabsolutieren. So bezeichnete Pocock sein frühes Hauptwerk *The Machiavellian Moment* (1975) später selbstkritisch als “*tunnel history*”, weil dort der nachantike klassische Republikanismus als eine gleichsam wie verselbstständigt durch die Jahrhunderte schreitende Sprachtradition rekonstruiert wird.<sup>21</sup> Auch Pococks Terminologie der 1970er Jahre – die Sprachen benannte er in dieser Zeit als ‘Paradigmen’ und ‘Ideologien’ – leistete der Auffassung Vorschub, es handele sich bei den Sprachen um kohärente, inflexible und streng autoritative Denkstrukturen.<sup>22</sup>

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, 201.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 200-1.

<sup>19</sup> Mark Bevir, *The Logic of the History of Ideas* (Cambridge 1999), 34-5.

<sup>20</sup> Pocock, “The Concept of a Language and the *métier d'historien*: Some Considerations on Practice,” in: Anthony Pagden (Hg.), *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe* (Cambridge 1987), 19-38, hier: 20.

<sup>21</sup> Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* (Princeton, N.J. 1975). Dazu Pococks selbstkritische Anmerkungen in: Pocock, “The *Machiavellian Moment* Revisited: A Study in History and Ideology,” *Journal of Modern History* 53 (1981), 49-72.

<sup>22</sup> Den Begriff führt Pocock mit Vorbehalten ein in: “Languages and their Implications, hier: 13-8. Zur Abkehr von diesem Begriff siehe u.a. Pocock, ”The Reconstruction of Discourse: Towards the Historiography of Political Thought,” *MLN* 96 (1981), 959-980, hier: 969-70; und ders., “Concept of a Language,” 19-38, hier: 21.

Demgegenüber macht Pocock jedoch bereits in frühen Aufsätzen sehr deutlich, dass er von der Pluralität und Modulationsfähigkeit der politischen Vokabulare ausgeht. Sie sind nach seiner Überzeugung auch nicht der ‘realen’ Welt und dem historischen Wandel enthoben, sondern werden zum Teil erst aus ‘technischen’ Sprachen abstrahiert, mit denen über Praktiken des sozialen Lebens kommuniziert wird:

There is no reason to suppose that a society will have only one such [political] language; we may rather expect to find several, differing in the departments of social activity from which they originate, the uses to which they are put and the modifications they undergo. Some originate in the technical vocabulary of one of society’s institutionalized modes of regulating public affairs [i.e., the vocabulary of law]. [...] Others originate in the vocabulary of some social process which has become relevant to politics: theology in an ecclesiastical society, land tenure in a feudal society, technology in an industrial society.<sup>23</sup>

In weitaus stärkerem Maße als in dem Alternativmodell der Foucaultschen Diskursanalyse werden nach dem Cambridger Modell Ideenrepertoires und Diskurse folglich als mehrstimmig, widersprüchlich, modulations- und entwicklungsfähig begriffen.<sup>24</sup>

Die Aufgabe des Historikers ist es nach Pocock nun, diese Vorbedingungen, unter denen Redner und Autoren in öffentliche Debatten eingriffen, für die Interpretation der Texte nutzbar zu machen: Historiker sollten sich zunächst mit den vorhandenen Sprachen vertraut machen und dann analysieren, welche Sprach- und Denkmuster ein Autor aus dem Kontext verfügbarer politischer Sprachen abrief.<sup>25</sup> Ausgehend davon kann er dann weiter danach forschen, welche argumentative Strategie der Autor einschlug, welche Assoziationen seine Sprache möglicherweise beim Publikum weckte, in welche sozialen und politischen Formationen er sich damit einordnete, wie er auf eine spezifische Problemsituation reagierte und wie er zur Weiterentwicklung der von ihm genutzten politischen Sprachen beitrug.

Entsprechend dem Vorgehen der Cambridger Ideenhistoriker werden im Folgenden zunächst die ‚Sprachen‘ (oder, wie es des öfteren heißen wird: Ideen, Denkmuster, Ideenrepertoires, Vokabulare), die Diskurse und Milieus vorgestellt, aus denen Ruskin die grundlegenden Argumentationsmuster seines Denkens bezogen hat.

<sup>23</sup> Pocock, ‚History of Political Thought,‘ 195.

<sup>24</sup> Zum Vergleich mit Foucault genauer: Martin Schmidt, ‚Sagen, was ... schon verschwiegen artikuliert war‘: Die Diskurskonzepte Michel Foucaults und John Pococks im Vergleich,‘ in: *Schleifspuren: Lesarten des 18. Jahrhunderts; Festschrift für Eckhart Hellmuth*, hg.v. Anke Fischer-Kattner u.a. (München 2011), 85-104.

<sup>25</sup> Pocock, ‚History of Political Thought,‘ 200-1; vgl. ders., ‚Languages and their Implications,‘ 25, 29: ‚The historian’s first problem, then, is to identify the ‘language’ or ‘vocabulary’ with and within which the author operated, and to show how it functioned paradigmatically to prescribe what he might say and how he might say it. [...] At any given moment, [...] the ‘meanings (one cannot avoid the plural) of a given utterance must be found by locating it in a paradigmatic texture [...].‘

Die Korrespondenz der Familie Ruskin und die Tagebücher Ruskins belegen, dass bei diesen ‚Sprachen‘ zu allererst an die Moralphilosophie der schottischen Hochaufklärung zu denken ist, und an die religiösen Überzeugungen, mit denen Ruskin im Elternhaus vertraut gemacht wurde. Insbesondere die religiösen Dogmen bildeten für jeden, der im evangelikal geprägten Bürgertum der ersten Jahrhunderthälfte groß wurde, einen elementaren Schlüssel zu allen Diskursen in Politik, Kultur und Wissenschaft.

Die ersten drei Kapitel blenden die religiöse Welt der Familie Ruskin weithin aus. Thema sind die säkularen Denkmuster, die den Bildungshorizont im Elternhaus prägten. Dieser Bildungshorizont wird zu rekonstruieren versucht, indem zum einen die Persönlichkeit seines Vater John James Ruskin genauer beleuchtet wird (Kap. 1), zum anderen der Unterrichtsstoff und die Pädagogik im Elternhaus untersucht werden, mit denen Ruskin vertraut gemacht wurde. Die Schwerpunktthemen von Ruskins Unterricht um 1830 – Moralphilosophie und Rhetorik – werden dabei zu ihren ‚Quellen‘ in der schottischen Aufklärung zurückverfolgt, und zwar indem die für Ruskins Erziehung prägenden Ideen der Moralphilosophie und Rhetorik aus dem Werk von Adam Smith (1723-1790) ausführlich vorgestellt werden (Kap. 2). Abschließend zeichnet das Kapitel 3 nach, wie Ruskin die Ideen rezipierte, wie er sie modifizierte und in seinem *“Essay on Literature”* von 1836 erstmalig in einem literaturtheoretischen und religionskritischen Text applizierte.

Die darauf folgenden vier Kapitel nehmen dann vor allem die religiösen Ideen der Epoche, sowohl im England der ersten Jahrhunderthälfte (Kap. 4) als auch im engeren Umfeld der Familie Ruskin (Kap. 5), in den Blick. Aus diesen Kontexten leitet Kapitel 6 zu Ruskins religiösen Überzeugungen über, die sowohl in ihrem orthodox-dogmatischen Kern (Kap. 6) als auch in der für Ruskin spezifischen ‚naturtheologischen‘ Ausprägung erörtert werden (Kap. 7).

Im vierten Kapitel wird daher ein knapper Abriss der theologischen Dogmen und wissenschaftlichen bzw. religiösen Überzeugungen im Evangelikalismus gegeben und die Entwicklung des Evangelikalismus bis in die für Ruskins religiöse Sozialisation prägenden Jahrzehnte von 1820 bis 1840 nachgezeichnet. Hauptschwerpunkt des Kapitels sind der Diskurs und die Krise des Evangelikalismus in den 1820er und 1830er Jahren, die in Auseinandersetzung mit den maßgeblichen Studien insbesondere Boyd Hiltons analysiert und dargestellt werden.

Das Kapitel 5 nimmt sich des unmittelbaren Umfeldes Ruskins an, um zu überprüfen, welche der im evangelikalen Milieu kursierenden Überzeugungen und Ideen Ruskin überhaupt erreichten. In seinen Lebenserinnerungen deutet Ruskin an, dass neben seinen Eltern vor allem die Prediger, deren Gottesdienste die Familie regelmäßig aufsuchte, stark auf seine religiöse Vorstellungswelt eingewirkt haben, sodass er sich selbst noch im hohen Alter an Einzelheiten der Persönlichkeit und Theologie seiner Pfarrer sowie ihre Gottesdienste erinnern konnte. Das Kapitel stellt dabei auch die Frage nach den Motiven und religiösen Anschauungen, die die Wahl der Kirchengemeinde im Elternhaus beeinflusst haben.

Im Anschluss daran rekonstruiert das Kapitel 6, welche Überzeugungen Ruskin unter Einwirkung seiner Eltern und Prediger übernommen bzw. modifiziert hat. Das Kapitel 7 versucht zudem, den religiösen Hintergründen seiner eigentümlichen religiösen Naturverehrung auf die Spur zu kommen. Im Zusammenhang damit wird schließlich untersucht, wie sich Ruskins Glaubenshaltung im Laufe der 1830er und 1840er Jahre veränderte und welche Folgen dies für seine Religiosität, aber auch für seine Erfahrung der Welt und seine Selbstpositionierung darin, hatte.

Dies wirft die Frage nach den Einflüssen der neueren Naturwissenschaften auf Ruskins Denken aus, die im abschließenden Kapitel 8 zur Sprache kommen. Für Ruskin war insbesondere die Geologie von großer Bedeutung, und diese wirkte auch auf seine religiösen Überzeugungen ein. Auch von Ruskins Reaktionen und seinem intellektuellen Standort um 1840 wird daher noch ein knappes Bild entworfen. Das Kapitel schließt jedoch die Arbeit, weil mit dem graduellen Verlust seiner ‚naturverehrenden‘ Religiosität auch die intellektuelle Grundlage schwand, auf der Ruskin die Kunstkritik der 1840er und frühen 1850er Jahre verfasste.

# 1

## ‘Times of which I humbly formed an atom’

John James Ruskin und der Bildungshorizont der schottischen Aufklärung im Elternhaus John Ruskins

Wer Anfang des 19. Jahrhunderts, aus London kommend, durch die Tiefebene des Themsebeckens in die ländlichen Regionen Surreys oder Kents reiste, dem kündigte eine erste Anhöhe nach dem Dorf Camberwell das südliche Hügelland der North Surrey Downs an. In einem weit ausgreifenden Bogen führte die unbefestigte *parish road* über den Denmark Hill auf den Herne Hill. Die kleine Kuppe war zwar nur knapp über 40 Meter hoch, überragte das Flachland aber weithin sichtbar. Auffallend war sie zudem durch ihre Bebauung, die sich deutlich von den Dörfern in der Umgebung abhob. Während die Hangseiten des Hügels noch von Gemüseäckern, Getreidefeldern und Gärten bedeckt waren, reihten sich auf dem Kamm, beiderseits der Straße, in dichter Folge imposante Villen und Stadthäuser. Sie waren ab den 1780er Jahren errichtet worden und glichen in ihrer äußeren Erscheinung vielen Bürgerhäusern in den „besseren“ Vierteln der Hauptstadt und im Westen Londons. Die palladianischen bzw. im weitesten Sinne antikisierenden Formen dieser „*suburban villas, most of which are in the Italian style*“, werden teilweise namhaften Architekten wie William Blackburn (1750-90) zugeschrieben und entsprachen um 1800 ganz den vorherrschenden elitär-großbürgerlichen Ansprüchen.<sup>1</sup> Zeitgenössische Architekturkritiker wie Richard Brown (fl. 1793-1845) stellten den Herne Hill daher fast auf eine Stufe mit Hampstead und mit Richmond, dem „*Italy of England*“, wie Brown schrieb.<sup>2</sup> Durch Subskription finanzierten die Anlieger sogar eine Straßenbeleuchtung.<sup>3</sup>

Exakt auf der Kuppe des Herne Hill befand sich das Elternhaus John Ruskins. Es stand in einer Gruppe von zwei Doppelhäusern, die drei Geschosse hoch aufragten und mit Mansarddächern abschlossen. Eine Zeichnung Ruskins und ein Foto lassen einen

<sup>1</sup> Zitat von Richard Brown, *Domestic Architecture: Containing a History of the Science, and the Principles of Designing Public Buildings, Private Dwelling-Houses, Country Mansions, and Suburban Villas; from the Choice of the Spot to the Completion of the Appendages; With Observations on Rural Residences, their Situations and Scenery; and Instructions on the Art of Laying out and Embellishing Grounds* (London: Virtue, 1841), 131; für die heute fast vollkommen verschwundene Architektur siehe Francis Henry Wollaston Sheppard (Hg.), *Survey of London*, Bd. 26,2: *The Parish of St. Mary, Lambeth: Southern Area* (London 1956), 146-154.

<sup>2</sup> Brown, *Domestic Architecture*, 131.

<sup>3</sup> Sheppard (Hg.), *Survey of London*, 26,3.

massigen Treppenaufgang erkennen, der zu einer großen, breit gerahmten und von einem Rundbogen mit Oberlicht überfangenen Tür führte. Das Geschoss darüber war durch eine schmiedeeisernen Balustrade gleichsam als ‚Beletage‘ markiert.<sup>4</sup> Ein Flügelbau nahm ebenerdig die Wagenremise auf, denn wer am Herne Hill wohnte, ließ sich mit Pferd und Wagen zu seinem Arbeitsplatz in die Metropole bringen.<sup>5</sup> Da die Häuser weit von der Straße zurückgesetzt waren, boten die Vorgärten Platz für große Sträucher und Bäume. Wie bei den Nachbarhäusern erstreckte sich auf der Rückseite des Ruskinschen Elternhauses ein ummauerter, rund 60 Meter langer und leicht abschüssiger Garten, in dem Ruskins Erinnerungen nach Mandelsträuche und Obstbäume wuchsen.<sup>6</sup> Die exponierte Lage auf dem Scheitelpunkt des Herne Hills eröffnete einen weiten Panoramablick über die ganze Breite des Themsebeckens: „[T]he house [...] commanded, in those comparatively smokeless days, a very notable view from its garret windows, of the Norwood hills on one side, and the winter sunrise over them; and of the valley of the Thames on the other, with Windsor telescopically clear in the distance, and Harrow, conspicuous always in fine weather to open vision against the summer sunset.“<sup>7</sup>

Mit der Inbesitznahme eines solchen hervorgehobenen Ortes wie des Herne Hill, der großzügigen Dimensionierung und klassizistischen Gestaltung ihrer Villen demonstrierten die Bauherren und Eigner, dass sie sich mit den Eliten der Hauptstadt auf Augenhöhe wählten und für sich den Anspruch erhoben, Habitus und Normen der „guten Gesellschaft“ verinnerlicht zu haben.

Doch die Vorführung eines großbürgerlichen Lebensstils bzw. die Anpassung an die kulturellen Standards der trendsetzenden Gesellschaftskreise bildeten nur ein Merkmal der Siedlung auf dem Herne Hill. Genauso ausgeprägt war unter den Hauseignern offenbar das Bedürfnis, die pulsierende Hauptstadt und mit ihr die Belastungen durch das moderne Geschäftsleben hinter sich zu lassen. Wer nach Herne Hill zog, suchte bewusst nach einer ländlichen Umgebung und Distanz zur Metropole: „Herne Hill [is] the Elysium of many of our merchants and traders, [...] seeking, in retirement from the busy world, to repay themselves for the anxieties and fatigues of life with peace and competence“, hieß es etwa in einem zeitgenössischen Almanach, der die Zersiedelung der Landschaft beklagte.<sup>8</sup> Die zunehmende Urbanisierung des Londoner Südens bedrohte nicht allein die

<sup>4</sup> So eine Zeichnung Ruskins, vgl. Abbildung und Beschreibung in Hilton, *Early Years*, 8-11.

<sup>5</sup> Komfort, auf den die Eltern nach Ruskins Angaben verzichteten: *Praeterita: Outlines of Scenes and Thoughts Perhaps Worthy of Memory in my Past Life* (1885-89), in: *The Works of John Ruskin*, hg. v. Edward Tyas Cook und Alexander Wedderburn, Bd.35: *Praeterita and Dilecta* (London/New York 1908), 1-562, hier 131.

<sup>6</sup> *Praeterita* (1885-89), *Works*, 35.34-36.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 35.35.

<sup>8</sup> Anon. [gez. J.], „A Spring Walk on the Surrey Hills“, *The Every-Day Book* 2,2 (1827), Sp. 557-561,

Dörfer Surreys, sondern auch das idyllische Refugium am Herne Hill, das als eine Alternative zu den verdichteten Vierteln der Großstadt errichtet worden war. Bis ins frühe 20. Jahrhundert blieb die charakteristische Mischung von Großbürgerlichkeit und Weltabgewandtheit am Herne Hill allerdings weithin erhalten.<sup>9</sup> John Ruskin konnte daher noch in den 1880er Jahren schreiben: „*When I was about four years old my father found himself able to buy the lease of a house on Herne Hill, a rustic eminence [...] of which the leafy seclusion remains, in all essential points of character, unchanged to this day [...] and I can still walk up and down the piece of road between the Fox tavern and the Herne Hill station, imagining myself four years old.*“<sup>10</sup> Nach 20 Jahren verließ die Familie 1843 das Haus, in dem Ruskin seine Jugend bis zum Ende des Studiums verbrachte, um in ein größeres Anwesen auf dem nahegelegenen Denmark Hill zu ziehen. Ruskin behielt jedoch auch danach noch, als seine Cousine das Haus bewohnte, in seinem Kinderzimmer ein Studio, in dem er u.a. noch Teile seiner Autobiographie verfasste.<sup>11</sup>

Ganz im Einklang mit der gediegen-ländlichen Idylle, die die Villenkolonie am Herne Hill prominent gemacht hatte, dürfte auch das Haus der Familie Ruskin von John James Ruskin (1785-1864) gekauft worden sein, um der Familie ein abgeschirmtes Refugium – mit allem modernen Komfort – zu bieten, in das die Probleme der Zeit allenfalls gefiltert eindrangen, oder eindringen durften. Das durch Bankrott des elterlichen Geschäfts, durch Widerstand und Krankheit der Eltern lange verzögerte Familienleben von John James und Margaret Ruskin wurde hier, wie Ruskins Biograph Tim Hilton anmerkt, nachgeholt: „*In this house Margaret Ruskin had the happiness of youth when she was forty. The long years of loneliness and waiting, the madness and the deaths [der Schwiegereltern], could all be forgotten.*“<sup>12</sup> Dies galt ähnlich auch für John James Ruskin, der gegen seine akademischen Ambitionen zu einer kaufmännische Ausbildung genötigt worden war.<sup>13</sup> Zwar stieg John James Ruskin nach seiner Firmengründung 1815 zu einem erfolgreichen Weinimporteur auf.<sup>14</sup> Seinen Beruf und die Geschäftswelt, mit der er über seine Tätigkeit

---

hier: 557-558.

<sup>9</sup> Der Bahnanschluss 1863 und forcierte Urbanisierung führten das Ende der Villenkolonie am Herne Hill herbei: Mit dem Verlust des arkadischen Charakters blieben solvente Käufer aus; Abriss, Parzellierung und Überbauung mit schlichten Einzel- und Reihenhausiedlungen waren die Folge. Siehe Sheppard (Hg.), *Survey of London*, 26.146-154; und Harold J. Dyos, *Victorian Suburb: A Study of the Growth of Camberwell* (Leicester 1986), hier: 70-4.

<sup>10</sup> *Praeterita* (1885-89), *Works*, 35.34-35.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 35.11.

<sup>12</sup> Tim Hilton, *John Ruskin: The Early Years, 1819-1859* (1985) (New Haven, Conn. 2000), 10.

<sup>13</sup> John James Ruskin an seine Mutter Catherine, London, 05.10.1812, in: John James, Margaret und John Ruskin, *The Ruskin Family Letters: The Correspondence of John James Ruskin, his Wife, and his Son, 1801-1843*, hg. v. Van Akin Burd, 2 Bde. (Ithaca, N.Y., 1973), 1.53-60, hier: 57 [im Folgenden *Family Letters*].

<sup>14</sup> John James Ruskin gründete und führte die Firma Ruskin, Telford & Domecq (gegr. 1815), die den Sherrymarkt in Großbritannien zunehmend beherrschte. Sie firmierte nach der Auszahlung Ruskins nur

verbunden war, verachtete er allerdings gründlich, wie viele seiner Briefe signalisieren: “*I cannot but say I have turned from my profession for moments repeatedly with disgust—had I my life to lead over again, nothing should make me a Merchant.*”<sup>15</sup> Jede Minute, die John James Ruskin auf Geschäftsreisen statt im eigenen Heim zubrachte, bedauerte er, wie seine Nachrichten nach Hause unmissverständlich zeigten:

I have had no sense of comfort since I left my own house nor felt one touch of kindness for any human Being. I am when away from my family the most lone Creature on the face of the Earth for the Wandering Beggar holds a sort of communication with the world amounting to more than mine. Unless we love our Species, it will avenge the neglect & turn this lovely world into a Solitude as dreary as an uninhabited Island. I have shut myself up with my family till the world Knows me not & little am I likely to care for the world whilst I have my family to receive me [...]. [...] I cannot say my happiness lessens as my wealth increases but I think such would be the case but for the Love of you & John [...]<sup>16</sup>

Auf dem Herne Hill suchte John James Ruskin demnach genau das von Kommerz und Wettbewerb freie ‚Arkadien‘, das nach Ansicht des zeitgenössischen Almanachs die Attraktivität der Siedlung ausmachte, und in diesem behüteten Refugium zogen John James und Margaret Ruskin ihren Sohn John auf.<sup>17</sup>

Zur gleichen Zeit vollzogen sich jenseits der Villensiedlung viele der einschneidenden Entwicklungen, die das hannoveranische Zeitalter von der beginnenden viktorianischen Ära trennen. Die mit der gewachsenen politischen Artikulationsfähigkeit der Mittelschichten und den Krisen der Frühindustrialisierung verbundenen Spannungen im Lande schaukelten sich immer wieder zu politischen und sozialen Konflikten auf und führten nicht selten zu gewaltsauslösenden Konfrontationen.<sup>18</sup> Als Ruskin am 8. Februar 1819 – noch in der Hunter Street, am zentral gelegenen Brunswick Square in London (seinerzeit Middlesex) – zur Welt kam, befand sich das Land gerade auf einem Tiefpunkt der wirt-

---

noch als Pedro Domecq und bestand unter diesem Label bis ins 20. Jahrhundert fort.

<sup>15</sup> John James Ruskin an seine Mutter Catherine Ruskin, London, 05.10.1812, *Family Letters*, 1.53-60, hier: 56; vgl. *ibid.*, 57.

<sup>16</sup> John James Ruskin an Margaret Ruskin, Ipswich, 15.12.1836; *Family Letters*, 1.375.

<sup>17</sup> Zur Ruskin-Biographik: Mit Tim Hilton, *John Ruskin: The Early Years, 1819-1859* (1985) (New Haven, Conn. 2000); und ders., *John Ruskin: The Later Years* (New Haven, Conn. 2000) liegt eine umfangreiche neue Standardbiographie zu Ruskin vor. Grundlegend sind darüber hinaus John D. Rosenberg, *The Darkening Glass: A Portrait of Ruskin's Genius* (1961) (New York 1986); John Dixon Hunt, *The Wider Sea: A Life of John Ruskin* (1982) (London 1998); und Wolfgang Kemp, *John Ruskin, 1819-1900: Leben und Werk* (München 1983); sowie die älteren Arbeiten von William Gershom Collingwood, *The Life and Work of John Ruskin*, 2 Bde. (London 1893); und Edward Tyas Cook, *The Life of John Ruskin*, 2 Bde. (London 1911). Siehe auch den Lexikonartikel von Robert Hewison, “Ruskin, John (1819-1900),” in: *Oxford Dictionary of National Biography*, Redigiert von Oxford University Press. Online unter der URL (Seite datiert Okt. 2007; letzter Abruf: 28.09. 2008): <<http://www.oxforddnb.com/view/article/24291>> [im folgenden zitiert: Hewison, “Ruskin”, *ODNB*]

<sup>18</sup> Eine handlich zusammenfassende Diskussion bei: Edward Royle, *Revolutionary Britannia? Reflections on the Threat of Revolution in Britain, 1789-1848* (Manchester 2001).

schaftlichen und politischen Krisen, die dem Ende der Napoleonischen Kriege folgten. Das „*Peterloo Massacre*“, Signum der Ära, ereignete sich ein halbes Jahr später, als das Eingreifen des Militärs bei einer Massendemonstration der Radikalen in Manchester mehrere hundert Verletzte forderte und zum Tod von fünfzehn Demonstranten führte.<sup>19</sup> Die um sich greifende Furcht vor weiteren Unruhen wurde mit der Aufhebung der Habeas-Corpus-Akte (1817-18) und der repressiven Gesetzgebung der *Six Acts* (1819) beantwortet. Als „*the most horrid period since the days of 1793*“ behielt selbst ein zeitgenössischer Whig wie Henry Lord Cockburn (1779-1854) diese Ära in Erinnerung.<sup>20</sup> Obgleich die 1820er Jahre teilweise von wirtschaftlicher Erholung geprägt waren, blieben Unruhen und Proteste aufgrund sinkender Realeinkommen in Stadt und Land ein Problem. Neue Seuchen wie die Cholera suchten Großbritannien in den 1830er Jahren heim.<sup>21</sup> Zudem nahmen die politischen Konflikte um die Stellung der religiösen Minderheiten und die Irlandpolitik kein Ende. Die Parlamentsreform wurde 1832 zwar nach Monaten zähen Ringens durchgewunken, doch Chartisten, irische Radikale oder Landrevolten wie die *Canterbury Riots* 1838 sorgten auch in den Jahren nach der „Jahrhundertreform“ für Unruhen und hitzige Debatten.<sup>22</sup>

Ein großer Teil der Auseinandersetzungen, Demonstrationszüge, Wahlkämpfe und Kampagnen fand keine 15 Kilometer entfernt vom Ruskinschen Elternhaus, im Zentrum der Hauptstadt, statt – und damit gleichsam in Sichtweite eines Blicks aus den Mansardfenstern am Herne Hill. Trotzdem finden sich kaum Hinweise, dass die Familie vom politischen Tagesgeschehen Notiz nahm. Aus der umfangreichen Familienkorrespondenz wie auch aus den frühen Texten Ruskins aus dieser Zeit blieb Politik nahezu vollständig ausgeblendet; das private häusliche Familienleben dominierte die Briefthemen in den Jahren, bevor Ruskin sein Studium antrat. Auch Ruskin selbst beschrieb sein Elternhaus später als ein von der Außenwelt abgeschirmtes Reich, das ganz auf die innere Ökonomie der Kleinfamilie ausgerichtet war und selbst zur Nachbarschaft und Verwandtschaft eine eigentümliche Distanz hielt.<sup>23</sup> Er erinnerte sich zwar daran, mit den religiösen Über-

<sup>19</sup> Zum *Peterloo Massacre* siehe insbes.: Robert Poole, “‘By the Law or the Sword’: Peterloo Revisited,” *History* 91 (2006), 254-76; Donald Read, *Peterloo: The ‘Massacre’ and its Background* (Manchester 1973); Robert Reid, *The Peterloo Massacre* (London 1989).

<sup>20</sup> Henry Cockburn, *Life of Lord Jeffrey: With a Selection from his Correspondence*, 2 Bde. (Edinburgh 1852), 1.246.

<sup>21</sup> Roger J. Morris, *Cholera 1832: The Social Response to an Epidemic* (London 1976); Margaret Pelling, *Cholera, Fever, and English Medicine, 1825-1865* (Oxford 1979); für spätere Ausbrüche auch: Peter Vinten-Johansen u.a., *Cholera, Chloroform, and the Science of Medicine* (Oxford 2003).

<sup>22</sup> Für die Problemlage der 1830er Jahre siehe die superbe Darstellung von Boyd Hilton, *A Mad, Bad and Dangerous People? England, 1783-1846* (Oxford 2006), 493-565.

<sup>23</sup> *Praeterita* (1885-89), *Works*, 35.130-131.

zeugungen seiner Eltern gehadert zu haben, will davon abgesehen jedoch ein von äußerer Erschütterungen völlig ungetrübtes Leben familiärer Intimität genossen haben: „[T]he restrictions of the Sunday, and the doctrines of the Pilgrim’s Progress, the Holy War, and Quarles’s Emblems, [were] useful to me as the only form of vexation which I was called on to endure; and redeemed by the otherwise uninterrupted cheerfulness and tranquility of a household wherein the common ways were all of pleasantness and its single and strait path, of perfect peace.“<sup>24</sup>

Man muss sich das von beiden Eltern Ruskins aus ähnlichen Motiven geschaffene und sorgfältig eingehetete Familienidyll auf dem Herne Hill nicht unbedingt als einen goldenen Käfig vorstellen, um doch die eigentümlichen Spannungen festzustellen, die zwischen den äußerer Umständen von Ruskins Kindheit und seiner späteren ‚Karriere‘ als Sozialkritiker bestehen: Das vermögende Elternhaus, der ländlich-abgeschiedene Wohnort und die zumindest oberflächliche Distanz der Familie zur Tagespolitik<sup>25</sup> – solche Lebensumstände machen es aus heutiger Sicht erkläungsbedürftig, warum sich Ruskin ausgerechnet in den konfliktarmen Boomjahren des hochviktorianischen ‚Age of Equipoise‘ (1850-1873) vom liberalen Grundkonsens abwandte und Kontroversen um die Gestaltung der politischen und sozialen Zukunft Großbritanniens anfachte.<sup>26</sup> Wie wurde aus einem von Handels- und Finanzgeschäften bewusst ferngehaltenen, für eine Karriere in der „besseren Gesellschaft“ vorbereiteten Kaufmannssohn der vielleicht radikalste viktorianische Gesellschaftskritiker?

<sup>24</sup> *Praeterita* (1885-89), *Works*, 35.128-129; Ruskin führt Francis Quarles *Emblemes* (1635) und John Bunyans Werke *Pilgrim’s Progress* (1678) und *Holy War* (1682) als Beispiele evangelikaler Hausbücher auf; sein Satzschluss nimmt Bezug auf Spr. 3,17.

<sup>25</sup> Dass politische Themen in der Korrespondenz nicht zur Sprache kommen, war vermutlich genauso durch politisches Desinteresse von Seiten John Ruskins veranlasst wie durch Erziehungsmaßnahmen seiner Eltern. Vgl. *Praeterita* (1885-89), *Works*, 35.620, eine in die Originalausgabe nicht aufgenommene Passage des Manuskripts, in der Ruskin sein politisches Desinteresse bekennt. Sein Vater war dagegen, wie die Arbeiten Robert Hewisons demonstrieren, ein sehr politisch denkender Mensch.

<sup>26</sup> Der Begriff stammt von William Laurence Burn, *The Age of Equipoise* (London 1964). Vgl. zur Forschung: Martin Hewitt (Hg.), *An Age of Equipoise? Reassessing Mid-Victorian Britain* (Aldershot 2000); Roy A. Church, *The Great Victorian Boom, 1850-1873* (London 1975); Trygve Rainone Tholfsen, “The Intellectual Origins of Mid-Victorian Stability,” *Political Science Quarterly* 86 (1971), 57-91.

### 1.1 Forschungsstand

Diese Frage hat viele Ruskin-Forscher beschäftigt und zu Versuchen angeregt, die Inspirationsquellen Ruskins zu identifizieren und seine intellektuelle Entwicklung genauer in den Blick zu nehmen. Besonderes Interesse richtet sich dabei naturgemäß zunächst auf Ruskins Elternhaus, und dies aber nicht allein, weil Ruskins Eltern seine Entwicklung von Anfang an prägten und begleiteten, sondern auch, weil Ruskin selbst den intellektuellen Einfluss seiner Eltern sehr stark betont hat: „[T]he influence of [both my parents] [...] was more important upon me, then [=1834], and far on into life, than any external conditions, either of friendship or tutorship, whether at the University, or in the world.“<sup>27</sup> Jede Biographie der intellektuellen Entwicklung Ruskins sollte daher den Bildungshorizont des Elternhauses rekonstruieren, in dem Ruskin heranwuchs, um die Grundlagen seines Schaffens und seiner Wendung zum Sozialkritiker zu verstehen.

Durch Ruskins Autobiographie *Praeterita* (1885-89) ist es zu einem unverrückbaren Eckpunkt der Ruskin-Literatur geworden, dass Ruskin vom Vater seine literarischen Neigungen, von der Mutter seine religiöse Überzeugungen bezog: „*From his father he learned his Romanticism: the tory medievalism of Scott, the self-dramatization of Byron, and the nature worship of Wordsworth. From his mother he learned his religion*“, fasst etwa Robert Hewison diese Betrachtungsweise bündig zusammen.<sup>28</sup> Dabei darf jedoch nicht übersehen werden, dass Ruskin auch in *Praeterita* häufig umgekehrt argumentiert und von seiner Mutter Sprache und Emotionalität, von seinem Vater hingegen dessen religiösen Skeptizismus geerbt haben will.<sup>29</sup> Wichtig ist daher, Ruskins Religiosität und literarische Bildung nicht von vornherein als zusammenhanglos zu betrachten.

Jenseits der Grundeinsicht über den Einfluss der unterschiedlichen Elternteile auf Ruskins literarische Interessen und religiöse Überzeugungen weichen die Forschungsmeinungen über Ruskins Bildungsweg und jugendliche Entwicklung jedoch deutlich voneinander ab. Im Kern lassen sich dabei drei Positionen in der Forschung unterscheiden.

Anhänger der ersten und forschungsgeschichtlich ältesten Position betonen die problematischen Folgen der Erziehung im Elternhaus für Ruskin, und besonders die Folgen der als narzisstisch qualifizierten Zuwendung von Seiten der Eltern sowie der vermeintlichen

<sup>27</sup> *Praeterita* (1885-89), *Works*, 35.121. Ähnlich: *ibid.*, 42-3. Vgl. Helen Gill Viljoen, *Ruskin's Scottish Heritage: A Prelude* (Urbana, Ill., 1956), 26-8.

<sup>28</sup> Hewison, „Ruskin“, *ODNB*.

<sup>29</sup> *Praeterita* (1885-89), *Works*, 35.95 und 258 FN1: „*The effect [...] der Bibelstunden] had been merely literary and imaginative, forming my taste, and securing my belief in the supernatural—or quasi-belief*“.

Abschirmung Ruskins von äußeren Einflüssen.<sup>30</sup> Dabei wird zuerst an Ruskins Persönlichkeitsentwicklung und die Probleme gedacht, die Ruskins lebenslange Bindung an seine Eltern für seine Eigenständigkeit nach sich zogen. Paul Sawyer bringt dies in wohl pointiertester Form auf den Punkt: „*Overencouraged for every effort yet overregulated by an anxious watchfulness, Ruskin was both prematurely an adult and too long a child, bred up to be at once a great man and the instrument of his parents' wishes. [...] Throughout life he remained haunted by his primal relationship with parents to whom he could not entirely submit and from whom he could never free himself[.]*“<sup>31</sup>

Darüber hinaus werden auch die Inhalte der elterlichen Erziehung von vielen Vertretern der Position als problematisch betrachtet. Verallgemeinert formuliert, wird John James und Margaret Ruskin vorgeworfen, dass sie ihrem Sohn keine fundierte humanistische oder modern-wissenschaftliche Bildung zukommen ließen, wie sie an *public schools* (bzw. *dissenting academies*) zu erwerben gewesen wäre. Stattdessen ließen sie Ruskin eklektische und wissenschaftlich ‚dilettierende‘ Autoren lesen. „*The more formal part of Ruskin's education was not altogether fortunate,*“ urteilt daher der liberale Journalist, Ruskin-Biograph und -Herausgeber Edward Cook (1857-1919) bereits 1901;<sup>32</sup> und bis in die jüngste Zeit schließen sich Forscher und Biographen Cooks Auffassung an: „*John's education [...] was extraordinarily patchy [...] and undisciplined in any but minor ways [...] [His] exposure to a dizzy range of literature [...] begins to explain the eclectic range of references in his own later writings*“, kommentiert John Dixon Hunt in den 1980er Jahren;<sup>33</sup> und ähnlich resümiert jüngst auch Robert Hewison: „*The domestic intensity of Ruskin's early life developed, but was not the source of a distinctive talent.*“<sup>34</sup>

Solche Urteile sind nicht ohne Begründung formuliert worden. Tatsächlich leisten Ruskins eigene Lebenserinnerungen kritischen Einschätzungen seiner Erziehung und seines Bildungshintergrundes erheblich Vorschub. In *Praeterita* beschrieb er beispielsweise den Unterricht zu Hause als wenig fordernd: Im Alter von etwa 7 bis 9 Jahren hatte er, wenn seine im Ungefähr gehaltenen Angaben zutreffen, nur etwa vier Stunden Unterricht am Vormittag: „*[L]essons began at half-past nine, with the Bible readings [...], and the two or three verses to be learned by heart, with a verse of paraphrase;— then a Latin declension or a bit of verb, and eight words of vocabulary from [Alexander]*

<sup>30</sup> Paul L. Sawyer, *Ruskin's Poetic Argument: The Design of the Major Works* (Ithaca, N.Y. 1985), 20.

<sup>31</sup> Sawyer, *Ruskin's Poetic Argument*, 20.

<sup>32</sup> Edward Tyas Cook, „*Ruskin, John*,“ *Dictionary of National Biography*, Suppl. Bd. 3 (London 1901), 305-27, hier: 307; bekräftigt in Cook, „*Introduction to Vol. 1*“ (1903), in: Ruskin, *Works*, 1.xxiii-lvii, hier: xxxii.

<sup>33</sup> Hunt, *Wider Sea*, 38, 32; ferner 8.

<sup>34</sup> Hewison, „*Ruskin*,“ *ODNB*.

*Adam's Latin Grammar, (the best that ever was,) and the rest of the day was my own. [...] [B]y noon I was in the garden on fine days, or left to my own amusements on wet ones".<sup>35</sup> Angesichts solcher Passagen ist es nachvollziehbar, dass sich die Ansicht verbreitete, Ruskins Bildung sei oberflächlich und inkohärent geblieben.*

Übersehen wird dabei freilich, dass das evangelikale Bürgertum im frühen 19. Jahrhundert die Internatserziehung in seiner Mehrheit nicht in Anspruch nahm. John James und Margaret Ruskin, die sich um 1820 zur presbyterianischen Kirche bekannten, in der sie auch ihren Sohn taufen ließen, und sich erst Anfang der 1830er Jahre dauerhaft einer anglikanisch-evangelikalen Gemeinde anschlossen, folgten in ihrer Entscheidung also nur dem Verhaltensmuster ihres religiösen Milieus. Bis weit hinein in den anglikanischen Evangelikalismus mieden viele Eltern die *public schools* und wählten die Erziehung im Familienkreis, um auf diesem Wege sicherzustellen, dass den Kindern die von den Eltern vertretenen Glaubensprinzipien und ein vermeintlich 'unverfälschtes' Bibelverständnis vermittelt wurden. Anders als den Kreisen des anglikanischen Großbürgertums und Adels war klein- und mittelbürgerlichen Kreisen aber oft auch schon aus sozialen und finanziellen Gründen der Weg zu den *public schools* oft verwehrt. Zudem grenzten die großen Internate Nachwuchs mit mittelständischem Hintergrund seit dem Ende der Napoleonischen Kriege sogar verstärkt aus.<sup>36</sup> Zwar bemühten sich manche Evangelikale seit 1800 verstärkt darum, die humanistische Bildung der *public schools* auch in evangelikalen Kreisen populär zu machen. Neu eingerichtete nonkonformistische Schulen blieben jedoch von Finanzproblemen und internen Querelen über die Erziehungsgrundsätze geplagt,<sup>37</sup> in größerem Stil wurden evangelikale Internate erst in den 1860er Jahren ins Leben gerufen.<sup>38</sup> In nonkonformistischen Kreisen insgesamt erlangten Laien vor 1850 daher selten eine Schulbildung, die über die *Grammar School* hinausging.<sup>39</sup>

<sup>35</sup> *Praeterita* (1885-89), *Works*, 35.57. Ruskin äußert sich in den Passagen über seine Erziehung offenkundig recht allgemein über die Jahre 1826 bis 1829. Alexander Adam (1741-1809) war Schullehrer und Altertumsforscher an der *Royal High School* in Edinburgh. Zu Adam siehe James Balfour Paul, "Adam, Alexander" (1885), rev. v. Susan J. Skedd, in: *Oxford Dictionary of National Biography*. URL (Seite datiert: Oktober 2006; letzter Abruf: 01.11.2008):

< <http://www.oxforddnb.com/view/article/99> >

<sup>36</sup> Thomas Waldegrave Bamford, "Public Schools and Social Class, 1801-1850", *British Journal of Sociology* 12 (1961), 224-35, hier bes.: 224, 229-30. Erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts begann die Schulbildung an Public Schools auch in den Mittelschichten stärker Fuß zu fassen: John Raymond de Symons Honey, *Tom Brown's Universe: The Development of the Victorian Public School* (London 1977), 47-103; T. W. Bamford, *The Rise of the Public Schools: A Study of Boys' Public Boarding Schools in England and Wales from 1837 to the Present Day* (London 1967), 49.

<sup>37</sup> So konnte sich etwa die 1807 gegründete nonkonformistische Mill Hill School erst in den 1870er Jahren dauerhaft etablieren: Norman G. Brett James, *The History of Mill Hill School, 1807-1907* (London [1909]), 3-23 (zur Gründung), 51-118 (zur schwierigen Situation der Schule in den 1820ern und 1830ern).

<sup>38</sup> Cheltenham College, 1841 gegründet und anglikanisch-evangelikal bis 1862, lässt sich daher das erste deziert evangelikale Internat beschreiben, das landesweite Ausstrahlung erzielte. Hierzu Khim Harris,

Sicherlich hätten *public schools* eine gründlichere Schulbildung in den altsprachlichen Fächern geboten. Aber es gibt keine Indizien, dass Ruskin weniger oder einen qualitativ schlechteren Unterricht erhielt, als in den meisten bürgerlichen Haushalten der Epoche üblich war, und zudem genoss er sehr viel Freiraum, weil seine Eltern wussten, dass er die Zeit für Studien nutzte. Bibellektüre, Privatunterricht in Mathematik und Sprachen sowie das Lesen wissenschaftlicher, theologischer und belletristischer Literatur bildeten wie in anderen mittelständischen Familien das Rückgrat der Erziehung im Ruskinschen Elternhaus.<sup>40</sup> Die (natur-)wissenschaftlichen Werke, die Ruskin zu lesen erhielt, stammten zwar zu großen Teilen aus der Feder von „*devoteess*“ und *gentleman scientists*, die heute vergessen sind. Dies ist jedoch nicht zwingend als ein Beleg für Mängel in der Erziehung Ruskins zu werten, sondern war um 1800 in bürgerlichen Familien Usus.<sup>41</sup> Über diese Literatur diskutierte das interessierte Publikum der späthannoveranischen Ära und erwarb es seine Informationen. Im kulturellen und wissenschaftlichen Leben des 18. und frühen 19. Jahrhunderts bildeten solche Autoren zudem keineswegs eine unseriöse Alternative zu seriösem Akademikertum, wie man ausgehend vom Leitbild des akademischen Spezialisten im 20. Jahrhundert meinen könnte, sondern der respektierte Normalfall des Wissenschaftlers – Argwohn richtete sich in dieser Zeit eher gegen Theoretiker und Spezialisten, die den Horizont des allgemein zugänglichen Wissens allzu forsch überschritten und damit riskierten, als „*abgehoben*“ und pedantisch abgestempelt zu werden, weil sie den Normen der „*polite society*“ zu wenig Respekt zollten.<sup>42</sup>

---

*Evangelicals and Education: Evangelical Anglicans and Middle-Class Education in Nineteenth-Century England* (Milton Keynes 2004).

- <sup>39</sup> Matthew Mercer, „Dissenting Academies and the Education of the Laity, 1750-1850“, *History of Education* 30 (2001), 35-58, hier u.a. 51. Im 18. Jahrhundert waren eine Reihe von *dissenting academies* gegründet worden, die vor allem den geistlichen Nachwuchs für die nonkonformistischen Kirchen ausbildeten und zum Teil auch eine Alternative zur Universitätsbildung in Cambridge und Oxford anboten (diese Universitäten waren den Nonkonformisten weitgehend verschlossen). Doch das Laienstudium an den *dissenting academies* fand bis in die 1840er Jahre primär an den Akademien des *Rational Dissent* statt, die nicht die theologische Orthodoxie verfochten und deren Lehrer zum Teil durch die Unterstützung der Französischen Revolution in Misskredit geraten waren. Nonkonformisten, die ein Studium anstrebten, waren daher auf schottische Universitäten angewiesen.
- <sup>40</sup> Hilton, *Early Years*, 12-37. Zur Popularisierung der Naturwissenschaften u.a. Shapin, „*Nibbling at the Teats of Science*“, 151-78; und Smith, „*Manners, Morals, and Mentalities*“, 25-54.
- <sup>41</sup> Siehe insbes. Jonathan R. Topham, „Beyond the ‘Common Context’: The Production and Reading of the Bridgewater Treatises“, *Isis* 89 (1998), 233-62; ders., „Science and Popular Education in the 1830s: The Role of the Bridgewater Treatises“, *British Journal for the History of Science* 25 (1992), 397-430, und ders., „Periodicals and the Development of Reading Audiences for Science in Early Nineteenth-Century Britain: The Youth’s Magazine, 1828-37“, in: Louise Henson u.a. (Hg.), *Culture and Science in the Nineteenth-Century Media* (Aldershot 2004), 57-69.
- <sup>42</sup> Professionell betriebene, spezialistische Forschung setzte sich in Großbritannien erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts durch. Aus der stark angewachsenen Literatur zur Sozialgeschichte der Wissenschaften hier nur der Hinweis auf David Alliston Allen, „*The Early Professionals in British Natural History*“ (1985), in: ders., *Naturalists and Society: The Culture of Natural History in Britain, 1700-1900* (Aldershot 2001), X/1-12.

Auch dem Bild, das Ruskin selbst von seiner Erziehung in seiner Autobiographie zeichnet, und seiner Darstellung des Elternhauses sollten nicht ungeprüft Glauben geschenkt werden.<sup>43</sup> *Praeterita* wird viel zu oft als eine Art Generalbeichte und vollständige Offenlegung aller Anfangsgründe und Zusammenhänge von Ruskins Schaffen gelesen. Zwar griff Ruskin für Teile der Biographie auf die Familienkorrespondenz und Tagebücher zurück, doch insgesamt präsentierte Ruskin momentgebundene Reflexionen, nicht gründlich aufgearbeitete Recherchen; und seine Gedanken formulierte er aus der Distanz von mehr als 50 Jahren zu den berichteten Ereignissen. Im Fokus der Lebenserinnerungen stehen überdies nicht seine eigenen Schriften. Am meisten erfährt der Leser über Beziehungen zu Eltern, Freunden und Gegnern; sein eigenes Werk behandelt Ruskin hingegen weithin summarisch, reduziert auf Ethos und Sprache. Wenn man dies bei der Lektüre von *Praeterita* mit veranschlagt, wird schnell deutlich, dass diese Autobiographie keine detailliertere Darstellung seines Entwicklungsweges anstrebt – über Ruskins Unterricht bei seinen Privatlehrern ist daher wenig zu erfahren, und dies gilt insgesamt für den Bildungshorizont der Familie: Die Lektüre im Haus, die religiösen Überzeugungen, die naturwissenschaftlichen Auffassungen und kunsttheoretischen Prinzipien werden in *Praeterita* kaum mehr als gestreift.

Akzeptiert man, dass *Praeterita* nur begrenzt Einblicke in das geistige Leben im Elternhaus gewährt, rücken zwei andere Forschungspositionen stärker in den Fokus der Aufmerksamkeit. Sie hinterfragen die Selbstbeschreibung Ruskins in *Praeterita*, indem sie aus anderen Schriften und Zusammenhängen Einsichten über den Bildungshorizont Ruskins und seiner Eltern zu gewinnen versuchen. Die Vertreter dieser Positionen bemühen sich auch verstärkt darum, das intellektuelle Milieu zu identifizieren, in dem Ruskin aufwuchs.

Die wohl folgenreichere der beiden Positionen formulierte Robert Hewison erstmals 1982.<sup>44</sup> Ausgehend von Ruskins antikatholischen Äußerungen in *Stones of Venice* (1850-53)<sup>45</sup> unternimmt es Hewison, Ruskins Denken als eine Ausprägung der politischen Ideologie des Ultratoryismus zu verstehen. Die Ultratories waren eine parlamentarische Fundamentalopposition, die sich gegen die Ausdehnung des Wahlrechts auf Katholiken (1829), die Reform der Verfassung (1832) und die Liberalisierung des Außenhandels wandten.<sup>46</sup> Ruskin wurde Hewison zufolge in den 1830er Jahren durch seinen Vater John

<sup>43</sup> Zur Kritik an *Praeterita* u.a. Viljoen, *Ruskin's Scottish Heritage*, 16-17; Hilton, *Early Years*, xii, 13.

<sup>44</sup> Robert Hewison, "Notes on the Construction of the *Stones of Venice*," in: Robert Rhodes/Del Ivan Janik (Hg.), *Studies in Ruskin: Essays in Honour of Van Akin Burd* (Athens, O. 1982), 131-52.

<sup>45</sup> *Stones of Venice* (1851-53), *Works*, 9.423-424; Ruskin zitiert dort einen Leserbrief seines Vaters von 1839.

<sup>46</sup> Ein knapper erster Überblick bei James J. Sack, „Ultra Tories (act. 1827-1834)“, in *Oxford Dictionary*

James Ruskin und dessen Freundeskreis mit dem ultratoryistischen Denken vertraut gemacht. In den vergangenen Jahren hat Hewison diesen Argumentationsstrang immer weiter entfaltet:

Anti-Catholicism was more than prejudice: it represented a consistent political position. [...] Those who held this position most firmly were proud to call themselves Ultra-Tories. Ultra-Tories were unable to reconcile themselves to either the introduction of Catholic Emancipation in 1829 or the Great Reform Act of 1832, and as his views on Ireland show, John James [Ruskin] was among them. [...] To be a Catholic or a Dissenter was to exclude oneself from full participation in national life. One of the first things Ruskin did on going up to Oxford was to be confirmed as a member of the Church of England in order to conform to the religious Test Acts, even though he had been baptised a Scottish Nonconformist. [...] This Ultra-Tory social ideal was to shape Ruskin's political thinking.<sup>47</sup>

Mit dieser Ansicht trug Hewison zu einer tiefgreifenden Revision am Bild Ruskins bei, der bis in die 1970er Jahre sehr viel häufiger als ein liberaler oder sozialistischer Autor portraitiert als dem Konservatismus zugerechnet wurde.<sup>48</sup> Hewison zählte darüber hinaus zu den ersten Forschern, die Ruskins religiöses Bekenntnis als einen Grundbaustein seines politischen Denkens begriffen. Und er blieb mit der Zuordnung Ruskins zum Ultratoryismus nicht allein; so stößt etwa Tim Hilton in das gleiche Horn, wenn er vom „*provincial ultra-Toryism he [Ruskin] had learnt in the 1830s*“ spricht.<sup>49</sup> Ruskin (und sein Vater) erscheinen aus dieser Perspektive als exponierte Konservative, deren politische Hoffnungen sich ganz auf eine paternalistische Sozialordnung richteten und die sich eventuell sogar die Aufhebung der Katholikenemanzipation von 1829 und eine Annulierung der Wahlrechtsreformen von 1832 erhofften.

Das Weltbild des Elternhauses, das politische Denken Ruskins und das politische Spektrum der Epoche werden durch Hewison in einen schlüssigen Zusammenhang gestellt. Seine Deutung ist in der Forschung allerdings nicht ohne Widerspruch geblieben, und nicht ohne Alternativen. Andere Autoren teilen die Einschätzung Ruskins als eines teilweise politisch konservativ denkenden Autors, verorten Ruskin jedoch nicht im Ultratoryismus.<sup>50</sup> Gerade Arbeiten, die Ruskins sozial- und wirtschaftspolitische Ideen

---

of National Biography. URL (Seite datiert: Jan. 2012; letzter Zugriff 21.09.2012):  
 <<http://www.oxforddnb.com/view/theme/96357>>

Zur Ideologie der Ultratories vor allem Hilton, *Mad, Bad, and Dangerous*, 408-411.

<sup>47</sup> Robert Hewison, *Ruskin and Venice: 'The Paradise of Cities'* (New Haven 2009), 48.

<sup>48</sup> James Clark Sherburne, *John Ruskin, or the Ambiguities of Abundance* (Cambridge, Mass. 1972), 53; ähnlich, allerdings zugeschnitten auf Ruskins Kunstkritik: Linda Dowling, *The Vulgarization of Art: The Victorians and Aesthetic Democracy* (Charlottesville, Va., 1996), 25-30.

<sup>49</sup> Hilton, *Later Years*, 106.

<sup>50</sup> So besonders Arbeiten, die die Referenz auf das Mittelalter bei Ruskin und anderen als Merkmal einer spezifischen Traditionslinie sozialkonservativer politischer Kritik der ersten Jahrhunderthälfte sehen, etwa Nick Shrimpton, “Rust and Dust”: Ruskin's Pivotal Work,” in Hewison (Hg.), *New Approaches to Ruskin*, 51-67, hier bes. 51/52, 55, 62. Anders argumentiert Peter D. Anthony, *John Ruskin's Labour: A Study of Ruskin's Social Theory* (Cambridge 1983), u.a. 3-4, 44, 163-166, der das Reformpotential der

detaillierter untersuchen und der Ruskinrezeption in unterschiedlichen Milieu nachspüren, wecken Zweifel an einer Einordnung Ruskins in die relativ kleine und isolierte Gruppierung der Ultra-Tories.<sup>51</sup> Soweit Ruskins Werke interessierte Aufnahme fanden und anschließende Arbeiten inspirierten, gehörten sie eben auch den Diskursen des Neuen Liberalismus sowie des Christlichen und säkularen Sozialismus an: „[Ruskin] may have denied any political affiliation but his influence was far reaching, embracing both new liberals and socialists with equal intensity“.<sup>52</sup>

Außerdem lässt sich gegen Hewison einwenden, dass John James Ruskins antikatholische Äußerungen, wie sie Ruskin zustimmend in *Stones of Venice* wiedergab,<sup>53</sup> nur einen Ausschnitt seines politischen Denkens wiedergeben, zumal Antikatholizismus kein Alleinstellungsmerkmal der Ultra-Tories war: Antikatholizismus war im whig-gistischen und liberal-toryistischen Lager vielmehr ebenso verbreitet, und die Gräben in der Frage der Katholikenemanzipation zogen sich quer durch alle politische Gruppierungen.<sup>54</sup> Drittens darf Ruskins Loyalität zur Staatskirche nicht überschätzt werden: In seiner Autobiographie macht Ruskin sehr deutlich, dass seine religiöse Erziehung keineswegs bruchlos in die Staatskirche führte, wie Hewison annimmt, sondern Ruskin selbst in der Phase seiner hitzigsten evangelikalen Rhetorik in den späten 1840er Jahren religiöse Zweifel hatte.<sup>55</sup> Und viertens muss man auch feststellen, dass der Ultratoryismus zwar Anfang der 1830er Jahre eine erkennbare Größe im Parlament war, nach 1834 aber sein Profil sehr schnell verlor und 1834-41 kaum mehr bezeichnete als eine Fundamentalopposition gegen die (als zu nachgiebig kritisierte) Innenpolitik des Premierministers William Lamb, Lord Melbourne (1779-1848) bzw. die Forderung nach Protektionismus.<sup>56</sup> John James und John Ruskin unterstützten dagegen, wie Hewison selbst einräumt,<sup>57</sup> den Freihandel, der von Ultra-Tories wie Henry Drummond als eine

---

Ruskinschen Kritik an Entfremdung, Konkurrenz und mangelnder Wohlfahrt als gering betrachtet.

<sup>51</sup> Sherburne, *Ambiguities of Abundance*, betont einerseits die hierarchischen Komponenten in Ruskins Gesellschaftsutopie, u.a. 53-54, 83-84; andererseits die wohlfahrts- und interventionsstaatlichen Ideen, 46-54, die etwa das Gotikkapitel der *Stones of Venice* zu einem „liberal tract“ (*ibid.*, 53), machten, da es ohne klassenkämpferische Perspektive die Rationalisierung kritisierte.

<sup>52</sup> So die führende neue Studie zum politischen Denken Ruskins, Gill G. Cockram, *Ruskin and Social Reform: Ethics and Economics in the Victorian Age* (London 2007), 161, die die Rezeption von Ruskins Kritik an der Politischen Ökonomie beim *New Liberalism* und den Sozialisten nachzeichnet.

<sup>53</sup> *Stones of Venice* (1851-53), *Works*, 9.423-424.

<sup>54</sup> Hilton, *Mad, Bad and Dangerous*, 315; Jonathan Parry, *The Rise and Fall of Liberal Government in Victorian Britain* (New Haven, Conn. 1993), 107.

<sup>55</sup> Ruskin an Henry Acland, Cheltenham, 24.05.[1851], *Works*, 36.114-115. Vgl. auch *Praeterita* (1885-89), *Works*, 35.42 FN \*.

<sup>56</sup> Zum Ultratoryismus nach 1834 knapp Sack, „Ultra Tories“, *ODNB*.

<sup>57</sup> Ruskin begrüßte die Abschaffung der Corn Laws 1846 explizit in *Stones of Venice* (1851-53), *Works*, 11.198.

unheilschwangere Folge der „*Satanic School of Scotch political economy*“ perhorresziert wurde.<sup>58</sup>

Auf Hewisons Darstellung wird im Folgenden wiederholt zurückzukommen sein; es gibt jedoch die dritte Forschungsposition zu Ruskins intellektuellem Hintergrund, die sich noch entschiedener von der durch Ruskins Autobiographie gelenkten Rezeption löst und sich bei der Rekonstruktion des Ruskinschen Bildungshorizontes in erster Linie auf die Familienkorrespondenz und den Nachlass von Ruskins Vater, John James Ruskin (1785-1864), stützt. Diese Forschungsperspektive ist bislang nur in Ansätzen ausgearbeitet worden, weil die grundlegende Studie, die Ruskin-Biographie der amerikanischen Literaturwissenschaftlerin Helen G. Viljoen, unvollendet blieb und es späteren Forschern selten gelang, an die minutiösen Recherchen Viljoens anzuschließen.

Viljoen suchte die geistigen Wurzeln Ruskins, indem sie den Bildungshorizont der Eltern zu rekonstruieren versuchte, und diesen fand sie wesentlich von der Edinburger Heimat der Eltern geprägt. Viljoen zufolge wurde Ruskin durch seine Eltern mit einer vorherrschend schottischen Bildung vertraut gemacht. Das persönliche Umfeld von John James und Margaret Ruskin (1781-1871) legte aus Viljoens Sicht zudem die Vermutung nahe, dass der Bildungshorizont im Elternhaus durch eine stark der Aufklärung verpflichtete Komponente bestimmt war, die Ruskin sicherlich vermittelt worden ist: “[U]ntil Ruskin was much older than five, he read the books his parents chose for him and followed the interests they instilled, these books and interests being predominantly and directly reflective of their Edinburgh backgrounds.”<sup>59</sup> Auch Dinah Birch hat diese Annahme jüngst bekräftigt: “[T]he persistence of a Scottish cultural identity in the Ruskins’ life in Herne Hill was marked. John James Ruskin read to his family from the books he had learned to value in Edinburgh”.<sup>60</sup>

Weder Viljoen, die ihre Biographie nicht abschließen konnte, noch Birch beschreiben allerdings genauer, was die „*Scottish cultural identity*“ der Familie John Ruskins im Kern ausmachte. Im Folgenden soll daher solchen Hinweisen auf die kulturelle Identität und den Ideenhaushalt der Familie ein Stück weiter nachgegangen werden, um genauere Aufschlüsse darüber zu gewinnen, aus welchen intellektuellen Traditionen sich Ruskins Denken speiste und welchem Segment der vor- bzw. frühviktorianischen Öffentlichkeit die Überzeugungen Ruskins und seines Elternhauses ideengeschichtlich zuzuordnen

<sup>58</sup> Henry Drummond, *A Letter to Dr Chalmers, in Reply to his Speech in the Presbytery of Edinburgh* (1829), zitiert nach Hilton, *Mad, Bad, and Dangerous*, 406.

<sup>59</sup> Viljoen, *Ruskin’s Scottish Heritage*, 171 FN2, 253-4.

<sup>60</sup> Dinah Birch, ““Who Wants Authority?“: Ruskin as a Dissenter,” in: *Yearbook of English Studies* 36,2 (Juli 2006), 65-77, hier: 68-9.

sind.<sup>61</sup> Im vorliegenden Kapitel wird deshalb der Versuch unternommen, anhand der Familienkorrespondenz den Bildungshorizont des Elternhauses präziser abzustecken, d.h. darzustellen, welche ideengeschichtlichen Einflüsse im Elternhaus vorherrschten und welche Erwartungen sich an “*education*” knüpften. Ein Schlüssel dazu ist sicherlich John James Ruskin, der nicht allein für den Bücherkauf und die Einstellung von Lehrern zuständig war, sondern Ruskins Dichtung und Schreiben nach Kräften förderte und bis in die 1850er Jahre als Ruskins Lektor, Berater und Finanzier fungierte.

### 1.2 Zum schottischen Bildungshorizont John James Ruskins

John James Ruskin (1785-1864) war als Sohn eines mittelständischen Gemüsehändlers in Edinburgh geboren worden und hatte dort von 1795 bis 1801 die traditionsreiche *Royal High School* besucht.<sup>62</sup> Sein Vater verweigerte ihm nach der Schulzeit jedoch den von ihm gewünschten Besuch der Universität und nötigte ihn, eine Lehre bei einem Weinhändler in London aufzunehmen. Seit etwa 1801 scheint er in London gewohnt zu haben. Lange ohne finanziell einträgliche Stellung und später durch die Insolvenz seines Vaters mit Schulden belastet, sicherte erst die Gründung seiner eigenen Firma 1815 ihm wachsenden Wohlstand und die Möglichkeit, eine Familie zu gründen. Margaret Ruskin (1781-1871), eine Cousine von John James Ruskin, war als Tochter eines Gastwirts in Croydon, Surrey, geboren worden, hatte eine lokale evangelikale Mädchenschule (“*Academy for Ladies*”) besucht und war um 1801 in den Haushalt der Ruskins nach Edinburgh übergesiedelt, wo sie ihrer Tante, Catherine Ruskin (1763-1817), einer Pastorentochter, zur Seite stand.<sup>63</sup>

Beide Elternteile Ruskins erlebten Edinburgh in einer Zeit, in der die Hauptvertreter der Spätaufklärung wie Dugald Stewart (1753-1828), und Archibald Alison (1757-1839) im Zenit ihres öffentlichen Ansehens standen und in der sogar noch manche Protagonisten der Hochaufklärung (Adam Ferguson, 1723-1816, und John Millar, 1735-1801) am Leben waren. Die Naturforschung der Spätaufklärung erreichte überhaupt erst am Anfang des 19. Jahrhunderts ein breites Publikum (James Hutton, 1726-97, und John

<sup>61</sup> Die Religiosität Ruskins, seines Elternhauses und Umfeldes wird in den nachfolgenden Kapiteln 4-8 erörtert.

<sup>62</sup> Viljoen, *Ruskin's Scottish Heritage*, 58-70.

<sup>63</sup> Zur Biographie der Eltern ist Viljoen, *Ruskin's Scottish Heritage* (1956) die autoritative Studie. Für knappe Zusammenfassungen siehe Van Akin Burd, “Biographical Sketches of the Principal Correspondents”, in: John James, Margaret und John Ruskin, *The Ruskin Family Letters: The Correspondence of John James Ruskin, His Wife, and His Son, 1801-1843*, hg.v. Van Akin Burd, 2 Bde. (Ithaca, N.Y., 1973), 1.li-lvi, hier: lii-lv; und Hilton, *Early Years*, 1-18.

Playfair, 1748-1819). Die letzte Generation, die sich unter dem Banner der Spät-aufklärung zu einem festen sozialen Kreis formierte, die *Edinburgh Reviewers*, waren nur wenige Jahre vor John James und Margaret Ruskin in den 1770er Jahren geboren. Hierzu zählten etwa Sydney Smith (1771-1845), Francis Jeffrey (1773-1850), Thomas Brown (1778-1810), Henry Peter (später: Lord) Brougham (1778-1868) und Francis Horner (1778-1817), von denen die meisten nach 1800, nur wenig später als John James Ruskin, nach London übersiedelten. Auch außerhalb dieses Kreises Stehende wie Walter Scott (1771-1832) gehörten der gleichen Alterskohorte an und teilten bestimmte aufgeklärte Denkmuster mit dieser Gruppierung.<sup>64</sup> Die Mehrheit der nachaufgeklärten Intellektuellen Schottlands – Thomas Chalmers (1780-1847) und William Hamilton (1788-1856) ausgenommen – gehörte hingegen einer jüngeren Generation an, wenn man etwa Archibald Alison Jr. (1792-1867), Hugh Miller (1802-56), John Stuart Blackie (1809-95) und James Frederick Ferrier (1808-64) in Betracht nimmt; selbst diese blieben häufig aber noch von der Spät-aufklärung geprägt.<sup>65</sup> Auch dies legt nahe, dass die intellektuelle Atmosphäre im Elternhaus Ruskins noch durch einen spät-aufklärerischen Ideenhaushalt geprägt worden sein könnte.

Obwohl der soziale Status von Ruskins Eltern zweifellos eine Hypothek beim Erwerb einer “*polite education*” und der damit verbundenen Bildung darstellte, taten sowohl John James als auch Margaret Ruskin das in ihrer Macht Stehende, um über die wissenschaftlichen und philosophischen Diskurse ihrer Epoche informiert zu sein. John James Ruskin genoss dabei das Privileg, in den Jahren 1795 bis 1801 die renommierte *public school* Edinburghs besucht zu haben. Dort konnte er sich wahrscheinlich mit einigen Ideen der späten schottischen Aufklärung<sup>66</sup> vertraut machen, denn seit 1768 wurde die Schule von einem namhaften Vertreter der Aufklärung, dem Altphilologen und Altertumsforscher Alexander Adam (1741-1809) als Direktor geleitet (Adam unter-

<sup>64</sup> Zu diesem Zirkel zusammenfassend: Biancamaria Fontana, “Whigs and Liberals: The Edinburgh Review and the ‘Liberal Movement’ in Nineteenth-Century Britain,” in: Richard Bellamy (Hg.), *Victorian Liberalism: Nineteenth-Century Political Thought and Practice* (London 1990), 42-57; und ausführlicher: dies., *Rethinking the Politics of a Commercial Society: The Edinburgh Review, 1802-1832* (Cambridge 1985); sowie, mit Focus auf die Romantik, die Aufsatzsammlung: Massimiliano Demata und Duncan Wu (Hg.), *British Romanticism and the Edinburgh Review: Bicentenary Essays* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2002).

<sup>65</sup> So etwa Archibald Alison, Jr., wie Michael Michie, *An Enlightenment Tory in Victorian Scotland: The Career of Sir Archibald Alison* (Montreal 1997), demonstriert.

<sup>66</sup> Die schottische Aufklärung wird im folgenden nicht in einem geschlossenen Abschnitt dargestellt. Zum einen ist die Literaturlandschaft sehr umfassend, zum anderen sollen die im folgenden signifikanten Aspekte jeweils im Zusammenhang mit der Entwicklung Ruskins bzw. seines Vaters angesprochen werden. Für eine knappe Darstellung lässt sich jedoch zurückgreifen auf: John Robertson, “The Scottish Contribution to the Enlightenment,” in: Paul B. Wood (Hg.), *The Scottish Enlightenment: Essays in Reinterpretation* (Rochester, N.Y. 2000), 37-62. David Allan, *Scotland in the Eighteenth Century* (Harlow 2002).

richtete zudem Griechisch und Latein).<sup>67</sup> Viele Schüler der Institution wie Walter Scott (1771-1832) und Francis Jeffrey (1773-1850) stiegen später zu bedeutenden Positionen im Kulturleben Großbritanniens auf. Auch das für die Aufklärung charakteristische Vereinswesen reichte bis in die Schülerschaft der *High School*, an der sich eine Reihe von Assoziationen wie etwa Debattier-Clubs und Rhetorik-Societies bildeten.<sup>68</sup> Durch familiäre Verbindungen hatte John James Ruskin zudem einen – aufgrund des Statusunterschiedes vermutlich eher sporadischen – Kontakt zum Arzt und Philosophen Thomas Brown (1778-1820), der ab 1810 den erkrankten Dugald Stewart (1753-1828) auf dem Lehrstuhl für Moralphilosophie der Universität vertrat.<sup>69</sup> Brown hatte lange in der Nachbarschaft seiner Eltern gelebt und war in der Familie gelegentlich zu Gast; der Kontakt war zudem so eng, dass John James Ruskin nach dem Tode Browns als Andenken ein Vorlesungsskript von Browns Schwester erhielt.<sup>70</sup> Aus der Biographie John James Ruskins lassen sich aber noch weitergehende Schlüsse über den intellektuellen Standort des Elternhauses von John Ruskin ziehen.

Für die Zeit nach seinem Schulabschluss hatte John James Ruskin den Entschluss gefasst, ein Jurastudium anzutreten.<sup>71</sup> Noch einige Jahrzehnte später erinnerte er sich, den Jurastudenten in den Straßen Edinburghs neidvoll hinterhergeschaut zu haben: “*I used to envy the family of the Tawses in Edinburgh, my School Companions—Sons of Steady Pious Father & good mother—They were all made Lawyers & got on remaining always*

<sup>67</sup> Zu Adam siehe Paul/Skedd, “Adam, Alexander”, *ODNB*.

<sup>68</sup> Davis Dunbar McElroy, *Scotland's Age of Improvement: A Survey of Eighteenth-Century Literary Clubs and Societies* (Pullman, Wash. 1969), hier u.a. 104-43, bes. 128, 104-5. McElroys Werk ist die maßgebliche Studie zum Vereinswesen der schottischen Aufklärung. Knappe Abrisse finden sich in Christopher J. Berry, “Sociality and Socialization,” in: Alexander Broadie (Hg.), *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment* (Cambridge 2003), 243-57; David Daiches, “The Scottish Enlightenment,” in: Daiches/Peter Jones/Jean Jones (Hg.), *The Scottish Enlightenment, 1730-1790: A Hotbed of Genius* (1986) (Edinburgh 1996), 1-41, hier: 34-8. Vgl. auch J. B. Smith, “Manners, Morals, and Mentalities: Reflections on the Popular Enlightenment of Early Nineteenth Century Scotland,” in: Walter M. Humes/Hamish M. Paterson (Hg.), *Scottish Culture and Scottish Education, 1800-1980* (Edinburgh 1983), 25-54. Zur Aktualität dieser Bewegung in Ruskins Kinderjahren: Steven Shapin, “Nibbling at the Teats of Science: Edinburgh and the Diffusion of Science in the 1830s,” in: Ian Inkster/David Daiches (Hg.), *Metropolis and Province: Science in British Culture* (London 1983), 151-78. Die Vielfalt des britischen Assoziationswesens im 18. Jahrhundert dokumentiert Peter Clark, *British Clubs and Societies, 1580-1800: The Origins of an Associational World* (Oxford 2000). Edinburgh war nach London im 18. Jahrhundert das zweitstärkste Zentrum von aufgeklärter Vereinstätigkeit: *ibid.*, 91-3, 131-3. Clarks Überblick löst ältere Darstellungen ab wie R.J. Morris, “Clubs, Societies, and Associations,” in: Francis M. L. Thompson (Hg.), *The Cambridge Social History of Britain, 1750-1950*, Bd. 3: *Social Agencies and Institutions* (Cambridge 1990), 395-443, der in den 1790ern eine erste Welle, in den 1820ern eine zweite Welle der Gründungen gelehrter Gesellschaften ausmacht.

<sup>69</sup> *Praeterita* (1885-89), *Works*, 35.123-5. Vgl. den Brief seiner Mutter Catherine an John James Ruskin, Edinburgh, 18.04.1805, *Family Letters*, 1.5-8, hier: 7.

<sup>70</sup> John James Ruskins Mutter Catherine an John James Ruskin, Edinburgh, 18.04.1805, *Family Letters*, 1.5-8, hier: 7; und Thomas Brown an John James Ruskin, Edinburgh, [01.]02.1807, von Ruskin zitiert in *Praeterita* (1885-89), *Works*, 35.124-5. Vgl. zudem Ruskins Bemerkungen, *ibid.*, 35.123-4.

<sup>71</sup> John James Ruskin an seine Mutter Catherine, London, 05.10.1812, *Family Letters*, 1.53-60, hier: 57.

*at home happy & industrious.”*<sup>72</sup> Durch die Weigerung seines Vaters, ihm das Studium zu finanzieren, musste John James Ruskin seine Ambitionen auf einen Platz im kulturellen und sozialen Establishment Schottlands freilich aufgeben.<sup>73</sup> Dennoch scheint der aufgeklärte Bildungshorizont für John James Ruskins Denken weiterhin von großer Bedeutung geblieben zu sein. In Briefen an seine Eltern gab John James Ruskin häufig seiner Abneigung gegen den Brotberuf Ausdruck und machte deutlich, dass er Erfüllung nur in der Literatur, den Wissenschaften und Künsten fand:

[Without] an Education such as I had my existence had been deprived of half its pleasures—because in the absence of my friends & relations I have no lasting happiness on which I can repose myself but what is materially connected with that education.<sup>74</sup>

Wo immer sich die Gelegenheit ergab, sein Wissen durch Bücher zu erweitern oder öffentliche Vorträge zu besuchen, scheint John James Ruskin die Möglichkeit wahrgenommen zu haben: “*Had I no resources in it [=my Education] I know not what I should have done with even the limited share of time any business in London leaves at my disposal*”.<sup>75</sup> Einige Stellen seiner Korrespondenz lassen darauf schließen, dass er um 1800 an Vorführungen und Vorträgen zur Chemie von Thomas Charles Hope (1766-1844) teilnahm,<sup>76</sup> um 1810-11 oder 1818 Samuel Taylor Coleridge (1772-1834) bei Vorträgen über Poesie hörte und 1812 oder 1818 Vorlesungen von William Hazlitt (1778-1830) zur Literaturgeschichte oder zur modernen Philosophie besuchte.<sup>77</sup>

<sup>72</sup> John James Ruskin an Ruskin, [o.O.], 19.10.1848, Ruskin Library, University of Lancaster, L 3, o. fol. John James Ruskin schrieb wohl von den Rechtsanwälten Charles (1785-1826) und Andrew Tawse [of Nether Leaston] (1788-1851) und/oder deren Verwandten Charles (†1840) und John Tawse [of Stobshiel] (1787-1861/62). Sie waren als Juristen tätig, hatten enge Kontakte zur Gentry und waren offenkundig in zahlreichen Vereinen organisiert, u.a. der *Society for Propagating Christian [Religious] Knowledge*, der *Highland and Agricultural Society of Scotland*, der *Society for the Benefit of the Sons and Daughters of the Clergy* u.a. Siehe: *A History of the Society of Writers to Her Majesty’s Signet: With a List of the Members of the Society from 1594 to 1890 and an Abstract of the Minutes*, [hg. v. James Stuart Fraser Tytler u.a.] (Edinburgh 1890), 200. Ferner: *New Statistical Account of Scotland*, Bd. 1: *List of Parishes – Edinburgh* (Edinburgh 1845), i-iv; William Reid (Hg.), *History of the Juridical Society of Edinburgh* (Edinburgh 1875), 125-7; Hardy Bertram McCall, *Memoirs of my Ancestors: A Collection of Genealogical Memoranda* (Birmingham 1884), 87; Francis James Grant (Hg.), *The Faculty of Advocates in Scotland, 1532-1943: With Genealogical Notes* (Edinburgh 1944), 211.

<sup>73</sup> Auch gegen den Beruf des Juristen entwickelte John James Ruskin in London schließlich Ressentiments: “[T]ho’ it would have pleased me to have been a Lawyer—I thank God whatever yet happens I was rescued from that sink of Iniquity & degradation”. An Catherine Ruskin, London, 05.10.1812, *Family Letters*, 1.53-60, hier: 57.

<sup>74</sup> *Ibid.*, 57.

<sup>75</sup> *Ibid.*

<sup>76</sup> John James Ruskin an Ruskin, London, 13./14.04.1852, Ruskin Library, University of Lancaster, L 4, o. fol.

<sup>77</sup> John James Ruskin an Ruskin, [Herne Hill, wohl 27.02.1840], *Family Letters*, 1.656-8, hier: 656, mit FN2.

### 1.3 John James Ruskin und die Wende der Spätaufklärung von der 'philosophical history' zur empiristischen Naturforschung

Wenngleich die schottischen und frühen Londoner Lebensjahre von John James Ruskin äußerst schlecht dokumentiert sind, finden sich in seinen Briefen einige Indizien, aus denen sich eine Vorstellung von seinem intellektuellen Profil formen lässt. Sie werfen beispielsweise Licht auf seine Haltung zur Aufklärung und seine Kenntnis ihrer Ideen und Diskurse. Dabei ist bereits John James Ruskins Wunsch nach einem Jurastudium von Aufschluss. Die Ausbildung zum Juristen löste im Schottland der späten Aufklärung die geistliche Laufbahn als den gefragtesten und wohl auch respektiertesten Berufsweg ab.<sup>78</sup> Weit mehr noch als finanziellen und politischen Aufstieg versprach das Rechtsstudium in Schottland vor allem sozialen Umgang mit den Oberschichten und der Intelligenz. Zugleich eröffnete es damit den Zugang zum literarischen Leben und zum Zeitgeist der Epoche. Dies demonstrieren beispielsweise die Äußerungen von Henry Lord Cockburn (1779-1854) über das schottische Jurastudium. In seiner Biographie des als Juristen ausgebildeten, später dann als Publizist und Literaturkritiker der *Edinburgh Review* bekannt gewordenen Francis Jeffrey (1773-1850) merkte Cockburn an, dass Jeffrey vor allem durch den Wunsch nach sozialer Anerkennung, wegen enger Verbundenheit mit der Stadt Edinburgh, aus Pragmatismus und gesundem Menschenverstand, und nicht zuletzt aufgrund eines ausgeprägten Interesse für Literatur und Wissenschaften das Studium wählte:

The legal profession in Scotland had every recommendation to a person resolved, or compelled, to remain in this country. It had not the large fields open to the practitioner in England, nor the practicable seat in the House of Commons, nor the lofty political and judicial eminences, nor the great fortunes. But it was not a less honourable or a less intellectual line. It is the highest profession that the country knows; its emoluments and prizes are not inadequate to the wants and habits of the upper classes; it has always been adorned by men of ability and learning, who are honoured by the greatest public confidence. The law itself is not much upheld by the dim mysteries which are said elsewhere to be necessary in order to save law from vulgar familiarity. [...] It is perhaps the best and the simplest legal system in Europe. It is deeply founded in practical reason,—aided by that conjoined equity which is equity to the world as well as to lawyers. There can be no more striking testimony to its excellence than the fact, that most of the modern improvements in English law, on matters already settled in the law of Scotland, have amounted, in substance, to the unacknowledged introduction of the Scotch system. Its higher practice has always been combined with literature, which, indeed, is the hereditary fashion of the profession. Its cultivation is encouraged by the best and most accessible library in this country, which belongs to the bar. In joining this body, Jeffrey raised a far slighter obstacle to his favourite pursuits than if he had chosen almost any

<sup>78</sup> Richard B. Sher, *Church and University in the Scottish Enlightenment: The Moderate Literati of Edinburgh* (Princeton, N.J., 1985), 315-21.

other line.<sup>79</sup>

John James Ruskin war Cockburns Biographie nicht fremd. Er las sie 1852 – rund ein halbes Jahrhundert nach Antritt seiner Lehre in London – mit großer Anteilnahme, nachdem er sie von einem Geschäftsfreund und Neffen Cockburns erhalten hatte.<sup>80</sup> Die Lektüre des Buches, das auch als eine Art *Who is Who* der schottischen Spätaufklärung betrachtet werden kann, brachte ihm die Erfahrungen, Bildungsansprüche und Zukunftserwartungen seiner Jugend wieder in Erinnerung:

I am reading to Mama Lord Cockburns Life of Jeffrey which though very lame in composition is deeply interesting for the history of the Review & of Times of which I humbly formed an atom – He was 12 years my Elder but all places & persons are familiar to me in name & my Teachers – Playfair Hope – & Thomas Brown have come in [...].<sup>81</sup>

Seine Reaktion auf das *Life of Jeffrey* demonstriert also deutlich, dass sich John James Ruskin stark mit dem Denken der Spätaufklärung identifiziert hat.<sup>82</sup> Bereits sein Wunsch nach einem Rechtsstudium war, wie erwähnt, weithin repräsentativ für die wissenschaftlichen Veränderungen in der Zeit der Spätaufklärung.<sup>83</sup> Die Selbsteinschätzung John James Ruskins als “[humble] atom” der Epoche signalisiert gleichzeitig, dass er sich, wie vermutet, als Jugendlicher lediglich im ‘Dunstkreis’ der schottischen IntellektuellenSzene bewegt hatte und mit den Vertretern der Spätaufklärung überwiegend nur durch

<sup>79</sup> Henry Cockburn, *Life of Lord Jeffrey: With a Selection from his Correspondence*, 2 Bde. (Edinburgh 1852), 1.84-5.

<sup>80</sup> John James Ruskin an Ruskin, Liverpool, 02.04.1852, Ruskin Library, University of Lancaster, L 4, o. fol. Dem Brief zufolge erhielt John James Ruskin das Buch von einem der Söhne Robert Cockburns (1781-1844), einem Bruder des Autors, der in Edinburgh als Weinhändler tätig war. Zu den Beziehungen von Ruskins Eltern mit den Cockburns vgl. die Anmerkungen Van Akin Burds in Ruskin, *Family Letters*, 1.373 FN 6; sowie Ruskins Rückblick in *Praeterita* (1885-89), *Works*, 35.102-3, 248-9. Vgl. Ruskins Antwort an John James Ruskin, [Venedig], 24.4.[1852], *Letters from Venice*, 258-60, hier: 259. Zum Stammbaum der Familie vgl. Robert und Harry A. Cockburn, *The Records of the Cockburn Family* (Edinburgh 1913), 216-24, insbes. 222-4.

<sup>81</sup> John James Ruskin an Ruskin, London, 13./14.04.1852, Ruskin Library, University of Lancaster, L 4, o. fol.

<sup>82</sup> Den literarischen Wert der Biographie beurteilte er einige Tage später positiver (John James Ruskin an Ruskin, London, 16./17.04.1852), nachdem er das Buch zwei Wochen zuvor mit den Worten beschrieben hatte: “*very unequal—agreeable narrative—but preface & every part requiring better Language—very imperfect & common place of very slovenly [?] construction—but a good chatter vein [?] of humour creeping out*” (John James Ruskin an Ruskin, Liverpool, 02.04.1852 [Postst. Camberwell Green. 03.04.1852]) Beide Briefe: Ruskin Library, University of Lancaster, L 4, o. fol.

<sup>83</sup> John James Ruskins Studienwunsch dürfte zudem auf ähnliche Motive zurückzuführen sein, wie sie Cockburn als typisch für den Antritt einer juristischen Laufbahn hervorhebt: John James Ruskin an Ruskin, [o.O.], 19.10.1848, Ruskin Library, University of Lancaster, L 3, o. fol. Siehe zudem die Charakterisierung John James Ruskins durch Ruskin u.a. in *Praeterita* (1885-89), *Works*, 35.61, 129, 171, 264, 379. Zu John James Ruskins Interessen vgl. außerdem verschiedene seiner Briefe, u.a., *Family Letters*, 1.38-9, 40-2, 53-4, 56-7, 60-3, 132-3.

Lektüre und sporadische Kontakte vertraut war.

Bemerkenswert ist, dass John James Ruskin in seinem Brief drei der seinerzeit angesehensten Akademiker Edinburghs als seine “*Teachers*” bezeichnete. Der Naturhistoriker John Playfair (1748-1819) und der Moralphilosoph, Dichter und Mediziner Thomas Brown (1778-1820) können sogar als die neben Dugald Stewart (1753-1828) prominentesten Vertreter der Spätaufklärung im Schottland des frühen 19. Jahrhunderts angesehen werden.<sup>84</sup> Doch während John James Ruskin mit Thomas Brown mindestens sporadisch in direktem Kontakt stand, lassen sich engere Verbindungen zwischen John James Ruskin und Playfair sowie dem Chemiker und Mediziner Thomas Charles Hope (1766-1844) bislang nicht nachweisen.<sup>85</sup> Vermutlich hatte sich John James Ruskin mit Playfairs Publikationen auseinandergesetzt – aller Wahrscheinlichkeit nach mit den Aufsehen erregenden *Illustrations of the Huttonian Theory of the Earth* (1802), einem Meilenstein in der Publizistik der Geologie. Den um schriftliche Veröffentlichungen nicht sehr bekümmerten Hope hatte er dagegen wahrscheinlich bei Vorträgen erlebt. Hope war als Dozent der Chemie bis Ende der 1820er Jahre extrem beliebt und machte zwischen 1798 und 1833 durch öffentliche, rhetorisch gut durchgearbeitete Vorträge von sich reden, die von aufwendig inszenierten Vorführungen chemischer Experimente begleitet waren und auch zur Popularisierung des Faches außerhalb der Universität beitrugen.<sup>86</sup>

Wie eng die Kontakte von John James Ruskin zu seinen “*Lehrern*” waren und welche Einsichten er ihnen verdankte, lässt sich daher nicht präzise bestimmen. Falls er persönlichen Umgang mit ihnen hatte, blieb sein Austausch mit den drei Wissenschaftlern sicherlich auf eine geringe Zahl von Gesprächen, Vortragsbesuchen oder eine kurze

<sup>84</sup> Andrew Pyle, “Playfair, John,” *Dictionary of Eighteenth-Century British Philosophers* (Bristol 1999), 2.696-700; und James A. Harris, “Brown, Thomas,” *Dictionary of Nineteenth-Century British Philosophers* (Bristol 2002), 1.154-8; bieten knappe Einstiegsinformationen zu Playfair und Brown.

<sup>85</sup> Zu Hope siehe vor allem: Thomas Stewart Traill, “Memoir of Dr Thomas Charles Hope, Late Professor of Chemistry in the University of Edinburgh” (1847), *Transactions of the Royal Society of Edinburgh* 16 (1849), 419-34; ferner: Jack B. Morrell, “Science and Scottish University Reform: Edinburgh in 1826,” *British Journal for the History of Science* 6 (1972), 39-56; Robert Geoffrey William Anderson, *The Playfair Collection and the Teaching of Chemistry at the University of Edinburgh, 1713-1858* (Edinburgh 1978), 35-45; Jack B. Morrell, “Hope, Thomas Charles,” in: *Oxford Dictionary of National Biography*, betreut von Oxford University Press. URL (Seite datiert: 2004; letzter Zugriff: 04.10.2008): <<http://www.oxforddnb.com/view/article/13738>>

<sup>86</sup> John James Ruskins Äußerung könnte sich theoretisch auch auf zwei andere von Cockburn erwähnte Hopes beziehen: den Juristen, zeitweiligen Tory-MP und späteren *Lord Justice General* Charles Hope (1763-1851) oder den toryistischen Richter John Hope (1794-1858), der allerdings aufgrund seines niedrigen Alters ausscheidet. Beide werden von Cockburn zudem nur an untergeordneter Stelle erwähnt und sind kaum in Zusammenhang mit Playfair und Brown zu bringen. Thomas Charles Hope stand zumindest mit Playfair in engem Kontakt (Traill, “*Memoirs of Hope*,” 422), dürfte Brown zumindest als Mediziner und späteren Kollegen gekannt haben und kam als Chemiker John James Ruskins naturwissenschaftlichen Interessen offensichtlich besonders entgegen.

Korrespondenz beschränkt. Die Lektüre einzelner ihrer Publikationen ersetzte jedenfalls kein systematisches Studium. Doch John James Ruskins Zirkel von „*Lehrern*“ erlaubt Rückschlüsse auf seine Interessen, Ambitionen und das Spektrum von Fragen, die ihn beschäftigten. Auffällig ist dabei, dass er speziell den Naturwissenschaften mit großem Interesse begegnete. Dies geht auch aus einem Brief Thomas Browns an John James Ruskin aus dem Jahre 1807 hervor. John James Ruskin hatte seinerseits Brown zuvor offenkundig um Literaturhinweise gebeten,<sup>87</sup> mit denen er sich über den Forschungsstand in den Naturwissenschaften informieren könne. Brown reagierte auf dieses Schreiben mit einer langen Antwort, in der er die verschiedenen philosophischen und wissenschaftlichen Sachgebiete abschritt und ihm Ratschläge für das weitere Selbststudium gab:

You seem, I think, to repent too much the time you have devoted to the Belles Letters. I confess I do not regret this for you. You must, I am sure, have felt the effect which such studies have in giving a general refinement to the manners and to the heart, which, to any one who is not to be strictly a *man of science*, is the most valuable effect of literature. [...] In the society in which you are to mix, the writers in Belles Letters will be mentioned fifty times, when more abstract science will not be mentioned once [...] [...] There is, however, *one science*, the first and greatest of sciences to all men, and to merchants particularly—the science of Political Economy. To this I think your chief attention should be directed. It is in truth the science of your own profession, which counteracts the—[...]<sup>88</sup>—and narrow habits which that profession is sometimes apt to produce; and which is of perpetual appeal in every discussion on mercantile and financial affairs. A merchant well instructed in Political Economy must always be fit to lead the views of his brother merchants—without it, he is a mere trader. Do not lose a day, therefore, without providing yourself with a copy of Adam Smith’s *Wealth of Nations*, and read and re-read it with attention—as I am sure you must read it with delight. In giving you this advice I consider you as a *merchant*, for as that is to be your profession in life, your test of the importance of any acquirement should be how far it will tend to render you an *honourable and distinguished merchant*;—a character of no small estimation in this commercial country. I therefore consider the physical sciences as greatly subordinate in relation to your prospects in life, and the society in which you will be called to mingle. All but chemistry require a greater preparation in mathematics than you probably have, and chemistry it is quite impossible to understand without some opportunity of seeing experiments systematically carried on. If, however, you have the opportunity to attend any of the lectures on that science in London, it will be well worth your while [...] [...] Remember, however, that though you may be permitted to be a superficial natural philosopher, no such indulgence is to be given you in Political Economy.<sup>89</sup>

John James Ruskin hatte sich, soweit sich dies aus Browns Antwortbrief erschließen lässt, offenkundig unzufrieden über seinen Kenntnisstand auf dem Gebiet der „*physical sciences*“ geäußert und beklagt, die Naturforschung gegenüber der Dichtung vernachlässigt zu haben. Damit lag er ganz auf der Linie der Spätaufklärung, die die Naturwissenschaften gegenüber den Sozialwissenschaften aufwertete. Zudem muss John James Ruskin seinen Beruf als ein Handicap für seine intellektuelle Entfaltung und seine

<sup>87</sup> Dieser vorangegangene Brief John James Ruskins ist wahrscheinlich nicht erhalten.

<sup>88</sup> Wortverlust durch Beschädigung des Papiers.

<sup>89</sup> Thomas Brown an John James Ruskin, Edinburgh, [01.]02.1807, zitiert in: *Praeterita* (1885-89), *Works*, 35.124-5.

sozialen Ambitionen beschrieben haben.

Brown, dessen Philosophie in Teilen stark von der Methodik der Naturwissenschaften beeinflusst war,<sup>90</sup> der sich aber in moralphilosophischen Fragen recht nahe an Adam Smith orientierte und damit der Tradition der Hochaufklärung noch nahe stand,<sup>91</sup> schärfte John James Ruskin ein, sich auf seinen Beruf als Kaufmann zu konzentrieren und sich auch intellektuell auf die spezifischen Bedürfnisse dieses Berufs einzustellen. Das Persönlichkeitsprofil eines Kaufmanns ließ sich aus Browns Sicht eher durch Belesenheit in Poesie und Dichtung verbessern als durch naturwissenschaftliche Kenntnisse. Anders als diese trug die Belletristik zur Vervollkommnung der Umgangsformen und zur Pflege der Geselligkeit bei und war deshalb Kaufmannskreisen deutlich angemessener: “*In the society in which you are to mix, the writers in Belles Letters will be mentioned fifty times, when more abstract science will not be mentioned once.*”

Damit schwor Brown John James Ruskin zum einen auf das in der schottischen Aufklärung verbreitete stoisch fundierte Ethos ein, das der schottischen Moralphilosophie zugrunde lag und die whiggistische Tendenz der schottischen Aufklärung wesentlich prägte: Diesem Ethos zufolge hat der Mensch bekanntlich sich im Einklang mit dem Kosmos zu erhalten, Affekte und Lust zu zähmen und Gehorsam gegenüber den Gesetzen der Allnatur zu üben. Er hatte sich nach aufgeklärtem Verständnis daher auch in die Ordnung der Gesellschaft einzufügen und den Verkehrsgepflogenheiten der *polite society* anzupassen.<sup>92</sup> Darüber hinaus betonte Brown – ebenfalls im Einklang mit der Tradition der Hochaufklärung – den moralischen und persönlichkeitsbildenden Wert von Poesie und Belletristik für die “sittliche Kultur” des Menschen.<sup>93</sup>

Mit gewissen Vorbehalten legte Brown John James Ruskin abschließend doch die Lektüre einiger Chemielehrbücher von Thomas Thomson (1773-1852) und John Murray (gest. 1820) nahe und empfahl ihm zudem George Gregorys (1754-1808) populäre

<sup>90</sup> Thomas Brown, *Lectures on the Philosophy of the Mind* (1820), 4 Bde. (Edinburgh/London <sup>19</sup>1851), bes. 1.156-293. Vgl. Sher, *Church and University*, 313-4.

<sup>91</sup> Smith’s *Theory of Moral Sentiments* (1759) nannte er “*perhaps [...] the most interesting work, in moral science*”; er schränkte aber die herausragende Bedeutung der “*sympathy*” für die Ethik ein: Brown, *Lectures on the Philosophy of the Mind*, 4.77-108, Zitat: 4.102. Brown zählt zu den unzureichend erforschten Philosophen der Spätaufklärung, sodass sich kaum auf Forschungsliteratur zurückgreifen lässt: J. Charles Stewart-Robertson, “Brown, Thomas,” in *Oxford Dictionary of National Biography*. URL (Seite datiert: 2004; letzter Abruf 05.07.2012): <<http://www.oxforddnb.com/view/article/3655>>

<sup>92</sup> Vgl. Sher, *Church and University*, 151-86.

<sup>93</sup> Die Forschung zur whiggistischen *language of manners* wurde von John G.A. Pocock, “*Virtue, Rights, and Manners: A Model for Historians of Political Thought*”, in ders., *Virtue, Commerce, and History: Essays on Political Thought and History, chiefly in the Eighteenth Century* (Cambridge 1985), 37-50, angestoßen.

Naturgeschichtsdarstellung *Economy of Nature* (1796).<sup>94</sup> Zusammengenommen erhielt John James Ruskin also den Rat, sich in erster Linie weiter um seine literarischen Interessen und moralphilosophischen Kenntnisse zu kümmern. Zudem sollte er sich nach Browns Vorstellungen tiefer in die politische Theorie und Wirtschaftstheorie sowie ihre moralphilosophischen Konsequenzen einarbeiten und sich dann erst in den Naturwissenschaften rudimentär sachkundig machen (mit der Politischen Ökonomie war John James Ruskin demnach um 1807, ganz auf der Linie seiner spätaufklärerischen, empiristisch-naturkundlichen Interessen, offenbar noch nicht vertraut).

Es ist zu vermuten, dass John James Ruskin Browns Ratschläge beherzigte. Die Buchkäufe John James Ruskins orientierten sich jedenfalls auch noch in späteren Jahren an den Interessen, über die er sich im Briefwechsel mit Brown austauschte, und wurden damit auch Grundlage für die Lektüre seines Sohnes.<sup>95</sup> John James Ruskins lebhaftes Interesse an den Naturwissenschaften ist dabei ebenso wie sein Wunsch nach einem Rechtsstudium charakteristisch für die Zeit der schottischen Spätaufklärung, während der die Popularität der moralphilosophischen Fächer abnahm und die empirischeren, speziell die Naturwissenschaften, attraktiver wurden.<sup>96</sup> Dieser Wandel resultierte zum einen aus dem Bedeutungsverlust des Theologiestudiums, zum anderen aus der zunehmenden Verdrängung der sozialwissenschaftlichen Theorien der Hocauklärung durch die Philosophie des *Common Sense*, die einen deutlichen Spezialisierungsschub förderte und wachsendes Interesse für die Naturforschung auslöste.<sup>97</sup>

<sup>94</sup> *Praeterita* (1885-89), *Works*, 35.124-5. Bei den vorgeschlagenen Werken handelt es sich um Thomas Thomson, *A System of Chemistry* (Edinburgh 1802, <sup>5</sup>1817); John Murray, *A System of Chemistry, Practical and Applied* (Edinburgh 1806, <sup>4</sup>1819); sowie George Gregory, *The Economy of Nature Explained and Illustrated on the Principles of Modern Philosophy* (London 1796, <sup>3</sup>1804). Der bedeutendste Forscher darunter ist sicher Thomson: Siehe Jack B. Morell, "Thomas Thomson: Professor of Chemistry and University Reformer," *British Journal for the History of Science* 4 (1969), 245-65. Zu Gregory, der als Popularisierer und Systematisierer des naturwissenschaftlichen Wissens im späten 18. Jahrhundert eine gewisse Bedeutung erlangte, aber keine originären Forschungen betrieb: John Valdimir Price, "Gregory, George," in: *Dictionary of Eighteenth-Century British Philosophers*, 1.377-8.

<sup>95</sup> Ab 1827 lässt sich ein Teil der literarischen Erwerbungen der Familie belegen, da John James Ruskin viele Buchkäufe in seinen Rechnungsbüchern verzeichnete. Die Anschaffungen wurden von Van Akin Burd im Anmerkungsapparat der *Family Letters* zu Jahreslisten addiert (Stellennachweis s. *ibid.*, 2.785).

<sup>96</sup> Sher, *Church and University*, 308-14.

<sup>97</sup> J. Charles Robertson, "A Bacon-Facing Generation: Scottish Philosophy in the Early Nineteenth Century," *Journal of the History of Philosophy* 14 (1976), 37-49; Peter Jones (Hg.), *Philosophy and Science in the Scottish Enlightenment* (Edinburgh 1988). Steven Shapin, "Nibbling at the Teats of Science: Edinburgh and the Diffusion of Science in the 1830s," in: Ian Inkster/ Jack B. Morell (Hg.), *Metropolis and Province: Science in British Culture, 1780-1850* (Philadelphia 1983), 151-78; J. B. Smith, "Manners, Morals, and Mentalities: Reflections on the Popular Enlightenment of Early Nineteenth Century Scotland," in: Walter M. Humes/Hamish M. Paterson (Hg.), *Scottish Culture and Scottish Education, 1800-1980* (Edinburgh 1983), 25-54.

Bis ins späte 18. Jahrhundert waren, wie angedeutet, vor allem Geistliche, und insbesondere die gemäßigten Presbyterianer (die sog. *Moderates*), im intellektuellen Leben Schottlands tonangebend gewesen. Ihre Vertreter, zu denen etwa William Robertson (1721-93), Hugh Blair (1718-1800) und Adam Ferguson (1723-1816) gehörten, leisteten einen signifikanten Beitrag zum philosophischen Diskurs der Hochaufklärung und traten insbesondere mit sozialhistorischen Arbeiten hervor, die im Anschluss an Montesquieu (1689-1755), Pufendorf (1632-94) und andere Autoren kausalmechanische Erklärungsmodelle der Gesellschaft und ihrer historischen Entwicklung entwarfen. In den 1780er Jahren veränderte sich das intellektuelle Klima jedoch: Die Umorientierung des aufgeschlossenen Publikums zur Philosophie des *Common Sense*, die sich in Edinburgh vor allem seit dem Amtsantritt Dugald Stewarts ab 1785 verbreitete, führte zu deutlichen Veränderungen im wissenschaftlichen Diskurs. Dem Skeptizismus David Humes setzte der Geistliche Thomas Reid die Vorstellung entgegen, dass die Wahrnehmungsstrukturen des Menschen providentiell so eingerichtet seien, dass sie zur wahren Erkenntnis von Kausalitäten führen. Nicht theoretische Spekulation, sondern vielmehr sorgfältige Sinneswahrnehmung sicherte die Verlässlichkeit von Erkenntnissen.<sup>98</sup>

Mit dieser Grundhaltung verdrängte die *Common-Sense*-Philosophie um 1790 die umfassenderen Philosophien der Hochaufklärung und begünstigte stattdessen die Konzentration auf Naturwissenschaften, Rechtswissenschaft und die antiquarische Geschichtsforschung; die skeptische Epistemologie der Hochaufklärung wurde durch verschiedene wahrnehmungpsychologische Systeme der *philosophy of the mind* abgelöst, in denen für epistemologische Zweifel kein Platz war.<sup>99</sup> Dieser Trend verstärkte sich insbesondere nach der Eskalation der Gewalt in der Französischen Revolution ab 1792, da alle auf ‘abstrakter’ Theorie gründenden, mit Reformbestrebungen assoziierten Wissenschaften in den Ruch gerieten, radikalem Denken Vorschub zu leisten und der Unterminderung historisch gewachsener Staats- und Sozialstrukturen förderlich zu sein.<sup>100</sup> Dies

<sup>98</sup> Für knappe Überblicke: Jerome B. Schneewind, “Scottish Common Sense Philosophy,” in: *Cambridge Dictionary of Philosophy* (Cambridge 1999), 822-823; und Keith Lehrer, “Reid, Thomas,” *ibid.*, 783-787, hier bes. 786.

<sup>99</sup> Sher, *Church and University*, 314, 317-8. Vgl. R. F. Stalley, “Common Sense and Enlightenment: The Philosophy of Thomas Reid,” in: Peter Gilmour (Hg.), *Philosophers of the Enlightenment* (Edinburgh 1989), 74-90. Die klassische Darstellung ist Selwyn Alfred Grave, *The Scottish Philosophy of Common Sense* (Oxford 1960).

<sup>100</sup> Mit besonderem Nachdruck vertrat Edmund Burke diese Ansicht: Burke, *Reflections on the Revolution in France [and on the Proceedings in Certain Societies in London Relative to that Event: In a Letter Intended to have been Sent to a Gentleman in Paris]* (1790), hg. v. Jonathan C. D. Clark (Stanford 2001), u.a. 219-20. Ich beziehe mich an dieser Stelle z.T. auf eigene Vorarbeiten: “Dugald Stewart, ‘Conjectural History,’ and the Decline of Enlightenment Historical Writing in the 1790s,” in: Ulrich Broich u.a. (Hg.) *Reactions to Revolutions: The 1790s and their Aftermath* (Berlin 2007), 231-62.

traf insbesondere auf die *Political Economy* sowie weite Teile der aufgeklärten Historiographie (speziell die *histoire philosophique*) zu. Das Recht – Cockburn pries das schottische Recht, wie zitiert, als frei von “*dim mysteries*” (im Unterschied zur Theologie und wohl auch zur Philosophie) – bot sich in dieser Situation als ein historisch verwurzelter, verhältnismäßig ‘theorieloser’ und damit politisch unverfänglicherer Studieninhalt an.

Außerdem trugen die eskalierenden Kontroversen innerhalb der Staatskirche dazu bei, der akademischen Jugend das Theologiestudium zu verleiden und das Rechtsstudium attraktiv zu machen. Der Streit zwischen den *Moderates* und den *Evangelicals* in der Schottischen Kirche führte nämlich zu einer zunehmenden Paralyse der Kirche und zum Verfall des Moderatismus.<sup>101</sup> Die stoische Moralphilosophie, die als der intellektuelle Kern des Moderatismus gilt, verlor nach 1789 überdies an Zustimmung, weil sie den zeitgenössischen Bedingungen nicht mehr angemessen schien: Das eher passivische Ethos des Duldens, der Anpassung und Selbstlosigkeit war kein geeignetes Leitbild, um in den politischen Auseinandersetzungen der Revolutionsära den Auffassungen der Kirche offensiv Gehör und Gehorsam zu verschaffen.<sup>102</sup> In ähnlicher Weise wurde das vom Moderatismus vertretene Toleranzprinzip, das sich in der Praxis etwa auf viele Deisten und Skeptizisten wie Hume erstreckt hatte, von Evangelikalen als Ausdruck theologischer Prinzipienlosigkeit, Weltlichkeit und Ohnmacht gebrandmarkt. Der vermeintlichen Irreligiosität der Epoche durfte die Kirche nach Ansicht der Evangelikalen nicht mit einer Beliebigkeit fördernden Toleranz begegnen, wie sie die Moderaten angeblich postulierten. Solchen Angriffen der Evangelikalen aber hatten der Moderatismus immer weniger entgegenzusetzen. Der moderate Kirchenflügel verlegte sich darauf, seine kirchlichen und akademischen Machtpositionen selbst unter Verletzung der eigenen, ehedem hochgehaltenen Prinzipien gegen das erstarkende Lager der Evangelikalen zu verteidigen. Eine zu einer öffentlichen Kontroverse ausgewachsene Affäre um die Besetzung des Edinburger Lehrstuhls für Mathematik 1805 läutete jedoch den Verlust dieser Machtpositionen ein, da die Moderaten Edinburghs einen Ruf an den whiggistischen Kandidaten John Leslie (1766-1832) auf den Lehrstuhl für Mathematik zu hintertreiben versuchten, womit sie ihr

<sup>101</sup> Zum Moderatismus siehe Andrew Landale Drummond/James Bulloch, *The Scottish Church, 1688-1843: The Age of the Moderates* (Edinburgh 1973); George Elder Davie, *The Democratic Intellect: Scotland and her Universities in the Nineteenth Century* (1961) (Edinburgh 1999), 3-40; Friedhelm Voges, “Moderate and Evangelical Theology in the Later Eighteenth Century,” *Records of the Scottish Church History Society* 32 (1985), 141-57.

<sup>102</sup> Für den Stoizismus im Moderatismus: Ingrid A. Merikoski, “The Challenge of Material Progress: The Scottish Enlightenment and Christian Stoicism,” *Journal of the Historical Society* 2 (2002), 55-76.

traditionelles Bekenntnis zur wissenschaftlichen Freiheit in Frage stellten und sich zudem noch eine Abstimmungsniederlage in der *General Assembly* einhandelten.<sup>103</sup>

Mit der schwindenden Integrationskraft des Moderatismus büßte auch die mit diesem Flügel aliierte Hochaufklärung einen Großteil ihrer sozialen Basis und ihres Rückhalts in der schottischen Öffentlichkeit ein. Das sich im Gegenzug ausbreitende Milieu der Juristen und der ebenfalls in den Vordergrund tretenden Naturwissenschaftler und Mediziner gab der Spätaufklärung ein weithin neues Gepräge. Eines der ehemaligen Flaggschiffe der Aufklärung – die soziologische Geschichtsschreibung in Form der *philosophical history* – wurde weitgehend durch antiquarische Forschungen ersetzt. Auch der biblischen Überlieferung wurde wieder mehr Platz in der Historiographie eingeräumt.<sup>104</sup> In fiktionalisierter Form überdauerten Elemente der *philosophical history* in den historischen Romanen Walter Scotts (1771-1832) und dem whiggistischen Fortschrittsoptimismus der *Edinburgh Review*.<sup>105</sup> Andere Elemente der schottischen Hochaufklärung blieben populär, wie etwa die sentimentalische Moralphilosophie, wurden aber oft in neue Zusammenhänge, etwa in die religiöse Pädagogik, integriert.<sup>106</sup>

John James Ruskins Affinität zur (Hoch-)Aufklärung wird darin kenntlich, dass er dem Moderatismus als religiöser Haltung offenkundig treu blieb. Er hörte nicht auf, Hugh Blair noch in den 1820er und 1830er Jahren als einen seiner bevorzugten Theologen zu

<sup>103</sup> Ian D. L. Clark, "The Leslie Controversy, 1805," *Records of the Scottish Church Historical Society* 14 (1963), 179-97; und ders., "From Protest to Reaction: The Moderate Regime in the Church of Scotland, 1752-1805," in: Nicholas T. Phillipson/Rosalind Mitchison (Hg.), *Scotland in the Age of Improvement: Essays in Scottish History in the Eighteenth Century* (Edinburgh 1970), 200-24. Siehe auch Andrew Landale Drummond/James Bulloch, *The Scottish Church, 1688-1843: The Age of the Moderates* (Edinburgh 1973), 154-6, die den Verfall der rationalistischen Theologie sowie den Einbruch der Evangelikalen in die intellektuelle Welt mit der Affäre um Leslie verbinden. Weniger Bedeutung misst Jack B. Morrell, "The Leslie Affair: Careers, Kirk, and Politics in Edinburgh in 1805," *Scottish Historical Review* 54 (1975), 63-82, dem Ereignis bei, da er weniger die kirchenpolitischen Flügel in den Blick nimmt und den Enderfolg Leslies als Stärkung der schottischen Whigs betrachtet.

<sup>104</sup> Sher, *Church and University*, 316-8; Silvia Sebastiani, "Conjectural History vs. the Bible: Eighteenth-Century Scottish Historians and the Idea of History in the *Encyclopaedia Britannica*," *Storia della storiografia* 39 (2001), 51-61.

<sup>105</sup> Peter D. Garside, "Scott and the 'Philosophical' Historians," *Journal of the History of Ideas* 36 (1975), 497-512. Nachfolgemodelle bei Dugald Stewart, *Dissertation Exhibiting the Progress of Metaphysical, Ethical and Political Philosophy, since the Revival of Letters in Europe* (1815-21 mit Erg.), in: ders., *Collected Works*, Bd. 1 (Edinburgh/London 1854), und John Playfair, "Dissertation Exhibiting a General View of the Progress of Mathematical and Physical Science since the Revival of Letters in Europe" (1816 und 1824), in: ders., *Works*, Bd. 2 (Edinburgh 1822). Vgl. John Wyon Burrow, *Evolution and Society: A Study in Victorian Social Theory* (Cambridge 1966), bes. 42-64; Burrow, *A Liberal Descent: Victorian Historians and the English Past* (Cambridge 1981), 41-7; Biancamaria Fontana, *Rethinking the Politics of Commercial Society: The 'Edinburgh Review' 1802-1832* (Cambridge 1985), 11-45. Skeptischer u.a.: Jane Rendall, "Scottish Orientalism: From Robertson to James Mill," *Historical Journal* 25 (1982), 43-69, insbes. 44 und 60.

<sup>106</sup> Eine Entwicklung, die durch Blairs Predigten natürlich wesentlich begünstigt wurde.

verehren und trug dessen Predigten im Familienkreis vor.<sup>107</sup> Zudem dämpfte er mit seiner moderatistisch-antischwärmerischen Haltung den evangelikalen Eifer seines Sohnes, wie Briefe von John James Ruskin gelegentlich sehr deutlich demonstrieren: “*It sounds paradoxical but [...] Heavenly subjects require to be approached in the most worldly way. We must hold to the anchor of Rationality, stick to our Humanities.*”<sup>108</sup> Das drängende Interesse John James Ruskins an den neueren Naturwissenschaften und der empiristischen Methodologie darf also nicht darüber hinwegtäuschen, dass er der rationalistischen Theologie der Hochaufklärung verpflichtet blieb, und entsprechend seiner religiösen Neigung hielt John James Ruskin auch an der Moralphilosophie der schottischen Hochaufklärung fest. Mehr noch: Die Ethik der schottischen Hochaufklärung wurde sowohl in ihrer stoischen Grundierung wie in ihrer sentimentalistischen Ausgestaltung durch Adam Smith zu einem grundlegenden Fundament der Erziehung seines Sohnes, wie im Kapitel 2 gezeigt werden wird.

#### 1.4 Politische Implikationen der schottischen Aufklärungsphilosophie: John James Ruskins politische Haltung

Betrachtet man John James Ruskin als einen von der schottischen Aufklärung beeinflussten, wissenschaftlich Interessierten, fällt auch auf seine politische Haltung ein neues Licht, denn wenn er in der schottischen Aufklärung seine geistige Heimat sah, muss er sich zumindest mit der whiggistisch-liberalen Orientierung eines Großteils der schottischen Aufklärer auseinandergesetzt haben. Zwar ist die im heutigen öffentlichen Bewusstsein und speziell unter Ökonomen verbreitete Deutung der schottischen Aufklärung als Schule des viktorianischen Freihandelskapitalismus und radikalen Liberalismus von der modernen Forschung als eine weithin anachronistische Konstruktion des 19. Jahrhunderts zurückgewiesen worden,<sup>109</sup> dennoch lässt sich die schottische Aufklärung als eine vorsichtig und skeptisch die Moderne verteidigende, whiggistische Politik legitimierende Bewegung verstehen. John James Ruskin muss sich also mit dem ‚liberalen‘ Erbe der schottischen Aufklärung auseinandergesetzt und in Teilen wohl auch identifiziert haben.

<sup>107</sup> *Praeterita* (1885-89), *Works*, 35.72.

<sup>108</sup> John James Ruskin an Ruskin, London, 25.8.1841, *Family Letters*, 2.679-82, hier: 680.

<sup>109</sup> Neuerdings etwa: Istvan Hont, “Introduction”, in: ders., *Jealousy of Trade: Interpreting Competition and the Nation-State in Historical Perspective* (Cambridge, Mass. 2005), 1-156, hier bes. 99-111.

Tatsächlich waren alle drei der von John James genannten „Lehrer“ prinzipienfeste Whigs, die in dem von Hysterie geprägten Klima der Revolutionsära auf ihr Stehvermögen geprüft worden waren. Thomas Brown hatte ihm Smith’ *Wealth of Nations* (1776) ans Herz gelegt, und John James Ruskin hat es mit großer Wahrscheinlichkeit daraufhin auch gelesen.<sup>110</sup> Mit seiner Parteinahme für die *Political Economy* ergriff Brown Position für eine kontroverse Wissenschaft – als „theorielastiger“ Wissenschaft haftete der *Political Economy* in den 1790er Jahren so sehr das Odium des Radikalismus an, dass selbst Dugald Stewart später bemerkte: “[I ]t was not unusual [ , in 1793 ], even among men of some talents and information, to confound, studiously, the speculative doctrines of Political Economy, with those discussions concerning the first principles of Government which happened unfortunately at that time to agitate the public mind.”<sup>111</sup> Brown empfahl das Buch freilich nicht als Programmschrift eines radikalen Freihandelsliberalismus, sondern bezeichnete Smith’ *political economy* vielmehr als „*the first and greatest of sciences to all men*“, als eine praktisch-ethisch relevante Wissenschaft also, mit der Kaufleute den „*narrow habits which that profession is sometimes apt to produce*“ entgegenwirken könnten.<sup>112</sup>

Leider lassen sich über John James Ruskins politische Überzeugungen in den ersten drei Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts keine gesicherten Aussagen treffen. Soweit er sich später, in Briefen der 1830er und 1840er Jahren, zu parteipolitischen Themen äußerte, bekannte er sich zum Toryismus, wie Nebenbemerkungen bezeugen. So schrieb er auf dem Höhepunkt der wirtschaftlichen und politischen Krisenjahre 1838-41 (vor der Rückkehr der Tories an die Regierung 1841): „*I like the way the Tories act in all cases better than the Clergy or Laity*“.<sup>113</sup> In dieser Zeit beherrschten die Debatten um die *Corn*

<sup>110</sup> Viljoen, *Ruskin’s Scottish Heritage*, 138.

<sup>111</sup> Dugald Stewart, „Account of the Life and Writings of Adam Smith, LL.D.“ (vorgetr. 1793, publ. 1794/1810), in: Stewart, *The Collected Works of Dugald Stewart*, hg. v. William Hamilton, Bd. 10: *Biographical Memoirs of Adam Smith, LL.D., William Robertson, D.D., Thomas Reid, D.D.* (Edinburgh/London 1858), 3-98, hier: 87 FN G. Vgl. Emma Rothschild, „Adam Smith and Conservative Economics,“ *Economic History Review* 45 (1992), 74-96. Zur Rezeption von Smith ferner bes.: Kirk Willis, „The Role in Parliament of the Economic Ideas of Adam Smith, 1776-1860,“ *History of Political Economy* 11 (1979), 505-44; Salim Rashid, „Adam Smith’s Rise to Fame: A Reconsideration of the Evidence,“ *Eighteenth Century* 23 (1982), 64-85; Richard F. Teichgraeber, „Less Abused than I had Reason to Expect: The Reception of the *Wealth of Nations* in Britain, 1776-90,“ *Historical Journal* 30 (1987), 337-66; Teichgraeber, „Adam Smith and Tradition: The *Wealth of Nations* before Malthus,“ in: Stefan Collini, Richard Whatmore, and Brian Young (Hg.), *Economy, Polity, and Society: British Intellectual History, 1750-1950* (Cambridge 2000), 85-104.

<sup>112</sup> Thomas Brown an John James Ruskin, Edinburgh, [01.]02.1807, zitiert in: *Praeterita* (1885-89), *Works*, 35.124-5.

<sup>113</sup> John James an Margaret Ruskin, Preston/Kendal, 14./15.02.1840, *Family Letters*, 2.644-6, hier: 645; ähnlich toryistisch im Brief, Herne Hill, 18.06.1838, 2.533-4, hier: 533.

*Laws* (Importzölle auf Getreide) und die Stellung der anglikanischen Kirche im Verhältnis zur irischen katholischen Kirche die Agenda der öffentlichen Diskussion; Unruhen in Irland, Landarbeiter- und Chartisten-Demonstrationen verschärften die politischen Spannungen.<sup>114</sup> Mit seinem Kommentar bezog John James Ruskin folglich Stellung gegen die Kirchenreformen der Whigs, die die Vormachtstellung der Staatskirche und des Protestantismus gegenüber dem Katholizismus gefährdeten – ein weithin populärer Standpunkt, der 1841 zum Wahlerfolg der Tories beitrug.<sup>115</sup> Weniger sicher ist, ob er sich auch zugunsten der von Peel 1842 eingeführten Einkommenssteuer und für den Protektionismus aussprach,<sup>116</sup> da die Tory-Partei in diesen Fragen selbst gespalten war.<sup>117</sup> John James Ruskin wog offenkundig aber sorgfältig prüfend ab, wie er sich positionierte – ein Ultra-Tory bzw. ein „*violent Tory of the old school*“, als der er mit einem verkürzten Zitat Ruskins häufig beschrieben wird, ist schwerlich auszumachen.<sup>118</sup> John James Ruskin sprach sich mit seiner Aussage wahrscheinlich mehr für Robert Peel (1788-1850, Premier u.a. 1841-46) und die *Liberal Tories* aus als für die *Ultra-Tories*. Auch nach 1841 scheint John James Ruskin die gegen die Tories durchgesetzte, moderat-liberale Wirtschaftspolitik Robert Peels (1788-1850) befürwortet zu haben. Zwar bevorzugte er Steuern auf Luxusgüter gegenüber Einkommenssteuern, wie sie Peel 1842 einföhrte,<sup>119</sup> aber als Sherry-Importeur profitierte John James Ruskin indirekt von den hohen Steuern auf französische Weine und setzte sich für diese auch ein.<sup>120</sup> In der Kontroverse um die protektionistischen, vom agrarischen Grundbesitz unterstützten *Corn Laws*, in deren

<sup>114</sup> Knapp: Hilton, *Mad, Bad, and Dangerous*, 502-508; Parry, *Rise and Fall of Liberal Government*, 106-112, 134-141; Ian Newbould, „Sir Robert Peel and the Conservative Party, 1832-1841: A Study in Failure?“, *English Historical Review* 98 (1983), 529-57.

<sup>115</sup> Newbould, „Peel and the Conservative Party“, 549.

<sup>116</sup> Protektionistische Importzölle wurden in dieser Zeit noch auf Zucker, Holz und Getreide erhoben. Hohe Steuern gab es auch auf einige Luxusgüter, die in Großbritannien nicht hergestellt wurden.

<sup>117</sup> Hilton, *Mad, Bad, and Dangerous People*, 502-13; Parry, *Rise and Fall of Liberal Government*, 141-9.

<sup>118</sup> Der Satz findet sich sowohl in Ruskins Lebenserinnerungen *Praeterita* (1885-89), *Works*, 35.13, als auch fünfzehn Jahre zuvor in Ruskins politischen Sendbriefen *Fors Clavigera*, Letter 10 (Okt. 1871), *Works*, 27.165-80, hier: 167. „*I AM, and my father was before me, a violent Tory of the old school;—Walter Scott's school, that is to say, and Homer's. I name these two out of the numberless great Tory writers, because they were my own two masters*“, lautet das volle Zitat, aus dem meist nur der oben verkürzt wiedergegebene Passus angeführt wird. Der Verweis auf den schottisch-aufgeklärt geprägten Walter Scott und Homer signalisiert, dass Ruskin unter „violent Tory“ prinzipiengleitete Analysten der Gesellschaft und Zeitkritiker verstand, nicht antikatholische Ultra-Tories. In *Fors* steht Ruskins Satz ferner im Zusammenhang mit der von Ruskin kritisierten Ablehnung der Army Regulation Bill (1871) im House of Lords (mit dem Gesetz wurde die Praxis des Ämterkaufes in der Armee abgeschafft). Ruskin erklärte sich in dem Brief ferner zu einem Anhänger Thomas Carlyles (1795-1881).

<sup>119</sup> A British Merchant [=John James Ruskin], „Letter to the Editor“, *Britannia* (23.07.1842), 497-8; in Ausschnitten zitiert in *Family Letters*, 2.709 FN 3.

<sup>120</sup> William Goodwine [=John James Ruskin], „Wines: To the Editor of the St. James's Chronicle,“ *St. James's Chronicle* (26.-29.03.1836), 4. Nachgedruckt und erläutert in *Family Letters*, 1.367-8 FN 2,

Streichung Peels Politik 1846 gipfelte und endete, vertrat John James Ruskin überdies offenbar die freihändlerische Position Peels.<sup>121</sup>

Ein solcher abgewogener Standpunkt der gemäßigt-konservativen Mitte war bis in die 1840er Jahre in der Geschäftswelt nicht ungewöhnlich: Selbst unter ‚liberalen‘ Kaufmännern und Bankiers war das konsequente ideologische Bekenntnis zum Freihandel, wie es die Radikalliberalen mit ihren Wurzeln im nordenglischen Unternehmertum und im Nonkonformismus artikulierten, eher die Ausnahme – statt auf Theorien setzten die meisten Whigs/ ‚Liberalen‘ auf pragmatische Einzelfallentscheidungen, um den Ausgleich zwischen den unterschiedlichen sozialen Gruppierungen sicherzustellen.<sup>122</sup> Und auch außerhalb der whiggistischen Parlamentsfraktion stand das Bürgertum keineswegs geschlossen hinter den Freihandelszielen der Radikalliberalen: Insbesondere die Finanzwelt der City war, anders als die Industriellen im Norden Englands, in dieser Frage gespalten: Wer im Finanzwesen den Ton angab, war in einer Welt von Oligopolen aufgestiegen und betrachtete Wirtschaftsreformen nicht selten mit Skepsis.<sup>123</sup>

Entschiedener hatte sich John James Ruskin ein Jahrzehnt zuvor in der Debatte um die heißumstrittene Katholikenemanzipation 1829 und die Parlamentsreform 1832 exponiert. Aufgrund seiner kritischen Haltung zu diesen Reformen vertrat Robert Hewison die Ansicht, John James sei ein Ultra-Tory gewesen, der die verfassungspolitischen Reformmaßnahmen der 1820er und 1830er Jahre unnachgiebig ablehnte:<sup>124</sup> “*Although John James Ruskin’s commercial interests made him a free-trader, he belonged to the ultra-tory school of thought which had not been reconciled to Catholic emancipation or the Reform Act of 1832*”, kommentiert Hewison dementsprechend John James Ruskins politische Haltung.<sup>125</sup> Doch obgleich John James Ruskin auch nach 1829 daran festhielt, die Katholikenemanzipation als kapitale Fehlentscheidung zu kritisieren, verweigerte er sich nicht grundsätzlich jeder Reform. Die kategorisch jeden Wandel ablehnende Rede Wellingtons vom 2. November 1830, die den Anlass für das Zerbrechen der letzten Tory-Regierung vor dem *Reform Act* (1832) gab, kritisierte er beispielsweise als starrsinnig und

<sup>121</sup> Hewison, “Ruskin,” *ODNB*.

<sup>122</sup> Parry, *Rise and Fall of Liberal Government*, 143.

<sup>123</sup> Anthony C. Howe, “Free Trade and the City of London, c.1820-1870”, in: *History* 77 (1992), 391-410, hier: 393-7.

<sup>124</sup> Zur politischen Haltung von John James Ruskin äußern sich bislang vor allem Burd, “Introduction,” *Family Letters*, hier: xl-xli; Robert Hewison, “Notes on the Construction of the *Stones of Venice*,” in: Robert Rhodes/Del Ivan Janik (Hg.), *Studies in Ruskin: Essays in Honour of Van Akin Burd* (Athens, O. 1982), 131-52; Peter D. Anthony, *John Ruskin’s Labour: A Study of Ruskin’s Social Theory* (Cambridge 1983).

<sup>125</sup> Hewison, “Ruskin,” *ODNB*.

kontraproduktiv.<sup>126</sup> Der Grund für seine ablehnende Haltung gegen tiefgreifende Reformen lag demnach in seinen Vorbehalten gegen den Katholizismus, den er – mit einem durchaus whiggistisch gefärbten Argument – als eine Glaubenshaltung charakterisierte, die rückständig und für Großbritannien daher politisch gefährlich sei.<sup>127</sup> Seine Unterstützung für die bestehenden politisch-sozialen Verhältnisse begründete er ausdrücklich mit älteren whiggistischen Argumentationsmustern, wie sie sowohl bei Whig-Aristokraten als auch bei *Liberal Tories* in Ansehen standen: So sah John James Ruskin durch die bestehende Staats- und Gesellschaftsordnung beispielsweise den sozialen Ausgleich und die soziale Mobilität optimal garantiert: Ruskins freier Umgang mit den Söhnen der Aristokratie in Oxford etwa demonstrierte aus seiner Sicht “*the power of Talent in sustaining its possessor on a Level with Birth or with Wealth & [...] the excellence of our free Government & Institutions which admit all to the chance of rising by means of one or the other—aiding all & repressing none.*”<sup>128</sup>

Ein starrsinniger Ultra-Tory war John James Ruskin demnach nicht. Möglicherweise hatte er in seiner Edinburger Lebensphase sogar entschiedener whiggistische Ansichten vertreten. Wie bei vielen anderen Zeitgenossen, die in den gemäßigteren Gruppierungen des Whiggismus verankert waren, leiteten die polarisierenden Umbrüche der Reformära dann aber offenbar auch bei John James Ruskin einen Meinungswandel und die festere Bindung an einen konservativeren Flügel der Öffentlichkeit ein. Seine Haltung nach 1832 ist wahrscheinlich am besten als die eines *Liberal Tory* zu charakterisieren, wobei er in religionspolitischen Fragen fraglos rigide antikatholische Positionen vertrat, die unter *Liberal Tories* nicht unbekannt waren. Veränderungen der politisch-religiösen Ordnung des Staatswesens durch eine Ausdehnung bürgerlicher Partizipationsrechte und eine Aufweichung der protestantischen Vormachtstellung gegenüber dem Katholizismus lehnte John James Ruskin sicherlich so lange ab, wie sie nicht aus pragmatischen Gründen notwendig waren. Wirtschaftlichen Reformen sowie dem technischen und sozialen Fortschritt begegnete er keineswegs mit Vorbehalten.

<sup>126</sup> John James an Margaret Ruskin, Birmingham/Manchester, 13./14.02.1840, *Family Letters*, 2.639-41, hier: 640.

<sup>127</sup> John James an Margaret Ruskin, Birmingham/Manchester, 13./14.02.1840, *ibid.*, 640. Vgl. dazu Walter L. Arnstein, *Protestant versus Catholic in Mid-Victorian England: Mr. Newdegate and the Nuns* (New York 1982); Donald A. Kerr, *Peel, Priests, and Politics: Sir Robert Peel's Administration and the Roman Catholic Church in Ireland, 1841-1846* (Oxford 1986), 256-87; T. M. Devine/J. R. Young (Hg.), *Eighteenth-Century Scotland: New Perspectives* (East Linton 1999); Walter Ralls, “The Papal Aggression of 1850: A Study in Victorian Anti-Catholicism,” in: Gerald Parsons (Hg.), *Religion in Britain*, Bd. 4: *Interpretations* (Manchester 1988), 115-34.

<sup>128</sup> John James Ruskin an Ruskin, Liverpool, 02.03.1842, *Family Letters*, 2.712-4, hier: 712.

John James Ruskins politische Haltung besitzt allerdings noch eine weitere Facette, die außerhalb tagespolitischer Kontroversen lag und sein Verhältnis zur Wirtschaft betraf, insbesondere zum eigenen Berufsstand, der Handelskaufmannschaft. Nimmt man in Betracht, dass John James Ruskin vom moderatistischen Ethos des Stoizismus und dem Grundsatz der Anpassung an die Erfordernisse der Gesellschaft erfüllt war, und bedenkt man weiter, dass er sich mit der Politischen Ökonomie Adam Smith' auseinandergesetzt hatte, dann fällt um so einschneidender auf, dass er für seinen eigenen Berufsstand kein gutes Wort fand: John James Ruskin scheint sich mit seiner sozialen Stellung als Kaufmann nie identifiziert zu haben und äußerte immer wieder scharfe Kritik an seinem Berufsstand. Selbst nach vielen Jahren im Geschäft legte er seine Abneigung gegen den Brotberuf nicht ab, wie Briefe an seine Mutter belegen: "*I cannot but say I have turned from my profession for moments repeatedly with disgust—had I my life to lead over again, nothing should make me a Merchant.*"<sup>129</sup> Auch nachdem er sich um 1815 mit zwei Partnern selbstständig gemacht und begonnen hatte, sich in dem neuen Unternehmen ein großes Vermögen zu erarbeiten,<sup>130</sup> zogen sich Klagen über "*the Leaden Slumber of my Life*" und "*my vegetative Existence*" wie ein roter Faden weiter durch seine Familienkorrespondenz.<sup>131</sup> Solche Äußerungen waren zum Teil sicherlich Ausdruck persönlicher Enttäuschungen und Veranlagung, wie es Ruskins Autobiographie teilweise nahelegt.<sup>132</sup> Doch John James Ruskins Lamenti lag mehr zugrunde als temporäre Stimmungstiefs. In vielen seiner Briefe stimmte er Klagen über die angebliche Perfidie und Verdorbenheit der Geschäftswelt an, die auf grundsätzliche Ressentiments gegen die kommerzielle Gesellschaft schließen lassen.<sup>133</sup> Besonders deutlich kommt dies in einem Schreiben von 1841 zu Ausdruck, in dem er sich an den Verleger der Texte seines Sohnes, William Henry Harrison (1795-1878), wandte:

---

<sup>129</sup> John James Ruskin an seine Mutter Catherine Ruskin, London, 05.10.1812, *Family Letters*, 1.53-60, hier: 56; vgl. *ibid.*, 57.

<sup>130</sup> Sein Vermögen erreichte bis zu seinem Tod 1864 einen Wert von weit über 150.000 £. Dieser Wert des an Ruskin vererbten Kapitals schloss Sachverwerte noch nicht ein: Hilton, *Later Years*, 66.

<sup>131</sup> In den verhältnismäßig wenigen erhaltenen Briefen von John James Ruskin kommen diese Stimmungen häufig zum Ausdruck: An Margaret Ruskin, London, 15.08.1817, *ibid.*, 1.86-7, hier: 86; Huntingdon, 21.02.1817, 1.151-3, hier: 152; Norwich, 25.02.1827, 1.153-5, hier: 154-5; Halifax, 22./23.02. 1829, 1.182-4, hier: 182; Penrith/ Carlisle, 09./10.03.1831, 1.238-42, hier: 238-9; Ipswich, 15.12.1836, *ibid.*, 1.374-6, hier: 375; Yarmouth, 22.01.1839, 2.558-60; Manchester, 30./31.01.1839, 2.575-7, hier: 576. Zitate oben: John James an Margaret Ruskin, Yarmouth, 11.03.1826, *Family Letters*, 1.135-7, hier: 136.

<sup>132</sup> *Praeterita* (1885-89), *Works*, 35.39, 408.

<sup>133</sup> Auch Ruskin bemerkte die starken Ressentiments seines Vaters u.a. gegen Bild- und Buchhändler: *ibid.*, 35.257-258.

In my youth I believe I did sometimes mix a little Sentiment with Trade—but it won’t do. If I have gained at all in Experience or Wisdom it is only to be convinced that no good can come of acting at all upon Feeling – When you enter your Office or a Booksellers Shop, Leave your feelings at the Door—& take them up on your exit if you chuse. If you are influenced by them in either place—you are undone & the world will have no Sympathy with you.<sup>134</sup>

John James Ruskin kritisierte demnach, dass zwischen ethischem Verhalten, Empathie sowie gepflegten Umgangsformen einerseits und wirtschaftlichem Handeln andererseits eine Dichotomie bestand, die er offenkundig als schwer erträglich empfand.

Mit solchen antikommerziellen Ressentiments stellte sich John James Ruskin in einen scharfen Gegensatz zur Politischen Ökonomie Adam Smith', die unter anderem die Überwindung antikommerzieller Affekte zum Ziel hatte. Denn eine der Kernideen der schottischen Wirtschaftsauffassung war das Postulat, dass die Verfolgung wirtschaftlichen Eigeninteresses nicht im Widerspruch zum Wohlergehen des Gemeinwesens stand.<sup>135</sup> Diese Überzeugung hatte Smith im bekannten Diktum formuliert: “*It is not from the benevolence of the butcher, the brewer, or the baker, that we expect our dinner, but from their regard to their own interest. We address ourselves, not to their humanity but to their self-love, and never talk to them of our own necessities but of their advantages.*”<sup>136</sup>

John James Ruskin fiel es dagegen schwer zu akzeptieren, dass im privaten Mitseinander der Menschen Empathie, Sittlichkeit und Soziabilität leitend sein sollten (wie es die sentimentalistische Moralphilosophie, und insbesondere Smith' *Theory of Moral Sentiments* postulierten), hingegen aber der Umgang im Wirtschaftsleben nur vom Selbstinteresse des Einzelnen gesteuert sein sollte.<sup>137</sup> Angespannt von aufreibenden Verkaufs-

<sup>134</sup> John James Ruskin an William Henry Harrison, [o.O.], 15.09.1841, *Family Letters*, 2.698 FN 4.

<sup>135</sup> Knappe Zusammenfassungen der bekannten Materie etwa in: Andrew S. Skinner, “Economy and History: The Scottish Enlightenment,” *Scottish Journal of Political Economy* 12 (1965), 1-22; Phillipson, Nicholas T., “Virtue, Commerce, and the Sciences of Man in Early Eighteenth-Century Scotland”, *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 191 (1980), 750-3. Richard F. Teichgraeber, “Rethinking the ‘Adam Smith Problem’,” *Journal of British Studies* 20 (1981), 106-23; Teichgraeber, ‘Free Trade’ and Moral Philosophy: Rethinking the Sources of Adam Smith’s ‘Wealth of Nations’ (Durham, N.C. 1986), Ronald Hamowy, *The Scottish Enlightenment and the Theory of Spontaneous Order* (Carbondale, Ill. 1987). J. Ronnie Davis, “Adam Smith on the Providential Reconciliation of Individual and Social Interests: Is Man Led by an Invisible Hand?,” *History of Political Economy* 22 (1990), 341-52. Rudolf Mattijs Verburg, *The Two Faces of Interest: The Problem of Order and the Origins of Political Economy and Sociology as Distinctive Fields of Inquiry in the Scottish Enlightenment* (Diss. Rotterdam 1991; [Rotterdam 1991?])

<sup>136</sup> Smith, *Wealth of Nations*, I/ii/2, (S. 1.27).

<sup>137</sup> Diese Unterscheidung ist in der Forschungskontroverse um das sog. „Adam-Smith-Problem“ Ende des 19. Jahrhunderts als ungelöster Konflikt zwischen Smith' Werken gedeutet worden. Im Kern berührt die Kontroverse das immer wieder auftretende Problem der die Nichtuniversalität des Moralischen, das eben auch für Zeitgenossen ein Problem darstellte. David Daiches Raphael/ Alec Lawrence Macfie, “Introduction,” in: Smith, *Theory of Moral Sentiments*, 1-52; neuerdings Maria Pia Paganelli, “The Adam Smith Problem in Reverse: Self-Interest in the Wealth of Nations and The Theory of Moral Sentiments,” *History of Political Economy* 40 (2008), 365-382.

gesprächen und dem Zwang, genügend Absatz zu erzielen, beschrieb er sein Verhältnis zur Welt auf einer Geschäftsreise 1836 als das eines komplett Isolierten, der nicht einmal das Verhältnis eines Bettlers zur Welt pflegte:

I am when away from my family the most lone Creature on the face of the Earth for the Wandering Beggar holds a sort of communication with the world amounting to more than mine. Unless we love our Species, it will avenge the neglect & turn this lovely world into a Solitude as dreary as an uninhabited Island.<sup>138</sup>

John James Ruskin bemühte damit den Topos des Bettlers in der gleichen Bedeutung, in der ihn Adam Smith im *Wealth of Nations* verwendet hatte. Smith illustrierte mit dieser Figur seine Einsicht, dass selbst Menschen, die durch mangelndes Einkommen scheinbar nur vom Wohlwollen ihrer Mitbürger abhängig waren, faktisch auf die Prinzipien des Wirtschaftslebens angewiesen waren, und damit wie alle anderen Teile der Gesellschaft auch auf den inhärenten menschlichen Trieb zum Eigennutz vertrauten: “*Nobody but a beggar chuses to depend chiefly upon the benevolence of his fellow-citizens. Even a beggar does not depend on it entirely. [...] The greater part of his occasional wants are supplied in the same manner as those of other people, by treaty, by barter, and by purchase.*”<sup>139</sup> John James Ruskin veranschaulichte mit seinem Schreiben folglich seine tief verwurzelte Abneigung und Distanz zu seiner Berufswelt und damit zur Welt des Kommerzes und Eigennutzes.

John James Ruskins Antikommerzialismus entsprang demnach nicht so sehr der traditionellen humanistischen (und aristokratischen) Kritik am Kaufmannsstand, die sich gegen die mangelnde Autonomie des Händlers von Partialinteressen richtete. Auch die radikalliberale Kritik an Privilegien, Monopolen und Korporatismus teilte er nicht, wie sich schon aus den Erörterungen über seinen politischen Standpunkt schlussfolgern ließ. Vielmehr vermisste John James Ruskin im Wirtschaftsleben offenbar die Orientierung an den Grundsätzen und Umgangsformen der *politeness* und *sociability*, die zu den Kernelementen der sentimentalischen Moralphilosophie der Aufklärung zählten. John James Ruskins Antikommerzialismus stand demnach nicht im Widerspruch zu seiner aufgeklärten Haltung, sondern war vielmehr das Resultat aufgeklärten Denkens in der Tradition der Ethik der Empfindsamkeit.

<sup>138</sup> John James an Margaret Ruskin, Ipswich, 15.12.1836, *Family Letters*, 1.374-6, hier. 375.

<sup>139</sup> Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776, <sup>3</sup>1784), hg. v. Roy Hutcheson Campbell/Andrew Stewart Skinner/William Burton Todd, 2 Bde. (Oxford 1976), I/ii/2 (S. 1.27).

Dieser Antikommerzialismus glich im Kern den wirtschaftskritischen Überzeugungen Edmund Burkes (1729-97), denen sich John James Ruskin wohl nicht nur anschloss, sondern die er offenkundig als Inbegriff politischer Vernunft betrachtete.<sup>140</sup> Burke hatte in seinen *Reflections on the Revolution in France* (1791) nicht allein die radikalen Philosophen, sondern vor allem auch die ‚Karrieremacher‘ des 18. Jahrhunderts, die Unternehmer, Händler und Kapitalgeber, für den Ausbruch der Revolution und ihre Folgen verantwortlich gemacht. Ihnen warf er vor, im Bund mit den radikalen *men of letters* den sittlichen Voraussetzungen einer funktionierenden Gesellschaftsordnung den Boden entzogen zu haben. Sie hatten seiner Ansicht nach *politeness, sociability* und *imagination* – also die Fundamente der sentimentalischen Ethik – sowie die Religion zersetzt und damit die französische Gesellschaft in den Abgrund gestoßen:<sup>141</sup>

All the pleasing illusions, which made power gentle, and obedience liberal, which harmonized the different shades of life, and which, by a bland assimilation, incorporated into politics the sentiments which beautify and soften private society, are to be dissolved by this new conquering empire of light and reason. All the decent drapery of life is to be rudely torn off. All the superadded ideas, furnished from the wardrobe of a moral imagination, which the heart owns, and the understanding ratifies, [...] are to be exploded as a ridiculous, absurd, and antiquated fashion.<sup>142</sup>

Dabei hatte Burke eben nicht nur die Denker und Literaten der radikalen Aufklärung im Visier, sondern attackierte insbesondere das aufgestiegene Bürgertum der ‚neureichen‘ Manufakturbesitzer, Kaufleute und Kapitalgeber.<sup>143</sup> Diesem Bürgertum machte Burke den Vorwurf, vergessen zu haben, dass menschliche Gesellschaft zwar ohne kapitalistische Wirtschaft, die kapitalistische Wirtschaft aber nicht ohne die Umgangsformen der aufgeklärten Gesellschaft auskomme:

---

<sup>140</sup> John James Ruskin an Ruskin, Liverpool, 02.04.1852 [Postst. Camberwell Green, 03.04.1852], Ruskin Library, University of Lancaster, L 4, o. fol. Vgl. die Reaktion Ruskins: An John James Ruskin, [Venedig], 24.04.[1852], *Letters from Venice*, 258-60, hier: 259.

<sup>141</sup> Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France [and on the Proceedings in Certain Societies in London Relative to that Event: In a Letter Intended to have been Sent to a Gentleman in Paris ]* (1790), hg. v. Jonathan C. D. Clark (Stanford 2001), u.a. 275-6, 278. Zu diesem Aspekt siehe insbes. John G. A. Pocock, ‚The Political Economy of Burke’s Analysis of the French Revolution,‘ *Historical Journal* 25 (1982), 331-49. Burkes Prinzipien weisen ihn selbst als einen Erben der Aufklärung aus: Vgl. hierzu u.a. Richard Bourke, ‚Edmund Burke and Enlightenment Sociability: Justice, Honour, and the Principles of Government,‘ *History of Political Thought* 21 (2000), 632-56.

<sup>142</sup> Burke, *Reflections on the Revolution in France*, 239-40.

<sup>143</sup> Siehe insbes. Pocock, ‚Political Economy of Burke’s Analysis,‘ 331-49.

Even commerce, and trade, and manufacture, the gods of our œconomical politicians, are themselves perhaps creatures; are themselves but effects, which, as first causes, we choose to worship. [...] Where trade and manufactures are wanting to a people, and the spirit of nobility and religion remains, sentiment supplies, and not always ill supplies their place; but if commerce and the arts should be lost in an experiment to try how well a state may stand without these old fundamental principles, what sort of a thing must be a nation of gross, stupid, ferocious, and at the same time, poor and sordid barbarians, destitute of religion, honour, or manly pride, possessing nothing at present, and hoping for nothing hereafter?<sup>144</sup>

Burke verband demnach ein aufklärerisch-whiggistisches Soziabilitätsideal mit einer eher dem Toryismus (bzw. der *Country*-Ideologie und dem *civic humanism*) zuzurechnenden Abneigung gegen die Vertreter des Kommerzes.<sup>145</sup> Dies machte Burkes politisches Denken offenkundig zu einem großen Leitbild von John James Ruskin. In Briefen an Ruskin sparte er nicht mit Ausdrücken seiner Bewunderung für Burke.<sup>146</sup> Er sah sich in seiner Meinung auch vom schottischen Whig Francis Jeffrey bestätigt, der Burke 1844 gelobt hatte. Mit Anerkennung notierte John James Ruskin: “*Jeffrey says in his old age of Burke—‘The greatest & most accomplished Intellect which England has produced for Centuries’*”.<sup>147</sup> Diese Information, die er wiederum Cockburns *Life of Jeffrey* verdankte,<sup>148</sup> leitete er mit Beifall an Ruskin weiter.

Insgesamt betrachtet, stand John James Ruskins Rezeption der schottischen Moralphilosophie also unter konservativen Vorzeichen. Seine Haltung war dabei nicht durch einen extremen, starren Ultratoryismus geprägt, sondern durch einen tiefen Antikommerzialismus. Dieser leitete sich direkt aus seinem Verständnis der schottischen Moralphilosophie ab: Aus John James Ruskins Sicht sollten Menschen ihre Empathie und damit ihr Gewissen naturgemäß entwickeln können – dann konnte man zuversichtlich sein, dass sie zu respektablen und tragenden Mitgliedern der Gesellschaft heranreifen würden. Das moderne Wirtschaftsleben forderte und förderte dagegen genau die gegenteiligen Eigenschaften: Eigennutz und Kaltschnäuzigkeit. Ruskin, der nach den Wünschen seiner Eltern als Dichter oder Geistlicher gleichsam die höchsten Standards moralischer und humaner

<sup>144</sup> Burke, *Reflections on the Revolution in France*, 242.

<sup>145</sup> John James Ruskins Bekannter George Croly bezeichnete Burke entsprechend als “restorer of ancient Whiggism.” Croly, *Memoir of Burke*, 6.

<sup>146</sup> Wie auch die Reaktion Ruskins demonstriert: An John James, [Venedig], 24.04.[1852], *Letters from Venice*, 258-60, hier: 259.

<sup>147</sup> John James Ruskin an Ruskin, Liverpool, 02.04.1852 [Postst. Camberwell Green, 03.04.1852], Ruskin Library, University of Lancaster, L 4, o. fol. Zum Einfluss der *Reflections* auf die Autoren der *Edinburgh Review* siehe etwa Fontana, *Rethinking the Politics*, 25-38, bes. 25-30.

<sup>148</sup> Francis Jeffrey in einem Brief an Cockburn, Haileybury, 04.09.1844; zitiert in: Cockburn, *Life of Jeffrey*, 1.397: “[Burke is the] greatest and most accomplished intellect which England has produced for centuries, and of a noble and loveable nature.” [Dem Geburtsland und einem Teil seiner Abstammung nach war Burke Ire.]

Entwicklung in herausragender Position vertreten sollte – „*You are blessed with a fine Capacity & even Genius & you owe it as a Duty to the author of your Being & the giver of your Talents to cultivate your powers & to use them in his Service & for the benefit of your fellow Creatures*“ schrieb John James Ruskin dem gerade erst zehnjährigen Ruskin – wurde dementsprechend von der Berufswelt seines Vaters sorgsam abgeschirmt und an den höchsten Modellen literarischer und moralphilosophischer Bildung geschult.<sup>149</sup>

### 1.5 Zwischenresümee

Das vorliegende Kapitel zeichnet den Bildungshorizont des Elternhauses von John Ruskin nach und arbeitet dabei vor allem heraus, dass John James Ruskin und Margaret Ruskin in hohem Maße von den Ideen der Hoch- und Spätaufklärung geprägt waren: Wie in der Spätaufklärung üblich, wandte sich John James Ruskin von den ‘abstrakten Theorien’ der Hochaufklärung wie die meisten Angehörigen seiner Generation weithin ab, nicht allein weil sie als Nährboden für Radikalismus und revolutionären Fanatismus galten, sondern weil das Erfahrungswissen ein tragfähigeres Fundament für den Umgang mit Umwelt, Gesellschaft und der Sphäre der Metaphysik bereitzustellen schien als theoriegestützt konstruierte Gedankensysteme. Er orientierte sich deshalb offenbar an der *Common-Sense*-Philosophie und damit am naturwissenschaftlichen Empirismus.<sup>150</sup> Die offenen Probleme der Zukunft und die offenen Fragen der Religion ließen sich aus seiner Sicht wohl primär durch Erfahrungswissen und Detailuntersuchung am Objekt lösen. Der Hochaufklärung fühlten sich Ruskins Eltern in der Moralphilosophie und zum Teil auch in der rationalistischen Theologie/Stoizismus verbunden; wobei Margaret Ruskin mit ihrer evangelikalen Ader sowohl in moralischer Striktheit als auch in emotionaler Hinsicht eine spannende Ergänzung zum moderatistischen John James bildete und eine Brücke zwischen Aufklärung und Evangelikalismus schlug

Ihre Verbundenheit zur Moralphilosophie bildete damit die Grundlage nicht allein für die Beziehung John James Ruskins und Margarets, sondern wurde auch zur Grundlage ihrer gesamten Erziehungsarbeit: Die Entscheidung gegen eine Internatsschule, für die Hauserziehung, für die Kooedukation mit der Cousine, für die evangelikale Kinderliteratur, die moralanweisenden Bibelstellen, alles war darauf ausgerichtet, Ruskin im

<sup>149</sup> John James Ruskin an John Ruskin, Carlisle, 6.11.1829, *Family Letters*, 1.209-210, hier: 209.

<sup>150</sup> J. Charles Robertson, “A Bacon-Facing Generation: Scottish Philosophy in the Early Nineteenth Century,” *Journal of the History of Philosophy* 14 (1976), 37-49.

Sinne der schottischen Moralphilosophie zu einem sentimentalisch gebildeten Gewissensmenschen zu machen – Für Leitbilder vorbildlichen Verhaltens wurden Klassiker und Geschichtsschreibung gelesen; ethische Normen wurden anhand der Bibel und des Katechismus gelernt.<sup>151</sup> Kulminationspunkt der Ausbildung aber war die Lektüre Adam Smith’.

Der politische Kontext, in dem Ruskin mit der Moralphilosophie vertraut gemacht wurde, war ein gemäßigt konservativer: Nicht ein starres Festhalten an dem „Ancien Regime“ prägte die Haltung, auch der Antikatholizismus überspannte den moralphilosophische Haltung nicht, so stark er war. Vielmehr war es die Gegnerschaft gegen den Radikalismus und die Antipathie gegen die Welt des Kommerzes, die die Bildung unter konservative Vorzeichen stellte. Dennoch trug John James Ruskins Toryismus den Stempel der Aufklärung, ja leitete sich aus der differenzierten Position der Moralphilosophen ab, die ‚liberale‘ ebenso wie konservative Deutungen ermöglichte. Diese zunächst widersprüchlich anmutende Grundeinstellung war im frühen 19. Jahrhundert kein Einzelfall.<sup>152</sup> Die Position John James Ruskins erinnert daran, dass die Vision eines unaufhaltsam von Fortschritten und Wachstum geprägten Wirtschafts- und Gesellschaftssystems, in dem unterschiedliche moralische Verhaltenskodizes nebeneinander existierten, noch nicht zum allseits akzeptierten Grundbestand der Hoch- und Spätaufklärung zählte. Ruskins Eltern forderten das Festhalten an einem Moralkodex der Empathie und einfühlenden Gewissensbildung, wie ihn Smith postulierte, indem für die Nachahmung systemspezifischer Verhaltensweisen kein Platz war.

Damit liegt jedoch der Schluss nahe, dass Ruskin die schottische Ethik mit einer gesellschaftskritischen, gegen die Welt des Kommerzes gerichteten Spitze kennlernte, ohne dass er im engeren Sinne auf einen politischen und insbesondere wirtschaftspolitischen Standpunkt festgelegt wurde. Ruskin musste sich also mit einer konservativen Deutung der schottischen Moralphilosophie auseinandersetzen. Im Hinblick auf die Entwicklung Ruskins ist nun aber zu fragen, wie er die Ideen der schottischen Aufklärung und insbesondere die moralphilosophische Grundhaltung seiner Eltern, aber auch die damit verbundenen politischen und wissenschaftlichen Überzeugungen, rezipiert hat. Wie

<sup>151</sup> Dies geschah in evangelikalen Familien üblicherweise anhand etwa des *Shorter Westminster Catechism* (1647), der möglicherweise auch von Ruskin durchgearbeitet wurde, wie der Herausgeber von Ruskins Werken, Edward Tyas Cook, in einer Anmerkung annimmt: *Modern Painters II, Works*, 4.28-9 mit 29 FN 1.

<sup>152</sup> Einen Vertreter mit ähnlichen Positionen untersucht Michael Michie, *An Enlightenment Tory in Victorian Scotland: The Career of Sir Archibald Alison* (Montreal 1997), hier: 4.

ihr Sohn, John Ruskin, das Werk Adam Smith' rezipierte, wird daher im folgenden Kapitel erläutert; dort wird auch die *Theory of Moral Sentiments* detailliert dargestellt (Kap. 2). An dieser Stelle steht zunächst der Bildungshorizont seiner Eltern im Vordergrund, und über diesen lässt sich anhand des Briefes von Margaret Ruskin feststellen, dass Ruskins Eltern bei der Vermittlung von Smith' Philosophie das Ziel deutlich vor Augen stand, Smith' Theorie der menschlichen Wahrnehmung und der Psychologie des moralischen Bewusstseins weiterzugeben.

# 2

## ‘You may be doomed to enlighten a People by your Wisdom’

John Ruskins Curriculum schottischer Moralphilosophie und Rhetorik

Ruskins Vater, John James Ruskin, verdankte seiner Edinburgher Heimat, wie im vorangegangenen Kapitel dargelegt, überraschend tiefe Einblicke in den Diskurs und Ideenhaushalt der schottischen Aufklärung. Obgleich er nicht studiert hatte, sondern nach der *High School* eine kaufmännische Ausbildung aufnahm, waren etwa seine naturwissenschaftlichen Interessen sehr ausgeprägt und deutlich von der Aufklärung beeinflusst. Auch seine religiöse Neigung zum Moderatismus entsprach der schottischen Form der Aufklärung. Im Einklang mit seinen moderatistischen Überzeugungen, war er zudem ein Anhänger der schottischen Moralphilosophie.

Dass John James Ruskins Bildungshorizont – und auch der seiner Frau, Margaret Ruskin – von den Ideen der schottischen Aufklärung beeinflusst war, wirft nun aber auch ein neues Licht auf die Erziehung und das Denken ihres Sohnes. Denn natürlich nahmen Ruskins Eltern bei ihrer Übersiedlung aus Schottland nach London aus ihrer Heimat viele der Ideale, Methoden und Ideen mit, die sie in den folgenden Jahren ihrem Sohn vermittelten.<sup>1</sup> Diese Einflüsse, die bislang in der Ruskin-Forschung selten erwähnt werden, dürften keinen unwesentlichen Anteil an der Ausprägung seines Denkens und an der Konzeption mindestens seiner frühen Schriften gehabt haben.

Insbesondere die aufgeklärte Moralphilosophie bildete offenkundig eine grundlegende Komponente in der Erziehung John Ruskins, denn mit der Ethik der schottischen Hochaufklärung wurde Ruskin, wie im Folgenden gezeigt werden wird, sehr früh und intensiv vertraut gemacht. Dies galt insbesondere für die Ausprägung der Moralphilosophie bei Adam Smith (1723-90), mit der Ruskin erstmals in seinem 11. Lebensjahr vertraut gemacht wurde. Dieser ‚Lehrstoff‘ wurde im Elternhaus Ruskins zudem um Rhetorik ergänzt – und dies ist ein weiteres Indiz dafür, dass Ruskins Eltern ihren Unterricht in der Tradition der schottischen Aufklärung anlegten, denn auch Adam Smith stellte Moralphilosophie und Rhetorik in einen engen Zusammenhang zueinander.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Zum Umzug nach London: Viljoen, *Ruskin's Scottish Heritage*, 170-4.

<sup>2</sup> Dieser Zusammenhang selbst war für die philosophisch-rhetorischen Traditionen seit dem Altertum

Um zunächst überhaupt einmal einen Überblick über den ‚Lehrstoff‘ zu gewinnen, der Ruskin vermittelte wurde, wird nachfolgend in einem ersten Schritt Smith’ Moralphilosophie dargestellt (2.1). Daran anschließend wird der weit weniger bekannte, auch in der Literatur weniger beachtete Zusammenhang von Rhetorik und Moralphilosophie bei Adam Smith erörtert (2.2). Soweit rekonstruierbar, wird danach die schottische Prägung von Ruskins Unterricht und dessen Verhältnis zur zeitgenössischen Erziehung in England beleuchtet (2.3) und Ruskins Unterweisung in der schottischen Moralphilosophie und Rhetorik thematisiert (2.4).

## 2.1 Adam Smith’ Moralphilosophie

Die *Theory of Moral Sentiments*, die Smith 1759 veröffentlichte und bis zur sechsten Auflage 1790 mehrfach überarbeitete, ist Smith’ moralphilosophisches Hauptwerk.<sup>3</sup> Smith schloss sich in diesem Werk dem zeitgenössischen Trend der schottischen und französischen Aufklärer an, das Differenzieren von Gut und Böse sensualistisch, als ein Teil der menschlichen Emotionalität, aufzufassen. Damit wandte sich Smith gegen verschiedene ältere und populäre Auffassungen – so etwa gegen die im öffentlichen Bewusstsein fest verankerte Vorstellung, dass Moralität allein dem Willen Gottes entstamme und in seinem Gesetz kodifiziert sei. Smith (1723-90) kritisierte darüber hinaus auch die ethischen Rationalisten wie Samuel Clarke (1675-1729) und William Wollaston (1660-1724), die das moralische Urteilsvermögen als ein Phänomen der Rationalität betrachtet hatten.<sup>4</sup> Nach ihrer Überzeugung war eine Handlung gut, wenn sie

---

grundlegend und üblich, aber bereits um 1800 nicht überall selbstverständlich.

<sup>3</sup> Zur Moralphilosophie der *Theory of Moral Sentiments* ist grundlegend: Thomas Douglas Campbell, *Adam Smith’s Science of Morals* (London 1971). Eine knappe Übersicht über die Entstehung, Inhalt und Wirkung der *Theory* geben Nicholas Phillipson, *Adam Smith: An Enlightened Life* (London 2010), 138-69; David Daiches Raphael/Alec Lawrence Macfie, ‚Introduction,‘ in: Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (1759, <sup>4</sup>1790) (Oxford 1976), 1-52; und Raphael, *Adam Smith* (Oxford 1985), 29-45. Weniger systematisch, aber reich an interessanten Einsichten ist Charles L. Griswold, *Adam Smith and the Virtues of the Enlightenment* (Cambridge 1999). Für den Zusammenhang der Theory mit Hutcheson und Hume auch: W. L. Taylor, *Francis Hutcheson and David Hume as Predecessors of Adam Smith* (Durham, N.C. 1965).

<sup>4</sup> Smith, *Theory of Moral Sentiments*, insbes. VII/iii/2/7-8 (S. 320). Das Verhältnis der Theory zur zeitgenössischen Philosophie reflektieren knapp: Phillipson, *Enlightened Life*, bes. 148-9; Raphael/Macfie, ‚Introduction,‘ 10-5. Einen Überblick über die verschiedenen Positionen in der britischen Moralphilosophie des 18. Jahrhunderts vermitteln die Aufsätze in David Daiches Raphael (Hg.), *British Moralists, 1660-1800*, 2 Bde. (Oxford 1969). Weniger umfassend, aber auf aktuellerem Stand sind: *The Dictionary of Eighteenth-Century British Philosophers*, hg. v. John W. Yolton/John Valdimir Price/John Stephens, 2 Bde. (Bristol 1999); Stephen L. Darwall, *The British Moralists and the Internal ‘Ought’* (Cambridge 1995); Knut Haakonssen, ‚Moral Philosophy and Natural Law: From the Cambridge Platonists to the Scottish Enlightenment,‘ *Political Science* 40 (1988), 97-110.

mit den vermeintlich ewigen und unveränderlichen Prinzipien der Weltordnung übereinstimmte – der Vernunft wurde dabei die Fähigkeit zugesprochen, diese Übereinstimmung unabhängig von empirischer Erfahrung sicher bestimmen zu können.<sup>5</sup> Mehr noch als die Rationalisten nahm Smith jedoch solche Autoren ins Visier, die das moralisch Gute als mit dem für das eigene Wohlergehen Nützlichen identifizierten. Diese Ansicht war, außer von Hobbes (1588-1679), mit besonderem Nachdruck vom niederländischen Arzt Bernard Mandeville (um 1670-1733) in seiner notorischen *Fable of the Bees* (1723) vertreten worden.<sup>6</sup>

Smith schloss sich dagegen der *moral sense theory* in der Tradition Francis Hutchesons (1694-1746) und David Humes (1711-76) an. Hutcheson charakterisierte das moralische Urteil des Menschen als das Resultat eines Gefühls der Zustimmung bzw. Ablehnung, das sich beim Menschen einstellte, wenn er die Handlungen seiner Mitmenschen interesselos (d.h. gleichsam ‘unbefangen’) beobachtete.<sup>7</sup> David Hume nahm einige Ideen Hutchesons auf, entfaltete aber im *Treatise of Human Nature* (1739-40) eine erheblich komplexere Theorie.<sup>8</sup> Dabei setzte er sich unter anderem in dem Punkte von Hutcheson ab, dass er die moralischen Empfindungen (d.h. die Gefühle der Zustimmung oder Ablehnung) nicht als angeborene ‘Ideen’ (Bewusstseinsinhalte) betrachtete. Vielmehr war Hume überzeugt, dass moralische Empfindungen spezifische Ausprägungen von Wohlgefallen bzw. Schmerz waren, die durch äußere Reize ausgelöst wurden: Interaktionen zwischen Mitmenschen lösten nach Humes Ansicht bei Beobachtern moralische Gefühle aus, weil der Mensch dazu tendiere, die Wirkungen solcher Handlungen auf sich selbst zu projizieren. Hume bezeichnete diese menschliche Erkenntnisweise als *sympathy*, womit er nicht ‘Wohlwollen’ meinte, sondern einen Modus nonverbalen, imaginativen Verstehens (in der vorliegenden Arbeit wird dafür der

<sup>5</sup> David Fate Norton, “Editor’s Introduction,” in: David Hume, *A Treatise of Human Nature* (Oxford 2000), I 9-99, hier: 74-97.

<sup>6</sup> Smith, *Theory of Moral Sentiments*, VII/ii/4/7-14 (S. 308-14). Zu Mandeville: Maurice M. Goldsmith, *Private Vices, Public Benefits: Bernard Mandeville’s Social and Political Thought* (Cambridge 1985). Edward J. Hundert, *The Enlightenment’s Fable: Bernard Mandeville and the Discourse of Society* (Cambridge 1994); und ders., “Bernard Mandeville and the Enlightenment’s Maxims of Modernity,” *Journal of the History of Ideas* 56 (1995), 577-93.

<sup>7</sup> Zu Hutcheson knapp: Phillipson, *Enlightened Life*, 50-52; William Leslie Taylor, *Francis Hutcheson and David Hume as Predecessors of Adam Smith* (Durham, N.C. 1965).

<sup>8</sup> Einen knappen Abriss der Moralphilosophie im *Treatise of Human Nature* (1739-41) gibt: Norton, “Editor’s Introduction,” 74-97. Vgl. Phillipson, *Enlightened Life*, 138-44; John Bricke, *Mind and Morality: An Examination of Hume’s Moral Psychology* (Oxford 1996); Norton, “Hume, Human Nature and the Foundations of Morality,” in: ders. (Hg.), *The Cambridge Companion to Hume* (Cambridge 1993), 148-81; John Mackie, *Hume’s Moral Theory* (London 1980).

Begriff der Empathie bevorzugt).<sup>9</sup>

Smith nahm diese Idee zwar auf, trieb ihre Modifikation jedoch noch weiter. Er war überzeugt, dass moralische Empfindungen nicht allein durch die *Wirkungen* einer Handlung ausgelöst wurden. Seiner Auffassung nach versetzten sich Menschen vielmehr in die Rolle sowohl der aktiven wie der passiven Akteure einer Rolle und versuchten, nicht nur deren Gefühle, sondern auch deren Motive zu verstehen.<sup>10</sup> Daher hatte die *Imagination* in Smith' Darstellung eine noch zentralere Rolle beim Verstehen moralischer Sachverhalte, und diese Signifikanz der Imagination arbeitete Smith um einiges deutlicher heraus als Hume. Imagination bildete aus Smith' Sicht eine Grunddisposition des Menschen bzw. einen Trieb, virtuelle Ordnung, Schönheit und Harmonie in nahezu allen Phänomenen der externen Welt ausfindig zu machen – insbesondere bei der Erfahrung von Werken der verschiedenen Künste und der Durchführung wissenschaftlicher Untersuchungen, aber auch beispielsweise beim Umgang mit Alltagsgegenständen.

Nur durch die Fähigkeit (*faculty*) zur Imagination war es Smith zufolge möglich, Empfindung und Bewusstsein (*ideas*) von den Gedanken und Emotionen anderer Menschen zu erlangen, ohne selbst in ihre Handlungen verwickelt zu sein:

[O]ur senses [...] never did, and never can, carry us beyond our own person, and it is by the imagination only that we can form any conception of what are his [=another man's] sensations. [...] By the imagination we place ourselves in his situation, we conceive ourselves enduring all the same torments, we enter as it were into his body, and become in some measure the same person with him, and thence form some idea of his sensations, and even feel something which, though weaker in degree, is not altogether unlike them.<sup>11</sup>

Als interesselos Beobachtender, meinte Smith, identifiziere sich der Mensch bei der Beobachtung der Handlungen seiner Mitmenschen sowohl mit den Initiatoren als auch mit den Betroffenen dieser Interaktionen. Empathie und Imagination regten ihn dazu an, sich Vorstellungen von ihren Motiven und Gefühlen zu machen. Indem der Mensch diese Vorstellungen auf sich selbst bezog, gelangte er nach Smith' Überzeugung schließlich zur Einsicht in die moralische Qualität einer Handlung. Der Maßstab dieser moralischen Qualität war aus Smith' Sicht die Angemessenheit (*propriety*) eigener und fremder Handlungen gegenüber Anderen sowie gegenüber den verschiedenen sozialen

<sup>9</sup> Hume, *Treatise of Human Nature*, 2/3/6/8 (S. 273); vgl. Norton, "Introduction," I 55.

<sup>10</sup> Smith, *Theory of Moral Sentiments*, I/i/3/5-8 (S. 18); II/i/1/1 (S. 67); Raphael/Macfie, "Introduction," 13.

<sup>11</sup> Smith, *Theory of Moral Sentiments*, I/i/1/2 (S. 9). Mit Smith' Imaginationsbegriff setzt sich auseinander: Andrew S. Skinner, "Adam Smith, Science, and the Role of the Imagination," in: William Burton Todd (Hg.), *Hume and the Enlightenment* (Edinburgh 1974), 164-88.

Formationen (bis hin zur Nation bzw. der ganzen Menschheit).<sup>12</sup> Die Einsichten, die ein Mensch auf diese Weise im Laufe seines Lebens gewann, verdichteten sich Smith's Auffassung nach zunehmend, sodass es Menschen nach geraumer Zeit möglich war, moralische Prinzipienfestigkeit und Selbstbeherrschung zu erlangen.<sup>13</sup>

Smith erklärte Moralität also durch die Ontogenese des Gewissens beim Menschen, d.h. durch eine Anthropologie bzw. Psychologie moralischer Empfindungen und nicht durch eine überzeitliche Rationalität oder göttliche Offenbarung.

Ungeachtet ihrer originellen Aspekte lässt sich Smith's Moralphilosophie in die Tradition 'stoischer' Ethik einordnen, die im Moderatismus der schottischen Hochaufklärung in hohen Ansehen stand:<sup>14</sup> Wie die Stoa identifizierte Smith das Moralische mit dem Angemessenen und betrachtete die Welt als ein dynamisches, aber (providentiell) geordnetes System, dem sich jeder in seiner individuellen Rolle ein- und unterzuordnen hatte: *"All those different orders and societies are dependent upon the state to which they owe their security and protection, [...] [and] are all subservient to its prosperity and preservation."*<sup>15</sup> Auch in Smith's Glauben an den moralischen Fortschritts- oder Reifungsprozess des Menschen und in seiner emphatischen Betonung praktischer Pflichten kommen stoische Grundideen und Prinzipien deutlich zum Ausdruck.<sup>16</sup>

Smith's Moralphilosophie umfasste jedoch nicht nur eine gleichsam 'psychologische' Analyse der "Natur des Menschen" und eine sensualistische Theorie der Entstehung des moralischen Bewusstseins. Darüber hinaus thematisierte Smith, welchen Beitrag der Entwicklungsprozess des Gewissens zum Wohl der Gesellschaft leistete. Smith war überzeugt, dass die Gesellschaft durch die moralische Empathie des Menschen, d.h. seine

<sup>12</sup> Smith, *Theory of Moral Sentiments*, insbes. I (S. 9-66) und VI/ii (S. 218-37).

<sup>13</sup> *Ibid.*, hier bes. III/1/5 (S. 112), III/2/32 (S. 130-1), III/3/22 (S. 145). Vgl. Raphael/Macfie, "Introduction," 15.

<sup>14</sup> Die stoische Ethik ist für die Moralphilosophie der schottischen Aufklärung weithin vorbildlich gewesen: Sher, *Church and University*, 315-19; Phillipson, *Enlightened Life*, u.a. 19-23, 149-50. Vgl. Michael Alexander Stewart, "The Stoic Legacy in the Early Scottish Enlightenment," in: M. J. Osler (Hg.), *Atoms, 'pneuma', and Tranquillity: Epicurean and Stoic Subject Themes in European Thought* (Cambridge 1991), 273-96; Ingrid Merikoski, "The Challenge of Material Progress: The Scottish Enlightenment and Christian Stoicism," *Journal of the Historical Society* 2 (2002), 55-76.

<sup>15</sup> Smith, *Theory of Moral Sentiments*, VI/ii/2/10 (S. 231); das Buch VI wurde für die sechste Auflage 1790 als Ergänzung verfasst und dokumentiert damit auch Smith's Reaktion auf die Revolution in Frankreich. Vgl. das ebenfalls erst 1790 hinzugekommene Kapitel I/iii/3 (S. 61-6). Einige whig-konservativ grundierte Passagen waren bereits in den Auflagen vor 1789 enthalten: So diskutierte Smith etwa die Thematik der sozialen Schichtung ausführlich: u.a. I/iii/2 (S. 50-61).

<sup>16</sup> Dies wird auch deutlich in Smith's Erörterung des Stoizismus: *Theory of Moral Sentiments*, bes. VII/ii/1/15-50 (S. 272-94). Dazu: P. A. Heise, "Stoicism in the *Essays on Philosophical Subjects*: The Foundation of Adam Smith's Moral Philosophy," in: I. H. Rima, *The Classical Tradition in Economic Thought*, Bd. 11: *Perspectives on the History of Economic Thought* (Hants 1995), 17-30; Norbert Wazdek, "Two Concepts of Morality: Adam Smith's Ethics and its Stoic Origin," *Journal of the History of Ideas* 45 (1984), 591-606; Raphael/Macfie, "Introduction," 5-10.

sich fast autopoietisch konstituierende moralische Empfindungsfähigkeit, über einen natürlichen und flexiblen Mechanismus der Selbststabilisierung verfügte:

It is thus [=by his sympathetic nature] that man, who can subsist only in society, was fitted by nature to that situation for which he was made. All the members of human society stand in need of each others assistance, and are likewise exposed to mutual injuries. Where the necessary assistance is reciprocally afforded from love, from gratitude, from friendship, and esteem, the society flourishes and is happy.<sup>17</sup>

Die *Theory of Moral Sentiments* wurde deshalb von Smith selbst und von seinen zeitgenössischen Lesern auch als eine Stellungnahme zu den Problemen sozialer Ordnung begriffen.<sup>18</sup>

Um noch einen Bogen zu John James Ruskins politischer Haltung zu schlagen: Smith' Moralphilosophie bildete möglicherweise auch eine Inspirationsquelle für die politisch konservativ orientierte Moralphilosophie von Burkes *Reflections on the Revolution in France*. Denn ähnlich wie Smith gelangte Burke zu der Auffassung, dass sich die Stabilität der Gesellschaft den "pleasing illusions" (bei Smith: der "sympathetic imagination") verdankte, "which made power gentle, and obedience liberal, which harmonized the different shades of life, and which, by a bland assimilation, incorporated into politics the sentiments which beautify and soften private society."<sup>19</sup> Burkes Ansichten basierten also auf moralphilosophischen Anschauungen, wie sie ähnlich von Smith' und seinen Zeitgenossen vertreten wurden.<sup>20</sup> Smith' *Theory of Moral Sentiments* war, wie erörter, aus diesem Grunde sicherlich auch eine Quelle für John James Ruskins sentimentalistischen Antikommerzialismus; und die Übereinstimmung in den grundlegenden moralphilosophischen Prinzipien machten ihn vielleicht auch zu einem Verehrer Burkes: So wie sich Burke gegen "sophisters, economists, and calculators" aussprach, weil sie die Welt moralischer Imagination zerstörten, kritisierte John James Ruskin das moderne Geschäftsleben, weil es sich dem Ethos moralischer Empathie entzog.<sup>21</sup>

Dass John James und Margaret Ruskin peinlichst darauf achteten, Ruskin vom Sherryhandel, von Rechnungskontor, Hafenspeichern, Lagerkellern, Banken und Geschäftsterminen fernzuhalten – für den späteren 'political economist' Ruskin eine gar

<sup>17</sup> Smith, *Theory of Moral Sentiments*, II/ii/3/1 (S. 85).

<sup>18</sup> Phillipson, *Enlightened Life*, 138-69.

<sup>19</sup> Burke, *Reflections on the Revolution in France*, 239.

<sup>20</sup> Zu dieser Problematik, John G.A. Pocock, "The Political Economy of Burke's Analysis of the French Revolution," *Historical Journal* 25 (1982), 331-49; neuerdings Iain Hampsher-Monk, "From Virtue to Politeness," in: Martin van Gelderen/Quentin Skinner (Hg.), *Republicanism: A Shared European Heritage*, Bd. 2: *The Values of Republicanism in Early Modern Europe* (Cambridge 2002), 85-105.

<sup>21</sup> Burke, *Reflections on the Revolution in France*, 238.

nicht so leicht erklärbliche Entscheidung<sup>22</sup> – ist daher vermutlich auch als Resultat des sentimentalistischen Denkens im Elternhaus zu verstehen.

## 2.2 *Moralphilosophie und Rhetorik bei Adam Smith und in der Spätaufklärung*

Smith selbst beobachtete mit Sorge in der zeitgenössischen Gesellschaft und Kultur Großbritanniens einige Entwicklungen und Phänomene, die seines Erachtens der ungehinderten Entfaltung der moralischen Kräfte des Menschen entgegenwirkten. Da Beobachtung und Imagination in Smith' Moralpsychologie eine zentrale Position einnahmen, bereiteten ihm vor allem solche Entwicklungen Sorge, die zu moralisch irreführenden Vorstellungen und Urteilen führten (*self-deception*). Hierzu zählte er etwa bestimmte Moden und die bewundernde Nachahmung der sozial und wirtschaftlich Bessergestellten: “*It is from our disposition to admire, and consequently to imitate, the rich and the great, that they are enabled to set, or to lead what is called the fashion. [...] Even their vices and follies are fashionable*”.<sup>23</sup> Smith schärfe seinen Lesern deshalb ein, dass die Kommunikation zwischen den Akteuren einer Handlung und ihren Beobachtern von beiden Seiten sehr konzentrierte Reflexion, wechselseitige Einfühlung und Kooperation erforderte: “*In order to produce this concord [of sentiments between persons affected by an action and spectators], as nature teaches the spectators to assume the circumstances of the person principally concerned, so she teaches [...] [the person concerned] in some measure to assume those of the spectators*”.<sup>24</sup>

Dieser von Smith festgestellte Bedarf an prägnanter Kommunikation zwischen den Akteuren/Betroffenen einer Handlung und den interesselosen Beobachtern über die ethisch relevanten Aspekte des sie umspannenden Geschehens lässt vermuten, dass Smith die Kernthemen seiner Moralphilosophie auch in seiner Rhetorik berücksichtigte: Vorlesungen zur Rhetorik hielt Smith – nach einer ersten Vortragsreihe in Edinburgh 1748-1751 – im Rahmen seiner Lehrtätigkeit an der Universität Glasgow (1751-63), d.h. im gleichen Zeitraum, in dem er an der *Theory of Moral Sentiments* arbeitete.<sup>25</sup> Dass er

<sup>22</sup> Ruskin erklärte, Margaret Ruskin habe ihn “*withdrawn from the sherry trade as an unclean thing*”, weil sie eine Laufbahn in der Kirche für ihn anvisiert habe: *Praeterita* (1885-89), *Works*, 35.25.

<sup>23</sup> Smith, *Theory of Moral Sentiments*, I/iii/3/7 (S. 64).

<sup>24</sup> *Ibid.*, I/i/4/8 (S. 22).

<sup>25</sup> Zu Smith' Rhetorik siehe James L. Golden, “The Rhetorical Theory of Adam Smith,” *Southern Speech Journal* 33 (1968), 200-15; Vincent M. Bevilacqua, “Adam Smith's Lectures on Rhetoric and Belles Lettres,” *Studies in Scottish Literature* 3 (1965/66), 41-60; Bevilacqua, “Adam Smith and some Philosophical Origins of Eighteenth-Century Rhetorical Theory,” *Modern Language Review* 63 (1968), 559-

dabei einen Zusammenhang zwischen Rhetorik und Ethik hergestellt haben könnte, legt die Erinnerung eines Studenten von Adam Smith nahe, die des Philosophen John Millar (1735-1801). Millar machte den Biographen Dugald Stewart nach dem Tode von Smith darauf aufmerksam, dass dieser seine Rhetorik-Vorlesungen dazu genutzt habe, “[to] explai[n] and illustra[te] the various powers of the human mind [...] [by way of] an examination of the several ways of communicating our thoughts by speech.”<sup>26</sup>

Millars Äußerungen haben in der jüngeren Forschung eine recht breite Diskussion darüber ausgelöst, welche inhaltlichen Beziehungen zwischen Smith’ *Theory of Moral Sentiments* und den *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres* bestehen. Andrew Skinner betrachtet die Verbindungen zwischen der *Theory of Moral Sentiments* und den *Lectures on Rhetoric* zwar als “*incidental*.”<sup>27</sup> Er stellt jedoch auch fest, dass Smith in den *Lectures* für ästhetisch-rhetorische und wissenschaftliche Urteile die Forderung erhob, sie sollten Empathie wecken.<sup>28</sup> Andere Forscher weisen auf das Interesse für Psychologie hin, das sowohl Smith’ *Theory* wie die *Lectures* kennzeichnet.<sup>29</sup> Zudem wird zum Teil die Auffassung vertreten, dass in der Ethik wie in der Rhetorik von Smith ähnliche Überzeugungen und Ideen zum Ausdruck kommen: So gelangt etwa Patricia Spence, die 1974 den Zusammenhang der *Theory* und der *Lectures* erstmals ausführlich analysierte, zu dem Resultat, dass Moral und “Ästhetik” in Smith’ Werk zwar voneinander getrennt blieben, Smith jedoch Analogieschlüsse zog: “*To elicit either aesthetic or moral approbation, a communication [...] must reveal the nature of the speaker.*”<sup>30</sup> Es ist demnach sehr wahrscheinlich, dass Smith seine sentimentalistische Moralphilosophie zumindest teilweise in der Rhetorik reflektierte.

68; Patricia R. Spence, “Sympathy and Propriety in Adam Smith’s Rhetoric,” *Quarterly Journal of Speech* 60 (1974), 92-9; sowie: Andrew S. Skinner, “Adam Smith: Rhetoric and the Communication of Ideas,” in: Alfred William Coats (Hg.), *Methodological Controversy in Economics: Historical Essays in Honor of T. W. Hutchison* (Greenwich, Conn. 1983), 71-88; Ian Simpson Ross, “Adam Smith as Rhetorician,” in: Roger L. Emerson/W. Kinsley/W. Moser (Hg.), *Man and Nature* (Montreal 1984), 61-74; McKenna, Stephen J., *Adam Smith: The Rhetoric of Propriety* (New York 2006); Andrew S. Skinner, “Language, Rhetoric and the Communication of Ideas,” *History of Economic Ideas* 2,2 (1994), 1-22. Charles L. Griswold, “Rhetorics and Ethics: Adam Smith on Theorizing about the Moral Sentiments,” *Philosophy and Rhetoric* 24 (1991), 213-37 [Repr. in K. Gavroglu/J. Stachel/M. W. Wartofsky (Hg.), *Science, Politics, and Social Practice* (Dordrecht 1995), 293-318].

26 Schreiben John Millars an Dugald Stewart, [o.O. nach 1790]. Zitiert nach: Dugald Stewart, “Account of the Life and Writings of Adam Smith, LL.D.” (1793/1810), in: Stewart, *The Collected Works of Dugald Stewart*, hg. v. William Hamilton, Bd. 10: *Biographical Memoirs* (Edinburgh/London 1858), 3-98, Millars Schreiben: 11-3, Zitat: 11.

27 Skinner, “Rhetoric and Communication,” 82.

28 *Ibid.*, 81-2.

29 Michael G. Moran, “Introduction,” in: Moran (Hg.), *Eighteenth-Century British and American Rhetorics and Rhetoricians: Critical Studies and Sources* (Westport, Conn. 1994), 1-10, 5.

30 Spence, “Sympathy and Propriety,” 98. Vgl. Bryce, “Introduction” zu Smith, *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres* (Oxford 1983), 1-37, hier: 18-9.

Smith' Vorlesungen zur Rhetorik sind in einer anonymen Mitschrift erhalten, die von zwei unbekannten Studenten 1762/63 verfasst und erst 1958 wiederentdeckt wurde.<sup>31</sup> Ähnlich wie andere Aufklärer,<sup>32</sup> die sich mit der Rhetorik auseinandersetzten, ging auch Smith von rhetorik-kritischen Überlegungen aus, die er, der Mitschrift zufolge, recht drastisch formulierte: “[*The*] many systems of retorick both ancient and modern [...] are generally a very silly set of Books and not at all instructive.”<sup>33</sup> Smith kritisierte die Rhetorik dabei nicht in der Tradition platonischer und stoischer Autoren, d.h. als eine Kunst der Irreführung und unehrlichen Schmeichelei.<sup>34</sup> Vielmehr stieß sich Smith an der vermeintlichen Formelhaftigkeit älterer Rhetoriken, insbesondere das Redefigurrepertoire empfand er als nichtssagend, redundant und in seiner Schablonenhaftigkeit unschicklich: “*In [figures of speech] [...] they [=Quintilian und Cicero] tell us all the beauties of language, all that is noble, grand and sublime, all that is passionate, tender and moving is to be found. But the case is far otherwise. [...] They neither add to nor take from the beauty of the expression. When they are more proper than the common forms of speaking then they are to be used but not otherwise. They have no intrinsick worth of their own.*”<sup>35</sup>

Aus Sicht der klassischen Rhetoriker diente der von Smith kritisierte Redeschmuck einerseits als Mittel der Veranschaulichung und der Unterhaltung. Das Ornat signalisierte den Hörern darüber hinaus die Bedeutung des Themas; und die Redner demonstrierten damit ihre Leistungsfähigkeit und Beherrschung der Redesituation (Rednertugend). In erster Linie aber galt der Schmuck als Mittel der Wirkungs- und Ausdruckssteigerung (wobei öfter von ‘Weihe’, ‘Glanz’, ‘Strahlkraft’ als von ‘Schönheit’ gesprochen wurde).<sup>36</sup>

<sup>31</sup> Smith, *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres* (anon. Mitschrift 1762/63), hg. v. John C. Bryce (Oxford 1983). Zur Vorgeschichte: Bryce, “Introduction,” 7-12.

<sup>32</sup> Zur schottischen Rhetorik insgesamt s. Wilbur Samuel Howell, *Eighteenth-Century British Logic and Rhetoric* (Princeton 1971), James L. Golden/Edward P. J. Corbett, *The Rhetoric of Blair, Campbell, and Whately* (1968) (Carbondale, Ill. 1990). H. Lewis Ulman, *Things, Thoughts, Words, and Actions* (Carbondale, Ill. 1994). Arthur E. Walzer, “Campbell on the Passions: A Rereading of the *Philosophy of Rhetoric*,” *Quarterly Journal of Speech* 85 (1999), 72-85.

<sup>33</sup> Smith, *Lectures on Rhetoric*, i/v/59, (S.26). Die Forschung hat den Aufbruch der schottischen Rhetorik seit der Mitte des 18. Jahrhunderts noch bis in die 1980er Jahre als eine Reaktion auf Newtons Kausalmechanik betrachtet: Howell, *British Logic and Rhetoric*, 536-76 [wiederveröff. u.d.T.: “Adam Smith's Lectures on Rhetoric: An Historical Assessment,” in: Andrew S. Skinner / Thomas Wilson (Hg.), *Essays on Adam Smith* (Oxford 1975), 11-43] sieht Smith als Protagonisten einer newtonischen und anti-aristotelischen modernen Rhetorik; John C. Bryce, “Introduction,” in: Smith, *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres* (Oxford 1983), 1-37, hier: 36. Winifred Bryan Horner (Hg.), *The Present State of Scolarship in Historical and Contemporary Rhetoric* (Columbia 1983). und Michael G. Moran, “Introduction,” 1-10; Bevilacqua, “Smith's Lectures on Rhetoric,” 41-60; Bevilacqua, “Smith and Rhetorical Theory,” 559-68, deutet Smith' Ablehnung der alten Rhetoriken als Indiz für Smith' Missverständen der Tradition.

<sup>34</sup> Gert Ueding, *Klassische Rhetorik* (München 2000), 24-28; Manfred Fuhrmann, *Die antike Rhetorik* (München 1995).

<sup>35</sup> Smith, *Lectures on Rhetoric*, i/v/56-57 (S. 25-6).

<sup>36</sup> Quintilian, *Ausbildung des Redners*, bes. VIII/iii/1-4, 11-6, 61-2, 86-90 (S. 2.150-1, 154-7, 174-7, 186-

Der Stilhöhe und dem Redeschmuck maß Smith nun aber keine eigenständige Funktion mehr bei.<sup>37</sup> Vielmehr war er überzeugt, dass der Redeschmuck nur dann Schönheit von Rede/Text erzeugte (d.h. den Ausdruck steigerte), wenn er als ‘Vehikel’ des empathiegetragenen moralischen Empfindungsausdrucks verwendet wurde: “[T]he figures of speech contribute or can contribute towards [the beauty of language] [...] only so far as they happen to be the just and naturall forms of Expressing that Sentiment”.<sup>38</sup>

Smith’ rhetorisches Ideal lässt sich teilweise als eine Rückbesinnung auf die aristotelische Rhetorik begreifen, in der die Emotionalität bzw. der Charakter des Redners als ein Mittel der Überzeugung verstanden wurde: “*Angemessenheit [...] wird die sprachliche Formulierung besitzen, wenn sie Affekt und Charakter ausdrückt und in der rechten Relation zu dem zugrundeliegenden Sachverhalt steht.*”<sup>39</sup> Im Einklang mit diesem nüchternen ‘klassischen’ Stilideal strich Smith den Figurenkatalog des *ornatum* radikal zusammen.<sup>40</sup> *Perspicuitas* und schmucklose Eloktion auf der Höhe einfacher bis mittlerer Stilart wurde in Smith’ Rhetorik zur Maxime der rednerischen und literarischen Stilistik erhoben.<sup>41</sup>

Doch Smith ersetzte nicht einfach ein barockes durch ein ‘klassisches’ oder ‘aufgeklärtes’ Stilideal.<sup>42</sup> Es ist vielmehr festzustellen, dass Smith anstelle des Redeschmucks vom Redner Introspektion und den Ausdruck eigener Gefühle verlangte. Redner und Autoren sollten ihren Hörern oder Lesern den Gegenstand ihrer Mitteilung ‘schnörkellos’ klar und angemessen nahebringen. Vor allem aber betrachtete er es als ihre Aufgabe, sich durch empathisches, imaginatives Verstehen in ihr Publikum hineinzudenken und ihre persönlichen Empfindungen zum Gegenstand einfühlsam und

---

9).

<sup>37</sup> Zur Ästhetik: Peter Jones, “The Aesthetics of Adam Smith,” in: ders./Andrew Stewart Skinner (Hg.), *Adam Smith Reviewed* (Edinburgh 1992), 56-78.

<sup>38</sup> Smith, *Lectures on Rhetoric*, i/v/56 (S. 26).

<sup>39</sup> Aristoteles, *Rhetorik* (München 1995), III/7/1 (1408a). Die Forderung Smith’ an den Redner, seine Emotionen zum Ausdruck zu bringen, erscheint demnach nicht als so einschneidender Bruch, wie ihn Howell und die Rhetorikforschung darstellen, die die psychologische Rhetorik von der klassischen trennen. Gegen die ältere Forschung, die Smith’ Philosophie als Newtonsches Modell zu deuten bestrebt war, führt (anhand der *Theory*) auch Griswold, *Smith and the Virtues of Enlightenment*, 70-5, Smith Nähe zur aristotelischer Methodik an. Siehe auch Josef Martin, *Antike Rhetorik: Technik und Methode* (München 1974), und Fuhrmann, *Die antike Rhetorik*.

<sup>40</sup> Smith, *Lectures on Rhetoric*, bes. i/v/53-i/97 (S. 25-40).

<sup>41</sup> Zur Forderung nach Klarheit: Smith, *Lectures on Rhetoric*, i/1-16 (S. 3-8). Smith’ rekurrierte dabei auf die klassische Rhetorik, etwa Quintilian, *Ausbildung des Redners*, VIII/ii (S. 2.138-49). Seine Forderung wurde in Reaktion auf die Barockrhetorik im 18. Jahrhundert häufig erhoben: Zur deutschen Aufklärungsrhetorik knapp: Ueding/Steinbrink, *Grundriss der Rhetorik*, 100-34.

<sup>42</sup> Smith lehnte den Redeschmuck als nahezu unvereinbar mit Klarheit ab, wohingegen die klassische Rhetorik argumentierte, dass das “*Schmuckvolle das ist, was mehr ist als nur durchsichtig und einleuchtend.*” Quintilian, *Ausbildung des Redners*, VIII/iii/61 (S. 2.174-5).

emotional nachvollziehbar an ihr Publikum zu vermitteln:

When the sentiment of the speaker is expressed in a neat, clear, plain and clever manner, and the passion or affection he is poss[ess]ed of and intends, *by sympathy*, to communicate to his hearer, is plainly and cleverly hit off, then and then only the expression has all the force and beauty that language can give it. It matters not the least whether the figures of speech are introduced or not. {When your Language expresses perspicuously and neatly your meaning and what you would express, together with the Sentiment or affection this matter inspires you with, and when this Sentiment is nobler or more beautifull than such as are commonly met with, then your Language has all the Beauty it can have, and the figures of speech contribute or can contribute towards it only so far as they happen to be the just and naturall forms of Expressing that Sentiment.}<sup>43</sup>

Für Smith definierte sich der ästhetische Rang einer Rede oder eines Textes also dadurch, dass der Redner/Autor achtbare moralische Empfindungen (Z. 5-6) hatte und sie möglichst unverstellt und einfühlsam kommunizierte (Z. 1-2). Daher empfahl Smith den Rednern/Autoren, ihren (Rede-)Gegenstand nurmehr “*neatly and properly*” darzustellen und vor allem ihre emotionale Einstellung zum Thema mit Empathie und auf die Empathie ihres Publikums hin zu vermitteln: “[W]hen the words *neatly and properly* expressed the thing to be described, and conveyed the sentiment the author entertained of it and desired to communicate to his hearer by sympathy to his hearers; then the expression had all the beauty language was capable of bestowing on it.”<sup>44</sup>

Damit aber weist Smith’ Rhetorik auf seine Moralphilosophie zurück: Smith appellierte an Sprecher und Autoren, sich in ihrem Kommunikationsverhalten auf die Bedingungen einzulassen, die Smith für die moralische Lernsituation in der *Theory of Moral Sentiments* postulierte. Redner/Autoren sollten sich als Teilnehmer der empathiegetragenen Kommunikation von Handelnden und Beobachtenden begreifen und ihre Stellungnahmen auf die moralische und rationale Beobachterrolle ihres Publikums zuschneiden. Dazu mussten sie sich ihrer moralisch-emotionalen Einstellung zu ihrem thematischen Gegenstand bewusst werden, diesen Gegenstand klar beschreiben und darüber hinaus ihre Gefühle so kommunizieren, dass sich das Publikum vom Gegenstand und dessen ethischer Relevanz ein klares Bild machen konnte. Der aufrichtige Ausdruck der individuellen Emotionen des Redners/Autors war also nicht nur dazu ausersehen, Stimmigkeit, Glaubwürdigkeit und äußere Angemessenheit in Text und Rede zu erzeugen. Vielmehr war der Redner/Autor aufgefordert, empathische Einfühlung zu praktizieren und in emotionaler Wortwahl und Vortragsweise so für die moralische

<sup>43</sup> Smith, *Lectures on Rhetoric*, i/v/56 (S. 25-6). Hervorhebung im Original. Die Textpassage in geschwungenen Klammern ist ein Nachtrag des Schreibers B.

<sup>44</sup> *Ibid.*, i/96, (S. 40).

Imagination seiner Hörer/Leser aufzubereiten, dass diesen die Herausbildung eines Gewissensstandpunktes möglich wurde.

Damit wurde die moralisch-didaktische Aufgabe von Literatur (und Kunst) auf eine teilweise neue Grundlage gestellt. Die Begriffe und Regeln der Rhetorik verloren teilweise an Bedeutung und wurden von Smith dementsprechend nur kurz abgehandelt. Stattdessen nutzte Smith seine Rhetorik-Vorlesungen hauptsächlich zu einer ausführlichen Erörterung der Darstellungsstile und –möglichkeiten der verschiedenen „*literary compositions which contribute to persuasion or entertainment*“<sup>45</sup> d.h. der wissenschaftlichen und dichterischen Literaturgattungen.<sup>46</sup> Diese Tendenz, die Rhetorik zu systematischeren Literatur- und Kunstdiskursen bzw. -kritiken auszubauen, teilt Smith’ Rhetorik mit den in Frankreich bereits seit dem späten 17. Jahrhundert verbreiteten Rhetoriken, wie auch der (vermutlich von Smith selbst stammende) Titel *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres* signalisiert.<sup>47</sup> Smith versuchte, die rhetorisch-ästhetischen, ethischen und wissenschaftlichen Eigenschaften der verschiedenen Rede- und Textgattungen klar zu erfassen, um Autoren und Lesern Anleitungen für das Verfassen bzw. kritische Lesen solcher Texte zu geben.

Im Einzelnen nahm sich Smith deskriptive Prosa, narrative Prosa und Historiographie, Poesie, Panegyrik, didaktisch-wissenschaftliche Prosa, Debattenbeiträge und Gerichts-rhetorik vor.<sup>48</sup> Im Bereich der deskriptiven Prosa pries Smith die Charakterstudien Theophrasts und dessen moderner Nachfolger wie Jean de la Bruyère (1645-96), die seiner Ansicht nach musterhaft exemplifizierten, wie persönliche Veranlagungen, Motive, ethische Problemsituationen, Entscheidungen, Handlungen und Interaktionen dargestellt werden mussten, um dem Leser Personen, Sachverhalte und Handlungssituationen

<sup>45</sup> Millar über Smith’ Rhetorik im Schreiben an Stewart, [o.O, nach 1790]. Zitiert nach: Dugald Stewart, „Account of the Life and Writings of Adam Smith, LL.D.“ (1793/1810), in: Stewart, *The Collected Works of Dugald Stewart*, hg. v. William Hamilton, Bd. 10: *Biographical Memoirs* (Edinburgh/London 1858), 3-98, Millars Brief *ibid.*, 11-3, Zitat: 11.

<sup>46</sup> Smith, *Lectures on Rhetoric*, ab „Lecture VIII“: i/96-ii/253 (S. 40-200).

<sup>47</sup> Bryce, „Introduction,“ 30. Der französischen Tradition entlehnte Smith auch den Begriff der *belles lettres*, der sich beginnend mit den Rhetorik-Vorlesungen Charles Rollins (1661-1741) am Collège Royal in Paris durchsetzte: Charles Rollin, *De la manière d’enseigner et d’étudier les Belles-Lettres par rapport à l’esprit et au cœur* (Paris 1726-28). Das Werk wurde 1734 u.d.T. *The Method of Teaching and Studying the Belles Lettres* (1734) ins Englische übertragen, und bis 1810 regelmäßig neu aufgelegt. Zu Rollins Bedeutung: Barbara Warnick, „Charles Rollin’s *Traité* and the Rhetorical Theories of Smith, Campbell, and Blair,“ *Rhetorica* 3 (1985), 45-65; und Barbara Warnick, *The Sixth Canon: Bellettristic Rhetorical Theory and its French Antecedents* (Columbia, S.C., 1993).

<sup>48</sup> Die klassische Rhetorik unterteilte häufig, aber nicht immer übereinstimmend, in die drei *genera causarum*: Lob-, Versammlungs- bzw. Beratungs- und Gerichtsrede: Aristoteles, *Rhetorik*, I/3 [1358a-1359a]; Quintilian, *Ausbildung des Redners*, III/4. Von den Textgattungen abgesehen, fügte Smith also noch den didaktisch-wissenschaftlichen Vortrag/Text hinzu: Vgl. Bryce, „Introduction“, 12-4.

moralisch-emotional nahe zu bringen.<sup>49</sup> Auch der narrative Darstellungsstil (besonders des Romans) und die Historiographie sollten Smith' Überzeugung zufolge solche Einsichten in die ethisch relevanten Aspekte einer Handlung vermitteln:<sup>50</sup>

The ~~affairs~~ accidents of ~~natural~~ that befall irrational objects [=die belebte und unbelebte Natur mit Ausnahme des Menschen] affect us merely by their external appearance, their Novelty, Grandeur etc. but those which affect the human Species interest us greatly by the Sympatheticall affections they raise in us. W[e] enter into their misfortunes, grieve when they grieve, rejoice when they rejoice, and in a word feel for them in some respect as if we ourselves were in the same condition.

The design of a historiall writing is not merely to entertain; [...] besides that it has in view the instruction of the reader. It sets before us the more interesting and important events of human life, points out the causes by which these events were brought about and by this means points out to us by what manner and method we may produce similar good effects or avoid Similar bad ones.<sup>51</sup>

Smith' Moralphilosophie umfasste also nicht nur eine sensualistische und 'politsch-soziologisch' relevante Theorie der Entstehung des moralischen Bewusstseins, bei der Imagination und Empathie eine zentrale Rolle einnahmen. Smith zog überdies aus dieser Theorie Konsequenzen für die Produktion und Rezeption aller Arten von Literatur – aber auch auf bildende und darstellende Künste ließ sich die sentimentalistische Moralphilosophie beziehen. Künstlerische und literarische Darstellung sollten neben ihren wissenschaftlichen oder sonstigen Funktionen immer auch als Medium der moralisch-sentimentalistischen Kommunikation fungieren und komplexe Handlungsgefüge transparent und emotional nachvollziehbar machen. Aus der Sicht etwa John James Ruskins betrachtet, wertete Smith das Feld des literarisch-kulturellen und wissenschaftlichen Diskurses im Vergleich etwa zur Geschäftswelt sogar erheblich auf – es wurde gleichsam zu einer privilegierten Sphäre moralisch verantwortungsbewussten Lebens.

Das Smithsche Ethos der Kunstproduktion und -rezeption setzte sich aber auch von einer älteren literatur- und kunstkritischen Haltung ab, die unter den Zeitgenossen des 18. Jahrhunderts bis in die 1770er Jahre großes Interesse und Zustimmung genoss – insbesondere in den Kreisen englischer Kunstinteressenten, Antiquare, Altertumsforscher und Italienreisender – und die noch bis ins 19. Jahrhundert das Selbstbild gebildeter Gentlemen in Großbritannien in erheblichen Maße prägte. Grundlage dieser Alternativposition waren die *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times* (1711, <sup>2</sup>1714) von Anthony Ashley Cooper, third earl of Shaftesbury (1671-1713).<sup>52</sup> Obwohl auch

<sup>49</sup> Bryce, "Introduction," 17.

<sup>50</sup> Hierzu auch J. Michael Hogan, "Historiography and Ethics in Adam Smith's *Lectures on Rhetoric*, 1762-1763", *Rhetorica* 2 (1984), 75-91.

<sup>51</sup> Smith, *Lectures on Rhetoric*, ii/16-7 (S.90).

<sup>52</sup> Preben Mortensen, "Shaftesbury and the Morality of Art Appreciation", *Journal of the History of Ideas*

Shaftesburys *Characteristicks* zur Tradition sensualistischer Philosophie gezählt werden können, fehlen ihnen das ‘wahrnehmungspsychologische’ Moment der Smithschen Moralphilosophie und Rhetorik. Shaftesburys Ausgangspunkt bildete das Individuum, und sein Werk lässt sich durchaus als eine Art Anweisung zur Vervollkommnung des Ichs in der Tradition von Castigliones *Libro del Cortigiano* (1528) lesen.<sup>53</sup> Den ethischen Wert der Kunstbetrachtung identifizierte Shaftesbury in ihrem Beitrag zur Kultur der *politeness*. Durch interesselosen Genuss der Kunstschönheit emanzipierte sich das Individuum von Eigennutz und Parteienstreit, durch Schulung und diskursiven Nachweis des Urteilsvermögens (gegebenenfalls auch durch *inventio* als Auftraggeber) entwickelte es seine soziablen Fähigkeiten und gliederte sich in die Gemeinschaft (der Elite) ein. Anders als in Smith’ Rhetorik bildeten Literatur und Kunst bei Shaftesbury also nicht im gleichen Maße privilegierte Medien ethischer Verständigung, sondern blieben mögliche Diskussionsgegenstände neben anderen. Auch fehlte Shaftesburys ‘Bildungsideal’ der universalistische Charakter von Smiths Moralphychologie und die Idee der handlungs- bzw. darstellungsbezogenen empathischen Imagination. Shaftesburys Ethos der Kunstbetrachtung blieb also erheblich elitärer und selbstbezogener.<sup>54</sup>

### 2.3 Die moralphilosophisch begründete Wahl der Erziehung im Elternhaus Ruskins

Welchen Stellenwert die moralische Erziehung, und damit auch die schottische Moralphilosophie als Lehrstoff, im Elternhaus Ruskins hatte, lässt sich anhand der erhaltenen Äußerungen John James und Margaret Ruskins nur schwerlich nachvollziehen. Sie wird nur dann wirklich anschaulich, wenn man sich vergegenwärtigt, wie stark der Unterricht, den Ruskin zu Hause genoss, von der aufgeklärten Pädagogik und ihren ethischen Prinzipien geprägt war.

Die häusliche Erziehung im Familienzirkel, die Ruskins Eltern für ihren Sohn wählten, ist in der Forschung vielfach als Ausdruck von Kleinbürgerlichkeit und übertriebener Fürsorge kritisiert worden.<sup>55</sup> Von dem aufgeklärten Bildungshorizont der

<sup>55</sup> (1994), 631-650. Ian Simpson Ross, “Aesthetic Philosophy: Hutcheson and Hume to Alison,” in: *The History of Scottish Literature*, hg. v. Cairns Craig u.a., Bd. 2: 1660-1800 (Aberdeen 1987), 239-57; Robert E. Norton, *The Beautiful Soul: Aesthetic Morality in the Eighteenth Century* (Ithaca, N.Y. 1995); David H. Solkin, *Painting for Money: The Visual Arts and the Public Sphere in Eighteenth-Century England* (London/New Haven, Conn., 1993), 1-77.

<sup>53</sup> Lawrence E. Klein, *Shaftesbury and the Culture of Politeness: Moral Discourse and Cultural Politics in Early Eighteenth-Century England* (Cambridge 1994) und Mortensen, “Shaftesbury and Art Appreciation”, 648-9.

<sup>54</sup> Vgl. Mortensen, “Sheftesbury and Art Appreciation”, 649-50, der Shaftesburys Bildungsideal dennoch als bürgerlich betrachtet.

<sup>55</sup> Etwa Hunt, *Wider Sea*, 15; Abse, *Ruskin*, 33, 43; Batchelor, *Ruskin*, 27.

Familie aus betrachtet, stellen sich die Gründe für die Entscheidung John James und Margaret Ruskins jedoch grundlegend anders da, denn die häusliche Erziehung kann als das Leitbild der Pädagogik in der schottischen Aufklärung angesehen werden.

Nach der in breiten Kreisen der schottischen Aufklärung vorherrschenden Überzeugung war diese Form der Erziehung die naturgemäße, die die moralische Entwicklung und Persönlichkeitsbildung am besten fördere. Adam Smith hatte dieser Auffassung in der *Theory of Moral Sentiments* entsprechend Ausdruck gegeben:

The education of boys at distant great schools, of young men at distant colleges, of young ladies in distant nunneries and boarding-schools, seems, in the higher ranks of life, to have hurt most essentially the domestic morals, and consequently the domestic happiness, both of France and England. Do you wish to educate your children to be dutiful to their parents, to be kind and affectionate to their brothers and sisters? put them under the necessity of being dutiful children, of being kind and affectionate brothers and sisters: educate them in your own house. From their parent's house they may, with propriety and advantage, go out every day to attend public schools: but let their dwelling be always at home. [...] Domestic education is the institution of nature; public education is the contrivance of man.<sup>56</sup>

Smith gab der privaten häuslichen Erziehung den Vorzug vor der Internatserziehung, weil er die familiäre Bindung als die naturgegebene soziale Grundformation ansah, in der sich die dem Menschen inhärenten Fähigkeiten zur Empathie und zum moralisch korrekten sozialen Umgang am besten entfalten konnten. Deshalb bildete sie seiner Auffassung die beste Voraussetzung, um die Soziabilität zu entfalten und später alle Formen der *politeness* anzueignen:<sup>57</sup>

Our concern in the happiness or misery of those who are the objects of what we call our affections; our desire to promote the one, and to prevent the other; are either the actual feeling of that habitual sympathy, or the necessary consequences of that feeling. Relations being usually placed in situations which naturally create this habitual sympathy, it is expected that a suitable degree of affection should take place among them.<sup>58</sup>

Die Privaterziehung im Familienkreis erklärt sich demnach aus dem Festhalten an der schottischen Moralphilosophie. Ganz im Einklang mit dieser Tradition begründete auch

<sup>56</sup> Smith, *Theory of Moral Sentiments*, VI/ii/1/10 (S. 222). Vgl. Henry Home, Lord Kames, *Loose Hints upon Education: Chiefly Concerning the Culture of the Heart* (1781) (Edinburgh/London 1782), 267-9.

<sup>57</sup> Smith, *Theory of Moral Sentiments*, VI/ii/1/1-8 (S. 219-20). Vgl. auch John Drysdale, "Sermon II: On Education" [über Spr 22,6], in: Drysdale, *Sermons*, 2 Bde. (Edinburgh/London 1793), 1,27-56, hier: 40-1. Zur Thematik u.a. Ian Ross, "Adam Smith and Education," *Studies in Eighteenth-Century Culture* 13 (1984), 173-8.; und die knappen Bemerkungen von Charles L. Griswold, *Adam Smith and the Virtues of the Enlightenment* (Cambridge 1999), 210-7; Emma Rothschild, "Condorcet and Adam Smith on Education and Instruction," in: Amelie Oksenberg Rorty (Hg.), *Philosophers on Education: Historical Perspectives* (London 1998), 209-26.

<sup>58</sup> Smith, *Theory of Moral Sentiments*, VI/ii/1/7 (S. 220).

Margaret Ruskin ihre Präferenz für diese Erziehungsmethode. Als Ruskin wegen seiner mangelnden Kenntnisse in den alten Sprachen in Oxford kritisiert wurde, führte Margaret Ruskin noch einmal die Vorteile einer Erziehung im Familienkreis gegen die ihrer Ansicht nach zur Verrohung führenden Umgangsformen in englischen Internaten an:

I shall never regret his having been kept at home – good Morals, good habits, and the various knowledge and acquirements which may be attained in a private education must be cheaply rated, indeed, if they are not considered of more value than the mere knowledge of Greek and Latin Grammar. I am thoroughly content that our boy should remain wholly undistinguished in College, except for upright conduct, and gentlemanly feeling and manner, rather than that he should attain its highest honours with the depraved tastes, and dissipated habits of the generallity of public school Boys.<sup>59</sup>

John James Ruskin stimmte in dieser Haltung sicherlich mit ihr überein – noch lange nach Ruskins Studium, im August 1845, schickte er seinem Sohn einen Brief, dem er Ausschnitte aus der Biographie des (im Privatschulinternat aufgewachsenen) Erziehungsreformers Thomas Arnold (1795-1842) beilegte.<sup>60</sup> Arnold hatte u.a. geschrieben: “*My own school experience has taught me the monstrous evil of a state of low principle prevailing amongst those who set the tone to the rest.*”<sup>61</sup> Offenkundig identifizierte sich John James Ruskin mit den Aussagen, in denen sich Arnold und sein Biograph kritisch über die mangelnde Qualität des neusprachlichen, historisch-politischen, philosophischen und naturwissenschaftlichen Unterrichts an den *public schools* und die Charaktereigenschaften der Internatsschüler äußerten.<sup>62</sup> John Ruskin gab seinem Vater zu verstehen, dass er sich dieser kritischen Haltung anschloss.<sup>63</sup> Zwar hatte John James Ruskin selbst in seiner Jugend die *Royal High School* in Edinburgh besucht. Schottische *public schools* waren im Unterschied zu den meisten ihrer englischen Pendants aber Tagesschulen; auch John James Ruskin hatte daher in der Zeit seiner Schulausbildung weiterhin im Elternhaus gewohnt.<sup>64</sup>

<sup>59</sup> Margaret Ruskin an John James Ruskin, Oxford, 29.11.1838, *Family Letters*, 2.543-6, hier: 543-4.

<sup>60</sup> Auf diesen offenbar verlorenen Brief muss wiederum aus Ruskins Antwortbrief auf die ihm gesendeten Abschnitte rückgeschlossen werden: An John James Ruskin, Baveno, 24.08.[1845], in: Ruskin, *Ruskin in Italy: Letters to his Parents, 1845*, hg. v. Harold I. Shapiro (Oxford 1972), 183-6, hier: 183.

<sup>61</sup> Zitiert nach Arthur Penrhyn Stanley, *The Life and Correspondence of Thomas Arnold* (London 1844), 1.122.

<sup>62</sup> Vgl. *ibid.*, 1.96-9, 122-5, 133-8.

<sup>63</sup> An John James Ruskin, Baveno, 24.08.[1845], *Ruskin in Italy*, 183-6, hier: 183.

<sup>64</sup> Für institutionelle und verwaltungsgeschichtliche Aspekte des schottischen Erziehungssystems siehe John Kerr, *Scottish Education: School and University* (Cambridge 1910); Alexander Law, *Education in Edinburgh in the Eighteenth Century* (London 1965); J. D. Horn, *A Short History of the University of Edinburgh, 1556-1889* (Edinburgh 1967); James Scotland, *The History of Scottish Education*, bes. Bd. 1: *From the Beginning to 1872* (London 1969); T. M. Devine/J. R. Young (Hg.), *Eighteenth-Century Scotland: New Perspectives* (East Linton 1999).

Interessant ist es zudem, danach zu fragen, ob die Wahl der häuslichen Erziehung, die Ruskins Eltern trafen, tatsächlich eine ungewöhnliche Entscheidung war, die die Familie und Ruskin unter ihren Zeitgenossen gleichsam isolierte, oder ob diese Wahl nicht sogar milieutypischen Verhaltensmustern entsprach. Prüft man die zeitgenössischen Erziehungsideale, zeigt sich rasch, dass die Prinzipien der sentimentalistischen Moralphilosophie und die damit verbundenen pädagogischen Leitbilder Anfang des 19. Jahrhunderts auch weite Kreise des Bürgertums in England erfassten. Dies galt selbst für die Schuldidaktik: So setzte etwa das *Infant School Movement* der 1820er und 1830er Jahre auf eine Erziehung durch Empathie, wertete die moralische Erziehung gegenüber der rein intellektuellen Bildung auf und versuchte, das Lernen in der Familie in die Strukturen der Schulerziehung zu überführen. Die Bewegung war wesentlich durch den in Schottland aufgewachsenen Henry Peter Brougham, 1st Baron Brougham and Vaux (1778-1868), mitbegründet worden, der dem Kreis um die *Edinburgh Review* angehörte.<sup>65</sup>

Mit ihrer Option für die häusliche Erziehung standen Ruskins Eltern demnach nicht allein da. Vielmehr eröffnete die sentimentalische Pädagogik, die John James und Margaret bei der Wahl ihrer Erziehungsmethodik anleitete, ihnen offenkundig nicht nur die Möglichkeit, die evangelikale Religiosität Margaret Ruskins mit der moderatistisch-aufgeklärten Bildung John James Ruskins zu verbinden, sondern ermöglichte ihnen sogar, zur Erziehungs- und Glaubenskultur des evangelikalen Milieus in England aufzuschließen. Denn vor allem unter Evangelikalen und ihren Sympathisanten, den zunehmend tonangebenden Kreisen in England um 1800, setzten sich Grundelemente des schottischen Bildungsideals in England durch. So ließ sich etwa der von John James Ruskin zitierte Erziehungsreformer Thomas Arnold, der theologisch zwar zu den *Liberal Anglicans* zählte, aber stark mit dem Evangelikalismus sympathisierte, unter anderem von den schottischen Aufklärern und ihren späten Vertretern wie Francis Jeffrey (1773-1850) anregen:

The advantages of the Edinburgh system are, however, very considerable; in many respects I wish we could adopt them, or rather blend them with those points in which we are certainly far superior. The friendships of an English public school and university can rarely, I should think, be formed on the Scotch system; but on the other hand the domestic affections are more cherished. [Francis] Jeffrey said that all nations remarked the want of filial affection in sons towards their fathers in England; the looking upon them as harsh and niggardly, and the want of entire love and confidence towards them, was peculiarly English,—and he attributed it to the estrangement from home, and the habits of expense which are at once generated by our system of education; the [English] one loosening the intimacy, and close knowledge of

<sup>65</sup> Vgl. Karen Clarke, "Public and Private Children: Infant Education in the 1820s and 1830s", in: *Language, Gender and Childhood*, hg. v. Carolyn Steedman, Cathy Urwin, Valerie Walkerdine (London 1985), 74-87, hier bes.: 77-83; und Phillip McCann und Francis A. Young, *Samuel Wilderspin and the Infant School Movement* (London 1982).

one another, which should subsist between father and son [...].<sup>66</sup>

Zwar blieb dem Evangelikalismus das durch die Erbsündenlehre definierte pessimistische Bild der menschlichen Natur eigen und damit auch die viel dirigistischere Zielrichtung der Erziehung: Die evangelikalem Verständnis nach zum Bösen tendierenden Kräfte der menschlichen Natur sollten mit Diszipin, Gebotsgehorsam, Ordnungsliebe u.ä. gezähmt, die Einsicht in die Sündhaftigkeit des Menschen gefördert und die Bekehrung zum Glauben vorbereitet werden. Dennoch wandte sich die evangelikal-spätaufklärerische Erziehung von vielen Elementen der älteren, mehr zum Gehorsam anleitenden Moralerziehung ab, wie sie etwa die Nonkonformisten John Dury (1598-1680) und selbst noch John Wesley (1703-91) gefordert hatten.<sup>67</sup> Stattdessen setzte sich etwa der anglikanisch-evangelikale Philanthropist Thomas Babington (1758-1837) entschieden für die Kindeserziehung durch elterliche Fürsorge ein und betonte die durch Empathie zu erzielende Erziehung zur moralischen Selbstverantwortlichkeit, zur “*moral culture*” des Kindes:<sup>68</sup>

A parent who feels on this subject [of strengthening the child’s principles and forming his habits] as he ought will be anxious to obtain as many of the first years of life as may be for the perfecting, establishing, strengthening, settling that foundation. He will bear in mind the original indisposition of man to holiness, his levity, his lively impressions from present objects, his neglect of future consequences, and his dislike of a persevering opposition to the natural bent of his own feelings. He will also bear in mind the force of the temptations which abound in that world (and every school is a branch of it) into which his son must soon be sent; and he will be far more inclined to regret that the period most favourable for paternal instruction is necessarily so limited, than he will be disposed to abridge it.<sup>69</sup>

Die von der hochaufgeklärten Moralphilosophie bestimmten Ideale John James Ruskins fielen auf dem Gebiet der Erziehung daher auf das Beste mit den evangelikalen Überzeugungen Margaret Ruskins zusammen.

Zwischen den pädagogischen Vorstellungen der schottischen Aufklärer, dem vielgelesenen evangelikalen Ratgeber Babingtons (von dem Buch erschienen zwischen 1814 und 1831 acht Auflagen) und den Erziehungspraktiken von Margaret und John

<sup>66</sup> Brief Thomas Arnolds, 09.08.1826, zitiert in: Arthur Penrhyn Stanley, *Supplement to the First Five Editions of The Life and Correspondence of Thomas Arnold* (London 1847), 67-9, hier: 68.

<sup>67</sup> John Dury, *The Reformed School* (London [1649?]), 31-38.

<sup>68</sup> Thomas Babington, *A Practical View on Christian Education in its Early Stages: To which is Added, a Letter to a Son soon after the Close of his Education, on the Subject of not Conforming to the World* (1814) (London 1817), 24. Vgl. Drysdale, “On Education,” 1.32, 35. Zu Babington knapp: Nigel Aston, “Babington, Thomas”, in: *Oxford Dictionary of National Biography*, hg. v. Colin Matthew, Brian Harrison und Lawrence Goldman, publ. v. Oxford University Press (Seite datiert Mai 2005; letzter Abruf: 22.08.2007): <<http://www.oxforddnb.com/view/article/75363>>

<sup>69</sup> Babington, *Christian Education*, 218.

James Ruskin finden sich sogar noch einige weitere Übereinstimmungen: Babington forderte, Jungen bis zum neunten oder zehnten Lebensjahr durch die Mutter im Elternhaus zu erziehen.<sup>70</sup> Dies entsprach weitgehend der von anderen Autoren vorgeschlagenen Altersgrenze<sup>71</sup> und entspricht auch vielen Lebensläufen in der Zeit um 1800: Um das zehnte Lebensjahr herum wurde der Unterricht durch Eltern oder Verwandte in der Regel beendet: so etwa in der Jugend des schottischen Philosophen Thomas Brown oder des schottischen Historikers Archibald Alison Jr. (1792-1867).<sup>72</sup> Babington empfahl, Kinder anschließend auf eine Tagesschule zu schicken oder durch Hauslehrer unterrichten zu lassen. Ganz im Einklang damit erhielt auch Ruskin seit 1829 Unterricht durch Privatlehrer und besuchte ab 1833 die Schule Thomas Dales.<sup>73</sup> Allerdings hielten Margaret und John James Ruskin auch über Ruskins zehnten Geburtstag hinaus daran fest, Bibel- und andere Lektürestunden mit Ruskin abzuhalten. Babington machte sich ferner für die Koedukation im Kindesalter stark, die ebenfalls im Elternhaus Ruskins praktiziert wurde: Ruskins ältere Cousine Mary Richardson (1815-49) wurde in die Familie aufgenommen.<sup>74</sup>

Sowohl die Entscheidung für eine häuslich-familiäre “*private education*” durch Margaret und John James Ruskin, als auch die Methoden des Unterrichts orientierten sich demnach, insgesamt betrachtet, recht genau an den Vorstellungen und Richtlinien der Aufklärung und der späten Empfindsamkeit, wie sie um 1800 auch in evangelikal-bürgerlichen Kreisen Englands Verbreitung gefunden hatten und zu einem zeittypischen Muster bürgerlicher Bildung und Familienentwürfe geworden waren. Ausschlaggebendes Motiv für die Entscheidung, Ruskin in der Obhut der Eltern zu erziehen, war somit, John Ruskin den moralphilosophischen Persönlichkeitsentwurf der Aufklärung ‚einzuprägen‘. Die Wahl dieses Erziehungsweges lässt daher weitergehend darauf schließen, dass es Ruskins Eltern ein dringliches Anliegen, Ruskin mit den Grundlagen ihrer Erziehung vertraut zu machen und die schottisch-aufgeklärte, sentimentalisch fundierte Moralphilosophie Adam Smith’ und die schottische Rhetorik zu vermitteln.

---

<sup>70</sup> Babington, *Christian Education*, 215.

<sup>71</sup> Etwa bei Kames, *Hints upon Education*, 5-6.

<sup>72</sup> Zu Brown: David Welsh, *Account of the Life and Writings of Thomas Brown* (Edinburgh/London 1825), 3-22; für Alison: Michie, *Enlightenment Tory*, 24-5. Dugald Stewart kam hingegen schon mit 8 Jahren auf die *High School*: John Veitch, “*Memoir of Dugald Stewart*” (1858), in: Stewart, *The Collected Works of Dugald Stewart*, hg. v. William Hamilton, 11 Bde. (Edinburgh/London 1854-60), **10.**vii-clxxvii, hier: x.

<sup>73</sup> Babington, *Christian Education*, 217.

<sup>74</sup> *Ibid.*, 219-20.

## 2.4 Ruskins Unterweisung in schottischer Moralphilosophie und Rhetorik

Natürlich wurde Ruskin auch mit anderen aufgeklärten Wissenschaften vertraut gemacht. Das von John James Ruskin im Austausch mit Brown abgesteckte Bildungsspektrum prägte in den nachfolgenden Jahren offenkundig auch die Erziehung und private Lektüre John Ruskins. Die ab 1827 teilweise erhaltenen Rechnungslisten, auf denen John James Ruskin viele Buchkäufe für die Familienbibliothek in Herne Hill festhielt, belegen, dass er vor allem Belletristik, darüber hinaus aber eine stattliche Zahl von Werken der Naturgeschichte (Botanik, Zoologie, Chemie), und darunter besonders der Geologie, für die Familienbibliothek anschaffte. Hinzu kamen religiöse Schriften, Kirchengeschichte, Historiographie, Reiseliteratur und Lexika; speziell für Ruskins Unterricht waren klassische Texte der Antike, Grammatiken und Rhetoriken vorgesehen.<sup>75</sup>

Der über John James Ruskins Rechnungslisten rekonstruierbare Teil der Familienbibliothek lag damit ganz auf der Linie des spätaufklärerischen Bildungshorizont im Elternhaus und enthielt dementsprechend ein für zeitgenössische bürgerliche Verhältnisse relativ starkes Quantum (natur-)wissenschaftlicher Werke. So wurden für Ruskin schon einige Jahre vor Beginn des Studiums, 1832, das *System of Mineralogy* (³1820) des schottischen Geologen Robert Jameson (1774-1854) und 1834 die *Voyages dans les Alpes* (1779-1796) des Schweizer Naturforschers Horace Bénédict de Saussure (1740-99) angeschafft.<sup>76</sup> Wohl im Zusammenhang mit der „vulkanistischen“ Geologie, die Playfair popularisiert hatte und die im Gegensatz zur älteren „neptunischen“ Tradition starkes Gewicht auf chemische und physikalische Vorgänge in der Erdkruste legte,<sup>77</sup> wurden auch *text books* der Chemie angeschafft („*Geology* [...] necessarily leads me into chemistry“<sup>78</sup>). Aus diesem Grund setzte sich Ruskin beispielsweise mit Edward Turners *Elements of Chemistry* (¹1827) und Thomas Grahams *Elements of Chemistry* (1842)<sup>79</sup>

<sup>75</sup> Buchkäufe notierte John James Ruskin zum Teil in seinen Rechnungsbüchern. Ab 1827 lassen sich so einige der literarischen Erwerbungen der Familie belegen. Die Anschaffungen wurden von Van Akin Burd im Anmerkungsapparat der *Family Letters* zu Jahreslisten addiert (Stellennachweis s. *ibid.*, 2.785).

<sup>76</sup> Robert Jameson, *A System of Mineralogy: Comprehending Oryctognosie, Geognosie, Mineralogical Chemistry, Mineralogical Geography, and Oeconomical Mineralogy* (Edinburgh 1804-08, ³1820); Horace Bénédict de Saussure, *Voyages dans les Alpes: Précédés d'un Essai sur l'Histoire Naturelle des Environs de Genève* (Genève 1779-1796). Ruskin erwähnt beide Arbeiten in *Praeterita* (1885-89), *Works*, 35.121. Den Erwerb von Jamesons *System* notierte John James Ruskin 1832: *Family Letters*, 1.260 FN 2.

<sup>77</sup> Donovan, Arthur L., *Philosophical Chemistry in the Scottish Enlightenment: The Doctrines and Discoveries of William Cullen and Joseph Black* (Edinburgh 1975), 45-56; Donovan, “James Hutton, Joseph Black and the Chemical Theory of Heat,” *Ambix* 25 (1978), 176-90.

<sup>78</sup> An Edward Clayton, Oxford, 17.6.[1843], *Works*, 1.493-5, hier: 494.

<sup>79</sup> Edward Turners Standardtextbook *Elements of Chemistry: Including the Recent Discoveries and Doctrines of the Science* (¹1827), hg. v. Justus Liebig und William Gregory (London ²1842), erreichte 1847

auseinander.

Unterricht im Lesen, Schreiben, Rechnen und den Grundlagen der Religion erhielt Ruskin bis zum zehnten Lebensjahr ausschließlich von seiner Mutter Margaret Ruskin, wie es der Tradition calvinistischer Erziehung entsprach.<sup>80</sup> Erst danach wurde er durch Hauslehrer vor allem in Sprachen und Mathematik unterwiesen. Ab Herbst 1833 besuchte er die nahegelegene Schule des evangelikalen Geistlichen und Literaturwissenschaftlers Thomas Dale (1797-1870). Dales literaturgeschichtliche Vorlesungen am Londoner *King's College* hörte Ruskin überdies 1836 zur Vorbereitung auf das Studium. Schließlich studierte er von 1837 bis 1842 an *Christ Church*, Oxford, an dem er auch sein Examen ablegte. Nach einem Aufenthalt von einem weiteren halben Jahr am College wurde ihm zusätzlich der Magistertitel verliehen. Ruskins Einschätzung, von nichts so nachhaltig beeinflusst worden zu sein wie von seinem Elternhaus,<sup>81</sup> begründete sich somit nicht zuletzt mit dem Sachverhalt, dass er sehr lange im Haus seiner Eltern unterrichtet wurde und lebte.

Entsprechend ihres schottischen Bildungshorizonts waren die Inhalte des Unterrichts, wie die Familienkorrespondenz deutlich demonstriert, bereits von frühester Zeit an stark von sentimentalistischen Ethik und Rhetorik beeinflusst. Auf einem sehr grundlegenden Niveau wurde der sentimentalische Bildungsprozess bereits mit einigen Jugendbüchern angestoßen, die Ruskin als Kind zu lesen erhielt: Zu diesen zählen etwa die Romane von Mary Martha Sherwood (1775-1851), die mit simplen didaktischen Erzählungsmustern das moralische Verantwortungsgefühl jugendlicher Leser entwickeln sollten.<sup>82</sup> Der moralphilosophische Ideenkern dieser Romane ist freilich von extremer Simplizität und meist von einer penetrant normativen Didaktik ummantelt – entsprechend sarkastisch äußerte sich Ruskin später über die Lektüre der Erzählungen Sherwoods und Edgeworths, obgleich er sie in den 1830er Jahren noch wertschätzte.<sup>83</sup>

---

die achte Auflage. Thomas Grahams *Elements of Chemistry: Including the Applications of the Science in the Arts; With numerous Illustrations* (London 1842) erreichte noch eine zweite Auflage in zwei Bänden 1850-58. Die Werke werden in *Modern Painters* II (1846/48/51/83/88[75]), *Works*, **4**.235; *Proserpina: Studies of Wayside Flowers, while the Air was yet Pure among the Alps, and in the Scotland and England which my Father Knew* (1875-86), *Works*, **25**.189-569, hier: 559; sowie in *Praeterita* (1885-89), *Works*, **35**.303, angeführt.

<sup>80</sup> Für die Tradition dieses Unterrichts knapp zusammenfassend: Philip Benedict, *Christ's Churches Purely Reformed: A Social History of Calvinism* (New Haven, Conn. 2002), bes. 509-11.

<sup>81</sup> *Praeterita* (1885-89), *Works*, **35**.121.

<sup>82</sup> Ruskin, *Praeterita* (1885-89), *Works*, **35**.72-3; Zitat: 73. Zu Sherwood und ihrer Jugendliteratur siehe M. Nancy Cutt, *Mrs. Sherwood and her Books for Children* (London: Oxford University Press, 1974).

<sup>83</sup> Zu seine späteren Urteil: Ruskin, *Praeterita* (1885-89), *Works*, **35**.73; sein positivere Einschätzung in den 1830er Jahren hielt er in einem Aufsatz fest: "Essay on Literature" (1836), *Works*, **1**.357-75, hier: 372.

Spätestens aber ab dem neunten oder zehnten Lebensjahr, d.h. ab etwa 1828 und möglicherweise bis kurz vor Antritt des Studiums, wurde Ruskin aber sehr intensiv mit schottischer Moralphilosophie und von ihr beeinflusster Rhetorik vertraut gemacht. Gleichzeitig wurden mit ihm solche Werke der Historiographie und Belletristik durchgearbeitet, die den Kriterien der moralphilosophisch inspirierten Rhetorik Smith' vorbildlich entsprachen und zu moralphilosophischer Reflexion anleiteten.

Tatsächlich ist Ruskin von einem frühen Zeitpunkt an (wahrscheinlich noch bevor die Auseinandersetzung mit der Rhetorik aufgenommen wurde) mit der schottischen Moralphilosophie konfrontiert worden. Dieser Stoff hatte für Ruskins Eltern offenkundig einen so hohen Stellenwert, dass sie Ruskin direkt mit dem Hauptwerk vertraut machten: Bereits 1829, kurz nach Ruskins zehntem Geburtstag, begann Margaret, Smith' *Theory of Moral Sentiments* mit Ruskin und seiner Cousine zu lesen und zu erörtern.<sup>84</sup> So berichtete Margaret Ruskin, die diesen Part offenkundig in Absprache mit John James Ruskin übernahm:

I have also begun reading in small portions immediately after breakfast Smiths Moral Sentiments the children may not at present understand much of them but it may be the means of making them even now observe something of the working of their own minds and this may lead in time to more & more knowledge [of] themselves at present they appear both to understand and to like it but as I said I read a very little at a time.<sup>85</sup>

Damit signalisiert ihr Brief an John James, dass sie Smith' *Theory of Moral Sentiments* ebenfalls gut kannte und ganz im Sinne Smith' und der schottischen Aufklärer als ein auf die subjektive Bildung des Gewissens gerichtetes Werk las. Dass sie „small portions“ aus der *Theory of Moral Sentiments* für den Unterricht wählte, entsprach zudem vielleicht den Ratschlägen Thomas Browns, der die „excellence of this admirable work“ vor allem in Smith' Illustrationen und Fallstudien, „its minor analyses“, erblickte.<sup>86</sup> Anhand von Adam Smith' Philosophie sollte Ruskin jedenfalls lernen, auf welche Weise sich der Mensch zu einem von seinem Gewissen geleiteten, dem allgemeinen Guten zuarbeitenden Mitglied der Gesellschaft entwickelte, dessen ‚naturgemäß‘ entwickeltes moralisches Bewusstsein Ordnung und Stabilität der Gesellschaft gewährleistete.

<sup>84</sup> Dies geht hervor aus einem Brief Margarets an John James, Herne Hill, 4.3.1829, *Family Letters*, 1.184-8, hier: 186.

<sup>85</sup> Margaret an John James, Herne Hill, 4.3.1829, *Family Letters*, 1.184-8, hier: 186.

<sup>86</sup> Thomas Brown, *Lectures on the Philosophy of the Mind* (1820), 4 Bde. (Edinburgh/London <sup>19</sup>1851), 4.78.

Etwa zur gleichen Zeit nahmen John James Ruskin und Margaret Ruskin auch den Rhetorikunterricht auf. Adam Smith' *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres* wurden zwar im 18. und 19. Jahrhundert nicht veröffentlicht, doch “[they] were widely circulated and had the effect of a book”.<sup>87</sup> Sie inspirierten deshalb eine Vielzahl von Veröffentlichungen. Das Hauptwerk der schottischen Rhetorik waren die *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres* (1783) eines Freundes von Adam Smith, nämlich des Edinburger Geistlichen und Rhetorikprofessors Hugh Blair (1718-1800). Diese Vorlesungen waren bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts außerordentlich populär.<sup>88</sup> Daneben zählen die *Philosophy of Rhetoric* (1776) des Aberdeener Theologen George Campbell (1719-96) und die *Lectures on Logic and Belles Lettres* (1797) des Glasgower Griechisch- und Logikprofessors George Jardine (1742-1827) in diese Tradition.<sup>89</sup> Anders als Blairs Vorlesungen sind von Jardines Vorträgen allerdings nur Kurzauszüge als Erinnerungsstütze für die Studenten veröffentlicht worden.<sup>90</sup> Auch die Beiträge des Edinburger Literaturkritikers und Rhetorikprofessors George Moir (1800-70) zur siebten Auflage der *Encyclopaedia Britannica* (1842) demonstrieren noch den Einfluss der sentimentalistischen Tradition.<sup>91</sup>

In Ruskins Elternhaus wurde diese rhetorische Tradition intensiv gepflegt und Ruskin zügig vermittelt. Bereits 1830 schrieb Ruskin selbst in Briefen stolz von seiner Kenntnis der “*learned terms of Rhetoric*”.<sup>92</sup> Das Hauptwerk der schottischen Rhetorik, Hugh Blairs *Lectures*, wurden bereits zwei Jahre vor der Adam-Smith-Lektüre im April 1827 von John James Ruskin angeschafft<sup>93</sup> und sicherlich bald darauf durchgearbeitet. Noch in dem gleichen Jahr, in dem Margaret Ruskin die Lektüre der *Theory of Moral Sentiments* aufnahm, erhielt er schließlich mit seinem Pastor Edward Andrews (1787-1841) zugleich einen Hauslehrer, der bei dem erwähnten Glasgower Griechisch- und Logikprofessor George Jardine studiert haben soll.<sup>94</sup> Cicero und Quintilian gehörten ohnehin zu Ruskins

<sup>87</sup> Bevilacqua, “Smith's Lectures on Rhetoric and Belles Lettres,” 45.

<sup>88</sup> Hugh Blair, *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres* (vorgetr. ab 1759/60, publ. 1783), 3 Bde. (London: Allason, Maynard, 1818). Blairs Lectures wurden bis 1850 regelmäßig neuauflagelegt. Einführend: Linda Ferreira-Buckley, “Hugh Blair,” in: Moran (Hg.), *Eighteenth-Century British and American Rhetorics and Rhetoricians* (1994), 21-35.

<sup>89</sup> Zu Campbell siehe u.a. H. Lewis Ulman, “Discerning Readers: British Reviewers' Responses to Campbell's *Rhetoric* and Related Works, *Rhetorica* 8 (1990), 65-90.

<sup>90</sup> George Jardine, *Synopsis of Lectures on Logic and Belles Lettres: Read in the University of Glasgow* (1797) (Glasgow 1820).

<sup>91</sup> George Moir und William Spalding, *Treatises on Poetry, Modern Romance and Rhetoric: Being the Articles under those Heads Contributed to the Encyclopaedia Britannica, Seventh Edition*, Einl. v. John Valdimir Price (Edinburgh 1839; Repr. Bristol 1995).

<sup>92</sup> An John James, Herne Hill, 10.3.1829, *Family Letters*, 1.191-5, hier: 193 (Zitat); 14.1.1832, *ibid.*, 1.256-61, hier: 257.

<sup>93</sup> *Family Letters*, 168 FN1.

<sup>94</sup> Addison, *Matriculation Albums of Glasgow*, 240, Nr. 7724, weist nur Andrews' Immatrikulation in der

Unterrichtsstoff bei seinem Lehrer Andrews, und weitere Rhetoriken, etwa von Charles Rollin (1661-1741) und dem Glasgower Geistlichen John Jamieson (1759-1838) könnten sich in der Hausbibliothek befunden haben.<sup>95</sup>

Die Grundgedanken der Moralphilosophie und Rhetorik Adam Smith' blieben in dieser Tradition der schottischen Rhetorik überaus lebendig. So reflektierten etwa Blairs *Lectures* in den Abschnitten über die Historiographie den Gedankengang Adam Smith': Die Geschichtsschreibung sollte das Handlungsgeflecht für das ethische Räsonnement des Lesers offenlegen, indem sie Motive und Erfahrungen der Akteure mit Empathie schilderte:

We are always most interested in the transactions which are going on, when our sympathy is awakened by the story, and when we become enganged in the fate of the actors. But this effect can never be produced by a writer, who is deficient in sensibility and moral feeling.<sup>96</sup>

Fraglos fehlte es Smith' Nachfolgern an seiner begrifflichen Schärfe und kausal-mechanischen Konsequenz. Gleichzeitig öffnete sich die Tradition damit aber auch für die Rezeption durch Milieus, die Smith' Idee einer rein individuell-psychologischen Genese des Gewissens z.B. aus religiösen Gründen ablehnten. So riet Hugh Blair etwa dazu, in der moralischen Erziehung die herkömmlichen Normen christlicher Morallehre nicht zu vernachlässigen – gleichzeitig betonte er aber auch den Wert der Rhetorik bzw., wie es Blair moderner formulierte, der Geschmacksbildung:

More powerful correctives than taste can apply, are necessary for reforming the corrupt propensities which too frequently prevail among mankind. Elegant speculations are sometimes found to float on the surface of the mind, while bad passions possess the interior regions of the heart. At the same time this cannot but be admitted, that the exercise of taste is, in its native tendency, moral and purifying. From reading the most admired productions of genius, whether in poetry or prose, almost every one rises with some good impressions left on his mind: and though these may not always be durable, they are at least to be ranked among the means of disposing the heart to virtue.<sup>97</sup>

---

Griechischklasse John Youngs (1746/7-1820) aus. Nach Angaben von Anstruther, *Patmore's Angel*, 12, studierte Andrews in Glasgow jedoch auch bei Jardine.

<sup>95</sup> Möglicherweise las Ruskin nicht bzw. nicht nur Rollins *Histoire ancienne des Egyptiens, des Carthaginois, des Assyriens, des Babyloniens, des Mèdes, et des Perses, des Macédoniens, des Grecs*, 13 Bde (Paris 1730-38), sondern auch dessen *Method of Teaching and Studying the Belles Lettres* (1726-28, engl. 1734) (London <sup>11</sup>1810). Ruskins Auseinandersetzung mit Charles Rollin erstreckte sich jedenfalls über mindestens ein Jahr (die Lektüre wird erwähnt in Briefen an John James, Herne Hill, 28.2.1831, *Family Letters*, 1.227-30, hier: 228; und 14.1.1832, *ibid.*, 1.256-61, hier: 257). Rollins Rhetorik war um 1800 veraltet, hatte aber zur 'literaturkritischen Wende' in der schottischen Rhetorik beigetragen: Howell, *Logic and Rhetoric*, 529-35; Barbara Warnick, "Charles Rollin's *Traité* and the Rhetorical Theories of Smith, Campbell, and Blair," *Rhetorica* 3 (1985), 45-65. Den Erwerb eines Werkes von Jamieson hielt John James Ruskin 1835 fest: *Family Letters*, 300 FN12.

<sup>96</sup> Blair, *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*, 3.45.

<sup>97</sup> *Ibid.*, 1.15.

Smith hatte in seinen Vorlesungen zahlreiche Autoren, vor allem des Altertums, als Lektüreempfehlung und Vorbilder für moderne Schriftsteller angeführt. An diesen Autoren explizierte er zudem seine moralphilosophisch und rhetorisch fundierte Literaturkritik. Insbesondere die Historiker des Altertums empfahl er als mustergültig: “[T]he ancient historians, as Thucydides, [...] carry us as it were into the very circumstances of the actors, we feel for them as it were for ourselves. {They show us the feelings and agitation of Mind in the Actors previous to and during the Event.”<sup>98</sup>

Ganz im Bann dieser Tradition stehend, begann daher auch Ruskin nach dem Rhetorikunterricht mit dem Studium der Geschichtsschreibung. Zwar erinnerte sich Ruskin im Alter kaum mehr an die Lektüre,<sup>99</sup> realiter aber war die Auswahl historiographischer Studien, die Ruskin im Unterricht mit seiner Mutter las oder in der Bibliothek finden konnte, nicht unbeträchtlich: 1831 erwarb John James Ruskin die zeitgenössisch viel gepriesene *History of the Church of Christ* (1794-1809) des anglikanisch-evangelikalen Theologen Joseph Milner (1744-97), vier Jahre später offenbar George Buchanans *History of Scotland* (1582).<sup>100</sup> Edward Gibbons *History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (1776-88) wurde von John James Ruskin 1838 erworben.<sup>101</sup> Mit Robert Henrys *History of Great Britain* (1771-93) erwarb die Familie zudem ein Werk, das die Ansätze der schottischen Aufklärungshistoriographie in zeitgenössisch akzeptierterer antiquarischer Form fortführte.<sup>102</sup> 1841 folgte die *History of Europe from the Commencement of the French Revolution in M.DCC.LXXXIX. to the Restoration of the Bourbons in M.DCCC.XV.* (1833-42), die von dem stark durch die schottische Aufklärung geprägten Historiker Archibald Alison verfasst wurde.<sup>103</sup> Historische Romane ergänzten die ‚akademische‘ Geschichtsschreibung: Die erste Serie von Scotts *Tales of a Grandfather* (1828-32) wurde von John James Ruskin noch im Jahr des Erscheinens 1828

<sup>98</sup> Smith, *Lectures on Rhetoric*, ii/28, (S.96).

<sup>99</sup> “[H]istory was never thought of, beyond what I chose to read of Scott’s *Tales of a Grandfather*”, lautet die entsprechende, vielzitierte Passage in *Praeterita* (1885-89), *Works*, 35.57.

<sup>100</sup> *Family Letters*, 1.229 FN 2; 300 FN 12.

<sup>101</sup> *Ibid.*, 2.563 FN 7.

<sup>102</sup> Robert Henry, *The History of Great Britain: From the First Invasion of it by the Romans under Julius Caesar; Written on a New Plan* (1771-93), erg. v. Malcolm Laing, hg. v. Henry Moncreiff Wellwood, William Balderstone, William Finlay, 12 Bde. (London <sup>4</sup>1805-06). Ruskin dürfte das Werk in der Familienbibliothek vorgefunden haben und lobte es in *Fors Clavigera* [Nr. 25 v. Jan. 1873], 27.447-72, hier: 464.

<sup>103</sup> Den Kauf wohl des letzten Teilbandes notierte John James 1843: *Family Letters*, 2.744 FN 2. Ruskin erinnerte sich an die Lektüre in *Praeterita* (1885-89), *Works*, 35.303. Sein Urteil schrieb er Edward Clayton, Leamington, Postst. 27.9. [1841], *Works*, 1.455-8, hier: 458. Vgl. *Modern Painters* II (1846), *Works*, 4.70 FN\* (eine 1883 nachträglich eingefügte Anmerkung).

angeschafft.<sup>104</sup>

Damit setzten John James und Margaret Ruskin gleichsam das Siegel auf die moral-philosophisch inspirierte Erziehung John Ruskins, dessen ‚Schullaufbahn‘ damit genau in den aufklärerischen Bahnen von der Ethik über die Rhetorik bis zur Historiographie und Literatur verlief, die Adam Smith vorgezeichnet hatte.

## 2.5 Zwischenresümee

Herkunft und der Werdegang John James Ruskins, die im ersten Kapitel thematisiert wurden, lassen erkennen, dass sich Ruskins Vater vor allem dem naturwissenschaftlichen Empirismus der Spätaufklärung und den sensualistisch-moralphilosophischen Ideen der schottischen Hochaufklärung verbunden fühlte. Ausgehend von diesem Bildungshorizont erschließt das vorliegende Kapitel das Ideenrepertoire der schottischen Moralphilosophie und Rhetorik, mit dem Ruskin in seiner Jugend vordringlich vertraut gemacht wurde. Die Wahl dieses Unterrichtsstoffs und der Wunsch, Ruskin das von der Aufklärung postulierte Persönlichkeitsprofil zu vermitteln, begründete die Wahl der Mittel, d.h. vor allem die Lektüre der *Theory of Moral Sentiments* von Adam Smith und der *Lectures on Rhetoric* von Hugh Blair – aber auch: die Wahl der in der Forschung bislang etwas einseitig abgewerteten Erziehung im häuslichen Familienkreis.

Ausgehend von Adam Smith’ *Theory of Moral Sentiments* und *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres* wird die schottische Moralphilosophie und Rhetorik dargestellt, wie sie in Ruskins Elternhaus zur Grundlage ihres Unterricht gemacht worden sein könnte. Die sensualistische Moralphilosophie postulierte die Idee, dass das moralische Bewusstsein durch die interesselose empathische Beobachtung menschlicher Handlungen und die imaginative Projektion der Folgen dieser Handlungen auf die eigene Wahrnehmung von Wohlgefühl und Schmerz entstand. Die Rhetorik nahm diesen Gedanken auf, indem sie vom Redner/Autor verlangte, ethisch relevante Begleitumstände eines Gegenstandes transparent zu machen und unmissverständlich zu kommunizieren. Insbesondere von der Historiographie wurde die stärkere Herausarbeitung von Motiven, Konflikten und Empfindungen der Akteure und Betroffenen einer Interaktion verlangt.

Wie sich Ruskin dieses Wissen aneignete, wird im folgenden Kapitel erörtert.

---

<sup>104</sup> *Family Letters*, 1.187 FN 4.

# 3

## ‘The mightiness of the influence that overshadows us’

Schottische Moralphilosophie und Rhetorik in Ruskins *Essay on Literature* (1836)

Ruskins Werk wird heute so sehr unter dem Eindruck seiner erklärten glühenden Verehrung für Byron und Wordsworth gelesen, dass seine Schriften vor allem mit der Romantik assoziiert werden. Es ist deshalb fraglich, ob es sinnvoll ist, Einflüsse und Rezeptionsspuren aus der schottischen Aufklärung in Ruskins Schriften ausfindig machen zu wollen. Linda Ferreira-Buckley, die die Nachwirkungen von Hugh Blairs Rhetorik in der viktorianischen Ära untersucht, findet keine Indizien für einen „direkten Einfluss“ auf Ruskins Werk: „*I do not claim that Blair directly influenced Ruskin [...], I do wish to argue that Victorian men of letters, represented here by Ruskin and Arnold, co-opted the ways and means of belletristic rhetorics*“.<sup>1</sup> Immerhin entdeckt sie jedoch Anzeichen dafür, dass aufgeklärten Rhetoriker und viktorianischen Literaturkritiker ähnliche Ziele verfolgten. Ruskin teilte demnach mit Hugh Blair die Sorge um die allgemeine Lesbarkeit kultureller Produktionen: „*Like Blair, [Ruskin was] preoccupied, as were other social prophets, by questions about what would come to be called cultural literacy—how to define it and how to transmit it.*“<sup>2</sup> Einflüsse aus der Moralphilosophie Adam Smiths auf Ruskin untersucht Ferreira-Buckley dagegen nicht.

Explizite Referenzen auf Autoren der schottischen Aufklärung finden sich in Ruskins Schriften tatsächlich meist nur an untergeordneten Stellen. Thomas Brown wird, wie erwähnt, in Ruskins Autobiographie prominent als Lehrer seines Vaters erwähnt, „*who had formed my father's mind and directed his subsequent reading*“;<sup>3</sup> doch weitere Verweise sind bereits sehr rar: Hugh Blair taucht nur mit einem einzigen Verweis in *Praeterita* auf, und dieser bezieht sich auf Blairs Predigten, die Ruskins Vater im Familienkreis vortrug.<sup>4</sup> Smith tritt als Autor des *Wealth of Nations* vereinzelt in kontro-

<sup>1</sup> Linda Ferreira-Buckley, *The Influence of Hugh Blair's 'Lectures on Rhetoric and Belles Lettres' on Victorian Education: Ruskin and Arnold on Cultural Literacy* (Masch. Diss. University Park, Pa. 1990; Mikrofilm Ann Arbor, Mich. 1990), 8-9.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 8.

<sup>3</sup> *Praeterita* (1885-89), *Works*, 35.396; der Brief Browns, *ibid.*, 124-5.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 35.72.

versen Diskussionen auf.<sup>5</sup> Smith' *Theory of Moral Sentiments* wird dagegen nur ein einziges Mal von Ruskin zitiert, und dies in einem von ihm nie veröffentlichten Schulaufsatz.<sup>6</sup> Dies hat sicherlich dazu beigetragen, dass Ruskins Auseinandersetzung mit der schottischen Aufklärung bislang kaum Aufmerksamkeit gewidmet worden ist.

Eine solche Untersuchung muss, wenn sie nicht beim Aufweis zufälliger Konvergenzen, Ähnlichkeiten und Homologien stehenbleiben soll, aus Ruskins Schriften heraus den Beleg erbringen, dass er das Vokabular und die Argumentationsstrukturen der schottischen Moralphilosophie rezipiert und gegebenenfalls modifiziert hat. Besondere Bedeutung für die folgende Untersuchung hat daher der erwähnte Schulaufsatz Ruskins, den er 1836 im Vorbereitungskurs für sein Studium bei seinem Lehrer und Pastor Thomas Dale (1797-1870) schrieb.<sup>7</sup> Dieser in der Forschung bislang kaum thematisierte Essay verdient nicht allein aus dem Grunde Aufmerksamkeit, weil Ruskin darin Smith' *Theory of Moral Sentiments* anführte.<sup>8</sup> Bedingt durch die Leitfrage des Aufsatzes – der gewiss von Dale vorgegebenen Frage: „*Does the Perusal of Works of Fiction act Favourably or Unfavourably on the Moral Character?*“ – musste sich Ruskin in diesem Text sowohl mit moralischen Problemen als auch mit literarischen Bewertungskriterien auseinandersetzen, wie er sie im moralphilosophischen und rhetorischen Unterricht im Elternhaus kennengelernt hatte. Der „Essay“ schlägt daher in einzigartiger Weise eine Brücke zwischen Ruskins Unterricht im Elternhaus und den späteren Werken des Kunstkritikers.

### 3.1 Evangelikale Romankritik versus schottische Rhetorik

Bevor Ruskins Auseinandersetzung mit der schottischen Moralphilosophie und Rhetorik erörtert werden kann, muss der Zusammenhang dargestellt werden, in dem Ruskin den Aufsatz verfasste: Zur Vorbereitung auf sein geplantes Studium in Oxford besuchte Ruskin 1836 eine Überblicksvorlesung seines Lehrers und Pfarrers, Thomas Dale (1797-1870), der am King's College, London, Literaturgeschichte unterrichtete und auch selbst

<sup>5</sup> Den *Wealth of Nations* las Ruskin offenbar erst um 1856: An Henry W. Acland, [o.O.], 27.04.1856, *Works*, 36.237-40, hier: 238. Eine weitere Lektüre notierte er 1875: [Broadlands], 13.10.[1875], *Diaries*, 3.865 Im Vorwort zur *Political Economy of Art* (1857) schrieb er, er habe vor über zwanzig Jahren Smith zu lesen bekommen. Dabei verwechselte er wahrscheinlich die *Theory of Moral Sentiments* mit dem *Wealth of Nations: A Joy for ever (and its Price in the Market): Being the Substance (with Additions) of two Lectures on the Political Economy of Art Delivered at Manchester, July 10th and 13th, 1857* (1857/1880), *Works*, 16.3-169, hier: 10.

<sup>6</sup> „Essay on Literature“ (1836), *Works*, 1.357-75, hier: 370.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 1.357-75.

<sup>8</sup> In der Forschung findet er primär Erwähnung in Finley, *Nature's Covenant*, 104-5; und Wheeler, *Ruskin's God*, 12-13 FN38. Finley sieht in dem Essay einen erstaunlichen Beleg dafür, dass sich Ruskin für Edward Bulwer-Lytton begeistern konnte; Wheeler führt den „Essay“ als ein frühes Beispiel von Ruskins apologetischer Rhetorik an.

dichtete.<sup>9</sup> Ruskin wurde in dieser Vorlesung wohl vor allem noch einmal die Geschichte der antiken und die Klassiker der englischen Literatur von Chaucer bis ins 18. Jahrhundert vorgestellt.

Mit der sicherlich von Dale gestellten Leitfrage – “*Does the Perusal of Works of Fiction Act Favourably or Unfavourably on the Moral Character?*” – war Ruskin aufgefordert, eine umfassende Beurteilung der modernen Literatur, insbesondere romantischer Romane und Gedichte, unter ethischen Aspekten vorzunehmen. Dieses Urteil musste Ruskin im Wissen um Dales Überzeugungen treffen, der sich als Geistlicher und Literaturhistoriker zwar für die Literatur der Antike und die englischen Klassiker des 17. und 18. Jahrhunderts interessierte, aber die neuere Literatur mit sehr viel mehr Argwohn betrachtete. Dies legt jedenfalls ein Ratgeber für Studenten nahe, den Dale im gleichen Jahr, in dem Ruskin den Aufsatz schrieb, 1836, in den britischen Markt einführte.

Dieses Buch war der die gesamte viktorianische Ära hindurch immer wieder neu aufgelegte Ratgeber des amerikanischen evangelikalen Kongregationalisten John Todd (1800-73), der in den amerikanischen und späteren britischen Auflagen unter dem Titel *Student's Manual* (1835) erschien. Die studentischen Leser erhielten darin unter anderem sehr genaue Anweisungen, welche Literatur sie wählen sollten. Für die neuere Philosophie und Belletristik hatte Todd dabei erkennbar wenig Respekt:

[I] solemnly declar[e] to you, that the only good which [...] [I am] conscious of ever having received from [...] [Byron and Moore, Hume and Paine, Scott, Bulwer and Cooper] is, a deep impression that men who possess talents of such compass and power, and so perverted in their application, must meet the day of judgment under a responsibility which would be cheaply removed by the price of a world.<sup>10</sup>

Hauptkritikpunkt Todds an den neueren Literatur war ihre angeblich antichristliche Tendenz: „*Those [of Byron and Moore, Hume and Paine, Scott, Bulwer and Cooper] who wrote to undermine or to crush the belief of the Christian—those who wasted life and gigantic powers merely to amuse men—have come far short of answering the great end of existence on earth. Talents and influence were given for purposes widely different*“.<sup>11</sup> Nicht allein vermeintlich dezidiert antichristliche Überzeugungen entwerteten große Teile der modernen Literatur aus Todds Sicht (der sich damit verbreiteten Vorwürfen gegen

<sup>9</sup> Arthur Burns, “Dale, Thomas”, in: *Oxford Dictionary of National Biography*, publ. v. Oxford University Press. URL (Seite datiert: 2004; letzter Abruf: 22.08.2007): <<http://www.oxforddnb.com/view/article/7019>>

<sup>10</sup> John Todd, *The Student's Guide: Designed, by Specific Directions, to Aid in Forming and Strengthening the Intellectual and Moral Character and Habits of Students in Every Profession*, hg. u. rev. v. Thomas Dale (London 1836), 121.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 121.

Hume und Paine anschloss), sondern auch die angebliche Tendenz, Unterhaltung ohne religiöse Belehrung zu publizieren.

Negativ beurteilte Todd zudem die große Täuschungskraft der imaginierten Welten Walter Scotts (1771-1832): “*There is such a magic thrown around [...] [Walter Scott], that [...] the very strength of the spell should warn you that there is danger in putting yourself in his power.*”<sup>12</sup> Dem möglichen Einwand von sentimentalischer Seite, dass gerade die durch Scotts Romane angesprochene Imagination die Fähigkeit des Lesers zur Empathie und damit zur moralischen Beurteilung förderte, begegnete Todd dagegen mit dem Argument, dass wissenschaftliche und politisch-philosophische Schriften die Imagination und das Ausdrucksvermögen ihrer Leser ebensogut wie fiktionale Literatur anregten:

But can you not, in works of fiction, have the powers of the imagination enlarged, and the mind taught to soar? Perhaps so. But the lectures of Chalmers on Astronomy will do this to a degree far beyond all that the pen of fiction can do. Will they not give you a command of words and of language which shall be full, and chaste, and strong? Perhaps so. But if that is what you wish, read the works of Edmund Burke.<sup>13</sup>

Todd fand geeignete Gegenmodelle zu den fiktiven Welten der modernen Belletristik in den astronomischen Vorlesungen des presbyterianischen Geistlichen Thomas Chalmers (1780-1847) und den politischen Schriften Edmund Burkes, die in ihren Schilderungen angeblich ohne ‚Fiktion‘ auskamen.

Obgleich Ruskins Lehrer Thomas Dale in der Beurteilung vieler Autoren sicherlich von Todd divergierte, dürfte zwischen beiden in ihrer evangelikalen Haltung zur Poesie und Fiktion grundsätzlich Übereinstimmung geherrscht haben.<sup>14</sup> Ruskin selbst schrieb seinen Eltern, dass Dale sich vor Ruskins Umzug nach Oxford nach dem “*light reading*” erkundigte, das Ruskin mitnehme. In Kenntnis von Dales Vorlieben machte sich Ruskin daraus einen Spaß und gab sich als Leser weniger respektabler Literatur aus: “[Dale] hoped I should not take any light books with me – I said something politely implying that his hope would be disappointed – he asked what I called light books – I replied Saussure—Humboldt—and other works on natural philosophy, geological works, &c, &c

<sup>12</sup> Todd, *Student's Guide*, 123.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 122.

<sup>14</sup> Ruskins Aufsatz wurde erstmals 1893 von einer Enkelin Thomas Dales veröffentlicht. Diese stellte dem Bändchen eine Einleitung voran, in der sie Dale vor der Vermutung in Schutz nahm, er habe die literarischen Qualitäten Scotts und Byrons nicht erkannt: Helen Pelham Dale, “Editor's Preface”, in Ruskin, *Three Letters and an Essay by John Ruskin, 1836-1841: Found in his Tutor's Desk*, hg. v. Helen Pelham Dale (London 1893), vii-xv, hier: xi. Vgl. Ruskin, “Essay on Literature” (1836), *Works*, 1.357-358 FN2.

[...] Then he asked if I ever read any of the modern fashionable novels—on this point I thought he began to look positive—so I gave him a negative with the exception of Bulwer's and now and then a laughable one of Theodore Hooks—or Captain Marryat so he hem-med—and said no more on the subject.”<sup>15</sup> Dale teilte die Kritik Todds an modernen Romanen demnach zumindest teilweise (Bulwer-Lytton scheint Dale dagegen geschätzt zu haben).

Die Fragestellung für Ruskins Besinnungsaufsatz erklärt sich daher sicherlich aus Dales evangelikalen Überzeugungen. Die Verführung zum Imaginären und der Zeitvertreib mit Werken, die nicht zu Buße, Glaube und Verehrung Gottes anleiteten, waren ihm ein Dorn im Auge. Indirekt griff er auf diese Weise die moralphilosophischen und literaturkritischen Überzeugungen der schottischen Aufklärung an,<sup>16</sup> da die Bildung des Gewissens von Adam Smith gerade auf das Vermögen der Imagination zurückgeführt wurde: Moralisch gutes Handeln erwuchs nach Smith aus der, von Imagination und dem präziser emotionaler Kommunikation getragenen empathischen Identifikation mit den Akteuren einer Interaktion.

Ruskin, der sich an Dale als „*my severest and chiefly antagonist master*“ erinnerte, nahm diese Herausforderung an und übernahm die Rolle des *advocatus diaboli*:<sup>17</sup>

It is said that the perusal of works of fiction induces a morbid state of mind, a desire for excitement, and a languor if it be withheld, which is highly detrimental both to its intellectual powers and its morality. Now [...] voracity in works of fiction is detrimental to the mind, but moderation, we hope to prove, is beneficial to it, and much better than total confinement to the thick water-gruel of s[ap]ient, logical and interminable folios.<sup>18</sup>

Ruskin verteidigte die ‘Schönen Literatur’ zum einen mit dem Argument, dass jeder Mensch der “*mental recreation*” bedürfe und zu diesem Zweck gute Belletristik ideal geeignet sei – ein weithin populäres Argument, das ebenso von Hugh Blair verwendet worden war.<sup>19</sup> Ruskin wendete das Argument zudem gegen die pietätvoll-evangelikale Erbauungsliteratur der zeitgenössischen Journale und Almanache, denen es – anders als der neueren romantischen Literatur – an der Qualität fehle, sinnvoll zur Erholung

<sup>15</sup> An John James Ruskin, Herne Hill, 24.12.1836, *Family Letters*, 1.386-91, hier: 387-8.

<sup>16</sup> Ruskins Erinnerungen nach blickte Dale mit Verachtung auf die schottische Bildung herab: “*Fiction, Fair and Foul*” (1880-81), *Works*, 34.365.

<sup>17</sup> *Praeterita* (1885-89), *Works*, 35.395.

<sup>18</sup> “*Essay on Literature*” (1836), *Works*, 1.365, dort ist „sapient“ mit verstellten Buchstaben als „spaient“ gedruckt.

<sup>19</sup> Hugh Blair, *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres* (1783), 3 Bde. (London 1818), 1.11-13.

beizutragen.<sup>20</sup>

Wichtiger war Ruskin jedoch das Argument, dass Angriffe gegen die neuere Literatur der Religion mehr schadeten als nützten. Er griff also nicht die evangelikalen Normen Dales und Todds an, obwohl er sich über seine Gegner, die Beckmesser der religiösen Kritik, und ihr „*Gruff, shrill, squeaking, whistling—the voices of multitudinous discord*“ lustig machte: „,[W]e feel as if we had been uttering nothing but *truisms, convicting of absurdity objections which no one ever supposed to be reasonable*“.<sup>21</sup> Ruskin distanzierte sich jedoch nicht von den religiösen Prinzipien des Evangelikalismus an, sondern nur von den genussfeindlichen Moralvorstellungen, die in der Phobie strenger Evangelikaler gegen moderne Romane zum Ausdruck kamen. Ruskin war überzeugt, dass diese Literaturfeindlichkeit der Religion Schaden zufügte:

[W]e hope, gentle reader, that you are gentle—that you are not one of those philosophers, falsely so named, who assert, in the teeth of reason, and to the injury of the cause of religion, that whatever is amusing must be criminal; that a grave countenance and severe demeanour are the true signs of sanctity of mind and consequent morality of conduct; that austerity is the companion of innocence, and gloom, of religion. We have been taught a different lesson by a higher authority: we know that morality may be radiant with smiles and robed in rejoicing; and we do not deprecate, because we despise, the objections of those who affirm that all pleasure is necessarily evil, and all enjoyment inevitably crime.<sup>22</sup>

Beiläufig kommen in diesem Argument Überzeugungen zum Ausdruck, die sowohl von dem durch die Erbsündenlehre vorgegebenen Verständnis der Menschen im zeitgenössischen Evangelikalismus abweichen als auch von dem streng juridischen Verständnis Gottes als Richter, das unter Evangelikalen dominierte. Vielmehr klingt ein unitaristisch beeinflusstes Gottesverständnis an, in dem die Pflicht zum Genuss ebenso Teil des Gesetzesgehorsam war wie die Pflicht zur Nächstenliebe, Arbeit etc. Diesen Gedanken entwickelte Ruskin allerdings im „Essay“ nicht weiter.

Er wandte sich vielmehr dem Hauptargument von Evangelikalen wie Todd zu: dem Vorwurf, die moderne Literatur produziere nur irreführende Illusionen. Ruskin unterstrich dagegen den Unterschied zwischen Trugbild und Fiktion:

[There is a] difference between falsehood and imagination. (Indeed, [...] it is certain that no one can form an idea of sights he has not seen, or feelings he has not felt [...]). [...] [T]he characters in works of fiction are representatives of men in general, are persons who have existed and will exist again, modified only by

---

<sup>20</sup> „Essay on Literature“ (1836), *Works*, 1.358-9.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 1.359, 360.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 1.358-9.

the manners prevailing at certain periods, doing what has been done, feeling what has been felt, thinking what has been thought, and will be done, felt, and thought again. We might, by way of example, hold up [...] the decidedly and professedly moral fictions of the Edgeworth and Sherwood school[.]<sup>23</sup>

Ruskin argumentierte also, dass fiktive Orte, Handlungen und Charaktere, wie sie in der Belletristik auftauchten, nicht bloße Phantasmagorien seien, die den Leser von der Realität und den Normen moralischen Handelns in der realen Welt entfremdeten. Vielmehr dienten sie der Vermittlung von Kontexten und Gefühlseindrücken, die der Leser aus seiner eigenen rezipierenden Imagination heraus nachbildete: „*[I]t is certain that no one can form an idea of sights he has not seen, or feelings he has not felt*“. Hierin kommt genau das Smithsche Verständnis einer gleichsam nachschöpfenden Rezeption zu Ausdruck, das in der Moralphilosophie Smiths zur Bildung des Gewissens führt: „*[O]ur senses [...] never did, and never can, carry us beyond our own person, and it is by the imagination only that we can form any conception of what are his [=another man's] sensations*“.<sup>24</sup>

Ruskin wies zudem auf die Möglichkeiten besserer Veranschaulichung und Generalisierung hin, die sich moderne Autoren durch Verwendung fiktiver Akteure erschlossen: „*[C]haracters in works of fiction are representatives of men in general, are persons who have existed and will exist again, modified only by the manners prevailing at certain periods, doing what has been done, feeling what has been felt, thinking what has been thought, and will be done, felt, and thought again*“. Anhand fiktiver Charaktere ließ sich die Darstellung der angeblich überzeitlichen Natur des Menschen in Bezug setzen zu den partikularen Begleitumständen der jeweiligen historischen Situation, in die ein Autor seine Figuren stellte. Ruskin verwendete damit ein weiteres Denkmuster der Aufklärung – die Idee der anthropologischen Konstanz. Diese Idee hatte einen festen Platz im Denken der schottischen Aufklärung (war aber nicht auf diese beschränkt). So betonte Hume in seinem bekannten Diktum zur Historiographie:

Mankind are so much the same, in all times and places, that history informs us of nothing new in this particular. Its chief use is only to discover the constant and universal principles of human nature, by showing men in all varieties of circumstances and situations, and furnishing us with materials from which we may form our observations and become acquainted with the regular springs of human action and behaviour.<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, 1.359, 372.

<sup>24</sup> Smith, *Theory of Moral Sentiments*, I/i/1/2 (S. 9).

<sup>25</sup> David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding: A Critical Edition* (1748, 1772), hg. v. Tom L. Beauchamp (Oxford 2000), 8/I/7, S. 64 [S. 83 in der Auflage 1772].

Ruskin unterstrich den Wert dieses Denkmuster ganz im Sinne der moralphilosophisch inspirierten Literaturkritik: Für sentimentalistische Romane wie die *“decidedly and professedly moral fictions of the Edgeworth and Sherwood school”* bildeten fiktive Akteure das probate Instrument, um überzeitliche und historisch bedingte Handlungsweisen vorzuführen.

Der evangelikale Vorwurf gegen die neuere Belletristik, nur Phantasmagorien zu erzeugen, war damit für Ruskin ausgeräumt. Aber er hatte noch nicht den positiven Nachweis erbracht, dass moderne Romane, Erzählungen und Gedichte der Menschheit moralisch nutzten – und, wie Ruskin darüber hinausgehend noch behauptete, auch die Religion förderten. Mit diesem zweiten Aspekt seiner Ausführung musste Ruskin auch den Argumentationsrahmen Adam Smiths verlassen.

### 3.2 Die moralphilosophische Legitimation narrativer Prosa (Scott)

Ruskin versuchte den Nutzen der modernen Literatur durch eine – modern gesprochen – wirkungsästhetische Erörterung nachzuweisen, d.h. durch eine Beurteilung der Rezeptionsfolgen. Diese Diskussion führte Ruskin nicht abstrakt-theoretisch, sondern am Beispiel der Romane Scotts und Edward Bulwer-Lyttons (1803-73): *“As Scott, then, has been named by our antagonists, we will take him and Bulwer as the heads of two different lines of fiction, and to them will we apply in succession, and by their works will we try the arguments of our opponents”*.<sup>26</sup>

Scott und Bulwer-Lytton wählte Ruskin dabei, weil er sie als Hauptexponenten zweier verschiedener Romangattungen betrachtete: Scott betrachtete Ruskin als den führenden Vertreter des modernen historischen Romans und damit, aus Ruskins Sicht, als führenden Autor historiographischer Literatur überhaupt. Bulwer-Lytton wurde von Ruskin weniger für den narrativen bzw. historiographischen Gehalt seiner Romane geschätzt, sondern als *“head of the modern metaphysical and sentimental school of fiction”*, d.h. als führender Vertreter einer (moral-)philosophisch reflektierenden, Motive und Gefühlslagen durchdringenden Prosa klassifiziert.<sup>27</sup> Ruskins Aufteilung ähnelt mithin der Unterscheidung, die Adam Smith zwischen narrativer Prosa/Historiographie und deskriptiver Prosa traf, um von beiden Ausdrucksformen Einblicke in die moralisch relevanten Aspekte einer

<sup>26</sup> “Essay on Literature” (1836), *Works*, 1.362.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 1.368.

Handlung bzw. eines Akteurs zu verlangen.<sup>28</sup>

Im Falle Scotts, den Ruskin zeitlebens als den bzw. einen der besten “Historiker” Großbritanniens bezeichnete,<sup>29</sup> betonte Ruskin dementsprechend den Wert seiner Romane als Medium historischer Information und begründete dies im Sinne der schottischen Rhetorik ausdrücklich mit der minutiösen Analyse aller ethisch signifikanten Aspekte der jeweiligen Handlungsszenarien:

We have heard it said that Scott's historical romances gave false ideas of history. Now we maintain, on the contrary, that a better and more distinct idea, not only of historical events, but of national feeling at the time, will be gained, and has been gained, by most persons, from Scott's novels than from any dry and circumstantial history. For history can only detail the principal events of the time (accompanied, perhaps, with imperfect, though masterly, sketches of character); it gives us only the skeleton of past times, which the works of the great novelist clothe for us with flesh and blood, and endow with life and motion; he gives us the various minute traits by which party feeling was exhibited, and the delicate distinctions of character which were observable in the men of the day, and he does so in the only manner in which, effectually, it can be done, by exhibiting them under everyday circumstances, and he does this invariably with truth—truth ascertained by his laborious research and almost illimitable historical knowledge.<sup>30</sup>

Anders als die Haupt- und Staatsaktionen-Chronistik der älteren Historiographie, die Geschichtsschreibung des zeitgenössischen Antiquarianismus und die *histoire philosophique* der Aufklärung verlor sich Scott nach Meinung Ruskins nicht im Abspulen der Ereignisketten („*detail[ing] the principal events of the time*“) und den notwendig immer unvollkommenen Charakterstudien realer historischer Personen („*imperfect, though masterly, sketches of character*“), um die die „trockene und umständliche“ akademische Geschichtsschreibung nicht herumkomme.

Scott ließ sich dagegen nicht von Details und Nebensächlichkeiten ablenken, die realen Akteuren, Handlungsräumen und Geschehnissen eigneten, sondern kam umstandslos zum ethischen Kern des Geschehens: Luzide Charakterisierung der Akteure, tiefen-scharfe Ausleuchtung der Szenerie und die umfassende Schilderung von Handlungsmotiven, Handlungsgeflechten, Aktionen und ihren Konsequenzen waren die große Stärke Scotts und seiner Romane, so wie Ruskin sie deutete:

<sup>28</sup> Für Smith siehe: Bryce, “Introduction”, 12-13; Smith’ Terminologie ist nicht ganz trennscharf und variiert; so spricht er etwa von „*description of objects*“ und „*narrative species of writing*“, „*narrative composition*“; Smith, *Lectures on Rhetorics*, i/176 (S. 73), ii/73 (S. 117), ii/74 (S. 117).

<sup>29</sup> “*There have been only two real historians (to my thinking) since Herodotus—Shakespeare and Walter Scott.*” *St. Mark's Rest* (1877-84), *Works*, 24.432 [Passus für eine geplante, aber nicht abgeschlossene Neuauflage von *St. Mark's Rest*]. Vgl. auch: *The Pleasures of England: Lectures Given in Oxford by John Ruskin [...] during the Second Tenure of the Slade Professorship* (1884), *Works*, 33.411-520, hier: 512.

<sup>30</sup> “*Essay on Literature*” (1836), *Works*, 1.362-3.

The descriptions of scene and character in Scott are so vivid that they have the same effect upon us as if we actually passed through them. We hold intercourse with an infinite variety of characters, and that under peculiarly favourable circumstances, for their thoughts and the motives of their actions are laid open to us by the author[.]<sup>31</sup>

Ruskins Erwartung an den Historischen Roman und seine Analysekriterien entsprachen also ganz den Kriterien, die Adam Smith an die Historiographie anlegte:

The ~~affairs~~ accidents of ~~natural~~ that befall irrational objects [=Flora, Fauna und unbelebte Natur] affect us merely by their externall appearance, their Novelty, Grandeur etc. but those which affect the human Species interest us greatly by the Sympatheticall affections they raise in us. W[e] enter into their misfortunes, grieve when they grieve, rejoice when they rejoice, and in a word feel for them in some respect as if we ourselves were in the same condition.

The design of a historcall writing is not merely to entertain; [...] besides that it has in view the instruction of the reader. It sets before us the more interesting and important events of human life, points out the causes by which these events were brought about and by this means points out to us by what manner and method we may produce similar good effects or avoid Similar bad ones.<sup>32</sup>

Ruskin betonte in seinem „Essay on Literature“ wiederholt, dass nicht die historische Sachinformation allein den moralischen Wert der Romane Scotts begründe, sondern dass die Darstellung der Charaktere und Handlungen durch Scott den Leser packe und dessen moralische Empfindungen wecke.<sup>33</sup> Dieses Argument findet sich übrigens nicht nur in Ruskins Aufsatz von 1836, sondern zieht sich auch durch nahezu alle späteren Besprechungen von Scotts Werken durch Ruskin: Ruskin blieb sowohl seiner moralphilosophisch begründeten Bewunderung für Scott als auch seiner Haltung zur akademischen Historiographie treu: „Remember that no mortal of you is able to write history at all, or understand a single event of it, unless he can understand the motives and the movements of the strongest minds of men, and has sympathy and passion scarcely less than theirs“, fasste er seine Überzeugungen etwa noch 1875 zusammen, als er seinem Publikum in Oxford die Gründe für seine Ablehnung der *History of Civilization in England* (1857-61) erläuterte,<sup>34</sup> mit der Henry Thomas Buckle (1821-62) um 1860 Furore gemacht hatte (das Aufsehen, das Buckles Werk erregte, beruhte auf dem Sachverhalt, dass er die Darstellungsmodi der zwischenzeitlich in Vergessenheit geratenen *philosophical history* revitalisiert hatte).<sup>35</sup>

<sup>31</sup> *Ibid.*, 1.365.

<sup>32</sup> Adam Smith, *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres* (anon. Mitschrift 1762/63) (Oxford 1983), ii/16-7 (S.90).

<sup>33</sup> “[T]his advantage of historical novels [=Sachinformation] refers only to their utility, and has nothing to do with the question in discussion, namely, their morality”. “Essay on Literature” (1836), *Works*, 1.363.

<sup>34</sup> “Studies in the Discourses of Sir Joshua Reynolds” [Notizen zu 12 Vorlesungen, Oxford, 1875], *Works*, 22.493-507, hier: 500.

<sup>35</sup> Zu Buckle siehe u.a. Eckhardt Fuchs, *Henry Thomas Buckle: Geschichtsschreibung und Positivismus in*

Die moralphilosophischen Anforderungen, die gute Historiographie zu erfüllen hatte, fand Ruskin daher im historischen Roman Scotts (und den Dramen Shakespeares) umfassender erfüllt als in der ‘akademischen’ Geschichtsschreibung. Damit entsprach Ruskins Urteil wahrscheinlich auch dem Zeitgeist des frühen 19. Jahrhunderts außerhalb des streng evangelikalen Milieus.<sup>36</sup>

Den Überzeugungen des evangelikalen Milieus näherte sich Ruskin allerdings wieder an, als er ansetzte, den Nutzen historischer Romane für die moralische Urteilsfähigkeit der Leser abzuwägen. Erst die wirkungsästhetische Betrachtung des Historischen Romans konnte die Ausgangsfrage “*Does the Perusal of Works of Fiction Act Favourably or Unfavourably on the Moral Character?*” beantworten, und diese Antwort fiel bei Ruskin anders als bei Adam Smith aus, weil er neben dem Gewissen auch die Religiosität im Blick hatte.

Die moralische Wirkung der Romane Scotts fasste Ruskin im „Essay“ knapp wie folgt zusammen:

[T]rac[ing] the effect of the works of Scott upon the mind, [...] we affirm, first, that they humanize it; secondly, that they cultivate and polish it; and thirdly, and consequently, improve its moral feelings.

Diese Trias der Wirkungen führt unmittelbar zu den moralphilosophischen Elementen, die Ruskin aus der schottischen Aufklärung übernahm. Mit “*humaniz[ation]*” ist sicherlich ein Gewinn an Empathie, Benevolenz und sozialer Kompetenz gemeint; “*cultiv[ation]* and *polish[ing]*” umfasst wohl Erkenntniszuwachs, Selbstdisziplinierung und das Ablegen idiosynkratischer Eigenheiten, und mit dem daraus folgenden “*improve[ment of] moral feelings*” ist die Stärkung der moralischen Urteilsfähigkeit des Lesers als die zentrale Lektürewirkung benannt, die Ruskin zufolge durch Scotts Romane ausgelöst wurde. Ähnlich wie in der sentimentalischen Rhetorik erfüllte Literatur für Ruskin ihren Zweck im Erzeugen moralischer Empfindungen: “[*The mind’s*] moral principles and benevolent feelings have been as much encouraged as its selfishness has been neutralized. This effect has been accompanied with a sharpening of intellect and an accession of

---

*England und Deutschland* (Leipzig 1994); und Thomas William Heyck, “Buckle, Henry Thomas”, in: *Oxford Dictionary of National Biography*. URL (Seite datiert: 2004, letzter Zugriff: 20.08.2008): <<http://www.oxforddnb.com/view/article/3861>>

<sup>36</sup> Zum literarischen Wandel in der britischen Historiographie siehe insbes. Mark Salber Phillips, *Society and Sentiment: Genres of Historical Writing in Britain, 1740-1820* (Princeton, NJ, 2000).

*ideas*?<sup>37</sup>

Smith hatte die Literatur nicht zuletzt deshalb als eine geeignete „moralische Anstalt“ gepriesen, weil der Leser besonders leicht die Haltung eines interesselosen Beobachters einnehmen konnte - und dem Leser vom Autor die relevanten Aspekte eines Handlungsgeflechts sowie die Motive und Empfindungen der Akteure und Betroffenen offengelegt wurden. Im Hinblick auf literaturtheoretische Beschreibung der Eigenschaften „narrativer Prosa“ und ihren moralphilosophischen Wert glichen sich die Kriterien Ruskins und Smith’s:

The descriptions of scene and character in Scott are so vivid that they have the same effect upon us as if we actually passed through them. We hold intercourse with an infinite variety of characters, and that under peculiarly favourable circumstances, for their thoughts and the motives of their actions are laid open to us by the author; we perceive where they mistake and where they do wrong, we behold the workings of their feelings and the operation of their reason, and we see that according to the justice and wisdom of the means pursued is the success obtained. For Scott is beautifully just in his awards of misfortune and success, and throughout all his works there is no instance of any evil happening to any character which has not been incurred by his own fault or folly.<sup>38</sup>

Allerdings muss den genauen Wortlaut von Ruskins wirkungsästhetischer Betrachtung zur Kenntnis nehmen, um die Akzentverschiebungen im Vergleich zu Smith zu verstehen. Denn Ruskin verlangte vom Autor zudem, die moralische Bewertung des geschilderten Geschehens vorzunehmen („*Scott is beautifully just in his awards of misfortune and success*“). Das heißt: An dem Punkt der Lektüre, an dem für Adam Smith der „interesselose Beobachter“ ein eigenständiges Urteil fällen sollte, sich dadurch immer klarere Normen und Regeln aneignete und seine Einsichten im Verlauf der Zeit zu festen Gewissensregeln durchbildete, an dieser Stelle hatte aus Ruskins Sicht der Autor den Leser anzuweisen – Scott übernahm dabei gleichsam sogar die Funktion, das gerechte Wirken göttlicher Providenz aufzuzeigen: „[W]e see that according to the justice and wisdom of the means pursued is the success obtained. [... *T*hroughout all his works there is no instance of any evil happening to any character which has not been incurred by his own fault or folly“).

Obgleich Ruskin betonte, dass der Autor das moralische Urteil fällen sollte, erhoffte er sich für den Leser durchaus noch große Lektürewirkungen als die Schärfung seines moralischen Urteilsvermögens. Für Smith erfüllte sich der moralische Auftrag der Literatur darin, dem Leser als einem interesselosen Beobachter ein auf möglichst vollständiger Information basierendes, unbefangenes Urteil über die geschilderten

<sup>37</sup> „Essay on Literature“ (1836), *Works*, 1.367.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 1.365.

Handlungen zu erlauben. Auch nach Ruskins Auffassung trat der moralisch räsonnierende Scott-Leser dem Romangeschehen ‚interesselos‘ gegenüber, fühlte sich empathisch in die Akteure ein und lernte durch die Lektüre Tugend zu schätzen und Sünde abzulehnen. Doch der moralische Auftrag der Literatur erfüllte sich für ihn weniger im moralischen Erkenntnisgewinn. Vielmehr forderte Ruskin Katharsis: Der Leser sollte in seinem ganzen moralischen Wesen aufgewühlt und umgebildet werden und sich für kurze Zeit von seiner gefallenen Natur lösen und ethische Vervollkommnung erfahren:

Again, all our good feelings are brought into play; no one ever envies the hero of a romance; selfishness is put entirely out of the question; we feel as if we were the air, or the wind, or the light, or the heaven, or some omnipresent, invisible thing that had no interests of its own. We become, for the time, spirits altogether benevolent, altogether just, hating vice, loving virtue, weeping over the crime, exulting in the just conduct, lamenting the misfortune, rejoicing in the welfare of others. Is this no advance in morality? Have we not for the time overcome, or, rather, driven away our great enemy, Self? Have we not become more like the angels? Are not our emotions sweeter, our hopes purer, our tears holier, when they are felt for others, nourished for others, wept for others? Every one must acknowledge that a continuance of such utterly unselfish feelings of love and universal benevolence must be beneficial, must be humanizing, to the mind by which they are experienced.<sup>39</sup>

Die Genese eines selbstständigen, individuellen moralischen Bewusstseins aus Lektüre-eindrücken stand also nicht im Zentrum von Ruskins Wirkungsästhetik. Was als gut und was als böse zu gelten hatte, entwickelte der Leser unter Anleitung des Autors. Aber durch Literatur erfuhr der Leser eine temporäre Reinigung seines erbsündigen Selbst (eine traditionsreiche christliche Umdeutung der aristotelischen Katharsis<sup>40</sup>): „*Have we not for the time overcome, or, rather, driven away our great enemy, Self? Have we not become more like the angels? Are not our emotions sweeter, our hopes purer, our tears holier, when they are felt for others, nourished for others, wept for others?*“

Dem Autor wuchs auf diese Weise eine religiöse Funktion zu, und dies öffnete Ruskins Literaturtheorie für genieästhetische Gedanken. Der Autor konnte und sollte das Wirken göttlicher Providenz und Gnade offenbaren und darüber hinaus den Leser gleichsam sogar ‚purgieren‘, d.h. ihn zeitweilig aus den Fesseln seiner gefallenen Natur befreien. Noch deutlicher als in der Erörterung des Historischen Romans wird dieser Zusammenhang in Ruskins Diskussion von Byrons Poesie:

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, 1.365-6.

<sup>40</sup> Knappe Zusammenfassung zur Diskussion um Aristoteles' Katharsis-Konzept bei Gert Ueding/Bernd Steinbrink, *Grundriß der Rhetorik: Geschichte, Technik, Methode*, 3. Aufl. Stuttgart 1994, 21-22.

Tell us not that such [=Byron's] writing is immoral; we know, for we have felt, what a light of illimitable loveliness, what a sickness of hushed awe, what a fire of resistless inspiration, what a glory of expansive mind fills the heart and soul, as we listen to the swell of such numbers; [...] we are clasped in the arms of the poetry as if borne away on the wings of an archangel, and our rapture is illimitable, and we are elevated and purified and ennobled by the mightiness of the influence that overshadows us. There is not, there cannot be, a human being "of soul so dead" as not to feel that he is a better man, that his ideas are higher, his heart purer, his feelings nobler, his spirit less bound by his body, after feeding on such poetry.<sup>41</sup>

Man könnte in Anlehnung an Novalis fast vom Priestertum des Dichters sprechen, aber Ruskin bezeichnet die Mittlerrolle des Autors konsequent mit dem Begriff des Engels. Diese Metapher blieb mindestens bis in die 1840er Jahre für Ruskins Genieästhetik zentral, wirft aber wiederum Fragen nach Ruskins Religiosität auf: Die Ablehnung des Priesterbegriffs ist aus einer radikalprotestantischen Religiosität heraus erklärlich, aber Ruskins Wahl der Engelsmetapher steht zum Evangelikalismus in scharfem Widerspruch.

### 3.3. *Die moralphilosophische Legitimation deskriptiver Prosa (Bulwer-Lytton)*

Neben der narrativen Prosa bzw. Historiographie und der Poesie besprach Ruskin auch, um die Klassifikation Adam Smith' zu verwenden, die deskriptive Prosa („*poetical prose*“ in Ruskins Worten<sup>42</sup>). Dafür führte Ruskin wiederum Romane, und zwar die zeitgenössisch sehr populären Romane Edward George Bulwer-Lyttons (1803-1873), an. Nicht Bulwers historiographische Qualitäten stellte Ruskin heraus, obwohl er sie beifällig erwähnte,<sup>43</sup> sondern die Qualität von Bulwers beschreibender Prosa. Wie im Falle der Historischen Romane Walter Scotts schätzte Ruskin aber den strengen Fokus auf die ethisch relevanten Aspekte der Handlung in Bulwers Romanen. Bulwers deskriptive Prosa drang nach Ansicht Ruskins ebenso tief, wie dies bei Scott der Fall war, in die Motive und Emotionen seiner Protagonisten ein – und bei dieser Gelegenheit referierte Ruskin dann endlich auch explizit auf Adam Smith:

The sentiment of this author [=Bulwer-Lytton] is as philosophical as that of Adam Smith, but the latter writer gives us only the mechanics of feeling. In the works of Bulwer we have their life and poetry; the one gives us the automaton of feeling, the other its soul. [...] The perusal of his works, or of works like them, must always refine the mind to a great degree, and improve us in the science of metaphysics. The general

<sup>41</sup> "Essay on Literature" (1836), *Works*, 1.374.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 1.371. Für Smith' Einteilung siehe: Bryce, "Introduction", 12-13.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 1.363.

movements of the mind may be explained in theories and investigated by philosophers, but there are deep-rooted, closely entangled fibres, which no eye can trace, no thought can find, yet they may be felt if touched by a skilful hand.<sup>44</sup>

Ein bemerkenswerter Aspekt dieses Passus ist der Sachverhalt, dass Ruskin Bulwer-Lyttons psychologischen Analysen noch Vorrang vor den moralphilosophischen Betrachtungen zur Genese des Gewissens von Adam Smith einräumte. Ruskin titulierte Bulwer, wie zitiert, sogar als „*head of the modern metaphysical and sentimental school of fiction*“ und erklärte ihn damit gleichsam zum Weiterentwickler des moralphilosophisch fundierten Sentimentalismus Smithscher Prägung.<sup>45</sup> Bulwer ging aus Sicht Ruskin noch über Smith hinaus, weil er den unerklärlichen Phänomenen der Psyche und dem Eigenleben von Denken und Empfindung nachspürte, wohingegen Smith „nur“ die „*general movements of the mind*“ erfasse und damit bloß den universellen Mechanismus moralischer Empfindungen beschreibe, nicht aber die individuellen oder situativen Abweichungen vom allgemeinen Muster.

Noch auffälliger aber ist, dass Ruskin das Kernthema des Hauptprotagonisten der „metaphysisch-sentimentalen Schule“ nicht im Handlungsgeflecht menschlicher Akteure, sondern im ‘Dialog’ von Mensch und Natur identifizierte:

[Bulwer-Lytton] gives Nature a spirit that she had not before. The earth, and the air, and the leaves, and the waves, and the clouds, are all endowed by him with voices; he makes us feel them with our eyes like visible emotions; he makes them each touch a chord in our heart with their gentle fingers, and then lifts up the weak melody, and follows its tremulous vibration till he arouses deeper tones and melancholy memories, and visions half sad but most beautiful. He has not one-fifth of the invention of Scott, but he has, in one respect, more imagination, yet a kind of imagination which it is difficult to explain. He endows inanimate things with more life, more spirit, and he revels in the deep waters of the human heart, where all is seen misty and dim, but most beautiful, by the pale motion of the half lost light of the outward sun through the softly sobbing waves of our thoughts.<sup>46</sup>

Ruskin dehnte damit das Gegenstandsfeld der moralisch-sentimentalistischen Literatur bruchlos auf Kosmos und Natur aus. Die von der Tradition der Moralphilosophie vorgegebene ethische Dimension des Lesens (das Beobachten und empathische Nachempfinden der Gefühlseindrücke von Akteuren und Betroffenen einer Handlung) scheint Ruskin, der sich in diesen Abschnitten nur noch in Metaphern ausdrückte, dabei fast völlig aus dem Blick zu verlieren: „*The language in which [...] [Bulwer-Lytton] describes is burning, because every word has its own half hinted, deep laid, beautiful thought,*

<sup>44</sup> *Ibid.*, 1.370-1.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 1.368.

<sup>46</sup> *Ibid.*, 1.370-1.

*which he leaves us, as he floats on amidst the calm but beaming æther of his own imagination, to follow, and follow afar, until we are lost in a wilderness of sweet dreaming.”<sup>47</sup>*

Tatsächlich musste Ruskin auch wieder ein Stück weit zurückrudern, um Bulwers Naturbetrachtung als moralisch erhebend qualifizieren zu können:

Whether the increase of our delicacy of feeling [durch die Bulwer-Lektüre] improves the mind in a moral point of view, is a difficult question, but we are inclined to think that it does. The more we can feel, the more beauty we shall perceive in this universal frame. No man knows how lovely Nature is who has not entwined her with his heart, and caused parts of her glory to be capable of awakening peculiar, associated lines of thought in his own mind, and the feeling of her beauty is a decidedly moral feeling, and very beneficial to the mind.<sup>48</sup>

Ähnlich wie bei Scott betonte Ruskin also wieder die Purifizierung des Fühlens und Denkens beim Leser als einen moralisch segensreichen Effekt der Lektüre. Dennoch stellte es Ruskin erkennbar vor ein argumentatives Problem, wie er Bulwers Naturbetrachtungen als Katalysator moralischer Katharsis qualifizieren könne: “*Whether the increase of our delicacy of feeling [durch die Bulwer-Lektüre] improves the mind in a moral point of view, is a difficult question*”. Die Ausgangsfrage des Essays – “*Does the Perusal of Works of Fiction act Favourably or Unfavourably on the Moral Character?*” – ließ sich im Falle der Bulwerschen Romane nicht auf Anhieb eindeutig beantworten, weil der moralische Status der Natur schwer zu bestimmen war, und ebenso auch der Status des ‚Dialogs‘ mit der Natur, wie Ruskin ihn ausmalte. In den mehr traditionellen Varianten des Evangelikalismus durfte Ruskin kaum auf Verständnis dafür hoffen, dass er den ästhetischen Genuss an der (in Sünde gefallenen) Natur in einen so hohen Rang erhab und dabei zudem Religion und menschliche Leidenschaft vermischtet:

The religion which mixes with human passions [konkret benannt wird zuvor die Imagination<sup>49</sup>], and is set on fire by them, will make a stronger blaze than that light which is from above, which sheds a steady and lasting brightness on the path, and communicates a sober but desirable warmth to the heart. It is equable and constant; while the other, like culinary fire, fed by gross materials, is extinguished the sooner from the fierceness of the flame.<sup>50</sup>

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, 1.370.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 1.371.

<sup>49</sup> More wandte sich mit der Passage gegen hochcalvinistische Antinomianer, die Heiligung und ethisches Engagement für nicht heilsnotwendig erachteten, weil sie nur der Erwählung vertrauten. Damit vertraten sie nach Mores Auffassung ein falsches Verständnis des Sühneopfers Christi: Dieses sei erfolgt, um die Sünde jedes Gläubigen nicht erst bei der Erlösung, sondern im Prozess der Heiligung zu tilgen. Wer dies verneine, reduziere das Sühneopfer Christi zu einem bloß an die menschliche Imagination gerichteten Akt und vermische dabei Religion und menschliche Leidenschaft.

<sup>50</sup> Hannah More, *Practical Piety, or, The Influence of the Religion of the Heart on the Conduct of the Life*

Umso bemerkenswerter ist es, dass Ruskin im „Essay on Literature“ zumindest einen Anlauf unternahm, die Naturbeschreibung als ein unentbehrliches, moralphilosophisch sanktioniertes Thema der Literatur zu legitimieren. Die Diskussion führte Ruskin allerdings nicht mehr über die Äußerung hinaus, dass das Gefühl für Naturschönheit moralisch purifizierend wirke: “[T]he feeling of her beauty is a decidedly moral feeling, and very beneficial to the mind.”

Die Umrisse einer möglichen Argumentation zeichnen sich in seiner Aussage über die Wirkungen des Naturerlebnisses ab: “*No man knows how lovely Nature is who has not entwined her with his heart, and caused parts of her glory to be capable of awakening peculiar, associated lines of thought in his own mind*”. Im Hinblick auf die Naturerfahrung führte er damit eine weitere Wahrnehmungstheorie in seine Erörterung ein – die besonders von David Hume (1711-76), David Hartley (ca. 1705-57) und Archibald Alison (1757-1839) vertretene Assoziationspsychologie, die wenig Verbindung zur Smithschen Moralphilosophie und ihren universalistischen Konzepten der empathischen Imagination und der interesselosen Beobachtung hatte: Der Assoziationismus führte literarische bzw. visuelle Wirkungen auf individuelle Konnotationen zurück, denen im Allgemeinen keine universellere Bedeutung beigemessen wurde.<sup>51</sup>

Ruskin deutet damit an, was er zwanzig Jahre später, 1856, nur noch mit ironischem Unterton als Kennzeichen seiner jugendlichen Naturerfahrung bezeichnete, nämlich die Konnotation der Natur mit literarisch-historischen (d.h. wieder: ethisch relevanten) Ereignissen und Figuren. So beschrieb Ruskin in *Modern Painters* seine Erfahrung der schottischen Natur als assoziationistisch geprägt:

[My pleasure in landscape] was never independent of associated thought. Almost as soon as I could see or hear, I had got reading enough to give me associations with all kinds of scenery; and mountains, in particular, were always partly confused with those of my favourite book, Scott's *Monastery*: so that Glenfarg and all other glens were more or less enchanted to me, filled with forms of hesitating creed about Christie of the Clint Hill, and the monk Eustace; and with a general presence of White Lady everywhere. I also generally knew, or was told by my father and mother, such simple facts of history as were necessary to give more definite and justifiable association to other scenes which chiefly interested me, such as the ruins of Lochleven and Kenilworth; and thus my pleasure in mountains or ruins was never, even in earliest childhood, free from a certain awe and melancholy, and general sense of the meaning of death, though, in its principal influence, entirely exhilarating and gladdening.<sup>52</sup>

---

(1811, <sup>12</sup>1821), in: *The Works of Hannah More*, new ed., Bd. 8 (London 1830), 42.

<sup>51</sup> Der Assoziationismus wurde insbesondere im whiggistischen Milieu begeistert aufgenommen: Vgl. hierzu u.a. Philip Flynn, “Francis Jeffrey and the Scottish Critical Tradition,” in: Massimiliano Demata/Duncan Wu (Hg.), *British Romanticism and the Edinburgh Review: Bicentenary Essays* (Basingstoke 2002), 13-32.

<sup>52</sup> *Modern Painters* III (1856), *Works*, 5.365-6.

Die Täler des schottischen Hochlandes waren für Ruskin demnach mit Assoziationen aus Scotts Roman *The Monastery* (1820) durchwirkt.<sup>53</sup> Ruskins Reaktion auf den Roman war, wenn man seiner leicht spöttischen Schilderung Glauben schenken darf, entgegengesetzt zu der der Öffentlichkeit, die Scotts Geisterfigur im *Monastery* als „unerträglich“ kritisierte und den fast gleichzeitig erschienenen Roman *Ivanhoe* bevorzugte.<sup>54</sup> Um Ruskins Naturerlebnis zu verstehen, wie er es 1836 erlebt haben mag, ist dennoch der Grundgedanke seiner Selbstreflexion von großer Bedeutung, denn offenbar nahm Ruskin die Natur als einen Raum wahr, in dem sich Gottes providenzielles Wirken abspielte, und dies nicht nur im Sinne der „allgemeinen Providenz“ (der Einrichtung der Welt als einer naturgesetzlich geregelten Weltmaschine), sondern auch im Sinne der „besonderen Providenz“ (zeitlich besonderer Akte göttlichen Eingreifens): Das übernatürliche Wesen der *White Lady* fungiert in Scotts Roman als Schutzengel für das Haus Avenel.

Zurückprojiziert auf Ruskins Literaturtheorie im „Essay on Literature“ lässt sich aus Ruskins Schottland-Erfahrung der Schluss ziehen, dass Naturbeschreibungen für ihn unter bestimmten Voraussetzungen moralphilosophisch legitimiert sein konnten: Eine Naturbeschreibung, die den assoziativen Bezügen einer Landschaft mit realen oder fiktiven Geschehnissen nachspürte, trug aus Ruskins Sicht dann zur moralischen Vervollkommnung des Lesers bei, wenn sie die Schilderung des ethisch signifikanten Handlungsgeschehens um die letztwirkliche Dimension des Geschehens bereicherte, nämlich um das Wirken Gottes und das Handeln des Menschen im Wirkungsfeld der Providenz. Dies konnte aus Ruskins Sicht offenbar nur in assoziativer Weise geschehen.

### 3.4 Zwischenresümee

Ruskins „Essay on Literature“ von 1836 demonstriert, dass Ruskins Literaturkritik auf der Grundlage der schottischen Moralphilosophie und Rhetorik der Aufklärung entstanden ist, wie sie von Adam Smith formuliert wurde und Ruskin durch seine Eltern vermittelt worden war.

Die sensualistische Moralphilosophie postulierte die Idee, dass das moralische Bewusstsein durch die interesselose empathische Beobachtung menschlicher Handlungen und die imaginative Projektion der Folgen dieser Handlungen auf die eigene Wahr-

<sup>53</sup> Walter Scott, *The Monastery: A Romance*, 3 Bde. (Edinburgh/London 1820).

<sup>54</sup> Ders., *Ivanhoe: A Romance*, 3 Bde. (Edinburgh/ London, [1819] 1820). Zu Ruskins *Monastery*-Lektüre siehe Sawyer, *Ruskin's Poetic Argument*, 17-19.

nehmung von Wohlgefühl und Schmerz entstand. Die Rhetorik nahm diesen Gedanken auf, indem sie vom Redner/Autor verlangte, ethisch relevante Begleitumstände eines Gegenstandes transparent zu machen und unmissverständlich zu kommunizieren. Insbesondere von der Historiographie wurde die stärkere Herausarbeitung von Motiven, Konflikten und Empfindungen der Akteure und Betroffenen einer Interaktion verlangt.

Romane, historiographische Werke und Gedichte legitimierten sich dementsprechend für Ruskin dadurch, dass sie die ethisch relevanten Aspekte eines Handlungsgeschehens offenlegten und damit die moralische Sensibilität des Menschen ansprachen und förderten. Ruskin teilte in dieser Frage also den Standpunkt der schottischen Aufklärung, konnte sich aber auch des Verständnisses jener Teile des frühviktorianischen Bürgertums (inklusive vieler evangelikaler Kreise) sicher sein, die dem Sentimentalismus eine spät-aufklärerische Heimat boten.

Ruskin nutzte die Moralphilosophie allerdings vor allem, um den Genuss an Kunst und Literatur gegen strikt-evangelikale Vorbehalte zu verteidigen. Viele Evangelikale lehnten Unterhaltung ohne Belehrung oder Pflichterfüllung ab. Die Beschäftigung mit Fiktivem durfte aus ihrer Sicht nicht an die Stelle der Auseinandersetzung mit der realen Welt, im Gehorsam gegen Gott, treten. Gegen diese Überzeugungen brachte Ruskin die schottische Moralphilosophie/Rhetorik in Stellung, indem er argumentierte, dass die Literatur eine sowohl moralisch wie religiös förderliche Wirkung auf ihre Leser hatte.

Ruskin passte die Ideen der schottischen Moralphilosophie dabei gleichzeitig seinen religiösen Überzeugungen an, indem er die Literatur zur Vermittlerin religiöser Katharsis erklärte und, zweitens, der Natur einen ethisch-religiösen Status in der Literatur einräumte. Literatur hatte nicht allein den Auftrag, die ethischen Aspekte einer Handlung bzw. Handlungskette auszuleuchten. Sie musste den Leser in seiner moralischen Sensibilität so stark aufrütteln, dass die moralische Läuterung ihn temporär von seiner gefallenen Natur befreite. Außerdem musste die Literatur die providenzielle Rahmung des Geschehens in die Darstellung der Handlungsszenerie einbeziehen. Dies konnte, wie bei Scott, durch die juridische Auflösung der Narration und die „*gerechte*“ Balance „*in [...] awards of misfortune and success*“ geschehen, die Scotts Romane aus Sicht Ruskins auszeichnete. Eine andere Möglichkeit, die Ruskin in den Romanen Bulwers verwirklicht fand, waren assoziationsgeleitete Reflexionsspiralen, die die mysteriösen Seiten der Natur einschlossen und die Verkettung von Naturgeschehen und menschlichem Schicksal umkreisten.

Die religiöse Legitimierung der Literatur und des (literarisch vermittelten) Naturerlebnisses auf der Grundlage der modifizierten schottischen Moralphilosophie sind also die zentralen zwei Anliegen des „Essays“ von 1836. Beide wurden zum Nukleus der Ruskinischen Kunstkritik. Der „Essay“ demonstriert dabei allerdings deutlich, dass Ruskin nicht vorbehaltlos als „Evangelikaler“ eingeordnet werden kann, wie dies in der Biographik bis heute geschieht. Daher muss im Folgenden Ruskins Religiosität thematisiert werden.

# 4

## Evangelikalismus in der Reformära

### Positionen und Kontroversen in der dominierenden Glaubensrichtung des Bürgertums ca. 1820-1850

In seinem „Essay on Literature“ verteidigte Ruskin die avancierte Literatur seiner Zeit gegen evangelikale Kritik an der Dominanz säkularer Themen, säkularer Unterhaltung und fiktiver Welten. Die schottische Moralphilosophie half ihm dabei, seine Argumentation zu stützen, weil sie die Lektüre von Romanen und Gedichten als moralisch besonders wertvoll legitimierte: Die vom Lesenden zu vollziehende Analyse erzählten Geschehens, unter Anleitung des Autors, betrachteten die schottischen Rhetorikern als besonders geeignet für die subjektiven Erkenntnis- und Lernprozesse des Lesers. Obwohl die Lernprozesse des Lesers auf säkularen Stoffen aufbauen und mit Genuss verbunden sein konnten, ließen sie sich mit Smiths Moralphilosophie als unerlässliche Entwicklungsschritte einer sich auch moralisch vervollkommenenden Persönlichkeit begreifen. Und schließlich war es Ruskin durch den aufgeklärten Begriff der überzeitlich konstanten menschlichen Natur möglich, fiktive Personen und Handlungen – statt sie wie Todd als „Trugbilder“ abzuwerten – als lehrreiche Exempla darzustellen.

In religiöser Hinsicht positionierte sich Ruskin in seinem „Essay“ allerdings zwischen dem säkularen Denken von Adam Smith und den religiösen Ansprüchen des Evangelikalismus. Denn während er gegen die evangelikale Abwertung der menschlichen Natur, des Genusses und der Beschäftigung mit säkularen Inhalten Einwände erhob, bekräftigte er gleichzeitig doch auch, dass die Literatur die Religiosität befördern müsse. Soweit es seine Äußerungen im „Essay“ erkennen lassen, hatte er dabei nicht die evangelikale Kultur der Innerlichkeit, der Schriftkenntnis und des Gesetzesgehorsams im Sinn, sondern die „zweite Offenbarung“ Gottes in der Natur.

Dies wirft die Frage auf, welcher Glaubensrichtung sich Ruskin eigentlich zugehörig fühlte. Der evangelikale Geistliche Thomas Dale, der mit seiner Frage den Anstoß zu Ruskins „Essay“ gegeben hatte, war immerhin nicht nur Ruskins Lehrer, sondern auch der Pfarrer der Familie Ruskin. Welche Haltung also nahm Ruskin zum Evangelikalismus ein?

#### 4.1. Die Forschung zur Religiosität Ruskins

Die Ruskin-Forschung hat sich bislang schwer damit getan, die religösen Überzeugungen Ruskins umfassend und präzise zu bestimmen. Ruskins autobiographische Bemerkungen über „*my extremely orthodox English [...] Evangelicalism*,“ „*our family Puritanism*“ oder „*my old Scotch shepherd Puritanism*“ lieferten die wiederkehrenden Formeln, um Ruskin schablonenhaft dem ‚Evangelikalismus‘ zuzuordnen, obgleich es sich dabei um ein sehr heterogenes Glaubensmilieu handelte.<sup>1</sup> Die Einordnung gab zudem Anlass, populäre Resentiments gegen den Evangelikalismus zu revitalisieren: Noch in einigen jüngeren Studien wird die um 1900 auftretende Ansicht tradiert, dass Ruskin in einem starr-doktrinären, moralistisch verengten evangelikalen Glauben erzogen wurde, der ihm keine intellektuellen Impulse vermittelte.<sup>2</sup>

Obgleich viele jüngere Arbeiten ein komplexeres Bild von Ruskins Religiosität zeichneten, wurden Ruskins vermeintliche religiöse „*indoctrination*“ und „*sectarian narrowness*“ bis in die 1970er Jahre kaum je grundsätzlich in Frage gestellt.<sup>3</sup> Die Annahme, dass die evangelikale Umgebung seiner Kindheit Ruskin lange zu schaffen machte, kann sich dabei auf das stellenweise düstere Bild stützen, das Ruskin selbst in *Praeterita* vom evangelikalen Glaubensleben zeichnete. Nachdem er um 1860 begann, sich von einigen

<sup>1</sup> Zitate aus *Praeterita* (1885-89), *Works*, 35.179, 386, 490; für „*evangelical*“ ferner u.a. *ibid.*, 35.13, 18, 71, 128; und für „*Puritan*“ etwa *ibid.*, 142, 176; 285, 292, 386; 483.

<sup>2</sup> Bereits Ruskins früher Biograph William Gershom Collingwood strich die meisten Passagen zu Ruskins Religiosität aus *The Life and Work of John Ruskin*, 2 Bde. (London 1893) in der Neuausgabe seiner Biographie *The Life of John Ruskin* (London 1900), weil er Ruskins Religiosität als marginal und historisch überholt betrachtete (vgl. *Life and Work*, 1.80). Ruskins Herausgeber Edward Tyas Cook nannte Ruskin schließlich einen „*bigoted Protestant*“. Siehe *Works*, u.a. 1.xxiii-xxiv; 10.xl; 19.xxxvii; 33.lxi; 35.lxxi; und Cook, *The Life of John Ruskin*, 2 Bde. (London 1911), 1.7-11, 13-4, 2.25; Zitat: *ibid.*, 1.291. Die ablehnende Haltung zum Evangelikalismus Ruskins und seiner Eltern dominierte danach sowohl klatschhafte Biographien wie Ada Earlands *Ruskin and his Circle* (1910) (New York 1971), v, 3-11, 59-72 und Amabel Williams-Ellis' *The Tragedy of John Ruskin* (London 1928), 11-2, 13-38; als auch seriöse Biographien und Studien wie etwa Arthur Christopher Benson, *Ruskin: A Study in Personality* (London 1911), 7-9, 15-8; und David Larg, *John Ruskin* (New York 1933), 14-6. Benson und der Kunsthistoriker Reginald Wilenski betrachteten den Bibelunterricht im Elternhaus als Ursache einer Persönlichkeitsstörung: „*Into [Ruskin's exceptionally mobile] [...] brain his mother forced, brutally, the text of the Bible day by day; and then his father made him listen to long extracts from the poets.*“ Reginald Howard Wilenski, *John Ruskin: An Introduction to Further Study of his Life and Work* (1933) (New York 1967), zum folgenden s. insbes. 31-2, 38, 42, 70-1, 329-56, bes. 329-33, 341; Zitat: 42. Ähnlich argumentieren auch einige jüngere Biographen wie John Batchelor, *John Ruskin: No Wealth but Life; A Biography* (London 2001), 13-4, 16, 232.

<sup>3</sup> Zitate: Van Akin Burd, „*Ruskin's Testament of his Boyhood Faith: Sermons on the Pentateuch*,“ in: Robert Hewison (Hg.), *New Approaches to Ruskin: Thirteen Essays* (London 1981), 1-16, hier: 2 und John Hayman (Hg.), „*Ruskin and his Oxford Tutor: An Unpublished Letter from Venice*,“ *Review of English Studies* n.s. 27, Nr. 105 (Feb. 1976), 46-54, hier: 48. Für weitere Darstellungen siehe Van Akin Burd, „*Introduction*,“ in: John Ruskin, *The Winnington Letters: John Ruskin's Correspondence with Margaret Alexis Bell and the Children at Winnington Hall* (London 1969), 19-88, hier bes.: 55-75; ders., „*Ruskin's Inquiry into Spiritualism*,“ in: John Ruskin, *Christmas Story: John Ruskin's Venetian Letters of 1876-1877* (Newark, Del./London 1990), 30-68.

Glaubensüberzeugungen des Evangelikalismus zu distanzieren, ließ er wenige Gelegenheiten aus, sich mit Bitterkeit über die Religiosität seines Elternhauses und der Mehrheit seiner Zeitgenossen zu äußern. Der strenge Sabbatarianismus, der angeblich in der Familie gepflegt wurde – am Sonntag waren nichtreligiöse Bücher und Beschäftigungen Tabu –, war Ruskin im Rückblick beispielsweise nur als “*gloom, and even terror, [...] which [...] oppressed the seventh part of my time*” erinnerlich: “[T]he horror of Sunday used even to cast its prescient gloom as far back in the week as Friday—and all the glory of Monday, with church seven days removed again, was no equivalent for it.”<sup>4</sup>

Erst in den jüngerer Zeit ist die Forschung zunehmend davon abgekommen, die Aussagen Ruskins in *Praeterita* unhinterfragt zu übernehmen, und hat begonnen, sein religiöses Denken aus seinen Werken zu rekonstruieren. Dabei sind vor allem Ruskins Naturvorstellungen, seine Haltung zu Fragen der Ökologie und Ruskin Symbolsprache von der Literaturwissenschaft ins Visier genommen worden.<sup>5</sup> Wie vieldeutig und schillernd Ruskins religiöse Haltung dabei erscheint, zeigt sich unter anderem daran, dass die zwei tiefsschürfendsten Studien zu Ruskins Religiosität zu teilweise entgegengesetzten Forschungsergebnissen gelangen: Stephen C. Finley macht in Ruskins Naturerfahrung methodistische Glaubensprinzipien ausfindig, wohingegen Michael Wheeler Ruskins Gottesvorstellungen in die Nähe des hochkirchlichen Anglikanismus rückt.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> *Praeterita* (1885-89), *Works*, 35.128 und 25 (letzteres ein Selbstzitat Ruskins aus *Fors Clavigera* [Nr. 52 v. Apr. 1875], *Works*, 28.297. Tim Hilton geht davon aus, dass Margaret und John James Ruskin die schottische Praxis des Sabbatarianismus nach ihrer Übersiedlung nach London ablegten. Hilton, *Early Years*, 22.

<sup>5</sup> Grundlegende Erörterungen zu den religiösen Überzeugungen Ruskins finden sich insbesondere in Malcolm Mackenzie Ross, “Ruskin, Hooker and ‘the Christian Theoria’”, in: Millar MacLure/F. W. Watt (Hg.), *Essays in English Literature from the Renaissance to the Victorian Age* (Toronto 1964), 283-303; George P. Landow, *The Aesthetic and Critical Theories of John Ruskin* (Princeton, N.J. 1971), bes. 90-1; ders., *Victorian Types, Victorian Shadows: Biblical Typology in Victorian Literature, Art and Thought* (Boston 1980); David Anthony Downes, *Ruskin’s Landscape of Beatitude* (New York 1984); Hilary Fraser, *Beauty and Belief: Aesthetics and Religion in Victorian Literature* (Cambridge 1986); Jonathan Bate, “Wordsworth, Ruskin, and the Moral of Landscape”, *Literature and Belief* 10 (1990), 1-23; ders., *Romantic Ecology: Wordsworth and the Environmental Tradition* (London 1991); Clyde Stephen Finley, *Nature’s Covenant: Figures of Landscape in Ruskin* (University Park, Pa., 1992); David C. Hanson, “The Psychology of Fragmentation: A Bibliographic and Psychoanalytic Re-consideration of the Ruskin Juvenilia”, *Text* 10 (1997), 237-58; John Beer, “Ruskin and Wordsworth”, *The Wordsworth Circle* 28 (1997), 41-8; ders., *Providence and Love: Studies in Wordsworth, Channing, Myers, George Eliot, and Ruskin* (Oxford 1998); Michael Wheeler, *Ruskin’s God* (Cambridge 1999); Wheeler, “*The Light of the World* as ‘True Sacred Art’: Ruskin and William Holman Hunt,” in: Robert Hewison (Hg.), *Ruskin’s Artists: Studies in the Victorian Visual Economy* (Aldershot 2000), 111-29; Frank Burch Brown, *Good Taste, Bad Taste and Christian Taste: Aesthetics in Religious Life* (Oxford 2000), 72-93; Francis O’Gorman, “‘To See the Finger of God in the Dimensions of the Pyramid’: A New Context for Ruskin’s Ethics of the Dust”, *Modern Language Review* 98 (2003), 563-573; und David Melville Craig, *John Ruskin and the Ethics of Consumption* (Charlottesville, Va., 2006); Dinah Birch, “Who wants Authority?” Ruskin as a Dissenter”, *Yearbook of English Studies* 36,2 (2006), 65-77.

<sup>6</sup> Wheeler, *Ruskin’s God*, u.a. 236-8, suggeriert eine starke Nähe Ruskins zum Hochanglikanismus; für

Die folgenden Ausführungen (Kapitel 4-7) nähern sich der Thematik von einem anderen Blickwinkel, weil rein textimmanente Forschungsstrategien, wie sie bislang die Diskussion beherrschen, bei Ruskin schnell an ihre Grenzen stoßen: „*Who could tell from my books [...], except in the course and common event of the abandonment of a sectarian doctrine, what has been the course of religious effort and speculation in me?*“ fragte Ruskin sich bzw. seine Leser;<sup>7</sup> und seine rhetorische Frage demonstriert nicht nur, dass seine religiösen Anschauungen fortwährend Modifikationen unterworfen waren, sondern insbesondere auch, dass Ruskin seine Überzeugungen nur selektiv und nach sorgfältiger Abwägung an die Öffentlichkeit gelangen ließ: Ruskins Abwendung von bestimmten Überzeugungen strikt-calvinistischer Evangelikaler in den 1860er Jahren (dies ist mit „*the abandonment of a sectarian doctrine*“ gemeint) machte er nach einer gewissen Zeit publik. Anderes – seine Schriftexegesen, theologischen Spekulationen, heterodoxen oder kontroversen Ansichten, offenen Probleme und Zweifel, aber auch Gemeinplätze – thematisierte er, wenn überhaupt, nur indirekt oder nach sorgfältiger Reflexion. Ruskins Äußerungen geben daher bestenfalls ein lückenhaftes Bild seiner „Theologie“ bzw. religiösen Überzeugungen. Sie waren vielmehr an einen spezifischen Diskussionsstoff und Zeitpunkt gebunden und in eine Strategie öffentlicher Selbstpositionierung eingebettet, die ergründet werden müssen, bevor die religiösen Aspekte von Ruskins Werk für heutige Leser verständlich werden.

Um Ruskins Religiosität angemessen zu beschreiben und historisch einzuordnen, ist es daher erstens erforderlich, die Ruskin vertrauten religiösen Denk- und Argumentationsmuster klar zu identifizieren – und zwar sowohl solche, auf die er seinen Glauben gründete, als auch solche, die seine Ablehnung provozierten oder die ihn dazu nötigten, seine religiösen Überzeugungen zu reflektieren und abzuändern. Dazu müssen – wie es im Folgenden geschieht, erstens die im Diskurs des Evangelikalismus kursierenden theologischen Richtungen vorgestellt werden (vorliegendes Kapitel 4). Im zweiten Schritt muss dann ein Überblick über die im Umfeld Ruskins kursierenden Glaubensüberzeugungen gewonnen werden (Kap. 5). Dabei sollte möglichst genau auch das evangelikale Milieu identifiziert werden, dem sich Ruskin zumindest vor 1860 zurechnete, und die in diesem Milieu debattierten religiösen Dogmen und Ideen möglichst genau angegeben werden – zumindest soweit sie für Ruskins religiöses Denken und seine Publizistik relevant wurden. Schließlich ist, soweit möglich, zu prüfen, welche Überzeugungen,

---

Finley, *Nature's Covenant*, 61-70, ist der Methodismus der prägende Einfluss auf Ruskin gewesen.

<sup>7</sup> Geplantes Vorwort (1881) für *Proserpina* (1875-86), *Works*, 35.xxxv-xxxviii, 628-29, hier: 628.

Prinzipien und Ideen Ruskin aus dem evangelikalen Diskurs und dem persönlichen Umfeld seiner Kirchengemeinden übernommen hat (Kap. 6).

Es reicht aber nicht, Ruskins ‘Konfessionszugehörigkeit’ oder seine Glaubensprinzipien im Verhältnis zur tradierten Dogmatik zu benennen, um zu entschlüsseln, was Ruskin als “[the] natural theology to which my books refer”<sup>8</sup> oder diffuser “my theology”<sup>9</sup> und “the theology I teach”<sup>10</sup> bezeichnete. In einem letzten Schritt müssen Ruskins Schriften untersucht werden und rekonstruiert werden, welche religiösen Mitteilungen Ruskin seinem Publikum überhaupt machte. Dazu müssen einerseits die Diskurse bestimmt werden, in die sich Ruskin einschrieb, und andererseits die Überzeugungen und Argumente identifiziert werden, die er aus der Vielzahl ihm zugänglicher Begriffe und Dogmen wählte und im Feld der veröffentlichten Meinung durchsetzen wollte. Die von ihm kommunizierten Argumentationsmuster harmonierten zum Teil sicherlich mit einigen Konzepten anderer Evangelikaler, wohingegen sie zum Denken anderer Kreise in diametralem Gegensatz standen. Aus der Gestaltung seiner religiösen Stellungnahmen lässt sich folglich erschließen, gegen welche im öffentlichen Diskurs vertretenen Positionen er sich aussprach, wem er zur Seite sprang und welche neuen Ideen und Begriffe er dabei in die Diskussion einführte (Kap. 7).

Dafür muss auch neues empirisches Material herangezogen werden: Wie beschrieben, dokumentieren Ruskins Werke nur punktuell, mit welchen religiösen Denkmustern er vertraut war. Auch die Adressaten seiner Schriften, Gleichgesinnte wie Gegner, sind nicht immer eindeutig zu bestimmen. Ebenso wichtig wie Ruskins Veröffentlichungen sind daher seine Briefe und Tagebücher, die für die Darstellung seiner religiösen Überzeugungen bislang viel seltener herangezogen werden, obwohl sie streckenweise erheblich tiefgründigere Einblicke in das religiöse Denken Ruskins als seine publizierten Schriften gewähren. Gerade die Briefe und Tagebücher lassen zum Teil auch erkennen, welche Ideen und Debatten Ruskin als Herausforderung begriff, und dass er die in diesen Debatten aufgeworfenen Fragen oft erst bzw. oft noch in späteren Jahren aufgriff und diskutierte.<sup>11</sup>

<sup>8</sup> *Deucalion* (1874/75-83), *Works*, **26**.334.

<sup>9</sup> “Notes for the Lectures Called ‘Readings in Modern Painters’” (Nov. 1877), *Works*, **22**.508-38, hier: 518.

<sup>10</sup> Leserbrief im *Oxford University Herald* (12.6.1880), in: *Arrows of the Chace* (1880), *Works*, **34**.546/7, hier: 547.

<sup>11</sup> *The Diaries of John Ruskin* (1835-89), hg. v. Joan Evans / John Howard Whitehouse, 3 Bde. (Oxford 1956-1959) sind für die vorliegende Arbeit aufgrund bekannter editorischer Unzulänglichkeiten mit den in der Ruskin Library, University of Lancaster, archivierten Originalen abgeglichen worden, und zwar für die Jahre 1835-57 (MS 1-10a). Von der Korrespondenz Ruskins sind nur Bruchstücke ediert. Die

Bei der Analyse seines religiösen Denkens darf zudem nicht vorausgesetzt werden, dass Ruskin über eine fest fundierte systematische Theologie verfügte oder sich eine solche erarbeitete – vielmehr sind gerade die Unruhe und Bewegung in seinem religiösen Denken das Thema der vorliegenden Arbeit. Es soll daher kein Anlauf unternommen werden, ein fest fundiertes ‘Credo’ aus einem oder mehreren seiner Werke zu rekonstruieren. Anders als in den bislang vorliegenden Studien wird daher auch kein widerspruchsfreies Bild von Ruskins Religiosität gezeichnet werden – in einer Ära ständig neuer wissenschaftlicher Erkenntnisse, religiöser Krisen und Umorientierung war es für viele aktive Teilnehmer des religiösen Lebens kaum mehr möglich, puristisch einem dogmatischen System der Tradition verhaftet zu bleiben. Widersprüchlichkeit wird daher als ein integrales Moment der Religiosität Ruskins begriffen.

Die Darstellung von Ruskins Religiosität im vorliegenden und den zwei darauf folgenden Kapiteln erfolgt daher in drei Schritten: In einem ersten Schritt (vorliegendes Kapitel 4) wird ein knapp ein Profil des fundamentalprotestantischen Spektrums in Großbritannien gezeichnet, wie es das bürgerliche Denken und das nationale Diskursfeld im zweiten Viertel des Jahrhunderts dominierte, als Ruskin heranwuchs. Dazu werden die unterschiedlichen Theologien und religiösen Gruppierungen dieses Lagers vorgestellt sowie ihre Stellung in den zentralen Diskursen des vorviktorianischen Englands beschrieben. Darüber hinaus werden die historische Entwicklung dieser religiösen Bewegungen und ihre inneren Friktionen und Spaltungen erläutert.

Im Kapitel 5 wird die die Ruskin unmittelbar vertraute Umgebung in Blick genommen und die religiösen Überzeugungen in diesem Umfeld rekonstruiert. Aufgezeigt wird, mit welchen religiösen Denkmustern und Überzeugungen Ruskin in seiner Jugend vertraut gemacht wurde. Einleitend wird dazu auf den Presbyterianismus eingegangen, den Margaret und John James Ruskin gleichsam als schottisches Erbe nach London mitbrachten, wo er nur eine marginale Position innehatte. Daher wird nachfolgend dargestellt, welche religiösen Anschauungen Ruskin durch seine Kirchengemeinden vermittelt wurden und welche davon er akzeptierte. Zugleich wird danach gefragt, wie stark diese Überzeugungen in der Öffentlichkeit präsent waren und welchen Status sie dort genossen. Als Quellen für die Diskussion müssen insbesondere Zeitschriften und

---

aussagekräftigsten Briefe finden sich im Briefwechsel mit den Eltern, der enthalten ist in: John Ruskin, *Letters from the Continent, 1858*, hg. v. John Hayman (Toronto 1982); John James, Margaret und John Ruskin, *The Ruskin Family Letters: The Correspondence of John James Ruskin, his Wife, and his Son, 1801-1843*, hg. v. Van Akin Burd, 2 Bde. (Ithaca, N.Y., 1973); *Ruskin in Italy: Letters to His Parents, 1845*, hg. v. Harold I. Shapiro (Oxford 1972); *Ruskin's Letters from Venice, 1851-1852*, hg. v. John L. Bradley (New Haven, Conn., 1955).

gedruckte Predigten analysiert werden, die im Elternhaus gelesen wurden bzw. direkt von den Pfarrern stammten, deren Predigten Ruskin und seine Eltern hörten. Denn diese Pfarrer scheinen einen erheblichen Einfluss auf die religiösen Ansichten des Elternhauses und Ruskins ausgeübt zu haben – dies erschließt sich beispielsweise aus dem Sachverhalt, dass Ruskin ihnen wichtige Passagen in seinen Lebenserinnerungen *Praeterita* einräumte.

In einem abschließenden Schritt wird dann in Kapitel 6 untersucht, welche religiösen Überzeugungen sich Ruskin aneignete. Kapitel 7 nimmt dann einen frühen Text Ruskins zum Anlass, die von ihm im Frühwerk explizierte Religiosität zu erfassen und in den Ideenhaushalt der Evangelikalen einzuordnen. Thema des abschließenden Kapitels ist dann die Frage, ob Ruskin auf die neueren naturwissenschaftlichen Forschungen reagierte und seine religiösen Ansichten zu überdenken begann, wie es im Zeitalter der „*Victorian crisis of faith*“ immer mehr zur Notwendigkeit wurde. Ruskins religiöse Entwicklung und Publizistik werden somit nicht allein als Bestandteil seiner persönlichen *intellectual biography*, sondern gleichzeitig als folgenreiche Momente der vor- und frühviktorianischen *intellectual history* aufgefasst. Es geht also darum, Ruskins religiöse Äußerungen so zu entschlüsseln, wie sie ein informierter Leser des frühen 19. Jahrhunderts verstanden haben könnte.

#### 4.2 Der Evangelikalismus in England 1820-1850

Die im britischen Bürgertum des frühen 19. Jahrhunderts vorherrschende Religiosität des Evangelikalismus ist ein schillerndes Phänomen, das nicht ganz identisch ist mit dem heutigen Evangelikalismus in den USA oder den Evangelikalen in den evangelischen Kirchen Deutschlands. Der Begriff selbst geht auf den reformatorischen Wert- und Kampfbegriff „*evangelical*“ zurück, der in seiner Grundbedeutung dem deutschen „*evangelisch*“ entspricht.<sup>12</sup> Dieser Terminus wurde in den religiösen Debatten des 18. und 19. Jahrhunderts weiterhin als Streitbegriff verwendet, mit dem biblizistische, vermeintlich „dem Evangelium getreue“ Überzeugungen affiniert und von angeblich unbiblischen Ansichten unterschieden wurden. Im Zusammenhang mit diesem Sprachgebrauch setzte sich der Begriff dann auch als Bezeichnung aller

<sup>12</sup> Zum dem als Übersetzung des englischen *evangelicalism* nicht unproblematischen Begriff des Evangelikalismus: Erich Geldbach, „Evangelikale Bewegung,“ in: *Evangelisches Kirchenlexikon*, Bd. 1 (Göttingen <sup>3</sup>1986), 1186-91, hier bes. 1188-9. Im Folgenden aber wird er, soweit es um England geht, für alle fundamentalprotestantischen Milieus (=jenseits des Anglikanismus, der *Anglican Liberals* und des *Rational Dissent*) verwendet.

fundamentalprotestantischen Gruppierungen durch, die ihre religiösen Überzeugungen biblizistisch legitimierten. Dies waren im England des frühen 19. Jahrhunderts: ein Großteil der *Low Church* im Anglicanismus, die meisten Kirchen des alten Dissentertums (Independenten/Kongregationalisten, Baptisten, Presbyterianer und z.T. Quäker), nicht aber *rational dissenters* sowie die Kirchen des *new dissent* (die verschiedenen Gruppierungen des Methodismus und jüngere Splittergruppen). Als Gegner begriffen Evangelikale traditionell den Katholizismus sowie die hochkirchlichen Protestanten in der *Church of England* (z.T. auch Anglo-Katholizismus genannt). Kaum weniger Ablehnung zogen die mit den seinerzeit neuen und umstrittenen Ideen des Historismus und der Historischen Bibelkritik vertrauten *Liberal Anglicans* (z.T. auch *Broad Church* genannt) von evangelikaler Seite auf sich. Im protestantischen Nonkonformismus waren zudem insbesondere die *rational dissenters* (bes. Unitarier), die sich von den Kirchen des alten Dissentertums abgespalten hatten, vielen Evangelikalen ein Dorn im Auge. Außerdem richteten Evangelikale ihre Kritik ganz allgemein gegen die meisten Aufklärungstheologien des vorangegangenen Jahrhunderts.

Was diesen vielen unterschiedlichen Glaubensgruppierungen im frühen 19. Jahrhundert für einige Zeit Kohärenz verlieh, war ein Fundament gemeinsamer Überzeugungen in Dogmatik und Glaubenspraxis.<sup>13</sup> Diese Glaubensprinzipien stammten aus dem Grundbestand der reformierten Theologie; waren jedoch von den dominierenden religiösen Tendenzen im 18. Jahrhundert weithin verschüttet worden. Eines der grundlegenden Elemente des Evangelikalismus war die Überzeugung von der Sündhaftigkeit und Verderbtheit der menschlichen Natur (*total depravity*).<sup>14</sup> Der Sündenfall hatte nach reformierter und evangelikaler Vorstellung die Vertreibung aus dem Paradies ausgelöst und zu einer vollständigen inneren Veränderung und Korruption des Menschen geführt. Dadurch verlor der Mensch, evangelikalem Verständnis nach, auch die Freiheit, aus eigener Kraft das Gute zu erkennen, zu wollen oder zu tun. Zur Erlösung bedurfte es der Errettung durch Gott, die sich nicht durch gute Werke verdienen ließ, aber dem

<sup>13</sup> Zur Theologie des Evangelikalismus: Alan C. Clifford, *Atonement and Justification: English Evangelical Theology, 1640-1790; An Evaluation* (Oxford 1990).

<sup>14</sup> David M. Thompson, *Denominationalism and Dissent, 1795-1835: A Question of Identity* (London 1985); Mark D. Johnson, *The Dissolution of Dissent, 1850-1980* (New York 1987); John Walsh u.a. (Hg.), *The Church of England, c.1689-c.1833: From Toleration to Tractarianism* (Cambridge 1993); Denis G. Paz (Hg.), *Nineteenth-Century English Religious Traditions: Retrospect and Prospect* (Westport, Conn. 1995); Michael R. Watts, *The Dissenters*, Bd. 2: *The Expansion of Evangelical Nonconformity* (Oxford 1995); David Hempton, *Religion and Political Culture in Britain and Ireland: From the Glorious Revolution to the Decline of the Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996). Anglikanische Evs speziell: Kenneth Hylson-Smith, *Evangelicals in the Church of England, 1734-1984* (Edinburgh 1989).

Gläubigen (so die Ansicht der Arminianer), dem erwählten Gläubigen (Calvinisten) oder dem Erwählten (Hochcalvinisten) aus freier Gnade Gottes gewährt werden konnte. Der Weg dazu war den Gläubigen bzw. Erwählten durch den versöhnenden Opfertod Christi geöffnet, der durch seine Gerechtigkeit die Gnade Gottes für alle Menschen (arminianischer und moderat-calvinistischer *Heilsuniversalismus*) bzw. für die Erwählten (strikt- und hochcalvinistischer *Heilspartikularismus*) erwirken konnte.

Auf die Erkenntnis der tiefen Verderbtheit der menschlichen Natur musste nach evangelikaler Überzeugung mit Buße und der Bekehrung zum Glauben an Christus reagiert werden. Buße, die Erkenntnis der Wahrheit der Schrift und das Vertrauen in Christi gaben den Impuls, zum Glauben umzukehren (*conversion*). Diese Bekehrung konnte spontan oder auch als Ergebnis eines längeren Reflexionsprozesses erfolgen. Dem Verständnis arminianischer und moderat-calvinistischer Evangelikaler nach teilte sich in der Konversion und im Glauben die Aufnahme in die Gnade Gottes mit (Rechtfertigung, *justification*). Die dabei unmittelbar auf den Gläubigen einwirkende Kraft des Heiligen Geistes führte nach evangelikalem Verständnis zur *Wiedergeburt* (*New Birth*) und 'Heiligung' (*sanctification*).<sup>15</sup> In der Sprache des Evangelikalismus formuliert: Der Gläubige wurde durch den Heiligen Geist zu einem Ebenbild Christi 'umgeschaffen'.<sup>16</sup> Diese Gerechtmachung befähigte den Gläubigen aus evangelikaler Sicht auch dazu, gute Werke zu vollbringen (*Christian perfection, holiness*) – die er aber nicht seiner eigenen Kraft und Leistung zuschrieb, sondern ebenfalls der Gnade Gottes.<sup>17</sup>

Die evangelikale Theologie stellte also einen engen Zusammenhang von Glaube und Werken her, wie er in hohem Maße in der Tradition der reformierten Theologie verankert war.<sup>18</sup> Diese aktivische Glaubenspraxis nahm jedoch – im Vergleich zum älteren, 'purita-

<sup>15</sup> Siehe auch: Falk Wagner, "Bekehrung," Teil II: "16. bis 20. Jahrhundert," in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 5 (Berlin 1980), 459-69; und Paul Löffler, "Bekehrung," in: *Evangelisches Kirchenlexikon*, Bd. 1 (Göttingen <sup>3</sup>1986), 404-7; sowie Rupp, *Religion in England*, 419-21; und Reinholt Bernhardt, "Wiedergeburt," in: *Evangelisches Kirchenlexikon*, Bd. 4 (Göttingen <sup>3</sup>1996), 1284-9.

<sup>16</sup> Das evangelikale Vokabular zur Heiligung beinhaltete "quicken, made alive, born again, new created, saved, reconciled, friend, converted, illuminated, pardoned, redeemed, &c.". Zitat aus: [Alexander Campbell], "A. Campbell's Opening Address on the Influence of the Holy Spirit", *Christian Messenger and Reformer* 9 (1844-45), 55-76, hier: 57. Vorgang und Ablauf der Heiligung waren umstritten und ein kontroverser Diskussionsgegenstand z.B. beim zweiwöchigen Rededuell zwischen dem Ex-Baptisten Alexander Campbell (1788-1866) und dem Presbyterianer Nathan Lewis Rice (1807-77) in Lexington, Ky., 1843. Zu Campbell siehe David M. Thompson, "Campbell, Alexander", *Oxford Dictionary of National Biography*. URL (Seite datiert 2004; letzter Abruf 25.09.07):<<http://www.oxforddnb.com/view/article/4465>>

<sup>17</sup> Peter Toon, *Sanctification and Justification* (Westchester, Ill. 1983), 102-10, bes. 107. Siehe ferner: John Riches, "Heiligung," in: *TRE*, Bd. 14 (Berlin 1985), 718-37; und Albrecht Peters, "Heiligung," Teil 3: "Dogmatisch," in: *EKL*, Bd. 2 (Göttingen <sup>3</sup>1989), 454-6.

<sup>18</sup> Die reformierte Tradition beschreibt knapp Rohls, *Reformierte Bekenntnisschriften*, bes. 155-73; im

nischen' Nonkonformismus – im Evangelikalismus ab 1800 teilweise veränderte Formen an. Im älteren Dissens hatte die *practical divinity* der Gesetzeserfüllung, Selbstdisziplinierung, Affektbeherrschung, Unterordnung und Abschottung vom Heterodoxen einen sehr hohen Stellenwert in der Glaubenspraxis gehabt. Im Evangelikalismus nahm das Handeln viel geselligere und integrativere Formen an. So verbreiteten Methodisten und spätere Evangelikale ihren Glauben etwa durch Wanderprediger, Gottesdienste unter freiem Himmel, Laienpredigten und Sonntagsschulen für die Unterschichten. Innerhalb der kirchlichen und privaten Sphäre schlug sich evangelikale Frömmigkeit mindestens nach 1825 u.a. in emotionaleren Gottesdiensten und der Belebung des Kirchengesangs nieder.<sup>19</sup> Mehr noch aber wurden privat und kirchlich organisierte religiöse Gesellschaften, Zirkel, Konferenzen und Versammlungszentren zu Orten, an denen sich der evangelikale Aktionismus entfaltete. Auf evangelikale Initiative wurden Schulen, karitative Institutionen, Bibel- und Missionsgesellschaften, Tierschutz-, Mäßigungs- und zahllose weitere Vereine gegründet. Zudem kam kaum eine politische Kampagne des frühen 19. Jahrhunderts um eine Mobilisierung des evangelikalen Bürgertums herum, wenn der Druck der Öffentlichkeit in Parlament und Regierung spürbar werden sollte. Insbesondere die langwierige Massenbewegung für die Abschaffung der Sklaverei wurde hauptsächlich vom evangelikalen Milieu getragen. Viele kleiner dimensionierte Kampagnen kamen hinzu.

David Bebbington hat im Evangelikalismus dementsprechend einen gemeinsamen Nenner von vier Kardinalprinzipien identifiziert, durch den sich der Evangelikalismus knapp zusammenfassend definieren lässt: “*conversionism*,” “*activism*,” “*biblicism*” und “*crucicentrism*,” wobei die Kreuzestheologie ihren vor 1800 hohen Stellenwert im 19. Jahrhundert zugunsten des Aktivismus einbüßte.<sup>20</sup> Bebbingtons Liste stimmt im Wesentlichen mit den “[five] leading features of Evangelical Religion” überein, die John C. Ryle 1877 formuliert hat – Ryle erklärte zusätzlich noch die Erbsündenlehre zu einem Fundamentalprinzip des Evangelikalismus.<sup>21</sup> Zu den Kardinalprinzipien des Evangel-

---

Vergleich zu anglikanischen Auffassungen auch: Toon, *Justification and Sanctification*, 75–101.

<sup>19</sup> Horton Davies, *Worship and Theology in England*, Bd. 2 (Princeton, N.J. 1961). Zum Kirchengesang bes. John R. Watson, *The English Hymn* (London 1997).

<sup>20</sup> David W. Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1980s* (London 1989), 2–3; im Zusammenhang mit 1–23. Ähnlich: Peter Toon, *Evangelical Theology, 1833–1856: A Response to Tractarianism* (Atlanta 1979), 147–50, zum anglikanischen Evangelikalismus. Andere Klassifizierungsansätze etwa bei Rupp, *Religion in England*, 416; Jay, *Religion of the Heart*, 51–105.

<sup>21</sup> Ryle, John Charles, *Knots Untied: Being Plain Statements on Disputed Points in Religion, from the Standpoint of an Evangelical Churchman* (1874) (London <sup>10</sup>1885), 3–7, Zitat 7.

kalismus zählt nach Ansicht Boyd Hiltons zudem etwa noch die Überzeugung vom bevorstehenden Gericht Gottes über jeden Einzelnen und dem strafenden oder belohnenden Eingreifen Gottes in das Weltgeschehen.<sup>22</sup>

#### 4.2.1 Ursprünge und Aufstieg des Evangelikalismus ca. 1730-1830

Historisch liegen die Wurzeln des Evangelikalismus im zweiten Drittelpunkt des 18. Jahrhunderts, als die Brüder John (1703-91) und Charles Wesley (1707-88) sowie George Whitefield (1714-70), die der anglikanischen Kirche angehörten, den Anstoß zur Erweckungsbewegung des sogenannten *Evangelical Revival* gaben.<sup>23</sup> Unter dem Eindruck der lutherischen und arminianischen Rechtfertigungslehre (Wesley) bzw. der calvinistischen Prädestinationslehre (Whitefield) revitalisierten sie viele Elemente traditioneller reformatorischer Theologie und akzentuierten speziell Sündenbekenntnis und die Bekehrung zum Glauben an Christi, die sie als eine durch den Heiligen Geist bewirkte „Wiedergeburt“ (*New Birth*) auffaßten. Nicht selten kam es während evangelikaler Gottesdienste zu tumultuarischen Massenbekehrungen. Solche „schwärmerischen“ Formen des Glaubens lösten unter den mehrheitlich latitudinarisch orientierten Theologen des Zeitalters der Aufklärung Befremden aus.<sup>24</sup> Denn die in der Staatskirche vorherrschende Glaubensrichtung maß Dogmatik, Liturgie und Kirchenordnung wenig Bedeutung bei, betrachtete die Kirche vor allem als moralische Lehranstalt und erklärte die Vernunft zur Richtschnur des Handelns und des Bibelverständnisses.<sup>25</sup> Außerdem war sie im Gegensatz zu den Anhängern Whitefields kritisch gegenüber der Prädestinationslehre eingestellt. Mit der wachsenden Popularität und Verselbstständigung der Evangelikalen trübte sich das Verhältnis zwischen ihnen und dem anglikanischen Klerus erheblich ein.

Auch innerhalb der Erweckungsbewegung brachen Differenzen auf, die in drei, mit

<sup>22</sup> Hilton, *Mad, Bad and Dangerous*, 174-84, hier: 177.

<sup>23</sup> Zu den Anfängen des Revivals: John Walsh, „The Origins of Evangelicalism“, in: Mark A. Noll, David W. Bebbington, G. A. Rawlyk (Hg.), *Evangelicalism: Comparative Studies of Popular Protestantism in North America, the British Isles, and beyond, 1700-1900* (Oxford 1994). Vertiefend zu den Ursprüngen der evangelikalen Theologie: Alan C. Clifford, *Atonement and Justification: English Evangelical Theology, 1640-1790; An Evaluation* (Oxford 1990).

<sup>24</sup> Rupp, *Religion in England*, 472-3; Isabel Rivers, *Reason, Grace, and Sentiment: A Study of the Language of Religion and Ethics in England, 1660-1780*, 2 Bde. (Cambridge 1991-2000), 1.206.

<sup>25</sup> Zum Latitudinarismus: Rupp, *Religion in England*, 29-39; Isabel Rivers, *Reason, Grace, and Sentiment: A Study of the Language of Religion and Ethics in England, 1660-1780*, 2 Bde. (Cambridge 1991-2000), hier: 1.25-88, bes. 77-88. Zur Moralphilosophie Shaftesburys, Butlers auch Rupp, *Religion in England*, 278-85.

Pamphleten, Büchern und Korrespondenzen überregional ausgetragenen Kontroversen kulmisierten. Eine erste Kontroverse entbrannte zwischen Whitefield und Wesley 1740 um das Dogma der Prädestination. Wesley lehnte die Vorstellung der Erwählung einiger Menschen zum Heil und der Verwerfung aller Anderen ebenso ab wie die Ansicht, dass Erwählte die Gnade Gottes nicht verlieren könnten. Whitefield hielt dagegen an der calvinistischen Tradition fest.<sup>26</sup> Noch bevor dieser Streit erloschen war, entwickelte sich 1755 eine zweiten Kontroverse. Ein neuer Kontrahent erwuchs Wesley dabei in James Hervey (1714-58), der in *Theron and Aspasio* (1755) sowie den *Eleven Letters to John Wesley* (1765) die reformatorische Lehre der “*imputed righteousness*” (der Gerechtschafftigung des Gläubigen durch Zurechnung von Christi Gerechtigkeit) verteidigte.<sup>27</sup> Wesley vertrat im Gegensatz dazu die Auffassung, dass das Heil des Menschen allein mit dessen Glauben und Heiligung stand und fiel.<sup>28</sup> Eine dritte Kontroverse (1770-78), in die neben Wesley vor allem der Anglikaner und strikte Calvinist Augustus Montague Toplady (1740-78) verwickelt war, führte schließlich dazu, dass calvinistische und arminianische Evangelikale ihre Zusammenarbeit weitgehend einstellten. Wesley verbreitete 1770 die Formulierung, dass gute Werke zwar nicht aufgrund ihres Wertes zur Erlösung des Gläubigen führten, dennoch aber eine Vorbedingung für die Erlösung seien: “*Who of us is now accepted of God? He that now believes in Christ with a loving, obedient heart. But who among those that never heard of the Gospel? He that, according to the light he has, feareth God and worketh righteousness. [...] Is not this ‘salvation by works’? Not by the merit of works, but by works as a condition.*”<sup>29</sup> Toplady trat dagegen entschieden für die reformatorische Rechtfertigungslehre ein, derzu folge allein der Glaube, nicht aber gute Werke zur Rechtfertigung beitragen. In der durch Wesleys Formulierung ausgelösten Debatte wurden aber auch alle anderen dogmatischen Differenzen zwischen Arminianern und Calvinisten noch einmal hitzig durchdiskutiert. Der Streit vertiefte die Gräben in solchem Maße, dass die calvinistischen Evangelikalen in und außerhalb der *Church of England* die Kooperation mit Wesley weitgehend

---

<sup>26</sup> Albert Brown-Lawson, *John Wesley and the Anglican Evangelicals of the Eighteenth Century: A Study in Cooperation and Separation; With Special Reference to the Calvinistic Controversies* (Edinburgh 1994), 161-92.

<sup>27</sup> James Hervey, *Eleven Letters from the Late Rev. Mr Hervey, to the Rev. Mr John Wesley ...* (London 1765) [späterer Titel: *Aspasio Vindicated*].

<sup>28</sup> Brown-Lawson, *Wesley and the Anglican Evangelicals*, 193-269.

<sup>29</sup> John Wesley, *Minutes of Several Conversations, between the Rev. John Wesley, A.M., and the Preachers in Connexion with him; Containing the Form of Discipline Established among the Preachers and People in the Methodist Societies* (London 1797; Repr. London 1850), 26.

beendeten.<sup>30</sup>

Mit dem Tod Wesleys starb die Gründergeneration des *Evangelical Revivals* 1791 aus. Die von ihm nicht abschließend geklärten Probleme der Organisation und Führung innerhalb des Methodismus führten zu internen Differenzen und einigen Abspaltungen von der *Church of England*. Als eine der ersten Gruppierungen lösten sich die orthodox-calvinistischen Methodisten von der Staatskirche: 1780-83 trennte sich die *Countess of Huntingdon's Connexion*, ein kleines Netzwerk strikt-calvinistischer Evangelikaler unter Selina Shirley Hastings, countess of Huntingdon (1707-91) von der Kirche. 1811 folgten ihr die walisischen Evangelikalen in den Dissent und schlossen sich zur *Calvinistic Methodist Church of Wales* zusammen. Wesleys Anhänger, die arminianischen Methodisten, vollzogen ab 1797 die formale Trennung von der Staatskirche, nachdem u.a. die Ernennung eigener Bischöfe für die USA 1784 und die Selbstautorisierung zur Ausgabe der Sakramente 1795 die Beziehungen zum Episkopat zerrüttet hatten. Nicht wenige Mitglieder der *Wesleyan Methodist Connexion* fühlten sich jedoch selbst noch nach dem Austritt aus der *Church of England* der Mutterkirche verbunden; einige Anhänger nahmen dort zum Beispiel noch am Abendmahl teil.<sup>31</sup>

Die Abspaltung von der etablierten Kirche trug dazu bei, die Präsenz des wesleyanischen Methodismus im späthannoveranischen Evangelikalismus zu schwächen. Ab 1800 setzte zudem ein lang anhaltender Zerfallsprozess unter den Wesleyanern ein, der durch fortdauernde Dispute um die Kirchenordnung angeheizt wurde. Anfänglich spalteten sich nur kleinere Gruppen ab, beginnend mit der Loslösung der (politisch teilweise mit dem Radikalismus sympathisierenden) *Methodist New Connexion* 1797 unter Alexander Kilham (1762-98). Als nächste vollzogen die *Primitive Methodists* in Staffordshire 1810-12 die Abspaltung – auch diese bildeten eine Glaubensgemeinschaft, die den Laien und Einzelgemeinden stärkere Rechte einräumen wollten als sie bei den ursprünglichen Methodisten genossen. In Konkurrenz zu den Ur-Methodisten gründete sich danach in Cornwall und Devon 1815 die *Bible Christian Church*. Austrittswellen in den 1830er und 1840er Jahren trieben die Zersplitterung der Methodisten weiter voran (*Protestant Methodists* 1827-28, *Wesleyan Methodist Association*, 1834-36, *Wesleyan Reformers* 1849). Alle Schismatiker bildeten neue Kirchen des Nonkonformismus.<sup>32</sup>

<sup>30</sup> Brown-Lawson, *Wesley and the Anglican Evangelicals*, 268, 329-33. Vgl. Rupp, *Religion in England*, 464-8.

<sup>31</sup> Keith D. M. Snell und Paul S. Ell, *Rival Jerusalems: The Geography of Victorian Religion* (Cambridge 2000), 123.

<sup>32</sup> Als knapper Überblick über Entwicklung und Verteilung des *new dissent* ist geeignet: Snell und Ell,

Der Exodus des Methodismus aus der anglikanischen Kirche veränderte um 1800 nachhaltig das Erscheinungsbild der evangelikalen Bewegung. Zwar erhielten die Methodisten weiterhin extrem starken Zulauf, insbesondere aus den unteren sozialen Schichten. Doch das evangelikale Bürgertum gab seine Unterstützung anderen Glaubensgemeinschaften: Zum einen gewannen einige Gruppierungen des alten Dissentertums (Baptisten und Kongregationalisten), die seit dem Ende des 18. Jahrhunderts viele Impulse von der evangelikalen Erweckungsbewegung aufnahmen, an Bedeutung.<sup>33</sup> Zur tonangebenden Fraktion innerhalb des Evangelikalismus stiegen jedoch die anglikanischen Evangelikalen auf. Bis über die Mitte des 19. Jahrhunderts hinaus verzeichneten sie in der etablierten Kirche einen rasch wachsenden Zuspruch und eine deutliche Machtzunahme. Im Jahre 1800 zählten etwa 500 Geistliche in der *Church of England* zu den Evangelikalen; 1850 stellten die Evangelikalen mit geschätzten 6500 Geistlichen etwa ein Drittel des anglikanischen Klerus.<sup>34</sup> Nach der Ernennung John Bird Sumners (1780-1862) stellten sie zudem 1848 erstmals den Erzbischof von Canterbury.

Der anglikanische Evangelikalismus nach 1800 hatte Hauptvertreter u.a. in Charles Simeon (1759-1836), Pfarrer in Cambridge, John Venn (1759-1813), Pfarrer von Clapham, sowie William Wilberforce (1759-1833), Politiker und wohlhabender Rentier. Anders als ihre Vorgänger engagierte sich diese “zweite Generation” der Evangelikalen kaum mehr in dogmatischen Kontroversen, sondern bemühte sich um einen weithin irenischen Umgang miteinander.<sup>35</sup> Kern des Lebensentwurfes der “zweiten Generation” waren missionarische, karitative und sozialreformerische Tätigkeiten, die als notwendige Konsequenz einer evangelikalen Bekehrung zum Glauben begriffen wurden. Wilberforces

---

*Rival Jerusalems*, 121-72; John Walsh, “Methodism at the End of the Eighteenth-Century”, in: Rupert Eric Davies, A Raymond George, Gordon Rupp (Hg.), *A History of the Methodist Church in Great Britain*, Bd. 2 (London 1978), 293-98; Armstrong, Anthony, *The Church of England, the Methodists and Society 1700-1850* (London 1973); Milburn, Geoffrey, *Exploring Methodism: Primitive Methodism* (Peterborough 2002); D. A. Gowland, *Methodist Secessions: the Origins of Free Methodism in three Lancashire Towns* (Manchester 1979); William Reginald Ward, *Religion and Society in England, 1790-1850* (London 1972).

<sup>33</sup> Die Quäker öffneten sich nur in Grenzen der evangelikalen Bewegung; die Presbyterianer gingen seit dem 18. Jahrhundert oft in kongregationalistischen oder auch unitaristischen Gemeinden auf. Snell und Ell, *Rival Jerusalems*, 93-114.

<sup>34</sup> Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain*, 106-7. Eine vorsichtigere Zählung bei Toon, *Evangelical Theology*, 79, gelangt auf der Basis zeitgenössisch-viktorianischer Einschätzungen zu dem Ergebnis, dass Evangelikale bis zur Jahrhundertmitte etwa ein Viertel des anglikanischen Klerus stellten.

<sup>35</sup> Roger H. Martin, *Evangelicals United: Ecumenical Stirrings in Pre-Victorian Britain, 1795-1830* (Metuchen, N.J. 1983). Knapp ferner: Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain*, 63-5, Carter, *Anglican Evangelicals*, 50.

*Practical View of Christianity* (1797) wurde zum religiösen ‘Manifest’ dieser Haltung.<sup>36</sup>

Wesentlicher Bestandteil evangelikalen Engagements waren politische Aktivitäten. Ein Kreis gut situierter und weit vernetzter anglikanischer Evangelikaler, die sog. *Clapham Sect*, stieg sogar zu einer der politisch einflußreichsten Gruppierungen des frühen 19. Jahrhunderts auf.<sup>37</sup> Die Angehörigen dieses Kreises, zu dem auch Venn und Wilberforce zählten, trafen sich in den Jahren 1790-1815 im Landhaus des Bankiers, Parlamentsmitgliedes und Philanthropen Henry Thornton (1760-1815) bei Clapham, Surrey (heute Südwest-London). Wilberforce und andere initiierten eine Furore machende Kampagne für die Abschaffung des Sklavenhandels (1792-1807), die zum ersten großen politischen Triumph der evangelikalen Bewegung wurde.<sup>38</sup> Gleichzeitig setzten sie sich für zahllose weitere humanitäre Anliegen ein, insbesondere für Reformen im Strafrecht, in den Gefängnissen sowie im Bildungs- und Gesundheitswesen. Sie traten für die Abschaffung von Duellen ein, forderten eine stärkere Beachtung der Sonntagsheiligung und die ‘Hebung der Sitten’ in den sozial benachteiligten Bevölkerungsgruppen (den materiellen Lebensbedingungen dieser Schichten schenkten viele Evangelikale hingegen weniger Interesse). Ihr rastloses Engagement verschaffte den in Parlament und Politik aktiven Evangelikalen die halb ironische, halb bewundernde Bezeichnung “*Saints*”<sup>39</sup>.

Das soziale und politische Engagement des Evangelikalismus ging über die Aktivitäten der parlamentarischen *Saints* jedoch weit hinaus. Die politisch tätigen Evangelikalen waren darauf angewiesen, eine breite, in zahllosen Vereinen und Kommittees organisierte Bewegung einzuspannen, um ihren Forderungen Nachdruck zu verlieren. Tatsächlich war das evangelikale Bürgertum in den 1820er und 1830er Jahren für Veranstaltungen, Petitionskampagnen und Spendenaktionen rasch zu mobilisieren und prägte Politik und politischen Diskurs der Epoche in mindestens so starkem Maße wie der Londoner und provinzstädtische Radikalismus. Rückgrat der Bewegung waren neben den Kirchengemeinden eine Vielzahl von Assoziationen, die zu einem erheblichen Teil interdenominationell orientiert waren: Kommittees zur Durchführung von Petitionskampagnen, religiöse und missionarische Gesellschaften (u.a. [London] *Missionary Society*, gegr. 1795; *Church Missionary Society* [anglik.], gegr. 1799; *British Society for*

<sup>36</sup> William Wilberforce, *A Practical View of the Prevailing Religious System of Professed Christians in the Higher and Middle Classes of this Country, Contrasted with Real Christianity* (1797) (London 1797).

<sup>37</sup> Hilton, *Mad, Bad and Dangerous*, 175-76, 314-28.

<sup>38</sup> Roger Anstey, *The Atlantic Slave Trade and British Abolition* (London 1975).

<sup>39</sup> Ernest Marshall Howse, *Saints in Politics: The “Clapham Sect” and the Growth of Freedom*, 2. impr. (London 1960).

*Promoting the Religious Principles of the Reformation* [=Protestant Reformation Society], gegr. 1827); Organisationen zum Vertrieb religiöser Schriften (z.B. die *Society for Promoting Religious Knowledge among the Poor* [=Book Society], gegr. 1750; *Religious Tract Society*, gegr. 1799; *British and Foreign Bible Society*, gegr. 1804)<sup>40</sup> sowie humanitäre Vereine (*Society for Bettering the Condition and Increasing the Comforts of the Poor*, gegr. 1796; *Society for the Mitigation and Gradual Abolition of Slavery Throughout the British Dominions* [=Anti-Slavery Society], gegr. 1823).

Der Evangelikalismus besetzte somit eine Schlüsselposition im politischen Leben des frühen 19. Jahrhunderts. Dies lag nicht nur am hohen Verbreitungsgrad evangelikaler Überzeugungen; vielmehr sind sowohl die Popularität als auch der politische Einfluß des Evangelikalismus auf den Sachverhalt zurückzuführen, dass der Evangelikalismus aus Sicht vieler Zeitgenossen überzeugende Antworten auf die intellektuellen und politischen Herausforderungen der Epoche bot. Diese im zeitgenössischen Horizont modernen Elemente des Evangelikalismus werden von der Forschung erst seit etwa den 1980er Jahren zunehmend ernst genommen: So scheinen Evangelikale mit vielen wissenschaftlichen und intellektuellen Entwicklungen der Epoche wie etwa der *Common-Sense-Philosophie*, der *philosophy of the mind* und dem romantischen Individualismus Schritt gehalten zu haben, weil sie selbst im Religiösen der individuellen Erfahrung besonderes Gewicht gaben.<sup>41</sup> Zudem rückten sie naturwissenschaftliche Hypothesen und Erkenntnisse vermehrt ins öffentliche Bewußtsein, da Erkenntnisse über Natur und Gesellschaft im Rahmen der evangelikalen Providenztheologie als religiös relevant betrachtet wurden. Auch ihre stärker auf die Zusammenarbeit der (protestantischen) Kirchen gerichtete Orientierung lässt die Haltung der Evangelikalen verhältnismäßig modern erscheinen: Da Evangelikale der Institution Kirche gegenüber der “unsichtbaren Kirche” Christi in der Regel eine geringere Bedeutung beimaßen, war ein Teil der anglikanischen Evangelikalen dazu bereit, die Gräben zwischen Staatskirche und Nonkonformismus zu überwinden (manche Evangelikale fühlten sich allerdings auch der überkommenen “protestantischen Verfassung” und der Staatskirche verpflichtet). Im politischen Leben bildeten Evangelikale zudem eine Art Klammer zwischen den Ex-

<sup>40</sup> Isabel Rivers, “The First Evangelical Tract Society”, *Historical Journal* 50 (2007), 1-22; Aileen Fyfe, *Science and Salvation: Evangelical Popular Science Publishing in Victorian Britain* (Chicago 2004); Leslie Howsam, *Cheap Bibles: Nineteenth-Century Publishing and the British and Foreign Bible Society* (Cambridge 1991).

<sup>41</sup> Richard E. Brantley, *Locke, Wesley, and the Method of English Romanticism* (Gainsville, Flo. 1984), 24.

tremen des politischen Spektrums: Da sie in einigen Streitfragen flexiblere Positionen einnahmen als andere politische ‘Parteien’ wie etwa die Foxite Whigs, trugen sie in manchen Debatten dazu bei, politische Konflikte der Reformära nicht in bewegungslose Pattsituationen münden zu lassen. In der Revolutionsära und Zeiten starker radikaler Aktivitäten unterstützten beispielsweise einige der Evangelikalen ‘toryistische’ Maßnahmen, mit denen der Politisierung und Radikalisierung der Unterschichten entgegengewirkt werden sollte. Gleichzeitig waren viele Evangelikale aber auch bereit, gemäßigte Reformvorhaben zu unterstützen und z.B. den Nonformisten oder auch den Katholiken mehr politische Rechte einzuräumen.

#### 4.2.2 *Die Krise des Evangelikalismus 1825-40: Spaltung und Radikalisierung*

Zu der Zeit, in der sich Ruskin religiös zu orientieren begann, den 1820er und 1830er Jahren, zerbrach die Aktionseinheit und Geschlossenheit der Evangelikalen jedoch bereits wieder durch theologische und politische Differenzen. Obwohl die Evangelikalen nach wie vor politische Erfolge erzielten, wurde ihre Kooperationsfähigkeit zunehmend auf die Probe gestellt und in den Kontroversen ab Mitte der 1820er Jahre weithin aufgerieben. Dafür waren zum einen politische Streitfragen verantwortlich, die nicht mehr im Konsens zu lösen waren: Hierzu zählten insbesondere die Kontroversen um die Privilegien der Staatskirche sowie um die Bevorrechtung von Anglikanern gegenüber (protestantischen) Dissentern und Katholiken beim passiven Wahlrecht sowie bei der Vergabe höherer Ämter. Aber auch über die Frage, welche sozialpolitischen Maßnahmen ergriffen werden sollten, um den Problemen der benachteiligten Bevölkerungsschichten abzuhelfen, spaltete die Evangelikalen.

Unter den politischen Ursachen, die zur Spaltung der Fundamentalprotestanten beitrugen, hatten die Debatten um die Abschaffung der *Test* und *Corporation Acts* 1828 sowie die Katholikenemanzipation 1829 eine besondere Bedeutung. Die Vorgeschichte und der Verlauf dieser Kontroverse zeigen die schleichende Desintegration der Evangelikalen auf besonders deutliche Weise. Denn anders als eine vorausgegangene Kampagne für die politische Gleichberechtigung der Dissenter (in den Jahren 1786-90), die in den frühen Revolutionsjahren nicht zuletzt aufgrund von Ausschreitungen der loyalistischen Unterschichten (*Priestley Riots* u.a.) zum Erliegen gekommen war, basierte die neuerliche Kampagne auf der engen Kooperation der Evangelikalen verschiedener

Glaubensgemeinschaften. Diese entwickelte sich in den Jahren ab 1811: Auslöser war der Plan Henry Addingtons, 1st Viscount Sidmouth (1757-1844), die Lizenzierung nonkonformistischer Prediger einzudämmen. Mit diesem Plan brachte Sidmouth Evangelikale aller Couleur gegen sich auf. Auch viele Anglikaner waren angesichts der Loyalität der Dissenter in den Kriegsjahren bereit, ihnen Entgegenkommen zu zeigen. Die sich rasch entwickelnde Protestbewegung gegen den Sidmouth-Plan wurde daher von Alt-Dissentern in Kooperation mit Methodisten und anglikanischen Evangelikalen in Gang gesetzt.<sup>42</sup> Zur interdenominationellen Zusammenarbeit kam es u.a. in der *Protestant Society for the Protection of Religious Liberty* (=Protestant Society, gegr. 1811). Eine etwas spätere Debatte um Öffnung Indiens für Missionare ermöglichte den weiteren Ausbau der Zusammenarbeit zwischen den Evangelikalen aller Lager. Selbst Unitarier wurden in die Reihen der Aktiven aufgenommen, obwohl sie die Trinitätslehre ablehnten, die für den Evangelikalismus von großer Bedeutung war.<sup>43</sup> Eine Gesetzesmaßnahme, mit der Rechte der *Toleration Acts* 1812 auf die Unitarier ausgehnt wurden, blieb im evangelikalen Lager ebenfalls weithin unkontrovers. Auch in den Folgejahren funktionierte die Zusammenarbeit der verschiedenen Denominationen in den evangelikalen Gesellschaften weithin reibungslos.

Doch als ab Mitte der 1820er Jahre die Aufhebung der *Test* und *Corporation Acts* sowie die Gleichstellung der Katholiken ernstlich zur Debatte standen, brachen schwerlich überbrückbare Differenzen zwischen den verschiedenen Gruppierungen unter den anglikanischen Evangelikalen und Nonkonformisten auf. Ein Teil der anglikanischen Evangelikalen lehnte jede Änderung an den Privilegien der Anglikaner ab, ein anderer Teil wollte die Rechtslage nur zugunsten der protestantischen Nonkonformisten verändern. Auch zwischen den Dissentern ließ sich kein Konsens über die Emanzipation der Katholiken finden. Nach den parlamentarischen Entscheidungen zugunsten der Dissenter und der Katholiken setzte zudem der politisch radikalere Teil der evangelikalen Dissenter ihre Angriffe auf die etablierte Kirche fort und verlangte insbesondere in den Jahren 1833-34 die Entstaatlichung der anglikanischen Kirche und die Abschaffung finanzieller Bevorzugungen der Church of England. Dazu organisierten sich die Radikalen in

---

<sup>42</sup> Michael A. Rutz, "The Politicizing of Evangelical Dissent, 1811-1813," *Parliamentary History* 20 (2001), 187-207. Vgl. auch [Anon.], *A Sketch of the History and Proceedings of the Deputies Appointed to Protect the Civil Rights of the Protestant Dissenters: To which is Annexed A Summary of the Laws Affecting Protestant Dissenters; With an Appendix of Statutes and Precedents of Legal Instruments* (London 1814), S. 1-154.

<sup>43</sup> Rutz, "Politicizing of Evangelical Dissent," 189.

Vereinen wie der *English Voluntary Church Association* (gegr. 1834), der *Anti-Church Rates Conference* (1834), der *Church Rates Abolition Society* (1836), der *Religious Freedom Society* (1839) sowie der *British Anti-State Church Society* (später: *Society for the Liberation of Religion from State Patronage and Control*, kurz: *Liberation Society*, 1844). Diese fortgesetzten Angriffe setzten der Bereitschaft der Anglikaner zur Vertiefung der interdenominationellen Zusammenarbeit vermehrt Grenzen.<sup>44</sup> Sie formierten sich daher in Gegenorganisationen wie der *Christian Influence Society* (1832) und der *Established Church Society* (1834).<sup>45</sup> Gleichzeitig solidarisierten sich konservativere Evangelikale auch unter Dissentern zunehmend mit der Staatskirche und kappten die flügelübergreifende Zusammenarbeit mit laizistischen Evangelikalen.<sup>46</sup> Angesichts der fortgesetzten Auseinandersetzungen in Irland, der stets Kontroversen auslösendenden Probleme der Förderung bzw. Behandlung katholischer Organisationen und Einrichtungen, der durch irische Zuwanderung wachsenden Bedeutung der katholischen Kirche in England und der von den ab 1830 regierenden Whigs diskutierten Entstaatlichung der *Church of Ireland* erschien die Staatskirche einer zunehmenden Zahl von Dissentern als ein Bollwerk des Protestantismus. Weitere Gründe, die das Ansehen der *Church of England* in der Niederkirche und im Nonkonformismus förderten, war das zunehmende historische Bewusstsein und das verbreitete Unbehagen über die mangelnde Geschlossenheit der Dissenter: Die Staatskirche ließ sich als Verkörperung der reformatorischen Traditionen und als autoritativer Sammlungspunkt der reformatorischen Theologie betrachten. Das Dissentertum bot hingegen keinen Zusammenhalt und leistete scheinbar demokratischen Tendenzen Vorschub. Viele nonkonformistische Prediger schienen zudem nicht der ‘reinen Lehre’ zu folgen, sondern der Zahlungswilligkeit und damit den Wünschen ihrer Klientel ausgeliefert zu sein. Die seit Jahrhunderten schwelende Problematik der staatskirchlichen Privilegien förderte somit teilweise wieder die Polarisierung des politischen Spektrums entlang der Demarkationslinien des Whig-Tory-Gegensatzes. Die Einheit, die den Evangelikalismus seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert bis etwa 1825 prägte, löste sich in diesem Prozess jedoch auf.

In geringerem Maße trugen auch die Debatten um die Wirtschafts- und Sozialpolitik

<sup>44</sup> Stewart J. Brown, *The National Churches of England, Ireland, and Scotland, 1801-1846* (Oxford 2001), 168-246; Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain*, 98-100.

<sup>45</sup> Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain*, 98. Zur prämillenaristischen, toryistischen *Christian Influence Society* siehe auch J. Douglas Holladay, “Nineteenth-Century Evangelical Activism: From Private Charity to State Intervention, 1830–1850”, *Historical Magazine of the Protestant Episcopal Church* 51 (1982), 53-79.

<sup>46</sup> Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain*, 99-100.

dazu bei, die fundamentalprotestantische Geschlossenheit aufzubrechen: Evangelikale ließen sich in diesen Debatten, wie Boyd Hilton mehrfach deutlich gemacht hat,<sup>47</sup> teilweise von ihren providenztheologischen Überzeugungen leiten: Wer die Überzeugung vertrat, dass sich Gottes irdisches Wirken primär auf die in der Schöpfung angelegten, regelhaften Prozesse stützte (“allgemeine Vorsehung”),<sup>48</sup> tendierte in der Wirtschafts- und Sozialpolitik oft dazu, staatliche Eingriffe in das Wirtschaftsleben als Gängelung der natur- und gottgemäßen Ordnung der Dinge zu kritisieren. Der Mensch wurde von ihnen aber als ein moralisch zu formender Sünder begriffen, der sich an dem von Gott eingerichteten Regelwerk der Natur zu orientieren hatte. Eine (nach heutigen Maßstäben betrachtet, bevormundende) moralische Intervention in den Lebensstil der Unterschichten durch freiwillige Vereinigungen wurde von ‘generalprovidenzialistischen’ Evangelikalen deswegen gebilligt. Wer umgekehrt dazu neigte, das Weltgeschehen auf die direkte, in der Materie vitalistisch aktive, nicht zwingend naturgesetzlich ablaufende Intervention Gottes zurückzuführen (“besondere Vorsehung”), tendierte bei politischen Entscheidungen eher dazu, Krisen und Missstände als göttlichen Auftrag zum moralischen Handeln zu begreifen: Krisen sollte nach Ansicht der ‘Spezialprovidentialisten’ vordringlich mit Mitteln paternalistischer Caritas und staatlicher Intervention begegnet werden. In der Armenversorgung zum Beispiel zogen Anhänger der *special providence* häufig staatliche Fürsorgeleistungen und philanthropische Aktivitäten einzelner Grundbesitzer anderen Maßnahmen vor. Hilton zufolge gab ein idealtypischer Generalprovidenzialist also bei der Bekämpfung des Pauperismus der Internierung der Armen in Arbeitshäusern mit ihrem nach strengen bürgerlichen Moralvorstellungen gängelnden Verhaltensreglement den Vorzug, wohingegen Spezialprovidenzialisten aus Hiltons Sicht eher dazu tendierten, karitative Maßnahmen von Seiten des Staates zu fordern.<sup>49</sup>

Hiltons Ansicht, dass sich die wirtschafts- und sozialpolitischen Überzeugungen der Evangelikalen des frühen 19. Jahrhunderts auf eine feste, zugrundeliegende Providenztheologie zurückführen lassen, ist von Ralph Brown jüngst als vereinfachend und irreführend kritisiert worden: “*Developments in providential theology do not [...] appear to have had the crucial determining role in Evangelical thought that Hilton has ascribed to them*”.<sup>50</sup> Browns gegenteilige Ansicht, dass die Providenztheologie keine nennenswerte

<sup>47</sup> Hilton, *Age of Atonement*, 13-17.

<sup>48</sup> Für die Unterscheidung von allgemeiner und besonderer Vorsehung ist im Bereich der reformierten und der evangelikalen Theologie natürlich Calvin, *Institutio*, I/16/4-7 grundlegend.

<sup>49</sup> Hilton, *Age of Atonement*, 16.

<sup>50</sup> Ralph S. Brown, “Victorian Anglican Evangelicalism: The Radical Legacy of Edward Irving”, *Journal*

Rolle bei der sozial- und wirtschaftspolitischen Willensbildung spielte, ist wahrscheinlich überzogen. Sein Einwand ist dennoch nicht unberechtigt, da sich die providenz-theologischen Vorstellungen der Evangelikalen natürlich nicht auf ein polares Whig-Tory-Schema reduzieren lassen: Evangelikale aller Couleur und politischer Flügel akzeptierten, dass Gott sowohl die “allgemeine” als auch die “besondere Vorsehung” zu Gebote stand. Die Frage, welchen Instrumenten sich Gott in einem Ereignis oder Vorgang bediente und in welchem Maße er es tat, öffnete den Evangelikalen weite Spielräume der Bewertung und führte zu einem breiten Spektrum eher graduell verschiedener Meinungen. Der aufkommende Whig-Tory-Gegensatz ist daher sicherlich nicht allein auf Gegensätze in der Providenztheologie zurückzuführen, und selbst wo es diese Gegensätze gab, darf man sie sich nicht als unüberbrückbare Dichotomie vorstellen. Gewiss aber stimmten Evangelikale ihre programmatischen Vorstellungen in vielen politischen Sachfragen darauf ab, welches der Instrumente providentieller Intervention ihrer Ansicht nach in einer konkreten Problematik (z.B. Epidemie, Hunger, Wohnungsnot, Kriminalität) ursächlich war. Dabei verloren sie andere Faktoren und Ziele (z.B. Erhalt des sozialen Friedens) aber nicht aus den Augen. Hiltons Erklärungsansatz ist also, wie er selbst an anderer Stelle deutlich macht,<sup>51</sup> eher als ein idealtypisches Modell aufzufassen, das in vielen Fällen erklären hilft, warum Evangelikale bestimmte Haltungen im Hinblick auf Wirtschafts- und Sozialpolitik einnahmen. In sehr weitläufiger Weise können die Providentialismen sicherlich auch den in den 1820er und 1830er Jahren wieder aufbrechenden Whig-Tory-Gegensatz geprägt haben, da sich viele Evangelikale verstärkt den Positionen einer eher liberalistischen Sozialpolitik (weniger Staatsintervention in die Wirtschaft, “moralische Intervention” ins Leben der Unterschichten, weniger materielle Förderung) oder umgekehrt einer eher toryistischen bzw. radikalen Sozialpolitik (Paternalismus, Protektionismus, Staatsintervention und mehr materielle Förderung) zuordneten. Für die Zwecke des vorliegenden Kapitels ist es entscheidend festzustellen, dass neben den religions- und bürgerrechtspolitischen Debatten der Jahre um 1830 auch die wirtschaftspolitischen Differenzen im Lager der Evangelikalen ihrer politischen Handlungseinheit zunehmend enge Grenzen setzten.

‘Weltlich’-politische Differenzen konnten von Evangelikalen in vielen Streitpunkten

---

<sup>51</sup> *of Ecclesiastical History* 58 (2007), 675-704, hier: 685-7.

Boyd Hilton, “The Politics of Anatomy and the Anatomy of Politics, c.1825-1850”, in: Stefan Collini, Richard Whatmore, Brian Young (Hg.): *History, Religion, and Culture: British Intellectual History, 1750-1950* (Cambridge 2000), 179-97, hier: 186.

jedoch noch als ephemere Nebensächlichkeiten ad acta gelegt werden. Für theologische Meinungsverschiedenheiten galt dies hingegen in abnehmenden Maße. Es waren daher die um 1825 aufkommenden theologischen Kontroversen, die die gemeinsame Basis des Evangelikalismus rapide und gründlich zum Abschmelzen brachten. Zwar verzeichneten die Evangelikalen auch in der Reformära (1815-1849) immer noch einen erheblichen Zulauf. Auch die karitativen, sozialreformerischen und missionarischen Unternehmungen der Evangelikalen traten in dieser Zeit ihren Triumphzug gerade erst an. Doch in den krisengeschüttelten Jahrzehnten der 1820er und 1830er Jahre brachen eine Reihe theologischer Differenzen auf, die innerhalb des Evangelikalismus auch in der Periode relativer Geschlossenheit nach 1790 untergründig virulent geblieben waren. Sie wurden nach 1825 mit zunehmender Vehemenz ausgefochten und erlangten sogar die Dominanz über den Diskurs des evangelikalen Milieus, das seine Einheit dadurch mehr und mehr einbüßte. Das Selbstverständnis des Evangelikalismus und der Geltungsanspruch evangelikaler Überzeugungen wurden dabei sowohl durch interne Friktionen zwischen Evangelikalen wie auch durch aufblühende Alternativströmungen außerhalb des Evangelikalismus grundlegend in Frage gestellt. Sie wirbelten den Ideenhaushalt des Milieus in den 1820er und 1830er Jahren – den Jugendjahren Ruskins – zunehmend durcheinander und spalteten das evangelikale Lager tief.

Die internen theologischen Spannungen, wie sie den Evangelikalismus um 1800 prägten, lassen sich anhand des Verhältnisses der unterschiedlichen evangelikalen Gruppierungen zur calvinistischen Theologie darstellen. Ausgehend von der zeitgenössischen Unterteilung der calvinistischen Evangelikalen durch den Baptisten Andrew Fuller (1754-1815) in moderate, strikte und Hyper-Calvinisten, wie sie in jüngster Zeit von Ian Shaw aufgegriffen wurde,<sup>52</sup> lässt sich das evangelikale Milieu in fünf verschiedene Richtungen gliedern: (1) *Arminianer*, die am häufigsten unter den Wesleyanischen Methodisten vertreten waren;<sup>53</sup> (2) *moderate Calvinisten*, die sich als große Mehrheitsgruppe über alle Kirchen verteilt, möglicherweise jedoch am dominantesten im Kongregationalismus auftraten, während ihre Zahl im Anglikanismus nach 1825 stark abnahm; sowie (3) *strikt calvinistische* Evangelikale, die sich überproportional stark bei den Anglikanern, Presbyterianern und Baptisten organisierten. In den 1820er Jahren machten sich

---

<sup>52</sup> Ian J. Shaw, *High Calvinists in Action: Calvinism and the City; Manchester and London, c.1810-1860* (Oxford 2002), 10-12. Shaw bezieht sich dabei auf einen um 1802 verfassten Brief Fullers aus Andrew Gunton Fuller, ‘Memoirs of the Rev. Andrew Fuller’, in: Andrew Fuller, *The Complete Works of the Rev. Andrew Fuller: With a Memoir* (London 1846), xv-xciii, hier: lxvii.

<sup>53</sup> Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain*, 27.

schließlich verstärkt wieder (4) *hyper- bzw. hochcalvinistische* Evangelikale bemerkbar, die als Randgruppe idealtypisch in den autonomen Gemeinden des Kongregationalismus oder im Anglikanismus, aber auch im Baptismus eine Heimat fanden.<sup>54</sup> Und schließlich traten in den 1820er Jahren (5) *spiritualistische* und andere dissidentische evangelikale Gruppierungen auf, die sich weit von den Grundlagen der reformierten Theologie entfernten. Die Existenz der beiden radikalevangelikalen ‘Lager’, d.h. der Hochcalvinisten und der Spiritualisten, war dabei zum Teil bereits eine Reaktion auf die Krise im Evangelikalismus, stellte die moderateren Evangelikalen aber auch vor neue Probleme. Sie wurden als sektiererisch betrachtet, weithin geschnitten und brachen oft schismatisch aus den größeren Religionsgemeinschaften heraus.<sup>55</sup>

Der Unterschied zwischen den verschiedenen Richtungen des Evangelikalismus liegt vor allem in Differenzen über Gotteslehre, Rechtfertigungslehre, Soteriologie und Ethik begründet. Vereinfacht formuliert, lehnten die (1) Arminianer insbesondere die Idee eines partikularen göttlichen Heilswillens ab, wie er in der calvinistischen Prädestinationslehre postuliert wurde, und hielten jeden zum wahren Glauben Bekehrten für errettet. Arminianer näherten sich damit dem (für calvinistische Evangelikale nicht akzeptablen) Prinzip des Synergismus an, d.h. der Vorstellung, dass der Mensch mit seinem Willen und der Entscheidung für den Glauben an seiner Errettung durch Gott (resp. am eigenen Verderben) mitwirke. Ähnlich wie die Arminianer waren auch (2) moderate Calvinisten überzeugt, dass das Angebot der Erlösung einer großen Zahl von Menschen offenstand, da der Versöhnungstod Christi als hinreichend für die Erlösung aller Menschen universal wirksam sei. Doch die Idee der Willensfreiheit und der ‘bedingten Erwählung’ (d.h. der Ansicht, dass die Erwählung an die freie Entscheidung des Menschen für den Glauben geknüpft sei) lehnten sie ab. Ebensowenig akzeptierten sie die Vorstellung, der Mensch könne seine Erwählung durch freien Willen verwirken. (3) Orthodox-calvinistische Evangelikale vertraten zur Prädestination und Rechtfertigung die calvinistische Position in der Form, wie sie in den Dordrechter Canones von 1619 festgelegt worden waren, in vollem Umfang (Willensunfreiheit des Menschen, unbedingte Erwählung, beschränkte Genugtuung durch das Sühneopfer Christi, Unwiderstehlichkeit der Gnade, ‘Beharr-

<sup>54</sup> Shaw, *High Calvinists*, 16. Noch 1811 soll es, einer zeitgenössischen Schätzung James Harrington Evans’ (1785-1849) nach, in der anglikanischen Kirche nur etwa 10 Hochcalvinisten gegeben haben. Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain*, 78.

<sup>55</sup> Vgl. Shaw, *High Calvinists*, 10-36. Zu den Abspaltungen von der anglikanischen Kirche umfassend: Grayson Carter, *Anglican Evangelicals: Protestant Secessions from the Via Media, c.1800-1850* (Oxford 2001).

lichkeit der Heiligen' [d.h. Erwählte bleiben gerettet]). Im Unterschied zu den moderaten Evangelikalen glaubten sie also nicht, dass der Tod Christi dazu diente, allen Menschen Rettung zu bringen. (4) Hochcalvinisten, im Sprachgebrauch der Epoche meist *hypercalvinists* genannt, trieben die Erwählungslehre so weit, dass sie nach Ansicht gegnerischer Evangelikaler potenziell zum Antinomianismus führte: Denn gute Werke waren aus hochcalvinistischer Sicht keine essentiellen Kennzeichen des Glaubens, da menschliche Verdienste in keinem Bezug zu Erwählung und Heiligung standen.<sup>56</sup> Moderatere Evangelikale verdächtigten die Hypercalvinisten daher, Amoral und ethische Indifferenz zu sanktionieren. So weit gingen Hochcalvinisten freilich selten. Dem Missionarismus und dem organisierten politischen oder karitativen Aktivismus, wie sie im moderateren Evangelikalismus verbreitet waren, zogen Hochevangelikale allerdings oftmals die Tat im engeren Kreis der 'Rechtgläubigen' oder die Vor-Ort-Aktivität in der Gemeinde vor.<sup>57</sup> Auch eine an den Quietismus erinnernde Ethik der Askese und 'Befreiung vom Selbst' wird oft als ein (allerdings nicht exklusives) Kennzeichen des Hochcalvinismus betrachtet.<sup>58</sup> In ihrer, unter Zeitgenossen als sektiererisch verschrieenen Haltung waren viele (5) Spiritualisten den Hochcalvinisten ähnlich. Sie entfernten sich allerdings noch weiter von den Positionen der calvinistischen Dogmatik. Einige von ihnen zelebrierten in ihren Gottesdiensten und Versammlungen beispielsweise die Ausschüttung des Heiligen Geistes durch charismatische Praktiken, also etwa Zungenreden (Glossolalie), Wunderheilungen und Prophetie. Solche Heterodoxien gaben den Anstoß zu zahlreichen Schismen und Neugründungen, etwa zur Gründung der *Plymouth Brethren* (1827-31) oder der *Catholic Apostolic Church* (1835).<sup>59</sup>

Diese theologischen Differenzen entfalteten ihre volle Sprengkraft erst vor dem Hintergrund der sozialen, wirtschaftlichen und politischen Krisen der Jahre 1825 bis 1849. Die gravierenden Probleme Irlands, das seit 1801 von Westminster aus regiert wurde, und die nationalistischen Kampagnen u.a. Daniel O'Connells und der *Catholic Association* (1823-29) sowie die wenig schonungsvolle 'Besatzungspolitik' von Armee und Verwaltung führten zu anarchischen Zuständen in dem Land.<sup>60</sup> Ab 1829 trübte sich

<sup>56</sup> Zu den Anfängen und zur Definition des Hochcalvinismus: Peter Toon, *The Emergence of Hyper-Calvinism in English Nonconformity, 1689-1765* (London 1967), 1-17. Toons bevorzugter Terminus ist Hypercalvinismus, da er den Begriff des Hochcalvinismus für die calvinistische Orthodoxie in der Nachfolge Bezas verwendet.

<sup>57</sup> Shaw, *High Calvinists*, 317.

<sup>58</sup> Toon, *Emergence of Hyper-Calvinism*, 8.

<sup>59</sup> Carter, *Anglican Evangelicals*, 162-3.

<sup>60</sup> James A. Reynolds, *The Catholic Emancipation Crisis in Ireland, 1823-1829* (New Haven, Conn. 1954).

die wirtschaftliche Situation zudem in England bedrohlich ein: Insbesondere auf dem Land kam es zu Subsistenz- und Bewahrungsprotesten der Unterschichten und extrem harten Gegenreaktionen der örtlichen Verwaltungen, der Sicherheitskräfte sowie der Justiz (*Swing Riots* im Herbst 1830).<sup>61</sup> Bereits zuvor weckte die Julirevolution in Frankreich 1830 und die belgische Revolution im August und September Befürchtungen vor der Ausbreitung revolutionärer Verhältnisse. Gleichzeitig traten Probleme ganz neuer Natur auf: In den Jahren 1831-32 wurde die Cholera nach England eingeschleppt, breitete sich in Windeseile aus und kostete rund 52.000 Menschen das Leben. Von 1833 an suchten, im Verlauf der nächsten rund 16 Jahre, acht Grippeepidemien Großbritannien heim, deren Wirkungen zum Teil noch durch periodisch auftretende Ausbrüche von Typhus verschärft wurden. Auch die Cholera trat 1848-49, 1853 und 1866 erneut auf.<sup>62</sup> Solche Umstände lösten tiefe Ängste aus, die durch die teilweise krisenhaft eskalierenden Diskussionen um die Aufhebung der *Test* und *Corporation Acts*, um die Gleichberechtigung für die Katholiken, die Reform der kirchlichen Verhältnisse in Irland und die Reform des Wahlrechts nur noch weiter angeheizt wurden. Spätestens ab 1835-36 erlangte zudem das hochkirchlich orientierte *Oxford Movement* ein hohes Maß öffentlicher Aufmerksamkeit und weckte Sorgen vor einer Rekatholisierung der anglikanischen Kirche. Evangelikale aller Couleur begannen in dieser Situation der Abgrenzung von Anderen und der Durchbildung oder Durchsetzung eigener Grundsätze mehr Gewicht zu geben; insbesondere der Graben zwischen Staatskirche und Nonkonformismus vertiefte sich wieder.<sup>63</sup> Die interdenominelle Kooperation geriet dagegen zunehmend ins Hintertreffen. Grundstürzende Neuerungen wagten nur wenige Radikalevangelikale und Dissidenten, die sich damit aber heftigster Kritik aussetzten und in der Regel mit durchgreifenden Disziplinierungsmaßnahmen zu kämpfen hatten.

Insgesamt rückte der Evangelikalismus durch die Abschaffung der *Test* und *Corporation Acts* 1828 und die Katholikenemanzipation 1829 politisch nach rechts: Anglikanische Evangelikale waren durch ihren Machtzuwachs in der Staatskirche immer weniger auf die Zusammenarbeit mit dem Nonkonformismus angewiesen und solidarisierten sich verstärkt untereinander zur Abwehr weiterer Angriffe auf die

---

<sup>61</sup> Peter Jones, “Swing, Spenhamland and Rural Social Relations: The ‘Moral Economy’ of the English Crowd in the Nineteenth Century,” *Social History* [London], 32 (2007), 271-90.

<sup>62</sup> Morris, *Cholera 1832*; aus wissenschaftlicher Perspektive: Pelling, *Cholera, Fever, and English Medicine, 1825-1865*; und Vinten-Johansen u.a., *Cholera, Chloroform, and the Science of Medicine*.

<sup>63</sup> Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain*, 99.

Staatskirche.<sup>64</sup> Konservative Dissenter solidarisierten sich, wie erwähnt, mit ihnen. Das lange Zeit dominierende Lager der moderat-calvinistischen, gemäßigt reformerischen Liberalevangelikalen mit dem *Christian Observer* (1802-74) als ihrem Zentralorgan schwenkte zu einer liberal-konservativeren Haltung um.<sup>65</sup>

Die Fahne der Reform wurde nur noch von einem kleineren Teil der Evangelikalen hochgehalten. In erster Linie waren dies, wie vor 1790, entschieden liberale oder radikale Dissenter, die vor allem im Kongregationalismus (und, außerhalb des Evangelikalismus, bei den Unitariern) beheimatet waren. Sie übernahmen nun das Ruder in vielen reform-politischen Vereinigungen, wie sie mit dem Versammlungsort der Reformorientierten, der Exeter Hall in London (errichtet 1829-31), assoziiert wurden. Innerhalb des Evangelikalismus gerieten die reformtreibenden Kräfte allerdings verstärkt in die Isolation. Zum tonangebenden Lager im Evangelikalismus avancierten nun die antikatholisch-toryistischen *Recordites* (nach ihrem Blatt, dem 1828-1948 erscheinenden *Record*), deren Ansichten in der Regel pessimistischer, strikt-calvinistisch orientiert waren und die zudem häufig prämillenaristische Ansichten vertraten.<sup>66</sup>

Das vierte größere 'Lager', die zum Übernatürlichen und Spiritualismus tendierenden extremen Dissidenten vom evangelikalen Mainstream, setzten sich überwiegend aus Hochcalvinisten, Spiritualisten und Vertretern eines dogmatisch liberalisierten 'romantischen' Evangelikalismus zusammen. Obgleich sie in politischen Angelegenheiten sehr oft die konservative Grundhaltung der Mehrheitsevangelikalen teilten, bildeten sie eigene Gemeinden und Glaubensgemeinschaften. Auch diese leisteten sich oft eigene Presseorgane: Baptistiche (und einige anglikanische) Hochcalvinisten etwa fanden ihr Sprachrohr im *Gospel Standard* (seit 1835); charismatische Adventisten scharften sich um die kurzlebige *Morning Watch* (1829-33). Da sich die Denominationsgrenzen, besonders zwischen *church* und *chapel*, wieder verstärkt trennend bemerkbar machten, gab es oft unzählige Zeitschriften, die jeweils andere Glaubensgemeinschaften bedienten, obwohl sie vergleichbare religiöse Grundhaltungen vertraten – so zählte der adventistische Theologe Leroy Edwin Froom (1890–1974) allein zehn Zeitschriften mit schwerpunktmaßig prämillenaristischer Ausrichtung.<sup>67</sup>

<sup>64</sup> *Ibid.*, 97.

<sup>65</sup> *Ibid.*, 99. Für die 'Lagerbildung' im Anglikanismus allgemein: Carter, *Anglican Evangelicals*, 256.

<sup>66</sup> Zu den Recordites knapp: Joseph L. Altholz, "Alexander Haldane, *The Record*, and Religious Journalism", *Victorian Periodicals Review* 20 (1987), 23–31; und John Wolffe, "Recordites", *Oxford Dictionary of National Biography*, betreut von Oxford University Press. URL (Seite datiert: Mai 2008; letzter Abruf: 28.08.2008): <<http://www.oxforddnb.com/view/theme/93815>>

<sup>67</sup> Leroy Edwin Froom, *The Prophetic Faith of our Fathers: The Historical Development of Prophetic*

Nicht nur Zersplitterung charakterisierte das evangelikale Milieu der Reformära, sondern auch der Verlust großer Teile einer möglichen “dritten Generation”: Viele ‘Nachwuchstalente’, deren evangelikale Herkunft die Übernahme von Führungspositionen unter den Fundamentalprotestanten erwarten ließ, wandten sich vom Evangelikalismus ab und schlossen sich dem *Oxford Movement* oder sogar der katholischen Kirche an, wie etwa zwei der Söhne von William Wilberforce, Robert Isaac (1802-57) und Henry William (1807-73).<sup>68</sup>

#### 4.2.3 Krise des Evangelikalismus: Aufbruch der ‚radikalevangelikalen‘ Spiritualisten

Im Hinblick auf die theologischen Veränderungen in den 1820er und 1830er Jahren und ihres möglichen Zusammenhangs mit der religiösen Entwicklung Ruskins verdient das Lager der ‚radikalevangelikalen‘ Hochcalvinisten und Spiritualisten eine gesonderte Erwähnung. Während die politisch liberalen oder radikaleren Dissenter, die moderaten *Ex-Claphamites* und die strikteren *Recordites* zwar wieder mehr Eigenständigkeit behaupteten, ihre jeweiligen dogmatischen Positionen aber im Kern unverändert ließen,<sup>69</sup> machten die Radikalevangelikalen, die epochenprägenden “noisy professors of religion”, durch weithin heterodoxe Überzeugungen und Praktiken von sich reden. Obwohl die Mehrheit der Evangelikalen diese Prinzipien ablehnte und als abstrus und antichristlich stigmatisierte, hatten sie ein weit über die eigenen Ränge hinausreichendes Publikum, das zumindest einige ihrer Ideen als bahnbrechend innovativ aufnahm.

Landesweit bekannt und salonfähig wurden radikalevangelikale Überzeugungen durch den Presbyterianer Edward Irving (1792–1834), der 1822 eine Pfarrstelle in London übernahm und fast über Nacht mit seinen Predigten und Schriften Furore machte.<sup>70</sup> Sein kometenhafter Aufstieg zu großer Popularität, auch in Kreisen Bessergestellter, erreichte bereits gegen 1826 den Zenit, als seine weltentrückten radikalevangelikalen Überzeugungen die *polite society* allmählich abzuschrecken begannen. Als er 1828 Predigten publizierte, in denen er die Ansicht äußerte, dass Christi eine ausschließlich menschliche Natur gehabt habe, war Irving in den Augen seiner Zeitgenossen als Häretiker

---

<sup>68</sup> *Interpretation*, 3 Bde. (Washington 1948-54).

<sup>69</sup> Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain*, 97. Vgl. David Newsome, *The Parting of Friends: A Study of the Wilberforces and Henry Manning* (London 1966), 54-66.

<sup>70</sup> Vgl. Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain*, 143.

<sup>70</sup> Zu Irving s. bes. Charles Gordon Strachan, *The Pentecostal Theology of Edward Irving* (London 1973).

abgestempelt,<sup>71</sup> und die Zulassung der Zungenrede in seinen Gottesdiensten Ende 1830 besiegelte schließlich seine Ausgrenzung durch die presbyterianischen Autoritäten und die moderateren Evangelikalen. In einem langen Prozess 1831 und abschließend 1833 seines Amtes in der schottischen Kirche enthoben, starb Irving bereits ein Jahr später. Doch in seinem Umfeld gab es zahlreiche Prediger und Laien, die seine Anregungen in der einen oder anderen Weise aufgriffen und fortentwickelten. Aus einer Serie religiöser Treffen, die mehrheitlich anglikanische Geistliche und Laien mit Kontakt zu Irving seit 1826 in Albury bei Guildford, Surrey, veranstalteten, ging 1835 schließlich die sogenannte *Catholic Apostolic Church* hervor, deren ‘Geistbegabte’ sich in einer (auch für viele Zeitgenossen) bizarr anmutenden Kirchenleitung von ‘Aposteln’, ‘Propheten’, ‘Evangelisten’ und ‘Pastoren’ organisierten und sich einer Pastorenschaft von ‘Erzengeln’ und ‘Engeln’ (Bischöfen) sowie ‘Priestern’ und ‘Diakonen’ überordneten.<sup>72</sup> Bereits zuvor, in den Jahren 1827-31, hatten sich rund 20 Geistliche um John Nelson Darby (1800-82) mit einigen hundert Anhängern in Dublin, Bristol und Plymouth von der anglikanischen Kirche getrennt und die *Plymouth Brethren* gebildet.<sup>73</sup>

Darüber hinaus bildeten sich auch innerhalb der britischen Staatskirchen sowie im Kongregationalismus und dem Baptismus einige dissidentische, radikalevangelikal beeinflusste Gemeinden, die sich allerdings meist nicht so weit exponierten wie Irving und die Apostoliker oder sich von den charismatischen Praktiken der Apostoliker distanzierten. Unter den Geistlichen in diesen Kreisen waren auch hochrangige dissidentische Presbyterianer wie der Laientheologe Thomas Erskine of Linlathen (1788-1870) sowie die Prediger John McLeod Campbell (1800-72) und Alexander John Scott (1805-66), deren heterodoxen Anschauungen von Seiten der *Church of Scotland* mit Amtsenthebung

<sup>71</sup> Zu den Anfängen dieser Kontroverse Margaret Oliphant, *The Life of Edward Irving, Minister of the National Scotch Church, London: Illustrated by his Journals and Correspondence*, 2 Bde. (London 1862), 2,1-11; die inkriminierte Schrift war Irvings *Sermons, Lectures, and Occasional Discourses*, Bd. 1: *The Doctrine of the Incarnation Opened in Six Sermons* (London 1828); seine Auffassungen präzisierte Irving noch einmal in *Christ's Holiness in Flesh: The Form, Fountain Head, and Assurance to us of Holiness in Flesh: In three Parts: I. The Fact and Form of Our Lord's Holiness; II. Scripture Proofs and Illustrations thereof; III. Conclusions of Doctrine and of Practical Holiness* (Edinburgh 1831).

<sup>72</sup> Zur *Catholic Apostolic Church* siehe Carter, *Anglican Evangelicals*, 174; Columba Graham Flegg, *Gathered under Apostles: A Study of the Catholic Apostolic Church* (Oxford 1992); D. J. Tierney, ‘The Catholic Apostolic Church: A Study in Tory Millenarianism’, *Historical Research* 63 (1990), 289-313; Plato Ernest Oliver Shaw, *The Catholic Apostolic Church, sometimes called Irvingite: A Historical Study* (1946) (New York 1972); Edward Miller, *The History and Doctrines of Irvingism, or of the so-called Catholic and Apostolic Church*, 2 Bde. (London 1878). Die Kirchenämter leiteten sich partiell aus Calvins *Institutiones*, IV/III/iv, ab und damit aus Calvins Deutung von Eph 4,11.

<sup>73</sup> Für eine umfassende Darstellung dieses Schismas siehe Carter, *Anglican Evangelicals*, 195-248.

beantwortet wurden.<sup>74</sup>

Die Apostoliker wurden vielfach Ziel von Spott und Häme, und auch sonst kamen Radikalevangelikale in und jenseits der evangelikalen Presse stark unter Beschuss.<sup>75</sup> Forscher neuerer Zeit haben sich lange diese spätaufklärerischen Vorbehalte gegen den Radikalevangelikalismus zu eigen gemacht und die Radikalevangelikalen als einen isolierten Kreis Irregeleiteter und Ungebildeter dargestellt. Bei aller Kritik, die die Zeitgenossen an den Extremen äußerten, stieß ihre Theologie zum Teil jedoch auch in Kreisen gemäßigterer Evangelikale auf Resonanz. Für manche theologischen Neuansätze, die sich zum Teil erst in den 1840er oder 1850er Jahren auf breiterer Front durchsetzten, waren radikalevangelikale Theologien sogar richtungsweisend, wie Ralph Brown jüngst deutlich gemacht hat.<sup>76</sup>

Daher ist es unabhängig von der numerischen Schwäche des radikalevangelikalen Flügels wichtig, Grundzüge seiner Theologie vorzustellen. Dies ist insbesondere auch im Hinblick auf Ruskin notwendig, denn es gibt einige Indizien, die darauf hinweisen, dass sich Ruskin viel intensiver mit dem Radikalevangelikalismus auseinandergesetzt zu haben scheint, als in der Forschung bislang angenommen wird.<sup>77</sup> Noch in den 1880er Jahren reihte er Irving in einem Brief an den amerikanischen Historiker und Literaten Charles Eliot Norton (1827-1908) in die Namensfolge seiner Heroen des 19. Jahrhunderts – neben Turner, Blake, Walter Scott und Carlyle. Obgleich Ruskin dabei einschränkte, Irving sei in seinem Glauben (wie die anderen Genannten in ihren Beschäftigungsfeldern) „*verrückt geworden*“, so machte Ruskin gleichzeitig doch deutlich, dass er dies als epochentypisches Schicksal aller ‘Genies’ betrachtete (– und als sein eigenes Schicksal, denn Ruskin nahm mit dem Schreiben Bezug auf eine akute Psychose, die er gerade hinter sich gebracht hatte).<sup>78</sup> Zu verschiedenen Zeitpunkten in den 1840er und 1850er Jahren und bis hinein in die frühen 1860er Jahre, also gerade in den Jahrzehnten, in denen Ruskin an

<sup>74</sup> Siehe u.a. J. Philip Newell, “Scottish Intimations of Modern Pentecostalism: A. J. Scott and the 1830 Clydeside Charismatics”, *Pneuma: The Journal of the Society for Pentecostal Studies* 4,2 (Herbst 1982), 1-18, hier: 10-1, 13; Nicholas R. Needham, *Thomas Erskine of Linlathen: His Life and Theology, 1788-1837* (Edinburgh 1990), 106-37.

<sup>75</sup> Newell, “Scottish Intimations of Modern Pentecostalism”, 14. Selbst die säkulare Presse schenkte den ‚Radikalevangelikalen‘ große Beachtung und unternahm massive Angriffe gegen sie, so wie etwa die *Edinburgh Review*: [William Empson], “Pretended Miracles: Irving, Scott, and Erskine”, *Edinburgh Review* 53 (März/Juni 1831), 216-305.

<sup>76</sup> Brown, “Victorian Anglican Evangelicalism”, bes. 700-1. Brown hat dabei Irvings Prämillenarismus im Blick.

<sup>77</sup> Vgl. Wheeler, *Ruskin’s God*, u.a. 236-8, und Finley, *Nature’s Covenant*, 61-70.

<sup>78</sup> Brief an Norton, Brantwood, 28.8.1886, *Works*, 37.569.

seinen Hauptwerken schrieb, ließ er sich offenkundig von Irvings Predigten<sup>79</sup> anregen. Einem von ihm protegierten Künstler empfahl Ruskin den ehemaligen Assistenten Irvings, Alexander John Scott (1805-66) sogar als einen „*quite infallible guide in intellectual matters*“.<sup>80</sup>

Basis der radikalevangelikalen Theologie war eine forcierte Kritik an den starren Formen des Glaubenslebens in den etablierten Religionsgemeinschaften, an der Hierarchie und Ordnung der Kirchen sowie an der Vernetzung von Kirche, Macht und Geld. Irving, seine Anhänger und Nachfolger setzten sich die Befreiung von diesen starren Traditionen und Institutionen zum Ziel und verlangten vom Gläubigen prinzipientreues Handeln ohne Rücksicht auf ökonomisch-soziale oder andere Sachzwänge. Es wurde aus diesem Grunde eine Rückkehr zu primitiven, vermeintlich urchristlichen Formen der Kirchenorganisation und Glaubenspraxis gefordert. Widerständen sollte nicht mit Moderation, sondern mit verstärktem Durchsetzungswillen begegnet werden; so wurde die Bereitschaft zum Märtyrertum etwa in der Missionsarbeit etwa geradezu als Voraussetzung zur Übernahme einer solchen ‘Berufung’ gesehen: “[W]hat is a Missionary who shrinketh at it? Can he stand the stake of the cross, who cannot bear hunger, thirst, and nakedness? Was any man a martyr who could not be a hungered for Christ?”<sup>81</sup> Die Zusammenarbeit mit Antitrinitariern, Sozinianern, Katholiken, teilweise aber auch mit Evangelikalen marginal divergierender Ansichten wurde sehr oft brusk abgelehnt. Nichts trug vermutlich so empfindlich und nachträglich dazu bei, die interdenominelle Zusammenarbeit in den vielen evangelikalen Organisationen zu untergraben, wie die Neigung der Hochcalvinisten und Spiritualisten, ihre moderateren Glaubensbrüder (auch innerhalb der gleichen Glaubensgemeinschaft) auf Distanz zu halten. So wurden etwa zwei der bedeutendsten interdenominell-evangelikalen Buchgesellschaften – die *British and Foreign Bible Society* (gegr. 1804)<sup>82</sup> sowie die *Religious*

<sup>79</sup> Tagebuch, o.O., [Dez. 1848/Jan. 1849], Ruskin Library, University of Lancaster, Ms 5c, fol. 137<sup>r</sup>. Aus der Notiz geht hervor, dass Ruskin zu der Zeit Irvings *Homilies on the Sacraments*, Bd. 1: *On Baptism* (London 1828), las.

<sup>80</sup> So in einem Brief wohl der 1860er Jahre an den Maler Frederic James Shields (1833-1911), *Works*, 7.373 FN 4; positiv über Scott äußerte sich Ruskin aber auch öffentlich in *Modern Painters* V (1860), *Works*, 7.372 FN \*. Scott wendete sich von der Charismatik Irvings und der Apostoliker um 1830 ab, entwickelte aber Grundpositionen seiner spiritualistisch geprägten Theologie weiter. Wie Irving wurde auch Scott wegen Apostasie aus der Schottischen Kirche ausgeschlossen.

<sup>81</sup> Edward Irving, *For Missionaries after the Apostolical School: A Series of Orations; In Four Parts, I. The Doctrine, II. The Experiment, III. The Argument, IV. The Duty* (London 1825), hier: 110.

<sup>82</sup> Zur BFBS siehe George Browne, *The History of the British and Foreign Bible Society, from its Institution in 1804, to the Close of its Jubilee in 1854, Compiled at the Request of the Jubilee Committee by the Rev. George Browne, during Twenty Years one of the Secretaries of the Society*, 2 Bde. (London 1859), und Leslie Howsam, *Cheap Bibles: Nineteenth-Century Publishing and the*

*Tract Society* (1799-1935)<sup>83</sup> jahrelang mit Kontroversen (um bestimmte Bibelübersetzungen, die Aufnahme von Apokryphen u.Ä.) und kontraproduktiven Vorschlägen (um Aufnahme und Ausschluss bestimmter Mitglieder, Gebete, Glaubensbekenntnisse etc.) molestiert und zermürbt.<sup>84</sup> Um 1830 zerbrachen diese Organisationen schließlich: Die *Edinburgh Bible Society* (gegr. 1809) und die *Glasgow Bible Society* (gegr. 1812) secessionierten 1826 von der BFBS. Etwas später spaltete sich die *Trinitarian Bible Society* (gegr. 1831) ab.<sup>85</sup> Der RTS erwuchs zeitweilig Konkurrenz in Gestalt der *Gospel Tract Society* (1824-27). Die Radikalevangelikalen zogen sich gleichsam in den Kreis der 'Rechtgläubigen' zurück und hinterließen die evangelikalen Verbände in geschwächtem Zustand.

Theologisch richteten die Radikalevangelikalen ihre Hoffnungen insbesondere auf intensivierte religiöse Erfahrungen, vor allem auf die Erfahrung von Heilsgewissheit, der Nähe Christi und des Heiligen Geistes. Eine Revitalisierung des Glaubens schien vielen Radikalevangelikalen nur durch das direkte Wirken des Heiligen Geistes möglich. Aus diesem Grunde waren viele Anhänger dieses 'Lagers' bereit, charismatische Praktiken – Zungenreden, Prophetie, Wunderheilungen – als Wirken des Geistes und als Zeichen einer anbrechenden neuen Epoche des Glaubens zu akzeptieren (viele Hochcalvinisten unter den Radikalevangelikalen lehnten solche Praktiken allerdings ab). Die Resignation über den Zustand der Gegenwart und die spiritualistische Suche nach Epiphanie-Erfahrungen, dem 'direkten Draht' zur Trinität, sorgte zudem dafür, dass die meisten Radikalevangelikalen auch Prämillenaristen waren oder wurden. Den 'duty faith', d.i. den karitativ engagierten Glauben der moderaten Evangelikalen,<sup>86</sup> lehnten sie überwiegend als Synergismus ab; Pflicht der Stunde war aus ihrer Sicht die Vorbereitung auf die Wiederkehr Christi. Irving selbst allerdings hegte für eine längere Zeit Zweifel daran, dass Menschen (vor der Wiederkehr Christi) zum Werkzeug des Heiligen Geistes werden und über charismatische Gaben verfügen könnten. Erst nach längerem Zögern akzeptierte er die vermeintlichen Wunderheilungen und Zungenreden in Schottland und London ab

---

<sup>83</sup> *British and Foreign Bible Society* (Cambridge 1991).

<sup>84</sup> Die umfassendste Darstellung der RTS bleibt: William Jones, *The Jubilee Memorial of the Religious Tract Society; Containing, a Record of its Origin, Proceedings, and Results; A.D. 1799 to A.D. 1849* (London 1850). Zur Abspaltung der *Gospel Tract Society* äußert sich Jones allerdings nicht ausführlicher.

<sup>85</sup> Zur Spaltung der BFBS: Browne, *History of the British and Foreign Bible Society*, 1.122-135.

<sup>86</sup> Zur *Trinitarian Bible Society* und ihren enormen Startschwierigkeiten in der Kontroverse um die charismatischen Prinzipien Irvings und seiner Anhänger: Andrew J. Brown, *The Word of God among all Nations: A Brief History of the Trinitarian Bible Society, 1831-1981* (London 1981), 7-35.

<sup>86</sup> Zum Begriff knapp: Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain*, 64.

Frühjahr 1830 als authentische, durch den Heiligen Geist bewirkte Phänomene.<sup>87</sup>

Das spiritualistische Bedürfnis nach unmittelbarer, gleichsam physischer Gotteserfahrung fand auch in moderateren evangelikalen Kreisen in den Jahren nach 1830 durchaus Nachhall – nicht in charismatischen Praktiken, aber beispielsweise in aufwendigeren Kirchenausstattungen, einer größeren Bedeutung des Chor- und Gemeindegesanges, der Errichtung von Orgeln oder auch der Verwendung der anglikanischen Liturgie bis hinein in nonkonformistische Gottesdienste.<sup>88</sup> So wurde etwa in einer der kongregationalistischen Gemeinden, die die Familie Ruskin besuchte, eine abgekürzte Form der anglikanischen Liturgie verwendet.<sup>89</sup> Solche Praktiken signalisieren, dass der Spiritualismus in Teilen des Evangelikalismus zu einer stärkeren Anlehnung an die Hochanglikaner führen konnte,<sup>90</sup> die die Institution der Kirche als eine Werkzeug des Heiligen Geistes betrachteten. Daher wurden selbst ehemals als hochanglikanisch betrachtete Praktiken wie der frühmorgendliche Abendmahlsgottesdienst von manchen Evangelikalen übernommen.<sup>91</sup>

Auch die ‘Fahndung’ nach urchristlichen Formen der Kirchenorganisation und Religionsausübung wurde von moderaten Evangelikalen und Hochkirchlern nicht weniger hartnäckig betrieben als von den Radikalevangelikalen. Besondere Hoffnungen weckten dabei die Studien des Anglikaner William Stephen Gilly (1789–1855), der 1823 eine Reise zu den Waldensern im Auftrag der *Society for Promoting Christian Knowledge* (gegr. 1698) unternahm und über seine Erfahrungen einen Reisebericht verfasste.<sup>92</sup> Gilly brachte die Überzeugung in Umlauf, dass die Waldenser Formen der Kirchenverfassung und Glaubenspraxis aus urchristlichen Zeiten bis in die Gegenwart bewahrt hätten: “[N]othing can be [...] more important to the cause of truth, than the fact, that [...] [the doctrines of the Reformation] were already established, in their utmost purity, among this

<sup>87</sup> Newell, “Scottish Intimations of Modern Pentecostalism”, 2-3.

<sup>88</sup> Brown, “Victorian Anglican Evangelicalism”, 678; Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain*, 94-9.

<sup>89</sup> *Praeterita* (1885-89), *Works*, 35.72.

<sup>90</sup> Hilton, *Mad, Bad, and Dangerous People*, 182.

<sup>91</sup> Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain*, 147.

<sup>92</sup> William Stephen Gilly, *Narrative of an Excursion to the Mountains of Piemont, and Researches among the Vaudois, or Waldenses, Protestant Inhabitants of the Cottian Alps: With Maps, Plates, and an Appendix, Containing Copies of Ancient Manuscripts, and other Interesting Documents, in Illustration of the History and Manners of that Extraordinary People* (London 1824). Nach einer anderen Reise 1829 verfasste Gilly zudem *Waldensian Researches during a Second Visit to the Vaudois of Piedmont: With an Introductory Inquiry into the Antiquity and Purity of the Waldensian Church, and some Account of the Compacts with the Ancient Princes of Piemont, and the Treaties between the English Government and the House of Savoy, in Virtue of which this Sole Relic of the Primitive Church in Italy has Continued to Assert its Religious Independence* (London 1831).

*little community of mountaineers, who preserved, in their impregnable fastnesses, the faith, and very probably the exact discipline also, of the primitive church of Christ*.<sup>93</sup>

Obwohl diese Annahme nicht einmal originell war, sondern auf älteren, apologetisch gefärbten Schriften des 16. und 17. Jahrhunderts gründete, wurde Gillys Reisebericht in der Krise der 1820er Jahre enthusiastisch aufgenommen: “*The sensation which that [=Gilly’s] publication excited [...] was certainly unparalleled by any effect arising from analogous courses in our own time*”, erinnerte sich etwa der evangelikale Tory-M.P. Robert Harry Inglis (1786–1855).<sup>94</sup> Gilly, der in seinem Antikatholizismus, Sabbatarianismus und strengen Moralismus sicherlich evangelikal beeinflusst, aber in seiner Ekklesiologie und Soteriologie strikt anticalvinistisch war, gab seiner Darstellung der Waldenser dabei eine hochkirchliche Pointe:

The episcopal succession and character were retained in such acknowledged purity, for centuries after the establishment of the Vaudois church, as independent of Rome, that Commenius, the Bohemian Bishop, who wrote in 1644, states, that the Bohemian Separatists, in their anxiety to have their pastors ordained by prelates in regular succession from the Apostles, sent three of their preachers to “a certain Stephen, Bishop of the Vaudois; and this Stephen, with others officiating, conferred the vocation and ordination upon the three pastors, by the imposition of hands.”<sup>95</sup>

In der Waldenserkirche meinte Gilly also ein der anglikanischen Ecclesiologie entsprechendes Episkopat identifizieren zu können, in dem die apostolische Sukzession nahezu unabhängig von Rom tradiert (und im 15./16. Jahrhundert weiter an die Mährischen Brüder vermittelt) worden sei. Auch das von Gilly 1825 mitbegründete Unterstützerkommittee für die Waldenser (*Committee for the Relief of the Vaudois of Piedmont*), dem der Londoner Bischof und spätere Erzbischof von Canterbury William Howley (1766–1848, Erzbischof ab 1828) vorstand, war anglikanisch und großenteils

<sup>93</sup> William Stephen Gilly, *Narrative of an Excursion to the Mountains of Piemont in the Year MDCCCLXXIII, and Researches among the Vaudois, or Waldenses, Protestant Inhabitants of the Cottian Alps: With Maps, Plates, and an Appendix, Containing Copies of Ancient Manuscripts, and other Interesting Documents, in Illustration of the History and Manners of that Extraordinary People* (London<sup>4</sup>1827), App. lv.

<sup>94</sup> [Robert Harry Inglis], “The Vaudois Church,” *Quarterly Review* 73 (Dez. 1843/März 1844), 1-27, hier: 3. Die *Quarterly Review* widmete dem Thema eine Reihe von Aufsätzen. Zur wiederbelebten Waldenserbegeisterung in Großbritannien vor allem William Stuart Frederick Pickering, *What the British Found when they Discovered the French Vaudois in the Nineteenth Century* (Bristol 1995) [erweiterte Fassung zweier älterer Artikel Pickering]: “Les Vaudois et le Maintien d’une situation barbare pour les motifs religieux,” *Bulletin de la Société de l’histoire du Protestantisme Français* 139 (1993), 97-126; und “La Découverte des Vaudois de France par les Anglais au XIX<sup>e</sup> siècle,” *ibid.* 139 (1993), 653-71.]. Siehe ferner Randolph Vigne, “The Sower Will again Cast his Seed”: Vaudois and British Interaction in the Nineteenth Century,” in: Albert de Lange (Hg.), *Dall’Europa alle Valli valdesi: Atti del XXIX Convegno storico internazionale: «Il Glorioso Rimpatrio (1686-1989). Contesto, significato, immagine»*. Torre Pellice (To), 3-7 settembre 1989 (Torino: Claudiana, 1990), 439-63.

<sup>95</sup> Gilly, *Narrative of an Excursion to the Mountains of Piemont* (<sup>4</sup>1827), 74 FN h.

hochkirchlich dominiert. Doch Evangelikale ließen nicht lange auf sich warten: Vertreter der radikalevangelikalen *Continental Society for the Diffusion of Religious Knowledge* (gegr. 1819)<sup>96</sup> und der überdenominellen, von moderaten Evangelikalen dominierten *British and Foreign Bible Society* (gegr. 1804) machten sich ebenfalls unverzüglich auf die Suche nach dem “Israel in den Alpen”<sup>97</sup> Zumal nachdem sich Gillys Auffassungen als falsch erwiesen, setzte eine lang anhaltende, breit-evangelikale Welle der Unterstützung für die in Piemont-Sardinien bis 1848 nicht tolerierte Glaubensgemeinschaft ein.<sup>98</sup> Auch Margaret, John James und John Ruskin ließen sich von dieser Begeisterung anstecken und nahmen auf ihren Frankreich- und Italienreisen 1840 und 1858 gezielt protestantische Diasporagemeinden, hugenottische Erinnerungsorte in der Auvergne und die Waldensergebiete Norditaliens in ihr Besuchsprogramm auf.<sup>99</sup>

So wie die spiritualistische Suche nach unmittelbarerer Gotteserfahrung und die Suche nach apostolisch-urchristlichen Formen religiösen Lebens nicht auf die Radikal-evangelikalen beschränkt blieben, war auch der Prämillenarismus kein auf diese Kreise limitiertes Phänomen, mit dem sich nur die unter wirtschaftlichen Problemen leidenden, aufgewühlten Unterschichten der Frühindustrialisierung und einzelne gebildete Randexistenzen beschäftigt hätten.<sup>100</sup> Das Bekenntnis etwa eines sozialpolitisch engagierten Tories und anglikanischen Hocharistokraten wie Anthony Ashley Cooper, 7th Earl of Shaftesbury (1801-85) zum Prämillenarismus demonstriert deutlich, dass der Prämillenarismus auch ein elitäres Publikum ansprach.<sup>101</sup> Im 18. Jahrhundert weithin diskreditiert und teilweise in den Untergrund verdrängt,<sup>102</sup> sorgten die Ereignisse der

<sup>96</sup> Zu der spärlich erforschten *Continental* (später: *European Missionary*) Society siehe Kenneth J. Stewart, “A Millennial Maelstrom: Controversy in the Continental Society in the 1820s”, in: Crawford Gribben und Timothy C. F. Stunt (Hg.), *Prisoners of Hope? Aspects of Evangelical Millennialism in Britain and Ireland, 1800-1880* (Carlisle 2004), 122-49. Ferner: Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain*, 77; Carter, *Anglican Evangelicals*, 163-4; Stunt, *From Awakening to Secession*, 62, 96, 111-2, 241-2, 244-5, 300-1.

<sup>97</sup> Alexis Muston, *L’Israel des Alpes: Première histoire complète des Vaudois du Piémont et de leurs colonies*, 4 Bde. (Paris 1851).

<sup>98</sup> Zu den britischen Unterstützern siehe Pickering, *What the British Found*, 3-29.

<sup>99</sup> Siehe unter anderem die Briefe Ruskins an Thomas Dale, Rom, 31.12.1840; *Works*, 1.378; und an John James Ruskin, [Turin], 3.8.[1858]; *Letters from the Continent*, 114-5. Zu den Missionsaktivitäten strikt-calvinistischer Evangelikaler auf dem Kontinent siehe u.a. Kenneth J. Stewart, *Restoring the Reformation: British Evangelicalism and the Francophone 'Reveil', 1816-1849* (Carlisle 2006).

<sup>100</sup> So etwa noch John F. C. Harrison, *The Second Coming: Popular Millenarianism, 1780-1850* (New Brunswick, N.J. 1979), 5, 207-30. Zur Historiographiegeschichte des Prämillenarismus: Douglas H. Shantz, “Millennialism and Apocalypticism in Recent Historical Scholarship”, in: Crawford Gribben und Timothy C. F. Stunt (Hg.), *Prisoners of Hope? Aspects of Evangelical Millennialism in Britain and Ireland, 1800-1880* (Carlisle 2004), 18-43, bes. 25-32.

<sup>101</sup> Carter, *Anglican Evangelicals*, 157.

<sup>102</sup> Orianne Smith, “‘Unlearned & ill-qualified Pokers into Prophecy’: Hester Lynch Piozzi and the Female Prophetic Tradition”, *Eighteenth-Century Life* 28 (2004), 87-112.

Französischen Revolution und die Eintrübung der politischen Atmosphäre in den 1820er Jahren dafür, dass die Entschlüsselung der Offenbarung des Johannes und die Folgerungen daraus für die Zukunft der Nation zu einem respektierten Geschäft wurden, das eine Flut viel diskutierter Schriften erzeugte.<sup>103</sup>

Wie andere Phänomene des theologischen Wandels im Evangelikalismus wurde auch der Prämillenarismus als ein Weg der Annäherung an Christus begriffen: „*Souls that burn with love to Christ [...] are ready to catch at a doctrine which seems to promise a much earlier appearing of their beloved Lord than the ordinary view*“, stellte etwa der exponierteste Gegenpublizist, der Theologe, freikirchliche Presbyterianer und Postmillenarist David Brown (1803-97), fest.<sup>104</sup> Mitte der 1820er Jahre im ‚radikal-evangelikalen‘ Milieu neu belebt, erlangte der Prämillenarismus in den 1830er und 1840er Jahren breiteste Akzeptanz in allen protestantischen Kirchen und blieb dort bis in die 1880er Jahre hinein virulent.<sup>105</sup>

Im Anglikanismus setzte sich dabei vor allem die sogenannte ‚historistische‘ Variante des Prämillenarismus durch, deren Anhänger Symbole aus der Offenbarung des Johannes und dem Buch Daniel mit zurückliegenden historischen Ereignissen identifizierten und daraus Prognosen für die Zukunft extrapolierten. Im ‚Radikalevangelikalismus‘ der *Brethren* und der Apostoliker fand hingegen der „*futurist premillenarianism*“ mehr Anklang, der spekulativ und ohne historische Rückschau aus den prophetischen Büchern Zukunftsvisionen entwickelte. Beide Varianten der prämillenaristischen Endzeiterwartung ermöglichten es ihren Anhängern aber, den beunruhigenden Entwicklungen im Lande einen Sinn abzugewinnen (bzw. ihnen eine andere Zukunft entgegenzuhalten), und gleichzeitig, den Glauben aus der Formelhaftigkeit der evangelikalen Traktate und Predigten herauszuholen und ihm Lebenswirklichkeit bis hinein in die eigenen akuten Lebensumstände zu geben.

Ruskin setzte sich spätestens ab Mitte 1848, und zwar über eine Zeit von gut vier

<sup>103</sup> Clarke Garrett, *Respectable Folly: Millenarians and the French Revolution in France and England* (Baltimore, Md., 1975).

<sup>104</sup> David Brown, *Christ's Second Coming: Will it be Premillennial?* (1846) (Edinburgh/London 1856), 8.

<sup>105</sup> Die wichtigste neuere Publikation zum Thema ist sicherlich der erwähnte Sammelband von Gribben und Stunt (Hg.), *Prisoners of Hope?* (2004). Siehe insbesondere die Einleitung der Herausgeber: dies., „Introduction“, *ibid.*, 1-17. Zu den einflussreichsten neueren Darstellungen zählen: C. D. A. Leighton, „Antichrist's Revolution: Some Anglican Apocalypticists in the Age of the French Wars, *Journal of Religious History* 25 (2000), 125-42; Christopher Burdon, *The Apocalypse in England: Revelation Unravelling, 1700-1834* (Basingstoke 1997), Sheridan Gilley, „Edward Irving: Prophet of the Millennium“, in: Jane Garnett und Henry Colin Gray Matthew (Hg.), *Revival and Religion since 1700: Essays for John Walsh* (London 1993), 95-110; David Hempton, „Evangelicals and Eschatology“, *Journal of Ecclesiastical History* 31 (1980), 179-94.

Jahren, mit dem Hauptwerk des historistischen Prämillenarismus, den *Horae Apocalypticæ* (1846) des Cambridge Dozenten Edward Bishop Elliott (1793-1875) auseinander.<sup>106</sup> Die populäreren *Apocalyptic Sketches* (1848) des zeitgenössisch bekanntesten Protagonisten des historistischen Prämillenarismus, des Londoner Presbyterianerpredigers John Cumming (1807-1881), las er parallel dazu.<sup>107</sup> Zudem war er in diesen Jahren ein regelmäßiger Besucher von Cummings Gottesdiensten in der Zentralkirche der schottischen Presbyterianer, der National Scottish Church at Crown Court, Covent Garden.<sup>108</sup>

Neben dem Spiritualismus, der Charismatik, der Suche nach ursprünglichen Glaubenspraktiken und dem Prämillenarismus kursierten im Kreis der Radikalevangelikalen weitere heterodoxe Glaubensüberzeugungen, die heute zum Teil weniger ihnen als dem *Liberal Anglicanism* oder dem *Oxford Movement* zugeschrieben werden. Zum einen gewannen die Sakramente eine neue, hohe Bedeutung, die ihnen im Evangelikalismus zuvor nicht beigemessen wurde.<sup>109</sup> Auch hierfür dürfte Edward Irving eine wesentlich Inspirationsquelle gewesen sein, denn in Abwendung vom traditionellen calvinistischen Sakramentsverständnis begriff er die Sakramente nicht als ein auf das Evangelium verweisendes Zeichen,<sup>110</sup> sondern als Werkzeuge des Heiligen Geistes (eine in Großbritannien stark mit der katholischen Kirche konnotierte Auffassung<sup>111</sup>):

---

<sup>106</sup> An Walter Lucas Brown, Dover, 15.06.[1848]; in: Francis O’Gorman (Hg.), “Ruskin and Walter Lucas Brown: Two New Letters”, *Notes & Queries* 46 (1999), 57-60, hier: 58. Spätere Hinweise auf die fortgesetzte Lektüre u.a. im Tagebuch, o.O., 1851 [? nach Juni/August 1850] ; Ruskin Library, University of Lancaster, Ms 10a, o. fol. [ii<sup>v</sup>], fol. 7<sup>v</sup>, 8<sup>v</sup>, 11<sup>v</sup>, und im Brief an John James Ruskin, Venedig, 24./[25.].01.1852, *Works*, 36.126-9, hier: 128. Das gelesene Werk ist Edward Bishop Elliotts *Horae Apocalypticæ: Or, a Commentary on the Apocalypse, Critical and Historical*, 2nd rev. ed., 4 Bde. (London: Seeley, Burnside and Seeley, 1846).

<sup>107</sup> An Walter Lucas Brown, Dover, 15.06.[1848]; in: O’Gorman, “Ruskin and Walter Lucas Brown”, 58. Spätere Einträge zur Lektüre finden sich u.a. im Tagebuch, o.O., Februar/März 1849; Ruskin Library, University of Lancaster, Ms 5c, fol. 149<sup>r</sup> und im Brief an John James Ruskin, Venedig, 24./[25.].01. 1852, *Works*, 36.126-9, hier: 128. Ruskins Lektüre, John Cummings *Apocalyptic Sketches: Or, Lectures on the Book of Revelation. Delivered in the Large Room, Exeter Hall, in 1847-48* (London 1848) war bis 1850 in 11 Auflagen verbreitet, danach folgten weitere überarbeitete und auf 3 Bände erweiterte Ausgaben.

<sup>108</sup> Siehe Tagebuch, o.O. [London], 20.10.1849, Ruskin Library, University of Lancaster, Ms 5c, fol. 156<sup>v</sup>; o.O. [London], [27?].10.1849, *ibid.*, fol. 158<sup>r</sup>; o.O. [London], 02.06.[1850]; Ruskin Library Ms 10a, fol. 11<sup>r</sup>.

<sup>109</sup> Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain*, 95.

<sup>110</sup> Zum reformierten Sakramentsverständnis knapp: Rohls, *Theologie reformierter Bekenntnisschriften*, 245-81.

<sup>111</sup> Zur Administration des Abendmahls in der *Catholic Apostolic Church*: Edward Miller, *The History and Doctrines of Irvingism: Or, of the So-called Catholic and Apostolic Church*, 2 Bde. (London 1878), 2.59.

No man may take upon him to separate the effectual working of the Holy Spirit from baptism, without making void all the ordinances of the visible Church; which become idle ceremonies, or worse, save for the faith that the Holy Spirit may be and is in them of a truth, to all to whom the Father granteth the faith of His presence in them. [...] Therefore is it good and right to say, that every one who cometh to receive baptism, whether for himself or for his child, should come in the full faith and assurance of having his sins remitted, and of receiving the Holy Ghost: remembering always, that faith is not our work, but the gift of God by Jesus Christ; and believing that this faith being present, the Holy Spirit is assuredly present in this and every other ordinance of the Church?<sup>112</sup>

Von den *Homilies on the Sacraments* (1828) lässt sich nachweislich feststellen, dass Ruskin sie intensiv gelesen hat, und zwar spätestens Ende 1848, Anfang 1849, offenbar also während der Arbeiten an *Seven Lamps of Architecture* (1849) und *Construction of Sheepfolds* (1851).<sup>113</sup>

Die Aufwertung des Heiligen Geistes und der ‘Geistesgaben’ gegenüber dem Biblizismus ihrer Zeitgenossen gab einer kleinen Minderheit unter den Radikalevangelikalen und ihren (zum Teil moderaten) Rezipienten die Möglichkeit, in der Bibellexegese und der *practical divinity* neue Wege einzuschlagen: “[*There is a] literal, or historical, understanding of Scripture; and to neglect it, is to despise the wisdom of the Spirit in selecting the matter for the record. But in every such manifestation there is a spiritual element, for which the other is merely a vehicle; and to meet which is, for the spirit of the man to meet the Spirit of God*”, äußerte etwa Alexander John Scott, der bis 1830 Irvings Assistant war, sich aber dann von den charismatischen Praktiken der Apostoliker abwandte.<sup>114</sup> Die Auslegung einzelner Verse trat zurück gegenüber einem dogmatisch freieren Verständnis der im Evangelium geschilderten Personen und Handlungen. Dies führte insbesondere zu einer veränderten Auffassung vom Werk Christi.

Die für den Evangelikalismus charakteristische Ausrichtung auf den Kreuzestod als Sühneopfer Christi und auf die Erlösung des Gläubigen/Erwählten durch Zurechnung des Werkes Christi wurde durch Radikalevangelikale wie Irving, Scott und Erskine wenn nicht in Frage gestellt, so doch neu ausgedeutet.<sup>115</sup> Denn sie betonten nicht mehr das strenge Richtertum Gottes, sondern den dem Gericht vorausgehenden Gnadenakt der

<sup>112</sup> Edward Irving, “Homilies on Baptism” (1828), in ders.: *The Collected Writings of Edward Irving*, hg. v. Gavin Carlyle, Bd. 2 (London 1864), 245-432, hier: 260. Irving fügte dem freilich trotzdem eine antikatholische Volte hinzu: “*On the other hand, no one may connect the Holy Spirit absolutely and necessarily with the administration of baptism; for thereby he would take the gift out of the electing will of the Father, and the redeeming love of Christ, and fix it in an outward visible act of an ordained priest: which act of a man will, in process of time and progress of ignorance, come to usurp the attributes of the Almighty Persons from whom the Spirit proceedeth*” (*ibid.*).

<sup>113</sup> Tagebuch, o.O. Dez. 1848/Jan. 1849, Ruskin Library, University of Lancaster, Ms 5c, fol. 137<sup>r</sup>.

<sup>114</sup> Alexander John Scott, “On Revelation” (1838), in ders., *Three Discourses: On the Divine Will, On Acquaintance with God, On Revelation* (London 1842), 69-108, hier: 106-7.

<sup>115</sup> Needham, *Erskine of Linlathen*, 138-60.

‘Selbster niedrigung’ Gottes durch die Menschwerdung Christi. Irving selbst leitete diesen Umbruch noch ein, indem er predigte, Christus sei nicht gleichzeitig Gott und Mensch gewesen, sondern habe bei der Inkarnation vollständig die Natur eines Menschen angenommen.<sup>116</sup> Christus habe somit Zweifel, Schwächen und Empfindungen eines Menschen geteilt und sei nur durch das Wirken des Heiligen Geistes heilig geblieben und davor bewahrt worden, Sünden zu begehen:

To understand the work which He [=Christ] did, you must understand the materials with which He did it. The work which He did was to reconcile, sanctify, quicken, and glorify this nature of ours, which is full of sin, and death, and rebellion, and dishonour unto God. [...] We maintain that it [Christ’s human nature] [...] was full of fellowship and continuity with us all His life long, and was not changed but by the resurrection. We hold that it received a Holy Ghost life, a regenerate life, in the conception: in kind the same which we receive in regeneration, but in measure greater, because of His perfect faith [...] there is no other way of seeing His divinity in action save by this only, that His union with the Father by faith stood good against the whole creation, and prevailed to draw creation out of the hands of its oppressors back again, and to reconcile it unto God. All which is a dead letter, a fiction, a folly, if so be that His creature nature was not part and parcel of the fallen and rebellious creation, in reconciling which He reconciled all.<sup>117</sup>

Anders als den sozinianisch eingestellten Unitariern der Hochaufklärung wie Joseph Priestley (1733–1804)<sup>118</sup> ging es Irving also nicht primär darum, die logischen und moral-philosophischen Probleme des Trinitätsdogmas auszuräumen. Vielmehr begriff Irving die Inkarnation als einen Gnadenbeweis Gottes und betrachtete das Hinabsteigen Gottes auf die Ebene des Menschen als eine Vorwegnahme und Demonstration der prospektiven Erlösung:

The doctrine [...] concerning the incarnation, [...] is this — That it is a great purpose of the Divine will which God was minded from all eternity to make known unto his creatures, for their greater information, delight, and blessedness; to make known, I say, to all his intelligent creatures, the grace and mercy, the forgiveness and love which He beareth towards those who love the honour of his Son, and believe in the

<sup>116</sup> Irving verlor aufgrund seiner Überzeugungen von der menschlichen Natur Christi sein Amt in der Schottischen Kirche: *A Brief Statement of the Proceedings of the London Presbytery, in Communion with the Established Church of Scotland, in the Case of The Rev. Edward Irving, and of a Book, Written by him, and Entitled “The Orthodox and Catholic Doctrine of our Lord’s Human Nature”*; Published by Authority of the Presbytery (London/Edinburgh/ Glasgow/ Aberdeen 1831), bes. 14.

<sup>117</sup> Edward Irving, “Appendix to the Treatise on the Incarnation” (Ausschnitte aus Texten der Jahre 1830-31), in: ders., *The Collected Writings of Edward Irving*, Bd. 5, hg. v. Gavin Carlyle (London 1865), 563-8, hier: 563-4.

<sup>118</sup> [Joseph Priestley], *An Appeal to the Serious and Candid Professors of Christianity, on the Following Subjects, viz. I. The Use of Reason in Matters of Religion, II. The Power of Man to do the Will of God, III. Original Sin, IV. Election and Reprobation, V. The Divinity of Christ, and VI. Atonement for Sin by the Death of Christ; By a Lover of the Gospel* (1771) (London 1775), 12-24.

word of his testimony. [...] [T]he incarnation of his Son is the way by which God revealeth that more tender aspect of his being called *grace* — that part of the Divine substance which could not otherwise have been made known.<sup>119</sup>

Die scheinbar geringfügige Deutungsverschiebung führte, als sie sich in den 1840er Jahren auf breiterer Front durchzusetzen begann, zu einem scharfen Bruch in der Theologie des Evangelikalismus: Das Primat des Sühneopfers und des Gerichts über die Menschen, das für den Presbyterianismus in Schottland und calvinistische Evangelikale in England grundlegend war, wurde mit der wachsenden Betonung der Humanität Christi durch das Primat der Inkarnation und des Versöhnungswilles Gottes ersetzt.<sup>120</sup> Erskine etwa sah sich durch seine neuen Überzeugungen veranlasst, die Prädestinationslehre der Schottischen Kirche anzugreifen und den Heilsuniversalismus an die Stelle der Erwählungslehre zu setzen.<sup>121</sup> Alexander Scott gelangte, ausgehend vom offeneren Bibelverständnis und dem Gedanken der Humanität Christi zu einer christlich-sozialtheoretischen Auslegung der Bibel. Er entwickelte Ansätze zu einer neuen Gesellschaftsvision auf der Grundlage der ethischen Prinzipien, die er im Handeln Christi angelegt fand.<sup>122</sup> Solche Entwicklungen wurden in den 1840er Jahren dann auch außerhalb des Irvingschen Umfeldes aufgegriffen, insbesondere vom Kongregationalisten James Baldwin Brown (1820-84), einem Anhänger Alexander Scotts und McLeod Campbells, und dem Anglikaner (John) Frederick Denison Maurice (1805-72), der zu einem der Begründer des Christlichen Sozialismus in England wurde.<sup>123</sup>

Während die strikt calvinistischen Evangelikalen, und ein Teil der *hyper-calvinists* ab den 1820er Jahren zunehmend stärker die Prädestinationslehre, das unerbittlich gerechte Richterum Gottes und die ewige Verdammnis der Unbekehrten und Unerwählten betonten und sich die Moderaten über die dornigen Details der Soteriologie zumeist ausschwiegen, wurden in den Dissidentenkreisen der Radikalevangelikalen nachhaltig

<sup>119</sup> Edward Irving, *Sermons, Lectures, and Occasional Discourses*, Bd. 1: *The Doctrine of the Incarnation Opened in Six Sermons* (London 1828), 5-7.

<sup>120</sup> Hierzu knapp Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain*, 92-4; Hilton, *Mad, Bad, and Dangerous People*, 184; ders., *Age of Atonement*, 96-124.

<sup>121</sup> Thomas Erskine, *The Brazen Serpent; Or, Life Coming through Death* (Edinburgh/Glasgow/Dublin/London 1831); ders., *The Doctrine of Election, and its Connection with the General Tenor of Christianity, Illustrated from many Parts of Scripture, and especially from the Epistle to the Romans* (London 1837).

<sup>122</sup> Alexander John Scott, *The Social Systems of the Present Day Compared with Christianity; In Five Lectures* (London [1841?]). (1841) Zur wenig erforschten Theologie Scotts siehe J. Philip Newell, "Scott, Alexander John", in: *Oxford Dictionary of National Biography* (Seite datiert: 2004; letzter Zugriff: 26.08.2008): <<http://www.oxforddnb.com/view/article/24859>>

<sup>123</sup> Zu Brown siehe Mark Thomas Eugene Hopkins, *Nonconformity's Romantic Generation: Evangelical and Liberal Theologies in Victorian England* (Carlisle 2004), 17-45.

Anläufe unternommen, den eigenen Spiritualismus von den einengenden Traditionen der calvinistischen Dogmatik zu befreien. Irving und die Radikalevangelikalen setzten damit einen Teil der Prinzipien in Umlauf, die die spätere dogmatisch ‘liberalisierte’ Theologie der Jahrhundertmitte auszeichneten. In den 1840er Jahren wurden ihre Ideen außerhalb des radikalevangelikalen Dissidententums aufgegriffen und verbreitet – anfangs, wie erwähnt, besonders von James Baldwin Brown und Maurice, nach der Jahrhundertmitte etwa von Robert William Dale (1829-85) und John Clifford (1836-1923).<sup>124</sup>

Ruskin, der über viele Jahre die Bibel immer wieder von neuem sukzessiv von vorne bis hinten studierte, hat sich mit ‘Sekundärliteratur’ hingegen vermutlich nie besonders systematisch auseinandergesetzt; dennoch griff er immer wieder Ideen anderer auf. Auch von ‚radikalevangelikalen‘ Ideen hat sich Ruskin immer wieder anregen lassen. Das spiritualistisch-sensuelle Element – Irvings Überzeugung: “*God hath always revealed Himself through the medium of the sense*”<sup>125</sup> – muss für Ruskin sogar einige Anziehungs- kraft besessen haben (s. dazu Kap. 6). Auf der anderen Seite tat sich Ruskin mit nicht wenigen der ‚radikalevangelikalen‘ Grundsätze sehr schwer, etwa mit dem Inkarnationsverständnis und den freieren Exegeseprinzipien. Dies dürfte wesentlich damit zu tun haben, dass er vom Elternhaus her an orthodoxeren Anschauungen geschult wurde. Es ist daher notwendig, genauer zu analysieren, aus welchen Quellen Ruskin seine religiösen Ansichten schöppte.

#### 4.3 Zwischenresümee

Ziel des vorliegenden Kapitels ist es, die unterschiedlichen religiösen Gruppierungen des evangelikalen Milieus vorzustellen und ihre Bedeutung für viele der öffentlichen Diskurse des vorviktorianischen Großbritanniens zu beschreiben.

Die Schlüsselstellung des Evangelikalismus für die politischen und religiösen Kontroversen in den Jahren zwischen 1810 und 1835 ist spätestens seit den Arbeiten Boyd Hiltons ein in der Forschung intensiv beleuchtetes Thema. Den Blick ausschließlich auf die ökonomischen Kontroversen der Ära gerichtet, unterscheidet Hilton zwischen whiggistisch- oder toryistisch ‘liberalen’ Evangelikalen, die philosophisch zumeist Mechanisten und theologische Generalprovidenzler waren, sowie ultratoryistischen Evan-

<sup>124</sup> Zu Dale und Clifford siehe Hopkins, *Nonconformity’s Romantic Generation*, 46-84 und 167-92.

<sup>125</sup> Irving, “Homilies on Baptism”, 251-2.

gelikalen, die philosophisch Antimechanisten und theologische Spezialprovidenzler waren. Dieses Schema ist als reduktionistisch kritisiert worden, und das vorliegende Kapitel zieht daraus die Konsequenz und skizziert einen Aufriss des evangelikalen Spektrums in seinen unterschiedlichen Flügeln, wie sie sich nach ihrem Verhältnis zum reformierten Erbe, d.h. der Theologie Calvins definierten.

Das breite Zentrum des evangelikalen Milieus bildeten demnach die moderaten Calvinisten und die mitgliederschwächeren orthodoxen/strikten Calvinisten. Mit der Zäsur der Katholikenemanzipation 1829 und der Wahlrechtsreform 1832 rückte dieses Zentrum allerdings erheblich nach ‚rechts‘; innerhalb dieses Lagers übernahm das soteriologisch zumeist noch moderat-calvinistische, aber in Fragen der Exegetik, Moral, Kirchenzucht etc. strikt orthodox bis hochcalvinistisch orientierte Lager der *Recordites* die Führung von den zuvor tonangebenden *Claphamites*. Am heilsuniversalistischen Rand des evangelikalen Spektrums operierten die wesleyanischen Methodisten (Arminianer), die besonders in den Unterschichten Großbritanniens Anhänger gewann. Am partikularistischen Ende standen die Hochcalvinisten, die im Grundsatz ganz der Prädestinationsglauben vertrauten. Allerdings gab es vom orthodoxen Calvinismus der Presbyterianer und Hochcalvinismus fließende Übergänge zum einem schmalen und heterogenen Band von Dissidenten, die hier als ‚Radikalevangelikale‘ bezeichnet werden. Sie intensivierten vor allem die spiritualistischen Elemente des Evangelikalismus und stellten dabei andere Dogmen und Prinzipien des evangelikalen Glaubens von der Prädestinationslehre über die Gottheit Christi oder den Ikonoklasmus in Frage. Ausgehend von diesem Schema wird deutlich, dass gerade das extreme Lager der ‚Radikalevangelikalen‘ theologisch die größten Innovationen wagte, die die später aufkommende ‚liberale‘ Theologie stark beeinflusste.

Im folgenden Kapitel ist zu erörtern, welcher dieser Gruppierungen und theologischen Positionen das Umfeld bestimmten, in dem Ruskin aufwuchs, der den Spekulationen der ‚Radikalevangelikalen‘ offenkundig Sympathie entgegenbrachte.

# 5

## ‘The most popular preachers of the metropolis’

### Evangelikale Positionen im Elternhaus und Ruskins Kirchengemeinden

Das um 1830 tonangebende evangelikale Bürgertum – Ruskins soziale und religiöse Heimat – war ein empfindlicher Seismograph, der mit heftigen Ausschlägen auf alle politischen Umbrüche, wirtschaftlichen Turbulenzen und sozialen Spannungen des Zeitalters reagierte. Es rief aber durch seine unzähligen internen Querelen und Unruhen, die das vorangegangene Kapitel Revue passieren ließ, selbst viele Konflikte herauf, die auf das politische Gemeinwesen zurückwirkten. Für dieses Bürgertum ist daher treffend formuliert worden “*The centre of all Victorian discourse, in which all questions were implicated and to which all road led, was religion.*”<sup>1</sup> Debatten über die Innovationen in den zeitgenössischen Natur- und Sozialwissenschaften wurden wesentlich von religiösen Standpunkten aus geführt; und so, wie die Natur ein Gegenstand religiöser Betrachtungen war, gründete auch die Diskussion über Politik, Gesellschaft und Kultur zu großen Teilen auf den Glaubensüberzeugungen der Kontrahenten.<sup>2</sup>

Um im beginnenden 21. Jahrhundert einen Eindruck von der Bedeutung der Religiosität vor 200 Jahren zu gewinnen, muss man sich bewusst machen, wie tief die Religion u.a. in die Alltagswelt und die Medienlandschaft der Epoche hineingriff: Nahezu jede größere Glaubensrichtung oder religiöse Gruppierung unterhielt eigene Zeitschriften, die nicht allein der Verständigung über die inneren Angelegenheiten der Glaubensgemeinschaft dienten, sondern zumeist auch wissenschaftliche Neuigkeiten sowie politische oder kirchenpolitische Ereignisse erörterten.<sup>3</sup> Einige dieser Zeitschriften, wie die *Eclectic Review* (1805-68) oder die *British Quarterly Review* (1845-86),<sup>4</sup> traten sogar

<sup>1</sup> Dorothy Mermin (1993), zitiert nach Jude V. Nixon, “Framing Victorian Religious Discourse: An Introduction”, in: dies. (Hg.), *Victorian Religious Discourse: New Directions in Criticism* (New York: Palgrave Macmillan, 2004), 1-24; hier: 1.

<sup>2</sup> Die grundlegende Studie dazu ist bekanntlich Charles Coulston Gillispie, *Genesis and Geology: A Study in the Relations of Scientific Thought, Natural Theology, and Social Opinion in Great Britain, 1790-1850* (Cambridge, Mass., 1996). Vgl. für den sozialwissenschaftlichen Kontext: Hilton, *Age of Atonement*, 36-70.

<sup>3</sup> Für die religiöse Presse der Epoche und ihre Ursprünge in bzw. Unterschiede zu der religiösen Presse im 18. Jahrhundert siehe: Joseph Altholz, *The Religious Press in Britain, 1760-1900* (New York 1989).

<sup>4</sup> Zur *Eclectic Review* siehe Mary Ruth Hiller, “The Eclectic Review, 1805-1868”, *Victorian Periodicals Review* 27 (1994), 179-278; zur *British Quarterly Review*: R V. Osbourn, “The British Quarterly

in Konkurrenz zu den langjährigen Flaggschiffen des Qualitätsjournalismus, der *Edinburgh Review* (1802-1929) und der *Quarterly Review* (1809-1967), und berichteten vordringlich über das wissenschaftliche, kulturelle und politische Leben in Großbritannien und der Welt.

Andere religiöse Zeitschriften konzentrierten sich ausschließlich auf ihr engeres Metier. So entsandten evangelikale Wochenzeitungen wie *The Preacher* (1830-35) und *The Pulpit* (1823-71) ihre Stenographen zum Mitschreiben in die Gottesdienste renommierter Pastoren, um ihrem Publikum die neuesten Predigten zu übermitteln: Sie waren eine vielgefragte Feiertagslektüre, insbesondere in solchen evangelikalen Haushalten, in denen die strenge Sonntagsheiligung (Sabbatarianismus) praktiziert wurde. Um herausragende Kanzelredner entwickelte sich im evangelikalen Milieu ein regelrechter Starkult: „*Reader! have you ever rushed with the crowd to hear a favourite preacher? Have you ever endured the annoyance, the wedging, the heat, the bustle, and all the miseries of a densely-packed assembly, to listen to the ‘breathing thoughts and burning words’ of one of our theological giants, whose commanding eloquence can thrill the heart, and rouse even the sleepers from their deathlike lethargy? [...] If you have not, your religious experience must be limited indeed!*“<sup>5</sup> Selbst wenn dieser Enthusiasmus natürlich nicht von jedem geteilt wurde,<sup>6</sup> geben solche Stimmen noch eine Vorstellung davon, welche öffentliche Bedeutung die Religion im evangelikalen Bürgertum, und speziell auch Predigten, im frühen 19. Jahrhundert hatten.<sup>7</sup>

Tatsächlich trugen die Zugehörigkeit zu einer Kirchengemeinde und der mindestens sonntägliche (nicht selten zweimalige) Predigtbesuch erheblich dazu bei, Zugang zum Diskurs des Evangelikalismus zu erlangen. Die Wahl einer Gemeinde und eines Predigers bedeutete daher auch eine Entscheidung für „*the style of his sermons and purity of his doctrine*“.<sup>8</sup> Wie viele Viktorianer konnte sich Ruskin noch beim Abfassen seiner Auto-

---

Review“, *Review of English Studies* 1 (1950), 147-153. Die BQR war kongregationalistisch dominiert und politisch whiggistisch geprägt, trat aber stärker als die *Eclectic Review* mit dem Anspruch auf, überdenominationell zu berichten.

<sup>5</sup> [Anon.], Rez. von William Howells, *Remains of the Rev. William Howells* (1833), *Christian Examiner and Church of Ireland Magazine* n.s. 2 (1833), 649-658, hier: 649. Die Predigten William Howells' hörten auch Ruskin und seine Eltern vor 1823/24.

<sup>6</sup> [Anon.], „*Preachers and Preaching in London*“, *London Saturday Journal* 1 (1838-39), 369-71 [=Nr. 24 vom 15.06.1839)], schätzte die Zahl wirklich herausragender Prediger in London auf 12-18, aus einer Zahl von ca. 800.

<sup>7</sup> Daran änderte, wie die jüngere Forschung herausgearbeitet hat, auch der Sachverhalt wenig, dass die Historische Geologie und die Evolutionsbiologie viele Aspekte eines biblistischen Weltbildes in Frage stellten. Bis ins späte 19. Jahrhundert blieb das religiöse Denken ein fester Bestandteil im Geistesaushalt der Viktorianer. Gillispie, *Genesis and Geology*, 1-5; Tess Cosslett, „*Introductory Essay*,“ in: dies. (Hg.), *Science and Religion in the Nineteenth Century* (Cambridge 1984), 1-24, hier u.a.: 2.

<sup>8</sup> *Praeterita* (1885-89), *Works*, 35.73.

biographie seine Pfarrer und ihre Predigten in Erinnerung rufen. Daher soll im Folgenden untersucht werden, mit welchen Richtungen des Evangelikalismus Ruskin im Laufe seiner Jugend in Kontakt kam. Dabei wird zunächst auch noch einmal der Religionsunterricht reflektiert, den Ruskin in Elternhaus zuteil wurde.

### 5.1 *Der Presbyterianismus im Elternhaus Ruskins*

Ruskins eher assoziative Informationssplitter in *Praeterita* setzen sich, zumindest für heutige Leser, nicht mehr zu einem detailscharfen Bild von der religiösen Vorstellungswelt in Ruskins Elternhaus zusammen. Die Glaubensgrundsätze, die John James und Margaret Ruskin vertraten und ihrem Sohn zu vermitteln versuchten, lassen sich jedoch indirekt aus der konfessionellen Bindung der Eltern und einem Überblick über die theologischen Positionen in ihrer Kirche erschließen.

Vor ihrer Übersiedlung nach London standen beide Elternteile der *Church of Scotland* nahe. John James Ruskin war Sohn presbyterianischer Eltern, seine Mutter war zudem Pfarrerstochter.<sup>9</sup> Margaret Ruskin, eine Cousine von John James, stammte zwar aus Croydon nahe London und war anglikanisch getauft und konfirmiert worden, wuchs aber wahrscheinlich in einer nonkonformistisch bzw. evangelikal geprägten Umgebung auf. Unter dem Einfluss ihrer schottischen Tante wurde sie nach ihrer Übersiedlung in die Stadt Edinburgh um 1804 ebenfalls zu einer überzeugten Presbyterianerin.<sup>10</sup> Margaret und John James Ruskin heirateten dementsprechend in der Schottischen Kirche, und zwar 1818 in Perth.<sup>11</sup> Die Bindung von Ruskins Eltern an diese Konfession war darüber hinaus so ausgeprägt, dass sie auch nach ihrem Umzug nach London ihren Sohn 1819 im presbyterianischen Glauben von James Boyd (1787-1865) taufen und als Dissenter registrieren ließen.<sup>12</sup>

Von Seiten der Eltern dürften Ruskin somit die Glaubensgrundsätze der *Church of Scotland* vermittelt worden sein. Diese orientierten sich bekanntlich an der reformierten Orthodoxie, wie sie in der *Westminster Confession of Faith* (1646-47) systematisch

<sup>9</sup> Viljoen, *Scottish Heritage*, 47-8, 50-2.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 84-5, 92-4; Burd, "Introduction," *Winnington Letters*, 19-88, hier: 56-8; zur evangelikalen Umgebung der Mutter auch *Praeterita* (1885-89), *Works*, 35.18; zur Konfirmation Margaret Ruskins: Margaret Ruskin an John James Ruskin, Oxford, 22.4.1837, *Family Letters*, 2.459-65, hier: 460.

<sup>11</sup> Viljoen, *Scottish Heritage*, Fig. 7 (im Anschluß an S. 56) und S. 166-9, 184.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 85, 184-5, 216 FN 10. Biographische Informationen über Boyd sind rar, siehe aber: George G. Cameron, *The Scots Kirk in London* (Oxford 1979), 103-8; und *Fasti Ecclesiae Scoticanae*, Bd. 3 (Edinburgh 1920), 476, 4.

formuliert und 1647/48 zum “*subordinate standard*” (d.h. einer der Bibel untergeordneten Bekenntnisschrift) der Schottischen Kirche erhoben worden war.<sup>13</sup> Im Einklang mit der orthodoxen calvinistischen Theologie grenzte sich die *Westminster Confession* besonders entschieden von der katholischen Lehre der Werkgerechtigkeit (Kap. 16), aber auch vom Heilsuniversalismus lutheranischer bzw. arminianischer Provenienz ab: Festgeschrieben wurde stattdessen das Dogma der partikularen Prädestination und Reprobation der nicht erwählten Sünder, und dies in einer bekanntlich besonders strengen, supralapsarischen Formulierung (Kap. 3). Auf spezifisch puritanische Einflüsse gehen zudem u.a. die Abschnitte zur Bundestheologie (im Kap. 7) und die strengen Bestimmungen zur Glaubenspraxis, etwa durch Familienandachten und Sonntagsheiligung, zurück (Kap. 21).

Differierende Glaubensüberzeugungen und gegensätzliche Auslegungen des Bekenntnisses hatten sich freilich auch in der Schottischen Kirche seit dem frühen 18. Jahrhundert zunehmend bemerkbar gemacht. Insbesondere das ausgehende 18. Jahrhundert und die zwei Jahrzehnte vor dem Schisma von 1843 waren vom Streit zweier Flügel geprägt, die um die Vorherrschaft in der *Church of Scotland* kämpften.<sup>14</sup> Bis ins 19. Jahrhundert war der Moderatismus die vorherrschende Richtung in der Kirche. Seine Hauptvertreter hatten – wie etwa William Robertson (1721–1793) und Hugh Blair (1718-1800) – im 18. Jahrhundert nicht allein die Gremien der Kirche, sondern zu wesentlichen Teilen auch die intellektuellen Debatten im Schottland der Aufklärung beherrscht.<sup>15</sup> Die Moderaten der Jahrhundertwende und des 19. Jahrhunderts, wie etwa George Hill (1750-1819) und John Inglis (1762–1834), erreichten dagegen nur noch selten das Format ihrer Vorgänger. Nicht wenige Moderate konservierten einfach das überkommene Newtonsche Weltbild und dessen physikotheologische Rahmung, ohne sich auf die avancierteren wissenschaftlichen Entwicklungen, etwa die *political economy* und ihre christlichen Varianten, die Common-Sense-Philosophie oder die neuere Naturforschung, einzulassen. Zwar verteidigten die Moderaten ihre Machtstellung in Kirche und Staat – nun häufig in Allianz mit den Tories<sup>16</sup> – lange erfolgreich gegen die Evangelikalen. Doch ihre in der Zeit der

<sup>13</sup> In Schottland war die 1646 abgeschlossene *Westminster Confession* nach ihrer Annahme durch die *General Assembly* der presbyterianischen Kirche in Schottland 1647 und dem *disestablishment* der episkopalen Kirche 1689 staatskirchliche Bekenntnisschrift. In England hingegen wurde die Verabschiedung im Parlament 1648 durch die Restaurierung der episkopalen Kirche 1660 Makulatur. Für einen knappen Überblick: Alan P. F. Sell, “Westminster Synode und Bekenntnis,” in: *EKL*, Bd. 4 (Göttingen<sup>3</sup>1996), 1275-8.

<sup>14</sup> Für knappe Überblicke: Stewart J. Brown, *The National Churches of England, Ireland, and Scotland, 1801-1846* (Oxford 2001), 59-61.

<sup>15</sup> Richard B. Sher, *Church and University in the Scottish Enlightenment: The Moderate Literati of Edinburgh* (Princeton, N.J. 1985), 316-18.

<sup>16</sup> U.a. Brown, *National Churches*, 61.

Hochaufklärung vertretenen Prinzipien warfen sie dabei zunehmend über Bord: So gilt die Wahl John Leslies (1766–1832) auf den Lehrstuhl für Mathematik 1805 als ein Markstein im Niedergang des Moderatismus, da der ‚aufgeklärte‘ Kirchenflügel ganz von den Positionen abrückte, die die Moderaten im späten 18. Jahrhundert vertreten hatten, und erstmals eine empfindliche Abstimmungsniederlage erlitt.<sup>17</sup>

Dem Moderatismus stellte sich in der Church of Scotland die ‚*evangelical party*‘ entgegen, auch ‚*popular party*‘ genannt: eine orthodox-presbyterianische Opposition, zu deren Hauptvertretern u.a. John Erskine (1721-1803), Sir Henry Moncreiff Wellwood (1750-1827) und Thomas Chalmers (1780–1847) zählten und die – übertragen auf die englischen Verhältnisse – mehr dem *old dissent* (den seit dem 16./17. Jahrhundert bestehenden Glaubensgemeinschaften im nonkonformistischen Protestantismus) als den Methodisten nahekam.<sup>18</sup> Moderate und Evangelikale standen sich allerdings nicht in allen Entscheidungslagen in unüberbrückbarer Gegensätzlichkeit gegenüber, sondern konvergierten in wesentlichen Fragen der Dogmatik und der Glaubenspraxis.<sup>19</sup>

Dennoch gab es Differenzen zwischen den Kirchenparteien. Allgemein formuliert bestand der vielleicht signifikanteste Unterschied zwischen den beiden Flügeln darin, dass der Moderatismus eine eher rational begründete Religiosität postulierte und säkularen Wissensformationen und Handlungsfeldern einen höheren Stellenwert im Verhältnis zu den Glaubensüberzeugungen beimaß: Er ließ Wissenschaften und Kultur daher in der Regel mehr Spielraum als die *evangelical party*, die ihre Glaubenshaltung konkurrierenden Denkmustern aus Wissenschaften und Kultur tendenziell eher überordnete.<sup>20</sup> Moderate wurden aus diesem Grund von presbyterianischen Evangelikalen wiederholt als ‚rationalistisch‘ und ‚verweltlicht‘ gebrandmarkt. Gerade im frühen 19. Jahrhundert, als der Moderatismus bereits rapide Ansehen und Einfluss verlor, gehörten Ausfälle der *evangelical party* gegen den ‚*state of ignorance and superficial views [...] during the age of Blair and Robertson*‘ zum Standardrepertoire evangelikaler Autoren.<sup>21</sup>

<sup>17</sup> Der moderate Flügel griff Leslie u.a. wegen seiner Unterstützung für die Humesche Kausalitätstheorie als Atheisten an. Siehe Jack B. Morrell, ‚The Leslie Affair: Careers, Kirk, and Politics in Edinburgh in 1805‘, *Scottish Historical Review* 54 (1975), 63-82; sowie: Jack B. Morrell, ‚Leslie, Sir John‘, *Oxford Dictionary of National Biography*. URL (Seite datiert: 2004; letzter Zugriff: 13.05.2008): <<http://www.oxforddnb.com/view/article/16498>>

<sup>18</sup> John R. McIntosh, *Church and Theology in Enlightenment Scotland: The Popular Party, 1740–1800* (Edinburgh 1998).

<sup>19</sup> Einen Überblick über die Lager im schottischen Presbyterianismus gibt auch: Friedhelm Voges, ‚Moderate and Evangelical Thinking in the Later Eighteenth Century: Differences and Shared Attitudes‘, *Records of the Scottish Church History Society* 32 (1985), 141-57.

<sup>20</sup> Voges, ‚Moderate and Evangelical Thinking‘, 142.

<sup>21</sup> [Anon.], Rez. von Mary Grey Lundie Duncans *History of Revivals of Religion* (1836), *Presbyterian*

Der Moderatismus tendierte zudem sehr oft dazu, Religion sozialfunktionalistisch zu betrachten und betonte dann, dass die Aufgabe der Kirche vor allem darin liege, Religiosität als eine Schule moralischer Lebensführung und der Einordnung des Individuums in die Gesellschaft zu verbreiten. In der Sache trennte die Evangelikalen nichts von dieser Position, doch die fast säkularistische Betonung der weltlichen Funktionen der Religion durch moderate Theologen wurde von Evangelikalen als anstößig empfunden. Die starke ‚Diesseitigkeit‘ der Moderaten wird etwa in den breit rezipierten Predigten Hugh Blairs, des schottischen Aufklärers und zeitweiligen Hauptvertreters des Moderatismus, deutlich. Blair predigte etwa:

[...] Religious Knowledge has a direct tendency to improve the social intercourse of men, and to assist them in co-operating for common good. It is the great instrument of civilizing the multitude, and forming them to union. It tames the fierceness of their passions, and softens the rudeness of their manners. [...] The doctrine of Christianity is most adverse to all tyranny and oppression, but highly favourable to the interest of good government among men. It represses the spirit of licentiousness and sedition. [...] Religious Knowledge forwards all useful and ornamental improvements in society. Experience shows, that in proportion as it diffuses its light, learning flourishes, and liberal arts are cultivated and advanced.<sup>22</sup>

Dies führte jedoch nicht zwingend zu Weltoffenheit und Optimismus, sondern war vielmehr sehr oft mit einer stoizistischen Ethik und pessimistischen Weltsicht verbunden. Blair beispielsweise vertrat diese Haltung in exemplarischer Weise:

In short, the prospect before us is full of awful uncertainty. [...] All that is apparent to us, is the fluctuation of human caprice, and the operation of human passions. [...] Our wisdom is to be prepared for whatever the year is to bring; prepared to receive comforts with thankfulness, troubles with fortitude; and to improve both for the great purposes of virtue and eternal life.<sup>23</sup>

John James Ruskin, der die Predigten Blairs im Familienkreis vortrug,<sup>24</sup> stand offenkundig dem moderaten Presbyterianismus (wie er sich im 18. Jahrhundert ausgeprägt hatte) um einiges näher als dem presbyterianischen Evangelikalismus. Offenkundig korrespondierte die skeptisch-resignative Weltsicht der Moderaten sehr gut mit John James Ruskins ablehnender und misstrauischer Haltung gegen die Welt des Kommerzes.<sup>25</sup>

---

22 *Review 8* (1836), 610-2, hier: 612.

23 Hugh Blair, Sermon XV: ‚On the Influence of Religion and Prosperity‘ [ü. Jes 11,9] (1750), in: Blair, *Sermons*, 5 Bde. (London/Edinburgh 1814-15), 2.397-426, hier: 417-8, 419.

24 Blair, Sermon III: ‚On our Lives being in the Hand of God‘ [ü. Ps 31,15] (1793), *Sermons*, 4.40-60, hier: 44, 45, 51-2.

25 *Praeterita* (1885-89), *Works*, 35.72. Blairs Predigten wurden bis weit ins 19. Jahrhundert immer wieder neu aufgelegt: Hugh Blair, *Sermons*, 5 Bde. (1777-1801) (London/Edinburgh 1814-15).

26 Ingrid A. Merikoski, ‚The Challenge of Material Progress: The Scottish Enlightenment and Christian Stoicism,‘ *Journal of the Historical Society* 2 (2002), 55-76.

Zudem dürfte die rationalistisch gezähmte Religiosität des Moderatismus seinem Wesen entsprochen haben, denn Ruskin charakterisierte seinen Vater mit ironischem Unterton als einen (im Vergleich zu Margaret Ruskin) „*reprobate and worldly characte[r]*“.<sup>26</sup> Damit ironisierte Ruskin 1888/89 den moralistisch-denunziatorischen Ton vieler Evangelikaler. Dennoch ist Ruskins Äußerung auch als Indiz dafür zu werten, dass John James Ruskin dem rationalistischeren moderaten Presbyterianismus zuneigte und Religiosität durch Rationalität gebändigt sehen wollte. Die Briefe von John James Ruskin demonstrieren seine rationalistisch-antischwärmerische Haltung deutlich: “[*F*ormed as we are half Body & half Spirit our Safety & our necessity is in the middle part. [...] It sounds paradoxical but these Heavenly subjects require to be approached in the most worldly way. We must hold to the anchor of Rationality, stick to our Humanities.”<sup>27</sup> Ihm missfiel demnach sowohl die spiritualistische Schwärmerie wie auch der Dogmatismus und Missionarismus der Evangelikalen. Ruskin, der dem Brief nach zu urteilen, um 1840 offenkundig weniger der Linie des Vaters folgte, wurde von diesem daher ermahnt, seinen religiösen Enthusiasmus zu dämpfen: “[*A*re you, or is any Individual capable of redeeming them [die Sünder] or even of judging them so far as to attempt it. It rather jars upon my notions, & partakes of a presumption that any one doing all you lay down as necessary—would be intruding on the province of a God. I am for great trust in the influence of the unaided Spirit for Salvation [...] [*T*oo much enthusiasm in Religion ends in Selfishness or Madness.]”<sup>28</sup>

Gleichzeitig ist nicht zu übersehen, dass John James Ruskin die Grundsätze des presbyterianischen Bekenntnisses weitgehend akzeptierte und dem evangelikalen Flügel nichtverständnislos gegenüberstand. Zudem verlor der Gegensatz der Flügel im Hinblick auf ihre Affinität zu den Wissenschaften im frühen 19. Jahrhundert teilweise an Schärfe, da sich auch die *evangelical party* mit den neueren Wissenschaften und Philosophien arrangierte.<sup>29</sup> Gerade die im frühen 19. Jahrhundert populär werdenden Sozial- und Wirtschaftswissenschaften und die Common-Sense-Philosophie harmonierten aufgrund ihrer Nähe zur Physikothеologie, ihrer Offenheit für moralisch-normative Applikationen und ihrer Betonung individueller Erkenntnisprozesse in vielen Fällen besser mit dem Moralismus und emotionalen Impetus der Evangelikalen als mit dem mechanistischen

<sup>26</sup> *Praeterita* (1885-89), *Works*, 35.479.

<sup>27</sup> John James Ruskin an Ruskin, London, 25.8.1841, *Family Letters*, 2.679-82, hier: 680.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 680-1.

<sup>29</sup> Jack B. Morrell, “The Leslie Affair: Careers, Kirk, and Politics in Edinburgh in 1805”, *Scottish Historical Review* 54 (1975), 63-82.

Denken vieler Moderater. Einige schottische Evangelikale wie etwa Hugh Miller (1780–1847) und Thomas Chalmers (1780–1847) erlangten daher auch herausgehobene Stellungen im wissenschaftlichen und politischen Leben Schottlands.

Ruskin erinnerte sich, dass Tod und Gericht für seinen Vater keine nebensächlichen Angelegenheiten waren;<sup>30</sup> und auch briefliche Aussagen von John James Ruskin lassen erkennen, dass sich der presbyterianische Heilspartikularismus (dem zufolge das in der Schrift verkündete Angebot der Erlösung nur für Erwählte gilt) wahrscheinlich nahtlos in sein verhältnismäßig pessimistisches Weltbild fügte: “[I]t is an awful ground or rather a quicksand of consolation that because compared with this age, so many people of former ages deserve to be d—d—your chance is the greater, admitting very few are to be saved.”<sup>31</sup>

Eine gewisse Affinität von Ruskins Vater zum Evangelikalismus wird interessanterweise auch in seinen literarischen Vorlieben deutlich: John James Ruskin nannte die beiden Dichter bzw. Dichter-Theologen William Cowper (1731-1800) und John Newton (1725-1807) Leitbilder christlicher Lebensführung.<sup>32</sup> Sein positives Urteil über diese anglikanischen Evangelikalen des 18. Jahrhunderts geht dabei vermutlich nicht allein auf den Sachverhalt zurück, dass beide die für den Evangelikalismus kennzeichnenden Buße-, Bekehrungs- und ‘Wiedergeburts’-Erfahrungen in Hymnen und Gedichten zum Ausdruck brachten. John James Ruskin respektierte offenkundig ebenso ihren auf religiöse (inner-protestantische) Toleranz gerichteten, Zweifel und Krisen ertragenden und literarisch bändigenden Glauben, den er bei den beiden Autoren ausgeprägt fand.<sup>33</sup> Byrons Werk, die von John James Ruskin wohl am meisten geschätzte Dichtung, wurzelt in religiöser Hinsicht teilweise ebenfalls in calvinistischen Überzeugungen, proklamierte aber gleichzeitig Skepsis sowie Verzicht auf Apologetik und letztgültige Wahrheiten.<sup>34</sup>

Die Grundsätze der streng-calvinistischen Dogmatik akzeptierte John James Ruskin demnach; Religiosität musste seiner Ansicht nach aber auf einer rationalen und kulturell akzeptablen Basis begründet sein: Vernunftgegründete Zweifel sollten nicht verdrängt

<sup>30</sup> *Praeterita* (1885-89), *Works*, 35.478-9. Ähnlich auch: *ibid.*, 112 und 389.

<sup>31</sup> John James Ruskin an Ruskin, London, 25.08.1841, *Family Letters*, 2.679-82, hier: 680.

<sup>32</sup> John James Ruskin an Ruskin, London 16./17.04.1852 [Postst. London 17.04.1852]; Ruskin Library, University of Lancaster, L4, o. fol. [1<sup>r</sup>-1<sup>v</sup>].

<sup>33</sup> *Ibid.* Zu Newton siehe D. Bruce Hindmarsh, *John Newton and the English Evangelical Tradition. Between the Conversions of Wesley and Wilberforce* (Oxford 1996).

<sup>34</sup> Christine Kenyon Jones, “‘I was Bred a Moderate Presbyterian’: Byron, Thomas Chalmers, and the Scottish Religious Heritage”, in: *Romanticism and Religion from William Cowper to Wallace Stevens*, hg. v. Gavin Hopps und Jane Stabler (Aldershot 2006), 107-19; ist als Einführung in die kontroverse Debatte um Byrons Religiosität geeignet.

werden und religiöse Ansichten den Prüfungen nach Kriterien säkularer Rationalität standhalten.

Übertragen auf die Verhältnisse in England (wo der Begriff des Evangelikalismus in der Regel nicht nur für einen Flügel der Staatskirche steht, sondern alle fundamental-protestantischen Gruppierungen – inclusive der Presbyterianer und der anglikanischen Niederkirche – einschloss) nahm John James Ruskin damit eine Haltung ein, die die ‚Demarkationslinie‘ zwischen der Staats- und den Freikirchen überschritt: Sein strikter Calvinismus brachte ihn in die Nähe zu den Presbyterianern und einem Großteil der Kongregationalisten, Baptisten und der niederkirchlichen Anglikaner. Für John James Ruskins anti-schwärmerische und aufklärerisch-rationale Position fand sich hingegen im Evangelikalismus wohl nur teilweise Pendants: Die moderat-calvinistische Richtung des Evangelikalismus trug durchaus viele Züge dieser Haltung, doch ein Großteil derer, die dem ‚Moderatismus‘ vergleichbare Prinzipien vertraten, waren eher dem Latitudinarismus verbunden, wie er im 18. Jahrhundert die anglikanische ‚Mitte‘ dominierte, oder gehörten den *Liberal Anglicans* an. Außerhalb des Evangelikalismus waren Rationalisten insbesondere im *rational dissent* (Unitarismus) verankert.

Im Unterschied zu ihrem Mann unterstützte Margaret Ruskin sehr viel unzweideutiger den evangelikalen Flügel der Schottischen Kirche. Anlässlich der Spaltung der Presbyterianer 1843 bekundete sie beispielsweise ihre Sympathie für die evangelikale *Free Church of Scotland*, die sich von der moderaten Mehrheit der Schottischen Kirche löste, und gab ihrer Hoffnung Ausdruck, dass dieser Schritt zu einer breiten Erneuerung der Kirchen im evangelikalen Sinne führe.<sup>35</sup>

In der von Margaret Ruskin geschätzten *Free Church* vereinigte sich ein großer Teil des evangelikalen Flügels der Schottischen Kirche. Die Evangelikalen, auch die ‚popular party‘ der Kirche genannt, vertraten die theologischen Grundprinzipien des Presbyterianismus mit mehr Entschiedenheit als der Moderatismus gegen konfligierende Denkmuster. Auch die vom Puritanismus übernommene *practical divinity* eines ganz auf Selbstprüfung, Buße, Bekehrung, Wohltätigkeit und Gottesverehrung ausgerichteten Lebenswandels wurde von Evangelikalen sicherlich mehr als von Moderaten beachtet und gepflegt. Dennoch waren in der *Free Church* auch viele gemäßigte Evangelikale organisiert, die die Mutterkirche primär verließen, weil sie die in Schottland bestehenden

---

<sup>35</sup> Margaret Ruskin an John James Ruskin, Denmark Hill, 13.6.1843; *Family Letters*, 2.743-746, hier: 743-4.

adligen Patronatsrechte ablehnten und die Rechte der Gemeinden, Presbyterien und Synoden stärken wollten (Moderate billigten die adligen Vorrechte im allgemeinen, Evangelikale bevorzugten i.d.R. verschiedene Modelle der Wahl von Pastoren). Diese verfassungs- und kirchenpolitische Kontroverse um die Besetzung vieler Pfarreien war es letztlich, die 1843 zur Spaltung der Presbyterianer führte.<sup>36</sup>

Aus ihrer Unterstützung für den evangelikalen Flügel der Schottischen Kirche lässt sich der Schluss ziehen, dass Margaret Ruskin die Glaubensprinzipien der calvinistischen Orthodoxie teilte. Sie war um 1820 zudem möglicherweise eine Subskribentin des *Evangelical Magazine and Missionary Chronicle* (1793-1904), eines evangelikal über-denominationellen, aber kongregationalistisch dominierten und theologisch strikt-calvinistischen Journals, das vor allem den um die *London Missionary Society* (1795-1966) gruppierten, politisch aktivistischen und zum Whiggismus tendierenden Evangelikalen als Sprachrohr diente.<sup>37</sup> Da traditionsgemäß die Mutter für die religiöse Unterweisung im Elternhaus zuständig war und John James Ruskin sich bewußt aus dem Unterricht heraushielt (“[I am] leaving her [=Margaret Ruskin] & you to go into the Divinity of which I know nothing”),<sup>38</sup> deutet zunächst alles darauf hin, dass Ruskin mit den Grundprinzipien des presbyterianischen Bekenntnisses in einer strikt-calvinistischen Auslegung vertraut gemacht wurde. Gleichzeitig aber registrierte Ruskin sicherlich die unterschiedlichen Akzente, die John James und Margaret Ruskin setzten.

In evangelikalen Familien bildeten Bibellektüre und religiöse Unterweisung eine zentrale Komponente der Kindeserziehung. Das Elternhaus Ruskins machte darin keine Ausnahme. Welche Glaubensgrundsätze im Einzelnen Ruskin während der Unterrichtsstunden von Margaret Ruskin vermittelt wurden, lässt sich aus Ruskins Werken nur in Grenzen rekonstruieren. Bisweilen legt Ruskin nahe, dass er relativ frei in der Deutung der Bibel gewesen sei,<sup>39</sup> und dies deuten auch weitere Details aus seinen Lebens-

<sup>36</sup> John James und Margaret Ruskin gaben den verfassungs- und kirchenpolitischen Differenzen zwischen den beiden Flügeln offenbar wenig Bedeutung; der Streit war allerdings auch in den Jahren zwischen 1785 und 1825, als John James und Margaret Ruskin in Edinburgh lebten, nahezu völlig verebbt. Richard B. Sher und Alexander Murdoch, “Patronage and Party in the Church of Scotland, 1750-1800”, in Norman MacDougall (Hg.), *Church, Politics and Society: Scotland, 1408-1929* (Edinburgh 1983), 197-220, hier: 197.

<sup>37</sup> Margaret Ruskin an John James Ruskin, London, 03.03.1823, *Family Letters*, 1.120-1, hier: 121. Zu den Zeitschriften der Missionsgesellschaften siehe: Anna Johnston, “British Missionary Publishing, Missionary Celebrity, and Empire,” *Nineteenth-Century Prose* 32,2 (2005), 20-47. Zu Margaret Ruskin vgl. Michael Wheeler, *Ruskin’s God*, 6-8.

<sup>38</sup> John James Ruskin an Ruskin, London, 25.08.1841, *Family Letters*, 2.679-82, hier: 680.

<sup>39</sup> Margaret Ruskin habe „not by her own sayings or personal authority[,] but simply by compelling me to read the book [=die Bibel] thoroughly, for myself“ unterrichtet, so Ruskin in *Praeterita* (1885-89), *Works*, 35.40.

schilderungen an.

So nennt Ruskin beispielsweise die Sonntagslektüre im Haus, die aus den für zeitgenössische evangelikale Familien charakteristischen religiös-moralisch instruktiven Schriften und Kinderbüchern bestand: “*the Pilgrim’s Progress, Bunyan’s Holy War, Quarles’s Emblems*,<sup>40</sup> *Foxe’s Book of Martyrs*,<sup>41</sup> *Mrs. Sherwood’s Lady of the Manor*, [...] and *Mrs. Sherwood’s Henry Milner*,<sup>42</sup> [...] *the Youth’s Magazine*,<sup>43</sup> *Alfred Campbell the Young Pilgrim*,<sup>44</sup> and, though rather as a

<sup>40</sup> Francis Quarles, *Emblemes* (London 1635; Repr. Hildesheim 1993). Das populärste poetische Werk Großbritanniens im 17. Jahrhunderts wurde, nach einem ersten Revival im späteren 18. Jahrhundert, insbesondere nach 1800 zu einem evangelikalen ‘Hausbuch’. Siehe Karl Josef Hältgen, *Francis Quarles 1592-1644: Meditativer Dichter, Emblematiker, Royalist; Eine biographische und kritische Studie mit einer englischen Zusammenfassung* (Tübingen 1978).

<sup>41</sup> [John Foxe], *Actes and Monuments of these Latter and Perillous Dayes, Touching Matters of the Church, wherein ar Comprehended and Described the Great Persecutions & Horrible Troubles that have bene Wrought and Practised by the Romishe Prelates, speciallye in this Realme of England and Scotlande, from the Yeare of our Lorde a thousande, unto the Tyme Nowe Present; Gathered and Collected according to the True Copies & Wrytinges certificatorie, as wel of the Parties them selves that Suffered, as also out of the Bishops Registers, which wer the Doers therof* (London 1563) [rev. Aufl.: 1570, 1576, 1583]. Das Buch wurde nach seinem Erscheinen ein Pfeiler anglikanisch-protestantischer Apologetik gegen den Katholizismus. Im 18. Jahrhundert nur in verkürzten und geglätteten Versionen publiziert, wurde den *Martyrs* nach 1800 erneut großes Interesse zuteil, insbesondere in aggressiv-antikatholischen und politisch zunehmend torynahen Gruppierungen im Evangelikalismus, die zum Teil eine prämillenaristische Orientierung annahmen. Siehe Peter Nockles, “John Foxe’s Book of Martyrs: The Nineteenth-Century Reception”. In: *Foxe’s Book of Martyrs Variorum Edition Online* (Version 1.1. Summer 2006). Betreut von The John Foxe Project, Humanities Research Institute, University of Sheffield. URL (Seite datiert 2004; letzter Abruf: 25.06.2008): <<http://www.hrionline.ac.uk/johnfoxe/apparatus/nocklesessay.html>>

<sup>42</sup> Zu Mary Martha Sherwood (1775-1851): M. Nancy Cutt, *Mrs. Sherwood and her Books for Children* (London 1974). Ruskin nennt populärste Werke aus der entschieden evangelikalen Phase ihres Schaffens. Siehe auch knapp: Hilton, *Mad, Bad, and Dangerous People*, 180.

<sup>43</sup> *The Youth’s Magazine, or Evangelical Miscellany* (1805-67) war die erste wirtschaftlich erfolgreiche evangelikale Kinderzeitschrift für Kinder des gehobenen Mittelstandes. Sie erschien monatlich, verband Prosa und Gedichte von moralisch-religiös instruierendem Charakter mit zum Teil aufwendig illustrierten historischen und naturwissenschaftlichen Berichten. Das Journal postulierte strikte moralische Maximen, vertrat aber theologisch eine eher moderate, breit-nonkonformistische Position. Kontroverse Sujets wurden vermieden. Das Journal wurde anfänglich herausgegeben von William Brodie Gurney, William Freeman Lloyd und anderen der *Sunday School Union* (gegr. 1803) nahestehenden Evangelikalen. J. S. Bratton, *The Impact of Victorian Children’s Fiction* (London 1981); Thomas Walter Laqueur, *Religion and Respectability: Sunday Schools and Working Class Culture, 1780-1850* (New Haven, Conn. 1976); Philip B. Cliff, *The Rise and Development of the Sunday School Movement in England, 1780-1980* (Redhill 1986); K. D. M. Snell, “The Sunday-School Movement in England and Wales: Child Labour, Denominational Control and Working-Class Culture”, *Past and Present* 164 (Aug. 1999), 122-168; Jonathan R. Topham, “Periodicals and the Development of Reading Audiences for Science in Early Nineteenth-Century Britain: The *Youth’s Magazine*, 1828-37”, in: *Culture and Science in the Nineteenth-Century Media*, hg. v. Louise Henson u.a. (Aldershot 2004), 57-69; Jonathan R. Topham, “The Wesleyan-Methodist Magazine and Religious Monthlies in Early Nineteenth-Century Britain”, in: *Reading the Magazine of Nature: Science in the Nineteenth-Century Periodical*, hg. v. Geoffrey Cantor u.a. (Cambridge 2004), 67-90.

<sup>44</sup> Barbara Wreaks Hofland, *Alfred Campbell, the Young Pilgrim: Containing Travels in Egypt and the Holy Land* (London 1825). Dieses Werk ist ein sich als zeitgenössisch gebender fiktionaler Reisebericht, der Kindern Schauplätze und Ereignisse der biblischen Heilsgeschichte aus der Perspektive eines religiös und charakterlich heranreifenden Jugendlichen nahebringen sollte. Hofland griff dabei u.a. auf William Rae Wilsons *Travels in Egypt and the Holy Land* (London 1823), sowie Charles Leonard Irby und James Mangles, *Travels in Egypt and Nubia, Syria, and Asia Minor during the Years*

*profane indulgence, permitted because of the hardness of our hearts, Bingley's Natural History.*”<sup>45</sup> Von Bingley abgesehen, fehlten solche Werke in keiner evangelikalen Hausbibliothek. Bemerkenswert ist dabei immerhin die Abwesenheit dogmatisch unterweisender Schriften wie etwa Katechismen – und wenngleich mit Foxes *Book of Martyrs* ein ‘Schlachtross’ antikatholischer Polemik nicht fehlte,<sup>46</sup> erhielt Ruskin doch primär Schriften zu lesen, die vor allem moralische Instruktionen erteilten, zu religiösen Reflexionen anregten und die allgemeine Persönlichkeitsbildung fördern sollten. Insbesondere die Wahl des *Youth's Magazine* und der Naturgeschichte Bingleys legt den Schluss nahe, dass Ruskins Eltern keine rücksichtslose „Indoktrination“ betrieben.<sup>47</sup>

Erbsündenlehre, scharfe Abgrenzung vom Katholizismus und aktiver Gehorsam gegen Gottes Willen waren zweifellos integrale Bestandteile ihres Lektüreprogramms. Jenseits dieser unhintergehbaren Grundfesten dürfte Ruskin aber durchaus die Freiheit gehabt haben, sich seine eigene Meinung zu bilden – zumindest gibt Ruskins Jugendlektüre keinen Anlass zu der Vermutung, dass ihm in den zahllosen religiösen Kontroversen, die von den zeitgenössischen Evangelikalen ausgefochten wurden, vorgefertigte Standpunkte aufgenötigt wurden. An solchen Kontroversen herrschte kein Mangel – erbittert gefochten wurde, um nur einige der brisantesten Streitpunkte zu nennen, etwa über das Wesen der Taufe, die Aufnahme der Apokryphen in die Bibelausgaben, die Inspiration der Heiligen Schrift, die Natur Christi, die Bedeutung von Wundern und Prophetie für den Glauben, der dogmatische Gehalt der 39 Artikel, die Autorität der Kirche, über Riten, Liturgie und Kirchenausstattung und vieles mehr.

Ähnliche Schlussfolgerungen lassen sich aus der Bibellektüre im Elternhaus ziehen. Ruskin musste als Kind, auf Betreiben seiner Mutter, eine Reihe von Bibelkapiteln auswendig lernen, wie er in seinen Erinnerungen festgehalten hat.<sup>48</sup> Diese Auswahl bestand vor allem aus Kapiteln, die man als Anleitungen für die praktische Lebensgestaltung lesen

---

1817 & 1818 (London 1823) zurück.

<sup>45</sup> Ruskin, *Praeterita* (1885-89), *Works*, 35.72-3. Bei dem letztgenannten Buch handelt es sich um die populäre zoologische Darstellung William Bingleys (1774-1823): *Natural History of Animals: Illustrated by Short Stories and Anecdotes, and Intended to Afford a Popular View of the Linnaean System of Arrangement; For the Use of Schools* (1802) (London 1842), die, wie Ruskins Bemerkung andeutet, nahezu keine theologischen Äußerungen enthält.

<sup>46</sup> Zur allmählich einsetzenden Wiederentdeckung puritanischer Autoren ab 1820 siehe: Raphael Samuel, “The Discovery of Puritanism, 1820-1914: A Preliminary Sketch”, in: Jane Garnett und Colin Matthew (Hg.), *Revival and Religion since 1700: Essays for John Walsh* (London 1993), 201-47.

<sup>47</sup> Vgl. Van Akin Burd, “Ruskin's Testament of his Boyhood Faith: *Sermons on the Pentateuch*,” in: Robert Hewison (Hg.), *New Approaches to Ruskin: Thirteen Essays* (London 1981), 1-16, hier: 2 (Zitat). Drastischer noch Wilenski, *Ruskin*, 42.

<sup>48</sup> *Praeterita* (1885-89), *Works*, 35.14 und 42, und zuvor schon in *Fors Clavigera*, Letter 10 (Okt. 1871), *Works*, 27.165-80, hier: 168; und Letter 42 (Juni 1874), 28.90-105, hier: 101.

konnte: Über den Dekalog und die Bergpredigt hinaus enthielt ihre Liste insbesondere Abschnitte zum Gesetzesgehorsam und zur Heilserwartung.<sup>49</sup> Stephen Finley wies zurecht darauf hin, dass diese Kapitel im Kern keine Aussagen zu zentralen evangelikalen Überzeugungen wie etwa der Glaubensrechtfertigung oder dem Sühnetod Christi enthalten, sondern ganz allgemein als Leitbild einer ethisch-verantwortungsvollen Lebensführung dienen sollten.<sup>50</sup>

### 5.2. Schottische Gemeinden in London

Im Bibelunterricht bei Margaret Ruskin wurde Ruskin wohl vor allem mit den strikt-calvinistischen Grundprinzipien des presbyterianischen Bekenntnisses vertraut gemacht. Gleichzeitig nahm er jedoch auch viele Einflüsse aus seiner Umgebung auf. Eine besondere Bedeutung kam dabei den Kirchengemeinden zu, denen sich seine Eltern anschlossen und den Pfarrern, deren Predigten Ruskin hörte und im Elternhaus zum Teil memorieren musste. Die Wahl bevorzugter Prediger und Kirchengemeinden durch Margaret und John James Ruskin gibt daher weitere Indizien, aus denen sich Schlüsse über Ruskins religiöse Entwicklung und über die Glaubensüberzeugungen seiner Eltern in den Jahren nach 1819 ziehen lassen.

Nach ihrem Umzug nach London mussten sich Margaret und John James Ruskin mit einem veränderten Umfeld arrangieren, in dem die presbyterianische Kirche nur noch eine Randerscheinung war. Sie standen insbesondere vor der Entscheidung, der Staatskirche oder einer Gemeinde des Nonkonformismus beizutreten. Eine Zugehörigkeit zur anglikanischen Staatskirche war im sozialen Verkehr mit den anglikanisch geprägten Eliten sicherlich noch mit Vorteilen verbunden. Zudem mussten Dissenter vor der Zuerkennung gleicher politischer Rechte 1828 auf das passive Wahlrecht und das Recht zur Bekleidung mancher öffentlicher Ämter verzichten, die John James Ruskin in Schottland noch zugestanden hätten.

Wer sich die Grundsätze der *Westminster Confession* zu eigen gemacht hatte und zudem womöglich der Presbyterialverfassung der Schottischen Kirche den Vorzug vor der episkopalen Verfassung der anglikanischen Kirche gab, war auf eine nonkonformi-

<sup>49</sup> Diese Kapitel sind: 2.Mose 15 u. 20; 5.Mose 32; 2.Sam 1; 17-24; 1.Kön 8; Ps 23; 32; 90-1; 103; 112; 119; 139; Spr 2-3; 8; 12; Jes 58; Mt 5-7; Apg 26; 1.Kor 13; 15; Jak 4; Offb 5-6. Vgl. Finley, *Nature's Covenant*, 52; und Wheeler, *Ruskin's God*, 6-7.

<sup>50</sup> Finley, *Nature's Covenant*, 49-52.

stische Gemeinde angewiesen. Zwischen der *evangelical party* in der *Church of Scotland* und den verschiedenen Kirchen des englischen Nonkonformismus gab es dennoch signifikante Differenzen: Als der (zunehmend starke) Flügel einer Staatskirche war die schottische *evangelical party* mit finanziellen, organisatorischen und sozialen Privilegien ausgestattet, über die der englische Nonkonformismus nicht verfügte. Zudem waren die schottischen Evangelikalen bis ins 19. Jahrhundert nur in Grenzen von der Erweckungsbewegung des *Evangelical Revival* berührt worden.<sup>51</sup> Sie blieben deshalb in erheblich stärkerem Maße traditionelleren Glaubensauffassungen und Praktiken verhaftet, wohingegen die fundamentalprotestantischen Kirchen des englischen Nonkonformismus unter dem Einfluss des *Revivals* viel von ihrem Sektierertum verloren und, zum Teil unter Einschluss der *Low Church* in der Staatskirche, integrativer Formen der Glaubenspraxis entwickelten, die ihnen im frühen 19. Jahrhundert eine achtbare Stellung im Bürgertum sicherten.

Zugereisten aus dem Norden standen in London und Umgebung vor 1843 rund sieben schottisch-presbyterianische Kirchengemeinden offen. Überwiegend handelte es sich dabei um kleine, finanziell schwache, kurzlebige und versprengte Gemeinden.<sup>52</sup> Wer über die schottischen ‘Exilgemeinden’ hinaus soziale Kontakte knüpfen, Anschluss an die ton-angebenden Kreise des Bürgertums suchen oder gefeierte Prediger hören wollte, war daher gut beraten, sich der Staatskirche oder einer ‚respektierten‘ Gemeinde des englischen Nonkonformismus anzuschließen.

John Ruskin wurde zwar noch in einer presbyterianischen Gemeinde getauft, tatsächlich aber blieben Margaret und John James Ruskin den religiösen Zentren der Schotten in London weitgehend fern. Die Kirche von Ruskins Taufpfarrer, die Caledonian Chapel, Cross Street, Hatton Garden, wurde auf Betreiben der *Highland Society of London* (gegr. 1787) und der *Caledonian Society of London* (gegr. 1837) errichtet bzw. unterhalten und diente zum Teil der Pflege der Highland-Nostalgie, die im späten 18. Jahrhundert aufkam.<sup>53</sup> Sie genoß daher die Protektion in Schottland begüterter Aristokraten. An der Kirche wurde jedoch statutengemäß bis 1822 offenbar primär auf Gälisch gepredigt. Dieser Umstand dürfte dem Beitritt von Ruskins Eltern zur Gemeinde

<sup>51</sup> Vgl. John Walsh, “Methodism at the End of the Eighteenth-Century”, in: Rupert Eric Davies, A Raymond George, Gordon Rupp (Hg.), *A History of the Methodist Church in Great Britain*, 3 Bde. (London 1965-83), 293-98; Wolfe, *Expansion of Evangelicalism*, 35-8.

<sup>52</sup> Zur schottischen Gemeinde im London der Prinzregentenzeit siehe George G. Cameron, *The Scots Kirk in London* (Oxford 1979), hier: 103-14. Darunter gab es von 1822 an eine kleine Gemeinde im südlich der Themse gelegenen Southwark.

<sup>53</sup> Cameron, *Scots Kirk in London*, 103-8.

einen Stein in den Weg gelegt haben. Möglicherweise war John James und Margaret Ruskin jedoch auch die “*Highlandolatry*” (Theodore Hoppen), die in der Kirchengemeinde betrieben wurde – die Glorifizierung und ostentative Zurschaustellung der *Highland*-Kultur – fremd.<sup>54</sup> Dies ist ein sehr bemerkenswerter Sachverhalt, denn obwohl sich John James Ruskin als Tory verstand, hatte er für die sozialkonservativ-romantische Revitalisierung der vermeintlich authentischen *Highland*-Kultur offenkundig wenig Sympathie.

Als Ende 1822 der sofort zu großer Popularität aufsteigende evangelikale Millenarist Edward Irving (1792-1834) die Gemeinde der Caledonian Chapel nach längeren Quereien übernahm, wurde auf die Pflicht zum Gebrauch der gälischen Sprache verzichtet.<sup>55</sup> Irving avancierte überdies binnen kürzester Zeit zu einem der gefragtesten, aber auch umstrittensten evangelikalen Prediger der 1820er Jahre.<sup>56</sup> Seine Popularität soll besonders dadurch gefördert worden sein, dass George Canning (1770-1827), *Foreign Secretary* und *Leader of the House of Commons*, Irvings Predigten 1823 im Parlament lobte; zudem wurde die Predigt zur Amtseinführung Irvings von dem bereits weithin berühmten Thomas Chalmers (1780-1847), gehalten.<sup>57</sup> Die Caledonian Chapel wurde schlagartig zu einem der Mittelpunkte der Londoner ‘besseren Gesellschaft’. Wahrscheinlich aber zog Irvings religiös schwärmerische Haltung John James und Margaret Ruskin nicht an. Glossolalie (Zungenrede) und andere charismatische Praktiken hielten zwar erst ab 1830 in Irvings Kirche Einzug. Irvings extremer Evangelikalismus wurde jedoch lange zuvor bereits öffentlich. So forderte er beispielsweise in einer – nicht weniger als dreieinhalb Stunden langen – Predigt während des Jahrestreffens der einflussreichen *London Missionary Society* 1824 dazu auf, Missionare nicht mehr materiell zu unterstützen, da die Aposteln ebenfalls mittellos in die Welt gezogen seien.<sup>58</sup> Dieser die Grundlagen sozialer Ordnung kompromisslos in Frage stellende Radikalevangelikalismus war sicherlich nicht nach dem Geschmack von John James und Margaret Ruskin. Zudem verhinderte ihr Um-

<sup>54</sup> Zum *Highland*-‘Kult’ in London siehe u.a.: Margot C. Finn, “Scotch Drapers and the Politics of Modernity: Gender, Class and National Identity in the Victorian Tally Trade”, in: Martin J. Daunton und Matthew Hilton (Hg.), *The Politics of Consumption: Material Culture and Citizenship in Britain and America* (Oxford 2001), 89-107, hier: 101.

<sup>55</sup> *Fasti Ecclesiae Scoticanae*, Bd. 7 (Edinburgh 1928), 492-4. Vgl. Oliphant, *Life of Edward Irving*, 1.130-41; Hilton, *Early Years*, 20.

<sup>56</sup> Oliphant, *Life of Irving*, 1.174-5; Timothy C. F. Stunt, *From Awakening to Secession: Radical Evangelicals in Switzerland and Britain, 1815-35* (Edinburgh 2000), 98-101.

<sup>57</sup> Oliphant, *Life of Irving*, 1.158-9, 154-6.

<sup>58</sup> Irving, *For Missionaries after the Apostolical School* (1825). Siehe dazu Oliphant, *Life of Irving*, 1.195-207; Stunt, *From Awakening to Secession*, 100-1.

zug in die südlichen Vororte Londons 1823/24 eine engere Bindung an Irvings Kirche.<sup>59</sup>

An der Hauptkirche der Schotten in London am Crown Court, Russell Street, Covent Garden, wurde keine so exponierte Theologie vertreten: Doch sie war geographisch ungünstiger gelegen und ihr Pfarrer George Greig (1778-c.1831), ein Kongregationalist, scheint sich als Prediger keinen Namen gemacht zu haben.<sup>60</sup> Über eine Predigt Greigs zum Thronjubiläum Georgs III. (1738-1820) erregte sich etwa der anonyme Rezensent der toryistisch-hochkirchlichen *Critical Review* (1756-1817) mit den Worten: “*The ludicrous impropriety of [...] [Greig's] language may not be remarked, when it is delivered with oratorical fervour before a mixed audience; but we would advise Mr. Greig to avoid it when he prepares another sermon for the press.*”<sup>61</sup> Ruskins Eltern legten hingegen hohen Wert auf eloquente und inhaltlich durchgearbeitete Predigten, wie ihre Briefe demonstrieren.<sup>62</sup> Zudem könnte die politische Ausrichtung der Gemeinde Ruskins Eltern abgeschreckt haben. Zwar griff der anonyme Rezensent der unitaristisch-radikalen *Political Review and Monthly Register* (1807-11) Greig für die erwähnte Thronjubiläums-Predigt scharf an, weil sich Greig für das Prinzip der Staatskirchlichkeit aussprach und William Pitt seine Unterstützung signalisierte.<sup>63</sup> Dennoch aber war die Gemeinde mit großer Wahrscheinlichkeit politisch whiggistisch dominiert, denn 1811 wurde dort ein Kommittee für den Schutz der bürgerlichen Rechte der Dissenter ins Leben gerufen, das die Kampagne für die politische Gleichberechtigung der Nonkonformisten mit-

<sup>59</sup> Der genaue Zeitpunkt des Umzugs der Familie ist nicht bekannt; der Vertrag wurde nach März 1823 geschlossen (s. Van Akin Burd in *Ruskin Family Letters*, 131 FN 1). Welches Verhältnis die Familie zu Irving hatte, ist ebenfalls nicht bekannt: Ein leitender Angestellter von John James Ruskin war Ruskins Erinnerungen zufolge Anhänger Irvings: *Praeterita* (1885-89), *Works*, 35.228. In den 1880er Jahren äußerte sich Ruskin selbst in einem Brief an Charles Eliot Norton spöttisch über Irvings “*madness*”: Brantwood, 28.8.1886, *Works*, 37.569. Um 1860 empfahl Ruskin hingegen den ehemaligen Assistenten Irvings, Alexander John Scott (1805-66) als einen “*quite unfallible guide in intellectual matters*”: *Modern Painters* V (1860), *Works*, 7.372 FN \* und FN 4.

<sup>60</sup> Zu Greig s. Roy Hutchison Campbell, “Greig, George” in: *The Blackwell Dictionary of Evangelical Biography*, 1730-1860, hg. v. Donald M. Lewis, 2 Bde. (Oxford 1995), 1.474. Schon John Andrews Jones (Hg.), *Bunhill Memorials: Sacred Reminiscences of Three Hundred Ministers and other Persons of Note, who are Buried in Bunhill Fields, of every Denomination* (London 1849), 73, wusste kaum mehr über Greig zu berichten als: “*The editor regrets that he has no materials enabling him to present the reader with further particulars.*” Greig hatte bei dem schottischen Kongregationalisten Greville Ewing (1767-1841) assistiert, der methodistisch beeinflusst war. Zur Crown Court Church allgemein: Cameron, *Scots Kirk in London*, 119-27; und *Fasti Ecclesiae Scoticanae*, 7.467-70.

<sup>61</sup> [Anon.], Rez. von Greig, *The British Jubilee: A Sermon Preached at the Scots Church, Crown Court, Russell Street, Covent Garden, London, on the 25th of October, 1809, Being the Fiftieth Anniversary of his Majesty's Accession to the Throne* (London 1809), *Critical Review, or, Annals of Literature* 3rd Ser. 18 (1809/10), 437.

<sup>62</sup> Siehe u.a. Margaret an John James Ruskin, Herne Hill, 15.5.1826, *Family Letters*, 1.143-7, hier: 146; und Margaret an John James Ruskin, Denmark Hill, 13.6.1843, *ibid.*, 2.743-746, hier: 743. Ruskin erinnerte sich in *Praeterita* (1885-89), *Works*, 35.71-3, 386, an die Erwartungshaltung seiner Eltern.

<sup>63</sup> [Anon. (Benjamin Flower?)], Rez. von Greig, *British Jubilee* (1809), *Flower's Political Review and Monthly Register* 6 (Juli-Dez. 1809), 453-4.

organisierte.<sup>64</sup> Um 1849/50, als der Prämillenarist John Cumming (1807-81) an der Kirche wirkte, besuchte Ruskin die Crown Court Church allerdings ziemlich regelmäßig, wenn er sich während der Sommersaison in seiner Stadtwohnung aufhielt.<sup>65</sup>

Ungeachtet möglicher Vorbehalte gegen Irving kam zumindest für Margaret Ruskin nur eine evangelikale Gemeinde in Frage,<sup>66</sup> womit eine Gemeinde des *rational dissent* oder des hochkirchlichen Flügels der *Church of England* ausgeschlossen waren. Im ‘*old dissent*’ des seit dem 16./17. Jahrhundert bestehenden nonkonformistischen Protestantismus vertraten Quäker und Baptisten zur Gottesdienstordnung und Kirchenregiment bzw. zur Taufe Überzeugungen, die mit der streng calvinistischen Theologie des Presbyterianismus nicht in Einklang standen. Die Methodisten wiederum, die u.a. durch Straßenpredigten in unterbürgerlichen Quartiers für Aufsehen sorgten, galten aufgrund ihrer Nähe zu den Unterschichten sowie der oft geringen theologischen und weltlichen Bildung ihrer Prediger in bürgerlichen und aristokratischen Kreisen als wenig respektabel.<sup>67</sup> John James Ruskin beschrieb in einem Brief an seine Frau Margaret drei Methodisten unter seinen Mitreisenden dementsprechend mit einiger Herablassung als “*very tolerable – animals – Beasts I really mean*”.<sup>68</sup>

Nach theologischen Gesichtspunkten war damit eine Gemeinde der Kongregationalisten oder der anglikanischen *Low Church* die naheliegendste Wahl für Margaret und John James Ruskin. Der Kongregationalismus war in autonomen Gemeinden organisiert, was presbyterianischen Idealen der Kirchenverfassung tendenziell entgegenkam.<sup>69</sup> Die Kongregationalisten waren allerdings in besonders starkem Maße von politischen Radikalen und Whigs geprägt, was John James Ruskins politischen Ansichten widersprochen haben könnte. Die Niederkirche wurde seit der Sezession der Methodisten und

<sup>64</sup> Cameron, *Scots Kirk in London*, 122-3.

<sup>65</sup> Ruskins Kirchenbesuch bei Cumming geht aus seinen Tagebüchern hervor, etwa: [London/Denmark Hill?], 2.6.[1850], Ruskin Library, Lancaster, MS 10a, fol. 11<sup>r</sup>; 11.8.[1850], *ibid.*, fol. 52<sup>r</sup>; [6.?]10.[1850], MS 5c, fol. 158<sup>r</sup>; 20.10.[1850], *ibid.*, fol. 156<sup>v</sup>. Die Notizen sind nur teilweise abgedruckt in *Diaries*, 2.478, 480 (beide Male m.E. fehlerhaft auf 1853 datiert) und 467. Zudem setzte sich Ruskin um 1850 intensiv mit Cummings chiliastischen *Apocalyptic Sketches* (1848) auseinander, in denen Cumming behauptete, die letzte Schüssel des Zorns Gottes (Offb 15,5-16,21) werde zwischen 1848 und 1867 ausgeschüttet: [London/Denmark Hill?], Feb./März 1849, und 26.2.1849, Ruskin Library, MS 5c, fol. 149<sup>r</sup>. Siehe darüber hinaus die Briefe an John James Ruskin, Venedig, 7.12.1851, *Works*, 36.122-3, hier: 122; und 24.[25.?]1.1852, *Works*, 36.126-9, hier: 128.

<sup>66</sup> *Praeterita* (1885-89), *Works*, 35.71.

<sup>67</sup> David Hempton, “Methodism”, in: Denis G. Paz (Hg.), *Nineteenth-Century Religious Traditions: Retrospect and Prospect* (Westport, CT., 1995), 121-2.

<sup>68</sup> John James an Margaret Ruskin, Manchester, 30./31.1.1839, *Ruskin Family Letters*, 2.575-7, hier: 576.

<sup>69</sup> David William Bebbington, *The Dominance of Evangelicalism: The Age of Spurgeon and Moody* (Downer’s Grove, Ill. 1989), 56-7.

der Whitefield-Anhänger von moderaten Calvinisten dominiert, die ab 1830 eher liberal-konservativ orientiert waren.<sup>70</sup>

### 5.3 William Howells

Tatsächlich besuchten Ruskins Eltern in den für Ruskins Erziehung prägenden Jahren vor 1850 bevorzugt Gottesdienste populärer evangelikaler Prediger in kongregationalistischen und anglikanischen Gemeinden. Bis 1823/24 in Hunter Street, Brunswick Square, wohnend, gingen John James und Margaret Ruskin zunächst in die nahegelegene Episcopal Chapel, Long Acre, Middlesex, um den walisischen Evangelikalen William Howells (1778-1832) zu hören, „one of the stars of the London pulpit,<sup>71</sup>“ der zwar der anglikanischen Kirche angehörte, doch wegen seiner walisisch-ländlichen Herkunft, seines als exzentrisch empfundenen Gebarens und wohl auch aufgrund seiner Nähe zum walisischen (moderat-calvinistischen) Methodismus von einer Karriere ausgeschlossen blieb. Er predigte daher nicht in einer Pfarrkirche, sondern einer sog. ‘chapel of ease’, und war auf die Zahlungsbereitschaft seiner Hörer angewiesen.<sup>72</sup> Der Rezensent des hochkirchlichen *British Critic* erging sich aus all diesen Gründen in abwertenden Bemerkungen über den Stand von Howells’ Bildung, seine theologische Seriosität und Loyalität zur Kirche.<sup>73</sup> Howells hatte offenbar Stimmprobleme, sprach ein mundartlich gefärbtes Englisch, extemporierte und verwendete dabei manchmal als krude empfundene Bilder. Trotz seiner vom *Critic* als exzentrisch beschriebenen Art wurden Howells’ Predigten aber von einer beträchtlichen Zahl namhafter Hörer besucht. Bei Howells fand sich u.a. der spätere katholische Kardinal Henry Edward Manning (1808-92) zum Gottesdienst ein; ebenso wohl der presbyterianische Prämilleiarist John Cumming (1807-81), der Howells’ Tod noch um 1850 als „one of the greatest calamities of his day“ be-

<sup>70</sup> Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain*, 78.

<sup>71</sup> Joseph Evans, „Howells, Rev. William, Longacre“, in: Evans, *Biographical Dictionary of Ministers and Preachers of the Welsh Calvinistic Methodist Body or Presbyterians of Wales* (Carnarvon 1907), 124-7, hier: 126.

<sup>72</sup> Das gespannte Verhältnis zur anglikanischen Kirche beschreibt Charles Bowdler, „Memoir“, in: William Howells, *Sermons, &c., &c., by the Late Rev. William Howells, Minister of Long Acre Episcopal Chapel: With a Memoir*, hg. v. Bowdler, 2 Bde. (London 1833-34), 1.[ix]-cliv, hier u.a.: xxxiv-xl, 1-lxiv. Zu Howells ferner: Edward Morgan, *A Brief Memoir of the Late Rev. W. Howells* (London 1854); William Arthur Jobson Archbald, „William Howells“, in: *Dictionary of National Biography*, Bd. 28 (London 1891), 118; Gomer Morgan Roberts, „Howells, William“, in: *The Dictionary of Welsh Biography down to 1940* (Oxford 1959), 370. Ruskin erinnerte sich an Howells in *Fors Clavigera* (Nr. 52 v. Apr. 1875), *Works*, 28.297-8; und *Praeterita* (1885-89), 35.25-6.

<sup>73</sup> [Anon.], Rez. von William Howells’ *Sermons* (1833-34), *The British Critic, Quarterly Theological Review, and Ecclesiastical Record* 17 (1835), 145-57.

schrieb.<sup>74</sup> Der evangelikale irische Aristokrat, zeitweilige Ultra-Tory-M.P. und spätere Führer der irischen Tories im House of Lords, Robert Joycelyn, Earl of Roden (1788–1870), zählte ebenso zur Zuhörerschaft wie Angehörige des freiberufllich tätigen Mittelstandes, etwa der Rechtsanwalt Henry Hopley White (1790-1876).<sup>75</sup> Zu Howells' Anhängern zählten ferner der aus der Schottischen Kirche zum Baptismus übergetretene Theologe James Alexander Haldane (1768-1851), ein Kritiker Irvings,<sup>76</sup> und sein Sohn Robert Haldane (1800-82), der als anglikanischer Evangelikaler, Rechtsanwalt, Zeitungsinhaber und Kopf der zwischen 1828 und 1860 aktiven *Recordite Tories* mit Howells engsten Kontakt pflegte, nachdem er sich 1828 von der Gemeinde Irvings getrennt hatte.<sup>77</sup>

Howells' scharf gegen Unitarier, Katholiken und die religiöse Emanzipation gerichtete Einstellung sicherte ihm demnach, wenigstens ab den späten 1820er Jahren, die Sympathie evangelikaler Tories und Ultratories.<sup>78</sup> Dies galt insbesondere, nachdem Irving ab etwa 1828 durch seine pfingstkirchlichen Praktiken und seine zunehmend heterodoxen Glaubensüberzeugungen für viele Gemeindemitglieder untragbar geworden war und diese sich nach einem gleichwertigen Ersatzkandidaten bzw. Gegenspieler umsahen. Von diesen abtrünnigen Anhängern wurde Howells als hochrangiger Denker charakterisiert.<sup>79</sup> Hervorgehoben wurde dabei, dass Howells die Gnade der Erlösung als ein universell an die ganze Menschheit gerichtetes Angebot auffasste, das vom Menschen allerdings durch Glauben und Sühne angenommen werden müsse und durch ein Leben in karitativ-tätiger “perfection” erhalten werden müsse:

<sup>74</sup> Zu Manning, der Howells' Gottesdienste später allerdings als “unintelligible” bezeichnete: Edmund Sheridan Purcell, *Life of Cardinal Manning, Archbishop of Westminster* (London 1895), 1.64. Zu Cumming: John Cumming, *The Comforter [Or, Thoughts on the influence of the Holy Spirit]* (1854) (Philadelphia 1856) (=Cumming's Minor Works, 1st ser., 3. Teil), 124.

<sup>75</sup> Dies geht aus der Widmung in William Howells, *Twenty Sermons by the Late William Howells, Minister of Long Acre Episcopal Church*, hg. v. William Bruce (London 1835), [v]-vi, hervor. Zu Roden siehe John Wolffe, “Jocelyn, Robert, third earl of Roden”, in: *Oxford Dictionary of National Biography*. URL (Seite datiert 2004; letzter Abruf: 24.08.2007: <<http://www.oxforddnb.com/view/article/39661>>

<sup>76</sup> Brief James Alexander Haldanes, Edinburgh, 29.10.1832; zit. nach Alexander Haldane, *Memoirs of the Lives of Robert Haldane of Airthrey, and of his Brother, James Alexander Haldane* (New York 1853), 515.

<sup>77</sup> [Anne Hardcastle Corsbie], *A Biographical Sketch of Alexander Haldane, of the Inner Temple, Barrister-at-Law, J.P.; Communicated to 'The Record' of July 28, 1882* (London 1882), 10, 17, 25.

<sup>78</sup> Bowdler, “Memoir”, hier: 1.xci-ci.

<sup>79</sup> Insbes. Bowdler, “Memoir”, 1.ciii, 1.cxxxv. Vgl.: [Anon.], “London and Provincial News”, *Cambrian and Caledonian Quarterly Magazine and Celtic Repertory* 5 (1833), 151-2; sowie [Anon.], Rez. von Howells' *Remains, Christian Examiner and Church of Ireland Magazine* n.s. 2 (1833), 649-658, hier: 654-5.

It was a great object with Mr. Howells to show [...] that none [of God's creatures] can perish irrespectively of a sacrifice; that none can perish irrespectively of their own personal and actual guilt. Here again is an axiom to be borne continually in mind; that the curse of God by reason of sin, cannot reach one who is not conscious of transgression;—that [...] imputed righteousness without imparted holiness cannot lead to [...] life in heaven [...]. Mr. Howells dwelt much on this, viz. that it is, and must of necessity be, the duty of all alike to repent of and forsake sin; and this quite irrespective of any revelation or promise of mercy: but that the principle of repentance, that change of mind in which it consists, is not the less therefore a blessing bestowed upon him who does repent and believe to the saving of the soul—that the blessing of salvation is offered conditionally to all to whom the message of the gospel comes; but it is found an unconditional blessing in the hearts of all by whom it is received.<sup>80</sup>

Howells' Predigten stützen diese Darstellung seines Biographen. So äußerte Howell etwa: *"See the benign aspect of the purpose of God to those even who perish; a gospel is preached to them, all its blessings are offered freely, if not, how could they be responsible for rejecting it"*.<sup>81</sup> Und an anderer Stelle betont er, dass ein nicht durch 'Heiligung' gerechtfertigter Sünder gleichsam ständig in Gefahr stand, seine Erlösung zu verwirken:

Though the sinner be pardoned from his guilt, (justified) he still remains polluted; his nature remains corrupt; it is at enmity with God; he has committed enough of sin to condemn him for ever; and, without sanctification, he remains in a state of enmity and pollution, and where pollution exists, it must give birth to guilt. If the sinner were left in this condition, he would be incapable of enjoying and unfit for heaven.<sup>82</sup>

Diese Äußerung entspricht im Wesentlichen dem Standpunkt moderater Calvinisten. Gleichzeitig betonte Howells' allerdings *"that we stand in need of the doctrine of predestination."*<sup>83</sup> Die Prädestinationslehre formulierte er dabei in Übereinstimmung mit der orthodox-calvinistischen Position: *"Predestination to death is the sinner's own work: God has nothing to do with it. [...] [R]eprobation is an effect, not a cause; election is a cause"*.<sup>84</sup> Den Widerspruch zwischen Heilsuniversalismus und Prädestination versuchte Howells' zumindest in einer Predigt 1829 aufzulösen, indem er auf eher idiosynkratische Weise zwischen einer Erwählung durch Gott und einer Erwählung durch Christus unterschied: *"The predestination of God is absolute; there is but one conditional pre-*

<sup>80</sup> Bowdler, "Memoir", 1.lxxi-lxxii.

<sup>81</sup> Howells, "On the Purpose and Plan of Redemption" [über Eph 11,10] (s.d.), in: *Fifty-Two Sermons by the Late William Howells, Minister of Long-Acre Episcopal Church*, hg. v. Henry Hopley White (London 1836), 24-33, hier: 33. Vgl. Howells, "On the Lord's Prayer" [über Mt 6,10], in: ders., *Sermons, &c., &c.*, 2.93-112, hier: 101-2; ders., "Sermon XV" [über Eph 1,10], in: Howells, *Twenty Sermons*, 301-26, hier: 302-3.

<sup>82</sup> Howells, "On Justification and Sanctification" [über 1.Kor 6,11] (1820), in: *Fifty-Two Sermons*, 120-9, hier: 125.

<sup>83</sup> Howells, "On Predestination" [über Röm 8,29] (1829), in: *Fifty-Two Sermons*, 382-9, hier: 385. Ähnlich wie Wesleys Gegner Toplady betonte Howells zudem die Bedeutung der *"imputed righteousness"*.

<sup>84</sup> Howells, "On the Divinity of Christ" [über Joh 1,14] (1827), in: *ibid.*, 368-81, hier: 374-5.

*destination—that is Christ's.”*<sup>85</sup> Auf diese letztere Erwählung gründete Howells seine heilsuniversalistische Überzeugung, wohingegen er die Erwählung durch Gott als ein rational nicht zu durchdringendes Mysterium charakterisierte: “[In] [t]he predestination of God [...] there are shades of darkness which we cannot penetrate.”<sup>86</sup> Howells mischte also auf eigentümliche Weise orthodox-calvinistische und moderate Überzeugungen.

Nach Ansicht seiner Anhänger gelang es Howells damit, Heilsuniversalismus, Glaubensgerechtigkeit und die Forderung nach striktestem Gesetzesgehorsam zu verbinden: “[I]f we were to mark out the distinct peculiarities of Mr. Howells’ preaching, we should probably find the most striking and decided to have been, the remarkable union, which it displayed, of the doctrines of grace in all their fulness, with the most rigid inculcation of the claims of practical duty.”<sup>87</sup>

Howells trat also, trotz seiner gelegentlichen Rückgriffe auf die calvinistische Orthodoxie, für ein im Kern moderat-calvinistisches Verständnis der Erlösung sowie für eine emphatisch-moralistische Glaubensauffassung ein. Dies war im Grunde die vorherrschende Position unter den Evangelikalen der ‘zweiten Generation’.<sup>88</sup> Aus dem Rahmen des zeitgenössisch Üblichen fiel die von Howells vertretene moderat-calvinistische Grundhaltung somit nicht. Unkonventionell war vielmehr der Sachverhalt, dass Howells überhaupt noch so stark über dogmatische Fragen predigte und die Prädestination dabei nicht aussparte, denn dies war unter den Evangelikalen der ‘zweiten Generation’ nicht mehr üblich.<sup>89</sup> Typische Stoffe für evangelikale Predigten des frühen 19. Jahrhunderts waren Fragen der Glaubenspraxis und Lebensführung – theologische Dogmen und insbesondere die Prädestinationslehre wurden hingegen nach Möglichkeit vermieden.<sup>90</sup> Howells’ dogmatisch informierter Predigtstil trug somit gewiss wesentlich dazu bei, dass Howells in den 1820er Jahren, als die konservativeren Evangelikalen eine stärkere Betonung des dogmatischen Erbes verlangten und eine Renaissance des Calvinismus einleiteten,<sup>91</sup> zu einem ‘Kanzelstar’ avancierte.

Dass Ruskin in seiner religiösen Einstellung wesentlich von Howells geprägt worden sein könnte, erscheint auf den ersten Blick nahezu ausgeschlossen, da er Howells

<sup>85</sup> Howells, “On Predestination”, 385.

<sup>86</sup> Howells, “On Predestination”, 387.

<sup>87</sup> Bowdler, “Memoir”, 1.lxxx.

<sup>88</sup> Grayson Carter, *Anglican Evangelicals: Protestant Secessions from the Via Media, c.1800-1850* (Oxford 2001), 49-50.

<sup>89</sup> Zum moderaten Calvinismus knapp: Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain*, 63-5.

<sup>90</sup> Carter, *Anglican Evangelicals*, 50.

<sup>91</sup> *Ibid.*, 24-5; Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain*, 77-8.

Ansprachen im niedrigen Kindesalter hörte. Allerdings musste er Howells' Predigten zu Hause memorieren und erinnerte sich noch beim Schreiben von *Praeterita* an Howells' forcierten Moralismus.<sup>92</sup> Daher ließe sich umgekehrt argumentieren: Wenn Predigten vor 1824 überhaupt nachhaltig beeinflusst haben können, waren es sicherlich die dogmatisch dozierenden Predigten von Howells. Dieser brachte ihm auf eingängige Weise die Grundpositionen des zeitgenössischen moderat-calvinistischen Evangelikalismus nahe. So lernte Ruskin einerseits eine universalistische Auffassung der Erlösung kennen, die der Tradition der calvinistischen Orthodoxie und wohl auch dem Presbyterianismus seines Elternhauses fremd war. Zudem wurde ihm die streng auf 'Heiligung' und einen christlichen Lebenswandel gerichtete Ethik des moderaten Evangelikalismus nahe gebracht. Möglicherweise erhielt Ruskin durch Howells zudem erste Einblicke in den Evangelikalismus der *Recordite Tories* und wurde durch ihn in die Tradition des strikten Calvinismus eingeführt, die in den 1820er Jahren gerade erst wieder neu belebt wurde.

#### 5.4 Edward Andrews

Nach dem Umzug von John James und Margaret Ruskin nach Herne Hill im Süden Londons, wo die Familie von 1823/24 bis 1842 wohnte, wurde der Kongregationalist Edward Andrews (1787-1841) von ihnen favorisiert, der an der Beresford Chapel, Beresford Street, Walworth, predigte.<sup>93</sup> Diese Kapelle war 1818 für ihn errichtet worden, nachdem Andrews bei der Bewerbung um die Stelle von Camden Chapel, Camberwell, gegen einen Mitbewerber unterlegen war.<sup>94</sup> Zuvor hatte er eine kongregationalistische Gemeinde in Romford, Essex (heute Ostrand von London), betreut.<sup>95</sup> Vor seiner Ordination hatte Andrews 1809 zeitweise in Glasgow bei John Young (1746/7-1820) Griechisch

<sup>92</sup> *Fors Clavigera*, "Letter 52" (Apr. 1875), *Works*, 28.297-8; und *Praeterita* (1885-89), *Works*, 35.25-6.

<sup>93</sup> Biographische Information über Andrews sind rar. Einzig eine Studie über seine mit dem Dichter Coventry Patmore verheiratete Tochter Emily enthält auch knappe Angaben zu Andrews, für die Familienarchivalien ausgewertet wurden: Ian Anstruther, *Coventry Patmore's Angel: A Study of Coventry Patmore, his Wife Emily, and 'The Angel in the House'* (London 1992), 9-25. Richard W. Mould, *Southwark Men of Mark, Past and Present: A Contribution Towards a Dictionary of Southwark Biography*, hg. v. Robert Woodger Bowers (London 1905), 6-15, beschreibt insbes. Andrews Tätigkeit als Gefängnispfarrer, wohingegen sich Edward E. Cleal/Thomas George Crippen, *The Story of Congregationalism in Surrey* (London 1908), 104-6, nur knapp über Andrews' Zeit in Walworth äußern. Keines der Werke charakterisiert Andrews' religiöse Haltung.

<sup>94</sup> Zur Chapel siehe: Christopher Stell, *An Inventory of Nonconformist Chapels and Meeting-Houses in Eastern England* (Swindon 2002), 115, Nr. 228.

<sup>95</sup> Anstruther, *Patmore's Angel*, 12. William Innes Addison, *The Matriculation Albums of the University of Glasgow: From 1728 to 1858* (Glasgow 1913), 240, Nr. 7724, verzeichnet Andrews zudem als Pfarrer einer Gemeinde in Irland.

sowie Logik und Rhetorik bei George Jardine (1742-1827) studiert. Von der Glasgower Universität wurde ihm 1819 zudem der (Ehren-)Titel eines LL.D. verliehen.<sup>96</sup> Aufgrund dieser Vorbildung war Andrews recht erfolgreich als Hauslehrer tätig. Seine Dienste waren in großbürgerlichen Häusern stark nachgefragt und brachten ihm wohl auch ein respektables Einkommen.<sup>97</sup>

John James Ruskin engagierte ihn ebenfalls von 1829 an als den Privatlehrer seines Sohnes. Dieser erinnerte sich an ihn als einen umgänglichen, angeblich wenig fordernden Lehrer sowie als guten Rhetoriker.<sup>98</sup> *Praeterita* zufolge stimmten Ruskins Eltern in ihren religiösen Überzeugungen mit Andrews überein, mieden aber dennoch den engeren Kontakt: “*My father and mother,—though due cheques for charities were of course sent to Dr. Andrews, and various civilities at Christmas, in the way of turkeys or boxes of raisins, intimated their satisfaction with the style of his sermons and purity of his doctrine,—had yet, with their usual shyness, never asked for his acquaintance, or even permitted the state of their souls to be inquired after in pastoral visits.*”<sup>99</sup> Ruskin selbst und seine Cousine stellten dem von ihnen bewunderten Pastor hingegen als Kinder hartnäckig nach und erwirkten damit Andrews’ Hausbesuch, der auch den Anlass zu seinem Engagement als Griechischlehrer gegeben haben soll.<sup>100</sup> Zudem entwickelte sich eine gewisse Freundschaft zwischen den Familien, sodass Ruskin schließlich auch auf Ausflüge der Andrews mitgenommen wurde und Musikabende der Familie Andrews besuchte.<sup>101</sup> Ruskins persönliche Nähe zu Andrews und der Sachverhalt, dass er und seine Eltern der kongregationalistischen Chapel anscheinend rund acht Jahre lang, von ca. 1824 bis 1832/33, die Treue hielten, lassen vermuten, dass Andrews auf die Entwicklung von Ruskins religiösen Überzeugungen erheblich eingewirkt hat.<sup>102</sup> Dieser Ansicht ist auch

<sup>96</sup> Addison, *Matriculation Albums of Glasgow*, 240, Nr. 7724 (Immatrikulation in Youngs Griechischklasse). Nach Angaben von Anstruther, *Patmore's Angel*, 12, studierte Andrews in Glasgow auch bei Jardine.

<sup>97</sup> Cleal/Crippen, *Congregationalism in Surrey*, 105.

<sup>98</sup> Ruskins Erinnerungen an Andrews finden sich in *Praeterita* (1885-89), *Works*, 35.71-4, 81-2, 132-3 und 382; hier bes.: 382; vgl. Ruskins Brief an John James Ruskin, Herne Hill, 19.-21.1.1829, *Family Letters*, 1.172-4, hier: 173. Siehe auch Collingwood, *Life and Work*, 1.60; Hilton, *The Early Years*, 21-2; und Finley, *Nature's Covenant*, 54-5.

<sup>99</sup> *Praeterita* (1885-89), *Works*, 35.73. Den Respekt, den Andrews’ Predigten in der Familie genossen, dokumentiert u.a. der Brief Margarets an John James Ruskin, Herne Hill, 15.5.1826, *Family Letters*, 1.143-7, hier: 146.

<sup>100</sup> *Praeterita* (1885-89), *Works*, 35.71-4, 81, 132, 382; siehe den Brief von Ruskin an John James Ruskin, Herne Hill, 19.01.1829, *Family Letters*, 1.172-3.

<sup>101</sup> *Praeterita* (1885-89), *Works*, 35.73-4.

<sup>102</sup> Auch David Hanson ist überzeugt, dass Andrews eine für Ruskin wichtige Bezugsperson war. Hanson geht es dabei allerdings nicht um Ruskins religiöse Überzeugungen, sondern um seine Persönlichkeitsentwicklung. Mit Begriffen der Psychoanalyse arbeitend, schließt Hanson aus der Todesthematik, die in Ruskins Gedichten um 1829 aufkomme, dass Andrews eine Art Vaterrolle für

Stephen Finley, der die Ansicht vertritt, dass Ruskin bei Andrews einen moderaten Calvinismus kennengelernt: “*Congregationalists were moderate Calvinists, that is, they held to the structure of Calvin’s teaching, while going slowly on such matters as the limited Atonement and reprobation*”.<sup>103</sup>

Sicherlich hatte Andrews wenig von dem Schreckensbild eines verhärmten, denunziatorischen und verbissen dogmatischen *Recordite*, das Ruskin in seinen späteren Schaffensjahren sehr häufig von den Vertretern des Evangelikalismus zeichnete.<sup>104</sup> Äußerungen von anderer Seite stützen Ruskins von Sympathie getragene Darstellung und fügen seinem skizzenhaften Portrait weitere Aspekte hinzu, auf die Ruskin in seinen Erinnerungen nicht näher einging. So nannte etwa Edwin Paxton Hood (1820-85), der selbst als Vertreter eines dogmatisch ungebundeneren und weniger ‘legalistischen’ Evangelikalismus gilt,<sup>105</sup> Andrews eines seiner Vorbilder und beschrieb ihn als einen Geistlichen, “[who did not] trim down his soul to the dominions of his sect”.<sup>106</sup>

Bemerkenswert und ungewöhnlich für einen evangelikalen Geistlichen, war Andrews offenbar mit einigen Künstlern, Musikern und Literaten seiner Zeit bekannt. Sowohl er selbst wie seine Frau Elizabeth Honor Symons (1792-1831) waren Musiker und Musikliebhaber und ließen in der Beresford Chapel eine aufwendige Orgel installieren, die für Konzerte genutzt wurde und einige Größen des Londoner Musiklebens in den Vorort zog. Eine solche Einrichtung ließ zumindest in presbyterianischen Kreisen für gewöhnlich noch bis in die 1860er Jahre Befürchtungen vor schlechender Katholisierung laut werden.<sup>107</sup> Dem Londoner *Bookman* zufolge zählten die Musiker, Komponisten und Bach-Anhänger Samuel Wesley (1766-1837) und Benjamin Jacob (1788-1829) sowie Isaac Nathan (1790-1864) zu Andrews’ Bekanntenkreis.<sup>108</sup> Auch der Komponist Thomas

---

Ruskin hatte. David C. Hanson, “The Psychology of Fragmentation: A Bibliographic and Psychoanalytic Reconsideration of the Ruskin Juvenilia”, *Text* 10 (1997), 237-58, hier bes. 247-50, 253-6.

<sup>103</sup> Finley, *Nature’s Covenant*, 55.

<sup>104</sup> *Praeterita* (1885-89), *Works*, 35.382.

<sup>105</sup> James McMullen Rigg / Ian Sellers, “Hood, Edwin Paxton”, in: *Oxford Dictionary of National Biography*. URL (Seite datiert 2004; letzter Abruf: 24.08.2007): <<http://www.oxforddnb.com/view/article/13673>>

<sup>106</sup> Edwin Paxton Hood, “Dr. Edward Andrews”, in: Hood [“M. L’Agneau Noir”], *The Lamps of the Temple: Shadows from the Lights of the Modern Pulpit* (London 1852), 131-43, hier: 137. Hood gibt ein anschauliches Portrait von Andrews’ Persönlichkeit und Predigtstil.

<sup>107</sup> Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain*, 149.

<sup>108</sup> [Anon.], “News Notes”, *The Bookman* 2 (1892), 70 [ein Nachruf aus Anlaß des Todes von Andrews’ ältester Tochter Eliza Orme (1816-92)]. Möglicherweise verwechselt der Autor Samuel Wesley mit dessen Sohn, Samuel Sebastian Wesley (1810-76), der von 1829 bis 1832 an der nahegelegenen anglikanischen Pfarrkirche St. Giles, Camberwell, als Organist tätig war. Weder Peter Horton, *Samuel Sebastian Wesley: A Life* (Oxford 2004), noch Philip Olleson, *Samuel Wesley: The Man and his Music* (Woodbridge 2003) und Samuel Wesley, *The Letters of Samuel Wesley: Professional and Social*

Adams (1785-1858) spielte offenbar die Orgel.<sup>109</sup> Darüber hinaus, schrieb der *Bookman*, war Andrews mit dem Dichter und Journalisten Samuel Laman Blanchard (1803-45) “and all his literary circle” vertraut.<sup>110</sup> Diesem Literatenkreis, in dem unter anderem Bulwer-Lytton, Thackery und Dickens verkehrten, gehörten zahlreiche Bohemiens und politisch aktive Autoren an, die zu einem großen Teil politisch liberale oder radikale Überzeugungen vertraten.<sup>111</sup> Ein kurSORISCHER Blick durch Biographien und Editionen zu Vertretern dieses Kreises lässt zwar Zweifel daran aufkommen, dass Andrews in diesem Umfeld eine bedeutsamere Stellung eingenommen hat.<sup>112</sup> Einige der literarischen Kontakte, die der *Bookman* aufführt, könnten zudem aus späterer Zeit stammen, als sich seine Töchter in literarischen Kreisen bewegten.<sup>113</sup> Zumindest verwandtschaftliche Bezie-

---

*Correspondence, 1797-1837*, hg. v. Philip Olleson (Oxford 2001) geben allerdings Hinweise auf eine Bekanntschaft der Musiker mit Andrews. Benjamin Jacobs war von 1794 bis 1825 Organist an der von Andrews oft besuchten Surrey Chapel, Blackfriars, London (einem Zentrum liberaler Evangelikaler). Zu Jacobs siehe: F.G. Edwards, “A Celebrated Nonconformist Organist: Benjamin Jacob, of Surrey Chapel”, *Nonconformist Musical Journal* 3 (1890), 57-8, 71-4; und Louisa M. Middleton, “Jacob, Benjamin” (1892), rev. Nilanjana Banerji, in: *Oxford Dictionary of National Biography*. URL (Seite datiert: 2004; letzter Abruf: 06.11.2007):<<http://www.oxforddnb.com/view/article/14561>> Vom Standpunkt fruhviktorianischer Bürger aus waren Wesley und Jacobs, die in turbulenten finanziellen und privaten Verhältnissen lebten, unbürgerliche Bohemiens (erst ab den 1860er Jahren gelangten Musiker in gesichertere beruflich-soziale Positionen).

<sup>109</sup> Anstruther, *Patmore's Angel*, 14.

<sup>110</sup> [Anon.], “News Notes”, *The Bookman* 2 (1892), 70. Die Bekanntschaft mit Blanchard bestätigt Anstruther, *Patmore's Angel*, 45.

<sup>111</sup> Zu Blanchards literarisch-künstlerischem Umfeld zählten u.a. William Godwin (1756-1836), der Journalist William Jerdan (1782-1869), James Henry Leigh Hunt (1784-1859), der Zoologe und Radikalliberale Nicholas Aylward Vigors (1785/6-1840), der Dichter, Jurist und *lunacy commissioner* Bryan Waller Procter (1787-1874), George Cruikshank (1792-1878), der Schauspieler und Intendant William Charles Macready (1793-1873), der Schauspieler Robert Keeley (1793-1869), der Richter und Schriftsteller Thomas Noon Talfourd (1795-1854), der Maler Frank Stone (1800-59), der Journalist Samuel Carter Hall (1800-89), der Künstler und Dandy Gédéon Gaspard Alfred de Grimaud, ‘Count’ D’Orsay (1801-52), der Dichter Richard Hengist Horne (1802-84), Douglas William Jerrold (1803-57), der Reisende und Politiker James Emerson Tennent (1804-69), der Romancier William Harrison Ainsworth (1805-82), William Makepeace Thackeray (1811-63), Charles Dickens (1812-70), John Forster (1812-76), Robert Browning (1812-89) und Edward Bulwer-Lytton (1831-91). Siehe William Blanchard Jerrold, “Memoir”, in: Samuel Laman Blanchard, *The Poetical Works of Laman Blanchard*, hg. v. Jerrold (London 1876), 1-83, hier bes. 1-5; und vgl. Andrew Sanders, “Blanchard, (Samuel) Laman”, *Oxford Dictionary of National Biography*. URL (Seite datiert: 2004; letzter Abruf: 24.10.2007):<<http://www.oxforddnb.com/view/article/2603>>

<sup>112</sup> Hinweise auf Andrews fehlen zumindest in: William Blanchard Jerrold, *The Life and Remains of Douglas Jerrold* (London 1859); William Blanchard Jerrold, “Memoir”, 1-83; Michael Slater, *Douglas Jerrold, 1803-1857* (London 2002); William Makepeace Thackeray, *The Letters and Private Papers*, Bd. 1: 1817-1840, hg. v. Gordon N. Ray (London 1945); Stephen James Carver, *The Life and Works of the Lancashire Novelist William Harrison Ainsworth, 1805-1882* (Lewiston, N.Y., 2003); William Charles Macready, *The Journal of William Charles Macready, 1832-1851*, gek. und hg. v. John Courtenay Trewin (London: 1967). Ann Blainley, *The Farthing Poet: A Biography of Richard Hengist Horne, 1802-84; A Lesser Literary Lion* (London 1968), 118, weist darauf hin, dass Eliza Andrews Orme bereits vor dem Tode ihres Vaters mit Horne und Elizabeth Barrett Browning Kontakt hatte. Gegenüber Margaret Ruskin beklagte sich Andrews 1832 allerdings über seine Frau, die (als Tochter eines Brauers?) angeblich seinen sozialen Aufstieg behinderte: Margaret an John James Ruskin, Herne Hill, 10.3.1831, *Family Letters*, 1.242-4, hier: 242-3.

<sup>113</sup> Siehe etwa Anstruther, *Patmore's Angel*, 56-7.

hungen bestanden jedoch zwischen den Andrews und dem liberalen Journalisten Henry Crabb Robinson (1775–1867) sowie dem radikalliberalen Richter und Schriftsteller Thomas Noon Talfourd (1795–1854).<sup>114</sup>

Zudem scheint Laman Blanchard zu Andrews eine enge Beziehung gepflegt zu haben, denn er verfasste einen Nachruf auf Andrews in Form des Gedichtes *The Eloquent Preacher Dead* (1843), das über Andrews relativ ausführlich Auskunft erteilt.<sup>115</sup> In Blanchards Versen wird Andrews insbesondere als kunstinteressiert und gebildet charakterisiert: “*His pleasures were as melodies from reeds— / Sweet books, deep music, and unselfish deeds, / Finding immortal flowers in human weeds*” – und an anderer Stelle heißt es: “*Fancy was his, and learning, and fine sense*”.<sup>116</sup> Zudem stellte Blanchard Andrews als einen der Welt zugewandten Theologen dar, der – was bei Ruskins evangelikalen Prediger sonst nicht zu beobachten ist – in künstlerischen und literarischen Werken einen Widerschein der Größe Gottes gesehen haben soll.<sup>117</sup> Neben Kunstwerken soll die Schöpfung für Andrews eine besondere religiöse Bedeutung besessen haben.<sup>118</sup>

Es spricht vieles dafür, dass Blanchards Gedicht einige Charaktermerkmale von Andrews treffend herausarbeitet. So wie Blanchard Andrews’ Religiosität als “*cheerfu[l]*” und “*serene*” qualifizierte,<sup>119</sup> bezeichnete nämlich auch Ruskin Andrews’ Theologie als ‘unbeschwert’.<sup>120</sup> Andrews’ Einsatz für Schutz und Bewahrung der Schöpfung fand zumindest in einer Predigt Ausdruck, die Ruskin und Margaret Ruskin besucht haben.<sup>121</sup> Diese Predigt hielt Andrews zugunsten der zu dieser Zeit finanziell schwer angeschlagenen *Society for the Prevention of Cruelty to Animals* (gegr. 1824).<sup>122</sup> Diese

<sup>114</sup> Anstruther, *Patmore’s Angel*, 9, 18. In Henry Crabb Robinson, *Diary, Reminiscences, and Correspondence of Henry Crabb Robinson, Barrister-at-Law, F.S.A.*, hg. v. Thomas Sadler, 3 Bde. (London 1869), taucht Andrews allerdings nicht auf.

<sup>115</sup> Samuel Laman Blanchard, “The Eloquent Preacher Dead” (1843), in: *The Poetical Works of Laman Blanchard*, hg. v. William Blanchard Jerrold (London 1876), 225–7. Dass sich dieses Gedicht auf Andrews’ bezieht, ist dem *Bookman* zu entnehmen: [Anon.], “News Notes”, 70. Vgl. auch Anstruther, *Patmore’s Angel*, 48.

<sup>116</sup> Blanchard, “The Eloquent Preacher Dead”, 226, ll. 1–3 und 7.

<sup>117</sup> *Ibid.*, 225, ll. 13–15: „*He taught the cheerfulness that still is ours, / The sweetness that still lurks in human powers; / If Heaven be full of stars, the earth has flowers!*“ Von Widerschein (“*mirror’d Heaven*”) ist *ibid.*, 226, l. 5, in ähnlichem Zusammenhang die Rede.

<sup>118</sup> *Ibid.*, 226, ll. 17–8: „*He deemed that love of God was best arrayed / In love of all the things that God has made.*“

<sup>119</sup> *Ibid.*, 225, l. 13; 226, l. 4.

<sup>120</sup> Bzw. als weniger “düster” als die Theologie anderer Pastoren, die die Familie hörte: *Praeterita* (1885–89), *Works*, 35.382.

<sup>121</sup> Margaret an John James Ruskin, Herne Hill, 20.10.1829; *Family Letters*, 1.202–4, hier: 203. Die Predigt über “*The Religious and Moral Duty of Man in the Dumb Creation*” wurde in der *Times* angekündigt (*ibid.*, 204 FN1).

<sup>122</sup> [Lewis Gompertz], *Objects and Address of the Society for the Prevention of Cruelty to Animals, Established in June 1824* (London 1829), 6, über die Finanzprobleme der Organisation.

Vereinigung war von den evangelikalen Reformern Richard Martin (1754–1834), William Wilberforce (1759–1833) und Thomas Fowell Buxton (1786–1845) als eine der weltweit ersten Tierschutzvereinigungen ins Leben gerufen worden, um den rationalen und sittlich korrekten Umgang mit der Schöpfung zu fördern und gegen das dissolute Verhalten der Unterschichten – etwa bei Hahnen-, Hunde- und Bärenkämpfen – anzugehen.<sup>123</sup> Trotz der renommierten Schirmherren wurde die SPCA in den 1820er Jahren in breiten Kreisen als eine skurrile Organisation betrachtet. Dies lag zum Teil auch daran, dass sich ihre Vertreter weit weniger gegen elitäre Gewaltäußerungen wie Duelle, Körperstrafen oder den Jagdsport aussprachen als gegen die in den Unterschichten beliebten Hundekämpfe.<sup>124</sup> Bei Margaret Ruskin stieß Andrews' Appell jedoch auf offene Ohren, da sie anscheinend ähnliche Ansichten wie Andrews zum Tierschutz vertrat (Ruskin erhielt wohl auch aus diesem Grund keinen Unterricht z.B. in Reiten und Jagen).<sup>125</sup>

Die Affinität zur Kunst, die Blanchard bei Andrews' beobachtete, fand in der Ausstattung der Beresford Chapel Ausdruck.<sup>126</sup> Sie war unter anderem mit Figurenschmuck und farbigen Glasfenstern geschmückt worden und fiel damit weithin aus dem Rahmen nonkonformistischer Kirchenausstattungen des frühen 19. Jahrhunderts: „*His Chapel [...] appeared in its munificence of fancies, extraordinary then [...] [and] gave you, certainly, no idea of the Dissenting Conventicle*“, erinnerte sich Edwin Paxton Hood, der – wie Blanchard – Andrews als einen kunstsinnigen, humorvollen und breit gebildeten Mann beschrieb.<sup>127</sup> Die teure Ausstattung seiner Kapelle wurde für Andrews um 1838-40 möglicherweise sogar zum Verhängnis, da sie ihn angeblich in eine finanzielle Notlage stürzte, die ihn schließlich dazu zwang, die hypothekenbelastete Kapelle zu verlassen

<sup>123</sup> Zu den Zielen der SPCA: [Gompertz], *Objects of the SPCA*. Siehe auch Chien-Hui Li, “A Union of Christianity, Humanity, and Philanthropy: The Christian Tradition and the Prevention of Cruelty to Animals in Nineteenth-Century England”, *Society & Animals* 8 (2000), 265-85, bes. 267-8.

<sup>124</sup> Brian Howard Harrison, “Animals and the State in Nineteenth-Century England”, *English Historical Review* 88 (1973), 786-820; umstritten war insbes. Richard Martin: Shevaun Lynam, ‘*Humanity Dick*’: *A Biography of Richard Martin, MP, 1754-1834* (London 1975).

<sup>125</sup> Margaret und John Ruskin an John James, Oxford, 8.2.1837; in: *Family Letters*, 2.426-431. Margaret Ruskin lobte Ruskin dabei für seine Tierliebe: “*Thank God our child has pursuits which afford certainly more solid happiness without shortening the existence or putting to pain the meanest of God's creatures*” (*ibid.*, 427-8).

<sup>126</sup> Stell, *Inventory of Nonconformist Chapels*, 115, Nr. 228: Die Beresford Chapel wurde 1997 abgerissen, ist aber in zwei Aquarellen von 1824 – einer Außenansicht von John Hassell und einer Innenansicht von G. Yates – im Guildhall Library Print Room (Kat.No. p5390394) dokumentiert.

<sup>127</sup> Hood, *Lamps of the Temple*, 133. Ruskin nutzte die Beschreibung der Beresford Chapel in *Praeterita* dagegen für einen Vergleich mit der “*beauty of architecture and scenery abroad*” und für eine Spur gegen den angeblich ästhetisch unsensiblen Evangelikalismus in England: “[I] accept[ed] with resignation the æsthetic external surroundings of a London suburb, and, yet more, of a London chapel. For Dr. Andrews' was the Londonian chapel in its perfect type”.

(seine Situation wurde zudem durch einen zeitweise siebzehnköpfigen Familienhaushalt verschärft).<sup>128</sup> Die geringe Zahl von Pressenachrufen auf Andrews – er starb wenige Monate nach dem Auszug aus der Kapelle – erklärt sich vermutlich durch diesen Vorfall, der ihn in bürgerlichen Kreisen zweifellos seine gesellschaftliche Achtung kostete.<sup>129</sup> Seine Töchter Eliza (1816-92) und Emily Augusta (1824-62) hielten aber weiterhin Kontakt zu Künstlern und Literaten und hatten später Verbindungen zu den Präraffaeliten, Carlyle, Ruskin und Tennyson.<sup>130</sup> Emily Andrews blieb offenbar Douglas Jerrold verbunden<sup>131</sup> und heiratete 1847 den Dichter Coventry Patmore (1823-96), den sie durch Blanchard kennengelernt hatte.<sup>132</sup>

Sicherlich hob der antiklerikal und anti-sabbatarianisch eingestellte Blanchard<sup>133</sup> in seinem Portrait solche Züge hervor, die er und seine literarisch interessierten Bekannten an Andrews schätzten, doch das Fehlen der für eine evangelikale Biographie typischen Merkmale – Lebenskrise, Selbtkritik, Buße und *conversion*, Zweifel und Glaubensbekräftigung – sowie der für die evangelikale Geisteshaltung typischen Glaubensprinzipien (Glaubens- statt Werkgerechtigkeit, Erwählung, Heiligung und Gesetzesgehorsam) wirft die Frage auf, welchen theologischen Standpunkt Andrews bezog.

Andrews' Ausbildungsstätte, die Hoxton Academy, Shoreditch, Middlesex (gegr. 1778, verlegt 1791, und 1825 überführt ins Highbury College bzw. New College, London), war eine kongregationalistisch dominierte, aber breit nonkonformistisch-evangelikale Ausbildungsstätte mit einer in ihrer politischen Ausrichtung offenbar vorherrschend whiggistischen Haltung.<sup>134</sup> Im 18. Jahrhundert hatte sich die Hoxton Academy durch ihr

<sup>128</sup> [The Editors], “Decease of the Rev. Edward Andrews, LL.D.”, *Spiritual Magazine, and Zion's Casket* [17] (1841), 257. Anstruther, *Patmore's Angel*, 19, 24-5.

<sup>129</sup> Vgl. die Bemerkungen J. Maskells, “Beresford Chapel”, *Notes & Queries* 7th ser. 1 (1886), S. 152.

<sup>130</sup> Anstruther, *Patmore's Angel*, 48.

<sup>131</sup> [Anon.], “The Angel in the House”, *Bookman* 3 (1892), 12-4.

<sup>132</sup> Anstruther, *Patmore's Angel*, 48.

<sup>133</sup> Slater, *Douglas Jerrold*, 74, 254.

<sup>134</sup> Zur Akademie: Robert Simpson, *Plan of the Evangelical Academy, Hoxton* ([London 1794]); vgl. [Anon.], “Hoxton Academy”, *Evangelical Magazine* 7 (1799), 308. Eine neuere Studie zur Geschichte der Akademie liegt offenbar nicht vor. Irene Parker, *Dissenting Academies in England. Their Rise and Progress and their Place among the Educational Systems of this Country* (Cambridge 1914); sowie Herbert McLachlan, *English Education under the Test Acts: Being the History of Nonconformist Academies 1660-1820* (Manchester 1931), sind darauf konzentriert, die Qualitäten der nonkonformistischen Akademien allgemein hervorzuheben. Gewisse Eindrücke von der geistigen Atmosphäre an der Hoxton Academy um 1800 vermitteln aber die Biographien des kongregationalistischen Pfarrers und zeitweiligen Sekretärs der Akademie Charles Buck (1771-1815): John Styles, *Memoirs and Remains of the Late Rev. Charles Buck* (Philadelphia 1817), 105-10; sowie des Missionars und Sinologen Robert Morrison (1782-1834): Eliza Armstrong Morrison, *Memoirs of the Life and Labours of Robert Morrison*, 2 Bde. (London 1839), 1.30-58. Vgl. ähnliche Zeugnisse in: John Waddington, *Congregational History*, Bd. 4: *Continuation to 1850; With Special Reference to the Rise, Growth, and Influence of Institutions, Representative Men, and the Inner Life of the Churches* (London

klassisch-philologisch geprägtes Lehrangebot den Ruf einer führenden nonkonformistischen Erziehungsanstalt erworben.<sup>135</sup> In religiösen Fragen herrschte in den Jahrzehnten um 1800, als Andrews dort studierte, unter dem Prinzipat des Presbyterianers Robert Simpson (1746-1817) möglicherweise eine strikt calvinistische Haltung vor (Simpson war auch Autor bzw. Trustee des strikt-calvinistischen *Evangelical Magazine*)<sup>136</sup> Die von Andrews in seinen Studienjahren bevorzugt besuchte kongregationalistische Surrey Chapel, Blackfriars, London, war während der Tätigkeit Rowland Hills (1744–1833) ebenfalls Zentrum eines strikt calvinistischen Evangelikalismus, wobei auch Hill interdenominationell und politisch reformerisch-liberal orientiert war.<sup>137</sup> Seine Tätigkeit als Pfarrer nahm Andrews zunächst an der kongregationalistischen Bethel Chapel in Romford, Essex, auf. Seine bildreich-poetischen Predigten waren aber bald in der Metropole gefragt und ließen ihn, nach seinem Umzug 1818, in kurzer Zeit zu “one of the most Popular Preachers of the Metropolis” aufsteigen.<sup>138</sup>

Andrews legte Wert darauf, als entschiedener Calvinist betrachtet zu werden.<sup>139</sup> Damit lag er ganz im Trend der Zeit, in der ein rigiderer Calvinismus vielen Evangelikalen als Ausweg aus der Orientierungslosigkeit der 1820er Jahre erschien.<sup>140</sup> Aufschlussreich ist Andrews’ Selbstcharakterisierung vor allem aber im Zusammenhang mit dem Sachverhalt, dass er zeitweilig Mitherausgeber des *Spiritual Magazine* (1824-52) war.<sup>141</sup> Dies war eine überdenominationelle Zeitschrift hochcalvinistischer Autoren, wenn nicht sogar das Zentralorgan der Hochcalvinisten vor Erscheinen des baptistischen *Gospel Standard* (seit 1835).<sup>142</sup> Hochcalvinistisch dominierte Organisationen wurden von diesem Journal

1878), 155-6, 210-2.

<sup>135</sup> David L. Wykes, “The Contribution of the Dissenting Academy to the Emergence of Rational Dissent”, in: Knud Haakonssen (Hg.), *Enlightenment and Religion: Rational Dissent in Eighteenth-Century Britain* (Cambridge 1996), 99-139, hier: 131.

<sup>136</sup> Zu Simpson: *Fasti Ecclesiae Scoticanae*, 7.486, 492; George Redford, *A Sermon, Preached at the Independent Chapel, Uxbridge, January 4th, 1818: Occasioned by the Decease of the Rev. Robert Simpson, D.D., Late Resident and Theological Tutor of the Hoxton Academy; With a Short Sketch of his Life and Character* (London [1818]). Als Autor bzw. Trustee wird Simpson auf dem Titelblatt des *Evangelical Magazine* 4 (1796) und 7 (1799), unpag., aufgeführt.

<sup>137</sup> Zu Hill: Alan F. Munden, “Hill, Rowland”, in: *Oxford Dictionary of National Biography*. URL (Seite datiert: Mai 2006; letzter Abruf: 26.11.2007): <<http://www.oxforddnb.com/view/article/13297>> Auf Andrews Nähe zur Surrey Chapel weist Anstruther, *Patmore’s Angel*, 12, hin.

<sup>138</sup> Hood, *Lamps of the Temple*, 133.

<sup>139</sup> Edward Andrews, *Sermons Delivered at Beresford Chapel, Walworth* (London 1827), iii.

<sup>140</sup> Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain*, 77-8.

<sup>141</sup> Dies geht hervor aus: [The Editors], “Decease of the Rev. Edward Andrews, LL.D.”, *Spiritual Magazine, and Zion’s Casket* [17] (1841), 257.

<sup>142</sup> Carter, *Anglican Evangelicals*, 256, nennt den *Gospel Standard* das Hauptperiodikum der Hochcalvinisten. Eine nahezu zeitgenössische Darstellung der religiösen Presse legt hingegen nahe, dass das *Spiritual Magazine* und das *Gospel Magazine* (1826-74) das Sprachrohr der Hochcalvinisten waren: [Anon. (Editor?)], “The Oldest of Religious Periodicals”, *Wesleyan-Methodist Magazine* 5th

gegen moderate Evangelikale verteidigt, die ihrerseits solche Vereine und Gesellschaften als sektiererisch, antinomianisch und damit als häretisch und antisozial bekämpften.<sup>143</sup> Herausgeber und Beiträger des *Spiritual Magazine* hatten sich aus diesem Grunde immer wieder mit Vorwürfen gegen den Hochcalvinismus auseinanderzusetzen, wie sie aus Kreisen strikter und moderater Calvinisten sowie Arminianer vorgebracht wurden. Kritik dieser Art wurde unter anderem vom *Congregational Magazine* geäußert<sup>144</sup> – Andrews setzte sich also mit seinem Engagement in Gegensatz zum verbreiteten Meinungsbild in seiner eigenen Religionsgemeinschaft.

Andrews verließ zu einem nicht genannten Zeitpunkt die Redaktion des *Spiritual Magazine*, da er angeblich, wie seine Nachfolger anmerkten, nicht zu kontinuierlicher Mitarbeit fähig oder bereit war: “[H]is erratic genius could not continue to be restrained by the attentions necessary to a monthly publication”.<sup>145</sup> Andrews blieb jedoch der Zeitschrift eng verbunden, und seine Predigten wurden im Magazin häufig und positiv rezensiert.<sup>146</sup> Er trat zudem offenbar als Gastredner bei der Gründungsveranstaltung der *Gospel Tract Society* (1824-27) auf.<sup>147</sup> Diese vom anglikanischen Hochcalvinisten Robert Hawker (1753-1827) mitbegründete Gesellschaft zur Verbreitung christlicher Literatur bildete eine Abspaltung bzw. einen antiarminianischen Widerpart zur überdenomina-

---

ser. 1 (1855), 1-14, hier: 4. Die Ausrichtung des *Spiritual Magazine* zeigt sich bereits im “Introductory Discourse”, der dem (anglikanischen) Hochcalvinisten Robert Hawker (1753-1827) überlassen wurde: *Spiritual Magazine, or, Saints’ Treasury* 1 (1824-25), 1-6. In einer langen Artikelserie wurden zudem Hawkers Überzeugungen verteidigt: [Anon.], “A Refutation of the Sentiments of the Rev. Isaiah Birt, *On the System of Theology, Taught by the Rev. Dr. Hawker, &c.*”, *Spiritual Magazine* 1 (1824-25), 289-94, 335-42, 366-71, 394-405; 2 (1825-26), 15-22, 114-7, 143-6. Siehe zudem die Nachrufe und Rezensionen zu Werken hochcalvinistischer Prediger wie Hawker, John Gill, Joseph Irons, William Gadsby und Henry Fowler: *Spiritual Magazine* 3 (1826-27), 61-3, 190; 4 (1827-28), 25-9, 192; 7 (1830/31), 61-2; [14] (1838), 68; [19] (1843), 148 u.a.. Forschungen über das *Spiritual Magazine* liegen meines Wissens nicht vor.

<sup>143</sup> So wurde z.B. über die *Gospel Tract Society* (1824-27) breit berichtet und ein Gründungsauftruf Thomas Cornes für eine *London Gospel Missionary Society*: *Spiritual Magazine* (1838), 16-37, verbreitet. Von der Missionsgesellschaft ist weiter offenbar nichts bekannt, 1903 wurde eine Gesellschaft gleichen Namens in den USA gegründet.

<sup>144</sup> *Congregational Magazine* 10 [new ser. 3] (1827).

<sup>145</sup> [Editors], “Decease of Edward Andrews”, 257.

<sup>146</sup> Siehe *Spiritual Magazine* 3 (1826-27), 121-5; 346-9; 4 (1827-28), 256; 351-2; 5 (1828-29), 29-30, 89-91; [14] (1838), 45-6.

<sup>147</sup> [Anon.], “Gospel Tract Society”, *Spiritual Magazine* 2 (1825-26), 88-94, führt neben Andrews auch noch andere hochcalvinistische Prediger als Mitglieder und Gastredner auf. Zu den Unterstützern der *Gospel Tract Society* zählten offenkundig viele Tory-Evangelikale, wie der Earl of Roden: *Spiritual Magazine* 4 (1827-28), 94. Samuel Couling, *History of the Temperance Movement in Great Britain and Ireland* (London 1862), 268-9, zählt Andrews außerdem zu den Anhängern der Mäßigungsbewegung, die besonders unter strikt-calvinistischen Evangelikalen Anhänger hatte. Vgl. Brian Harrison, *Drink and the Victorians: The Temperance Question in England, 1815-1872* (London 1971). Richard W. Mould, *Southwark Men of Mark, Past and Present: A Contribution Towards a Dictionary of Southwark Biography*, hg. v. Robert Woodger Bowers (London: Bowers, 1905), 6-15, weist zudem darauf hin, dass Andrews als Gefängnisgeistlicher nonkonformistische Insassen und Todessträflinge in Newgate betreute.

tionell evangelikalen *Religious Tract Society* und wurde von der Mehrheit der Evangelikalen scharf angefeindet.<sup>148</sup> Ein weiteres Engagement bei der *Gospel Tract Society* ging Andrews allem Anschein nach allerdings nicht ein. Dennoch eilte Andrews mindestens aufgrund solcher Verbindungen der Ruf voraus, hypercalvinistische Anschauungen zu vertreten. So berichtete das moderat-calvinistische *Evangelical Magazine*: “[W]e heard it intimated, in more quarters than one, that Dr. Andrews’ System of Theology was tinctured with the Hyper-Calvinism of the day”.<sup>149</sup> Edwin Paxton Hood monierte dies gleichfalls: “[Andrews] illustrated the strange perversity of Humanity, by yielding his faith to the narrow dogmas of the most cold and frigid Hyperism.”<sup>150</sup>

Hochcalvinisten waren unter moderateren Evangelikalen nicht gut gelitten. Zum Vorwurf wurde ihnen insbesondere gemacht, dem Antinomianismus Vorschub zu leisten, d.h. die Vorstellung zu verbreiten, Erwählte seien von moralischen Verpflichtungen gegenüber dem Gesetz Gottes frei.<sup>151</sup> Freilich gingen Hochcalvinisten selten so weit, Verstöße gegen das Gesetz Gottes bzw. gegen geltendes Recht pauschal als irrelevant für die Errettung zu sanktionieren. Doch sie betonten, dass die Erwählung eines Menschen durch Gott autonom von der Tugendhaftigkeit und Wohltätigkeit des Geretteten erfolge, der Heiligung voranginge und nicht durch menschliches Handeln beeinflussbar sei.<sup>152</sup> Der “duty faith” ihrer weniger radikalen Glaubensbrüder, die sich durch strenge Einhaltung des göttlichen Gesetzes ihrer Erlösung gewiss zu werden versuchten, wurde von Hochcalvinisten als synergistisch abgelehnt – d.h. sie argwöhnten, dass sich hinter dem Aktivismus der Moderaten die Vorstellung verbarg, der Mensch könne sich seine Erlösung erarbeiten.<sup>153</sup> Ihre Kritik am Aktivismus führte allerdings, wie Ian Shaw jüngst

<sup>148</sup> Grayson Carter, *Anglican Evangelicals*, 145.

<sup>149</sup> [Anon.], Rez von Andrews’ *Sermons* (1827), *Magazine of the Reformed Dutch Church* 1 (1827), 370-2, hier: 370-1 [Nachdruck einer Rezension des Londoner *Evangelical Magazine*].

<sup>150</sup> Hood, *Lamps of the Temple*, 134. Auch Basil Champneys, *Memoirs and Correspondence of Coventry Patmore*, Bd. 1 (London 1900), 124-7, charakterisiert Andrews indirekt als “Protestant of a somewhat Puritanical sort” und gibt an, Andrews “occup[ied] a high position among his co-religionists, by whom he is said to have been regarded as ‘a sort of Pope’” (Zitate: *ibid.*, 1.126). Champneys nennt keine Quelle; vermutlich spielt seine Bemerkung auf Andrews’ Ruf als Hochcalvinist an oder deutet an, dass sich Andrews’ mit seinem Kunstinteresse und unkonventionellen Lebensstil von den unter evangelikalen Geistlichen üblichen Normen absetzte.

<sup>151</sup> Zur Verteidigung hochcalvinistischer Anschauungen im *Spiritual Magazine* siehe u.a.: [Anon.], Rez. v. James Jacks, *Hints to those who Write against (what they are Pleased to Term) Antinomianism* (1825), *Spiritual Magazine, or, Saints’ Treasury* 3 (1826-27), 63; Job Hupton und [Andrew], “Free Grace Salvation fully Asserted, and Real Antinomianism Denied”, *Spiritual Magazine* 3 (1826-27), 161-6; [Anon.], Rez. v. John Andrews Jones, *The Cause of God and Truth: A Reply to the Clamorous Outcry against the Truths of God by the Editors of the Congregational and Particular Baptist Magazines ... in their Obituary of ... Robert Hawker, D.D.* (1827), *Spiritual Magazine* 4 (1827-28), 60-1.

<sup>152</sup> Toon, *Emergence of Hyper-Calvinism*, 45; Shaw, *High-Calvinists in Action*, 17.

<sup>153</sup> Shaw, *High-Calvinists in Action*, 17.

deutlich macht, nicht dazu, dass sie sich gegen karitative Tätigkeiten prinzipiell verwahrt hätten. Dennoch hatte Philanthropie für sie nicht den gleichen religiösen Stellenwert wie für Arminianer oder moderate und strikte Calvinisten, weil Hochcalvinisten gute Werke nicht als notwendige Folge der Heiligung und als Zeichen der Erwählung betrachteten.

Tatsächlich vertrat Andrews in seinen Predigten den gleichen Standpunkt wie das *Spiritual Magazine*: Er sprach sich zwar gegen die Ansicht aus, die Erwählten seien von moralischen Pflichten frei.<sup>154</sup> Gleichzeitig erkannte er karitativen Werken nicht den Stellenwert zu, den sie etwa für William Howells hatten. Appelle an die Gemeindemitglieder, ihre Sünden zu erkennen und sich zu einem karativ-aktivistischen “*duty faith*” zu bekehren, finden sich in Andrews’ Predigten kaum, und Wohltätigkeit wurde von ihm auch nicht als eine wesentliche Komponente von ‘Wiedergeburt’ und Erwählung dargestellt.<sup>155</sup> Vielmehr monierte die Kritik der Moderaten am vermeintlichen Antinomianismus der Hochcalvinisten.<sup>156</sup> Im Einklang mit hochcalvinistischen Anschauungen betonte Andrews zudem die Absolutheit der Prädestination.<sup>157</sup> Diese straffe Auffassung der Erwählungslehre missfiel moderateren Calvinisten, weil sie nicht zum Aktivismus, zu einem moralischen Lebenswandel, zum interdenominationellen Dialog und gemeinsamem Handeln anzuregen, sondern eher das selbstgefällige und passive Sektierertum derer zu begünstigen schien, die sich für erwählt hielten (aus diesem Grund bezeichnete etwa Hood den Hochcalvinismus als “*cold and frigid*”).<sup>158</sup> Wie viele im radikalevangelikalen Umfeld nach neuer Orientierung Suchende betonte Andrews außerdem das inwendige Wirken des Heiligen Geistes in der Seele des Menschen und forderte mehr “*enthusiasm*” im Glauben.<sup>159</sup>

Bemerkenswert ist allerdings, dass Hood und andere Autoren Andrews zumindest von dem Vorwurf ausnahmen, dem angeblichen Hang der Hochcalvinisten zum selbstgefälligen Sektierertum nachgegeben zu haben.<sup>160</sup> Selbst Hood gestand Andrews zu: “[Andrews did not] trim down his soul to the dominions of his sect”.<sup>161</sup> Offenkundig

<sup>154</sup> Andrews, “Sermon VI” [über Ps 30,5], in: Andrews, *Sermons at Beresford Chapel*, 165-198, hier: 168. Anders als Irving begrüßte Andrews auch die Tätigkeiten der Missionsgesellschaften: Andrews, *Lectures on the Doctrine of the Holy Trinity* (London<sup>2</sup> 1828), 242.

<sup>155</sup> Andrews, “Sermon IX” [über Jes 45,8], in: ders., *Sermons at Beresford Chapel*, 251-84, hier: 279-80.

<sup>156</sup> Andrews, *Lectures on the Trinity*, 273.

<sup>157</sup> Andrews, “Sermon IX”, hier bes.: 277.

<sup>158</sup> Hood, *Lamps of the Temple*, 134.

<sup>159</sup> Andrews, *Lectures on the Trinity*, 216, 273.

<sup>160</sup> Auch der Rezensent des strikt-calvinistischen *Evangelical Magazine* nahm Andrews in Schutz vor der Kritik, hochcalvinistisch-antinomianische Überzeugungen zu verbreiten: [Anon.], Rez. von Andrews’ *Sermons* (1827), 371.

<sup>161</sup> Hood, *Lamps of the Temple*, 137.

betonte Andrews in seiner Auffassung der Erwählungslehre nicht so sehr die Exklusivität der Errettung, sondern die verzeihende Gnade Gottes auch bei der Erwählung. Aus den wenigen von Andrews veröffentlichten Predigten ist dieser Standpunkt leider nur verschwommen zu rekonstruieren, da er mehr der sogenannten “experimentellen” als der dogmatisch-instruktiven Homiletik zuneigte; d.h. Andrews gab vor allem den religiösen Erfahrungen von Gläubigen Ausdruck und verknappte dagegen die Erörterung dogmatischer Fragen.<sup>162</sup> Aus den Ansprachen an seine Gemeinde geht jedoch hervor, dass er den Kreis der ‘Erwählten’ nicht besonders eng fasste.<sup>163</sup> Andrews wurde von moderateren Evangelikalen daher nicht nur wegen seines Eintretens für die Prädestinationslehre kritisiert, sondern darüber hinaus angegriffen, weil er den Versöhnungswillen Gottes angeblich zu stark betonte und Sündern nicht die gebotene Mahnung zuteil werden ließ: “[C]onsolation is administered so flippantly [by Andrews that] [...] the sinner will be left without remorse, and true dependence on the work of Jesus Christ; and the saint without stimulus to holiness of heart and righteousness of conduct”, ereiferte sich etwa das strikt-calvinistische *Baptist Magazine*.<sup>164</sup>

Zusammen betrachtet legen diese Sachverhalte nahe, dass Andrews die hochcalvinistische Indifferenz gegenüber dem evangelikalen Heiligungsstreben und guten Werken mit einem fast arminianischen Heilsuniversalismus verband. Dass diese Position von Ruskin und Blanchard als “cheerful” und “serene” begriffen wurde, überrascht nicht. Mit dieser Haltung setzte sich Andrews freilich in einen scharfen Gegensatz zu den mehrheitlich moderaten und strikt-calvinistischen Evangelikalen der ersten Jahrhunderthälfte. Er wich damit auch deutlich von den Glaubensüberzeugungen William Howells’ ab, den Ruskin und seine Eltern vor 1823 als Prediger bevorzugt hatten. Überzeugungen, wie sie Andrews vertrat, wurden in den 1820er und 1830er Jahren, nur in Kreisen ‚radikalevangelikaler‘ Dissidenten, etwa von Alexander Scott, vertreten.

Auch in seinen politischen Ansichten und seinem Lebensentwurf wich Andrews deutlich von den übrigen Predigern Ruskins ab. Anders als der toryistische Howells etwa

<sup>162</sup> Zum ‘experimentellen’ Predigen: John Jennings, “Of Particular and Experimental Preaching” (1723, <sup>3</sup>1736), in: Edward Williams (Hg.), *The Christian Preacher: Or, Discourses on Preaching, by several Eminent Divines, English and Foreign* (London <sup>3</sup>1820), 43-58; und Philip Doddridge, *Lectures on Preaching, and the Several Branches of the Ministerial Office; Including, the Characters of the most Celebrated Ministers among Dissenters and in the Establishment* (1804) (London 1807), 13-4, 95, 112.

<sup>163</sup> So sprach Andrews seine Gemeinde beispielsweise als “the regenerated elect,—the converted,—the called by divine grace” an: Andrews, *Spiritual Lethargy: A Sermon, Delivered at Beresford Chapel, Walworth* (London 1829), 5.

<sup>164</sup> [Anon.], Rez. von Edward Andrews’ *Sermons* (1827), *Baptist Magazine* 19 [3rd ser. 2] (1827), 317-318.

tendierte Andrews offenkundig zum politischen Liberalismus, da er sich für die Reformbewegungen zur Gefängnisreform und zum Tierschutz einsetzte, die maßgeblich von Whigs geführt wurden.<sup>165</sup> Liberale Ansichten herrschten zudem in seinem Bekanntenkreis vor und dominierten nicht nur in Andrews' Ausbildungsstationen, sondern im Londoner Kongregationalismus insgesamt.<sup>166</sup> Tugendstreben und sozialreformerischen Aktivismus lehnte Andrews demnach nicht grundsätzlich ab. Sein Engagement war vermutlich jedoch mehr vom hochcalvinistischen ‚Quietismus‘ der Selbstdisziplinierung, Selbstbescheidung und Ich-Aufgabe motiviert als vom Heiligungsstreben und Sendungsbewusstsein der moderateren Evangelikalen. Seine Begeisterung für die Künste, die nicht wenigen Evangelikalen in religiösen Zusammenhängen als Objekt der Idolatrie oder als bloßes ‚Spielzeug‘ der Vergnugungssucht verdächtig waren, legt zudem den Schluss nahe, dass Andrews einiges vom Impetus des radikalevangelikalen Spiritualismus in seine Gemeinde trug. Diese weltliche Note lässt Andrews als eine singuläre Ausnahmeerscheinung unter den evangelikalen Predigern erscheinen, die Ruskin hörte.

Ruskin lernte bei Andrews demnach eine Variante des Evangelikalismus kennen, die nur von einer kleinen Minderheit, fast könnte man sagen: Avantgarde ‚radikal-evangelikaler‘ Dissidenten vertreten wurde. Diese Variante steht diametral im Gegensatz zu dem Bild einer methodistisch, orthodox-calvinistisch oder hochanglikanisch dominier-ten Religiosität, die die Ruskin-Forschung bislang für Ruskins religiöse Entwicklung annimmt. Anders als Ruskin in *Praeterita* glauben machte, war Andrews' Hochcalvinismus eine zeitgenössisch hart umstrittene Variante des Evangelikalismus und divergierte in einigen zentralen Aspekten von den orthodox-presbyterianischen Überzeugungen seiner Eltern. Margaret und John James Ruskin stimmten daher möglicherweise nicht in allen ihren Überzeugungen mit Andrews' Dogmatik überein. Dennoch schätzten sie seine Predigten sicherlich nicht nur ihres Stils halber. Margaret Ruskin könnte durchaus goutiert haben, dass Andrews der Prädestinationslehre so starkes Gewicht gab. Ruskins in *Praeterita* geäußerte Sympathie für Andrews' ‚unbeschwerter‘ bzw. ‚frohsinniger‘ Theologie legt dagegen den überraschenden Schluss nahe, dass ihm vor allem die unorthodoxen Aspekte von Andrews' Theologie attraktiv erschienen: Er sympathisierte offenbar

<sup>165</sup> Zur Strafrechts- und Gefängnisreform siehe: Richard R. Follett, *Evangelicalism, Penal Theory and the Politics of Criminal Law Reform in England, 1808-1830* (Basingstoke 2001).

<sup>166</sup> Grant, *Metropolitan Pulpit*, 2,256, bezeichnete den Londoner Prediger John Clayton (1754-1843) als ‚perhaps the only Independent minister in London whose politics are of a decidedly Conservative complexion‘. Dies deckt sich zum Teil mit den Feststellungen von Thomas Aveling, *Memorials of the Clayton Family: With Unpublished Correspondence of the Countess of Huntingdon, Lady Glenorchy, The Revs. John Newton, A. Toplady* (London 1867), 508-9.

besonders mit Andrews' Gottesverständnis, das dessen Güte gegenüber dem göttlichen Richtertum deutlich stärker gewichtete. Möglicherweise schätzte Ruskin gleichzeitig auch Andrews' 'antinomianische' Rechtfertigungslehre, in der dem Vertrauen in die Prädestination Vorrang vor dem evangelikalen Kampf gegen die Sünde eingeräumt würde. Sicherlich aber eröffnete Andrews Ruskin den Weg zu der spiritualistischen Religiosität der 'Radikalevangelikalen'.

### 5.5 John Burnet

Aufgrund von Unregelmäßigkeiten im Unterricht oder Andrews' nonchalenter Art scheint es nach einigen Jahren zu Unstimmigkeiten zwischen ihm und Ruskins Eltern gekommen zu sein.<sup>167</sup> Auch Meinungsdifferenzen scheiden, wenn man Andrews' theologische und politische Stellung sowie seinen unkonventionellen Lebensstil in Erwägung zieht, als Ursachen für einen Bruch nicht aus. John James und Margaret Ruskin wechselten jedenfalls um 1832/33 die Gemeinde und hörten zeitweise einen "Rev. Burnet," der, wie sich Ruskin erinnerte, eine "gloomier divinity" als Andrews predigte.<sup>168</sup> Dies war sicherlich der Schotte John Burnet (1789-1862), der in der nahe gelegenen, bis 1824 schottisch-presbyterianischen, danach aber ebenfalls kongregationalistischen Mansion House Chapel, Camberwell, seit Ende 1830 predigte.<sup>169</sup> Zuvor hatte Burnet eine evangelikale Gemeinde in Irland betreut, und zwar in Cork von 1815 bis 1830.<sup>170</sup>

Burnets Popularität stützte sich offenbar hauptsächlich auf sein missionarisches, religionspolitisches und politisches Engagement.<sup>171</sup> So betätigte er sich in der *Irish*

<sup>167</sup> Zu den möglichen Unstimmigkeiten mit Andrews vgl.: Edward Andrews an John James Ruskin, Walworth, 22.5. 1830, *Praeterita* (1885-89), *Works*, 35.82 FN 1; und: Margaret an John James Ruskin, Herne Hill, 10.3.1831, *Family Letters*, 1.242-4, hier: 242-3.

<sup>168</sup> Ruskins Erinnerung an Burnet findet sich in: *Praeterita* (1885-89), 35.382.

<sup>169</sup> Zu Burnet und seiner Gemeinde: [Anon.], "Obituaries: The Rev. John Burnet", *Evangelical Magazine and Missionary Chronicle* n.s. 4 (1862), 491-3; [Anon.], "Burnet, John, Camberwell," *Congregational Yearbook* (1863), 214-6; [Anon.], "Biography: Rev. John Burnet", *Christian Witness, and Church Members' Magazine* [19] (1862), 316-20; William Harnett Blanch, *Ye Parish of Camerwell* (London 1877), 234; William Edward Winks, "The Rev. John Burnet, Preacher and Philanthropist," in: Winks, *Lives of Illustrious Shoemakers* (London 1883), 339-42; Frederic Boase, "Burnet, Rev. John," in: Boase, *Modern English Biography*, Bd. 1 (1892) (London 1965), 485-6; Cleal / Crippen, *Congregationalism in Surrey*, 64-6; *Fasti Ecclesiae Scoticanae*, 7.494-5. Die Kapelle wurde 1852-53 durch einen neugotischen Neubau ersetzt: Stell, *Inventory of Nonconformist Chapels*, 113, Nr. 218.

<sup>170</sup> [Anon.], "Biography: Rev. John Burnet", 317.

<sup>171</sup> So z.B. James Grant, *The Metropolitan Pulpit: Or, Sketches of the most Popular Preachers in London*, 2 Bde. (London 1839), 2.221-30, hier: 222. Grants in der neueren Forschung häufig zitiertes Werk ist nur mit Vorsicht als Handbuch der Londoner Prediger zu lesen. Von Zeitgenossen wurde es aufgrund ungeprüft kolportierter Klatschgeschichten u.ä. vielfach angegriffen. Vgl. die Kritiken u.a. von [Pundit], "Another Book of Blunders", *Fraser's Magazine* 21 (1839-40), 461-72; [Anon.], "Preachers

*Evangelical Society* (gegr. 1814), einer kongregationalistischen Missionsvereinigung, in der *British and Foreign Bible Society* (gegr. 1804) sowie in der *London Missionary Society* (gegr. 1795). Die zwei zuletzt genannten waren große und sehr öffentlichkeitswirksame interkonfessionell-evangelikale Missionsgesellschaften mit starkem kongregationalistischem Einschlag.<sup>172</sup> Sein starkes missionarisches Engagement und seine wenigen publizierten Predigten weisen Burnet als einen moderat-calvinistischen Evangelikalen aus: Den Kreuzestod Christi betrachtete er dementsprechend als ein universal wirksames Sühneopfer, das alle zum Glauben bekehrte Menschen zu rechtfertigen imstande war. Wie unter moderaten Evangelikalen üblich, betonte Burnet gleichzeitig die Rolle des Gesetzesgehorsams als Zeichen der Heiligung.<sup>173</sup>

Burnets in politischen Debatten erprobte, kämpferische Rhetorik soll nach Angaben des evangelikalen Journalisten James Grant (1802-79) auch seine Predigten dominiert haben – Grant zufolge soll die Apologetik (die Verteidigung des Christentums gegen Kritiker) Burnets auffallendste Stärke gewesen sein.<sup>174</sup> Insgesamt charakterisierte Grant Burnet jedoch als einen konventionellen Kanzelredner, „*cold and lifeless*“, dessen (eher dogmatisch-schlichte als „*experimentelle*“) Predigten dem evangelikalen Publikum nicht die von vielen erwarteten vertiefenden Erläuterungen zu Buße, Bekehrung, ‘Wiedergeburt’, Heiligung, Rechtfertigung und Erlösung boten.<sup>175</sup>

Unter den ‘Hauspredigern’ der Ruskins stellt Burnet nicht zuletzt aus dem Grund einen Sonderfall dar, weil er sich – weit mehr noch als Andrews – mit einer radikal-liberalen Haltung in der Politik engagierte und zeitweise sogar als möglicher Whig-Kandidat für das Parlament gehandelt wurde. Burnet war beispielsweise Mitglied in der *Peace Society* und setzte sich später an prominenter Stelle in anderen Gesellschaften u.a.

---

and Preaching in London”, *London Saturday Journal* 1 (1838-39), 369-71 [= (Nr. 24 vom 15.06.1839)].

<sup>172</sup> Zu den angesprochenen Vereinigungen: Desmond Bowen, *The Protestant Crusade in Ireland, 1800-1870* (Dublin 1978); Richard Lovett, *The History of the London Missionary Society, 1795-1895*, 2 Bde. (London 1899); Janice Holmes, “Irish Evangelicals and the British Evangelical Community, 1820s-1870s”, in: James H. Murphy (ed.), *Evangelicals and Catholics in Nineteenth-century Ireland* (Dublin: Four Courts Press, 2005).

<sup>173</sup> John Burnet, *An Essay on the Deity of Christ Viewed in Connexion with the Economy of Redemption* (Cork 1821); ders., “A Renovation of Heart Essential to a State of Salvation”, in: *Twelve Lectures, Delivered at Hoxton-Academy Chapel, in the Year 1839, by Ministers in Connection with the Christian Instruction Society* (London: Paul, [1840]); ders., “The Reasonableness of the Doctrine of Future and Eternal Rewards and Punishments”, in: *A Course of Thirteen Lectures to Socialists and others, Delivered at Eagle Street Chapel, Red Lion Square by Ministers in Connection with the Christian Instruction Society, 1839-40* (London: Paul, [1840]).

<sup>174</sup> Grant, *Metropolitan Pulpit*, 2.224-5. Zu Grant siehe D. M. Griffiths, “Grant, James”, in: *Oxford Dictionary of National Biography*. URL (Seite datiert 2004; letzter Abruf: 27.08.2007): <<http://www.oxforddnb.com/view/article/11263>>

<sup>175</sup> Grant, *Metropolitan Pulpit*, 2.224-5, Zitat: 225, und *ibid.*, 224: “As a preacher, Mr. Burnet never ranked particularly high.”

für die Abschaffung der Sklaverei, der Todesstrafe und des Staatskirchentums ein. Darüber hinaus beteiligte er sich an der Anti-Corn-Law-Kampagne.<sup>176</sup> Zudem war er, anders als die übrigen Pastoren Ruskins, ein unentwegter Befürworter der Katholikenempanzipation.<sup>177</sup> Es gab gleichsam keine politische Kampagne whiggistisch-radikaler Prägung im zweiten Viertel des 19. Jahrhunderts, an der er nicht mitwirkte. Mehr als die „*gloomier divinity*“ Burnets dürfte dieses politische Engagement den Tory John James Ruskin auf Dauer befremdet haben, und so scheinen Ruskins Eltern Burnets Gemeinde auch nur kurzfristig angehört zu haben.

### 5.6 Thomas Dale

Neben politischen Differenzen zum whiggistisch bzw. radikal eingestellten Non-konformismus Burnets war sicherlich das Bedürfnis nach einem rhetorisch guten Prediger ein wichtiger Grund dafür, warum Ruskins Eltern um 1833/34 erneut ihre Kirchengemeinde wechselten. Der evangelikale Anglikaner Thomas Dale (1797-1870), der von 1830 bis 1835 an der St. Matthew's Chapel, Denmark Hill, predigte, trat an die Stelle Burnets als ihr bevorzugter Pastor und ersetzte wohl etwa gleichzeitig auch Andrews als Ruskins Lehrer.<sup>178</sup> Dales Predigten wurden ihres moralischen Gehaltes wegen von der *Presbyterian Review* positiv rezensiert.<sup>179</sup> Rhetorische Klarheit und eindringliche Appelle an Gewissen und Moral markierten auch für James Grant die Hauptmerkmale von Dales Predigten, durch die sich Dale aus Grants Sicht positiv von Burnet absetzte.<sup>180</sup> Dales *Sabbath Companion for Young Persons* (1844) gab dieser äußerst moralistischen Haltung

<sup>176</sup> Für Burnets politische Haltung siehe: [Anon.], „Rev. John Burnet,” in: *Men of the Time*, Bd. 1 (London 1856), 111-2; und aus den zahlreichen Schriften Burnets u.a. *The Endowment of All Religious Sects* (London 1848), bes. 4-6. Zur Kampagne gegen die Staatskirche: William H. Mackintosh, *Disestablishment and Liberation: The Movement for the Separation of the Anglican Church from State Control* (London 1972).

<sup>177</sup> [Anon.], „Biography: Rev. John Burnet”, 317.

<sup>178</sup> Zu Dale: Arthur Burns, „Dale, Thomas”, in: *Oxford Dictionary of National Biography*. URL (Seite datiert: 2004; letzter Abruf: 22.08.2007): <<http://www.oxforddnb.com/view/article/7019>>. Unter den älteren Darstellungen siehe z.B.: [Anon.], „Rev. Thomas Dale,” in: *Men of the Time*, Bd. 1 (London 1856), 185-8; Charles Knight, „Dale, Thomas,” in: Charles Knight/[Alexander Ramsay/James Thorne], *The English Cyclopaedia*, Div. III: *Biography*, Bd. 2 (London 1856); George Clement Boase, „Dale, Thomas,” in: *Dictionary of National Biography*, Bd. 13 (London 1888), 386-7; Blanch, *Ye Parish of Camerwell*, 222. Ruskin erwähnt den Gottesdienstbesuch bei Dale erstmals in den Briefen an John James Ruskin, Herne Hill, 18.02.1835 und 11.3.1835, *Family Letters*, 1.295-301, hier: 295; und 308-14, hier: 310, 312. Vgl. Finley, *Nature's Covenant*, 56-7.

<sup>179</sup> [Anon.], Rez. v. Thomas Dale, *Probation for the Christian Ministry Practically Considered* (1836), in: *Presbyterian Review* 8 (1836), 614.

<sup>180</sup> Grant, *Metropolitan Pulpit*, 1.216-21, 225-6.

ebenfalls Ausdruck: “[W]henever there is disinterested effort for the profiting of the souls of men, combined with the habit of obedience to the commandments of God, we cannot but resolve it unto the working of the spirit of God in our souls”.<sup>181</sup> In Dales Darstellung wird also missionarische und karitative Tätigkeit (ohne kritische Reflexion über ihre möglicherweise fragwürdigen Resultate) mit Heiligung gleichgesetzt, wohingegen die Tradition gute Werke eigentlich nur als eine *mögliche* Folge einer Heiligung auffasste. Dales streng-moralistisches Verständnis der Bibel verband sich mit der typischen moderat-calvinistischen Auffassung hinsichtlich der universell rechtfertigenden Kraft des Sühneopfers Christi: “[A]ll shall be covered by the atonement of Christ Jesus as a cloak”.<sup>182</sup>

Im Einklang mit diesen Glaubensgrundsätzen legte der als “*decided Tory*” geltende Dale in seinem Sprengel einen als “*bold and uncompromising*” beschriebenen Moralismus an den Tag:<sup>183</sup> Nach Übernahme des Sprengels von St. Bride’s, Fleet Street, soll er beispielsweise die Händler seines Viertels gegen sich aufgebracht haben, weil er mit einer Kampagne den Sonntagsverkauf zu unterbinden versuchte.<sup>184</sup> Allerdings erschöpfte sich Dales Engagement nicht in sozialpolitischer Aktivität. Neben seinen Amtspflichten fand Dale noch Zeit, literaturgeschichtliche Vorlesungen am Londoner King’s College zu halten und rund 70 Werke zu publizieren, unter denen sich auch religiöse Gedichte und literarische Übersetzungen finden.

Wie bei Burnet wurde Ruskin bei Dale offenbar ein moderater, aber gleichzeitig auch streng moralistischer und wenig flexibler Evangelikalismus nahegebracht. Dass sich Ruskin in seinen Lebenserinnerungen nicht zu Dales Religiosität äußerte, ist möglicherweise als Indiz dafür zu werten, dass er sich der Konventionalität von Dales Theologie bewusst war und sie daher nicht weiter erläuterte. Ob er Dales Haltung in den 1830er Jahren ablehnte oder akzeptierte, ist jedoch nicht sicher festzustellen. Ruskin nannte Dale in *Praeterita* seinen “*severest and chiefly antagonist master*”,<sup>185</sup> bezog sich damit aber nur auf Dales Tätigkeit als Lehrer. Danach war ihm Dale wegen seines angeblich autoritären Auftretens und seines konventionellen literarischen Geschmacks von der ersten Begegnung an unsympathisch.<sup>186</sup> Wie Arthur Burns feststellte, ist der Ton von

<sup>181</sup> Thomas Dale, *The Sabbath Companion: Being Essays on the First Principles of Christian Faith and Practice, Designed especially for the Use of Young Persons* (1844) (London: Kerby, 1853), 415.

<sup>182</sup> *Ibid.*, 335.

<sup>183</sup> Grant, *Metropolitan Pulpit*, 1.225, 218.

<sup>184</sup> *Ibid.*, 1.226.

<sup>185</sup> *Praeterita* (1885-89), *Works*, 35.395.

<sup>186</sup> *Ibid.*, *Works*, 35.81-3; ferner: “*Fiction, Fair and Foul*” (1880/81), *Works*, 34.263-397, hier: 365.

Ruskins Briefen an Dale allerdings durchaus familiär und vertraulich.<sup>187</sup> So fragte Ruskin seinen ehemaligen Pastor und Lehrer gegen Ende seiner Studienzeit um Rat, ob es moralisch legitim sei, von einer Kirchenlaufbahn Abstand zu nehmen und sich stattdessen – wie es seinen Talenten entspräche – ganz auf Literatur, Kunst und Naturstudium zu konzentrieren:<sup>188</sup>

[It is an] important truth, that as long as we are doubtful of the state of *one* human soul of those among whom we dwell, the duty of love claims that every effort of our existence should be directed to save that soul, and that in the present circumstances of humanity, [...] any direction of our energies to any one end or object whatsoever except the saving of souls, is a merciless and execrable crime.

Nor can any distinction be made between laymen and churchmen with regard to the claims of this duty, but every one who believes in the name of Christ is called upon to become a full and perfect priest.<sup>189</sup>

Um 1840 stimmte Ruskin demnach mit den Grundsätzen eines missionarisch-aktivistischen ‘*duty faith*’, wie ihn Dale und andere moderate Evangelikale vertraten, voll überein. Dementsprechend ließ er auch antikatholischen Ressentiments in seinen Briefen freien Lauf und schrieb ausführlich über die protestantischen Missionstätigkeiten auf dem Kontinent.<sup>190</sup> Dabei gab er allerdings zu erkennen, dass er nicht allein die Schriftverkündigung, sondern auch die physikothеologisch inspirierte Erforschung der Welt und die schönen Künste als Tätigkeiten auffasste, die zur Buße und religiösen Bekehrung beitragen konnten:

“What means are there by which the salvation of souls can be attained?” [...] [D]oes the pursuit of any art or science, for the mere sake of resultant beauty or knowledge, tend to forward this end? [...] Is it a time to be spelling of letters, or touching of strings, counting stars or crystallising dewdrops, while the earth is failing under our feet, and our fellows are departing every instant into eternal pain? Or, on the other hand, is not the character and kind of intellect which is likely to be drawn into these occupations, employed in the fullest measure and to the best advantage in them? Would not great part of it be useless and inactive if otherwise directed? Do not the results of its labour remain, exercising an influence, if not directly spiritual, yet ennobling and purifying, on all humanity to all time?<sup>191</sup>

Es ist daher anzunehmen, dass Dale Ruskin mindestens in der Zeit um 1840, zumindest im Hinblick auf die *practical divinity*, erheblich beeinflusst hat. Anders als bei Andrews und Burnet lernte Ruskin bei Dale eine sehr konventionelle moderat-

<sup>187</sup> Burns, “Dale”. Burns Kommentar bezieht sich auf Ruskins “Three Letters and an Essay, found in his Tutor’s Desk” (1836-41), *Works*, 1.355-98.

<sup>188</sup> Brief an Dale, Leamington, 22.09.1841; *Works*, 1.395-98, hier: 397-8.

<sup>189</sup> *Ibid.*, *Works*, 1.395-6.

<sup>190</sup> Siehe etwa Ruskins Äußerungen an Dale, Lausanne, 09.06.1841, *Works*, 1.386-94, hier: 391-3.

<sup>191</sup> An Dale, Leamington, 22.09.1841; *Works*, 1.395-98, hier: 396-7.

calvinistische Haltung kennen, die bei Dale mit staatskirchlicher Loyalität und toryistischer politischer Tendenz verbunden war. Im Kern stimmte Dales Haltung mit der von Howells weithin überein, ohne dessen Eigentümlichkeiten zu besitzen: Im Vergleich zu Dale erscheint Howells einerseits als traditioneller, als ein noch immer die dogmatischen Debatten des 18. Jahrhunderts austragender Prediger, anderseits aber doch als origineller, weil er durch die Ungeschlossenheit seiner Dogmatik viel inspirierender gewirkt haben dürfte als der mit konventionellen Konzepten arbeitende Dale. Auch die literarischen Interessen Dales waren vermutlich auf den klassizistischen Kanon fokussiert<sup>192</sup> und durch religiös-moralische Vorstellungen streng eingehetzt.<sup>193</sup> Als Leser der jüngeren romantischen Literatur (Byron, Shelley, Wordsworth) war Ruskin seinem Lehrer Dale in diesem Punkte wahrscheinlich um Einiges voraus – und das ließ er ihn in seinem „Essay“ auch deutlich spüren.<sup>194</sup>

### 5.7 Oxford

Ruskins Briefe an Dale greifen allerdings schon in die Zeit voraus, als Ruskin sein Studium in Oxford zum Abschluss brachte. Während seines Studiums zwischen 1837 und 1842 war Ruskin jedoch theologischen Einflüssen ausgesetzt, auf die ihn die evangelikalen Gottesdienste, die er zuvor vom Elternhaus aus besucht hatte, nicht vorbereitet hatten. Auch Margaret Ruskin betraf der Wechsel teilweise, da sie für die Zeit seines Studiums eine Wohnung in Oxford bezog. Ruskins Immatrikulation in Christ Church, Oxford, versetzte ihn unmittelbar ins Zentrum des hochkirchlichen Anglikanismus in England, in dem die Bewegung des *Oxford Movement* immer mehr öffentliche Aufmerksamkeit auf sich zog.<sup>195</sup> In diesem Umfeld galten die Gottesdienste evangelikaler

<sup>192</sup> Vgl. Thomas Dale, *An Introductory Lecture, Delivered in the University of London, on Friday, October 24, 1829* (London 1829).

<sup>193</sup> Auf den von Dale herausgegebenen evangelikalen ‘Literaturführer’ wurde bereits hingewiesen: John Todd, *The Student’s Guide: Designed, by Specific Directions, to Aid in Forming and Strengthening the Intellectual and Moral Character and Habits of Students in Every Profession*, hg. u. rev. v. Thomas Dale (London 1836), 121 (zitiert oben, in Kap. 1).

<sup>194</sup> “Three Letters and an Essay, found in his Tutor’s Desk” (1836-41), *Works*, 1,355-98.

<sup>195</sup> Aus der überreichen Literatur: John Tulloch, *Religious Thought in Britain during the Nineteenth Century* (London 1885); R. W. Church, *The Oxford Movement: Twelve Years, 1833-1845* (1891), hg. v. Geoffrey Best (Chicago 1970); Yngve Brilioth, *The Anglican Revival: Studies in the Oxford Movement* (London 1925); Yngve Brilioth, *Evangelicalism and the Oxford Movement* (Oxford 1934); Owen Chadwick (Hg.), *The Mind of the Oxford Movement* (London 1960); John Walsh u.a. (Hg.), *The Church of England, c.1689-c.1833: From Toleration to Tractarianism* (Cambridge 1993); Peter Benedict Nockles, *The Oxford Movement in Context: Anglican High Churchmanship, 1760-1857* (Cambridge 1994); Peter Benedict Nockles, “‘Lost Causes and ... Impossible Loyalties’: The Oxford Movement and the University,” in: Michael G. Brock / Mark C. Curthoys (Hg.), *The History of the University of*

Starprediger, die Ruskin besucht hatte, als ein die Autorität der Kirche untergrabendes, oberflächliches und kommerziell-säkularistisches Phänomen: Von hochanglikanischer Seite wurden selbst Anglikaner wie Thomas Dale wegen ihrer öffentlichkeitswirksamen Kanzelreden angegriffen. Der Grund dafür war, dass sie das Sanktuarium der dem geweihten Klerus anvertrauten Traditionen und Gnadenmittel gleichsam dem kommerzialisierten Geschäft der Massenanimation opferten: “[T]he tendency, again, of popular divinity, if left without a counterbalancing power, is to become a thing of quite flimsy and superficial texture; froth without substance; a bustle and ferment of superstitious enthusiasm; a mere ad captandum appeal to the senses, the imagination, and the feelings of the multitude”.<sup>196</sup>

Gerade anglikanisch-evangelikalen Gemeinden, die dem direkten Zugriff der kirchlichen Autoritäten manchmal entzogen waren, weil sie sich in halbautonomen Gemeinden um Patronats-, Privat- oder Filialkirchen (sog. *chapels of ease*) versammelten, stießen auf das Misstrauen der Hochkirche. Die Prediger solcher Gemeinden waren in der Regel auf die Zahlungswilligkeit ihrer Gemeinde angewiesen und lieferten ihr Amt aus hochkirchlicher Sicht damit dem fluktuierenden Zuspruch oder gar Diktat durch das Laienpublikum aus. Insbesondere Ruskins späterer Pfarrer, Henry Melvill (1798-1871), der in einer Patronatskirche predigte, musste sich vorwerfen lassen: “*The Proprietary Chapels—assuredly not all—but a large proportion of them—go half way towards Dissent. The Liturgy is nothing; and the discourse is every thing. [...] [A] congregation is to be enticed by the attraction of professional singers; or popular preachers are brought forward, as if they were theatrical stars. Minister after minister must be subjected to the degradation of probationary sermons*”<sup>197</sup> Dass der *British Critic* gerade Dale und Melvill ins Visier nahm, demonstriert deutlich die große Wertschätzung und fast nationale Bedeutung dieser beiden Prediger, signalisiert aber auch, welchen „Kulturschock“ ein Hochanglikaner beim Besuch evangelikaler Gottesdienste erfuhr, und damit auch, auf welche Hürden sich Ruskin bei der Begegnung mit Hochkirchlern in Oxford gefasst machen musste.

Dass sich Ruskin in Christ Church sehr unwohl fühlte – “*from first to last, I had the clownish feeling of having no business there*”<sup>198</sup> – lag freilich weniger an der religiösen

---

*Oxford*, Bd. 6 (Oxford 1997), 195-267.

<sup>196</sup> [Anon.], “The Prospects of British Theology: Melvill, Dale, Eden, Blunt”, *The British Critic, Quarterly Theological Review, and Ecclesiastical Record* 20 (Juli/Okt. 1836), 113-34, hier: 129.

<sup>197</sup> [Anon.], Rez. v. Melvills *Sermons*, hier: 194.

<sup>198</sup> *Praeterita* (1885-89), *Works*, 35.194.

Atmosphäre der Universität als an der sozialen und intellektuellen Kluft zu den Söhnen der Hocharistokratie, deren Interessen sich vordringlich auf Sport, Jagen und Klamauk richteten – Aktivitäten, mit denen Adlige ihre Distinktion von den *commoners* markierten.<sup>199</sup> Ruskins Umfeld war hingegen von sehr unterschiedlichen Persönlichkeiten geprägt, unter denen sich anscheinend keine entschiedenen Anglokatholiken befanden. Gelegentlich nahmen Ruskin und seine Mutter, die in dieser Zeit in der High Street lebte, aber an Gottesdiensten von Edward Bouverie Pusey (1800-82), John Henry Newman (1801-90) und Walter Kerr Hamilton (1808-69) teil.

Obwohl Ruskin in Oxford also mit einigen traktarianischen Theologen in Kontakt kam, wird in der Ruskin-Forschung seit langem angenommen, dass seine Religiosität kaum von dieser Seite beeinflusst wurde.<sup>200</sup> Ruskin selbst legte diesen Schluss in zeitgenössischen Briefen an Dale und später in dem galligen Resümee seiner Studienzeit in den Lebenserinnerungen nahe.<sup>201</sup> Die Familienkorrespondenz der Universitätsjahre deutet ebenfalls darauf hin. So äußerte Margaret Ruskin zumindest die Überzeugung, Ruskins evangelikale Haltung sei so weit gefestigt, dass sie durch traktarianische oder andere Einflüsse nicht ernstlich erschüttert werden könne.<sup>202</sup> Dennoch bleibt es eine offene Frage, wie sich Ruskin als vermeintlich strikt-calvinistischer Evangelikaler zum *Oxford Movement* stellte. Allerdings ist diese Periode von Ruskins Leben insgesamt nur schwach dokumentiert.

Ein genauerer Blick auf die Personen seines engeren Kreises eröffnet möglicherweise weitere Einsichten in diese Problematik. Anglokatholische Positionen lernte Ruskin primär offenbar durch die Vermittlung seines zweiten Griechisch-Tutors, Osborne Gordon (1813-83), kennen.<sup>203</sup> Nur Gordon scheint ihm solche Positionen ihrer ganzen Begründungsstruktur auseinandergelegt zu haben: Tagebucheinträge aus der Zeit um 1840 demonstrieren, dass Ruskin durch Gordon mit einigen Grundlagen der katholischen Dogmatik, insbesondere der Werkgerechtigkeit, der katholischen Bildtheologie, der

<sup>199</sup> Siehe hierzu insbes. Hilton, *Early Years*, 42.

<sup>200</sup> Vgl. Hilton, *Early Years*, 50; Osborn T. Smallwood, "John Ruskin and the Oxford Movement," *College Language Association Journal* 3 (1959), 114-8; Collingwood, *Life and Work of Ruskin*, 1.79-80.

<sup>201</sup> *Praeterita* (1885-89), *Works*, 35.258 FN 1, hier: 258-9; zudem *ibid.*, 202. Ferner: An Thomas Dale, Lausanne, 9.6.[1841], *Three Letters and an Essay* (1836-41), *Works*, 1.386-94, hier: 390 mit FN 2.

<sup>202</sup> Margaret an John James Ruskin, Oxford, 22.4.1837, *Family Letters*, 2.459-465, hier: 460.

<sup>203</sup> Sehr knappe biographische Angaben zu Gordon machen George Marshall, "Some Notice of the Life of the Late Rev. Osborne Gordon, B.D., Rector of East Hampstead, Berks.", in: ders. (Hg.), *Osborne Gordon: A Memoir; With a Selection of his Writings* (Oxford: Parker, 1885), 1-72; und Wentworth Francis Wentworth-Shields, "Gordon, Osborne", rev. v. John Frederick Arthur Mason, in: *Oxford Dictionary of National Biography*. URL (Seite datiert: Jan. 2008; letzter Abruf: 29.08.2008): <<http://www.oxforddnb.com/view/article/11071>>

Mariologie sowie der Transsubstantiationslehre vertraut gemacht wurde.<sup>204</sup> Dies geschah offenbar zum Unbehagen Margaret Ruskins.<sup>205</sup> Doch für ihre Befürchtungen gab es vermutlich kaum Anlass: Die *Times* bezeichnete Gordon später als einen “sound and moderate Churchman [...] and a Tory of the deepest hue”, und auch Gordons Biograph hob Gordons antikatholische Haltung stark hervor.<sup>206</sup> Tatsächlich engagierte dieser sich sogar beim Protest der Universität gegen die Wiedererrichtung eines katholischen Episkopats in Großbritannien 1850 (die sogenannte “Popish Aggression”) und setzte sich auch in seinen Predigten kritisch mit dem Autoritätsprinzip in der römisch-katholischen Kirche und mit der Beichte auseinander.<sup>207</sup> Doch gegen ‚Bilderkult‘ und Marienverehrung hatte Gordon offenbar keine prinzipiellen Einwände – er hielt den katholischen Bilder- und Marienkult für Adiaphora, die keinen Streitpunkt zwischen Katholiken und Protestanten bilden mussten. Ganz im Einklang mit der katholischen Dogmatik lehnte Gordon allerdings die lutherische (und arminianische) Rechtfertigungslehre ab und erkannte stattdessen das Dogma der Werkgerechtigkeit an, wie Ruskin notierte:

[...] I have had some interesting conversation with Gordon, who doesn't like Luther at all; says in one of his last letters to a friend, assuring him of the state of salvation, he says 'pecca fortiter'.<sup>208</sup> I should think this a calumny or an interpolation. Great point of dispute, G. says, is a false one—not worship of images, nor of Virgin, but doctrine of justification, in which the Romanists are right.<sup>209</sup>

Ein gewisser Wandel seiner Einstellungen in Reaktion auf Gordons Erläuterungen blieb bei Ruskin offenkundig nicht aus. In einem von Timothy Hilton ‚entdeckten‘ Brief an seinen engsten Studienfreund Henry Wentworth Acland (1815-1900) schrieb Ruskin, dass er eine ganze Reihe von hochkirchlichen bzw. katholischen Dogmen zumindest zu tolerieren bereit war:

<sup>204</sup> Gespräche mit Gordon notierte Ruskin im Tagebuch, u.a. in [Denmark Hill?], 22.01.[1843], *Diaries*, 1.239-40; o.O. [London o. Denmark Hill?], 03.10.[1850], *ibid.*, 2.467. Vgl. auch seine Kritik einer Predigt, [Herne Hill], 12.09.[1841], 1.212; und seine Äußerungen über Newman, [Denmark Hill?], 25.01.[1843], 1.240.

<sup>205</sup> Margaret Ruskin an Ruskin, Herne Hill, 07.-08.10.1841, *Family Letters*, 2.691-6, hier: 694-5; dies. an Ruskin, Denmark Hill, 12.06.1843, *ibid.*, 2.740-3, hier: 740.

<sup>206</sup> Marshall, “Notice of Osborne Gordon”, hier: 10 (für das *Times*-Zitat von 1883) und 69.

<sup>207</sup> *Ibid.*, 31; und Osborne Gordon, “Sermon XII: Jesuitism” [über Joh 7,17] (1882), in: Marshall (Hg.), *Osborne Gordon: A Memoir*, 223-34.

<sup>208</sup> Gegenstand des Gesprächs zwischen Gordon und Ruskin war also Luthers berühmt-berüchtigter Brief an Philipp Melanchthon, [Wartburg], 01.08.1521. Darin: “*Esto peccator et pecca fortiter, sed fortius fide et gaude in Christo, qui victor est peccati, mortis et mundi.*” Martin Luther, *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*; Abt. 4: *Briefwechsel*, Bd. 2: *Briefe 1520-22*, hg. v. Gustav Bebermeyer und Otto Clemen (Weimar 1931), Nr. 424, S. 370-2, hier: 372, Z. 84-5.

<sup>209</sup> Tagebuch, o.O. [Denmark Hill], 22.01.[1843], *Diaries*, 1.239-40.

[...] I am no ultra Protestant—on the contrary—I am far too much inclined the other way—I dispute not transsubstantiation—I refuse neither to fast nor to confess myself—I would not check at praying to the Virgin—I abhor not the invocation of saints—I deny not the authority of the Church—But there are two things that I *do* deny—yea, I will deny—so long as I have sense—the first—that man can forgive sins—the second—that God can behold iniquity—i.e.—the doctrines of a purchased absolution—and a *merited* redemption. In these two—& in them only—it seems to me the power & poison of the Papacy rests—and as soon as the priest becomes the arbiter instead of the Performer of our righteousness—then and there I think the axe is laid to the root of our religion—and the way opened for all manner of blasphemy & sin.<sup>210</sup>

Doch Ruskin erklärte in diesem Brief nicht sein Einverständnis mit den genannten Dogmen, sondern brachte offenbar lediglich zum Ausdruck, dass Transsubstantiation, Fasten, Beichten, Heiligenkult und Kirchenautorität für ihn (wie wohl auch für den gemäßigt hochanglikanischen Gordon) ohne heilsrelevante Bedeutung waren. Gleichzeitig machte Ruskin deutlich, dass er Gordon in der Hauptstreitfrage nicht folgte und die Werkgerechtigkeit sowie das Bußsakrament weiterhin kategorisch ablehnte – diese Dogmen machte Ruskin in einigen Schriften der folgenden Jahre daher auch zu einer Zielscheibe seiner antikatholischen Polemik: “*I believe that the root of almost every schism and heresy from which the Christian church has ever suffered, has been the effort of men to earn, rather than to receive, their salvation; and that the reason that preaching is so commonly ineffectual is, that it calls on men oftener to work for God, than to behold God working for them.*”<sup>211</sup> In anderen Fragen wie der Hagiolatrie ließ Ruskin in der Folgezeit tatsächlich weniger antikatholische Ansichten vernehmen. So kritisierte er beispielsweise 1844 den Maler John Constable (1776-1837) für dessen mangelnde Kenntnis der Heiligenleben: “*Constable, in his dread of saint-worship, excommunicates himself from all benefit of the Church, and deprives himself of much instruction from the Scripture to which he holds, because he will not accept aid in the reading of it from the learning of other men.*”<sup>212</sup>

Dennoch spricht vieles dafür, dass Ruskin nicht aus echter Sympathie für das *Oxford Movement*, sondern eher aus Desinteresse an metaphysischen Spekulationen und aus spiritualistischen Neigungen zu seiner vermeintlichen Toleranz für katholische Positionen gelangte. Eine aus der Aufklärung übernommene Skepsis gegenüber metaphysischen

<sup>210</sup> An Henry W. Acland, [o.O.], 27.12.1844, Bodleian Library Oxford, MS Acland 4 b-c, zit. nach: Hilton, *Early Years*, 83-4. Hilton und Michael Wheeler halten Ruskins Aussagen allerdings für eine ironische Stellungnahme. Vgl. Wheeler, *Ruskin's God*, 55 FN 9.

<sup>211</sup> *Modern Painters* II (1846/48/51/83/88[75]), *Works*, 4.217. In einer für die Neuauflage 1883 hinzugefügten Fußnote milderte Ruskin seine Invektive hingegen ab: “*The [...] clause [...] should be at once cancelled, if in this reprint I cancelled anything: but becomes pardonable to me, when I see the general fervour of belief in God's goodness, and man's possible happiness, which runs throughout all the theology in this volume.*” *Ibid.*, 4.217 FN\*.

<sup>212</sup> *Modern Painters* I, ‘Preface to the Second Edition’ (1844/46/48), *Works*, 3.7-52, hier: 45 FN\* mit FN2. Der Einschub zur Heiligenverehrung wurde in späteren Auflagen (1851ff.) gestrichen.

Spekulationen war für viele Evangelikale charakteristisch und lässt sich auch aus Ruskins Schriften herauslesen. So schrieb Ruskin etwa seinem Vater über Tritintäslehre und Soteriologie, also zwei der zentralen Glaubensanker der Evangelikalen: “*I cannot understand the Trinity; and for the scheme of Redemption, I feel that I cannot reason respecting that unless I had the power of understanding God’s nature and all His plans. I am perfectly willing to take both on trust. [...] [That,] I feel[,] is God’s affair, not mine: and until I understood all His ways and works, I could not expect to understand that. Nothing of mysterious or strange, so that it be plainly revealed, is any trouble to me.*”<sup>213</sup> Der zweite Grund, der Ruskin dazu motiviert haben könnte, die genannten katholischen Glaubensprinzipien bzw. Gordons Ansichten zu respektieren, liegt vermutlich in Ruskins latentem Spiritualismus. Denn obwohl die Radikalevangelikalen in der Regel scharf antikatholisch eingestellt waren, akzeptierten sie, wie beschrieben, oft eine ganze Reihe katholischer Praktiken, von denen sie sich eine intensivere Gotteserfahrung versprachen.<sup>214</sup>

In diesem Zusammenhang bieten Ruskins Briefe an einen anderen ihm eng vertrauten Dozenten aus Oxford erhellende Informationen. Dem wie Gordon als Griechisch-Tutor tätigen Walter Lucas Brown (1805-62)<sup>215</sup> fühlte sich Ruskin religiös möglicherweise noch verbundener als Gordon, denn er bezeichnete Brown (in einem Kondolenzschreiben) als “*the only one of my old masters from whom I could or would receive guidance*”<sup>216</sup> Allerdings stellte Ruskin ihn in *Praeterita* auch als einen unnachgiebigen “*Puritaner*” dar. Besonders ungern erinnerte er sich daran, von Brown die *Natural History of Enthusiasm* (1829) Isaac Taylors (1787–1865) als “*the most useful code of English religious wisdom*” empfohlen und erhalten zu haben.<sup>217</sup> Beim Verfassen seiner Memoiren charakterisierte Ruskin dieses Buch als das angeblich abschreckendste Beispiel engstirniger evangelikaler Literatur, auf das er in seinem Leben gestoßen sei: “*My since*

<sup>213</sup> An John James Ruskin, Venedig, 24./[25.].01.1852, *Works*, 36.126-9, hier: 127.

<sup>214</sup> Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain*, 95.

<sup>215</sup> Zu Browns Biographie allein Alexander Bradley, “Ruskin at Oxford: Pupil and Master”, *Studies in English Literature, 1500-1900*, 32 (1992), 747-764, hier: 749-50. Zum Verhältnis von Brown und Ruskin zudem: John Hayman (Hg.), “Ruskin and his Oxford Tutor: An Unpublished Letter from Venice”, *Review of English Studies* n.s. 27, Nr. 105 (Feb. 1976), 46-54; und ders. “John Ruskin’s Unpublished Letters to his Oxford Tutor on Theology,” *Études Anglaises* 30 (1977), 194-206; David A. James, “Unpublished Letter by John Ruskin to the Reverend Walter L. Brown”, *Notes & Queries* 44 (1997), 345; Francis O’Gorman (Hg.), “Ruskin and Walter Lucas Brown: Two New Letters”, *Notes & Queries* 46 (1999), 57-60.

<sup>216</sup> An den Sohn Walter Lucas Browns, [o.O.], 31.01.1862, *Works*, 36.xxiv. Vgl. Bradley, “Ruskin at Oxford”, 749-50.

<sup>217</sup> *Praeterita* (1885-89), *Works*, 35.291-2; Zitat: 291. Ich beziehe mich im Folgenden auf eine Auflage aus den 1830er Jahren: Isaac Taylor, *Natural History of Enthusiasm* (1829) (London 1832).

*experience in theological writing furnishes me with no more terrific example of the absence alike of charity and understanding in the leading masters of that [=the “Puritan”, i.e. evangelical] sect, beyond all others into which the Church has ever been divided*.<sup>218</sup>

Doch Ruskins Darstellung beruht in diesem Punkte offenkundig auf einer Missdeutung, die möglicherweise seiner in den 1880er Jahren fast obsessiven Kritik am Evangelikalismus zuzuschreiben ist. Denn Taylors Werk ist alles andere als eine puritanische oder evangelikale Kampfschrift. Vielmehr wendete sich Taylor grundsätzlich gegen jedwede Form des Enthusiasmus (im Sinne realitätsfremder und fanatisierender Schwärmerei) innerhalb aller Kirchen christlichen Glaubens und in säkulareren Bewegungen.<sup>219</sup> Die Haltung des Anglikaners Taylors war dabei die eines moderaten, aufgeklärten Latitudinariers – eine Haltung, von der man annehmen könnte, dass sie um 1830 längst als Relikt des 18. Jahrhunderts betrachtet worden wäre. Tatsächlich aber war Taylor ein vielgelesener Laientheologe, Autor der interdenominellen, liberalen *Eclectic Review* und Erfinder verschiedener mechanischer Vorrichtungen.<sup>220</sup> Brown hatte Ruskin das Werk demnach empfohlen und zukommen lassen, um ihn vom religiösen Schwärmer-tum abzubringen, denn Ruskins religiöser Standpunkt – so legen es jedenfalls die wenigen edierten Briefe an Brown nahe – bildete einen kontinuierlichen Streitpunkt zwischen den beiden. Ruskin musste sich beispielsweise noch 1858 gegen Browns Vorwurf zur Wehr setzen, seine Liebe zu Kunstwerken entspringe religiösem Schwärmer-tum und führe zum Abfall vom rechten Glauben. Ruskin entgegnete auf solche Vorwürfe, dass seine Kunstkritik zwar religiös inspiriert, aber dennoch rational-methodisch fundiert sei:

You believe my enthusiasm to be sincere, but you do not quite feel what a very *dry* enthusiasm it is: [...] [I am not] illogical – but TOO logical [...] Another thing in which you, I think, misunderstood me is in attributing to me so strong a belief in the good to be done by art. Surely my saying that ‘religious art has never been of any service to mankind’ [...] is no sign of singular enthusiasm?<sup>221</sup>

Diese Schlaglichter können Ruskins religiösen Entwicklungsweg in der schlecht dokumentierten Phase seines Studiums sicherlich nicht ausleuchten. Doch sie machen drei

<sup>218</sup> *Praeterita* (1885-89), *Works*, 35.292.

<sup>219</sup> Taylor, *Natural History of Enthusiasm*, problematisiert u.a. übertriebene Formen des Kultus, Spiritualismus, Häresie, Prophetie, besondere Vorsehung und übertriebene Formen der Nächstenliebe.

<sup>220</sup> Barbara Brandon Schnorrenberg, “Taylor, Isaac”, *Oxford Dictionary of National Biography*, betreut von Oxford University Press. URL (Seite datiert: 2004; letzter Abruf: 29.08.2008): <http://www.oxforddnb.com/view/article/27034>

<sup>221</sup> An Walter Lucas Brown hervor, o.O., 09.01.1858, in: O’Gorman (Hg.), “Ruskin and Walter Lucas Brown”, 59.

Hypothesen plausibler: Zum einen erhärten sie die Vermutung, dass Ruskin sehr viel vom spiritualistisch-romantischen Impetus der radikalevangelikalen Kreise aufgenommen hat. Zweitens demonstrieren sie, dass sich Ruskin viel intensiver mit dem Traktarianismus auseinandersetzt hat, als bislang vermutet wurde. Als drittes Resultat lässt sich zudem festhalten, dass Ruskin im Traktarianismus nicht die Antworten gefunden zu haben scheint, die seiner religiösen Erwartungshaltung entsprochen hätten. Ihn interessierten an der anglokatholischen Dogmatik ganz offenkundig vor allem die Thaumatologie – zu Newmans Essay über die biblischen Wunder notierte Ruskin: “*full of intellect but doubtful in tendency. I fear insidious, yet I like it*”<sup>222</sup> –, die Transsubstantiation, die er vermutlich als eine Form providentiellen Eingreifens in den chemisch-elementaren Wandel der Materie als hypothetisch möglich anzunehmen bereit war,<sup>223</sup> und wohl die Heiligenverehrung, die er möglicherweise als ein Medium der Tradierung religiösen Wissens schätzte (dies scheint mir der Tenor seiner Kritik an Constable). Hingegen finden sich keine Hinweise darauf, dass Ruskin am zentralen Anliegen der Traktarianer, die sichtbare Kirche als vermittelnde Institution zwischen Gott und den Gläubigen wiederzuentdecken, partizipierte. Letztlich konnte sich Ruskin offenbar nicht überwinden, die (aus Ruskins Sicht menschliche Institution) Kirche als ein Instrument Gottes aufzufassen. Sein vordringliches Interesse galt nicht der Institution Kirche, sondern der göttlichen Selbstoffenbarung außerhalb der Institution.

### 5.8 Henry Melvill

Nach dem zwischenzeitlichen Abbruch des Studiums 1840, einer Genesungsreise nach Italien 1840-41, dem Abschluss des Studiums 1842 und der Rückkehr ins Elternhaus besuchte Ruskin ohne Umschweife wieder die evangelikalen Gottesdienste, die seine Eltern bevorzugten. Nach dem Fortgang von Thomas Dale an die Kirche von St. Bride's, Fleet Street, 1835 blieben sie in engem Kontakt mit Dale<sup>224</sup> und besuchten neben Dales

<sup>222</sup> Tagebuch, o.O. [Denmark Hill?], 25.1.[1843]; *Diaries*, 1.240. Ruskin äußert sich darin zu John Henry Newman, “Essay on the Miracles Recorded in Ecclesiastical History”, in Claude Fleury, *The Ecclesiastical History from the Second Ecumenical Council to the End of the Fourth Century; Translated, with Notes, and an Essay on the Miracles of the Period* (Oxford/London 1842), xi-ccxvi.

<sup>223</sup> Siehe etwa Margaret Ruskins mehrdeutige Äußerungen über Ruskins Beschäftigung mit der Transsubstantiationslehre: An Ruskin, Denmark Hill, 12.6.1843, *Family Letters*, 2.740-3, hier: 740.

<sup>224</sup> *Praeterita* (1885-89), *Works*, 35.189, legt nahe, dass Ruskin auch später noch Gottesdienste bei Dale besuchte; zeitweilig war seine Konfirmation in St. Bride's geplant: Margaret an John James Ruskin, Oxford, 22.4.1837, *Family Letters*, 2.459-65, hier: 460.

Gottesdiensten offenbar gelegentlich auch die Gottesdienste seines Nachfolgers Stephen Bridge (1811?-95) in Denmark Hill.<sup>225</sup> Spätestens ab etwa 1839 favorisierten sie jedoch die Predigten Henry Melvills (1798-1871), der von 1829 bis 1843 an einer Privatkirche, der Camden Chapel in Peckham Road, Camberwell, Gottesdienst zelebrierte.<sup>226</sup> Melvill galt um 1840 als “*greatest rhetorician among our metropolitan preachers*” und wurde als “*the most popular preacher in London*” gefeiert.<sup>227</sup> Der hochkirchliche *British Critic* konzidierte ihm sogar, “*the most popular preacher of his time in England*” zu sein.<sup>228</sup>

Melvill war für seine außergewöhnlich langen, sorgfältig durchkomponierten Predigten und seine flamboyante Rhetorik bekannt, die seinen Predigten oft eine starke affektive Wirkung gab.<sup>229</sup> Gladstone zählte 1833 zu seinen begeisterten Hörern: “*His sentiments are manly in tone: he deals powerfully with all his subject: his language is glowing and unbounded, his imagery varied and immensely strong. Vigorous and lofty as are his conceptions, he is not I think less remarkable for the soundness and healthiness of mind*”.<sup>230</sup> Manche seiner Hörer empfanden Melvills Rhetorik allerdings als überladen und kritisierten sie als “*the most profuse foliation of the Corinthian style*”.<sup>231</sup> Über unterschiedliche Glaubensrichtungen hinweg wurden Melvills Predigten immer wieder mit den Predigten von Thomas Chalmers verglichen, dem Führer der Evangelikalen in der *Church of Scotland* bzw. ihrer Abspaltung, der *Free Church of Scotland*.<sup>232</sup> Es wurden

<sup>225</sup> Zu Bridge s. den Eintrag in *Alumni Cantabrigienses*, Pt. 2, Bd. 1 (Cambridge 1940), 375; ferner Blanch, *Parish of Camerwell*, 222, 294. Ruskins kritische Haltung gegenüber Bridge wird deutlich im Brief an John James Ruskin, [Herne Hill, Sept. 1852], *Works*, 36.141-2, hier: 141.

<sup>226</sup> Zu Melvill siehe George Clement Boase, “Melvill, Henry” (1894), rev. v. Henry Colin Gray Matthew, in: *Oxford Dictionary of National Biography*. URL (Seite datiert: 2004; letzter Abruf: 28.08.2007): <<http://www.oxforddnb.com/view/article/18540>>

Ferner: [Anon.], “Melville, Henry,” in: Charles Knight/[Alexander Ramsay/James Thorne], *The English Cyclopaedia*, Div. III: *Biography*, Bd. 4 (London 1856), 187; Samuel Austin Allibone, “Melville, Henry,” in: Allibone, *A Critical Dictionary of English Literature*, Bd. 2 (London/Philadelphia 1870), 1262-3; und Blanch, *Parish of Camerwell*, 209. Ruskin brachte in *Praeterita* (1885-89), *Works*, 35.386 den Wechsel zu Melvill in Zusammenhang mit dem Umzug der Familie nach Denmark Hill 1842, doch die Bekanntschaft und Wertschätzung Melvills im Familienkreis geht bereits aus früheren Briefen hervor, bes.: Margaret an John James Ruskin, Oxford, 28.5.1839, *Family Letters*, 2.620-3, hier: 621; und John James an Margaret Ruskin, Leeds/Sheffield, 23.-25.2.1840, *ibid.*, 2.652-5, hier: 653. Vgl. auch Margaret an John James Ruskin, Denmark Hill, 13.6.1843, *ibid.*, 2.743-6, hier: 744. Zur Architektur und Geschichte der 1795 von der Countess of Huntingdon Connexion errichteten Camden Chapel: Stell, *Inventory of Nonconformist Chapels*, 116, Nr. 230.

<sup>227</sup> Grant, *Metropolitan Pulpit*, 2.1-21, hier: 6 und 1.

<sup>228</sup> [Anon.], Rez. v. Melvills *Sermons* (1833), *The British Critic, Quarterly Theological Review, and Ecclesiastical Record* 15 (Jan./Apr. 1834), 192-209, hier: 195.

<sup>229</sup> Grant, *Metropolitan Pulpit*, 2.3-7.

<sup>230</sup> William Ewart Gladstone, Tagebuch, o.O., 30.06.1833; in: ders., *The Gladstone Diaries*, Bd. 2: 1833-1839, hg. v. M. R. D. Foot (Oxford 1968), 37-38, hier: 38. Vgl. *Praeterita*, *Works*, 35.386 FN4.

<sup>231</sup> Hood, *Lamps of the Temple*, 125.

<sup>232</sup> [Anon.], Rez. v. Melvills *Sermons* (1833), 196; Grant, *Metropolitan Pulpit*, 2.11-12, Hood, *Lamps of the Temple*, 102.

auch Vorbehalte gegen seine Theologie laut: Der Calvinist Grant vermisste bei Melvill den moralischen Rigorismus Thomas Dales; dem theologisch liberaleren Hood missfiel „*the want of rivetting, salient points, land-marks of discourse, mile-stones and finger-posts*“.<sup>233</sup>

Wie Howells und Dale nahm Melvill eine moderat-calvinistische Haltung im Hinblick auf Erwählung und Rechtfertigung ein: Auch Melvill postulierte „*the Redeemer risen from the grave, and effecting the thorough justification of all who should believe on his name*“<sup>234</sup> und sprach damit die Überzeugung aus, dass Christi alle zu ihm Bekehrten gerechtmachen könne. Melvills Nähe zu Howells zeigt sich übrigens darin, dass er die Trauerrede anlässlich Howells Beerdigung hielt.<sup>235</sup>

Melvill zählte neben Thomas Dale zu den gefragtesten Rednern bei Wohltätigkeitsveranstaltungen und anderen öffentlichen Ereignissen, was dem moderat-calvinistischen, moralistischen Geist beider Prediger sicherlich entsprach.<sup>236</sup> Melvills konservative Haltung wurde dabei offenkundig, unter anderem anlässlich einer 1838 veranstalteten Spendenaktion zugunsten des Charing Cross Hospitals.<sup>237</sup> Theologisch orthodox auf das Dogma der Glaubensgerechtigkeit und der aus der Heiligung resultierenden guten Werke gestützt,<sup>238</sup> forderte er die Wohlhabenden im Auditorium zur tatkräftigen Unterstützung der Armen und Kranken auf. Vier Jahre nach Verabschiedung des *Poor Law Amendment Acts* 1834, der die Bedingungen für den Empfang sozialer Unterstützungsleistungen drastisch verschärft hatte, war dies auch als ein Bekenntnis zum Paternalismus und der sozialpolitischen Verantwortung der Oberschichten zu verstehen und als Kritik gegen den utilitaristischen und liberalistischen Geist des Gesetzes. Dies deckt sich mit den (allerdings übertriebenen) Kommentaren Grants, der Melvill sogar als „*violent politician*“ bezeichnete, „*who occasionally carries his politics into the pulpit*“:

---

<sup>233</sup> Grant, *Metropolitan Pulpit*, 2.7-8; Hood, *Lamps of the Temple*, 126.

<sup>234</sup> Henry Melvill, „Sermon I: The Young Man in the Linen Cloth“ [über Mk 14,51-52], in: ders., *Sermons by Henry Melvill*, hg. v. Charles Pettit McIlvaine, 2 Bde. (New York 1853), 2.135-43, hier: 140 (mit Bezug auf 3. Mose 16,7-10).

<sup>235</sup> Melvill, *A Sermon Preached at Long Acre Episcopal Chapel on Sunday, Nov 25 1832, on Occasion of the Death of the Rev. William Howells* ([London]: Seeley, 1832).

<sup>236</sup> Berücksichtigt wurden Melvills *Sermons*, 2 Bde. (London 1833-38); ders., *Sermons, Preached on Public Occasions* (London 1846), und ders., *Sermons by Henry Melvill*.

<sup>237</sup> Henry Melvill, „The Final Test“ [über Mt 25,34-6] (1838), in: ders., *Sermons, Preached on Public Occasions*, 180-204 [Wiederabdruck in *Sermons by Henry Melvill*, 2.324-35]. Die Datierung entnehme ich Benjamin Golding, *The Origin, Plan, and Operations of the Charing Cross Hospital*, hg. v. George Benjamin Golding (London 1867), 84.

<sup>238</sup> Melvill, „Final Test“, 182.

I have heard him [=Melvill] deliver sermons in which there were passages of so ultra political a character, that had a stranger been conducted blind-folded into the place in which he was preaching, and it had been at a time when Parliament was sitting, he would have been in danger of mistaking the sermon of the reverend gentleman, for the speech of the Earl of Winchilsea in the Lords, or of Sir Robert Inglis in the Commons.<sup>239</sup>

Grant verglich Melvill also mit dem (kirchenpolitisch ultra-konservativen) Tory und evangelikalen Philanthropen Robert Harry Inglis (1786–1855), einem zeitweiligen Protégé des Earl of Roden und später langjährigen M.P. für die Universität Oxford, sowie mit dem Ultra-Tory George William Finch-Hatton, 10th earl of Winchilsea and 5th earl of Nottingham (1791–1858).

Melvill reiht sich demnach bruchlos ein in die Reihe martialisch antikatholischer, entschieden toryistischer, aktivistischer und moderat-calvinistischer *Recordites*, die John James und Margaret Ruskin mindestens seit 1832/33 bevorzugt hörten. Allerdings sorgte Melvills kämpferische Loyalität zur Staatskirche um 1839 offenbar für (nicht fundierte) Gerüchte, er neige dem *Oxford Movement* zu.<sup>240</sup> Wie Howells und andere *Recordites* zählte Melvill vielmehr zu jenen Calvinisten, die die *British and Foreign Bible Society* 1831 sprengten und die Trinitarische Bibelgesellschaft begründeten, um Unitarier und auch Katholiken auszugrenzen und keine Übersetzungen der Apokryphen oder der Vulgata zu fördern.<sup>241</sup>

Ruskin, der Melvills Predigten hörte, während er an *Modern Painters* I (1843) arbeitete, erinnerte sich am Lebensende sehr genau an Melvills orthodoxe Theologie und opulente Rhetorik: “*Henry Melvill, afterwards Principal of Haileybury, was the only preacher I ever knew whose sermons were at once sincere, orthodox, and oratorical on Ciceronian principles. He wrote them from end to end with polished art, and read them admirably, in his own manner; by which, though the congregation affectionately expected it, they were always deeply impressed.*”<sup>242</sup> Bemerkenswert erschienen ihm im Rückblick zudem Melvills Exegeseprinzipien, die er scharf von den Grundsätzen der liberalisierten

<sup>239</sup> Grant, *Metropolitan Pulpit*, 2.15.

<sup>240</sup> *Ibid.*, 2.17.

<sup>241</sup> Browne, *History of the British and Foreign Bible Society*, 1.122–35; Brown, *Word of God among all Nations*, 7–35. Die Konfliktparteien und –linien werden noch deutlicher in John Scott, *Trinitarian Bible Society: A Letter Addressed to the Editor of “The Record” Newspaper on the Proceedings on the Formation of the above Institution as Reported by him* (London <sup>2</sup>1832). Zu Melvill *ibid.*, 3–5, 9–10; zu Howells: *ibid.*, 4, 12.

<sup>242</sup> *Praeterita* (1885–89), *Works*, 35.386.

anglikanischen Theologie der Jahrhundertmitte abgrenzt:

Henry Melvill, [...] dutifully forbidding himself any dangerous fields of inquiry, explained with accuracy all that was explicable in his text, and argued the inexplicable into the plausible with great zeal and feeling;— always thoroughly convincing himself before he attempted to convince his congregation.

(It may be noted in passing that Dean Stanley, on the other hand, used his plausibility to convince his congregation without convincing himself, or committing himself to anything in particular; while Frederic Maurice secured his audiences' religious comfort, by turning their too thorny convictions the other side up, like railroad cushions.)

[...] [I] owe to him [=Melvill] all sorts of good help in close analysis, but especially, my habit of always looking, in every quotation from the Bible, what goes before it and after.<sup>243</sup>

Melvills von jeglicher neuerer Methodik unbeeinflusster Biblizismus erschien Ruskin im Rückblick zwar mutlos und unkritisch, aber letztlich schriftgetreuer als die Bibelauslegungen späterer, liberaler Theologen wie Arthur Penrhyn Stanley (1815-81) und Frederic Denison Maurice (1805-72). Obwohl Ruskin um 1850 mit Maurice engen Kontakt pflegte, konnte er sich in dieser Zeit offenkundig nicht mehr mit 'liberalisierten' Deutungen der Bibel identifizieren. Theologisch Liberalen wie Stanley und Maurice unterstellte Ruskin – wie die zitierte Äußerung demonstriert –, das Bibelwort auf spitzfindige Weise zu entstellen, um zu den gewünschten Ergebnissen zu gelangen. Dies bildete ab etwa 1840 offenkundig das entscheidende Hindernis für eine Annäherung Ruskins an die 'liberalisierte' Theologie der fruhviktorianischen Zeit: Eine Bibellexegese, die nicht dem reinen Literal Sinn folgte, sondern auf menschlicher Spekulation gründete, bot Ruskins Überzeugungen nach keine Gewähr für eine 'objektive', von individuellen Projektionen freie Auslegung.

### 5.9 Nach 1843

Nach 1843 blieb die Familie offenbar der Camden Church treu und besuchte die Gottesdienste des ebenfalls moderat-calvinistischen Nachfolgers Daniel Moore (1809-99), der Ruskin sogar auf einer Italienreise 1851 begleitete.<sup>244</sup> Später scheint die Familie

---

<sup>243</sup> *Ibid.*, *Works*, 35.388.

<sup>244</sup> Zu Moore: Blanch, *Parish of Camerwell*, 210; Frederic Boase, "Moore, Daniel," in: Boase, *Modern English Biography*, Bd. 6 (1921) (London <sup>2</sup>1965), 238; und "Moore, Rev. Daniel," in: *Who was Who*, Bd. 1: 1897-1916 (1920) (London <sup>6</sup>1988), 369. Seine moderat-calvinistische Haltung wird deutlich in Moores *Thoughts on Preaching, Specially in Relation to the Requirements of the Age* (London 1861), bes. in seinen Gedanken zur Prädestination (*ibid.*, 194-200) und über gute Werke (*ibid.*, 201-8). Mit Bezug auf das Sühneopfer Christi betonte Moore "the 'full, perfect, and sufficient sacrifice, oblation and satisfaction for the sins of the whole world'" (*ibid.*, 187). Anders als Melvill lehnte Moore es ab, in

auch die Stadtpfarrkirche St. Paul's, Herne Hill, frequentiert zu haben, an der Matthew Anderson (1800-93) ministrierte.<sup>245</sup> Seit Ruskins Studienjahren erweiterte sich sein Bekanntenkreis deutlich, seine Kontakte mit Nicht-Evangelikalen nahmen zu. Dennoch nahm Ruskin bevorzugt Gelegenheiten wahr, die Ansprachen evangelikaler Berühmtheiten anzuhören. Um 1850 besuchte er die presbyterianische Crown Court Church und hörte die Ansprachen des Prämillenaristen John Cumming (1807-81);<sup>246</sup> von seiner Wohnung in Park Street, Mayfair, Westminster, aus ging er zudem häufiger in die St. Mary's Chapel, an der der Evangelikale John David Glennie (1795-1874) predigte.<sup>247</sup> In den 1860er Jahren fand er sich in den Gottesdiensten und Versammlungen des strikt-calvinistischen Baptisten Charles Haddon Spurgeon (1834-92) ein. Anglikaner mit hoch-kirchlicher Einstellung oder nicht-evangelikalen Überzeugungen gehörten seit seiner Studienzeit zu seinem religiösen Umfeld, doch diese Kontakte kamen in auffälliger Weise um 1850 zum Erliegen: Die Briefwechsel mit seinem Kommilitonen Edward Clayton (c.1817-95) und seinen Lehrern Osborne Gordon und Walter Lucas Brown verebbten

---

Predigten parteipolitische Töne anzuschlagen, sah es aber als notwendig an, auf soziale Zustände sowie politische und wissenschaftliche Anschauungen einzugehen (*ibid.*, 210-13). Ruskin äußerte sich über Moore in Briefen an John James Ruskin, [Herne Hill, Sept. 1852], *Works*, 36.141-2, hier: 141; an Dante Gabriel Rossetti, [Denmark Hill?, Mai 1855], *ibid.*, 36.201; und schließlich mit massiver Kritik, die Ruskins Abwendung vom strikt-calvinistischen Evangelikalismus demonstriert, an John James Ruskin, Luzern, 13.[12.1861], *ibid.*, 36.396-7, hier: 396.

<sup>245</sup> Tagebuch, [Denmark Hill?], 22.[1.] und 5.[2.1854], *Diaries*, 2.489-90. Zu Anderson siehe *Alumni Cantabrigienses*, P. 2, Bd. 1 (Cambridge 1940), 53; Blanch, *Parish of Camerwell*, 222, und Edward Wedlake Brayley, Gideon Mantell und Thomas Allom, *A Topographical History of Surrey*, Bd. 3 (London 1850), 244. Anderson predigte von 1827 bis 1845 an der anglikanischen East Dulwich Chapel, Camberwell, bevor er die Pfarrerei von St. Paul's, Herne Hill, übernahm und bis 1869 behielt. Andersons *Ten Discourses on the Principal Events in the Life and Character of Moses* (London 1834), 124, 215, legen in ihrer soteriologischen Haltung eine Einordnung als moderat-calvinistischer Evangelikaler nahe (er spricht von Christi "his perfect and all sufficient sacrifice and atonement", "all-sufficient intercession and efficacious atonement").

<sup>246</sup> Zu Cumming siehe: R. Buick Knox, "Dr John Cumming and the Crown Court Church, London", *Records of the Scottish Church History Society*, 22 (1984-6), 57-84, Cameron, *Scots Kirk*, 131-46, *Fasti Ecclesiae Scoticanae*, Bd. 7 (Edinburgh 1928), 468-9.

<sup>247</sup> Zum Anglikaner Glennie: Frederic Boase, *Modern English Biography: Containing Many Thousand Concise Memoirs of Persons who Have Died Since the Year 1850, with an Index of the most Interesting Matter*, 6 Bde. (Truro 1892-1921, Band 5 (1912), 162; *Alumni Cantabrigienses*, Teil 2, Bd. 3 (Cambridge 1947), 65. Glennie war u.a. Sekretär der S.P.C.K. 1843-69 und Schatzmeister des *French Protestant Ecclesiastical Committee* (gegr. 1739), das ursprünglich der Anglikanisierung der Hugenotten und später der Hilfe und Versorgung französischer Protestanten diente. Glennie wird zudem in der Autobiographie des englisch-amerikanischen Temperance-Predigers John Bartholomew Gough (1817-86) erwähnt: *Autobiography and Personal Recollections of John B. Gough: With twenty-six Years Experience as a Public Speaker*. (Boston 1848), 8-9. Gough erhielt von Glennies Ehefrau Bücher evangelikaler Autoren wie Philip Doddridge (1702-51) und John Todd (1800-73). Glennies Sohn gleichen Namens (1825-1903) war Diözesan- und Schulinspektor und korrespondierte ausgiebig mit Darwin: *Alumni Cantabrigienses*, Teil 2, Bd. 3 (Cambridge 1947), 65. Zum *French Committee*: Robert Ingram, "Archbishop Thomas Secker (1693-1768), Anglican Identity and Relations with Foreign Protestants in the Mid-18th Century", in: Randolph Vigne und Charles Littleton (Hg.), *From Strangers to Citizens: The Integration of Immigrant Communities in Britain, Ireland, and Colonial America, 1550-1750* (London / Brighton 2001), 527-38.

oder brachen ganz ab.<sup>248</sup> In den 1850er Jahren machte er die Bekanntschaft von *Broad Churchians* wie Frederick Denison Maurice (1805-72) – wie beschrieben, blieb das Verhältnis zu den theologisch liberaleren Anglikanern allerdings von Streit geprägt. Seit den 1860er Jahren trat Ruskin schließlich in engen Kontakt mit Spiritisten, auch zu Katholiken wie Kardinal Manning nahm er verstärkt Kontakt auf. Im Alter von 60 Jahren rechnete er seinen Lesern vor, 5000 Predigten und religiöse Vorträge in seinem Leben gehört zu haben.<sup>249</sup>

### 5.10 Zwischenresümee

Mit der Zugehörigkeit zu einer Kirchengemeinde demonstrierte eine Familie des 19. Jahrhunderts nicht nur ihren religiösen, sondern darüber hinaus gleichzeitig ihren politischen Standpunkt und die Stellung, die sie im Ranggefüge der Gesellschaft für sich beanspruchte. Größe und soziale Schichtung der Kirchengemeinden wurden genau inspiziert; Mutmaßungen über das Einkommen ihrer Pastoren gehörten zum bürgerlichen Stadtklatsch. James Grants Kirchen-Cicerone *Metropolitan Pulpit* etwa stellte jede Kirchengemeinde mit Angaben über den Wohlstand der Gemeindeangehörigen und über das geschätzte Gehalt ihres Pastors vor.<sup>250</sup>

Ruskin hat die soziale Selbstpositionierung, die mit der Wahl der Kirchengemeinden verbunden war, scharf beobachtet und mit leichter Ironie kommentiert: In der vom Kleinbürgertum der vorstädtischen Geschäftsinhaber dominierten Dissentergemeinde von Edward Andrews etwa galt die Familie des wohlhabenden Importkaufmannes John James Ruskin seinem Sohn zufolge als “*grandest people in the congregation*”.<sup>251</sup> Mit dem

<sup>248</sup> Zu Clayton: Die ausführlichsten Angaben zu ihm macht Harold Shapiro in seiner Edition von Ruskins Briefen: *Ruskin in Italy: Letters to His Parents, 1845*, hg. v. Shapiro (Oxford 1972), 168 FN; zu Gordon siehe: George Marshall, *Osborne Gordon: A Memoir; With a Selection of his Writings* (Oxford 1885), 1-72.

<sup>249</sup> *Letters to the Clergy on the Lord's Prayer and the Church* (1879/80[-83]), in: *On the Old Road* (1885-86), *Works*, 34.175-243, hier: 204, 217 FN \*.

<sup>250</sup> Grant, *Metropolitan Pulpit*, 1.228; inflationierte zum Beispiel das geschätzte Einkommen Thomas Dales in der traditionsreichen, von Christopher Wren erbauten und zentral in der Fleet Street gelegenen Stadtpfarrkirche von St. Bride's auf opulente 700 Pfund im Jahr. Dafür erhielt er allerdings sofort bissige Kritiken in der Presse, in der Dales Einkommen auf weniger als die Hälfte des Wertes taxiert wurde: [Pundit], “*Book of Blunders*”, 463.

<sup>251</sup> *Praeterita* (1885-89), *Works*, 35.72 (Zitat), vgl. 132.

Umzug nach Denmark Hill und dem Wechsel in die anglikanische Gemeinde Henry Melvills war daher der Sprung in ein sozial besser gestelltes Milieu verbunden: “*The transition to Denmark Hill had [...] an advantage also in giving our family Puritanism promotion to a distinguished pew in Camden Chapel, quite near the pulpit*”.<sup>252</sup>

Dennoch war das Sozialprestige einer Gemeinde für Margaret und John James Ruskin sicherlich ein nachrangiges Kriterium bei der Wahl ihrer Kirche. Dies demonstriert ihr Eintritt und ihre lange Zugehörigkeit zur vergleichsweise kleinbürgerlichen Gemeinde von Edward Andrews, dessen Gottesdienste sie immerhin wohl rund acht Jahre lang besuchten. Vor dem Wechsel in die anglikanische Gemeinde Dales hörten sie zudem kurzzeitig den Radikalen John Burnet, dessen Gemeinde von Grant zwar als “*respectable both in point of numbers and wealth*” beschrieben wurde, aber sich mit hoher Wahrscheinlichkeit ebenfalls aus dem mittleren und Kleinbürgertum rekrutierte.<sup>253</sup>

Über den Eintritt in eine Gemeinde entschieden John James und Margaret Ruskin demnach vor allem aufgrund des theologisch-dogmatischen Standpunktes des Predigers, seiner rhetorischen Fähigkeiten und seiner politischen Ansichten. Eine streng am Literal-sinn orientierte Bibellexegese, die vor allem Margaret Ruskin wiederholt einforderte, und ein auf den Gesetzesgehorsam ausgerichtetes praxisnah-ethisches Verständnis der Glaubensbotschaft, wie es für den Evangelikalismus kennzeichnend war, bildeten die unerlässliche Voraussetzung für die Miete eines Kirchenstuhls.<sup>254</sup> Zudem waren ihre Prediger mit Ausnahme Burnets einheitlich anti-katholisch eingestellt.<sup>255</sup> Die rhetorischen Fähigkeiten der Prediger waren für Ruskins Eltern ein weiteres wichtiges Motiv ihrer Wahl: John James Ruskin ließ es sich beispielsweise auf Geschäftsreisen nicht nehmen, die Predigten des Hochkirchlers und späteren königlichen Hofkaplans Walter Farquhar Hook (1798-1875) zu hören, deren gerichtsrhetorischer Stil ihn stark beeindruckte, obgleich er sich mit Hooks hochanglikanischen Gottesdienstpraktiken nicht einverstanden erklärte.<sup>256</sup> Selbst Margaret Ruskin lobte die Predigten des whiggistischen Hoch-

<sup>252</sup> *Ibid.*, 35.386. Grant schätzte die Größe der Gottesdienst besuchenden Gemeinde auf 2500 und Melvills Jahreseinkommen auf 1200 Pfund; [Pundit], “Book of Blunders”, 465, hielt auch diese Zahlen für übertrieben und gibt die Zahl der Gemeindeangehörigen mit 1200 an.

<sup>253</sup> Grant, *Metropolitan Pulpit*, 2.226.

<sup>254</sup> Margaret Ruskin an John, Denmark Hill, 12.6.1843, *Family Letters*, 2.740-3, hier: 740; und Margaret an John James Ruskin, Denmark Hill, 13.6.1843, *ibid.*, 2.743-6, hier: 744. Vgl. *Bible of Amiens* (1880-85), *Works*, 33.119; und *Praeterita* (1885-89), *Works*, 35.128.

<sup>255</sup> Zum vor- und frühviktorischen Antikatholizismus siehe: John Wolff, *The Protestant Crusade in Great Britain, 1829-1860* (Oxford 1991). Zur Kampagne gegen die Staatskirche William H. Mackintosh, *Disestablishment and Liberation: The Movement for the Separation of the Anglican Church from State Control* (London 1972).

<sup>256</sup> John James an Margaret Ruskin, Manchester, 21.2.1840, *Family Letters*, 2.650-2, hier: 651; Leeds,

anglikaners und späteren Bischofs Walter Kerr Hamilton (1808-69) in Oxford.<sup>257</sup>

Aufschlussreich für den Gedankenhaushalt im Elternhaus Ruskin sind jedoch besonders die Verschiebungen im Auswahlverhalten der Eltern über den Zeitraum von 1819 bis 1850 hinweg. Anfänglich bevorzugten sie einen Evangelikalen, der in seinen Predigten noch die dogmatischen Kontroversen des 18. Jahrhunderts zwischen den Lagern des Evangelikalismus austrug, der dann auf recht verschlungenen Wegen im soteriologisch moderaten Calvinismus des frühen 19. Jahrhunderts angelangt war, und zu den frühen Protagonisten des ‘Recorditischen’ Evangelikalismus zählte.

Von der Mitte der 1820er bis Anfang der 1830er Jahre gab die Familie dann sehr viel whiggistischer eingestellten Dissentern aus dem Kongregationalismus den Vorzug und wählte in Edward Andrews zudem einen Prediger, der mit seiner liberalisierten Dogmatik und seinem ‘hochcalvinistischen’ Antinomianismus eine relativ exponierte Position im Evangelikalismus vertrat. Auch politisch schlugen Andrews und Burnet aus der Reihe der sonst geschätzten toryistischen Prediger: Der Kongregationalismus galt eine der Bastionen des Whiggismus und Radikalismus und beide Prediger tendierten zum Whiggismus bzw. sogar Radikalismus.<sup>258</sup> Die Wahl durch Ruskins Eltern korrespondierte aber mit den religiösen Veränderungen in dieser Zeit, die für den Evangelikalismus insgesamt nicht weniger eine Phase der Des- und Neuorientierung war: Das bis 1825 relativ befriedete, durch interdenominelle Kooperation geprägte Milieu wurde Mitte der 1820er Jahre durch das Auftreten ‚radikalevangelikaler‘ Dissidenten wie Irving, Erskine und Scott aufgerüttelt, spaltete sich in verschiedene ‘Lager’, die sich dann zum Teil voneinander entfernten. John James und Margaret suchten in diesen Jahren offenkundig selbst Orientierung und scheinen sich dabei einerseits möglicherweise zum Calvinismus zurück orientiert zu haben (presbyterianische Gemeinden in England gingen weithin im Kongregationalismus auf), zeigten sich andererseits in diesen Jahren aber auch offen für die romantisch-liberalisierten Aspekte von Edward Andrews’ Religiosität.

Um 1833 änderten sich die Präferenzen der Familie noch ein letztes Mal schlagartig:

23.2.1840, 2.652-5, hier: 653. Auch Margaret Ruskin interessierte sich offenbar für Hooks Predigten: Margaret an John James Ruskin, Oxford, 4.3.1838, *ibid.*, 2.496-502, hier: 499. Hook war in diesen Jahren Vikar, später Dechant in Leeds. Möglicherweise erwarb John James Ruskin Hooks *Call to Union on the Principles of the English Reformation: A Sermon* (London/Oxford/Leeds 1838), oder die kurze Predigt *Hear the Church: A Sermon* (London/Oxford/Leeds 1838), beides hochkirchliche Apologien der Staatskirche mit der Idealvorstellung einer Einheitskirche. Gegen eine dieser Publikationen scheint sich z.T. Ruskins *Notes on the Construction of Sheepfolds* (1851) gerichtet zu haben: Tagebuch, [Denmark Hill/London?, Ende 1850/Anfang 1851], Ruskin Library, University of Lancaster MS 10a, fol. 51<sup>v</sup>-54<sup>v</sup>.

<sup>257</sup> Margaret an John James Ruskin, Oxford, 22.4.1837, *Family Letters*, 2.459-65, hier: 463.

<sup>258</sup> Grant, *Metropolitan Pulpit*, 2.256.

Ruskins Eltern wechselten in die Staatskirche und gaben von da an streng staatskirchlich loyalen, toryistischen, aggressiv anti-katholischen Predigern den Vorzug. Diese Tendenz verstärkte sich noch, als John James und Margaret Ruskin vom konzilianteren Dale zum vehementeren *Recordite* Melvill wechselten. Dieser Wechsel korrespondierte besonders deutlich mit den zeitgenössischen Entwicklungen im Evangelikalismus der Reformära. Unter dem Eindruck der Abschaffung der *Test* und *Corporation Acts*, der Katholikenemanzipation und der Parlamentsreform, besonders aber auch der Verhältnisse in Irland und der nationalistischen Agitation der irischen Abgeordneten in Westminster verlor das Lager der Moderaten an Zustimmung und rückte weit nach rechts, während die ultratatoryistischen *Recordites* zur tonangebenden Gruppierung im Evangelikalismus avancierten. Die Präferenzen, die Margaret und John James Ruskin in dieser Zeit pflegten, entsprachen fast vollkommen dem Stimmungsbild der Evangelikalen, denn um die Mitte des 19. Jahrhunderts musste ein um Prominenz bemühter evangelikaler Prediger, wie Edwin Paxton Hood leicht sarkastisch feststellte, folgende Bedingungen erfüllen:

The Preacher should be a Conservative—a minister of the Church of England or Scotland, eloquent, floridly so, a commanding and attractive figure, a full and sonorous voice; he should be anti-Romanist, strongly attached to the order of things as by law established, a slight spice of eccentricity of opinion or manner, a respectable (all the better if an aristocratic) standing in society.<sup>259</sup>

Vom “*aristocratic standing*” abgesehen, entsprachen die Pastoren, die John James und Margaret Ruskin ab 1833/34 hörten, in allen wichtigen Punkten Hoods Kriterienkatalog. Ihre Entscheidung wurde dabei gewiss maßgeblich durch die Veränderungen im Staatsgefüge ausgelöst. Insbesondere die Katholikenemanzipation 1829, die Parlamentsreform 1832 und die Agitation des irischen, katholischen und radikalen MPs Daniel O’Connell (1775-1847) in den 1830er Jahren trugen zum konservativen Umschwung der Familie bei.<sup>260</sup> Es waren daher gerade die Debatten um Reformen in der irischen Verwaltung in den späten 1830er Jahren, die John James Ruskin 1839 zu einer seiner wenigen öffentlichen (anonymen) politischen Äußerungen veranlaßten. In einem Leserbrief an ein nicht namentlich bekanntes Journal, den Ruskin 1851 noch einmal in *Stones of Venice* (1851-53) abdruckte, bekannte sich John James Ruskin ausdrücklich zu den politischen Vor-

<sup>259</sup> Hood, *Lamps of the Temple*, 97.

<sup>260</sup> Dass solche politische Differenzen im Verhältnis zur Kirche eine Rolle spielten, demonstrieren John James Ruskins Äußerungen über den Oxfordner Anglikaner Walter Kerr Hamilton (1808-69): John James an Margaret Ruskin, Preston/Kendal, 14./15.2.1840; *Family Letters*, 2.644-6, hier: 645.

rechten des Protestantismus im Staat und begründete dies mit der aus seiner Sicht evidenten soziokulturellen Überlegenheit des Protestantismus:

[A] Roman Catholic is wholly incapable of being safely connected with the British constitution, as it now exists, *in any near relation*. The present constitution [...] is a creature essentially Protestant, growing with the growth, and strengthening with the strength, of Protestantism. [...] I take my stand on this, against all agitators in existence, that the Roman religion is totally incompatible with the British constitution. [...] It is idle to talk of municipal reform or popular Lords Lieutenant. The mild sway of a constitutional monarchy is not strong enough for a Roman Catholic population. [...] It was only by throwing off the yoke of that slavish religion that we attained to the freedom of thought which has advanced us in the scale of society.<sup>261</sup>

Die Umwälzungen im Gefolge des *Roman Catholic Relief Act* 1829 und des *Parliamentary Reform Act* 1832 betrachtete John James Ruskin demnach als so bedrohlich, dass er und Margaret Ruskin einen engeren ‘Schulterschluss’ mit der Staatskirche suchten. Gleichzeitig mit dem Wechsel in die Staatskirche scheint die Haltung von Margaret und John James Ruskin im Laufe der 1830er Jahre eine Wende zum Fundamentalistischeren genommen zu haben. Die späteren Prediger der Familie, Burnet, Dale, Melvill und Moore vertraten eine stärker am richtenden Gott und am Gesetzesgehorsam orientierte Religiosität als Edward Andrews, mit dessen ‚antinomianischer‘ Soteriologie Ruskin positivere Erinnerungen verband.

Die häufigen Wechsel der Gemeinden und Denominationen entkräften die vielfach geäußerte Ansicht, die Religiosität in Ruskins Elternhaus sei ‚sektiererisch‘ oder ‚engstirnig‘ gewesen.<sup>262</sup> Wenngleich sich Ruskins Eltern auf religiös und politisch konservativere Positionen zubewegten, gaben sie ihre aufgeklärt-tolerante Haltung gegenüber anderen protestantischen Gruppierungen offenbar nicht auf. Ihr verstärkter staatskirchlicher Loyalismus und theologisch orthodoxere Position erleichterte ihnen sicherlich die Entscheidung, Ruskin in Oxford studieren zu lassen, wo mindestens Ruskin begann, sich mit den hochkirchlichen und nichtevangelikalen Traditionen der anglikanischen Kirche auseinanderzusetzen. Auch der Antikatholizismus Margaret und John James Ruskins ging nie so weit, dass sie katholische Gottesdienste im Ausland gemieden hätten, wenn protestantische nicht angeboten wurden.

Für die folgende Untersuchung von Ruskins religiösen Überzeugungen bedeutet dies, dass man von der Annahme abrücken muss, er sei von Beginn seines Lebens an mit

<sup>261</sup> Leserbrief an ein nicht genanntes Journal von John James Ruskin (1839), zitiert in: *Stones of Venice I* (1851), *Works*, 9.423-4.

<sup>262</sup> Cook, ‚Introduction I,‘ in: Ruskin, *Works*, 1.iv; Batchelor, *Ruskin*, 2, 232.

fundamentalistisch-evangelikalen Prinzipien aufgewachsen. Ganz in Übereinstimmung mit Ruskins Autobiographie, in der er die Meinung seiner Leser, er schon im Kindesalter „*vitaly and evangelically religious*“ geworden, ausdrücklich abwehrt, ist vielmehr davon auszugehen, dass Ruskin im Jugendalter möglicherweise eine moderate, eventuell aber auch hochcalvinistische oder romantisch-liberalisierte Form des Evangelikalismus ausbildete und erst um 1840 in das Lager seiner Eltern, den ‚Recorditischen‘ Evangelikalismus umschwenkte.<sup>263</sup>

---

<sup>263</sup> *Praeterita* (1885-89), *Works*, 35.42 FN \*.

# 6

## ‘Take nothing for granted [,] think and search for yourself’

### Ruskins religiöse Überzeugungen bis Ende der 1830er Jahre

Die Prediger, deren Gottesdienste John James, Margaret und John Ruskin besuchten, gehörten, wie die vorangegangenen Untersuchungsschritte demonstrierten, unterschiedlichen Lagern und Traditionslinien des Evangelikalismus an. Mit allen Hauptgruppierungen des Evangelikalismus, die in den von zunehmenden Kontroversen, Spaltungen und Differenzierungen gezeichneten 1820er und 1830er Jahren den Diskurs prägten, konnte sich Ruskin mindestens oberflächlich vertraut machen: Bei John Burnet lernte er kurzzeitig einen moderaten Calvinismus politisch radikaler, nonkonformistischer Prägung kennen. Von Howells und Melvill, und auch vom weniger polemischen Dale, wurde Ruskin ein forciert toryistisch-antikatholischer Evangelikalismus nahegebracht, der soteriologisch von moderat-calvinistischem Zuschnitt war, aber seinen ethischen Normen und Exegeseprinzipien nach als ‘Ultraevangelikalismus’ bezeichnet werden kann. Margaret Ruskin selbst dürfte ihren Sohn in den Dogmen des strikten Calvinismus der presbyterianischen Kirche unterrichtet haben. Und bei dem von ihm favorisierten Pastor, Edward Andrews, kam Ruskin für lange Zeit in Kontakt mit einer ‘hochcalvinistischen’, realiter romantisch liberalisierten Spielart evangelikaler Theologie, die ihm eventuell auch einen Zugang zum ‚radikalevangelikalen‘ Spiritualismus öffnete. An der Universität überschritt Ruskin schließlich den Horizont der evangelikalen Dogmatik und wurde sowohl mit den für die Lehre maßgeblichen anglikanischen Theologen des 17. und 18. Jahrhunderts vertraut gemacht als auch in grundlegende Denkmuster des aufbrechenden *Oxford Movement* eingeführt. Die einzige Theologie des evangelikalen Milieus, die ihm offenbar verschlossen blieb, war die Theologie des wesleyanischen Methodismus.

Angesichts dieser heterogenen Inspirationsquellen drängt sich die Frage auf, welche religiösen Denkmuster und Glaubensüberzeugungen Ruskin tatsächlich übernommen bzw. selbstständig durchgebildet hat. Die religiöse Gedankenwelt seines Elternhauses und Bekanntenkreises lässt die Annahme zu, dass Ruskin bei der Durchbildung seiner eigenen religiösen Überzeugungen grundsätzlich mindestens vier Möglichkeiten offenstanden:

erstens natürlich die Prinzipien und Lehren eines mutmaßlich strikten Calvinismus, dem seine Mutter höchstwahrscheinlich anhing. Zweitens rezipierte er sicherlich viele Anschauungen seiner Prediger um 1820 bzw. in den späteren 1830er und 1840er Jahren, die einen moderaten Calvinismus bzw. den schärfer biblizistischen und ‘forensischen’ Glauben der *Recordites* vertraten. Drittens schließlich lernte Ruskin in den 1820er Jahren die hochcalvinistisch geprägte, tatsächlich aber dogmatisch ‘liberalisierte’ Religiosität der Beresford Chapel unter Edward Andrews kennen, und zuletzt wurde er in Oxford auch mit den nicht-calvinistischen Überzeugungen der Hochkirche und der nichtcalvinistischen anglikanischen ‘Mitte’ vertraut gemacht. Für welche dieser Orientierungen Ruskin optierte, ist eine der Fragen, auf die im vorliegenden Kapitel eine Antwort gesucht wird, denn natürlich konnte Ruskin von den religiösen Überzeugungen seiner Zeitgenossen nicht unberührt bleiben. Dieser Sachverhalt war für die Rezeption seiner Werke vermutlich sogar von größter Bedeutung, denn viele seiner Leser fanden den Zugang zu Ruskins Denken durch die religiöse Dimension seiner Schriften: “*The religious character of Mr. Ruskin’s mind is one of its most distinguishing features; and it has been one secret of his most powerful influence*”, bemerkte etwa der Dekan von Canterbury, Frederic William Farrar (1831-1903).<sup>1</sup>

Darüber hinaus ist es ein wichtiges Ziel der folgenden Kapitel, ausfindig zu machen, warum die Religion für Ruskin ein so wesentlicher Bestandteil seines Werkes wurde. Es geht also darum, die Problemstellung zu identifizieren, auf die Ruskin mit seinem “*course of religious effort and speculation*” und seinen Schriften reagierte,<sup>2</sup> und aufzuzeigen, wie Ruskin aus den ‚Versatzstücken‘ seiner religiösen Erziehung eigene religiöse Überzeugungen, Denk- und Argumentationsmuster formte, mit denen er sich in den religiösen Diskurs seiner Epoche einschrieb. Dazu wird insbesondere der ideen- und wissenschaftliche Kontext rekonstruiert, in dessen Bann Ruskin in den 1830er und 1840er Jahren stand, als er seine publizistische Tätigkeit aufnahm. Neben Briefen und Tagebüchern bildet das frühe Hauptwerk *Modern Painters* (1843-60) eine wesentliche Quelle für die Untersuchung von Ruskins frühen religiösen Überzeugungen. Diese Schriften müssen mit Ruskins Autobiographie *Praeterita* (1885-89) abgeglichen werden, weil Ruskins Selbstdeutung seiner intellektuellen Entwicklung wesentliche Erkenntnisse über seine Glaubensprinzipien und Glaubenszweifel eröffnet. Zu einem großen Teil beleuchten sich diese Texte gegenseitig und liefern somit die Belege für ein differenzierteres Bild

<sup>1</sup> Frederic William Farrar, *Ruskin as a Religious Teacher* (1898/1904) (London 1907), 1.(+)

<sup>2</sup> Geplantes Vorwort (1881) für *Proserpina* (1875-86), *Works*, 35.xxxv-xxxviii, 628-29, hier: 628.

von Ruskins religiöser Entwicklung, als es allein den in der Forschungsdiskussion bislang vordringlich erörterten Kapiteln von *Modern Painters* III und IV (1856) entnommen werden kann.

### 6.1 Ruskins religiöse Überzeugungen bis Ende der 1830er Jahre

Welche der religiösen Überzeugungen und Glaubensprinzipien seines Umfeldes sich Ruskin tatsächlich zu eigen machte, ist für die Zeit vor 1840 schwer zu bestimmen. Dies gilt auch dann, wenn zu diesem Zweck seine Briefe, Tagebücher und autobiographischen Schriften analysiert werden. Ruskins frühe Tagebücher etwa verzeichnen höchst unregelmäßig Gottesdienstbesuche oder Bibelstudien, und dies zudem in meist nur beiläufigen Notizen: „*We went to the church on Sunday & had a very comfortable seat. there was nothing uncommon to be seen*“ ist beispielsweise ein für Ruskins Tagebuchaufzeichnungen nicht untypischer Eintrag (aus Ruskins zwölftem Lebensjahr).<sup>3</sup> Auch seine Poesie – zwischen seinem Debüt im Jahre 1829 mit *Lines Written at the Lakes in Cumberland* und seiner letzten Gedichtveröffentlichung 1846 erschienen rund vierzig lyrische und versepische Arbeiten – geht in religiöser Hinsicht kaum über konventionelle Evokationen der Macht und Größe Gottes hinaus.<sup>4</sup> In der Forschung wird zumeist angenommen, dass sich Ruskin uneingeschränkt auf den strikten presbyterianischen Calvinismus Margaret Ruskins einließ bzw. einlassen musste, weil ihr Bibelunterricht Ruskin nachdrücklich prägte.<sup>5</sup> Ruskins Erinnerung lässt diese Schlussfolgerung zumindest stellenweise zu:

I recall the long morning hours of toil, as regular as sunrise,—toil on both sides equal—by which, year after year, my mother forced me to learn these paraphrases, and [bible] chapters, [...] allowing not so much as a syllable to be missed or misplaced; while every sentence was required to be said over and over again till she was satisfied with the accent of it. [...] But had it taken three years she would have done it, having once undertaken to do it.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Tagebuch, [Leamington, 26.-31.5.1830], in: Ruskin und Mary Richardson, *A Tour to the Lakes in Cumberland: John Ruskin's Diary for 1830* (Aldershot 1990), 30-1, hier: 31. Dieses offenbar unter gewisser Anleitung von John James Ruskin verfasste Reisetagebuch Ruskins und seiner Cousine verzeichnet Kirchenbesuche noch relativ häufig.

<sup>4</sup> *Poems* (hauptsächlich aus den Jahren 1826-45), *Works*, Bd. 2.

<sup>5</sup> Van Akin Burd, “Ruskin's Testament of his Boyhood Faith: *Sermons on the Pentateuch*,” in: Robert Hewison (Hg.), *New Approaches to Ruskin: Thirteen Essays* (London 1981), 1-16, hier: 2. Ähnlich argumentieren auch einige jüngere Biographen wie John Batchelor, *John Ruskin: No Wealth but Life; A Biography* (London 2001), 13-4, 16, 232.

<sup>6</sup> *Praeterita* (1885-89), *Works*, 35.41-2.

Zweifel an den generalisierenden Schlussfolgerungen aus solchen Passagen werden freilich durch verschiedene andere Rückblicke Ruskins geweckt, da Ruskin selbst durch die Leserreaktion auf seine erschreckenden Schilderungen aufgeschreckt wurde. Spätvictorianische Leser, denen die von Ruskin in *Fors Clavigera* und *Praeterita* geschilderten Bibellektürestunden mit Margaret Ruskin längst als ‚Torturpraktik‘ einer versunkenen Ära erschienen, wies Ruskin daher an anderer Stelle mit deutlichen Worten darauf hin, dass er während seiner Jugend keineswegs einer vermeintlichen religiösen Indoktrination seines Elternhauses und seiner ‚Recorditischen‘ Prediger erlegen war: „[My] expression in *Fors* [that Margaret Ruskin’s selection of Bible chapters „established my soul in life“] has naturally been supposed by some readers to mean that my mother at this time made me vitally and evangelically religious. The fact was far otherwise. I meant only that she gave me secure ground for all future life, practical or spiritual.“<sup>7</sup>

Ruskins zitierte Aussage ist weniger leicht verständlich, als es auf den ersten Blick scheint. Mit der Trennung von „*vita[l] religio[n]*“ und „*secure ground for all [practical or spiritual] life*“ spielte Ruskin auf eine für den Evangelikalismus charakteristische Unterscheidung an: die Unterscheidung zwischen einem durch Buße, Suche, Erweckung, Bekehrung, Heiligung und Glaubensgewissheit emotional und lebenspraktisch erfüllten „vitalen“ Glauben einerseits und einem ‚abstrakten‘ Kodex theologischer Dogmen und ethischer Normen auf der anderen Seite, der durch „*vital religion*“ gleichsam erst zum Leben erweckt werden musste.<sup>8</sup> Ruskin brachte damit zum Ausdruck, dass er seiner religiösen Erziehung nicht viel mehr als ein Grundraster religiöser Anschauungen und sittlicher Verhaltensregeln verdankte. Die (nach protestantischem Verständnis durch den Heiligen Geist bewirkte) ‚Vitalisierung‘ des Glaubens durch innere Glaubensgewissheit fehlte seiner Religiosität in Jugendtagen demzufolge.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> *Praeterita* (1885-89), *Works*, 35.42 FN \*. Vergleichbare Aussagen finden sich auch in: *Fors Clavigera* (1871-84), *Works*, 27.167-8, 617; 28.15, 101-2, 317-8; sowie *Bible of Amiens* (1880-85), *Works*, 33.118-9; und den Epilog von 1883 zu *Modern Painters* II (1846), *Works*, 4.349. Siehe auch *Praeterita* (1885-89), *Works*, 35.13-4, 43-8, 128, 258 FN 1 (MS-Passage).

<sup>8</sup> Exemplarisch für die evangelikale Entfaltung des Begriffs der „*vital religion*“ bzw. „*vital Christianity*“ gegenüber der bloß ‚nominellen Religion‘ ist u.a. William Wilberforce, *A Practical View of the Prevailing Religious System of Professed Christians, in the Higher and Middle Classes in this Country, Contrasted with Real Christianity* (1797) (London 1797), III/ii, S. 80-98 und IV/iv, S. 246-84 [“On the Admission of the Passions into Religion” und “The generally Prevailing Error, of Substituting Amiable Tempers and Useful Lives in the Place of Religion, Stated and Confuted: With Hints to Real Christians”].

<sup>9</sup> In dem betreffenden *Fors*-Brief von 1874 verstand Ruskin unter „*secure ground*“, also dem Fundament seiner Ethik, ein das gerechte Richtertum Gottes hervorhebendes Gottesverständnis. Aus theologischer Perspektive entsprach Ruskins ‚Richtergott‘ in den 1870er Jahren den altevangelikalen Positionen später *Recordites*, deren Ansichten im Bürgertum des spätvictorianischen Englands und in Teilen der neueren evangelikalen Heiligungsbewegung weithin als obsolet betrachtet wurden. Ruskin positionierte sich damit gegen die Vertreter der liberalen Theologie, die seiner Meinung nach die Vorstellung eines

Diese sehr nüchterne Darstellung seiner Jugendreligiosität bekräftigte Ruskin vielfach in seinen Werken, manchmal nur in subtilen Andeutungen, aber ohne offensichtliche Widersprüche.<sup>10</sup> Auch in einigen später verfassten Kapiteln von *Praeterita* sprach Ruskin das Thema mit diesem Tenor an. Darin bemühte er sich zugleich um eine detailreichere Darstellung des „*state of mind I had got into during the [...] progress of my education, touching religious matters*“:<sup>11</sup>

As far as I recollect, the steady Bible reading with my mother ended with our first continental journey, when I was fourteen [=1833]; [...] For this lesson was substituted my own private reading of a chapter, morning and evening, and, of course, saying the Lord's Prayer after it, and asking for everything that was nice for myself and my family; after which I waked or slept, without much thought of anything but my earthly affairs, whether by night or day.

It had never entered into my head to doubt a word of the Bible, though I saw well enough already that its words were to be understood otherwise than I had been taught; but the more I believed it, the less it did me any good. [...]

[...] Without much reasoning on the matter, I had virtually concluded from my general Bible reading that, never having meant or done any harm that I knew of, I could not be in danger of hell: while I saw also that even the crème de la crème of religious people seemed to be in no hurry to go to heaven. On the whole, it seemed to me, all that was required of *me* was to say my prayers, go to church, learn my lessons, obey my parents, and enjoy my dinner.<sup>12</sup>

Ruskin erläuterte mit der Passage, was es hieß, nicht „*vitality and evangelically religious*“ geworden zu sein: Denn obwohl seine Darstellung zweifelsohne ironisch überzeichnet und in Teilen vielleicht sogar entstellend ist, lässt sich ihr mindestens entnehmen, dass Ruskin nicht bereits in Kindertagen mit charakteristischen evangelikalen Praktiken der Buße, Bekehrung zum Glauben, ‘Wiedergeburt’ und Mission belastet war. Darüber hinaus betonte er, einen relativ pragmatischen Zugang zur Bibel besessen zu haben, den er erst später zugunsten eines forcierten Biblizismus aufgab (Z. 5-6). Und schließlich scheint auch für die Prädestination, einen strengen Richtergott und das zentrale soteriologische Dogma des erlösenden Sühneopfers Christi in der religiösen Gedankenwelt seiner Kindheit wenig Platz gewesen zu sein (Z. 7-10).

---

zu indifferent verzeihenden Gottes verbreiteten. Auch liberale Sozialreformer wie George Woodyatt Hastings (1825-1917) und Thomas Joseph Dunning (1799-1873) nahm Ruskin ins Visier. Denn ihre Zukunftsvisionen fußten aus Ruskins Sicht auf der Akzeptanz der in der menschlichen Natur liegenden Sünde, statt auf ihre Überwindung zu zielen. Anders als konservative Evangelikale richtete Ruskin jedoch seine Kritik dabei auch auf die Arbeits- und Konsumverhältnisse im Zeitalter der Hochindustrialisierung. Siehe *Fors Clavigera*, Letter 42: “*Misericordia*” (Juni 1874), *Works*, 28.90-105, hier bes.: 99-103. Zum spätviktorianischen Evangelikalismus knapp: Bebbington, *Evangelicalism in Modern England*, 144-6, 152.

<sup>10</sup> Vgl. *Fors Clavigera*, Letter 10 (Oktober 1871), 27.167-8; Letter 33 (September 1873), 27.617; Letter 37 (Januar 1874), 28.14-5; Letter 42 (Juni 1874), 28.101-2, Letter 53 (Mai 1875), 28.317-9; sowie *Bible of Amiens* (1880-85), *Works*, 33.118-9; und den “*Epilogue*” von 1883 zu *Modern Painters II* (1846), *Works*, 4.349-50. Vgl. auch *Praeterita* (1885-89), *Works*, 35.13-4, 43-8, 128-9, 189-90, sowie 258 FN1 und 612 (letztere beide gestrichene MS-Passagen).

<sup>11</sup> *Praeterita* (1885-89), *Works*, 35.189.

<sup>12</sup> *Praeterita* (1885-89), *Works*, 35.189-90.

Sicherlich darf man Ruskins lapidare Erinnerung nicht überbewerten und als restlos verlässliche Charakterisierung seiner religiösen Überzeugungen in der Kindheit lesen. Dennoch sprechen seine Memoiren bei genauer Lektüre sehr deutlich dafür, dass sich Ruskin vor Ende der 1830er Jahre zwar grundlegende evangelikale Anschauungen und Praktiken zu eigen machte, aber nicht zu einem eifernden Missionar und Aktivisten wurde. Seinen Äußerungen nach scheinen dabei das evangelikale Prinzip des Biblizismus, die Dogmatik von Ethos und Rechtfertigung sowie Soteriologie und Gottesverständnis die zentralen Schlüsselbereiche evangelikaler Theologie gewesen zu sein, die Ruskins religiöses Denken prägten, an denen gleichzeitig aber auch seine offenkundige Ambivalenz zum Evangelikalismus aufbrach. Wie Ruskin sich mit diesen Bereichen der evangelikalen Theologie auseinandersetzte, wird daher im Folgenden eingehender untersucht.

## *6.2 Biblizismus auf der Grundlage einer aufgeklärt-moderaten Inspirationslehre*

Die Exegeseprinzipien, die Ruskin in seiner Jugend vertrat, lassen sich vielleicht am besten an einem Essay von 1838 untersuchen. In diesem Text griff Ruskin die humanistische Frage der *Paragone*-Literatur auf, welcher Rang der Malerei im Verhältnis zur Musik zukomme. Ruskin argumentierte darin für den Vorrang der Malerei.<sup>13</sup> Damit setzte er sich in Widerspruch zur ‚Rangordnung‘ der Künste in der Bibel und musste sich deshalb eingehender mit der Schrift auseinandersetzen. Ruskin deutete die Vorrangstellung der Musik in der Bibel zum einen (nach dem wörtlich-historischen Literalssinn) als ein geschichtliches Phänomen, und zwar als Resultat der Abwendung des Volkes Israel von der Bilderverehrung in Ägypten. Im Anschluss daran wendete er sich noch der Offenbarung des Johannes zu, und dabei bestritt er explizit den Wert einer Auslegung dieses Buches nach dem Literalssinn:

Musicians affirm, in the first place, that there is mention made of music in the Bible, but none of painting. Now, among the Jews, music was used as a stimulus to devotion,— painting never; in fact it might have been viewed by the more scrupulous as a violation of the second commandment; and again, it may be doubted if painting, at least painting in any perfection, was practised among the Jews. The Egyptians, at the time of the Jewish captivity, painted in a barbarous and harsh style, of which we have now specimens; and these paintings were, perhaps, like their sculptures, objects of worship. Painting would therefore be discountenanced among the Jews as tending to idolatry, and when the commandments were delivered on Sinai, it may be supposed either to have been included in the interdiction of the second commandment, or not to have been in usage among the Jews, since, though the Greeks had at that period carried painting to a high degree of perfection, there was no communication between the two nations. Its non-mention in Scripture, therefore, must not be interpreted to its disparagement.

---

<sup>13</sup> “Essay on the Relative Dignity of the Studies of Painting and Music, and the Advantages to be Derived from their Pursuit” (1838), *Works*, 1.265-85.

Again, we are told that there will be music in heaven, but no painting; but, as the persons who tell us so have hitherto never been there, and perhaps are still far enough from it, their authority is not altogether to be depended upon, and if they refer us to Revelations,<sup>14</sup> we reply, that this part of Scripture is not always to be literally understood, any more than we are to believe that God under an actual form can or will actually sit upon a throne, when he is omnipresent. If there is music, it will certainly be of a very different and more elevated kind than that with which we are at present acquainted. [...] At any rate, as it is certain that the eternity of glorified saints will not be spent in the mixture of colours, or the tinting of canvass, so I do not at present see any farther reason for believing that it will be frittered away in the composition of crotchetts, or the execution of quavers.<sup>15</sup>

Ruskins Auslegung ist erkennbar das Resultat einer moderaten Inspirationslehre, wie sie autoritativ vom Independenten Philip Doddridge (1702-51) formuliert worden war: Die einzelnen Bücher, Psalmen und Briefe der Bibel waren nach Doddridges Überzeugung in ungleichem Maße göttlich inspiriert, sodass manchen Passagen ein höherer Erkenntniswert zukam als anderen.<sup>16</sup> Diese Position unterschied sich stark von der in den 1820er Jahren unter *Recordites* und extremen Evangelikalen aufkommenden Inspirationslehre Robert Haldanes (1764-1842), der die Bibel in allen Teilen und in jedem einzelnen Wort als vollgültig göttlich inspiriert betrachtete.<sup>17</sup> Haldanes fundamentalistische Inspirationslehre trug im tumultuarischen zweiten Viertel des 19. Jahrhunderts zwar wesentlich zur Festigung des ultraevangelikalen Lagers bei, entzog aber dem vor 1820 im Evangelikalismus vorherrschenden Geist der Irenik, Moderation und Kooperation den Boden und trug damit in erheblichem Maße zu den Spaltungen der *British and Foreign Bible Society* 1826 und 1831 bei.<sup>18</sup>

Deutlich wird also, dass Ruskin in seiner Exegetik zumindest bis in die 1830er Jahre noch viel stärker vom moderaten Geist des 18. und frühen 19. Jahrhunderts als von den ultraevangelikalen Positionen unter seinen ‚Recorditischen‘ Zeitgenossen beeinflusst war. Damit unterschied er sich merklich von den entschiedensten Orthodoxen unter seinen Pastoren, Howells und Melvill, die an der Abspaltung der *Trinitarian Bible Society* 1831 wesentlichen Anteil hatten. Ruskins offenkundig verhältnismäßig rationalistisches Bibelverständnis und seine moderate Exegetik sind mithin weitere Indizien dafür, dass sein Elternhaus und vor allem Ruskin selbst das antimetaphysische und empiristische

<sup>14</sup> Vor allem natürlich die sieben Posaunen, Offb 8-11. Ferner: Offb 4,1; 5,9; 14,2-3; 15,3-4.

<sup>15</sup> ‚Essay on the Relative Dignity of the Studies of Painting and Music, and the Advantages to be Derived from their Pursuit‘ (1838), *Works*, 1.265-85, hier: 275-6.

<sup>16</sup> Philip Doddridge, ‚A Dissertation on the Inspiration of the New Testament, as Proved from the Facts Recorded in the Historical Books of it‘ (1748), in: ders., *The Works of the Rev. P. Doddridge, D.D.*, Bd. 3 (Leeds u.a. 1805), 319-44, hier bes.: 320-4.

<sup>17</sup> Robert Haldane, *The Evidence and Authority of Divine Revelation: Being a View of the Testimony of the Law and the Prophets to the Messiah, with Subsequent Testimonies* (1816), 2 Bde. (London/Edinburgh/Dublin<sup>2</sup>1834). Vgl. Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain*, 86-89.

<sup>18</sup> Noch keinen Einfluss auf Ruskin hatte zu dieser Zeit die Historische Bibelkritik. Zu deren Stand in England 1800-80: John William Rogerson, *Old-Testament Criticism in the Nineteenth Century: England and Germany* (London 1985), hier: 180-96.

Erbe der Aufklärung und des schottischen Moderatismus zu wesentlichen Teilen akzeptiert hatten. Einige Briefe und Tagebücher aus der Zeit seiner Jugend demonstrieren dies noch deutlicher. So richtete Ruskin beispielsweise 1845 einen Brief an Margaret Ruskin, in dem er seiner Kritik an der religiösen Erfahrungswelt und moralischen Einstellung John Bunyans (ca. 1628-1688), einer Identifikationfigur der Evangelikalen, Ausdruck gab:

What made you put that funny book of John Bunyan's in the bag? You know it is not at all a thing in my way. It is very curious as an example of the way in which the Deity works on certain minds, but as a type of his general dealings it is a miserable one indeed. For it is physically impossible that such working should take place, except in a mind of extreme ignorance and ill training, as well as of undisciplined & vigorous imagination. A man who has general knowledge has always too many subjects of thought & interest to admit of his noticing every time that a text comes jingling into his head—and a man of disciplined mind would not suffer any such morbid fancies as Bunyan describes to take possession of him or occupy his attention for a moment. Much of Bunyan's feeling amounts to pure insanity, i.e. the unreined state of a strong imagination, watched & dwelt & acted upon as if its promptings were truth. His lying in bed in the morning to listen to the devil saying—Sell him. Sell him (of Christ)—is of this character. No man in his right senses, but would have got out of his bed & gone to work, and no man of common power of self-discipline but would have employed his mind at once in a reasonable way had he been even obliged to lie still.<sup>19</sup>

Margaret Ruskin hatte ihm Bunyans *Grace Abounding to the Chief of Sinners* (1666) ins Reisegepäck gelegt – Bunyans autobiographischer Rückblick auf seine inneren Kämpfe um Glaubensgewissheit und Selbstbestätigung, die er in seiner Haftzeit nach 1660/61 durchlebt hatte. Ruskins ablehnende Reaktion auf das Buch gründete sich weniger auf dogmatische Einwände gegen die baptistischen Überzeugungen Bunyans. Vielmehr richtete sich seine Kritik gegen Bunyans Denkweise und Ethos. Ruskin vermisste dabei genau die Eigenschaften, die die Heuristik und das Ethos der spätaufklärerischen Evangelikalen auszeichneten – zum einen die disziplinierte Konzentration auf das eigene Beschäftigungsfeld und die Empirie, zum anderen die systematische Aufarbeitung der Empirie mittels *Common Sense*. Ruskin betrachtete Bunyans Bewusstseinsprozesse sogar als “physically impossible” (Z. 3). Damit meinte Ruskin, dass die Strukturen der Wahrnehmung und Erkenntnis – ganz im Sinne der *Common-Sense*-Philosophie – im Normalfall durch die Strukturen der kosmischen Ordnung vorgegeben und damit gleichsam ‚geeicht‘ waren. Gottes allgemeine Vorsehung, im Bereich der Natur wie im Bereich der Erkenntnis und Moral, operierte nach Auffassung moderater Evangelikaler im Rahmen der newtonisch imaginierten Ordnung des Kosmos. Die vermeintlich kruden Gedankenstrukturen Bunyans musste Ruskin daher geradezu als das Resultat der besonderen Vorsehung interpretieren, und als solches waren sie lediglich

---

<sup>19</sup> An Margaret Ruskin, Annecy, [13.4.1845], in: *Ruskin in Italy*, 16-18, hier: 17.

„very curious as an example of the way in which the Deity works on certain minds“ (Z. 2).

Wie in seinem Bibelverständnis war der jugendliche Ruskin auch in seinem Weltbild der empiristischen Heuristik und dem Evangelikalismus moderater, spätaufklärerischer Prägung mit mechanistischem Kern verpflichtet.

### 6.3 Fehlender Aktivismus

Ähnliches lässt sich für Ruskins moralphilosophische Position feststellen, die in seinen Aussagen *“I waked or slept, without much thought of anything but my earthly affairs”* und *“all that was required of me was to say my prayers, go to church, learn my lessons, obey my parents, and enjoy my dinner”* teilweise impliziert ist.

Without much reasoning on the matter, I had virtually concluded from my general Bible reading that, never having meant or done any harm that I knew of, I could not be in danger of hell: while I saw also that even the crème de la crème of religious people seemed to be in no hurry to go to heaven. On the whole, it seemed to me, all that was required of *me* was to say my prayers, go to church, learn my lessons, obey my parents, and enjoy my dinner.<sup>20</sup>

Dass Ruskin 1886 den *dinner table* zum Zentrum seiner in Kindertagen geübten *“practical divinity”* erklärte, ist sicherlich weniger als schonungslos bekenntnishaft die Offenlegung seiner Vergangenheit zu verstehen. Vielmehr liegt Ruskins Formulierungen wohl ein ironisch-polemischer Kunstgriff zugrunde, der der Zielsetzung seiner späten Kulturkritik verpflichtet war. In den 1870er und 1880er Jahren, und entsprechend daher auch beim Schreiben des betreffenden Kapitels seiner Erinnerungen 1886, griff Ruskin den evangelikalen *“duty faith”* grundsätzlich an, weil er den Problemen sozialer Desintegration im späten 19. Jahrhundert aus seiner Sicht nicht gerecht wurde.<sup>21</sup> Als Kritik am *“duty faith”* gelesen, exponierte Ruskin die dem evangelikalen Aktivismus vermeintlich inhärenten egoistischen Motive. Mit seinem spöttischen Ton signalisierte er, was er im Rückblick als Unzulänglichkeiten dieser ‘utilitaristischen’ Ethik empfand: Selbstfixiertheit statt Altruismus, Wirklichkeitsverhaftung statt hochgesteckten weltverbessernden Zukunftsvisionen und festen Werten, mangelnde Empathie und Solidarität mit anderen.

Ungeachtet dieser polemisch-ironischen Untertöne zeichnete Ruskin dabei jedoch auch ein durchaus aussagekräftiges Bild vom ethischen Standpunkt seines Elternhauses.

<sup>20</sup> *Praeterita* (1885-89), *Works*, 35.189-90.

<sup>21</sup> Vergleiche etwa seine korrigierenden Anmerkungen von 1883 zum Dogma der Glaubensgerechtigkeit in *Modern Painters* II (1846), *Works*, 4.217 FN \*.

Dieses teilte offenkundig die Moralvorstellungen der ‘Zweiten Generation’ der Evangelikalen, die zwischen 1790 und 1820 tonangebend war: Denn im Einklang mit dem antimetaphysischen Geist der Aufklärung, dem Empirismus in der Nachfolge Lockes, der *Common-Sense*-Philosophie Thomas Reids und den konservativ-whiggistischen Rechtstraditionen lehnten die Evangelikalen in ihrer übergroßen Mehrheit umfassendere Dogmatiken, philosophische Systeme und Theorien ab. Charles Simeons zeitgenössisch vielzitierter Appell “*Be Bible Christians, not system Christians*”, mit dem vor irreführenden Theologien und Theorien gewarnt und Evangelikale auf die (quasi ‘empirische’) Grundlage der Bibel verpflichtet wurden, kann als programmatische Leitlinie der Evangelikalen vor den 1820er Jahren betrachtet werden.<sup>22</sup> Moralphilosophisches Räsonnement blieb auf die biblischen Grundlagen, den Erfahrungs- und Handlungsradius des Individuums und auf die im Modell der Newtonschen Mechanik repräsentierte Ordnung des Kosmos konzentriert. Allumfassende Weltdeutungen wurden dagegen als idiosynkratische Versponnenheiten abgetan.<sup>23</sup> Aktivistischere Evangelikale machten dann zumeist die Missions- und Erziehungsarbeit zu ihrem Hauptanliegen.<sup>24</sup> Ein allzu starkes politisches Engagement lehnte die Mehrheit ab, obgleich der sozialreformerische Aktivismus der *Clapham Sect* nachträglich zu einem der Markenzeichen dieser Generation stilisiert wurde.<sup>25</sup>

Soweit Ruskin in seiner Beschreibung des evangelikalen Ethos im Elternhauses auch seine eigenen kindheitlichen religiösen Überzeugungen zur Sprache brachte, charakterisierte er die moralische Haltung seiner Jugend recht gezielt als ‘utilitaristisch’.<sup>26</sup> „*I waked or slept, without much thought of anything but my earthly affairs*“ ist aus diesem Blickwinkel nicht mehr nur als ironische Formulierung zu verstehen, sondern brachte auch zum Ausdruck, dass Ruskin die Erfüllung der normalen Lebens- bzw. Berufsaufgaben bzw. die Nutzung der dem Menschen gegebenen Begabungen im Dienst an der Kirche Christi/Gesellschaft als Kern eines ethisch einwandfreien Lebenswandels betrachtete, der mit dem Gesetz Gottes übereinstimmte.

---

<sup>22</sup> Abner William Brown, *Recollections of the Conversation Parties of the Rev. Charles Simeon, M.A., Senior Fellow of King's College, and Perpetual Curate of Trinity Church, Cambridge* (London 1840), 269. Vgl. William Reginald Ward, *Early Evangelicalism: A Global Intellectual History, 1670-1789* (Cambridge 2006), 188.

<sup>23</sup> Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain*, 50-60.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 40-2.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 10-2, 72.

<sup>26</sup> Mit ‘utilitaristisch’ ist im diesem Zusammenhang allgemein eine ‘nutzenorientierte’ Ethik gemeint, nicht eine speziell auf Jeremy Bentham (1748–1832) oder andere Autoren des Utilitarismus (Benthamismus, *Philosophical Radicalism*) zurückgehende Idee oder Theorie. Der *Philosophical Radicalism* war aufgrund seiner atheistischen bzw. agnostischen Haltung unter Evangelikalen nicht akzeptiert.

Dieses Ethos fand bei Ruskin unter anderem zu der Zeit Ausdruck, als er sich gegen eine Laufbahn in der Kirche entschied, um sich den Wissenschaften und Künsten zu widmen. Seinem damaligen Pastor Thomas Dale gegenüber verteidigte Ruskin seine Entscheidung mit dem Hinweis, dass sein Talent auf einem anderem Terrain läge:

[I]s not the character and kind of intellect which is likely to be drawn into these occupations [in the arts and sciences], employed in the fullest measure and to the best advantage in them? Would not great part of it be useless and inactive if otherwise directed? Do not the results of its labour remain, exercising an influence, if not directly spiritual, yet ennobling and purifying, on all humanity to all time? Was not the energy of Galileo, Newton, Davy, Michael Angelo, Raphael, Handel, employed more effectively to the glory of God in the results and lessons it has left, than if it had been occupied all their lifetime in direct priestly exertion for which, in all probability, it was less adapted and in which it would have been comparatively less effectual? [...] I myself have little pleasure in the idea of entering the Church, and have been attached to the pursuits of art and science, not by a flying fancy, but as long as I can remember, with settled and steady desire. How far am I justified in following them up?<sup>27</sup>

Soweit in Ruskins Argumentation ein besonders auf den eigenen Lebenshorizont und die Gottesverehrung gerichtetes religiöses Ethos zum Tragen kam, belegt sein Schreiben, dass Ruskin vor allem dem Ethos des alten Dissentertums und damit den Wurzeln der reformierten Tradition verpflichtet war oder zumindest für eine konservativere Variante des evangelikalen Aktivismus eintrat. Dies lässt auf starke Einflüsse von Seiten Margaret Ruskins und Thomas Dales schließen. Die als Signum des Evangelikalismus seiner Ära betrachtete, auf Mission, Bildungsarbeit, irenische Kooperation und (teilweise) auch auf politische Reformen gerichtete, extrovertiertere Auffassung der Heiligung spielte in Ruskins Schriften vor 1840 hingegen nur keine oder nur eine untergeordnete Rolle. Im Prinzip akzeptierte er die theologischen Grundlagen des evangelikalen Heiligungsstreben wohl zu großen Teilen. Wie wenig ihm aber die für den Evangelikalismus maßgebliche Heiligungstheologie etwa Wesleys offenbar vertraut war, lässt sich seinen Pentateuch-Exzerpten ebenso entnehmen. Die Heiligung betrachtete er darin – wie Thomas Dale in seinem *Sabbath Companion*<sup>28</sup> – als eine Folge der Indienststellung aller Kräfte in den Dienst Gottes, nicht als freie Gnade Gottes. Gute Werke hielt Ruskin demnach mehr für eine Ursache denn für eine Folge der Heiligung: “[T]he mind of man is sanctified, when all its powers, all its thoughts, all its talents are set aside for the one purpose of the right service of God. This is sanctification, and it is thus applied to God.”<sup>29</sup> Das mit der Erbsünde verbundene Problem der Freiheit des Menschen zu guten Taten scheint Ruskin dabei – mehr im Einklang mit den theologischen Positionen im Zeitalter der Aufklärung

<sup>27</sup> An Thomas Dale, Leamington, 22.09.[1841], *Works*, 1.395-8, hier: 397-8.

<sup>28</sup> Dale, *Sabbath Companion*, 415.

<sup>29</sup> Sogenannte ‘Childhood Sermons’ (um 1832-34), Nr. 12: “Sacrificial Ceremonies,” Pierpont Morgan Library, New York, MS, zitiert nach: Finley, *Nature’s Covenant*, 69-70.

als mit der reformatorischen Tradition – zugunsten der Willensfreiheit entschieden zu haben.<sup>30</sup>

Erst um 1840 herum scheint Ruskin den evangelikalen Impuls zur Missions- und Bildungsarbeit voll aufgenommen zu haben. Im zitierten Brief an Thomas Dale von 1841 bildete sie bereits einen Grundstein seiner Argumentation – nicht zuletzt bedingt durch die zur Entscheidung stehende Frage, ob sich Ruskin in Zukunft dem Predigen verschreiben sollte:

[A]s long as we are doubtful of the state of *one* human soul of those among whom we dwell, the duty of love claims that every effort of our existence should be directed to save that soul, and that in the present circumstances of humanity, under which we have every reason for supposing that the far greater part of those who die daily in our sight depart into eternal torment, any direction of our energies to any one end or object whatsoever except the saving of souls, is a merciless and execrable crime.<sup>31</sup>

In Dokumenten aus der Zeit vor 1840 ist hingegen sehr wenig von diesem Impuls zu spüren. Dies hat sicherlich mit Ruskins Arbeitsbelastung durch das Studium zu tun, möglicherweise stand Ruskin darin aber auch unter dem Einfluss von Andrews' hochcalvinistischer Indifferenz gegenüber guten Werken – wie zitiert, hatte Ruskin, *Praeterita* zufolge, in seiner Kindheit stark mit Andrews' Theologie sympathisiert.<sup>32</sup> Aus dogmatischen Gründen verschloss sich Ruskin dem evangelikalen Aktivismus wohl kaum. Ruskin stimmte mit der „*practical divinity*“ der zeitgenössischen Evangelikalen im Grundsatz überein, betonte aber, dass das überragende Ziel der Ethik in der Gottesverehrung bestand, nicht in der Philanthropie oder den sichtbaren Werken per se.

#### 6.4 Rechtfertigung, Erlösung – fehlende Kreuzestheologie und Anklänge an das unitaristische Gottesverständnis

Der evangelikale Aktivismus leitete sich aus dem reformierten und evangelikalen Verständnis der Rechtfertigung und des Erlösungswerkes Christi ab: Der durch Buße und Umkehr zum Glauben an Christi bekehrte Sünder empfing nach evangelikaler Vorstellung mit der Rechtfertigung durch den Glauben auch die Heiligung, das heißt die Befähigung, als Instrument Gottes gute Werke zu tun. Gerecht gemacht und erlöst wurde der Gläubige aber nicht aufgrund seiner Werke, sondern allein durch das Werk Christi, der mit seinem Kreuzestod stellvertretend für die gefallene Menschheit die

<sup>30</sup> An John James Ruskin, [Venedig], 24.[=25.]01.1852, *Letters from Venice*, 148-151, hier: 149; *Praeterita* (1885-89), *Works*, 35.128-9.

<sup>31</sup> An Thomas Dale, Leamington, 22.9.[1841], *Works*, 1.395-398, hier: 395.

<sup>32</sup> *Praeterita* (1885-89), *Works*, 35.382.

notwendige Sühneleistung gegenüber Gott erbracht hatte. An diesem Punkt traten, wie in Kapitel 4 erwähnt, die Differenzen zwischen den unterschiedlichen evangelikalen Gruppierungen auf: Heilsuniversalisten wie die Wesleyanischen Methodisten waren überzeugt, dass das Werk Christi potentiell der gesamten (gläubigen) Menschheit die Erlösung sichere; auch die meisten moderaten Calvinisten akzeptierten diese Überzeugung im Kern. Strikte Calvinisten und Ultraevangelikale betonten die Partikularität des Heilsangebotes, das sich ihrem Credo nach nur an die erwählten Gläubigen richtete. Für Hochcalvinisten spielte nicht einmal der Glaube eine Rolle, sie vertrauten allein auf die Erwählung – auch die Theologie der Heiligung hatte in ihren Reihen wenig Rückhalt, da sie menschlichen Entscheidungen und Taten (Glauben und Werken) prinzipiell keine Bedeutung einräumten. In radikalevangelikalen Kreisen bildeten sich dagegen offenbar keine im Detail festgelegten Überzeugungen aus: Edward Irving war in seiner Soteriologie strikt calvinistisch, die schottischen Presbyterianer tendierten zum Heilsuniversalismus, Coleridge und andere übernahmen ebenfalls heilsuniversalistische Vorstellungen aus dem Unitarismus und lehnten wie die Anhänger des Unitarismus oft auch die calvinistische Konzeption der Gerechtmachung als forensischen Akt ab.

Welche Überzeugungen Ruskin zu diesem dogmatischen Komplex vertrat, ist zumindest für die Zeit vor 1840 nur aus wenigen Quellen zu erschließen. Das aussagekräftigste Dokument stellen die erwähnten, von Stephen Finley untersuchten Pentateuch-Exzerpte aus den Jahren 1832-34 dar, die lange als Nachschriften von Predigten bzw. eigene Predigtentwürfe galten.<sup>33</sup> Als Äußerungen über das Alte Testament geben diese Exzerpte freilich nur beschränkt Einblick in Ruskins religiöses Denken: Immerhin geht aus ihnen hervor, dass Ruskin in der für die Spaltungen zwischen den evangelikalen Lagern zentralen Problematik der Soteriologie offenkundig die heilsuniversalistische Position vertrat, wie sie für Arminianer, moderate Calvinisten und viele „Radikalevangelike“, aber auch nichtcalvinistische Anglikaner charakteristisch war:

[T]he dispensation after [the Flood; 1.Mose 12,3] was quite universal in its character, the promise of salvation was equally extended to all the human race, it shut out none, and there was no benefit given to one individual, which was not attainable by all, it was universal in its efficacy.<sup>34</sup>

<sup>33</sup> Die ältere Deutung dieser Texte als Predigtnachschriften und persönliche Glaubenszeugnisse, bes. durch Van Akin Burd, “Ruskin’s Testament of his Boyhood Faith: *Sermons on the Pentateuch*,” in: Robert Hewison (Hg.), *New Approaches to Ruskin: Thirteen Essays* (London 1981), 1-16; wird durch Hanson, “Psychology of Fragmentation”, und David C. Hanson, “Precocity and the Economy of the Evangelical Self in John Ruskin’s Juvenilia”, in: Christine Alexander und Juliet McMaster (Hg.), *The Child Writer from Austen to Woolf* (Cambridge 2005), 200-21, korrigiert. Hanson, “Precocity and Evangelical Self”, 200 FN55 gelangt zur Datierung 1832-34.

<sup>34</sup> Sogenannte ‘Childhood Sermons’ (um 1832-34), Nr. 4: “The Calling of Abraham”, Pierpont Morgan

Die ausgelegte Bibelstelle mit der Botschaft Gottes an Abraham („*in thee shall all families of the earth be blessed*“) verstand Ruskin dabei offenbar als eine Aussage über den grundsätzlichen Versöhnungswillen Gottes – für eine soteriologische Aussage im engeren Sinne hätte sich Ruskin streng genommen auf das Dogma des Sühneopfers Christi stützen müssen, wie dies von Evangelikalen zu erwarten wäre. Dieses Dogma formulierte er allerdings an einer anderen Stelle seiner Pentateuch-Exzerpte in orthodox-evangelikaler Weise: “[W]e are [...] shut up to the doctrine of salvation through the blood of Christ, and the great question must then suggest itself, have we indeed come to this all powerful Redeemer”.<sup>35</sup>

Ausgehend von diesen zwei Notizen lässt sich der Schluss ziehen, dass Ruskin die für die reformierte und evangelikale typische Vorstellung der Rechtfertigung als eines forensischen Aktes vertrat und diese Überzeugung mit einem moderat-calvinistischen Heilsuniversalismus verband.<sup>36</sup> Ruskins spätere Erinnerung in *Praeterita*: „*I had virtually concluded from my general Bible reading that, never having meant or done any harm that I knew of, I could not be in danger of hell*“, gibt diesem Eindruck weitere Plausibilität (und testiert seinen Lebenserinnerungen ein gewisses Maß an Verlässlichkeit, wenn zwischen dem situativen und historischen Kontext seiner Aussagen unterschieden wird). Ruskins moderat-calvinistische Haltung entsprach zu Anfang der 1830er Jahre der Position seines damaligen Pastors, Thomas Dale, nicht aber der Orthodoxie des Presbyterianismus, die Margaret Ruskins Überzeugungen zugrunde lag.

Allerdings bleiben Ruskins Äußerungen weithin vieldeutig. Selbst der Schlussteil der oben zitierten Aussage: „*the great question must then suggest itself, have we indeed come to this all powerful Redeemer*“ signalisiert, dass sich Ruskin unsicher war, welche moralischen Qualitäten (Glaube und/oder Werke) dem Menschen letztlich den Empfang der Rechtfertigung ermöglichten. Zudem schwieg sich Ruskin zu den Details der Soteriologie in seinen publizierten Werken weitgehend aus. So findet sich offenkundig nur eine einzige umfassendere Ausführung zum Sühnetod Christi, die 1856 veröffentlicht wurde.<sup>37</sup> Darin bekräftigte Ruskin die Lehre vom Stellvertretertod Christi, äußerte sich aber nicht

---

Library, New York, MS 3451; zitiert nach Finley, *Nature's Covenant*, 63. Finley, *ibid.*, 61-70, deutet die „Predigten“ als Beleg dafür, dass Ruskin eine wesleyanisch-methodistisch geprägte Kreuzestheologie und einen arminianischen Heilsuniversalismus vertreten habe. Der Titel ‘Childhood Sermons’ stammt nicht von Ruskin, sondern wurde von Helen G. Viljoen geprägt.

<sup>35</sup> Sogenannte ‘Childhood Sermons’ (um 1832-34), Nr. 13: “The Annual Atonement”, MS Pierpont Morgan Library, zit. nach Finley, *Nature's Covenant*, 65.

<sup>36</sup> Ähnlich Finley, *Nature's Covenant*, 63-5, der allerdings überzeugt ist, dass Ruskin durch methodistische Einflüsse geprägt wurde: *ibid.*, 41-84. Finley betrachtet die Theologie des anglikanischen Evangelikalismus als im Kern wesleyanisch geprägt, und schließt auch Ruskin darin ein: “*the Arminian cast of Ruskin's Evangelicalism was crucial*” (*ibid.*, 58-65, Zitat: 64).

<sup>37</sup> *Modern Painters IV* (1856), *Works*, 6.463-6.

dazu, welchem Kreis von Menschen das Erlösungsangebot Christi aus Ruskins Sicht gemacht worden war. Auch in einem Brief an den liberalen Theologen und theologischen Kontrahenten, Frederick Denison Maurice, den Ruskin wenige Jahre vor dem Erscheinen von *Modern Painters* VI schrieb, vertrat er eine heilsuniversalistische Position: “[Christ] proved His infinite Mercy and the all-atonning power of His Death in the very fact of His being willing to associate with—ready to hear, and able to save—the most degraded of mankind”.<sup>38</sup> Doch gerade in diesem Briefwechsel mit Maurice wird deutlich, dass Ruskin trotz seiner heilsuniversalistischen Haltung keine Gewissheit in der Frage hatte, welche Glaubenshaltung oder welche Werke dem Gläubigen ein ‘Anrecht’ auf die Erlösung sicherten.<sup>39</sup>

Besonders eklatant fällt Ruskins ausnehmendes Schweigen über Christus und das Dogma des Sühneopfers auf, die für gewöhnlich im Mittelpunkt evangelikaler Erlösungshoffnung und Meditation standen.<sup>40</sup> Die Frage, warum Ruskin in den Jahren vor 1850 – dem „Age of Atonement“ – in seinen Texten so selten auf die Kreuzestheologie zu sprechen kommt, ist nur in Ansätzen zu erklären, und dies nur auf dem Umweg spekulativer Rückschlüsse aus seinen Briefen der 1840er Jahre. Die Lektüre dieser Briefe fördert bemerkenswerte Argumentationsmuster zutage. So erklärte Ruskin seine Entscheidung gegen die Ordination in der anglikanischen Kirche seinem Oxford Tutor Osborne Gordon 1844 unter anderem mit seinem fehlenden Verständnis für „*a system of salvation of which I know nothing*.“<sup>41</sup> Als Begründung gab er an, dass seine soteriologischen Auffassungen nicht mit den Ansichten der anglikanischen Kirche übereinstimmten: „[My mind] is slightly heretical as to the possibility of anybody’s being damned (Q[uery], an immoral state of feeling in a clergyman).“<sup>42</sup> So formuliert, vertrat Ruskin eine unitaristische Position, die weder innerhalb des Evangelikalismus noch im nichtcalvinistischen Anglicanismus Akzeptanz genoss. Auch wenn in diesem Fall der informelle Ton unter Freunden Ruskin dazu bewegt haben könnte, etwas zu übertreiben, nötigt sein Schreiben doch zu dem Schluss, dass Ruskin die Soteriologie der Evangelikalen in weiten Teilen nicht akzeptierte bzw. sich keine genaue Überzeugung vom Prozess der Gerechtmachung verschaffte.

<sup>38</sup> An Frederick Denison Maurice, 30.03.[1851], *Works*, 12.562-5, hier: 563.

<sup>39</sup> Briefe an Frederick Denison Maurice und Frederick James Furnivall (1825-1910), März-April 1851, *Works*, 12.561-72.

<sup>40</sup> Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain*, 14-17.

<sup>41</sup> An Osborne Gordon, o.O. [Denmark Hill], 10.03.1844, *Works*, 3.665-7, hier: 666.

<sup>42</sup> *Ibid.*, *Works*, 3.665-7, hier: 667.

Einige Jahre später brachte Ruskin seine Divergenz von der evangelikalen Soteriologie seinem Vater gegenüber zum Ausdruck, und ließ dabei seine religiöse Entwicklung in den zurückliegenden Jahren Revue passieren:

I have never had much difficulty in accepting any Scriptural statement, in consequence of those *abstract* reasonings which seem always to have disturbed you. That the doctrine of the Trinity is incomprehensible, or the scheme of Redemption marvellous, never seemed to me any objection against one or the other. I cannot understand what sort of unity there is between my fingers that move this pen, and the brain that moves *them*: so it is no trouble to me that I cannot understand the Trinity; and for the scheme of Redemption, I feel that I cannot reason respecting that unless I had the power of understanding God's nature and all His plans. I am perfectly willing to take both on trust. [...] Nothing of mysterious or strange, so that it be plainly revealed, is any trouble to me.<sup>43</sup>

Zu dieser Zeit fühlte sich Ruskin bereits „*on the very edge of total infidelity—and utterly incapable of writing in the religious temper in which I used to do*“.<sup>44</sup> Sein Brief belegt jedoch, dass er schon seit längerem das Dogma der Dreifaltigkeit und die Lehre der Soteriologie ohne innere Überzeugung mit sich herumgetragen hatte. Leider gab er keine Gründe für seine Zweifel an diesen zentralen evangelikalen Glaubensprinzipien an. Offenkundig spielten sein Antidogmatismus, Empirismus und Rationalismus auch dabei eine große Rolle, denn Ruskin bezeichnete das Dogma der Trinität als „*incomprehensible*“ und äußerte Unverständnis für die „*abstract reasonings*“ seines Vaters, d.h. die im Kern scholastischen theologischen Argumentationsstrukturen, auf denen die genannten Dogmen gründeten. Gerade mit den theologisch-scholastischen Auffassungen über das Böse konnte Ruskin nichts anfangen: „*Reasonings touching the good which is wrought out of all evil*“ betrachtete er als „*vain sophistry*“<sup>45</sup> bzw. als „*none of our business*“.<sup>46</sup>

Vor allem aber fügte sich das Dogma des Sühnetodes offenbar nicht in Ruskins Gottesverständnis und seine Auffassung von der moralischen Ordnung der Natur und dem Wirken der Providenz ein. Im Einklang mit seinem Antischolastizismus und ‘manichäischen’ Dualismus von Gut und Böse rückte in Ruskins religiösem Denken ein allgemein das Gute für den Menschen intendierender Gott an die Stelle von Sühnetod, Satisfaktion

<sup>43</sup> An John James Ruskin, [Venedig], 24.[=25.]01.1852, *Letters from Venice*, 148-151, hier: 149.

<sup>44</sup> An John James Ruskin, [Venedig, 9.-10.04.1852], *Letters from Venice*, 242-246, hier: 244.

<sup>45</sup> *Stones of Venice* III (1853), *Works*, 11.165; vgl. *Modern Painters* IV (1856), *Works*, 6.482.

<sup>46</sup> An Walter Lucas Brown, Venedig, 08.01.[1850], in: John Hayman (Hg.), “Ruskin and his Oxford Tutor: An Unpublished Letter from Venice,” *The Review of English Studies* N.S. 27, Nr. 105 (Feb. 1976), 46-54, hier: 49. Ruskins Ansichten widersprachen in diesem Punkt den orthodoxeren Überzeugungen seiner Eltern: Margaret an John James Ruskin, London, 2.4.1821, *Family Letters*, 1.99-102, hier: 99; Margaret Ruskin an Ruskin, Herne Hill, 7.-8.10.1841, *ibid.*, 2.691-6, hier: 694; John James Ruskin an Ruskin, London, 18.4.1842, *ibid.*, 2.730-1, hier: 730; Margaret an John James Ruskin, Denmark Hill, 13.6.1843, *ibid.*, 2.743-6, hier: 743-4.

und Richtergott. An dieser Haltung – Ruskin sprach von seinem “*habit of viewing the Deity under one light only—as abstractedly desirous of the happiness of animated existence*” – hielt er wohl auch noch über das Jahr 1840 hinaus fest.<sup>47</sup> Zumindest gegenüber Walter Lucas Brown verteidigte Ruskin seine Ansichten zur Gottesliebe in einem längeren Brief und begründete sie mit Belegstellen aus der Schrift und einem Verweis auf die Grundstrukturen der moralischen Ordnung in der Natur und der menschlichen Wahrnehmung:

[...] You deprecated the [=my] habit of viewing the Deity under one light only—as abstractedly desirous of the happiness of animated existence. Surely we cannot—consistently with any conception of holiness—suppose less than this. For, although there is much force in the texts you bring forward, they only prove that God allows or causes evil—not that he desires it—and though with respect to part of his nature, it is indeed said that *Vengeance belongeth unto him* [Ps 94,1], and that all *his ways are judgment* [5.Mose 32,4] yet surely it is with respect to his whole essence that it is twice told us “*God IS Love*” [1.Joh 4,8. 16]. But you will say, that though it would be blasphemy to say that the Deity desires the *pain* of his creatures, it is not as an ultimate end that he desires their happiness but that there is some state or mode of life which he *does* desire in them, and that he has set pleasure and pain to be inducement and obligation to continue in, or aim at, that state. I will not ask you what that state is—for I not only feel that it is unnecessary for us to know what it is—but I am *nearly* certain—that we cannot have the slightest vestige of an idea of any definite quality in a course of action, expressible by the words “right”—“pure”—“holy”—&c.—except that it tends to happiness—or the contrary. [...] We can conceive of no quality in action, except in regard of the matter in which and by which it works—the time of its operation and its tendency to produce happiness or pain.<sup>48</sup>

Diese Konzeption von Gott und providentieller Ordnung stand in unüberbrückbarem Widerspruch zur traditionellen reformierten Auffassung, wonach der Mensch der Autor des Bösen ist und Gott die Fähigkeit besitzt, auch durch das Böse des Menschen Gutes wirken zu können.<sup>49</sup> Solche Überzeugungen, wie sie Ruskin vorbrachte, dominierten zeitgenössisch allein im Unitarismus, wurden aber um 1800 von vielen Naturwissenschaftlern und Literaten der Romantik rezipiert. Ruskins Ausführungen hätten gleichsam direkt von Priestley übernommen worden sein können:

In the Deity, *justice* can be nothing more than a modification of *goodness*, or *benevolence*, which is his sole governing principle, the object and end of which is the happiness of his creatures and subjects. This happiness being of a moral nature, must be chiefly promoted by such a constitution of the moral government we are under, as shall afford the most effectual motives to induce men to regulate their lives well. Every degree of severity therefore, that is so circumstanced as not to have this tendency, viz. to promote repentance and the practice of virtue, must be inconsistent with the fundamental principle of the moral government of God, and even with justice itself, if it have the same end with divine goodness, the

<sup>47</sup> An Walter Lucas Brown, Herne Hill, 21.11.[1841], in: John Hayman (Hg.), “John Ruskin’s Unpublished Letters to his Oxford Tutor on Theology,” *Études Anglaises* 30 (1977), 194-206, hier: 196.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 196-7.

<sup>49</sup> Rohls, *Theologie reformierter Bekenntnisschriften*, 73-75.

happiness of God's creatures. [...] In the all-perfect government of God, therefore, there is no occasion to exercise any severity, even on penitents themselves. How absurd then it would be to exercise it on others, which yet the doctrine of atonement supposes.<sup>50</sup>

Wie Priestley und die von Unitarismus beeinflussten Romantiker gelangte Ruskin zu dem Schluss, dass die Providenz sich nur solcher Instrumente bediene, die dem christlich fundierten Gerechtigkeitsempfinden des Menschen entsprachen, seine Wohlfahrt förderten und für den Menschen als gerechter Lohn oder gerechte Strafe erfahrbar waren. Möglicherweise bildeten diese providenztheologischen Überzeugungen die Grundlage dafür, dass für Ruskin die Vorstellung eines durch den Sühnetod Christi zu befriedigenden Vergeltungsanspruches Gottes nicht akzeptabel war, denn auch Priestley lehnte das Dogma des Sühneopfers Christi rundweg ab:

[I]n all the books of scripture, we no where find the *principle* on which the doctrine of atonement is founded. For though the sacred writers often speak of the malignant nature of sin, they never go a single step farther, and assert that, "it is of so heinous a nature, that God cannot pardon it without an adequate satisfaction being made to his justice, and the honour of his laws and government." Nay, the contrary sentiment occurs every where, viz. that repentance and a good life are, *of themselves*, sufficient to recommend us to the divine favour. [...]

All the declarations of divine mercy are made without reserve or limitation to the truly penitent, through all the books of scripture, without the most distant hint of any regard being had to the sufferings or merit of any being whatever.<sup>51</sup>

Wenn Ruskin in seinem Gottesverständnis unitaristisch beeinflusst war, ist dieser Einfluss sicherlich durch die romantische Dichtung und Naturforschung oder durch den romantisch-liberalen<sup>52</sup> Edward Andrews vermittelt worden. Der Berührungs punkt zum Unitarismus ergab sich dabei nicht zuletzt daraus, dass Ruskin wie auch sein Vater vom Trinitätsdogma und dem Dogma des Sühneopfers Christi nicht voll überzeugt waren.<sup>53</sup> Durch die Erziehung im Elternhaus wurde Ruskin hingegen sicherlich nicht konsequent mit unitaristischen Überzeugungen vertraut gemacht. Anders als für die Unitaristen blieb für Ruskin allerdings die Gottheit Christi aus einem Grunde wichtig: Er betrachtete sie als ein Indiz dafür, dass auch dem Menschen ein Teil der Eigenschaften erhalten geblieben waren, die dem Menschen in seinem Dasein vor dem Fall eigen gewesen waren: „*He who would humanize Christ—will at all events succeed in blighting something of what is divine in himself.*“<sup>53</sup> Damit distanzierte sich Ruskin zwar teilweise wieder von unitari-

<sup>50</sup> Joseph Priestley, *An History of the Corruptions of Christianity* (1782), 2 Bde. (Birmingham/London 1793), 1.159-61.

<sup>51</sup> Joseph Priestley, *An History of the Corruptions of Christianity*, 2 Bde. (Birmingham: Piercy & Jones / London: Johnson, 1782), 155-6.

<sup>52</sup> Wohl aus diesem Grunde schrieb die Mutter von John James Ruskin einen Brief an ihn, in dem sie das Dogma der Trinität ausführlich erläuterte: Catherine an John James Ruskin, Edinburgh, 30.10.1807, *Family Letters*, 1.8-11.

<sup>53</sup> An John James Ruskin, [Venedig,] 26.4.[1852]; *Letters from Venice*, 261-3, hier: 262.

stischen Gotteskonzeptionen, relativierte aber gleichzeitig das im Evangelikalismus zumeist in hoher Achtung gehaltene Erbsündendogma. Eine solche kritische Haltung zum Erbsündendogma war im Großbritannien zu Beginn des 19. Jahrhunderts zumeist ebenfalls auf unitaristische und in der Romantik verbreitete Vorstellungen zurückzuführen.<sup>54</sup> Wie für seine Exegetik und sein religiöses Ethos gilt also auch für sein Rechtfertigungsverständnis und seine Soteriologie, dass Ruskin in seiner Kindheit und Jugend über ein relativ offenes und keineswegs sektiererisch verengtes Cluster religiöser Überzeugungen verfügte und sich offenbar erst in späteren Jahren auf dezidiert orthodoxe Positionen einließ.

### 6.5 Zwischenresümee

Zusammengenommen rechtfertigen die hier untersuchten Rückblicke, Briefpassagen und Tagebucheinträge Ruskins das Schreckensbild, das viele Forscher von Ruskins Jugend gezeichnet haben, in wesentlichen Punkten zu korrigieren. Die Ansicht, dass Ruskin einem zermürbend fundamentalistischen Evangelikalismus ausgesetzt war und mit religiöser Indoktrination überfrachtet wurde, erscheint deutlich übertrieben. Die Erziehung durch seine Eltern war vermutlich weniger auf die Schulung und Perfektionierung dogmatischen Wissens ausgerichtet als vielmehr auf die Durchbildung jener spirituell-handlungsleitenden „*moral culture*“, die von evangelikalen Pädagogen als notwendige Voraussetzung für die prospektive *conversion* betrachtet wurde.<sup>55</sup> Die Fähigkeit zum selbstständigen Urteil zählte dabei sicherlich mehr als eine nicht von innerer Überzeugung getragene Loyalität zu überkommenen Lehren: „*I beseech you to take nothing for granted that you hear, but think and search for yourself*“, lautete die Empfehlung Margaret Ruskins, als sie befürchtete, dass das *Oxford Movement* Einfluss auf Ruskins Überzeugungen gewinnen könne. Ihr Appell an Ruskin, selbstständig zu denken, war möglicherweise aber schon lange vor seiner Studienzeit die Leitlinie ihrer religiösen Didaktik

<sup>54</sup> Joseph Priestley, *An Appeal to the Serious and Candid Professors of Christianity, on the Following Subjects, viz. I. The Use of Reason in Matters of Religion, II. The Power of Man to do the Will of God, III. Original Sin, IV. Election and Reprobation, V. The Divinity of Christ, and VI. Atonement for Sin by the Death of Christ; By a Lover of the Gospel* (London <sup>5</sup>1775), 9-10. Priestleys Einwände richtete sich weniger gegen die Idee des Sündenfalls oder die der ‘Gefallenheit’ der Natur als vielmehr gegen die Vorstellung der Erblichkeit moralischer Schuld.

<sup>55</sup> “*In a few weeks after its birth, a child’s reason begins to dawn; and with the first dawn of reason ought to commence the moral culture which may be best suited to counteract the evils of its nature, and to prepare the way for that radical change, that new birth, promised in baptism, and the darling object of the hopes of every parent who looks on the covenants in that holy rite, not as forms but as realities.*” Babington, *Practical View on Christian Education*, 24.

gewesen.<sup>56</sup> Dogmatische Instruktion diente in der evangelikalen Erziehung häufig primär dazu, das evangelikale Erweckungs- bzw. Bekehrungserlebnis vorzubereiten; sie griff diesem Ereignis aber nicht durch ein Übermaß an Dogmatik voraus. Erst das der elterlichen Erziehung entzogene, individuelle Bekehrungserlebnis schloss (im Idealfall) die evangelikale Glaubensausprägung ab. Wenn Ruskin in seinen Lebenserinnerungen also darum bemüht war, den Eindruck zu zerstören, von Kindesbeinen an einer rigiden Variante des Evangelikalismus unterworfen gewesen zu sein, muss seine Einschätzung wohl als zu guten Teilen zutreffend gelten und erklärt möglicherweise auch, weshalb Ruskin seine religiöse Erziehung trotz späterer Glaubenskrisen als „*the most precious, and, on the whole, the one essential part of all my education*“ charakterisierte.<sup>57</sup>

In theologisch-dogmatischer Hinsicht rezipierte Ruskin daher aller Wahrscheinlichkeit nach weniger die Glaubensprinzipien eines strikten Calvinismus presbyterianischer Provenienz oder des forcierten Evangelikalismus der *Recordites* als vielmehr die Grundsätze des moderaten Calvinismus aus der Zeit um 1800, der in seiner ehedem breiten Ausstrahlung um 1830 stark gefährdet war. Darüber hinaus ist es recht wahrscheinlich, dass Ruskin dazu tendierte, Gott als ein nichttrinitarisches Wesen zu betrachten, das im Verhältnis zur orthodox-calvinistischen Sichtweise stark anthropologisiert und privatisiert war und nahezu ausschließlich als ‚gütiger Vater‘ erschien.

Von den vier Grundprinzipien, die David Bebbington als Kennzeichen evangelikaler Religiosität betrachtete, „*biblicism*“, „*activism*“, „*conversionism*“ und „*crucicentrism*“<sup>58</sup> akzeptierte Ruskin als Jugendlicher anscheinend nur den Biblizismus (ohne die ‚Recorditische‘ Inspirationslehre) in vollem Umfang. Seine Auffassung der Bibel als Gesetzeswerk entsprach zwar im Prinzip dem evangelikalen Glauben, doch Aktivismus und Bekehrungsglaube spielten bei Ruskin bis um 1840 wahrscheinlich eine relativ untergeordnete Rolle. In diesem Punkte dominierte bei ihm eine mehr introvertierte Auffassung als in der evangelikalen Öffentlichkeit vorzuherrschenden schien – der Einfluss des alten Dissentertums, des konservativeren Evangelikalismus und des Hochcalvinismus könnte in dieser Weise seine Spuren in Ruskins Denken hinterlassen haben. In Ruskins Erbsündendenken war, im Einklang mit aufgeklärten, insbesondere unitaristischen Überzeugungen, für die Vorstellung Platz, dass weite Teile der Natur vom Sündenfall unberührt geblieben waren – und auch im Menschen noch Reste göttlicher Gaben

<sup>56</sup> Margaret Ruskin an Ruskin, Denmark Hill, 12.06.1843, *Family Letters*, 2.740-743, hier: 740.

<sup>57</sup> *Praeterita* (1885-89), *Works*, 35.43; als typographisch verändertes Selbstzitat aus *Fors Clavigera* (Nr. 42 v. Juni 1874), *Works*, 28.90-105, hier: 102.

<sup>58</sup> David W. Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain* (London 1989), 2-3; im Zusammenhang mit 1-23. Ähnlich: Toon, *Evangelical Theology*, 74, zum anglikanischen Evangelikalismus. Andere Klassifizierungsansätze etwa bei Rupp, *Religion in England*, 416; Jay, *Religion of the Heart*, 51-105.

wirksam waren. In seiner Soteriologie und speziell seiner Kreuzestheologie blieb Ruskin ambivalent. Einerseits demonstrieren seine Äußerungen häufig eine Vertrautheit und nicht einmal vorsichtige Unterstützung für heterodoxe, unitaristische Gottesvorstellungen gegen die evangelikalen Glaubenselemente Sühneopfer, Satisfaktion und Richtergott. Andererseits hielt Ruskin – in publizierten Werken und im Umgang mit ihm weniger Nahestehenden ebenso wie in seinen Bibellexzerten – an der orthodoxen Soteriologie des Evangelikalismus fest. Es hat also den Anschein, dass Ruskin im Hinblick auf diesen extrem schwierigen Komplex christlicher Dogmatik, zumindest bis in die 1850er Jahre, zu keiner abschließenden Überzeugung gelangt ist. Vermutlich blieb die Unsicherheit über die Rechtfertigungstheologie für ihn ein bohrendes Problem und eine wesentliche Ursache dafür, dass Ruskin in späteren Jahren einen fast werkgerechtlichen, strikt-evangelikalen Moralismus verbreitete.

# 7

## Reading the Lineaments of Nature

### Ruskins religiöses Naturverständnis von den 1820er Jahren bis 1856

Ruskins frühe Texte und stellenweise auch seine Lebenserinnerungen, demonstrieren deutlich die ‚liberalisierte‘ Offenheit seiner Religiosität. Sicherlich relativierte er die Ernsthaftigkeit seines Glaubens retrospektiv zu stark, wenn er schrieb: : „*If [...] [the reader] will look back to what I have told of the chapter-learning, he will not find it spoken of as immediately delightful or resultful. The effect up to this time [=1840] had been merely literary and imaginative, forming my taste, and securing my belief in the supernatural—or quasi-belief*“.<sup>1</sup> Die Prüfung der religiösen Überzeugungen der Religiosität seiner Kindheit im vorangegangenen Kapitel bekräftigt aber den Kern von Ruskins Aussage: den Befund, dass seine Religiosität nicht an das feste dogmatische Grundgerüst einer spezifischen Richtung des Evangelikalismus gebunden war.

*Praeterita* macht darüber hinaus deutlich, dass Ruskins Religiosität die Wahrnehmung der Umwelt einschloss. Seine Religiosität wurde also auch durch eine religiöse Welt-erfahrung geprägt, die ihm möglicherweise überhaupt erst den Anstoß dazu gab, religiös motivierte Schriften zu verfassen. In einem, nicht zuletzt durch sein frühes Erscheinungsjahr (1856) bemerkenswerten, bislang wenig thematisierten Rückblick auf seine Jugendzeit, hat sich Ruskin noch intensiver mit der Frage befasst, was den Kern seiner Religiosität in den 1820er und 1830er Jahren bildete. Er kam dabei zu dem Schluss, dass seine Natureindrücke zu den wesentlichsten seiner religiösen Erfahrungen zählten. Sie waren aus seiner Sicht „*in a sort, beginnings of life*“ (damit sind auch Anfangsgründe „*vitalen Glaubens*“ gemeint):

The first thing which I remember, as an event in life, was being taken by my nurse to the brow of Friar’s Crag on Derwent Water; the intense joy, mingled with awe, that I had in looking through the hollows in the mossy roots, over the crag, into the dark lake, has associated itself more or less with all twining roots of trees ever since. Two other things I remember as, in a sort, beginnings of life;—crossing Shapfells (being let out of the chaise to run up the hills), and going through Glenfarg, near Kinross, in a winter’s

---

<sup>1</sup> Nicht in das veröffentlichte Werk eingeschlossene Passage eines ersten Entwurfes für ein Kapitel von *Praeterita* (1885-89), *Works*, 35.258.

morning, when the rocks were hung with icicles; these being culminating points in an early life of more travelling than is usually indulged to a child. In such journeyings, whenever they brought me near hills, and in all mountain ground and scenery, I had a pleasure, as early as I can remember, and continuing till I was eighteen or twenty, infinitely greater than any which has been since possible to me in anything; comparable for intensity only to the joy of a lover in being near a noble and kind mistress, but no more explicable or definable than that feeling of love itself.<sup>2</sup>

Die zitierte Passage, in der Ruskin seine Empfindsamkeit für Naturphänomene auf die vielen Reisen mit seinen Eltern, insbesondere in den *Lake District* 1824, 1826 und 1830 zurückführte,<sup>3</sup> wird in der Forschung oft als Indiz dafür betrachtet, dass Ruskin die Tradition der *natural theology* bzw. Physikotheologie<sup>4</sup> zum Zentrum seiner Religiosität machte.<sup>5</sup> Zudem gibt es eine dogmengeschichtliche Deutung von Ruskins Naturerfahrung.<sup>6</sup> Diesen Deutungen wird im Folgenden nachgegangen, um den religiösen Kern seiner Naturerfahrung zu identifizieren.

### 7.1 Evangelikalismus und Naturverständnis

Naturerfahrungen erscheinen nicht auf Anhieb komplementär zur evangelikalen Religiosität mit ihrem kreuzestheologischen Zentrum, tatsächlich aber fehlte ein religiös fundiertes Naturkonzept nur selten im evangelikalen Weltverständnis. Die Forschungsarbeiten Boyd Hiltons haben nachdrücklich darauf hingewiesen, dass der Evangelikalismus in beträchtlichem Maße an der Beobachtung der Natur und den Naturwissenschaften des frühen 19. Jahrhunderts Anteil hatte. Das Universum und die Natur wurden, ganz im Sinne der aufklärerischen Physikotheologie, in ihrer „vollkommenen, zweckmäßigen und schönen Ordnung“ wahrgenommen, die „auf einen allmächtigen und allweisen Weltbau-

<sup>2</sup> *Modern Painters III* (1856), *Works*, 5.365.

<sup>3</sup> Zu den Reisen siehe Hilton, *Early Years*, 18-9, und Ruskins Tagebuch: Ruskin und Mary Richardson, *A Tour to the Lakes in Cumberland: John Ruskin's Diary for 1830* (Aldershot 1990), mit Van Akin Burds „Introduction“, *ibid.*, 1-22.

<sup>4</sup> Die englischsprachige Literatur verwendet fast durchgehend den Begriff der *natural theology*, dessen deutsche Entsprechung „Natürliche Theologie“ in der deutschen Theologiegeschichte jedoch zwei bzw. drei unterschiedene Ausprägungen bezeichnet: die *theologia naturalis* vor Raimund von Sabunde (gest. 1436), die natürliche bzw. vernünftige Theologie und die Physikotheologie. Zur Unterscheidung der einzelnen Formen: Winfried Schröder, „Religion/Theologie, natürliche/vernünftige“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 8 (Darmstadt 1992), 713-27.

<sup>5</sup> Zu Ruskins Providenzvorstellungen: John Beer, *Providence and Love: Studies in Wordsworth, Channing, Myers, George Eliot, and Ruskin* (Oxford 1998), bes. 41-43. Jonathan Bate, „Wordsworth, Ruskin, and the Moral of Landscape,“ *Literature and Belief* 10 (1990), 1-23; und ders., *Romantic Ecology: Wordsworth and the Environmental Tradition* (London 1991), 62-84; interpretiert das Kapitel als eine Art Manifest einer neuartigen, aus der Tradition des romantischen Naturverständnisses stammenden ökologischen Ethik. Batchelor, *Ruskin*, 167, führt einen Absatz für Ruskins psychische Fehlentwicklung an.

<sup>6</sup> Finley, *Nature's Covenant*, 85-134.

meister“ schließen ließ.<sup>7</sup> Viele Evangelikale nahmen an der Physikotheologie reges Interesse und begrüßten es, dass die Naturforschung immer neue Seiten der Größe und Macht Gottes zu offenbaren schien. Die aus dieser Haltung betriebene Naturforschung entwickelte sich auch in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts weiter, obgleich sich neue Erkenntnisse nicht immer in das Bild eines zum Nutzen des Menschen sinnreich eingerichteten Kosmos integrieren ließen. Auch die Verzahnung der naturwissenschaftlichen Forschungen und Erkenntnisse mit sozialpolitischen Problemlagen, Konzepten und Zielen führte dazu, dass mehr und mehr Differenzen um das physikotheologisch gerahmte naturwissenschaftliche Weltbild auf- und in den Mittelpunkt evangelikaler Kontroversen traten.

Wie Hilton demonstriert hat, spielten die providenztheologischen Vorstellungen der evangelikalen Flügel eine wichtige Rolle sowohl für das Verständnis der Natur als auch für die Begründung politischer Positionen.<sup>8</sup> Wer die göttliche Providenz vor allem in der Einsetzung der naturgesetzlich regelhaften Weltmaschine verwirklicht sah, betonte die “allgemeine Vorsehung”,<sup>9</sup> tendierte zu einem mechanistischen Weltbild und vertrat in der Regel eher liberale politische Positionen. Solche Evangelikale, die hingegen die Allmacht Gottes betonten und die “besondere Vorsehung” als Interpretament ihrer Naturerkundung einsetzten, führten das Weltgeschehen zum Teil auf die direkte, irreguläre Intervention Gottes zurück. Sie tendierten zu antimechanistischen, oft vitalistischen Deutungen des Kosmos. Auch ein älteres, pessimistisches Konzept der Welt kam in der Epoche der Revolutionen, Kriege, Epidemien und Wirtschaftskrisen zu neuen Ehren: Ein nicht unwesentlicher Teil der Evangelikalen betrachtete die Natur nurmehr abfällig oder indifferent als den gefallenen ‘Rest’ der Schöpfung Gottes.<sup>10</sup>

Ruskins Prediger blieben nicht unberührt von diesen Diskussionen und setzten sich ebenfalls mit Natur und physikotheologischen Naturbetrachtungen in ihren Predigten auseinander. Ob sie auf Ruskins religiöser Naturerfahrung wesentlich eingewirkt haben, ist allerdings fraglich. Dass Ruskin durch die Predigten von William Howells zu seiner Form der Naturbewunderung gelangte, ist unwahrscheinlich. Denn Howells akzeptierte zwar, dass die Phänomene der Natur zur Verehrung Gottes Anlass gaben, mahnte aber in

<sup>7</sup> Walter Sparn, Art. “Physikotheologie”, in: *Evangelisches Kirchenlexikon: Internationale theologische Enzyklopädie*, hg. v. Erwin Fahlbusch u.a., Bd. 3 (Göttingen 1992), Sp. 1211-5, hier: 1211.

<sup>8</sup> Hilton, *Age of Atonement*, 13-17.

<sup>9</sup> Für die zwei ‚Pole‘ der Providenztheologie hier noch einmal der Hinweis auf Calvin, *Institutio*, I/16/4-7.

<sup>10</sup> Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain*, 50-62.

orthodoxer Weise, die Schrift offenbarung zur alleinigen Leitlinie des Glaubens zu machen, und warnte davor, aus den Werken der Schöpfung deistische Gottesvorstellungen zu entwickeln:

*Natural religion has no existence whatever.* There cannot possibly be any such thing; the sky, the stars, all the beauties of nature, and all the glories of created space, could never teach redemption; the words of the poet are therefore not strictly true, that “Nature leads us up to Nature’s God.” Deism, which by many is called natural religion, is stolen from Revelation. I deny that nature unassisted could give us any definite idea of the infinite God. Deism retains some of the form and appearance of Christianity, but wholly rejects all that is glorious in it; but let it not be said that I reject the testimony of nature altogether—far from it; everything we see, everything our eyes behold, everything which exists, has a voice to declare that there is a God, and to magnify His glorious name; but, unaided by the Book of Revelation, they are mute—they declare nothing.<sup>11</sup>

Die gleiche Position wurde von Thomas Dale vertreten, wenngleich er im Rahmen seines an junge Leser gerichteten *Sabbath Companions* deutlicher als Howells die Schöpfung offenbarung, d.h. die durch die Betrachtung der Schöpfung gewonnene Gottesvorstellung, als einen ersten Schritt der Glaubensentwicklung akzeptierte. Diesem Schritt musste aber die Hinwendung zur Schrift offenbarung folgen, und erst in der Suche nach Heiligung erreiche der Mensch sein Ziel:

We would not, however, confine our attention to the wonderful works of God, which are developed in the natural creation, in order to exclaim, How great they are! There is another, and a yet more wonderful work which He is continually accomplishing among ourselves. We mean the great moral change which is operated upon the nature of man, whereby he receives into his heart the seed, or germ, or principle of spiritual life.<sup>12</sup>

Ruskins späterer Prediger Henry Melvill akzeptierte den Blick auf die Schöpfung ebenfalls als eine legitime Art und Weise, sich Attribute Gottes zu vergegenwärtigen. Melvill, der als *Recordite* freilich den Gesetzescharakter der Schrift und die richterliche Hoheit Gottes (und daher auch die direkte Intervention Gottes in die Welt) besonders stark herausstrich, hielt dem optimistischen Weltbild der Physikothеologie gleichzeitig die abschreckenden Seiten der Natur entgegen, die er als die Folgen des Sündenfalls und als warnenden Hinweis auf das bevorstehende Strafgericht deutete:

---

<sup>11</sup> William Howells, *Remains of the Rev. William Howells: Late Minister of the Episcopal Chapel, Long-acre, London; Being a Collection of Extracts from his Sermons, Taken down when Preached*, hg. v. William Prior Moore (London/Dublin <sup>2</sup>1852), 73-4.

<sup>12</sup> Thomas Dale, *The Sabbath Companion: Being Essays on the First Principles of Christian Faith and Practice, Designed especially for the Use of Young Persons* (1844) (London <sup>3</sup>1853), 60.

[I]t must be want of consideration which makes us read only God's love in the works of creation. We say of the man who infers nothing but the benevolence of Deity from the firmament and the landscape, just as though no other attribute were graven on the encompassing scenery, that he contents himself with a superficial glance, or blinds himself to the trace's of wrath and devastation. That we live in a disorganized section of the universe; that our globe has been the scene and subject of mighty convulsions; we hold these facts to be as legible in the lineaments of nature, as that "the Lord is good to all, and his tender mercies are over all his works [Ps 145,8]." There is a vast deal in the appearances of the earth, and in the phenomena of the elements, to assure us that evil has been introduced amongst us, and has already provoked the vengeance of God. So that a considering man, if he make the visible creation the object of his reflection, will reach the conclusion, that, whatever may be the compassions of his Maker, he can interfere for the punishment of iniquity—a conclusion which at once dissipates the hope, that the love of God will mitigate, if not remove, deserved penalties, and which therefore strengthens our proof that, when we consider, we shall be afraid of God [Hiob 23,15].<sup>13</sup>

Melvill gab damit offenkundig jenes dualistische Naturbild vor, das auch Ruskin nach 1840 mehr und mehr durchbildete, denn über seine Italienreise 1840-41 berichtete Ruskin in *Praeterita*:

The first sight of the Alps had been to me as a direct revelation of the benevolent will in creation. Long since, in the volcanic powers of destruction, I had been taught by Homer, and further forced by my own reason, to see, if not the personality of an Evil Spirit, at all events the permitted symbol of evil, unredeemed; wholly distinct from the conditions of storm, or heat, or frost, on which the healthy courses of organic life depended. In the same literal way in which the snows and Alpine roses of Lauterbrunnen were visible Paradise, here [=am Vesuv], in the valley of ashes and throat of lava, were visible Hell. If thus in the natural, how else should it be in the spiritual world?<sup>14</sup>

Eine Ausnahmehrscheinung unter Ruskins Predigern, auch im Hinblick auf die Haltung zur Natur, scheint wiederum der theologisch 'liberalere', romantisch-spiritualistisch beeinflusste 'Hochcalvinist' Edward Andrews gewesen zu sein, der von Naturmetaphorik und physikothеologischen Denkmustern in seinen Predigten reichlichen Gebrauch machte. Bemerkenswert ist zudem, dass er, anders als viele physikothеologisch motivierte Naturforscher der Zeit, nicht primär funktionelle Physiologien, Gleichgewichte, Stoffwechselkreisläufe und ähnliche 'utilitaristische' bzw. 'newtonische' Phänomene in den Mittelpunkt seiner Betrachtungen rückte, sondern auch solche Phänomene als Zeugen der Größe, Macht und Güte Gottes bei der Schöpfung und in ihrer providentiellen Erhaltung betrachtete, die keinen materiellen Zweck erfüllten und in ihrer Ungezügeltheit keine unmittelbaren Stützen der Ordnung in der Natur waren:

<sup>13</sup> Henry Melvill, "Sermon I: On the Effects of Consideration" [über Hiob 23,15] (1836), in: ders., *Sermons by Henry Melvill*, hg. v. Charles Pettit McIlvaine, 2 Bde. (New York 1853), 1.187-98, hier: 195.

<sup>14</sup> *Praeterita* (1885-89), *Works*, 35.288.

It is evident, then, of the Holy Spirit, that the whole earth is full of his glory; that meteors illustrate the nocturnal sky at his command; and grateful roses, perfumed by his breath, blush deep beneath his fiery touch; that he pours the waters through the vast expanse, and uplifts the mighty conflict of their surges; that every banner appended to the vault of Creation, streams broad in honour of him. Resistless tornadoes and sighing summer-gales are alike his voice; the far-rolling storm, and the crashing volcano, clouds congregated within the dome of heaven, and a thousand nameless beauties which glitter and enchant in the vast temple of the universe, waving cedars which shake out their fragrance, undulating harvests swept by the playful air, the red and rapid lightnings now glaring terrific and then absorbed in tenfold gloom, and the momentary vapour which lights up the solitary glen, or discovers the fringing outline of the forest unseen before—all are his work who answers by fire, or pervades the huge mass of being as the principle of diversified and mysterious life. We will not forget the co-operating Spirit of the Elohim in these the works of God, in common with the Father and the Son. The diverse season, the burning mountain, the harmonious constellation or the waning moon, the wild flower on the ruined wall, or “the appearance of the bow that is in the cloud in the day of rain,” [Hes 1,28] the earlier and the latter shower, and the gently-descending dew, shall henceforth not only remind us of him, but typify his spiritual work. Thus will heaven and earth indeed be full of his glory.<sup>15</sup>

Es waren also nicht etwa die Anatomie der Hand oder die Physiologie der Tiere und Pflanzen, die Andrews für seine physikothеologischen Reflexionen als Beispiele für das Wirken und die Wirkungen des Heiligen Geistes aufführte – Themen, wie sie in der wenige Jahre später erschienenen Serie der physikothеologischen *Bridgewater Treatises* (1833-40) aufgegriffen wurden und den Stand etablierter, unkontroverser Forschung und Diskussion um 1835 dokumentieren.<sup>16</sup> Vielmehr veranschaulichte Andrews seine Ansichten mit ästhetisch wahrnehmbaren Phänomenen, die für ein Lebewesen oder den Menschen in seinen materiellen Lebensfunktionen gerade nicht unmittelbar nützlich waren. Darunter waren insbesondere Phänomene des Erhabenen: “[r]esistless tornadoes and sighing summer-gales [...]; the far-rolling storm, and the crashing volcano” – Wind, Wasser, Feuer u.ä. entsprachen dabei zum einen der tradierten Symbolik des Heiligen Geistes; zum anderen bildeten Feuer, Licht und Luft/Geist auch die Elementarkräfte und “Typi” des dreieinigen Gottes in der ‚Physikothеologie‘ John Hutchinsons (1674-1737).<sup>17</sup>

Eine panenteistische, untergründige spiritualistische Tendenz deutet sich bei Andrews

<sup>15</sup> Andrews, “Lecture XI” [über Sach 4,6], in ders.: *Lectures on the Doctrine of the Holy Trinity* (1828), 320-49, hier: 322.

<sup>16</sup> Charles Bell, *The Hand: Its Mechanism and Vital Endowments as Evincing Design* (London 1833) (=Bridgewater Treatises on the Power, Wisdom, and Goodness of God, as Manifested in the Creation, 4.); Peter Mark Roget, *Animal and Vegetable Physiology, Considered with Reference to Natural Theology*, 2 Bde. (London 1834) (=Bridgewater Treatises, 5). Zu den Bridgewater Treatises siehe: Jonathan R. Topham, “Beyond the ‘Common Context’: The Production and Reading of the Bridgewater Treatises”, *Isis* 89 (1998), 233-62; ders., “Science and Popular Education in the 1830s: The Role of the Bridgewater Treatises”, *British Journal for the History of Science* 25 (1992), 397-430; und John Robson, “The Fiat and Finger of God: The Bridgewater Treatises”, in: Richard J. Helmstadter (Hg.), *Victorian Faith in Crisis: Essays on Continuity and Change in Nineteenth-Century Religious Belief* (Stanford, Ca. 1990), 71-125.

<sup>17</sup> Albert J. Kuhn, “Glory or Gravity: Hutchinson vs. Newton”, *Journal of the History of Ideas* 22 (1961), 303-22, hier: 308. Hutchinson war dabei u.a durch die mystische Theologie Jacob Böhmes (ca. 1575-1624) beeinflusst.

in dem Verweis auf die Elohim an und kommt in der Formulierung zum Ausruck: “[*The Spirit*] pervades the huge mass of being as the principle of diversified and mysterious life”, d.h. die organischen Werke der Schöpfung seien durchwirkt vom Heiligen Geist. Doch als Ziel seiner Naturbetrachtung benannte Andrews einzig die Vergegenwärtigung des Heiligen Geistes, dessen Wirken die Natur versinnbildlichte und vorzeichenhaft antizipierte (“[*Nature*] shall [...] not only remind us of him, but typify his spiritual work”). Dies entsprach der ‚Physikotheologie‘ in der Tradition John Hutchinsons, die nach ihrem Verfall um die Mitte des 18. Jahrhunderts nach der Jahrhundertwende zwar keine Renaissance im strengerem Sinne erfuhr, aber doch in solchen Kreisen Konjunktur hatte, in denen nach einer Neubestimmung des Verhältnisses von Mensch, Natur und Gott jenseits mechanistischer Konzeptionen gesucht wurde:<sup>18</sup> So nahmen etwa Edward Irving und Samuel Taylor Coleridge (1772-1834) Hutchinsons Theologie zur Kenntnis, wenngleich sie die Exegetik Hutchinsons und seiner Anhänger als “*Cabbala of [...] a few weak-minded individuals*” ablehnten.<sup>19</sup> Und selbst ein nicht-calvinistischer Anglikaner wie der Entymologe William Kirby (1759-1850) begrüßte den Ansatz der Hutchinsonianer, aus der Bibel (natur-)wissenschaftliche Aussagen abzuleiten, obwohl sie “vielleicht etwas zu weit” gegangen seien.<sup>20</sup> Auf Hutchinson ist daher im Zusammenhang mit Ruskins Naturempfinden noch genauer einzugehen.

<sup>18</sup> Zu Hutchinsons Denken allgemein siehe John C. English, “John Hutchinson’s Critique of Newtonian Heterodoxy”, *Church History* 68 (1999), 581-97, und Albert J. Kuhn, “Glory or Gravity: Hutchinson vs. Newton”, *Journal of the History of Ideas* 22 (1961), 303-22. Seine Wiederentdeckung im 19. Jahrhundert ist bislang kaum erforscht: Siehe aber Cadoc Douglas A. Leighton, “‘Knowledge of Divine Things’: A Study of Hutchinsonianism”, *History of European Ideas* 26 (2000), 159-75, hier: 167-70; George P. Landow, *Victorian Types, Victorian Shadows: Biblical Typology in Victorian Literature, Art, and Thought* (London 1980), ch.1; Kuhn, “Glory or Gravity”, 316-21; Maria Poggi Johnson, “Probability the Guide of Life. The Influence of Butler’s *Analogy* on Keble and Newman,” *Anglican and Episcopal History* 70 (2001), 302-23.

<sup>19</sup> Irving, “Homilies on Baptism” (1828), in ders., *Collected Writings of Edward Irving*, hg. v. Gavin Carlyle, Bd. 2 (London 1864), 245-432, hier: 254, Zitat: Samuel Taylor Coleridge, *Confessions of an Inquiring Spirit*, hg. v. Henry Nelson Coleridge (London 1840), 49.

<sup>20</sup> William Kirby, *On the Power, Wisdom and Goodness of God, as Manifested in the Creation of Animals and in their History, Habits, and Instincts*, Bd. 1 (London 1835) (=Bridgewater Treatises on the Power, Wisdom, and Goodness of God, as Manifested in the Creation, 7), xlix.

## 7.2 Religiöses Naturerleben bei Ruskin in den 1830er Jahren

Ruskin hat 1844-45 den Versuch einer Schilderung und Deutung einer seiner religiös konnotierten Naturerfahrungen unternommen. Bezugspunkt war ein reales oder imaginäres Erlebnis in den Alpen, das vermutlich auf eine von zwei Reisen in die Schweiz in den Jahren 1833 oder 1835 zurückging:

It is now—no matter how long—since I was lying, one dark July evening, on a mossy rock beside the fountain of the Brevent, in the valley of Chamonix [...]—on a dark evening of July, dark not with night, but with storm. The precipice above me lost itself in the air within fifty feet of my head—not in cloud—but in the dark, motionless atmosphere. [...] So it had been throughout the day—no rain—no motion—no light. One roof—one level veil, as of God's Holy Place [2.Mose 26,31-33], and the voices of the mountains from behind it and above. [...] It was as if the sun had been taken away from the world, and the life of the earth were ebbing away, groan by groan.

Suddenly, there came in the direction of Dome du Goûter a crash—of prolonged thunder; and when I looked up, I saw the cloud cloven, as it were by the avalanche itself, whose white stream came bounding down the eastern slope of the mountain, like slow lightning. The vapour parted before its fall, pierced by the whirlwind of its motion; the gap widened, the dark shade melted away on either side; and, like a risen spirit casting off its garment of corruption, and flushed with eternity of life, the Aiguilles of the south broke through the black foam of the storm clouds. One by one, pyramid above pyramid, the mighty range of its companions shot off their shrouds, and took to themselves their glory—all fire—no shade—no dimness. Spire of ice—dome of snow—wedge of rock—all fire in the light of the sunset, sank into the hollows of the crags—and pierced through the prisms of the glaciers, and dwelt within them—as it does in clouds. The ponderous storm writhed and moaned beneath them, the forests wailed and waved in the evening wind, the steep river flashed and leaped along the valley; but the mighty pyramids stood calmly—in the very heart of the high heaven—a celestial city with walls of amethyst and gates of gold—filled with the light and clothed with the Peace of God.<sup>21</sup>

Die beschriebene Epiphanie ist, typisch für die Epoche von Spätklassizismus und Romantik, als eine Erfahrung des Erhabenen beschrieben. Die visuellen Phänomene fasst Ruskin ähnlich wie Andrews als eine Versinnbildlichung der providentiellen Handlungen Gottes und als Vorausdeutung auf das Reich Gottes auf. Ruskin selbst nahm eine noch weitergehende Deutung vor:

With all that I had ever seen before—there had come mingled the associations of humanity—the exertion of human power—the action of human mind. The image of self had not been effaced in that of God. It was then only beneath those glorious hills that I learned how thought itself may become ignoble and energy itself become base—when compared with the absorption of soul and spirit—the prostration of all power—and the cessation of all will—before, and in the Presence of, the manifested Deity. It was then only that I understood that to become nothing might be to become more than Man;—how without desire—without memory—without sense even of existence—the very sense of its own lost in the perception of a mightier—the immortal soul might be held for ever—impotent as a leaf—yet greater than tongue can tell—wrapt in the one contemplation of the Infinite God. It was then that I understood that all which is the type of God's attributes—which in any way or in any degree—can turn the human soul from gazing upon itself—can quench in it pride—and fear—and annihilate—be it in ever so small a degree, the

---

<sup>21</sup> Nicht in das veröffentlichte Werk aufgenommene Passage des Manuskriptes von *Modern Painters* II (1846), *Works*, 4.363-4.

thoughts and feelings which have to do with this present world, and fix the spirit—in all humility—on the types of that which is to be its food for eternity [...].<sup>22</sup>

Die für den ästhetischen Genuss des Erhabenen prägende Erfahrung des Staunens, des Schreckens und der Ehrfurcht vor der erblickten Gefahr und des durch den Schock bewirkten Wohlgefühls nach durchschauter Fiktivität der Gefahr<sup>23</sup> ist in Ruskins Beschreibung also gesteigert zur Erfahrung einer fiktiven Auslöschung des Ego vor der Größe und Macht der Gottheit. Diese manifestiert sich in einem Szenenwandel, der von der wüsten, verdunkelten Erde zum Neuen Jerusalem gleichsam die ganze Heilsgeschichte in einem Schritt durchquert (parallel dazu wird das Öffnen des Vorhangs im Tabernakel bzw. Tempel evoziert). Die Natur leitet dabei den Blick weg vom Selbst<sup>24</sup> und hin auf die von Gott eingesetzten „Typi“, die ihrerseits eine Vorausdeutung auf die Attribute und Handlungen Gottes enthalten: „*[A]ll which is the type of God's attributes [...] can turn the human soul from gazing upon itself [...] and annihilate—be it in ever so small a degree, the thoughts and feelings which have to do with this present world, and fix the spirit—in all humility—on the types of that which is to be its food for eternity*“.

Es gibt unterschiedliche Ansätze, um diese Naturerfahrung als religiöses Phänomen zu verstehen. Dabei muss zuerst darauf hingewiesen werden, dass es sich nicht um eine Erfahrung handelt, die im engeren Sinne der aufgeklärten Physikotheologie zugerechnet werden kann, da die Erfahrung nicht an eine wissenschaftliche Betrachtung des providenziell wohleingerichteten Kosmos geknüpft ist. Zwar scheint der Heilsplan Gottes in der visuellen Erfahrung auf, aber es ist nicht die naturgesetzlich sinnhaft geregelte, auf den Nutzen des Menschen gerichtete Naturordnung, die Ruskin wahrnimmt: Ruskin

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, 4.364-5.

<sup>23</sup> Edmund Burke, *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful: With an Introductory Discourse Concerning Taste, and several other Additions* (1757f), new edition (London 1798), I/vii, 58-60; II/i-ii, 95-8; IV/vi-vii, 254-8.

<sup>24</sup> Dieses Selbst des modernen Menschen (=des Lesers) wird in langen Passagen, die das Zitat einleiten und vorbereiten, charakterisiert. Ruskin entwirft es als das Selbst des auf ausgetretenen Pfaden wandelnden ‘Massentouristen’: “*It is not every one who has been at Chamonix—nor every one who, in the travellers' phrase, has “done” Chamonix—who will know what I mean by “the fountain of the Brevet”; for the road to it has not yet become one of the beaten ways of the valley. The access to it is too easy to be boasted of as an achievement, and the thing itself too beautiful to be sought for as a show. There is here no point de vue—no peril of approach—nothing by which the guide can justify his charge, or the guided their enthusiasm; there are here no vendors of spas or spoons, no ranges of nicknacks or costume—no miniature farms to let—with the agricultural economy of Switzerland typified by a cock at the door and a cat on the window sill. And therefore are there here no apparitions of shawl or knapsack—basket or bottle—ringlet—or moustachio—no combinations of appetite and sentiment—of poetry and perspiration.*” Verworfener Vorentwurf für *Modern Painters* II (1846), *Works*, 4.363.

beschreibt vielmehr eine ästhetische Erfahrung, die, losgelöst vom ‚normalen‘ Weltmechanismus, die (in der Schrift) prophezeite Zukunft zur Anschauung bringt.

Stephen Finley betrachtet Ruskins Alpenerlebnisse als Variation der evangelikalen Heiligungserfahrung: “[Ruskin] transforms nature into the divinely guided process that generates those signs for humankind’s spiritual encouragement and sanctification”.<sup>25</sup> Doch es ist zumindest fraglich, ob es sich bei dem Dôme-du-Goûter-Erlebnis Ruskins tatsächlich um ein evangelikales Heiligungserlebnis handelt, d.h. um die Erfahrung der Gerechtmachung und ‚Wiedergeburt‘ als ein zu guten Werken befähigter, ‚erneuerter‘ Mensch. Ein Vergleich kann dies veranschaulichen: Als prototypisches Beispiel eines Heiligungserlebnisses gilt seit Matthew Arnolds Essay *St. Paul and Protestantism* (1870) die ‚conversion‘ des Soldaten und Methodistenpredigers Sampson Staniforth (1720-99).<sup>26</sup> Staniforth erlebte seine Heiligung, als er mit seiner Einheit in den Niederlanden während des Österreichischen Erbfolgekrieges 1745 auf Vorposten lag:

As soon as I was alone, I kneeled down, and determined not to rise, but to continue crying and wrestling with God, till He had mercy on me. How long I was in that agony I cannot tell; but as I looked up to heaven, I saw the clouds open exceeding bright, and I saw Jesus hanging on the cross. At the same moment these words were applied to my heart, “Thy sins are forgiven thee.” My chains fell off; my heart was free. All guilt was gone, and my soul was filled with unutterable peace.<sup>27</sup>

Staniforth‘ ‚conversion‘ ist offenkundig nicht die einer Bekehrung zum Glauben, die er zwei Jahre zuvor erfahren hatte, sondern die der Gerechtmachung und Heiligung. Sein (im Ganzen längerer) Bericht von dem Ereignis und dessen Einbettung in sein Leben entfalten sich zu großen Teilen nach dem Grundmuster evangelikaler Umkehr-Narrationen, die, wie Bruce Hindmarsh und andere feststellen, sich am Muster der heilsgeschichtlichen Phasen von Schöpfung, Fall, Erlösung und Wiedergeburt orientieren.<sup>28</sup> Staniforth‘ Bericht setzt, so gesehen, mit der gefallenen Welt ein und entfaltet sich dann über Buße und Bekehrung zu hin zur Erlösung (Gerechtmachung) und Wiedergeburt (Heiligung), wie sie im zitierten Passus angesprochen werden.

<sup>25</sup> Finley, *Nature’s Covenant*, 188; ähnlich auch: *ibid.*, 134 und 198.

<sup>26</sup> Zu Staniforth‘ Leben siehe neben seinem autobiographischen Bericht knapp: Isabel Rivers, ‚Staniforth, Sampson‘, in: *Oxford Dictionary of National Biography*. URL (Seite datiert: 2004, letzter Zugriff: 09.09.2008): <<http://www.oxforddnb.com/view/article/40214>>

<sup>27</sup> Sampson Staniforth, ‚The Life of Mr. Sampson Staniforth, Written by Himself‘ (1783), in: Thomas Jackson (Hg.), *The Lives of Early Methodist Preachers: Chiefly Written by themselves*, Bd. 4 (London 1866), 109-48, hier: 122. Vgl. Matthew Arnold, *St. Paul and Protestantism: With an Essay on Puritanism and the Church of England* (London 1870), 54-5.

<sup>28</sup> D. Bruce Hindmarsh, ‚“My Chains Fell off, my Heart was Free”: Early Methodist Conversion Narrative in England‘, *Church History* 68 (1999), 910-29.

Ruskins Narration vom Lawinenabgang am Dôme du Goûter setzt hingegen bei der Finsternis über den Wassern ein, der wüsten und leeren Welt *vor* der Schöpfung, und bricht dann schlagartig um zum Neuen Jerusalem am Ende der Apokalypse. Das Ich des Erzählenden entwickelt sich dabei so gut wie gar nicht – im Gegenteil: Es erlebt den Ich-Verlust, bis an den Rand der Bewusstseinsaufgabe (“*I learned how thought itself may become ignoble and energy itself become base*”). Zwar erklärt Ruskin gegen Ende des Fragmentes, ausgelöst durch die überwältigende Erfahrung den Begriff der Schönheit verstanden zu haben (“*And then I learned—what till then I had not known—the real meaning of the word Beautiful*”),<sup>29</sup> um damit zum Thema des zweiten Bandes von *Modern Painters* überzuleiten. Doch auch als *Bekehrungsergebnis* betrachtet, entsprach Ruskins Narration natürlich nicht den Grundmustern evangelikaler Glaubenspraxis: Es fehlen die vorausgehende Buße, die Erkenntnis der Glaubenswahrheiten und die durch den Heiligen Geist bewirkte Glaubensgewissheit. Ruskins Naturerlebnisse unterschieden sich also deutlich von evangelikalen Bekehrungs- und Heiligungserlebnissen, denn trotz aller Erlösungsmetaphorik waren ihnen keine dogmatisch fassbaren Erkenntnisse, Festlegungen oder Verpflichtungen eigen.

Dies konstatierte Ruskin selbst, als er sich nur 10 Jahre später, 1856, in einer Retrospektive über die Phänomenologie seiner jugendlichen Naturerfahrungen Klarheit zu verschaffen suchte:

[T]here was no definite religious feeling mingled with it [=pleasure in scenery]. I partly believed in ghosts and fairies; but supposed that angels belonged entirely to the Mosaic dispensation, and cannot remember any single thought or feeling connected with them. I believed that God was in heaven, and could hear me and see me; but this gave me neither pleasure nor pain, and I seldom thought of it at all. I never thought of nature as God's work, but as a separate fact or existence. [...]

[A]lthough there was no definite religious sentiment mingled with it, there was a continual perception of Sanctity in the whole of nature, from the slightest thing to the vastest;—an instinctive awe, mixed with delight; an indefinable thrill, such as we sometimes imagine to indicate the presence of a disembodied spirit. I could only feel this perfectly when I was alone; and then it would often make me shiver from head to foot with the joy and fear of it, when after being some time away from hills, I first got to the shore of a mountain river, where the brown water circled among the pebbles, or when I first saw the swell of distant land against the sunset, or the first low broken wall, covered with mountain moss. I cannot in the least *describe* the feeling; but I do not think this is my fault, nor that of the English language, for I am afraid, no feeling *is* describable. If we had to explain even the sense of bodily hunger to a person who had never felt it, we should be hard put to it for words; and the joy in nature seemed to me to come of a sort of heart-hunger, satisfied with the presence of a Great and Holy Spirit. These feelings remained in their full intensity till I was eighteen or twenty, and then, as the reflective and practical power increased, and the “cares of this world” [Mk 4,19] gained upon me, faded gradually away [.]<sup>30</sup>

<sup>29</sup> Aus dem Blockzitat oben getilgt: Siehe *Modern Painters* II (1846), *Works*, 4.364.

<sup>30</sup> *Modern Painters* III (1856), *Works*, 5. 365, 367-8.

Sicherlich ist Ruskins Selbsterkundung von 1856, als sich seine Glaubenszweifel bereits erheblich verstärkt hatten, durch den Wandel seiner Überzeugungen, nachträgliche Umgewichtungen und neue Aussageabsichten überformt. Dennoch geht aus Ruskins sehr differenzierter Darstellung klar hervor, dass er selbst seine Naturerlebnisse nur durch *unbestimmte religiöse Merkmale* gekennzeichnet sah: Denn seine Aussage “[*T*]here was no definite religious feeling mingled with it” ist sicherlich so zu verstehen, dass Ruskins Naturerfahrung zwar einen religiösen Charakter hatte, aber nicht in dogmatischen Begriffen bzw. in Form dogmatisch vorgeprägter Glaubenserfahrungen wie Buße, Bekehrung oder Wiedergeburt erfasst werden konnte.

Ruskin trieb diesen Einsicht noch weiter: Nach seinen Angaben fehlte ein direkter personaler Bezug zu Gott (“*I believed that God was in heaven [...] but [...] I seldom thought of it at all*”). Dennoch empfand Ruskin “*a continual perception of Sanctity in the whole of nature [...], such as we sometimes imagine to indicate the presence of a disembodied spirit*” und führte sein Erleben auf “*a sort of heart-hunger*” zurück, der durch die Gegenwart “*of a Great and Holy Spirit*” gestillt worden sei. Ruskin beschrieb also nicht etwa eine pantheistische Gotteserfahrung, sondern fasste Gott als ein außeweltliches Wesen auf, das aber inmitten der Werke der Schöpfung präsent war (“*disembodied spirit*”).

Bemerkenswert sind auch Ruskins Feststellungen zur Wirkung seiner religiösen Naturerlebnisse: Er verband damit keine Heiligung und ‘Wiedergeburt’ im evangelikalen Sinne, aber doch einen Teil der kathartischen Wirkungen einer *regeneratio*: “[*My pleasure in scenery*] was, according to its strength, inconsistent with every evil feeling, with spite, anger, covetousness, discontent, and every other hateful passion; but would associate itself deeply with every just and noble sorrow, joy, or affection”.<sup>31</sup> Dies verweist auch zurück auf Ruskins „Essay“ von 1836, in dem er die Wirkung ästhetischer Erfahrungen beschrieb.

Finlay greift für seine These, dass es sich bei Ruskins Naturerfahrung um Heilungserfahrung handelt, auf den Begriff des “*natural methodism*” zurück, den Charles Lambs 1815 auf Wordsworth anwandte und der in jüngerer Zeit von Richard Brantley als literaturwissenschaftlicher Forschungsbegriff verwendet wird.<sup>32</sup> Finley selbst bezeichnet Ruskins Haltung noch spezifischer als “*naturalized methodism*”, d.h. als einen in die

---

<sup>31</sup> *Ibid., Works*, 5.367.

<sup>32</sup> Richard E. Brantley, *Wordsworth's "Natural Methodism"* (New Haven 1975).

Natur projizierten Methodismus.<sup>33</sup> Beide, Finley wie Brantley, grenzen sich damit gegen einen weiteren kontroversen Terminus ab, den Begriff des „*natural sacramentalism*“, mit dem der Literaturwissenschaftler Harold Bloom die Religiosität der Gedichte William Wordsworth's beschreibt.<sup>34</sup> Tatsächlich suchte Ruskin bis in die 1850er Jahre nach einer zu biblischen Grundlage für seine religiösen Naturerfahrungen,<sup>35</sup> und er operierte in diesem Zusammenhang zumindest in einer Tagebucheintragung von 1849 auch mit dem Begriff des Sakramentes.<sup>36</sup> Letztlich verfehlt jedoch auch der Begriff des ‚Natursakramentalismus‘ Ruskins religiöse Naturwahrnehmung, da dieser Wahrnehmung die wesentlichen Merkmale des Sakraments abgehen: die Einsetzung durch Christus, die (im reformierten Verständnis nur zeichenhafte) Gnadenwirkung, eventuell die sittliche Vorbereitung des Sakramentenempfangs und, nach katholischer Theologie, die Vollmacht des Spenders, der formrichtige Vollzug, die Wirkungsweise des *ex opere operato*.

Daher sollten Ruskins religiöse Naturerlebnisse vielleicht ‚schlichter‘ als ‚Naturepiphanien‘ charakterisiert werden: als panentheistische Erfahrungen vermeintlicher Erscheinungen Gottes, die verbunden waren mit der Erfahrung von Heilsgewissheit, Katharsis und Bekräftigung im Glauben.

Ruskins ‚Naturkult‘ stand auf diese Weise außerdem im Widerspruch zu der anderer romantischer Naturverehrer,<sup>37</sup> die die Entfachung ihrer Intuition und Kreativität in der Natur betonten.<sup>38</sup> Denn seine literarisch-künstlerische Produktivität empfing nach seinen Worten keinen Impuls aus dem Affekt der Natureindrücke:

<sup>33</sup> Finley, *Nature's Covenant*, 54.

<sup>34</sup> Knapp u.a. in Harold Bloom, *The Visionary Company: A Reading of English Romantic Poetry* (New York 1971), 265.

<sup>35</sup> *Modern Painters* III (1856), *Works*, 5.378-9.

<sup>36</sup> Tagebuch, o.O., [Dez. 1848/ Jan. 1849], Ruskin Library, University of Lancaster, MS 5c, fol. 137<sup>r</sup>.

<sup>37</sup> Aus der umfangreichen Literatur zum Themenkomplex Romantiker und Religion: John Robert Barth, *Romanticism and Transcendence: Wordsworth, Coleridge, and the Religious Imagination* (Columbia, Mo. 2003); Donald G. Marshall, ‚Religion and Literature after Enlightenment: Schleiermacher and Wordsworth‘, *Christianity and Literature* 50:1 (2000 Autumn), 53-68; Nancy Easterlin, *Wordsworth and the Question of ‚Romantic Religion‘* (Lewisburg, Pa. 1996); Stephen Prickett, ‚On Reading Nature as a Romantic‘, in: David Jasper (Hg.), *The Interpretation of Belief: Coleridge, Schleiermacher and Romanticism* (London 1986), 126-142; Stephen Prickett, ‚The Religious Context‘, in ders. (Hg.), *The Romantics* (New York 1981), 115-163; Terry J. Diffey, ‚The Roots of Imagination: The Philosophical Context‘, in Prickett (Hg.), *The Romantics* (New York 1981), 164-201; John Richard Watson, *Wordsworth's Vital Soul: The Sacred and Profane in Wordsworth's Poetry* (Atlantic Highlands, NJ: Humanities, 1982); Stephen Prickett, *Romanticism and Religion: The tradition of Coleridge and Wordsworth in the Victorian Church* (Cambridge 1976); David M. Roger, ‚Wordsworth's Rediscovery of Religion, 1797-1798‘, *Universitas* 1 (1963), 79-93.

<sup>38</sup> David J. Leigh, ‚Cowper, Wordsworth, and the Sacred Moment of Perception‘, in: John Robert Barth (Hg.), *The Fountain Light: Studies in Romanticism and Religion in Honor of John L. Mahoney* (New York, 2002), 54-72.

[I]t was entirely unaccompanied by powers of reflection or invention. Every fancy that I had about nature was put into my head by some book; and I never reflected about anything till I grew older; and then, the more I reflected, the less nature was precious to me: I could then make myself happy, by thinking, in the dark, or in the dullest scenery; and the beautiful scenery became less essential to my pleasure.<sup>39</sup>

Dieser Widerspruch begründete offenbar auch eine gewisse Ambivalenz, die Ruskin zu den Romantikern empfand, deren Werke er gleichwohl als geistesverwandt rezipiert hatte: So setzte sich Ruskin 1843 noch stark für Wordsworth ein: “*Wordsworth may be trusted as a guide in everything, he feels nothing but what we ought all to feel—what every mind in pure moral health must feel, he says nothing but what we all ought to believe—what all strong intellects must believe*”.<sup>40</sup> Ruskin wurde deshalb auch von der Forschung überwiegend als einer von vielen Wordsworthianern betrachtet.<sup>41</sup> Doch der Subjektivismus der bekanntesten romantischen Dichter in ihrer Naturbetrachtung war für Ruskin offenkundig nicht mit seiner Erfahrung der Ich-Auslöschung und eines passiven Empfangs der Natureindrücke zu vereinbaren, wie er spätestens ab 1856 zum Ausdruck brachte. „*Selfishness*“ war im Moment einer „*Natureiphanie*“ ausgeschlossen:

Keats drinks the beauty of nature violently; but has no more real sympathy with her than he has with a bottle of claret. His palate is fine; but he “bursts joy’s grape against it” [Keats, “In Memoriam”], gets nothing but misery, and a bitter taste of dregs, out of his desperate draught.

Byron and Shelley are nearly the same, only with less truth of perception, and even more troublesome selfishness. Wordsworth is more like Scott, and understands how to be happy, but yet cannot altogether rid himself of the sense that he is a philosopher, and ought always to be saying something wise. He has also a vague notion that nature would not be able to get on well without Wordsworth; and finds a considerable part of his pleasure in looking at himself as well as at her. But with Scott the love is entirely humble and unselfish.<sup>42</sup>

Wie sich Ruskin 1856 einerseits von den Romantikern absetzte, indem er die subjektivistische Naturbeobachtung und -schilderung als Angriff auf Gottes Größe, Macht und Güte betrachtete, grenzte er sich andererseits auch von der reinen Physikothеologie ab, die das Mysterium der Beziehung zwischen Schöpfer und Schöpfung zu sehr auf den ‘handwerklichen’ Aspekt reduzierte: “*I never thought of nature as God’s work, but as a separate fact or existence*”.<sup>43</sup>

<sup>39</sup> *Modern Painters* III (1856), *Works*, 5.367.

<sup>40</sup> An Walter Lucas Brown, [o.O.], 20.12.1843, *Works*, 4.390-3, hier: 343.

<sup>41</sup> So bemerkt etwa Rosenberg, *The Darkening Glass*, 6: “*Wordsworth’s moralization and deification of nature became, in Ruskin’s hands, an ambitious programme for the moralization and deification of art*” und auch George P. Landow betrachtet Wordsworth als “*the most important source of his [=Ruskin’s] critical theory.*” Landow, *The Aesthetic and Critical Theories of John Ruskin*, 53.

<sup>42</sup> *Modern Painters* III (1856), *Works*, 5.343.

<sup>43</sup> *Ibid.*, *Works*, 5.366.

### 7.3 ,Exemplaristische Offenbarungen‘ Gottes in der Natur

Einen weiteren Schlüssel zur Decodierung von Ruskins Dôme-du-Goûter-Narration gibt der Begriff “*type*”, in dem sich gleichsam die Wahrnehmung des Autors bündelt. In dem spezifischen Sprachgebrauch, in dem Ruskin und Andrews den Begriff “*type*” verwendeten, entlehnten sie ihn wahrscheinlich der ‘Typologie’ John Hutchinsons oder eines seiner Anhänger, die an der Universität Oxford im 18. Jahrhundert eine starke Stellung und dort noch im 19. Jahrhundert einen Vertreter in dem Hebraisten Alexander Nicoll (1793–1828) hatten.<sup>44</sup> Die Hutchinsonsche ‘Typologie’ ist dabei nicht identisch mit der allegorischen Exgesemethode der frühchristlich-patristschen Typologie, die einen alttestamentarischen Typos als Präfiguration eines neutestamentarischen Antitypos deutete. Obgleich Hutchinsons Typologie sich auch an diese Exgesemethoden anlehnt, leitete sie sich zudem auch aus dem antik-mittelalterlichen Exemplarismus ab, demzufolge das Seiende als Abbild (*imago*, *imago ectypa*, *ideatum*) durch ein spirituelles Urbild (*exemplar*, *imago archetypa*, *idea*, *forma omnium formatorum*) geprägt wurde und auf dieses Urbild zurückverweist.<sup>45</sup> Hutchinson entwickelte daraus ein komplexes System der Bibellexegese, bei dem Worte sowohl als Träger spiritueller Bedeutung wie als Zeichen für materielle Objekte verstanden wurden, die ihrerseits wiederum Rückschlüsse auf Gottes Wille, Attribute und Wirken ermöglichen. Die meisten Rezipienten im späteren 18. und 19. Jahrhundert griffen Hutchinsons Ideen und seinen Typus-Begriff als eine Variante des exemplaristischen Analogisierens zwischen materieller Schöpfung und moralisch-spirituellem Welt auf.<sup>46</sup> Edward Irving, der Hutchinsons mangelnden exegetischen Literalismus scharf kritisierte (aber die Grundidee des Exemplarismus eingeschränkt akzeptierte), charakterisierte das Verfahren dementsprechend vereinfacht wie folgt:

<sup>44</sup> Derya Gurses, “Academic Hutchinsonians and their Quest for Relevance, 1734-1790”, *History of European Ideas* 31 (2005), 408-27; Kuhn, “Glory or Gravity”, 310. Hutchinsons Name findet sich meines Wissens ein Mal im Tagebuch, nämlich 1849 im Zusammenhang mit der Lektüre von Irvings Schriften: “*Emblems. Hutchinsonian Theory? that everything in the world is a type, like a sacrament spoken of by Irving*”. Die Textstelle deutet wohl darauf hin, dass zwar der Name Hutchinsons Ruskin nicht vertraut war, Ruskin aber die Grundprinzipien von Hutchinsons typologischer und exemplaristischer Weltsicht akzeptierte und nicht für eine bloße Theorie hielt. Zudem demonstriert der Eintrag, dass Ruskin das Zeichenhafte der Natur (“*Emblems*”) sakramental auffasste. Tagebuch, o.O., [Dez. 1848/ Jan. 1849], Ruskin Library, University of Lancaster, MS 5c, fol. 137<sup>r</sup>.

<sup>45</sup> Einführend hierzu: Helmut Meinhardt, “Urbild – Abbild”, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 8 (München 1997), Sp. 1289-91; oder die klarer strukturierten älteren Artikel von Geoffrey Ernest Richard Lloyd, “Analogy in Early Greek Thought”, und Armand Maurer, “Analogy in Patristic and Medieval Thought”, in: Philip P. Wiener (Hg.), *Dictionary of the History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas*, Bd. 1 (New York 1973), Sp. 60-64, 64-67.

<sup>46</sup> So bereits Earl R. Wasserman, “Nature Spiritualized: The Divine Analogy in the Eighteenth Century,” *ELH* 20 (1953), 39-76, hier. bes. 53-63.

And herein lieth the Hutchinsonian doctrine, which is the mother of all mystery, that, not content with what emblems God hath served Himself withal for the manifestation of what truth was necessary to man's redemption [=Heilige Schrift, Taufe und Abendmahl], it taketh a bolder wing, and holdeth that all visible things and philosophical [=‘(natur)wissenschaftlich’] truths are but emblems of spiritual truth, which it is the purpose of man's life to discover: thus extending the fact, that religion is truth discovered by natural emblems, into a universal system, that all nature is but, as it were, a visible impression of the spiritual truth which is behind: and as the day hideth the stars, so the vision of things hideth the spiritual meaning of things.<sup>47</sup>

Andrews und Ruskin wendeten diese Betrachtungsweise nicht (oder nicht allein) auf die Bibel an, sondern insbesondere auf Objekte der sichtbaren Welt. Dadurch erhielten Gegenstände und Erscheinungen der Welt den Charakter göttlicher Zeichen, die auf Gott zurückverwiesen. Anders als Symbole, die nur auf menschlicher Vereinbarung beruhen und keinen wesenseigenen inneren Bezug zum Symbolisierten haben, implizierte der Begriff des ‘Typus’ im Hutchinsonischen Sinne eine Setzung durch Gott und eine Abbild- oder gar Wesensähnlichkeit des natürlichen Gegenstandes mit dem göttlichen Archetypus: In der Naturerscheinung, dem Abbild, dem ‘geprägten’ Objekt, waren die göttlichen Attribute in abgeschwächter Form (quasi als ‘Negativ’) bewahrt.

Werke der Schöpfung erhielten dadurch einen geradezu numinosen Charakter als Phänomene einer gegenwärtigen Offenbarung. Irving erkannte Hutchinsons Typi sogar einen nahezu sakramentalen Charakter zu (und diskutierte die Ideen Hutchinsons daher in einer Schrift über Sakramente). Ruskins Naturerfahrung fehlte, wie diskutiert, die Einsetzung, Form und Wirkung eines Sakraments.<sup>48</sup> Doch Evangelikalen, die in calvinistischer Tradition bereits gewohnt waren, Tauf- und Abendmahlssakrament als Zeichen und Verweise auf das in der Schrift verkündete Heil aufzufassen, bot die typologische Deutung von Phänomenen, wie sie Hutchinson vorschlug – vorausgesetzt sie akzeptierten die typologisch-exemplaristischen Grundlagen Hutchinsons – sicherlich sinnfällige und ähnlich numinose Erfahrungen wie die überlieferten Sakramente.

Irvings Schrift über die Sakramente fügt sich in gewisser Weise sogar ein in eine zeitgenössisch kleine aber signifikante sakramentalistische Bewegung innerhalb des Evangelikalismus. Viele Evangelikale, die auf die Krise der 1820er und 1830er Jahre reagierten, legten zunehmend Gewicht auf die (traditionellen) Sakramente.<sup>49</sup> In vorderster Linie zählten dazu einige der ‚Radikalevangelikalen‘ sowie die später zum *Oxford*

<sup>47</sup> Irving, “Homilies on Baptism” (1828), in ders., *Collected Writings of Edward Irving*, hg. v. Gavin Carlyle, Bd. 2 (London 1864), 245–432, hier: 254.

<sup>48</sup> Später fand Ruskin eine Begründung für seine Naturbewunderung in der Bergpredigt: *Modern Painters* III (1856), *Works*, 5,378–9.

<sup>49</sup> Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain*, 95–7.

*Movement* übertretenden Dissidenten. Beide Gruppierungen kombinierten dies mit einer neuen Wertschätzung für ältere Formen der Liturgie, für aufwendigere Kirchenausstattungen, liturgische Geräte und Gewänder, Raumgliederung sowie Bauschmuck.<sup>50</sup> Irving selbst blieb wie die meisten *Recordites* zwar ein scharfer Kritiker jeder Form von „*Idolatry*“<sup>51</sup> doch der Großbankier, unabhängige Tory-M.P., Irvingianer und spätere „*Apostle*“ Henry Drummond (1786-1860) forderte bereits 1828 die Revitalisierung katholischer Formen der Liturgie: „[T]he Popish practice of praying from a liturgy [...] without preaching, is nearer being a proper ceremonial for God's house, than making it a mere preaching house without prayer“<sup>52</sup> Zudem war es sein Ziel, zum Bilderschmuck in den Kirchen zurückzukehren: „[I]t is to be hoped that we may see again the places of worship adorned, as in early times, with paintings recording the triumphs of Christianity, whether in the actings, death, and speedily approaching return of its Divine Founder Himself, or in those of His most eminent servants“<sup>53</sup>

Die Aufwertung äußerer Formen der Glaubenspraxis in den Kreisen der ‚Radikalevangelikalen‘ und der traktarianischen Hochanglikaner war allerdings zumeist begleitet von einer Abwertung des aufgeklärten Erbes der Evangelikalen: der Physikothеologie. Sie wurde mehr und mehr als säkularistisch, unbiblisch und moralisch indifferent diskreditiert:

[Hume has] shewn what a bare and comfortless view reason, justly exercised, must take of God's character and providence, proving what a nonentity natural theology is, and how to any theology revelation is absolutely necessary. But, granting the principles of [...] natural religion, that there is one God who made the heavens and the earth, and the soul of man, who ruleth over all things after the pleasure of His will—what, I ask, is there here to produce love or obedience in the mind ? [...] Dominion begetteth fear not love,—awe, and perhaps timorous slavery, but never hearty and willing obedience.[...] For this world hath such mixed fates, and the men in it such various fortunes, that nothing regular can be brought out of its confusion. And though I allow there is a tendency of things to run right, they are so marred by natural and moral accidents, by storms and revolutions, by contentions and wars, that it is beyond the power of any skill to reduce them into justice, or draw from them a character of mercy. [...] To what, therefore, serveth this God of reason, out of whose government reason can bring no principles of good order? Not certainly to generate such an attachment as should bind upon the heart the rules of morals.<sup>54</sup>

<sup>50</sup> Zu der als Ritualismus bezeichneten hochkirchlichen Praxis siehe Nigel Yates, *Anglican Ritualism in Victorian Britain, 1830-1910* (Oxford 1999).

<sup>51</sup> Siehe die Predigten zum Thema in Edward Irving, *The Collected Writings of Edward Irving*, Bd. 4, hg. v. Gavin Carlyle (London 1865), 3-99.

<sup>52</sup> Henry Drummond, *A Defence of the Students of Prophecy: In Answer to the Attack of the Rev. Dr. Hamilton, of Strathblane* (London 1828), 58.

<sup>53</sup> Drummond, *A Letter to Thomas Phillips, Esq., R.A., on the Connection Between the Fine Arts and Religion, and the Means of their Revival* (London 1840), 34-5.

<sup>54</sup> Edward Irving, „XIII: On Moral Life“, in ders., *The Collected Writings of Edward Irving*, Bd. 4, hg. v. Gavin Carlyle (London 1865), 161-177, hier: 170-1. Vgl. auch ders. „XXXVI: The Theology of the

Fast mit dem gleichen Wortlaut wie Irving griff auch Coleridge die tradierte Physikotheologie an, weil sie das Verhältnis von Mensch und Natur/Gott als das einer bloßen Diktatur von Ursache und Wirkung definiere.<sup>55</sup> Diese von der mechanistischen Philosophie getragene Physikotheologie war eine aus seiner Sicht überholte Religiosität, weil sie nicht in der Subjektivität des Individuums wurzelte:

Hence, I more than fear, the prevailing taste for books of natural theology, physico-theology, demonstrations of God from nature, evidences of Christianity, and the like. Evidences of Christianity! I am weary of the word. Make a man feel the want of it; rouse him, if you can, to the self-knowledge of his need of it; and you may safely trust it to its own evidence[.]<sup>56</sup>

Ruskin hat Coleridges Schritt, die Religion aus dem Subjekt heraus zu begründen, wie die meisten seiner Zeitgenossen (incl. Irving) nicht nachvollzogen. Er ist darin dem aufgeklärten Empirismus treu geblieben. Aus seiner Sicht wurde durch ein philosophisch idealistisches Verhältnis zu Natur und Religion, wie es Coleridge postulierte, die Natur entweiht: Das in der Natur gleichsam antizipierte Reich Gottes wurde von denen, die Natur- und Glaubenserfahrungen nur als subjektive Konstruktion des Menschen auffassten, Ruskins Meinung nach missachtet. Statt die Zeichen Gottes in der Natur zu achten, ignorierten Idealisten sie und ersetzten sie mit den vom Heil wegführenden Irrtümern des Menschen (Ruskin kritisierte diese, seiner Ansicht nach für die Moderne charakteristische, Haltung mit einem in der Literaturwissenschaft populär gewordenen Schlagwort als „*pathetic fallacy*“).<sup>57</sup> Nichts trieb Ruskin zu heftigeren Ausfällen gegen Zeitgenossen, als Naturverehrer, die sich Ruskins Ansicht nach gleichsam selbst „über die Natur stellten“:

[T]he right, which every man unquestionably possesses, to be an ass, is extended only, in public, to those who are innocent in idiotism, not to the more malicious clowns, who thrust their degraded motley conspicuously forth amidst the fair colours of earth, and mix their incoherent cries with the melodies of eternity, break with their inane laugh upon the silence which Creation keeps where Omnipotence passes most visibly, and scrabble over with the characters of idiocy the pages that have been written by the finger of God.<sup>58</sup>

---

Natural Man”, *ibid.*, 504-14.

<sup>55</sup> Sehr breit diskutiert in Samuel Taylor Coleridge, *Aids to Reflection [in the Formation of a manly Character on the several Grounds of Prudence, Morality, and Religion, Illustrated by Select Passages from our Elder Divines, Especially from Archbishop Leighton (1825)]*, 4th ed., hg. v. Henry Nelson Coleridge (London 1839).

<sup>56</sup> *Ibid.*, 308-9. Zu Coleridge siehe: Douglas Hedley, *Coleridge, Philosophy and Religion: Aids to Reflection and the Mirror of the Spirit* (Cambridge 2000).

<sup>57</sup> *Modern Painters III* (1856), *Works*, 5.201-20.

<sup>58</sup> “The Poetry of Architecture: Or, the Architecture of the Nations of Europe Considered in its Associa-

Anders als im Idealismus, der das heutige Bild der Romantik weithin prägt, war Ruskin überzeugt, dass der Mensch nicht aufgefordert war, der Natur seinen ‚Stempel aufzudrücken‘, indem er sie mit seinen Emotionen und Theorien anthropomorphisierte. Vielmehr war Ruskins Ansicht nach der Mensch bestimmt, die in der Naturordnung angelegten sichtbaren Zeichen und nicht sichtbaren religiösen ‚Wahrheiten‘ vermeintlich theorie- und empiristisch zu deuten. Das Denken des Menschen hatte sich in Abhängigkeit von der Natur zu entwickeln und die Bestimmung des Menschen war es dabei, seine Wahrnehmung und sein Handeln in Harmonie mit der Naturordnung zu bringen – dieses Leitbild übernahm Ruskin aus der britischen Moralphilosophie der Aufklärung.

Gleichzeitig aber teilte Ruskin mit Irving, Coleridge und anderen Romantikern und ‚Radikalevangelikalen‘ die Ablehnung einer bloß mechanistischen Konzeption der Natur. Die ‚Typologie‘ Hutchinsons scheint ihm dabei die Möglichkeit geboten zu haben, die Schöpfung als ein System kommunizierender Zeichenstrukturen zu deuten, die alle auf Gott verwiesen. Damit wurde die Natur zu einer Bühne der Epiphanie und gewann aus Ruskins Sicht eine hochgradig religiöse Bedeutung.<sup>59</sup>

*„Nature-worship will be found to bring with it such a sense of the presence and power of a Great Spirit as no mere reasoning can either induce or controvert“* – dieses Diktum fasst mithin prägnant zusammen, was die religiöse Erfahrung in Ruskins Naturbetrachtung begründete und Ruskin weiterzuvermitteln versuchte.<sup>60</sup> Ein Großteil seiner Publizistik über Natur, Naturstudium und Kunst baut auf diesem Grundgedanken oder dessen Variationen auf. Auch Freunden und Bekannten brachte er diese Idee immer wieder nahe. So schrieb er etwa seinem Studienfreund Edward Clayton bereits einige Jahre vor Erscheinen von *Modern Painters* über das Zeichnen in der Natur: „[T]he end of study [of nature] in us [...] [is] to receive, what I am persuaded God means to be the second source of happiness to man—the impression of that mystery which, in our total

---

tion with Natural Scenery and National Character“ (1837-38), *Works*, 1.1-188, hier: 132. Die Passage bezog sich direkt zunächst einmal auf Bauherren, die das Landschaftsbild durch unangemessene Gebäude zerstörten, doch in der Schrift nahm Ruskin insbesondere die charakterlich-intellektuelle Haltung aufs Korn, die zur Selbstüberhebung über die Natur führte.

<sup>59</sup> Ein sakramententheologisches Fundament in Ruskins Kunsttheorie erkennt auch Malcolm Mackenzie Ross, „Ruskin, Hooker and ‘the Christian Theoria’“, in: Millar MacLure/F. W. Watt (Hg.), *Essays in English Literature from the Renaissance to the Victorian Age* (Toronto 1964), 283-303, hier: 284: Ross nimmt an, dass der Einfluss Richard Hookers (1554-1600), dessen *Laws of Ecclesiastical Polity* (verf. um 1590, publ. 1593-97, 1648, 1662) Ruskin 1844 oder 1845 von Osborne Gordon erhielt, dabei prägend war. Siehe *Praeterita* (1885-89), *Works*, 35.414

<sup>60</sup> *Modern Painters* III (1856), *Works*, 5.379.

*ignorance of its nature, we call 'beauty'*“ („second source of happiness“ meint dabei: die zweite ‚Heilsquelle‘ nach der Schriftoffenbarung).<sup>61</sup>

#### 7.4 Naturverehrung im Widerspruch zum Heiligungsstrebem der Evangelikalen

Ruskins Verhältnis zur Naturverehrung war oder blieb nicht ambivalentfrei; ab den 1840er Jahren scheinen Ruskin zunehmend Zweifel an seiner Naturerfahrung heimgesucht zu haben. Die Erfahrung der Ich-Auslösung im Dôme-du-Goûter-Erlebnis, die er im Entwurf zu *Modern Painters* II noch beschrieben hatte, gab Ruskin beispielsweise schon nicht mehr zur Publikation frei. Der Grund dafür scheint evident: Die ganz passivische Erfahrung der Heilsgewissheit, die mit Ruskins religiöser Naturverehrung verbunden war, stand in diametralem Gegensatz zur Heilungserfahrung seiner evangelikalen Zeitgenossen, berührte daher die moralischen Empfindlichkeiten seiner evangelikalen Leserschaft und brachte Ruskin offenkundig selbst in Argumentationsnot. Seine moralischen Skrupel belegt 1856 der bereits zitierte Rückblick auf seine Epiphanieerfahrungen:

[My pleasure in scenery], though it had much power in moulding the character, it had hardly any in strengthening it; it formed temperament but never instilled principle; it kept me generally good-humoured and kindly, but could not teach me perseverance or self-denial: what firmness or principle I had was quite independent of it; and it came itself nearly as often in the form of a temptation as of a safeguard, leading me to ramble over hills when I should have been learning lessons, and lose days in reveries which I might have spent in doing kindnesses.<sup>62</sup>

Dies weist auf ein ethisches Dilemma hin, in das Ruskin durch seine Naturverehrung offenkundig ab den 1840er Jahren geriet. Gerade in dieser Krisenzeit vor 1848 scheint ihm selbst aus dem engsten Freundeskreise wenig Zustimmung zuteil geworden zu sein. Osborne Gordon gegenüber musste er sich beispielsweise erklären, warum er über Natur und Kunst schrieb, statt ‚ernsthafter Arbeit‘ im kirchlichen Amt nachzugehen. Ruskin verteidigte sich mit dem Argument, dass seine Begabung zur Naturbeschreibung eine gottgegebene Veranlagung sei und Natur- und Kunstdeutung deshalb die ihm übertragene Aufgabe seien:

<sup>61</sup> An Edward Clayton, Rom, 03.12.1840, *Works*, 1.424-33, hier: 424-5.

<sup>62</sup> *Modern Painters* III (1856), *Works*, 5.367.

[Y]ou ask me if the cultivation of taste be the proper “ergon” of a man’s life [...]. First, then, [...] I am not engaged in selfish cultivation of critical acumen, but in ardent endeavour to spread [...] the love and knowledge [...] not of technicalities and fancies of men, but of the universal system of nature [...]. [C]onsider whether the years from four to seven and twenty could be, on the whole, much better employed [...] than in [...] in exhibiting the perfection, desirableness, and instructiveness of all features, small or great, of external nature [...].

But you will say that I am not yet capable of doing this. Possibly not; yet I think I am quite as capable of *Preaching* on the beauty of the creation, of which I know something, as of preaching on the beauty of a system of salvation of which I know nothing. If I have not power of converting men to an earnest feeling for nature, I should have still less of turning them to earnestness in religion. The one is surely a lighter task than the other [...].<sup>63</sup>

Die Kritik ließ Ruskin dennoch nicht unberührt. Im veröffentlichten Text von *Modern Painters* II nahm Ruskin den Leitgedanken seiner Naturbegeisterung wieder auf, entwickelte ihn aber bereits aus einer Defensivhaltung heraus. Ruskins nahm damit ganz offenkundig Bezug auf die ablehnenden Reaktionen, mit denen der erste Band von *Modern Painters* (1843) unter den Geistlichen seines Freundeskreises aufgenommen worden war.<sup>64</sup> Ruskin musste sich fragen, ob seine Naturverehrung, die leicht als eine schwärmerisch überspannte Form von ästhetischem Genuss abgewertet werden konnte, ethisch zu verantworten war – zumal in einer Zeit, in der sich seine ehemaligen Tutores und Studienkollegen gleichzeitig tatkräftig für die Verbesserung der sozialen und religiösen Zustände im Lande einsetzten. Noch Mitte der 1840er Jahre beanspruchte Ruskin für seine Naturverehrung aber den gleichen moralisch-religiösen Stellenwert wie für die pastorale Arbeit und stellte daher der evangelikalen „*duty of self-denial*“ eine natursakramentale „*duty of delight*“ gegenüber:

[T]here are few so utterly lost but that they receive, and know that they receive, at certain moments strength of some kind, or rebuke, from the appealings of outward things; and that it is not possible for a Christian man to walk across so much as a rood of the natural earth, with mind unagitated and rightly poised, without receiving strength and hope from some stone, flower, leaf, or sound, nor without a sense of a dew falling upon him out of the sky; though, I say, this falsity is not wholly and in terms admitted, yet it seems to be partly and practically so in much of the doing and teaching even of holy men, who in the recommending of the love of God to us, refer but seldom to those things in which it is most abundantly and immediately shown: though they insist much on His giving of bread, and raiment, and health (which He gives to all inferior creatures), they require us not to thank Him for that glory of His works which He has permitted us alone to perceive: they tell us often to meditate in the closet, but they send us not, like Isaac, into the fields at even [1.Mose 24,63]; they dwell on the duty of self-denial, but they exhibit not the duty of delight.<sup>65</sup>

<sup>63</sup> An Osborne Gordon, o.O., 10.03.1844, *Works*, 3.665-7, hier: 665-6.

<sup>64</sup> Zwischen Walter Lucas Brown und Ruskin blieb dies bis in die 1850er Jahre ein Streitgegenstand. Siehe etwa Ruskins Brief, Venedig, 08.01.[1850], in: Hayman (Hg.), “Ruskin and his Oxford Tutor”, 48-54; und [o.O.], 09.01.1858, in: O’Gorman (Hg.), “Ruskin and Walter Lucas Brown”, 59-60, hier: 59.

<sup>65</sup> *Modern Painters* II (1846), *Works*, 4.215-6. Zitiert ohne die Korrekturen Ruskins in späteren Ausgaben.

Ruskin forderte, zumindest Ruhephasen zu nutzen, um sich von der gefallenen Welt so weit wie möglich zu lösen. Nur wer sich dem durch den Sündenfall „*nicht zerstörten*“ Rest der Schöpfung zuwandte, konnte die notwendige ‘Energie’ für andere Tätigkeiten beziehen. Diese Bekräftigung nicht entgegenzunehmen und nur im Orbit der gefallenen Natur zu arbeiten, betrachtete Ruskin als religiös schädlich und als Verstoß gegen die providentielle Einrichtung des Kosmos. Er verdächtigte die evangelikalen Verächter der ‚Naturverehrung‘ zudem, letztlich nur dem Egoismus zu erliegen:

[A]n earnest mind, which, in its efforts at the raising of men from utter loss and misery, has often but little time or disposition to take heed of anything more than the mere life, and of those so occupied it is not for us to judge; but I think that of the weaknesses, distresses, vanities, schisms, and sins, which often, even in the holiest men, diminish their usefulness, and mar their happiness, there would be fewer if, in their struggle with nature fallen, they sought for more aid from nature undestroyed. It seems to me that the real sources of bluntness in the feelings towards the splendour of the grass and glory of the flower, are less to be found in ardour of occupation, in seriousness of compassion, or heavenliness of desire, than in the turning of the eye at intervals of rest too selfishly within; the want of power to shake off the anxieties of actual and near interest, and to leave results in God’s hands; the scorn of all that does not seem immediately apt for our purposes, or open to our understanding, and perhaps something of pride, which desires rather to investigate than to feel.<sup>66</sup>

Ruskin hielt den missionarisch und karitativ tätigen Aktivisten im Evangelikalismus sogar vor, das katholische Dogma der Werkgerechtigkeit zu vertreten:

I believe that the root of almost every schism and heresy from which the Christian church has ever suffered, has been the effort of men to earn, rather than to receive, their salvation; and that the reason that preaching is so commonly ineffectual is, that it calls on men oftener to work for God, than to behold God working for them. If, for every rebuke that we utter of men’s vices, we put forth a claim upon their hearts; if, for every assertion of God’s demands from them, we could substitute a display of His kindness to them; if side by side, with every warning of death, we could exhibit proofs and promises of immortality; if, in fine, instead of assuming the being of an awful Deity, which men, though they cannot and dare not deny, are always unwilling, sometimes unable, to conceive, we were to show them a near, visible, inevitable, but all beneficent Deity, whose presence makes the earth itself a heaven, I think there would be fewer deaf children sitting in the market-place [Lk 7,32].<sup>67</sup>

Ruskin räumte freilich ein, sich nicht sicher zu sein, wie das Verhältnis von tätigem Wirken und passivem Empfangen auszutarieren sei. Er schloss aber mit einem letzten Argument und stützte seine Position auf der Offenbarung des Johannes ab – die Pflicht zur verehrenden Naturbetrachtung ergab sich, seiner Meinung nach, aus der in der Apokalypse verheißenen Zukunft:

---

<sup>66</sup> *Ibid.*, 4.216-7.

<sup>67</sup> *Ibid.*, 4.217 (zitiert ohne Ruskins Eingriffe für die Edition 1883).

We cannot say how far it is right or agreeable with God's will, while men are perishing round about us; while grief and pain, and wrath, and impiety, and death, and all the powers of the air, are working wildly and evermore, and the cry of blood going up to heaven, that any of us should take hand from the plough; but this we know, that there will come a time when the service of God shall be the beholding of Him; and though in these stormy seas where we are now driven up and down, His Spirit is dimly seen on the face of the waters, and we are left to cast anchors out of the stern, and wish for the day, that day will come, when, with the evangelists on the crystal and stable sea [Offb 4,6], all the creatures of God shall be full of eyes within [Offb 4,8], and there shall be "no more curse, but His servants shall serve Him, and shall see His face" [Offb 22,3-4].<sup>68</sup>

Die ethische Haltung, die in Ruskins Verteidigung zum Ausdruck kommt, ist bemerkenswert weit entfernt vom politischen Reformkämpfertum seines ehemaligen Pastors John Burnet oder dem unbeugsamen sozialkonservativen Aktionismus der Tories Dale und Melvill. Auch in anderer Hinsicht entfernte sich Ruskins Konzept der Naturverehrung weit von den dogmatischen Grundlagen evangelikaler Religiosität: Ruskins optimistisches Weltbild nahm die Natur (bis auf einzelne Facetten) – anders als den Menschen – aus der Erbsünde und ihren Folgen weithin heraus: Sie trug nach Ruskins Auffassung zu großen Teilen noch die Wesensmerkmale des Paradieses: „*I believe the whole creation was in Eden what it is now, only so subjected to man as only to minister to him—never to hurt him*“.<sup>69</sup> Gott betrachtete Ruskin als eine „*all benificent deity*“, und so, wie sich bei Dôme-du-Goûter-Erlebnis ganz unvermittelt das Himmlische Jerusalem auf den Alpengipfeln öffnete, verlor Ruskin beim Vorgriff auf das Ende der Apokalypse kein Wort über Gericht und Weltenende. Wieder signalisiert Ruskins Text Ablehnung gegenüber dem aktivischen „*duty faith*“ seiner Zeitgenossen und der Soteriologie des Evangelikalismus; Ruskins Auffassung Gottes ist nahezu frei von forensischen Aspekten und sein Naturverständnis vom Erbsündendogma weitgehend entlastet.

Damit drängt sich erneut die bereits im vorangegangenen Kapitel thematierte Vermutung auf, dass die Grundlagen von Ruskins dogmatisch ungebundenen Glaubensüberzeugungen, wie sie in seinem Konzept der Naturverehrung zum Ausdruck kommen, aus dem Unitarismus entlehnte: „*In the Deity, justice can be nothing more than a modification of goodness, or benevolence, which is his sole governing principle, the object and end of which is the happiness of his creatures and subjects*“, fasste Priestley etwa sein Gotteskonzept zusammen.<sup>70</sup> Im evangelikalen Milieu waren solche Über-

<sup>68</sup> *Modern Painters II* (1846), *Works*, 4.217-8.

<sup>69</sup> An Edward Clayton, o.O. [Denmark Hill], Postst. 08.01.1843, *Works*, 1.475-9, hier: 478.

<sup>70</sup> Joseph Priestley, *An History of the Corruptions of Christianity* (1782), 2 Bde. (Birmingham/London 1793), 1.159.

zeugungen hingegen weitgehend auf ‚Radikalevangelikale‘ und romantische Dissidenten wie Coleridge und Erskine beschränkt.

Vor der evangelikalen Öffentlichkeit berief sich Ruskin freilich nicht auf diese, sondern verwies zu seiner Verteidigung auf die Autorität der Bergpredigt – in seiner außergewöhnlichen Deutung:

[Legitimation for the love of nature] comes to us at once from the highest of all authority. [...] [T]he Sermon on the Mount [...] consists only in the inculcation of three things: 1st, right conduct; 2nd, looking for eternal life; 3rd, trusting God, through watchfulness of His dealings with His creation; and the entire contents of the book of Job, and of the Sermon on the Mount, will be found resolvable simply into these three requirements from all men,—that they should act rightly, hope for heaven, and watch God’s wonders and work in the earth; the right conduct being always summed up under the three heads of justice, mercy, and truth, and no mention of any doctrinal point whatsoever occurring in either piece of divine teaching.<sup>71</sup>

Wie sehr sich Ruskin aber mit der entdogmatisierten Religiosität der romantischen Naturverehrung identifizierte, wird in einem Brief an seine spätere Frau Euphemia Chalmers Gray (1828-97) deutlich, in dem Ruskin 1847 seine Distanz von der evangelikalen Soteriologie erklärte und die Gründe für seine Hingabe an die Naturbewunderung auf den Punkt brachte. Aus Unsicherheit über Erwählung und Heiligung und aus Distanz zu den apokalyptischen Visionen der Bibel akzeptierte er die im Abbild der Natur zu erfassenden Vorzeichen auf die Attribute Gottes als den eigentlichen Anker seiner Glaubenshoffnungen:

[I]f we felt that God has chosen us—and given us strength to do his will—we should acquiesce in that will—not without doubt and sorrow indeed—but with a conquering trust and gladness. But—I do not know how it is with others, but with me the great obstacle is not so much Unbelief of Heaven—as the want of desire for Heaven. [...] [T]he Joys of Heaven are only feebly to be comprehended—and, even feebly, only by those who have already begun to look to them. And—for me—I have no heavenly desires—I do not want to leave this world. I have had too much good in it, perhaps, but I believe with many others the root of irreligion is the same—they do not want heaven. I find no promise in the Bible that excites my longing—All the happiness I have here is in exertion—in progressive knowledge—accompanied by pain—I cannot conceive an unlaborious happiness—a state of perfect knowledge as being happy—All the mystic descriptions of clouds and golden streets and glorified creatures have no charms for me—I had rather have an immortality among the snowy mountains and sweet vallies of this world.—And then when one’s doubtful ideas of happiness are mixed with all the horrors of *certain* death,—and with the artful motives of disbelief which Satan sets before one continually, it is a *hard* thing to believe—Well might our Lord say “this is *the* work of God, that ye *believe* on him whom he hath sent” [Joh 6,29].<sup>72</sup>

<sup>71</sup> *Modern Painters III* (1856), *Works*, 5.378-9.

<sup>72</sup> An Euphemia Chalmers Gray, Folkestone, 21.11.1847, *Order of Release*, 56-7.

Die Passage demonstriert deutlich, dass Ruskin sowohl in die Prädestination wie in gute Werke wenig Vertrauen setzte. Die Natur aber enthielt – nach Ruskins Ansicht kein gänzlich gefallener Teil der Schöpfung – als ‚Abbild‘ des göttlichen Urbildes die anschaulichsten und zentralen ‚Wahrheiten‘ über den Heilsplan Gottes. Dem „*pure landscape-instinct*“<sup>73</sup> das heißt dem gottgegebenen Instinkt zur religiösen Naturerfahrung nachzugeben und durch Naturforschung („*laborious happiness*“ und „*progressive knowledge*“) den Heilsplan Gottes zu entdecken, erschien Ruskin als primäre Pflicht und Hoffnung. Aus dieser Haltung erklärt sich daher vermutlich auch, warum Ruskin in den zwei Jahrzehnten von der Mitte der 1830er Jahre bis etwa 1856 schwerpunktmäßig „*natural beauty, and [...] such art and science as interpreted it*“ zum Thema seiner Werke machte.<sup>74</sup>

### 7.5 Aufkommende Zweifel an der religiösen Naturerfahrung

Im Verlaufe der rund zwanzig Jahre zwischen Ruskins „Essay“ von 1836 und dem Rückblick auf seine ‚Jugendreligiosität‘ in *Modern Painters* 1856 scheint die Naturverehrung ihre Wirkung auf Ruskin immer mehr eingebüßt zu haben – in den 1830er und 1840er Jahren noch der Mittelpunkt seiner religiösen Erfahrung und Grundlage seiner Kunsttheorie, stellten sich bei ihm offenbar immer mehr Zweifel daran ein. Vermutlich war dieser graduelle Verlust seiner religiösen Naturerfahrungen auch einer der tieferen Gründe, warum Ruskin die Arbeit an den Bänden von *Modern Painters* zwischen 1846 und 1856 einstellte und ruhen ließ. Denn er begann, ausgehend von der deutlichen Kritik aus dem Freundeskreis am vermeintlichen Hedonismus von *Modern Painters*, zunehmend über den ethischen Wert der Naturbetrachtung nachzudenken. Die Antwort auf die Frage, ob Naturverehrung moralisch und religiös legitim sei, entschied für ihn auch über die Frage, ob die Landschaftsmalerei Unterstützung verdiene: „[T]he likelihoods of good or evil resulting from [...] [the landscape-instinct] may be reasoned upon as generally indicating the usefulness or danger of the modern love and study of landscape“.<sup>75</sup>

Doch mehr als nur Zweifel an den moraltheoretischen Grundlagen, auf denen seine Naturverehrung beruhte, trieben Ruskin um. Viel grundlegender noch, scheint Ruskin die Überzeugung verloren zu haben, dass die Natur weitgehend im prälapsaraischen Stand

<sup>73</sup> *Modern Painters* III (1856), *Works*, 5.368.

<sup>74</sup> *Praeterita* (1885-89), *Works*, 35.224, über sein Frühwerk ‚Poetry of Architecture‘ (1837-38).

<sup>75</sup> *Modern Painters* III (1856), *Works*, 5.368.

paradiesischer Vollkommenheit erhalten geblieben sei. 1856 betrachtete er den ‚naiven‘ Naturkult seiner Jugend daher bereits als ein fragwürdiges Phänomen der Vergangenheit:

On the journey of 1837, when I was eighteen, I felt, for the last time, the pure childish love of nature which Wordsworth so idly takes for an intimation of immortality. We went down by the North Road [London-Edinburgh], as usual; and on the fourth day arrived at Catterick Bridge [Yorkshire], where there is a clear pebble-bedded stream, and both west and east some rising of hills, foretelling the moorlands and dells of upland Yorkshire; and there the feeling came back to me—as it could never return more.

It is a feeling only possible to youth, for all care, regret, or knowledge of evil destroys it; and it requires also the full sensibility of nerve and blood, the conscious strength of heart, and hope; not but that I suppose the purity of youth may feel what is best of it even through sickness and the waiting for death; but only in thinking death itself God’s sending.<sup>76</sup>

Bemerkenswert ist weniger die scharfe Schnittlinie, die Ruskin immerhin relativ konsequent auf 1837 datierte: Realiter schwanden seine Erlebnisse gewiss nur „gradually“,<sup>77</sup> und noch einige Zeit nach 1837 finden sich in seinen Tagebüchern Einträge positiver Natureindrücke. So notierte er etwa in Chamonix 1854: „*Thank God, here once more; and feeling it more deeply than ever. I have been up to my stone upon the Bréven, all unchanged, and happy*“.<sup>78</sup> Doch seine Tagebucheinträge dokumentieren, dass Ruskin seine Erfahrungen zunehmend misstrauisch überprüfte: „*a strange and mighty scene; and I felt it almost as I used to do, more deeply in a sort, though less rapturously; yet, I fear, with even less effect on my general temper than of old*“<sup>79</sup>, heißt es etwa 1849 zu einem Alpenerlebnis.<sup>79</sup> Selbst in der Wahrnehmung der Alpen stellten sich bei Ruskin immer mehr zwiespältige Beobachtungen und Affekte ein:

Yesterday was spent in drawing from glacier; ran for exercise over the stones up to the source, when I had done. Felt that it was like Rouen cathedral and I could not fathom it; returned to it in the evening to try to write a detailed description. [...] Truly it is a gate of heaven to me. [...] Yet I could not write—the sky was lifeless and grey, the size of the ice unfelt, the Dru unseen. I walked home by the Praz road, staying to gaze on an awful scene of grisly cloud foaming in darkness among the crests of the Aiguilles Rouges above the Flégère. I saw lines, too, in the valley, of piny slope, that I had never seen before—but I do this every day and get more in despair with my work.<sup>80</sup>

Einer der wesentlichen Gründe dafür, dass die Faszination der Naturerlebnisse auf ihn nachließ, war dabei möglicherweise der Wandel seiner Naturvorstellung. Auffällig ist in dem Zusammenhang der oben zitierte Passus, in dem Ruskin deutlich macht, welchen

<sup>76</sup> *Praeterita* (1885-89), *Works*, 35.218-9. Ruskin bezieht sich auf Wordsworths ‚Ode: Intimations of Immortality from Recollections of Early Childhood‘ (1807).

<sup>77</sup> *Modern Painters III* (1856), *Works*, 5.368.

<sup>78</sup> Tagebuch, Chamonix, 10.07.[1854], *Diaries*, 2.498.

<sup>79</sup> Tagebuch, Chamonix, 16.06.[1849], *Diaries*, 2.388.

<sup>80</sup> Tagebuch, Chamonix, 01.07.[1849], *Diaries*, 2.400-1, hier: 400.

ambivalenten Eindruck er 1856 vom ‚Naturkult‘ seiner Jugendtage hatte: „*I suppose the purity of youth may feel what is best of it [not just] through sickness and the waiting for death; but only in thinking death itself God’s sending.*“<sup>81</sup>

Offenkundig gewann bei Ruskin die Ansicht überhand, dass die Natur ein vom Dualismus von Leben und Tod, und nach seinem Verständnis damit auch von Heil und Verderben, geprägter Raum war, in dem eine vorbehaltloses ‚Aufgehen‘ im Naturerlebnis auch die Akzeptanz von Tod und Verderben implizierte. In einer an Melvills Predigten erinnernden Äußerung zog er 1853 daraus den Schluss, dass auch die abschreckende Seite der Natur und die in der Natur angelegten Zeichen des bevorstehenden Gerichts als Elemente der Naturwahrnehmung zu akzeptieren seien:

Two great and principal passions are evidently appointed by the Deity to rule the life of man; namely, the love of God, and the fear of sin, and of its companion—Death. How many motives we have for Love, how much there is in the universe to kindle our admiration and to claim our gratitude, there are, happily, multitudes among us who both feel and teach. But it has not, I think, been sufficiently considered how evident, throughout the system of creation, is the purpose of God that we should often be affected by Fear; not the sudden, selfish, and contemptible fear of immediate danger, but the fear which arises out of the contemplation of great powers in destructive operation, and generally from the perception of the presence of death.

[...] I understand not the most dangerous, because most attractive form of modern infidelity, which, pretending to exalt the beneficence of the Deity, degrades it into a reckless infinitude of mercy, and blind obliteration of the work of sin: and which does this chiefly by dwelling on the manifold appearances of God’s kindness on the face of creation. Such kindness is indeed everywhere and always visible; but not alone. Wrath and threatening are invariably mingled with the love; and in the utmost solitudes of nature, the existence of Hell seems to me as legibly declared by a thousand spiritual utterances, as that of Heaven.<sup>82</sup>

Demnach war es nicht allein der vermeintliche Hedonismus, sondern mehr noch die Erkenntnis der moralischen Doppeldeutigkeit oder sogar Indifferenz der Natur, die Ruskin zum Überdenken seiner Naturverehrung zwangen. Ruskin musste nun seine Naturbetrachtung darauf einstellen, dass das Abbild Natur und eventuell auch das Urbild Gottheit sowohl Heil wie Verderben bringende Zeichen und Strukturen in sich bargen. „*If [ambivalence of good and evil reigns] in the natural, how else should it be in the spiritual world?*“ charakterisierte Ruskin das neue Bild der Natur, wie es sich ihm auf seiner Italienreise 1840/41 in Betrachtung des Vesuv aufgedrängt haben soll.<sup>83</sup> Die ungetrübte, naive, ‚untrügliche‘ Naturverehrung, wie sie Ruskin in den Jahren vor 1840 erfahren konnte, verlor in Ruskins Augen damit ihre Plausibilität.

<sup>81</sup> *Praeterita* (1885-89), *Works*, 35.219.

<sup>82</sup> *Stones of Venice* III (1853), *Works*, 11.163-4.

<sup>83</sup> Über seine Naturerfahrung in Italien 1840-41: *Praeterita* (1885-89), *Works*, 35.288.

### 7.6 Zwischenresümee

Das vorliegende Kapitel stellt den, neben Ruskins Kulturkritik, wohl populärsten Aspekt seines (Früh-)Werkes dar, die religiöse Naturverehrung. Sie bildete die Grundlage bereits für einen Teil des „Essays“ von 1836 und blieb eines der Kernthemen Ruskins bis in die frühen 1850er Jahre.

Durch eine eingehendere Untersuchung der dogmengeschichtlichen Grundlagen von Ruskins religiöse Naturerfahrung wird demonstriert, dass Ruskin weder an die Hauptlinien der aufgeklärten Physikothéologie mit ihrem mechanistischen Kern anschloss, noch an die Sakramententheologie oder spezifisch evangelikale Narrative wie Heiligung oder Bekehrung. Vielmehr revitalisierte er, möglicherweise in Einklang mit der Theologie seines Pfarrers und Lehrers Edward Andrews, das Erbe von John Hutchinsons Typologie. Naturerfahrungen konstruierte Ruskin auf typologischer Grundlage als Abbilder des Urbildes Gott, sodass die Natur ihm nicht allein allegorische Versinnbildlichungen göttlicher Attribute bot (wie in der Physikothéologie), sondern die Erfahrung von Epiphanien vermittelte, die mit Heilsgewissheit und Katharsis verbunden waren. Eine solche Gotteserfahrung fügt sich ein in das Aufbruchsspektakel der ‚Radikalevangelikalen‘, die in den Krisenjahren ab Mitte der 1820er Jahre die älteren Formen evangelikaler Religiosität zu überwinden suchten.

Allerdings veränderte sich Ruskins Naturverständnis ab den 1830er Jahren, und auch die evangelikale Kritik an der fehlenden moraltheologischen Grundlage seiner Naturverehrung machte Ruskin zu schaffen. In den folgenden Abschnitten ist deshalb nachzuzeichnen, welche Erkenntnisse und Ideen Ruskin zur Veränderung seines Naturbildes veranlassten: Dabei spielt offenkundig die Wissenschaft der Geologie und der von ihr bestimmte Diskurs über die Erdgeschichte eine herausragende Rolle.

# 8

## Auf den Klippen der Historischen Geologie

### Die neuere geologische und paläontologische Naturforschung als Quelle religiöser Zweifel

Ruskins Vertrauen in ein planvoll eingerichtetes, auf den finalen Triumph des Guten gerichtetes Universum, blieb nicht unerschüttert. Die epochentypische, viele Viktorianer heimsuchende „*Crisis of Faith*“ machte auch vor ihm nicht halt. Doch unterschied sich Ruskins Krise von der (später) einsetzenden Krise der ‚Radikalevangelikalen‘. Es war auch nicht der Glaube an die Inspiration und literale Wahrheit der Schrift, die Ruskin verlor – er hatte ja selbstständig ein viel ‚liberaleres‘ Bibelverständnis ausgebildet. Seine individuelle Krise lässt sich nur verstehen, wenn man die Überlappung aufgeklärter und religiöser Überzeugungen in seinem Denken, wie im Vorkapitel erläutert, zur Kenntnis nimmt. Dass er den Kampf um sein säkulares Weltbild aufnehmen musste und im Medium einer Glaubenskrise verhandelte, lässt sich nur daraus verstehen, dass die moralische Einrichtung des Kosmos für ihn als eine religiöse wie auch als eine naturwissenschaftliche Gegebenheit annahm. Auch die weitreichenden Folgen und seine individuelle Reaktion lässt sich nur daraus erklären.

Ruskins Zweifel an seiner teleologischen Sicht der Natur setzten offenkundig im Zusammenhang mit wissenschaftlichen Entwicklungen ein, die ihn dazu nötigten, sein Bild der Natur zu überdenken: „*Every fancy that I had about nature was put into my head by some book; and I never reflected about anything till I grew older; and then, the more I reflected, the less nature was precious to me*“.<sup>1</sup> Dabei scheint die Geologie, die Ruskin seit der Kindheit selbst intensiv studierte und zu der er in Oxford Vorlesungen hörte, eine gewichtige Rolle gespielt zu haben. Dies wird in einem der Briefe deutlich, in denen Ruskin seine Glaubenszweifel gegenüber John James Ruskin erläuterte. Dabei unterteilte Ruskin seine Glaubenszweifel in „*moralisch*“ und in „*wissenschaftlich*“ begründete:

<sup>1</sup> *Modern Painters III* (1856), *Works*, 5.367.

[...] I have chosen to believe under as strong and overwhelming a sense of the difficulties of believing as it is, I think, possible ever to occur to me again. No scientific difficulty can ever be cast in my teeth greater than at this moment. I feel the geological difficulty; no moral difficulty greater than that which I now feel in the case of prophecies so obscure that they may mean *anything*, like the oracles of old.<sup>2</sup>

Zu den „moralischen“ Ursachen seiner Glaubenskrise zählte Ruskin 1852 seine Studien zur Apokalypse – zu diesem Zeitpunkt hatte er rund vier Jahre lang die Debatte des zeitgenössischen Evangelikalismus über die bevorstehende Wiederkehr Christi verfolgt und klagte darüber, dass er in der Bibel weder sichere Angaben über Geschichte und Zukunft, noch ein klares ethisches Normensystem fand, an dem er sich orientieren konnte (das Ereignis wurde von Cumming für die Zeit zwischen 1848 und 1867 angekündigt):

[T]his is the great question with me—whether indeed the Revelation *be* clear, and Men are blind, according to that “He hath blinded their eyes and hardened their hearts” [Joh 12,40]; or whether there be not also some strange darkness in the manner of Revelation itself. [...] [A]t the close of these 2000 years after Christ, we should be able *indisputably* to attach a meaning to a considerable portion, and to show, to the conviction of every thinking man, that such and such events were foreshown and none others. the book which is especially called the *Revelation of Jesus Christ* [Off 1,1], and is said to be a Revelation of things which must *shortly* come to pass, remains altogether sealed; and the most important parts of the prophecies of Daniel and Ezekiel, and *all* our Saviour’s prophecies except those respecting Jerusalem, remain subjects of continual dispute.<sup>3</sup>

Die „*wissenschaftlichen*“ Ursachen seiner religiösen Zweifel identifizierte Ruskin hingegen vordringlich in Entwicklungen innerhalb der Geologie. In seinem zitierten Brief machte Ruskin leider nicht deutlich, worin die „*geological difficulty*“ bestand, welche religiösen Fragen sie aufwarf und weshalb sie seine religiösen Überzeugungen ins Wanken brachte – anscheinend hatten Ruskin und sein Vater bereits lange vor Ruskins Venedigreise von 1851-52 und dem damit verbundenen Briefwechsel darüber Gespräche geführt. Nur ein Rückblick auf den Entwicklungsstand der Geologie im frühen 19. Jahrhundert sowie auf Ruskins Beschäftigung mit dieser Wissenschaft und ihren Forschungsergebnissen kann deshalb darüber Aufklärung bringen, warum Ruskin an den religiösen Prinzipien seiner Jugend zu zweifeln begann.

<sup>2</sup> An John James Ruskin, [Venedig, 11.4.1852], *Letters from Venice*, 246-8, hier: 247.

<sup>3</sup> An John James Ruskin, [Venedig], [25.].01.[1852], *Letters from Venice*, 148-51 [auch in: *Works*, 36.126-9, 127].

### 8.1 Ruskins geologisches Interesse und die Konkurrenz von Physiogeographie und Stratigraphie

Ruskin entdeckte die Geologie und Mineralogie als Interessen- und Studiengebiet noch im Kindesalter, um 1830, für sich: „*From Boyhood he has been an artist, but he has been a geologist from Infancy*“, schrieb sein Vater 1858.<sup>4</sup> Wohl auf einer Reise in den *Lake District* 1830 kaufte John James Ruskin eine Sammlung von 50 Mineralien, die Ruskin sofort in den Bann zogen und die für ihn in den Folgejahren ein zentraler Gegenstand seines wissenschaftlichen Denkens blieb: „*No subsequent possession has had so much influence on my life.*“<sup>5</sup> Wie üblich, brachte er sich die notwendigen Kenntnisse autodidaktisch bei.<sup>6</sup> 1832 kaufte John James Ruskin das *System of Mineralogy* (3<sup>rd</sup> 1820) des schottischen Geologen Robert Jameson (1774-1854), dessen Illustrationen und Beschreibungen Ruskin mit den Exponaten in der Mineraliensammlung des *British Museum* abglich; er begann darauf, ein eigenes Mineralienlexikon anzulegen.<sup>7</sup> 1840 wurde er zu einem Fellow der *Geological Society* (gegr. 1807) gewählt, einer in dieser Zeit rund 800 Mitglieder zählenden Gesellschaft, deren Veranstaltungen Ruskin bereits seit Mitte der 1830er Jahre häufig besucht hatte.<sup>8</sup> Mehr noch als Kunst und Literatur bildete die Geologie in den 1830er Jahren seine Hauptbeschäftigung:

<sup>4</sup> John James Ruskin an Jane O’Meara Simon (1816-1901) [Frau des Amtsarztes und Beamten im Gesundheitswesen John Simon (1816-1904, knighted 1887)], London, 19.02.1858, in: Ruskin, *Works*, 26.xxvi.

<sup>5</sup> *Deucalion: Collected Studies of the Lapse of Waves, and Life of Stones* (1875-83), *Works*, 26.87-370, hier: 294.

<sup>6</sup> Unter den neueren Studien thematisiert Anthony Lacy Gully, “*Sermons in Stone: Ruskin and Geology*”, in: Susan Phelps Gordon und Gully (Hg.), *John Ruskin and the Victorian Eye* (Kat. Ausst. New York: Phoenix Museum of Art, 1993), 158-183, Ruskins geologische Interessen. Zur Rezeption siehe Virginia L. Wagner, “*John Ruskin and Artistic Geology in America*”, *Winterthur Portfolio* 23 (1988), 151-67. Unverzichtbar bleibt daher: Edward Tyas Cooks “*Introduction to Vol. xxvi*” (1906), in: Ruskin, *Works*, 26.xvi-lxviii. Vgl. auch Hilton, *Early Years*, 17, 49-50

<sup>7</sup> *Praeterita* (1885-89), *Works*, 35.121; *Deucalion* (1875-83), *Works*, 26.87-370, hier: 97. Robert Jamesons *A System of Mineralogy: Comprehending Oryctognosie, Geognosie, Mineralogical Chemistry, Mineralogical Geography, and Oeconomical Mineralogy* (Edinburgh 1804-08, 3<sup>rd</sup> 1820) Den Erwerb von Jamesons *System* verzeichnete John James Ruskin in seinen Büchererwerbslisten 1832: *Family Letters*, 1.260 FN 2. Zu Jamesons politischem Profil siehe James Burns, “*James Headrick, Robert Jameson, and the Edinburgh Review*”, *Scottish Historical Review* 84 (2005), 88-95.

<sup>8</sup> Die offizielle Darstellung der Geschichte der Geological Society ist Horace Bolingbroke Woodward, *The History of the Geological Society of London* (London: Geological Society, 1907) (New York: Arno Press, 1978).

[H]ad it not been for grave mischance in earlier life (partly consisting in the unlucky gift, from an affectionate friend, of Rogers's poems [...] ), my natural disposition to these sciences would certainly long ago have made me a leading member of the British Association for the Advancement of Science; or—who knows?—even raised me to the position which it was always the summit of my earthly ambition to attain, that of President of the Geological Society.<sup>9</sup>

Prägend für Ruskins geologische Interessen wurde die Erfahrung der Savoyer Alpen und speziell des Mont-Blanc-Massivs, die er mit seinen Eltern während zweier Aufenthalte auf dem Kontinent 1833 und 1835 bereiste: „[My] unabated, never to be abated, geological instinct, now fastened on the Alps“.<sup>10</sup> Zu seinem fünfzehnten Geburtstag 1834 erhielt er auf eigenen Wunsch die *Voyages dans les Alpes* (1779-96) des Schweizer Naturforschers Horace Bénédict de Saussure (1740-99) zu Geschenk, die er sich zum Lehrmodell seiner Naturbetrachtung und geologischen Forschung erkor.<sup>11</sup> Referenzen auf Saussures Reiseberichte finden sich daher von Ruskins frühen Gedichten und Aufsätzen für Loudon's *Natural Magazine* bis zu Spätwerken wie der *Storm Cloud of the Nineteenth Century* (1884), in dem Saussure als „most observant and descriptive of scientific men“ gelobt wird.<sup>12</sup> In *Modern Painters* IV erklärte Ruskin sogar knapp: „*De Saussure* [is] the only writer whose help I did not refuse in the course of these inquiries“.<sup>13</sup>

Saussures *Voyages* hatten allerdings zu dem Zeitpunkt, als Ruskin sie zu lesen begann, mit dem Stand der Forschungsdebatten in der Geologie nur noch wenig zu tun. Bereits zu Lebzeiten war Saussure ein konservativer Vertreter des neptunischen Modells der Erdgeschichte gewesen, wie es im 18. Jahrhundert von den meisten Gelehrten vertreten wurde.<sup>14</sup> Allerdings hatte er sich mit der Besteigung des Mont Blanc und seinen ausführlichen Feldforschungen in den Alpen einen legendären Ruf erworben. Seine Reiseberichte waren daher fast bereits eine Art Denkmal einer versunkenen Epoche der Geologie. In der Entwicklung der geologischen Forschung spielte Saussure nach 1800 hingegen keine bedeutende Rolle mehr, denn vom Beginn der Karriere Georges Cuviers (1769-1832) an wurden die Forschungskonzepte, Leitfragen und Hypothesen der

<sup>9</sup> *Deucalion* (1875-83), *Works*, 26.87-370, hier: 97.

<sup>10</sup> *Praeterita* (1885-89), *Works*, 35.120-1.

<sup>11</sup> Horace Bénédict de Saussure, *Voyages dans les Alpes: Précédés d'un Essai sur l'Histoire Naturelle des Environs de Genève* (Genève 1779-1796). Ruskin erwähnt die Arbeit in *Praeterita* (1885-89), *Works*, 35.121.

<sup>12</sup> *The Storm Cloud of the Nineteenth Century: Two Lectures Delivered at the London Institution, February 4th and 11th, 1884* (1884), *Works*, 34.9.

<sup>13</sup> *Modern Painters* IV (1856), *Works*, 6.476.

<sup>14</sup> Zur Geologie vor 1820 siehe Martin J. S. Rudwick, *Bursting the Limits of Time: The Reconstruction of Geohistory in the Age of Revolution* (Chicago 2005), zu Saussure *ibid.*, 342-6.

Geologie des 18. Jahrhunderts zunehmend durch neue Forschungsansätze verdrängt.

Cuvier deutete, noch bevor das Jahrhundert endete, zwei Fossilienfunde als extinkte Tierarten (*Megatherium* 1795/96 und *Mammut* 1796). Dies machte Geologen bewusst, dass sich die Erdoberfläche nicht einfach nur vor unvordenklichen Zeiten gebildet hatte und danach einer Katastrophe oder punktuellen Ereignissen ausgesetzt gewesen war – dies war Geologen im 18. Jahrhundert längst vertraut. Cuviers Erkenntnisse machten deutlich, dass die Erde mitsamt aller darauf existierenden Lebensformen unterschiedliche Stadien der Entwicklung durchlaufen hatte.<sup>15</sup> Diese Einsicht hatte zur Folge, dass sich in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts eine neue Forschungslandschaft etablierte, in der die bis 1800 dominierende Feldforschung der Physiogeographen ihre Vorherrschaft einbüßte.<sup>16</sup> Neuere Forschungsstrategien verdrängten die Physische Geographie zwar nicht, traten ihr aber zur Seite und bestimmten zunehmend die Agenda und Resultate von Feldforschungen. Zu diesen neuen Wissenschaften zählten die der Anatomie nahestehende Paläontologie (Fossilienforschung) und die der Archäologie verwandte Geostratigraphie (Erdschichtenforschung), die nach dem Ende der Napoleonischen Kriege zur Blüte aufstiegen.<sup>17</sup> Während die physiogeographische Feldforschung nun vermehrt zum Betätigungsgebiet einer wachsenden, aber nicht professionell vernetzten Schar von *Amateurs*, also ‚Laiengeologen‘, in den aufblühenden *Natural Societies* der Provinz wurde, besetzten anatomisch und mathematisch versierte Geologen unter den Fachgeologen zunehmend die vordersten Ränge.<sup>18</sup> Aus den um 1800 aufkommenden neuen Forschungskonzepten und -impulsen ging im zweiten Viertel des 19. Jahrhunderts dann allmählich das Bild der Erdgeschichte hervor, wie es heute weithin vertraut ist: das Bild

<sup>15</sup> Zur Entwicklung der Geologie zwischen den Napoleonischen Kriegen und der Jahrhundertmitte siehe Martin J. S. Rudwick, *Worlds before Adam: The Reconstruction of Geohistory in the Age of Reform* (Chicago 2008), hier: 1-23.

<sup>16</sup> Dorinda Outram, ‚New Spaces in Natural History‘, in: Nicholas Jardine, Emma C. Spary und James A. Secord (Hg.), *Cultures of Natural History* (Cambridge 1996), 249-65, zum unterschiedlichen Selbst- und Wissenschaftsverständnis des Laborforschers Cuvier im Vergleich zum Feldforscher Humboldt.

<sup>17</sup> Rudwick, *Bursting the Limits*, bes. 83-4, ders., *Worlds before Adam*, 35-58. Zur Trennung physiogeographischer Feldforschung und mathematischer Physiogeographie am Beispiel der Glazialgeologen James David Forbes (1809-68) [ein Freund Ruskins] und William Hopkins (1793-1866) siehe Bruce Hevly, ‚The Heroic Science of Glacier Motion,‘ in Henrika Kuklick und Robert E. Kohler (Hg.), *Science in the Field* (Chicago 1996) (=Osiris 2nd ser. 11 [1996]), 66-86, bes. 71.

<sup>18</sup> Hierzu und zu den politisch-sozialen Implikationen der Feldforschung im 19. Jahrhundert u.a. Charles W. J. Withers und Diarmid A. Finnegan, ‚Natural History Societies, Fieldwork and Local Knowledge in Nineteenth-Century Scotland: Towards a Historical Geography of Civic Science‘, *Cultural Geographies* 10 (2003), 334-353. Für die spätere Feldforschung: Crosbie Smith, ‚Geologists and Mathematicians: The Rise of Physical Geology‘, in Peter Michael Harman (Hg.), *Wranglers and Physicists: Studies on Cambridge Mathematical Physics in the Nineteenth Century* (Manchester: 1989), 49-83; David Kushner, ‚Sir George Darwin and a British School of Geophysics‘, *Osiris* 2nd ser. 8 (1993), 196-224.

einer mehrstufigen Entwicklung, deren einzelne Phasen durch je unterschiedliche Gesteine sowie zoologische und botanische Lebensgemeinschaften geprägt waren.<sup>19</sup> Die genaue Gewichtung der unterschiedlichen geologischen Kräfte (Flüsse, Fluten, Gletscher, Vulkanismus) in der Entwicklung der Erdgeschichte blieb dabei weithin umstritten. Äonen umspannende Spekulationen, wie sie im späten 18. Jahrhundert Furore machten, kamen jedoch schon aufgrund der immer sichtbarer werdenden Komplexität geographischer Prozesse aus der Mode.<sup>20</sup>

Ruskin wählte sich demnach Saussure zu einem Zeitpunkt zum ‚Lehrmeister‘, als dessen Forschungsmethoden zwar noch zum Instrumentarium aller Geologen zählten, aber von anderen Forschungstrends bereits bedrängt wurden und immer mehr nur noch dazu dienten, Erkenntnisse aus den anatomischen Laboren, Mineraliensammlungen, Vortragssälen und Schreibstuben zu bekräftigen bzw. zu widerlegen. Zwar bemühte sich Ruskin darum, auf dem Stand der neuesten Forschungen informiert zu sein: „[Y]ear by year [I] have endeavoured, until very lately, to keep abreast with the rising tide of geological knowledge“.<sup>21</sup> Ohne Zweifel nahm er auch die Werke der Koryphäen seiner Tage zur Kenntnis: Charles Lyells *Principles of Geology* (1830-33) las Ruskin gewiss lange vor 1843,<sup>22</sup> und einen Teil der fünf Bände von Louis Agassiz’ *Recherches sur les poissons fossiles* (Neuchatel 1833-44) erwarb Ruskins Vater bereits 1841.<sup>23</sup> Auf der Italienreise Ruskins und seiner Eltern 1840-41 waren sogar einige Tage für Forschungen in der Auvergne reserviert.<sup>24</sup> Die dortigen Gebirgsformationen des Zentralmassivs waren in den 1820er Jahren erneut in den Mittelpunkt der geologischen Forschung gerückt,

<sup>19</sup> Knapp zusammenfassend: Rudwick, *Worlds before Adam*, 1-8, 553-66.

<sup>20</sup> Stattdessen beschäftigten etwa die Great Devonian Controversy 1835-39 und die Glazialtheorie ab 1835 die Forscher und Interessierten. Vgl. Anthony Hallam, *Great Geological Controversies* (Oxford 1983); M. T. Greene, *Geology in the Nineteenth Century* (London 1983); James A. Secord, *Controversy in Victorian Geology: The Cambrian-Silurian Dispute* (Princeton, N.J. 1986). Zu Buckland bes.: Jan M. I. Klaver, *Geology and Religious Sentiment: The Effect of Geological Discoveries on English Society and Literature between 1829 and 1859* (Leiden 1997); Hugh S. Torrens, „Geology and the Natural Sciences: Some Contributions to Archaeology in Britain, 1780-1850,“ in: Vanessa Brand (Hg.), *The Study of the Past in the Victorian Age* (Oxford/Oakville, Conn. 1998), 35-59; Hugh Miller, *The Testimony of the Rocks: Or, Geology in its Bearings on the Two Theologies, Natural and Revealed* (Edinburgh/London 1857).

<sup>21</sup> *Deucalion* (1875-83), *Works*, 26.87-370, hier: 97.

<sup>22</sup> Den ersten mir bekannten Brief, aus dem Ruskins Lektüre des Werkes hervorgeht, richtete er an Edward Clayton, o.O., Postst. 08.01.1843, *Works*, 1.475-9, hier: 478.

<sup>23</sup> Siehe Van Akin Burds Anmerkungen in: Ruskin, *Family Letters*, 685, in FN 4 von S. 683.

<sup>24</sup> Tagebuch, [Oktober 1840], *Diaries*, 1.83-7; und der Brief an Henry W. Acland, Herne Hill, 01.09. [1840], *Works*, 36.21-3, hier: 23. Schon vor 1834 die Geologie der Auvergne war ihm schon 1834 durch Robert Bakewells (1767-1843) Reisebericht *Travels, Comprising Observations Made during a Residence in the Tarentaise, and Various Parts of the Grecian and Pennine Alps, and in Switzerland and Auvergne, in the Years 1820, 1821, 1822* (London 1823), bekannt geworden: „The Strata of Mont Blanc“ (Dez. 1834), 1.196. Bakewell zählte zu den Kritikern der Stratigraphie.

worüber das britische Publikum unter anderem durch Lyell in der *Quarterly Review* 1827 und in seinen *Principles* informiert wurde.<sup>25</sup> Auch in der Theorie glazialer Bewegungen, die in den 1840er und 1850er Jahren heftig umkämpft war, orientierte sich Ruskin an den avancierteren schottischen Forschungen statt an den englischen, und zwar insbesondere den *Travels through the Alps of Savoy* (1843) des schottischen Physiogeographen James David Forbes (1809-68) „as closing all question respecting the nature and cause of glacier movement.“<sup>26</sup> Als geologischer Dilettant im negativen Sinne des Wortes ist Ruskin daher sicherlich unzureichend charakterisiert.

Doch zum Maßstab für den eigenen Umgang mit geologischen Methoden und Erkenntnissen setzte sich Ruskin tatsächlich primär die Autoritäten der Zeit um 1800, und dies blieb ein Kennzeichen seiner Werke bis in die letzte Schaffensphase der 1880er Jahre. Bereits mit dem Mineralienlexikon, das Ruskin 1832 anlegte, wollte er nach eigener Erinnung Abraham Gottlob Werner (1750-1817) und Carl Friedrich Christian Mohs (1773-1839) übertreffen.<sup>27</sup> Ganz gegen den Trend der Epoche, der zur Klassifizierung der Mineralien nach ihren chemischen Eigenschaften drängte, orientierte sich Ruskin also an äußerer Formen und physikalischen Eigenschaften.<sup>28</sup> Und noch Mitte der 1880er Jahre forderte er, die alte Terminologie des Dichters, Historikers und später berufenen Gentleman-Geographen John Pinkerton (1758-1826) wieder einzuführen und warb für Pinkertons Werk als „[a] quite invaluable book for clearness of description, usefulness of suggestion, and extent of geognostic reference“.<sup>29</sup> Auch Jamesons *System of Mineralogy* von 1820 charakterisierte Ruskin noch 1885 als „an entirely clear and serviceable book“.<sup>30</sup>

Damit setzte sich Ruskin natürlich dem Vorwurf des Dilettantismus aus. Obwohl er sehr viel Zeit aufwendete, um geologische Angaben in seinen Schriften abzusichern und so zu korrigieren, dass sie seinen Auffassungen gesicherter Erkenntnis entsprachen,

<sup>25</sup> Rudwick, *Worlds before Adam*, 209-24, 253-70.

<sup>26</sup> *Deucalion* (1875-83), *Works*, 26.87-370, hier: 134. Frank F. Cunningham, *James David Forbes: pioneer Scottish glaciologist* (1990), J. Morrell and A. Thackray, *Gentlemen of Science: Early Years of the British Association for the Advancement of Science* (1981) Zum Streit: J. S. Rowlinson, “The Theory of Glaciers”, *Notes and Records of the Royal Society* 26 (1971), 189-200. B. Hevly, “The Heroic Science of Glacier Motion”, *Osiris* 2nd ser. 11 (1996), 66-86.

<sup>27</sup> *Deucalion* (1875-83), *Works*, 26.87-370, hier: 97.

<sup>28</sup> Hans-Jürgen Rösler, “Friedrich Mohs: Leben und Wirken”, in: *Carl Friedrich Christian Mohs (1773-1839): Wissenschaftliches Kolloquium anlässlich des 150. Todestages von Mohs* (Freiberg 1989), 5-30.

<sup>29</sup> “Of the Distinction of Forms in Silica: Read before the Mineralogical Society, July 24th, 1884” (1884), *Works*, 26.371-91, hier: 387. Ruskin lobte John Pinkerton, *Petalogy: A Treatise on Rocks*, 2 Bde. (London 1811).

<sup>30</sup> *Praeterita* (1885-89), *Works*, 35.121.

wurde Ruskins Geologie in Fachkreisen nicht ernst genommen: „*[T]hough an old member of the Geological Society, my geological observations have always been as completely ignored by that Society, as my remarks on political economy by the Directors of the Bank of England*“, stellte Ruskin selbst 1884 fest.<sup>31</sup> Und tatsächlich nahmen Kritiker Ruskins gern seine vermeintliche wissenschaftliche Inkompetenz ins Visier und bemängelten seine reaktionären Methoden sowie seine zum Teil idiosynkratischen Nomenklaturen. Die *Edinburgh Review* etwa, die 1888 einen Rundumschlag gegen die „*Sekte*“ der Ruskinianer veröffentlichte, ließ dabei unter anderem kein gutes Haar an Ruskins Geologie: „*His geology is not, of course, up to date now; but it is not up to date to the date of publication. His guide and authority seems to be De Saussure, and he was apparently not acquainted with Lyell's 'Principles of Geology' when these chapters [of Modern Painters] were written, or read it to no purpose*“.<sup>32</sup>

Doch Ruskin entschied sich nicht ohne Gründe, die Forscher der Spätaufklärung ihren moderneren Nachfolgern vorzuziehen. Denn Ruskin rekurierte auf die Ergebnisse der Geologie, um daraus Anregungen für die Betrachtung der äußerlich wahrnehmbaren Naturerscheinungen und für ihre Darstellung im Medium der Malerei abzuleiten. So begründete er etwa seine Missachtung bestimmter geologischer Hypothesen zur Spaltenbildung in Felsen 1856 wie folgt:

[...] I had several reasons, good or bad as they may be, for treating the subject [...] [of rocks without going into geological details]. The first was, that considering the science of the artist as eminently the science of *aspects* [...], I kept myself, in all my investigations of natural objects, as much as possible in the state of an uninformed spectator of the outside of things, receiving simply what impressions the external phenomena first induce. For the natural tendency of accurate science is to make the possessor of it look for, and eminently see, the things connected with his special pieces of knowledge; and as all accurate science must be sternly limited, his sight of nature gets limited accordingly. I observe that all our young figure-painters were rendered, to all intents and purposes, *blind* by their knowledge of anatomy. They saw only certain muscles and bones, of which they had learned the positions by rote, but could not, on account of the very prominence in their minds of these bits of fragmentary knowledge, see the real movement, colour, rounding, or any other subtle quality of the human form. And I was quite sure that if I examined the mountain anatomy scientifically, I should go wrong, in like manner, touching the external aspects. Therefore in beginning the inquiries of which the results are given in the preceding pages, I closed all geological books, and set myself, as far as I could, to see the Alps in a simple, thoughtless, and untheorising manner; but to *see* them, if it might be, thoroughly. If I am wrong in any of the statements

<sup>31</sup> „Of the Distinction of Forms in Silica: Read before the Mineralogical Society, July 24th, 1884“ (1884), *Works*, 26.371-91, hier: 373.

<sup>32</sup> [Henry Heathcote Statham], „The Works of Mr. Ruskin,“ *Edinburgh Review* 167 (Jan./Apr. 1888), 198-234, hier: 214-5.

made after this kind of examination, the very fact of this error is an interesting one, as showing the kind of deception which the external aspects of hills are calculated to induce in an unprejudiced observer; but, whether wrong or right, I believe the results I have given are those which naturally would strike an artist, and *ought* to strike him [...].<sup>33</sup>

Der Passus demonstriert, dass Ruskin begann, die Wahrnehmung und Darstellung sichtbarer Naturerscheinungen vom Wissen der neueren geologischen Leitdisziplinen Stratigraphie, Mineralogie und Montangeologie zu trennen. Dieses Wissen erschien ihm zu selektiv, partikular, detailfixiert und spekulativ. Mit diesem neuartigen Wissen verstellte die neuere Geologie aus seiner Sicht den Blick auf die ‚Totale‘, d.h. eine ‚Gesamtvision‘ der Berge, von der er annahm, dass sie providentiell eingerichtet sei, um der ‚normalen‘ menschlichen Wahrnehmung und dem religiösen Empfinden bestimmte Eindrücke zu vermitteln („*the external aspects of hills are calculated to induce in an unprejudiced observer [...] [certain deceptions]*“). Statt die moderne „Anatomie“ der Berge zu beachten, berücksichtigte Ruskin daher mehr und mehr nur noch die älteren physiogeographischen Forschungen des 18. Jahrhunderts, in denen er die dem normalen (d.h. im Sinne der *Common-Sense*-Philosophie: dem providentiell eingerichteten) menschlichen Wahrnehmungsapparat gemäße Darstellung der Berge realisiert glaubte. Am Physiogeographen Saussure schätzte Ruskin – ganz im Einklang mit seiner theoriekritisch-empiristischen Haltung – insbesondere dessen vermeintlich theoriefreien, empiristischen, an äußereren Formen orientierten Blick, der alle Erscheinungen einer Landschaft erschloss:

De Saussure [is] the only writer whose help I did not refuse in the course of these inquiries [into mountain beauty for *Modern Painters* IV]. His I received, for this reason—all other geological writers whose works I had examined were engaged in the maintenance of some theory or other, and always gathering materials to support it. But I found Saussure had gone to the Alps, as I desired to go myself, only to look at them, and describe them as they were, loving them heartily—loving them, the positive Alps, more than himself, or than science, or than any theories of science; and I found his descriptions, therefore, clear and trustworthy; and that when I had not visited any place myself, Saussure’s report upon it might always be received without question.<sup>34</sup>

Dies entsprach durchaus Saussures Selbstverständnis, wie er es im Prolog zu seinen *Voyages* deutlich machte. Darin grenzte er sich von den aus seiner Sicht nicht hinreichend empirisch arbeitenden Naturforschern der Antike ab und charakterisierte die Physiogeographie als eine ganz auf die Sammlung von Fakten spezialisierte

<sup>33</sup> *Modern Painters* IV (1856), *Works*, 6.475.

<sup>34</sup> *Modern Painters* IV (1856), *Works*, 6.476.

Wissenschaft, aus deren Erkenntnissen erst in ferner Zukunft einmal eine Theorie der Erdgeschichte gebildet werden könne:

[P]lus empressés de deviner la Nature, que patiens à l'étudier, [...] [les Philosophes de l'antiquité] s'appuyerent sur des observations imparfaites, & sur des traditions défigurées par la poésie & par la superstition; & ils forgerent des cosmogonies, ou des systèmes sur l'origine du monde, plus faits pour plaire à l'imagination, que pour satisfaire l'esprit par une fidelle interprétation de la Nature. [...] La science qui rassemble les faits qui seuls peuvent servir de base à la théorie de la terre, ou à la géologie, c'est la géographie physique, ou la description de notre Globe; de ses divisions naturelles, de la nature, de la structure & de la situation de ses différentes parties; des corps qui se montrent à sa surface, & de ceux qu'il renferme dans toutes les profondeurs où nos faibles moyens nous ont permis de pénétrer.<sup>35</sup>

Wenngleich Saussure als Neptunist gelegentlich die Ideen der Vulkanisten angriff,<sup>36</sup> verstand er sich doch primär als ein Beobachter und Registratur großer Naturzusammenhänge (von Antiquaren und Detailforschern grenzte er sich ebenfalls ab<sup>37</sup>), enthielt sich umfassender geohistorischer Spekulationen und konzentrierte sich auf die Feldforschung. Damit entsprach er dem Idealbild eines Physiogeographen der Aufklärung und des frühen 19. Jahrhunderts. Denn diese Forschungsrichtung stand und fiel, wie u.a. Martin Rudwick anmerkt, mit der Feldforschung.<sup>38</sup> Ihre Ergebnisse blieben weithin auf die sichtbare Erdoberfläche beschränkt, die unterteilt, klassifiziert und von anderen Regionen abgegrenzt wurde. Erdgeschichtliche Theorien und Ursachenerklärungen flossen gelegentlich in die Reiseberichte über untersuchte Regionen ein („*it is only when he [=Saussure] gets home and arranges his papers that he puts in the little aqueously inclined paragraphs*“<sup>39</sup>), wurden aber weitgehend anderen Forschern, Diskussionsforen bzw. der Zukunft überlassen. Selbstverständnis und „Berufsehre“ der Physiogeographen gründeten auf der Beobachtungsgabe, der unmittelbaren Augenzeugenschaft und der

<sup>35</sup> Horace-Bénédict de Saussure, *Voyages dans les Alpes, précédés d'un essai sur l'histoire naturelle des environs de Genève*, Bd. 1 (1779) (Neuchâtel: Fauche-Borel, 1803), v-vi.

<sup>36</sup> James Hutton, *Abstract of a Dissertation Concerning the System of the Earth, its Duration and Stability* (Edinburgh 1785); Hutton, “Theory of the Earth: Or an Investigation of the Laws Observable in the Composition, Dissolution, and Restoration of Land upon the Globe” (1785), *Transactions of the Royal Society of Edinburgh* 1 (1788), 209-304; Hutton, *Theory of the Earth with Proofs and Illustrations*, 3 Bde. (I+II: 1795, III: London 1899). Zu Hutton: V. A. Eyles, “Hutton, James,” in: *Dictionary of Scientific Biography*, Bd. 6 (New York 1972); Jean Jones, “James Hutton,” in: David Daiches/Peter und Jean Jones (Hg.), *The Scottish Enlightenment, 1730-1790: A Hotbed of Genius* (1986) (Edinburgh 1996), 116-36. Zur Rezeption durch Playfair auch: G.Y. Craig (Hg.), *James Hutton's Theory of the Earth: The Lost Drawings* (Edinburgh 1978); Andrew Pyle, “Playfair, John,” in: *Dictionary of Eighteenth-Century British Philosophers*, 2.696-700; Dennis R. Dean, *James Hutton and the History of Geology* (Ithaca, N.Y. 1992), Patsy A. Gerstner, “James Hutton's Theory of the Earth and his Theory of Matter,” *Isis* 59 (1968), 26-31.

<sup>37</sup> Saussure, *Voyages dans les Alpes*, 1.viii.

<sup>38</sup> Rudwick, *Bursting the Limits*, 71-84.

<sup>39</sup> *Modern Painters* IV (1856), *Works*, 6.477.

empiristischen Analyse der Materialien,<sup>40</sup> auf der Überprüfbarkeit ihrer Aussagen durch andere Reisende, und einer im Idealfall lebendigen Prosa, die ein Landschaftsbild für den ortsfremden Leser ‚übersetzte‘ und durch die sich Physiogeographen als verlässliche Autoritäten auswiesen.<sup>41</sup> Ruskin machte sich dieses Ethos der Physiogeographie von Anfang an zu eigen und suchte eher die Anlehnung an die (um 1840 noch junge) Wissenschaft der Meteorologie als an die Laborwissenschaften oder die Höhlenforschung (=Stratigraphie, Montangeologie, Paläontologie), denn:

[Meteorology] is not calculated to harden the mind which it strengthens, and bind it down to the measurement of magnitudes, and estimation of quantities, destroying all higher feelings, all finer sensibilities: it is not to be learned among the gaseous exhalations of the deathful laboratory; it has no dwelling in the cold caves of the dark earth; it is not to be followed up among the charnel houses of creation.<sup>42</sup>

Die Anerkennung dieser konstitutiven Grundsätze der Physiogeographie durch Ruskin war natürlich eng mit seiner Religiosität und den Idealen seines Panentheismus verbunden. Dies macht insbesondere eine Stellungnahme Ruskins von 1883 deutlich, in der er seine theologisch ‚inspirierte‘ Naturbetrachtung gegen die, wie er meinte, vom ‚Urbild‘ abstrahierenden und säkularistischen modernen Wissenschaften verteidigte:

[I]n the earlier and happier days of Linnæus, de Saussure, von Humboldt, and the multitude of quiet workers on whose secure foundation the fantastic expatiations of modern science depend for whatever good or stability there is in them, natural religion was always a part of natural science; it becomes with Linnæus a part of his definitions; it underlies, in serene modesty, the courage and enthusiasm of the great travellers and discoverers, from Columbus and Hudson to Livingstone; and it has saved the lives, or solaced the deaths, of myriads of men whose nobleness asked for no memorial but in the gradual enlargement of the realm of manhood, in habitation, and in social virtue.

And it is perhaps, of all the tests of difference between the majestic science of those days, and the wild theories or foul curiosities of our own, the most strange and the most distinct, that the practical suggestions which are scattered through the writings of the older naturalists tend always directly to the benefit of the general body of mankind; while the discoverers of modern science have, almost without exception, provoked new furies of avarice, and new tyrannies of individual interest; or else have directly contributed to the means of violent and sudden destruction, already incalculably too potent in the hands of the idle and the wicked.<sup>43</sup>

<sup>40</sup> Zum Unterschied von Labor-, Museum-, Feld- , und Gartenforschung: David N Livingstone, ‚Making Space for Science‘, *Erdkunde* 54 (2000), 285-96, hier bes. 290; Dorinda Outram, ‚New Spaces in Natural History‘, in: Nicholas Jardine, Emma C. Spary und James A. Secord (Hg.), *Cultures of Natural History* (Cambridge 1996), 249-65.

<sup>41</sup> David Allan, *Naturalists and Society: The Culture of Natural History in Britain, 1700-1900* (Aldershot 2001).

<sup>42</sup> ‚State of Meteorological Science‘ (1839), *Works*, 1.207-8.

<sup>43</sup> *Deucalion* (1875-83), *Works*, 26.338-9 [eine Nachbemerkung unter dem Titel ‚Revision‘ von 1883].

Im Vergleich der physikotheologisch gestützten, empiristischen Wissenschaften der Zeit um 1800 mit den von der Theologie gelösten, theoriegeleiteten Wissenschaften des späteren 19. Jahrhunderts stellte sich Ruskin demnach ganz auf die Seite der erstgenannten. Doch bevor Ruskin die abgeklärt-resignative Wissenschaftskritik seiner Alterswerke formulierte, stellte er sich der Konfrontation mit der modernen Geologie und reagierte auf ihre Erkenntnisse mit einer Neukonfiguration seiner religiösen Ansichten zur Natur.

8.2 *“No scientific difficulty can ever be cast in my teeth greater than at this moment I feel the geological difficulty”*: Zweifel an der providentiellen Einrichtung des Kosmos durch die Auseinandersetzung mit der neueren Geologie ab ca. 1836/39

Dieser Prozess setzte höchstwahrscheinlich in der Zeit von Ruskins Studium bei William Buckland (1784-1856) in Oxford ein. Buckland hatte noch 1819 in seiner Antrittsvorlesung als Reader der Mineralogie und Geologie die neptunische Vorstellung von der Gesteinsbildung durch einen Urozean vertreten und diesen Ozean mit der alttestamentarischen Sintflut gleichgesetzt.<sup>44</sup> Seit den 1820er Jahren aber stand Buckland bei der paläontologischen und stratigraphischen Rekonstruktion der Erdgeschichte an vorderer Stelle in Großbritannien, zumal er als Dozent, anders als andere Geologen seiner Zeit, fest im anglikanischen Milieu verankert war und über gute Kontakte zu den sozialen und politischen Eliten verfügte.<sup>45</sup>

Diese Verankerung erklärt auch das enorme Aufsehen, das eine Predigt Bucklands am 27. Januar 1839 erregte.<sup>46</sup> Buckland verkündete darin seine Überzeugung, dass die von der jüngsten Wissenschaft als Fossilien ausgegrabenen und rekonstruierten Lebewesen früherer Erdzeitalter vor dem Auftreten des Menschen gelebt hätten und vor dem Sündenfall gestorben seien: „[T]he inferior animals [...] [were not] included in the

<sup>44</sup> William Buckland, *Vindiciae Geologicæ: Or, the Connexion of Geology with Religion; Explained in an Inaugural Lecture* (Oxford / London 1820). Hierzu: J. M. Edmonds, “*Vindiciae Geologicæ*, Published 1820; the inaugural lecture of William Buckland”, *Archives of Natural History* 18 (1991), 255-68. Spätestens in den 1830er Jahren setzte keiner der Fachgeologen die geologischen Flutereignisse mit der alttestamentarischen gleich: Rudwick, *Worlds before Adam*, 502.

<sup>45</sup> Zu Buckland siehe: Nicolaas A. Rupke, *The Great Chain of History: William Buckland and the English School of Geology, 1814-1849* (Oxford 1986). Das Verhältnis von Ruskin zu Buckland beschreibt Van Akin Burd, “Ruskin and his ‘Good Master’, William Buckland”, *Victorian Literature and Culture* 36 (2008), 299-315.

<sup>46</sup> William Buckland, *An Inquiry whether the Sentence of Death Pronounced at the Fall of Man Included the whole Animal Creation or was Restricted to the Human Race: A Sermon, Preached in the Cathedral of Christ-Church, before the University of Oxford, Jan. 27, 1839* (London 1839).

*sentence of death pronounced upon the Fall of Man; [...] this sentence was exclusively restricted to our first progenitors and their posterity“.<sup>47</sup> Dies bedeutete, dass von allen Schöpfungen Gottes einzig der Mensch im Garten Eden unsterblich gewesen sei und die von Gott nach dem Sündenfall verhängte Strafe der Sterblichkeit folglich nur über das Menschengeschlecht verhängt worden sei. Für große Teile der religiösen Öffentlichkeit war dies eine provozierende Behauptung.<sup>48</sup> Populär-konservativen Auffassungen nach, die in Kreisen der Geologen seit langem nahezu keine Unterstützung mehr erhielten, mussten diese Lebewesen (sofern ihre Existenz nicht bezweifelt wurde) bei der Mosaischen Sintflut umgekommen sein.*

Buckland selbst hatte seinen alten Neptunismus allerdings bereits drei Jahre zuvor in seinem ebenfalls Furore machenden *Bridgewater Treatise* widerrufen.<sup>49</sup> Darin hatte er seine Erklärung allerdings auf eine Fußnote reduziert, die nichtsdestoweniger außerhalb der geologisch kundigen Öffentlichkeit heftige Reaktionen auslöste.<sup>50</sup> Seine neuen Ansichten von der Kanzel zu verkünden und theologische Schlüsse aus geologischen Erkenntnissen bzw. Hypothesen zu ziehen, war aber auch danach immer noch ein gewagter Schritt.

Bestürzt reagierte auch Margaret Ruskin, die den Gottesdienst, sicherlich gemeinsam mit Ruskin, besucht hatte: Margaret fasste die für sie zentrale Aussage noch am gleichen Tag in einem Brief an John James Ruskin in einer kurzen Zeile zusammen: „*Dr. Buckland attempted to prove, this morning, in his sermon at Ch[rist] Ch[urch] that animals had died before the fall of man.*“<sup>51</sup> Nicht die Infragestellung des Mosaischen Schöpfungsberichtes durch Bucklands Predigt irritierte Margaret Ruskin primär. Der Grund ihres Erschreckens und des Aufsehens, das Buckland erregte, war ein anderer: Seiner Hörern (und späteren Lesern) nötigte Bucklands Vortrag die Schlussfolgerung ab, dass Gott keine vollkommene Welt geschaffen hatte und der Tod nicht erst durch den Sündenfall in die

<sup>47</sup> Buckland, *The Sentence of Death Pronounced at the Fall of Man*, 2.

<sup>48</sup> Zur Kontroverse knapp auch: Nicolaas A. Rupke, “Oxford’s Scientific Awakening and the Role of Geology”, in: Michael G. Brock und Mark C. Curthoys (Hg.), *The History of the University of Oxford*, Bd. 6: *Nineteenth-Century Oxford*, Pt. 1 (Oxford 1984), 543–562, hier: 555–8.

<sup>49</sup> William Buckland, *Geology and Mineralogy, Considered with Reference to Natural Theology*, 2 Bde. (London 1836) (=Bridgewater Treatise, Nr.6), 1.33 FN.

<sup>50</sup> Zu den Gegenveröffentlichungen zählen Samuel Best, *After Thoughts on Reading Dr. Buckland’s Bridgewater Treatise* (London 1837); William Cockburn, *A Letter to Professor Buckland, Concerning the Origin of the World; In Reply to his Geology and Mineralogy, Considered with Reference to Natural Theology*, 2nd ed. (London 1838); Fowler De Johnsone, *Truth, in Defence of the Word of God, Vanquishing Infidelity: A Vindication of the Book of Genesis, Addressed to W. Buckland, wherein his Objections to the First Chapter of Genesis in his Book Geology and Mineralogy Considered with Reference to Natural Theology are Met* (London 1838).

<sup>51</sup> Margaret an John James Ruskin, Oxford, 26./27.01.1839, *Family Letters*, 2.570–3, hier: 572.

Schöpfung getreten sei.

Wenige Tage später meldete sich John James Ruskin mit der besorgten Anfrage zurück, wie Buckland seine Ansichten mit den Aussagen des Alten Testaments vereinbare: „*That subject of Dr Buckland's Sermon wants a help & you do not say how he gets over it. If Sin brought Death how was Death previously there*“<sup>52</sup> Obwohl, wie frühere Briefe demonstrieren, John James Ruskin selbst Glaubenszweifel hatte, die möglicherweise auf die Lektüre von John Playfairs (1748-1819) deistischen *Illustrations of the Huttonian Theory of the Earth* (1803) zurückzuführen waren,<sup>53</sup> bekräftigte er unmissverständlich, dass er Ruskins Studien bei Buckland gutheiße:

I can only say – The monsters as we must let them live by Geologists Chronology—ceased to live by the power of Deity but in a way yet not called dying. It was not what we understand by Death—& these few required an accountable moral Being. I don't think those monsters that John has crawling & sprawling on a sheet of paper look like unaccountable Beings.

I approve of Johns singing twice & going to Bucklands Lectures.<sup>54</sup>

Margaret Ruskin war sich nicht sicher, wie Buckland Schöpfungsbericht, Erbsündenlehre und seine erdgeschichtlichen Überzeugungen zur Deckung brachte. Sie zog sich auf die Position zurück, dass es sich bei der Frage um ein für das eigene Seelenheil irrelevantes Problem handele:

John must explain to you how Dr. Buckland got over his difficulties without impugning the Scripture account. he, Dr. B proves at least to his own satisfaction that these antedated animals (if one may so term them) eat, and were eaten by each other so that if they did not die naturally, they were killed. The question is a very puzzling one – it is a great mercy that neither our welfare here nor our happiness hereafter depend on our solving it – it would I think be wise in the Dr. and his compeers I think if they would let the Bible alone, until they had gained sure knowledge on the subject.<sup>55</sup>

<sup>52</sup> John James an Margaret Ruskin, Manchester, 30./31.1.1839, *Family Letters*, 2.575-7, hier: 576.

<sup>53</sup> In einem Brief an Ruskin, London, 13./14.4.1852, Ruskin Library, University of Lancaster, L 4, o.fol, erklärte John James Ruskin, dass er in seiner Jugend John Playfairs Geologie akzeptiert und bewundert hatte. Playfairs *Illustrations of the Huttonian Theory of the Earth* (Edinburgh: Creech / London: Cadell & Davies, 1802), postulierten ein deistisches Weltbild, das John James Ruskin unter Umständen von einem antitrinitarischen Verständnis Gottes überzeugten. Ein Brief seiner Mutter, Catherine, an John James Ruskin, Edinburgh, 30.10.1807, *Family Letters*, 1.8-11, lässt den Schluss zu, dass John James Ruskin bereits 1807 vom Trinitätsdogma nicht mehr überzeugt war.

<sup>54</sup> John James an Margaret Ruskin, Manchester, 30./31.1.1839, *Family Letters*, 2.575-7, hier: 576. John James Ruskin bekräftigte seine Sympathie für Ruskins Studien bei Buckland nach einem Treffen mit diesem, den er als anregender als Coleridge, Hazlitt, und Wordsworth bezeichnete: John James an Margaret Ruskin, Derby, 25.-26.02.1840, *Family Letters*, 2.655-6, hier: 655.

<sup>55</sup> Margaret an John James Ruskin, Oxford, 2./3.2.1839, *Family Letters*, 2.582-6, hier: 583-4.

Margaret Ruskins Zusammenfassung gibt Bucklands Argumentation, wie er sie ausführlicher im *Bridgewater Treatise* erläuterte,<sup>56</sup> nur verkürzt wieder: Buckland argumentierte, dass der Tod von Tieren, und insbesondere der durch Karnivoren bewirkte Tod, kein dem Schöpfungsplan widersprechendes Element gewesen sei: Zwar sei der von Karnivoren zugefügte Tod „seem[ingly] inconsistent with the dispensations of a creation founded in benevolence“, sei aber dabei doch relativ schonungsvoll gewesen: „*The law of universal mortality being the established condition, on which it has pleased the Creator to give being to every creature upon earth, it is a dispensation of kindness to make the end of life to each individual as easy as possible.*“<sup>57</sup> Allein der Tod der niederen Schöpfung habe Übervölkerungen und Malthusianische Krisen vermeiden können und so zum Besten der Lebensgemeinschaften in den jeweiligen Erdzeitaltern beigetragen:

Life to each individual is a scene of continued feasting, in a region of plenty; and when unexpected death arrests its course, it repays with small interest the large debt, which it has contracted to the common fund of animal nutrition, from whence the materials of its body have been deprived. Thus the great drama of universal life is perpetually sustained; and though the individual actors undergo continual change, the same parts are ever filled by another and another generation; renewing the face of the earth, and the bosom of the deep, with endless succession of life and happiness.<sup>58</sup>

In der Summe demonstrierte die funktionale Anatomie auch der ausgestorbenen, nurmehr fossilen Lebewesen, die ihren jeweiligen Lebensfunktionen und den Lebenszyklen der jeweiligen Ökosysteme hervorragend angepasst gewesen seien, aus Bucklands Sicht providentielles Design:

In all the numerous examples of Design which we have selected from the various animal and vegetable remains, that occur in a fossile state, there is such a never failing Identity in the fundamental principles of their construction, and such uniform adoption of analogous means, to produce various ends, with so much only of departure from one common type of mechanism, as was requisite to adapt each instrument to its own especial function, and to fit each Species to its peculiar place and office in the scale of created Beings, that we can scarcely fail to acknowledge in all these facts, a Demonstration of the Unity of the Intelligence, in which such transcendent Harmony originated; and we almost dare to assert that neither Atheism nor Polytheism would ever have found acceptance in the World, had the evidences of high Intelligence and of Unity of Design, which are disclosed by modern discoveries in physical science, been fully known to the Authors, or the Abettors of Systems to which they are so diametrically opposed.<sup>59</sup>

<sup>56</sup> Buckland, *Geology and Mineralogy*, 1.128-134.

<sup>57</sup> *Ibid.*, 1.130.

<sup>58</sup> *Ibid.*, 1.134. Zum Prinzip Richard R. Yeo, „The Principle of Plenitude and Natural Theology in Nineteenth-Century Britain“, *British Journal for the History of Science* 19 (1986), 263-82.

<sup>59</sup> Buckland, *Geology and Mineralogy*, 1.584.

Leider sind keine direkten Reaktionen Ruskins auf Bucklands Predigt oder Bucklands Ansichten überliefert, die ihm schon einige Zeit vor der Predigt aus Gesprächen mit Buckland oder aus dem *Bridgewater Treatise* von 1836 bekannt gewesen sein könnten. Timothy Hilton deutet das Schweigen der Quellen als Indiz dafür, dass Ruskin keine Schwierigkeiten hatte, Bucklands Argumentation zu akzeptieren.<sup>60</sup> Allerdings lassen Margaret Ruskins Briefe aus den letzten Monaten seines Studiums erkennen, dass Ruskin in dieser Zeit bereits mit Glaubenszweifeln kämpfte und sowohl Kontakt mit Thomas Dale aufnahm als das Gespräch mit Osborne Gordon suchte, um seine religiösen Zweifel zu überwinden:

I am sorry Mr. Dale did not afford you more satisfaction. I am certain if you read that you may know the truth and what you ought to do you will find all necessary direction for every part of conduct in your bible. I have great comfort in knowing you read and explain it to George [Ruskins Diener] in teaching you will learn—Your first duty is to ascertain by all means in your power whether there is not more evidence that the Bible is a direct Revelation from God than that it is not—and then, if you come to the former conclusion—choose whether you will have the Being so revealed as a friend or enemy—and surely you may leave without doubt or trouble to the God revealed in Scripture the management of the creatures he had framed and sustains—firmly persuaded that all we know of evil must be productive in the end of the greatest possible proportion of good and happiness—because God is love I hope you will find something in Gregory<sup>61</sup> to help you.

I am delighted to find your regard for Gordon unabated and that he has done something toward Removal of your difficulties—we would try and find means of accomodating him [...] if he would pay us a visit—you will see him when you go to Oxford[.]<sup>62</sup>

Erste Aufschlüsse über Ruskins Haltung zu Buckland ermöglicht ein Briefwechsel Ruskins mit seinem ehemaligen Studienkollegen Edward Clayton (1817?-95). Anfang des Jahres 1843 tauschten sie Briefe über die Thematik des ‚Todes vor Adam‘ aus. Zwei Schreiben Ruskins sind erhalten, in denen er sich klar zugunsten von Bucklands Argumentation aussprach:

[M]an in Eden was a growing and perfectible animal; [...] when perfected he was to have been translated or changed, and to leave the earth to his successors, without pain. In the doom of death he received what before was the lot of lower animals—corruption of the body—and, far worse, death of the soul. I believe the whole creation was in Eden what it is now, only so subjected to man as only to minister to him—never to hurt him.<sup>63</sup>

<sup>60</sup> Hilton, *Early Years*, 50.

<sup>61</sup> Der Herausgeber der Ruskinschen Familienkorrespondenz, Van Akin Burd, deutet dies als einen Hinweis auf ein Werk Papst Gregors des Großen (c.540-604), *Family Letters*, 2.694 FN 4. Für wahrscheinlicher halte ich, dass z.B. Olinthus Gregory, *Letters on the Evidences, Doctrines, and Duties, of the Christian Religion, Addressed to a Friend* (1815) (London 1836) gemeint war, das zu den zeitgenössisch bekanntesten apologetischen Schriften zählt.

<sup>62</sup> Margaret Ruskin an Ruskin, Herne Hill, 07./08.10.1841, *Family Letters*, 2.691-6, hier: 694-5.

<sup>63</sup> An Edward Clayton, [o.O.], Postst. 08.01.1843, *Works*, 1.475-9, hier: 478.

Biblische Angaben standen dieser Argumentation aus Ruskins Sicht nicht entgegen, denn den Mosaischen Schöpfungsbericht verstand Ruskin nicht im literalen, ‘wortwörtlichen’ Sinn. Vielmehr deutete er ihn in seinem Schreiben als eine Oster-Allegorie, die keine wissenschaftlich korrekten Aussagen zur Erdgeschichte enthielt:

I think it is better always to read it [=Genesis] without reference to matters of physical enquiry, to take the broad, simple statements of creation—innocence, disobedience, and guilt—and then to take in equal simplicity of heart such revelations as God may deign to give us of His former creations, and so to pass back through age before age of preparatory economy, without troubling ourselves about the little discrepancies which may appear to start up in things and statements which we cannot understand.<sup>64</sup>

Auch andere Bibelverse, die in der Kontroverse um den Tod vor Adams Fall von Bucklands Gegnern als Belege dafür angeführt worden waren, dass der Urteilsspruch Gottes die gesamte Schöpfung nach dem Sündenfall betroffen habe, ließ Ruskin nicht als Argumente gelten: Röm 8,21-22 („[T]he creature itself also shall be delivered from the bondage of corruption [...] For we know that the whole creation groaneth and travaileth in pain together until now“) etwa ließ sich nach Ruskins Deutung nicht auf die Frage des Todes vor Adams Fall beziehen und schloss nicht die gesamte Schöpfung ein.<sup>65</sup> Vielmehr folgerte Ruskin aus den Angaben über Saaten und Früchte im Schöpfungsbericht, dass die Schöpfung zu dem Zeitpunkt Fortpflanzungsorgane besessen habe und mithin auch dem Zyklus von Leben und Sterben unterworfen gewesen war: „[S]uppose death impossible. In two centuries after the creation the earth would have been packed tight with animals, and the only question remaining for determination would have been— which should be uppermost. Long before the flood the sea would have been one solid mass of potted fish, the air of wedged birds, and the earth of impenetrable foliage.“<sup>66</sup> Über die Art des Todes im Garten Eden machte sich Ruskin keine Illusionen: „The green herb was to be for meat. This was destruction. Was it less destruction because violent and sudden? or did it less imply capability of decay, than if we had been told that the trees died themselves? We might as well say that the death of Abel did not imply capability of death in man.“<sup>67</sup> Und auch Bucklands utilitaristisches Argument, dass Karnivoren zu einem kräftigeren Zustand des gesamten Bestandes anderer Lebewesen führten, akzeptierte Ruskin.<sup>68</sup>

<sup>64</sup> *Ibid.*, *Works*, 1.480-7, hier: 485-6.

<sup>65</sup> *Ibid.*, [o.O., nach 08.01.1843], *Works*, 1.480-1.

<sup>66</sup> An Edward Clayton, [o.O., nach 08.01.1843], *Works*, 1.482-4.

<sup>67</sup> *Ibid.*, *Works*, 1.483.

<sup>68</sup> *Ibid.*, *Works*, 1.484-5.

Von besonderem Gewicht sind natürlich solche Aussagen, in denen Ruskin eine Einordnung dieser Ansichten in seine Glaubensüberzeugungen vornahm. Er folgte Buckland darin, die unterschiedlichen Epochen der Erdgeschichte nicht als isolierte, von Gott verworfene Schöpfungssysteme zu betrachten, sondern als Emanationen des gleichen, einheitlichen Schöpfungs- und Heilsplanes, der auch die Menschheit als „letztes Glied“ einschloss:

[L]et us not suppose for a moment that geology has opened to us worlds different in organisation or system from our own. It has but expanded before us the vast unity of system, the *one* great plan of progressive existence, of which we form, probably, the last link. The plants of past ages have the same organs, the same structure and development, as those growing now; none but the practised botanist can tell the leaves from each other. The animals played precisely the same part in relation to them; their organisation was the same as now, their ranks of destructive existence appointed in the same order.<sup>69</sup>

Ruskin fasste die Lebensgemeinschaften der unterschiedlichen Erdzeitalter, den Garten Eden, die postlapsarische Konfiguration der Natur (d.i. die Naturordnung nach dem Sündenfall) und das in der Schrift offenbarte göttliche Handeln also ungebrochen als Elemente einer einzigen providentiell eingerichteten Realität auf. Dies erinnert an Buckland, der ebenfalls Zeichen providentiellen Designs in den Ereignissen der Vorgeschichte erblickte: Einem herkömmlich mechanistisch denkenden Geologen wie Buckland bereitete es – anders als Ruskin – allerdings keine Schwierigkeiten, seine Darstellung mit einem konventionellen physikotheologischen Gotteslob für die funktionale Einrichtung des Kosmos zu schließen:

By the exercise of our Reason, we discover abundant evidences of the Existence, and of some of the Attributes of a supreme Creator, and apprehend the operations of many of the second causes or instrumental agents, by which He upholds the mechanism of the material World [...] [T]he physical history of our globe, in which some have seen only Waste, Disorder, and Confusion, teems with endless examples of Economy, and Order, and Design [...].<sup>70</sup>

Der romantisch-exemplaristisch denkende Naturverehrer Ruskin tat sich hingegen erheblich schwerer als der nichtevangelikale Anglikaner Buckland, seine Naturverehrung mit dem Weltbild der neueren Geologie zu verbinden. Die Einsicht, dass der Tod vor dem Sündenfall eingetreten sein musste, zerstörte zu diesem Zeitpunkt, um 1840, zwar nicht unmittelbar Ruskins Naturbild. Doch eine naive Gleichsetzung von ‚Abbild‘ Schöpfung und ‚Urbild‘ Gott war nach dem neuen geohistorischen Weltbild nicht mehr möglich, da

<sup>69</sup> *Ibid.*, *Works*, 1.484.

<sup>70</sup> Buckland, *Geology and Mineralogy*, 1.588, 595.

der Tod als ein fester Bestandteil der Naturordnung seit Beginn der Schöpfung aufgefasst werden musste: Sterblichkeit war jedoch ein Phänomen, mit dem das göttliche Urbild nicht attribuiert werden konnte. Außerdem bildete die postlapsarische Natur des nach-eiszeitlichen Holozän – der Zustand der Natur, so wie Ruskin sie kannte – nach dem neuen geologischen Weltbild nur noch eine von vielen möglichen Formationen des Lebens auf der Welt.<sup>71</sup> Sie bildete demnach nur gleichsam ‚kleinmaßstäblich‘ die Herrlichkeit und Größe eines göttlichen Urbildes ab.

### 8.3 Ruskins Reaktionen auf die neuere Geohistorie: Annäherung an den ‚Recorditischen‘ Evangelikalismus und Distanzierung von der spekulativen Geologie

Das Studium bei William Buckland brachte Ruskin in Kontakt mit einem Forscher, dessen Karriere sich genau einem jener ‚charnel houses of creation‘ verdankte, die der physiogeographischen Wissenschaftskultur der vor-Cuvierschen Geologie fremd waren und die von Ruskin nicht zuletzt aus diesem Grunde mit Argwohn betrachtet wurden.<sup>72</sup> Buckland hatte nämlich mit den Knochenfunden aus der 1821 entdeckten Kirkdale Cave in Yorkshire, einer mit fossilen Knochen angefüllten Höhle, und seinen Rekonstruktionen des vorgeschichtlichen Lebens in dieser Höhle den Grundstein für seine wissenschaftliche Laufbahn gelegt. Solche ‚Beinhäuser der Schöpfung‘ und andere paläontologische Funde wälzten das Bild der Erdgeschichte nach 1800 grundlegend um, da sie die Existenz Äonen umspannender Schöpfungsformationen nachwiesen, die die Epoche menschlichen Lebens auf der Erde drastisch kurz und zufallsbedingt erscheinen ließen. Die Inkompatibilität dieses neuen Weltbildes mit einem literalen Verständnis des Mosaischen Schöpfungsberichtes und der daraus abgeleiteten, nur etwa 6000-jährigen Geschichte der Erde, war in den 1830er und 1840er Jahren nur noch für konservative Theologen und Gläubige ein Problem. Deren in eine enorme publizistische Aktivität umgesetzte Streitlust führte aber dazu, dass die Forschung das Problem des Verhältnisses von Wissenschaft

<sup>71</sup> Die allmähliche Entfaltung des geologischen Bildes der unterschiedlichen Erdzeitalter bildete einen unter mehreren Vorläufern zu der viktorianischen Variante der ‚Plurality-of-Worlds‘-Debatte, die der Philosoph William Whewell (1794-1866) 1853 anstieß: Siehe zu Wewells religiösen Überzeugungen in dieser Debatte: Laura J. Snyder, ‚Lord only of the Ruffians and Fiends? William Whewell and the Plurality of Worlds Debate‘, *Studies in History and Philosophy of Science*, Part A, 38 (2007), 584-92; und John Hedley Brooke, ‚Natural Theology and the Plurality of Worlds: Observations on the Brewster-Whewell Debate‘, *Annals of Science* 34 (1977), 221-86. Für einen übergreifenden Überblick: *Plurality of Worlds: The Origins of the Extraterrestrial Life Debate from Democritus to Kant* (Cambridge 1982).

<sup>72</sup> Zitat Ruskins aus: ‚State of Meteorological Science‘ (1839), *Works*, 1.207-8; zur Kirkdale Cave und Buckland siehe Rudwick, *Bursting the Limits*, 622-38; ders., *Worlds before Adam*, 73-87.

und Religion im 19. Jahrhundert weithin auf den Widerspruch von Schöpfungsbericht versus Erdgeschichte bzw. Evolutionstheorie reduzierte.<sup>73</sup>

John James Ruskin und vor allem Ruskin selbst akzeptierten dagegen die Grundannahmen der neueren Geohistorie, wenngleich sie der ins anatomische Labor verlegten, mehr spekulativ-theoriegeleiteten paläontologischen Geologie gegenüber skeptisch blieben. Die geistig-religiöse Herausforderung, die für sie mit dem neuen Weltbild verbunden war, bestand nicht in dessen Widerspruch zum Schöpfungsbericht. Diesen deutete zumindest Ruskin ausschließlich allegorisch. Die Herausforderung durch die Annahmen der neueren Geohistorie bestanden für Ruskin offenbar vielmehr in dem Bewusstsein, dass der Tod bereits vor dem Sündenfall ein Bestandteil der Schöpfung gewesen sein muss, und in der Verunsicherung über die Stellung des Menschen und der postlapsarischen Schöpfung im Heilsplan. Dieses Wissen um die prälapsarische Existenz des Todes und die immer neuen „*spots of blackness in creation*“, die die Paläontologie an das Tageslicht förderte, waren für Ruskin offenbar nur schwer mit einer die ganze Schöpfung umfassenden, religiösen Naturverehrung zu vereinbaren.<sup>74</sup>

Dass Ruskin von dieser nicht nur oberflächlichen „Entzauberung“ der Natur unberührt geblieben sein soll, ist nahezu ausgeschlossen. Zum einen war er nun offenbar genötigt, deutlicher zu unterscheiden zwischen jenen zeichenhaften Aspekten der postlapsarischen Naturordnung, die unmittelbar auf Gottes providentielle Güte verwiesen und jenen Relikten der Vorgeschichte, deren Sinn im Heilsplan fraglich war. Den konventionellen evangelikalen Standpunkt, dass die Natur nichtgöttliche Komponenten haben könne, wie sie Ruskin später der „*personality of an Evil Spirit, at all events the permitted symbol of evil, unredeemed*“ zuschrieb,<sup>75</sup> scheint Ruskin hingegen um 1840 noch nicht vertreten zu haben.

<sup>73</sup> John M. Robson, „The Fiat and Finger of God: The Bridgewater Treatises,“ in: Richard J. Helmstadter (Hg.), *Victorian Faith in Crisis: Essays on Continuity and Change in Nineteenth-Century Religious Belief* (Stanford, Ca., 1990), 71-125; und John Hedley Brooke, *Science and Religion: Some Historical Perspectives* (Cambridge 1991), 192-225, bes. 212-3, 220. Jan M. I. Klaver, *Geology and Religious Sentiment: The Effect of Geological Discoveries on English Society and Literature between 1829 and 1859* (Leiden 1997) (=Studies in Intellectual History, 80). Siehe auch Richard M. Young, „The Historiographical and Ideological Contexts of the Nineteenth-Century Debate on Man’s Place in Nature. In: M. Teich and Young (Hg.): *Changing Perspectives in the History of Science. Essays in Honour of Joseph Needham* (London: Heinemann, 1973), 344-438, ders., „Natural Theology, Victorian Periodicals and the Fragmentation of a Common Context,“ In: Colin Chant and J. Fauvel (Hg.): *Darwin to Einstein. Historical Studies on Science and Belief* (London 1980), 69-107; ders., „Malthus and the Evolutionists: The Common Context of Biological and Social Theory,“ *Past and Present* 43 (1969), 109-145.

<sup>74</sup> *Modern Painters I* (1843), *Works*, 3.111.

<sup>75</sup> *Praeterita* (1885-89), *Works*, 35.288.

Zum anderen war Ruskin herausgefordert, den religiösen Sinn der vorgeschichtlichen Erdzeitalter im göttlichen Heilsplan zu ergründen. Der Weg, den er dazu einschlug, unterschied sich dabei deutlich von Bucklands Theologie. Anders als Buckland deutete Ruskin die geohistorischen Äonen teleologisch. Er fasste sie nicht als einen heils geschichtlich irrelevanten ‚Probevorlauf‘ auf dem Weg zur gegenwärtigen Naturordnung auf, sondern betrachtete sie als providentielle Vorbereitungsphasen, die die Schöpfung des Menschen und die Möglichkeit seiner behüteten Existenz vorbereitet hatten.

[...] Two questions arise of the deepest interest. From what first created forms were the mountains brought into their present condition? into what forms will they change in the course of ages? Was the world anciently in a more or less perfect state than it is now? was it less or more fitted for the habitation of the human race? and are the changes which it is now undergoing favourable to that race or not? The present confirmation of the earth appears dictated, as has been shown in the preceding chapters, by supreme wisdom and kindness. And yet its former state must have been different from what it is now; as its present one from that which it must assume hereafter. Is this, therefore, the earth's prime into which we are born: or is it, with all its beauty, only the wreck of Paradise? [...] [W]ere [...] [the reader] to engage in such inquiries, their result would be his strong conviction of the earth's having been brought from a state in which it was utterly uninhabitable into one fitted for man<sup>76</sup>

Die von deistischen Geologen wie Hutton, Playfair und Lyell postulierte uniformitaristische bzw. aktualistische Deutung der Erdgeschichte als ein richtungslos dynamisches System war mit Ruskins Verständnis der Vorgeschichte als providentiellen Vorbereitungsphasen dagegen nicht vereinbar:

It has, indeed, been the endeavour of some geologists to prove that destruction and renovation are continually proceeding simultaneously in mountains as well as in organic creatures; that while existing eminences are being slowly lowered, others, in order to supply their place, are being slowly elevated; and that what is lost in beauty or healthiness in one spot is gained in another. But I cannot assent to such a conclusion. Evidence altogether incontrovertible points to a state of the earth in which it could be tenanted only by lower animals, fitted for the circumstances under which they lived by peculiar organizations. From this state it is admitted gradually to have been brought into that in which we now see it; and the circumstances of the existing dispensation, whatever may be the date of its endurance, seem to me to point not less clearly to an end than to an origin; to a creation, when ‐the earth was without form and void,‐ [1.Mose 1,2] and to a close, when it must either be renovated or destroyed.<sup>77</sup>

Auch die vergangenen Schöpfungsformationen besaßen also noch einen Bezug zum ‐Urbild‐, weil sie ausersehen worden waren, die für den Menschen funktional angemessenste Schöpfungsformation vorzubereiten (die Ruskins Verständnis nach die letzte vor dem jüngsten Tag war).

<sup>76</sup> *Modern Painters IV* (1856), *Works*, 6.177.

<sup>77</sup> *Modern Painters IV* (1856), *Works*, 6.177-8. Später forderte Ruskin, geologische Untersuchungen auf die Gegenwart einzuschränken: *Deucalion: Collected Studies of the Lapse of Waves, and Life of Stones* (1875-83), *Works*, 26.87-370, hier: 112-3.

Diese beiden grundlegenden Veränderungen in Ruskins Naturbetrachtung zogen im Verlaufe der nächsten etwa zehn Jahre weitere einschneidende Veränderungen in seinem Denken nach sich. Zunächst einmal passte Ruskin seine Ideen zur Naturbetrachtung und Naturbewunderung den von der Geologie postulierten neuen Sachverhalten an. Die exemplaristische Prägung der Natur durch das Urbild Gottes grenzte Ruskin mehr und mehr auf die ästhetische Erscheinungsform der Natur ein: Dies war vermutlich einer der wesentlichen Gründe dafür, dass Ruskin in den Jahren nach Ende seines Studiums, von 1842 bis 1856, seine bedeutendsten Kunstschriften verfasste. Die „*nicht erlösten*“ bzw. sogar gottabgewandten Seiten der Natur berücksichtigte Ruskin im Laufe dieser Schaffensphase allerdings auch zunehmend innerhalb seiner ästhetischen Vision der Natur. So erklärte er beispielsweise in *Modern Painters I* (1843) diese Aspekte der Natur als notwendige Kontrastfolien für die Schönheiten der Natur, die der Mensch genießen solle:

Ideas of beauty are among the noblest which can be presented to the human mind, invariably exalting and purifying it according to their degree; and it would appear that we are intended by the Deity to be constantly under their influence, because there is not one single object in nature which is not capable of conveying them, and which, to the rightly perceiving mind, does not present an incalculably greater number of beautiful than of deformed parts; there being in fact scarcely anything, in pure undiseased nature, like positive deformity, but only degrees of beauty, or such slight and rare points of permitted contrast as may render all around them more valuable by their opposition—spots of blackness in creation, to make its colours felt.<sup>78</sup>

Doch eine dauerhafte Stabilisierung dieses Denkmusters scheint Ruskin auf diese Weise nicht geeglückt zu sein. Seine Reisenotizen lassen zunehmend Verunsicherungen über seine Naturbeobachtungen erkennen. Obgleich er sehr oft auch noch positive Naturindrücke festhielt, nahm die Zahl und die Bedeutung skeptischer Beobachtungen seit etwa 1840 deutlich zu. Dies soll ein Beispiel seiner Schweizreise 1849 demonstrieren, denn insbesondere in Ruskins Gebirgserlebnisse flossen seine geologischen Erkenntnisse und Überzeugungen immer wieder ein.

Kurz vor Erscheinen von *Seven Lamps of Architecture* (1849) war Ruskin mit seinen Eltern in die Schweiz aufgebrochen, die sie nach wenigen Tagen Eisenbahn- und Kutschfahrten noch im April erreichten. Von den ersten Tagen seines Aufenthaltes an versuchte Ruskin, seine religiöse Naturerfahrung wiederzubeleben, Glaubensgewissheit zu finden und Rückschlüsse daraus für die künstlerische und religiöse Deutung der Natur allgemein

---

<sup>78</sup> *Modern Painters I* (1843), *Works*, 3.111.

zu ziehen. Ganz dem Denken des Assoziationismus folgend, rief er sich daher zu Beginn seines Aufenthalts im Hochgebirge die Erinnerung früherer Aufenthalte in Erinnerung: “*I repeated ‘I am in Switzerland’ over and over again, till the name brought back the true group of associations—and I felt I had a soul, like my boy’s soul, once again.*”<sup>79</sup> Doch trotz vielfältiger positiver Eindrücke stellte sich keine dauerhafte Zufriedenheit ein. Der Blick aus dem Fenster bot “*a strange and mighty scene; and I felt it almost as I used to do, more deeply in a sort, though less rapturously; yet, I fear, with even less effect on my general temper than of old*”<sup>80</sup>

Ruskins Eindrücke blieben gemischt, und dazu trugen offenbar geologische Beobachtungen bei. Ende Juni traf eine Ausgabe des Londoner *Athenaeum* (1828-1921) in Chamonix ein, die das ausführliche Protokoll eines Vortrags des Geologen Roderick Impey Murchison (1792-1871) zum Problem der Findlinge enthielt.<sup>81</sup> Monolithe und Gesteinsschutt, die hunderte von Kilometern jenseits des Ursprungsorts aufgefunden wurden, erklärten sich Geologen seit Anfang der 1830er Jahre zunehmend mit diluvialen, fluvialen oder glazialen Transporten, wenngleich sich die Theorie der Eiszeit/en noch nicht sicher etablieren konnte.<sup>82</sup> Murchison, ein konservativer Geologe, der die von Jean de Charpentier und Louis Agassiz postulierte Existenz eines eiszeitlichen Rhonegletschers bestritt,<sup>83</sup> erklärte die Schotterablagerungen und erratischen Blöcke im Genevois und dem Schweizer Mittelland zwischen Jura und Alpen mit ungleichmäßigen Auffaltungen und fluvialen Transporten.<sup>84</sup> Ruskin, der die Vorstellung eines ungeordneten Absprengens großer Felsblöcke weder ästhetisch befriedigend fand noch mit providentiellem Wirken assoziieren konnte, empfand sofort schwindende Begeisterung

<sup>79</sup> Tagebuch, o.O. [Vevey?], 03.06.[1849], *Diaries*, 2.381-2, hier: 381.

<sup>80</sup> Tagebuch, Chamonix, 16.06.[1849], *Diaries*, 2.388.

<sup>81</sup> [Anon.], “Societies: Geological”, *Athenaeum* (Nr. 1128 vom 09.06.1849), 599-600.

<sup>82</sup> Zur Glazialgeologie bes. David R. Oldroyd, “Early Ideas about Glaciation in the English Lake District: The Problem of Making Sense of Glaciation in a Glaciated Region”, *Annals of Science* 56 (1999), 175-203, und ders., *Thinking about the Earth: A History of Ideas in Geology* (London 1996), 145-66. Knapp zum Kontext: Rudwick, *Worlds before Adam*, 501-66.

<sup>83</sup> Zu der Problematik der Geschiebe und Erratika im Rhonetal anhand des ebenfalls ‘antiglazialen’ Geologen Christian Leopold von Buch (1774-1853) knapp: Eugen und Ilse Seibold, “Erratische Blöcke – erratische Folgerungen: Ein unbekannter Brief von Leopold von Buch von 1818”, *International Journal of Earth Sciences* 92 (2003), 426-39.

<sup>84</sup> [Anon.], “Societies: Geological”, 600: “[N]one of the upper longitudinal and flanking valleys around Mont Blanc were ever filled with general ice-streams, [...] [therefore,] the Arve, the Doire and the Rhone offer no vestiges of what he [=Murchison] calls true moraine; [...] the whole of the phenomena [of detritus and erratic blocks in the Plateau Suisse] can be explained by supposing that the Alps, the Jura, and all the surrounding tracts have undergone great and unequal elevation since the period of the formation of the earliest glaciers; elevations which, dislodging vast portions of those bodies, floated away many huge blocks down straits then occupied by water and hurled on vast turbid accumulations of boulders, sand and gravel.”

selbst für das Panorama des *Mont-Blanc*-Massivs:

I am beginning to be in doubt whether the Mont Blanc is a pretty thing, after all. I have been reading a paper of Murchison's on erratic detritus—in *Athenaeum*—denying extended glacial action, attributing all to a great and unequal elevation sustained by the Alps and Jura, since the period of the formation of their earliest glaciers.<sup>85</sup>

Seine Einträge positiver und enttäuschender Erfahrungen wechselten sich in den folgenden Tagen weiterhin ab: „*I cannot endure the feeling of the mountains dying away*“<sup>86</sup> findet sich neben: „*I have had a divine day*“<sup>87</sup> Später hielt Ruskin seine Verunsicherung über den Einfluss des stratigraphischen Wissens auf seine Naturbeobachtung fest:

[I am] much struck by the diminution which my knowledge of the Alps had made in my sublime impressions of them, and by the way in which the investigation of strata and structure reduces all mountain sublimity to mere detritus and wall building, so that one looks on a great mountain only as a ‘group of beds’.<sup>88</sup>

Im Tagebuch wiedergegebene Stimmungsschwankungen sollten sicherlich nicht überwertet werden: Der von Jugend an unter Tuberkuloseverdacht stehende, überbehütete und zur Hypochondrie neigende Ruskin meditierte häufig über seinen gesundheitlichen Zustand. Andererseits aber ist zu unterstreichen, dass Ruskin seine Natureindrücke nicht lediglich als private Stimmungsbilder festhielt. Vielmehr war das Festhalten visueller Natureindrücke und ihre möglichst genaue analytische Beschreibung das empirische Arbeitsinstrument der Physikalischen Geographie. Dementsprechend genau halten sich daher auch die entsprechenden Passagen seiner Werke an sein Tagebuch/Arbeitsjournal.

Seine Notizen zu den Alpen von 1849 bildeten das Ausgangsmaterial, mit dem Ruskin *Modern Painters* III und IV (1856) verfasste – gerade in diesen Bänden aber sprach er sich gegen die neuere Geologie und für Saussure und die Traditionen der älteren Physikalischen Geographie aus<sup>89</sup> und weitete dies zum Ansatz einer allgemeinen Wissenschaftskritik aus: „*It is in raising us from the first state of inactive reverie to the second of useful thought, that scientific pursuits are to be chiefly praised. But in*

<sup>85</sup> Tagebuch, Chamonix, 20.6.[1849], *Diaries*, 2.392-4, hier: 392.

<sup>86</sup> Tagebuch, Genf, 18.07.[1849], *Diaries*, 2.411-2, hier: 411.

<sup>87</sup> Tagebuch, Chapiu, 26.07.[1849], *Diaries*, 2.412-3, hier: 413. Zur Kontroverse, in die sich Ruskin einschaltete siehe Gordon L. Davies, *The Earth in Decay: A History of British Geomorphology, 1578-1878* (Amsterdam 1969), 304-9.

<sup>88</sup> Tagebuch, Courmayeur, 29.07.1849, *Diaries*, 2.416.

<sup>89</sup> *Modern Painters* IV (1856), *Works*, 6.476-7.

*restraining us at this second stage, and checking the impulses towards higher contemplation, they are to be feared or blamed. [...] For most men, an ignorant enjoyment is better than an informed one“.<sup>90</sup>*

Das oben angeführte Beispiel von Ruskins Reaktion auf den Vortrag Murchisons demonstriert dabei in besonders anschaulicher Weise, wie in Ruskins Wahrnehmung geologische Lektüre und Natureindruck unmittelbar aufeinander stießen. Seine Notizen dieser Zeit schweigen sich über Fossilien und andere verunsichernde Ergebnisse der Naturforschung weithin aus. Dennoch lässt sich aus seinen Einträgen der Schluss ziehen, dass es Ruskin auf Dauer offenbar nicht gelang, seine Naturverehrung von zunehmend ambivalenten Naturerfahrungen abzuschirmen. Nur so ist nämlich auch zu erklären, warum Ruskin um 1850 schließlich dazu überging, die Natur (ähnlich wie sein Prediger der 1840er Jahre, Henry Melvill) insgesamt als ein ambivalentes Phänomen zu deuten, das sowohl als warnendes Menetekel wie als Gegenstand der Verehrung aufgefasst werden müsse:

Two great and principal passions are evidently appointed by the Deity to rule the life of man; namely, the love of God, and the fear of sin, and of its companion—Death. How many motives we have for Love, how much there is in the universe to kindle our admiration and to claim our gratitude, there are, happily, multitudes among us who both feel and teach. But it has not, I think, been sufficiently considered how evident, throughout the system of creation, is the purpose of God that we should often be affected by Fear; not the sudden, selfish, and contemptible fear of immediate danger, but the fear which arises out of the contemplation of great powers in destructive operation, and generally from the perception of the presence of death. [...]

And this is equally the case with respect to all the other destructive phenomena of the universe. From the mightiest of them to the gentlest, from the earthquake to the summer shower, it will be found that they are attended by certain aspects of threatening, which strike terror into the hearts of multitudes more numerous a thousandfold than those who actually suffer from the ministries of judgment; and that, besides the fearfulness of these immediately dangerous phenomena, there is an occult and subtle horror belonging to many aspects of the creation around us, calculated often to fill us with serious thought, even in our times of quietness and peace. I understand not the most dangerous, because most attractive form of modern infidelity, which, pretending to exalt the beneficence of the Deity, degrades it into a reckless infinitude of mercy, and blind obliteration of the work of sin: and which does this chiefly by dwelling on the manifold appearances of God's kindness on the face of creation. Such kindness is indeed everywhere and always visible; but not alone. Wrath and threatening are invariably mingled with the love; and in the utmost solitudes of nature, the existence of Hell seems to me as legibly declared by a thousand spiritual utterances, as that of Heaven.<sup>91</sup>

Damit hielt der zornige Richtergott der ‘Recorditischen’ Evangelikalen – „*Wrath and threatening [...] and [...] Hell*“ (Z. 17-18) – Einzug in Ruskin Denken; allerdings mit der nicht unerheblichen Einschränkung, dass der Schrecken der Natur größer erschien als

<sup>90</sup> *Modern Painters III* (1856), *Works*, 5.386.

<sup>91</sup> *Stones of Venice III* (1853), *Works*, 11.163-4.

der Zorn Gottes wirklich sei: „[the] destructive phenomena of the universe [...] strike terror into the hearts of multitudes more numerous a thousandfold than those who actually suffer from the ministries of judgment“ (Z. 8-11).

Diese Evangelikalisierung scheint die zweite signifikante Veränderung gewesen zu sein, die in Ruskins Bewusstsein im Gefolge der ‚geohistorischen Revolution‘ eintrat. Nicht allein seine Naturwahrnehmung, auch die mit seinem ‚Naturkult‘ untrennbar verbundenen religiösen Überzeugungen wandelten sich. Nicht also in seiner Kindheit, sondern erst in den späten 1830er und 1840er Jahren nahm Ruskin die für *Recordite Evangelicals* kennzeichnende Haltung eines extremen moralischen Rigorismus’ an. Dies belegt auch ein Brief Ruskins an seinen engen Freund Henry W. Acland, aus dem hervorgeht, dass Ruskin gerade durch die religiösen Zweifel, die ihn in den 1840er und 1850er Jahren heimsuchten, dazu motiviert wurde, die „*old Evangelical formulae*“ zu akzeptieren:

You speak of the Flimsiness of your own faith. Mine, which was never strong, is being beaten into mere gold leaf, and flutters in weak rags from the letter of its old forms; but the only letters it can hold by at all are the old Evangelical formulae. If only the Geologists would let me alone, I could do very well, but those dreadful Hammers! I hear the clink of them at the end of every cadence of the Bible verses—and on the other side, these unhappy, blinking Puseyisms; men trying to do right and losing their very Humanity.<sup>92</sup>

Ruskins Verweis auf die „*unhappy, blinking Puseyisms*“, also das *Oxford Movement* und die von ihm ausgehende ritualistische Bewegung in der anglikanischen Kirche, macht dabei deutlich, dass Ruskin der Wind nicht allein von Seiten der Geohistoriker entgegenschlug. Je weniger religiöse Unterstützung Ruskin in der Natur erfuhr, desto mehr richtete sich sein Blick auch auf die Zustände der Gesellschaft.

Einige seiner Glaubenskrisen gehen daher sicherlich auch auf soziale Umstände zurück. So berichtete Ruskin seinem Vater in einem wenig beachteten Brief von 1852, in Nyon 1845, Courmayeur 1849 und Venedig 1852 seine stärksten religiösen Zweifel gehabt zu haben.<sup>93</sup> Über die ersten beiden Vorfälle liegen keine zeitgenössischen Aussagen Ruskins vor, doch ein Rückblick Ruskins aus dem Jahre 1846 legt nahe, dass er 1845 durch die Erfahrung der vielen Zerstörungen alter Gebäude und die mangelnde Unterstützung durch seine Eltern für seine ‚antiquarischen‘ Arbeiten verunsichert worden war.<sup>94</sup> Aus der Zeit in Courmayeur 1849 stammt der oben zitierte Tagebucheintrag zu

<sup>92</sup> An Henry Acland, Cheltenham, 24.05.[1851], *Works*, 36.114-5, hier: 115.

<sup>93</sup> An John James Ruskin, [Venedig, 9./10.4.1852]; *Letters from Venice*, 242-6, hier: 245.

<sup>94</sup> Tagebuch, [o.O.], 04.01.1846/19.01.1847, *Diaries*, 2.312-2.

Murchisons Vortrag und dem nüchternen Blick auf den Mont Blanc. Neben der schwindenden Kraft seiner Natureindrücke stand Ruskin in dieser Zeit, nach dem Schreiben seiner Architekturschrift *Seven Lamps of Architecture* (1849), sicherlich auch immer noch unter dem Eindruck der jüngsten Zerstörungen vieler Bauwerke, die er im Text beschrieb. 1852 schließlich verfasste er den oben zitierten Brief an John James Ruskin, in dem er nicht nur seine Ratlosigkeit über die Forschungsmeinungen in der modernen Geologie, sondern auch sein fruchtloses Studium der apokalyptischen kanonischen Schriften für seine religiösen Zweifel verantwortlich machte.

Es waren also nicht nur, aber doch an vorderster Stelle, das durch die moderne Geologie geformte Bild der Natur, das Ruskins Zweifel begründete und immer stärker vertiefte – die Geologie war neben den Problemen der Bibellexegese sicherlich die Hauptursache seiner Krise. Ruskins Reaktion bis Ende der 1850er Jahre bestand jedoch nicht darin, Agnostiker oder Atheist zu werden. Das Gegenteil trifft zu: Als Konsequenz aus seinen Zweifeln bezog Ruskin immer stärker evangelikale Positionen, die er in seiner Jugend nicht so stark betont hatte. Diesen Eindruck hinterlassen jedenfalls Ruskins Schriften.

Noch während der Glaubenskrise im Juli 1849 begann Ruskin etwa, einen religiösen Essay zu verfassen, den er „*Principia Vitae, or some such*“ betitelte.<sup>95</sup> Ruskins Plan war es offenbar, aus beiden Testamenten einen umfassenden Kodex von Verhaltensregeln und Gesetzen zu erstellen: Ruskin rubrizierte im Anschluss an den Entwurf ein enges System von ethischen Regeln und biblischen Belegstellen unter Stichworten wie „*Cleanness of Heart*“, „*Slavery*“, „*Sabbath Keeping*“, „*Parental authority*“, „*Punishments*“, „*Laws of Theft*“, „*Of Presentation of Tithe; or First Fruits*“ etc.<sup>96</sup> Über ein „*Introductory: Of Belief in the Bible*“ wuchs der Essay selbst hingegen nicht hinaus. Dieser Einleitungsteil aber demonstriert, dass Ruskin einen rigoros ‚legalistischen‘, also den Gesetzescharakter der Schrift betonenden ‚Ultraevangelikalismus‘ zu entwickeln begann. Ruskins Essay beginnt entsprechend mit einer Klage über die mangelnde Beständigkeit und Einheitlichkeit der herrschenden moralischen Normen – deren Festigkeit sei aber notwendig, um über Zeiten hinwegzukommen, in denen die durch Natureindrücke vermittelte Glaubens- und Heilsgewissheit ausbleibe:

<sup>95</sup> Tagebuch, Chamonix, 01.07.1849; Ruskin Library, University of Lancaster, MS 6, fol. 219<sup>r</sup>, S. 238 (Mehrfachpaginierung durch Ruskin; der Text ist vom Ende des Tagebuchs her, ‚über Kopf‘, verfasst).

<sup>96</sup> Tagebuch, nach: Courmayeur, 29.07.1849; Ruskin Library, University of Lancaster, MS 6, von: o. fol., o.S., Bez. „e“ [in der Reihenfolge der Hauptpaginierung wäre die Paginierung: fol. 214<sup>v</sup>, S. 229] bis: fol. 211<sup>v</sup>, o.S., Bez. „h“ [in der Reihenfolge der Seitenzählung: S. 224].

[In moral science it is] necessary, to have some certain truths acknowledged and stated, and to follow up from then their consequences in a cold and considerate temper: than ~~try~~ *by* the urgency of excitement to impress any group of them upon our minds: *<at a particular time>* In natural scenery it is better to feel than to know what is beautiful: but of the two, in moral ~~matters~~ *subjects*, better to know than to feel what is right: When we know what is right – our doing it becomes a matter of conscience at once: when we only feel it, the feeling may fail us just when it *<is>* most wanted.<sup>97</sup>

Im Anschluss daran erläuterte Ruskin sein Exegeseprinzip, nach dem er die Bibel auf ihre Gesetzesbestimmungen durchforschte: Ruskin bekannte sich dabei klar zu einer streng am Literalsinn ausgerichteten Deutung, mit der ein hermeneutisches Verfahren oder andere ‚liberale‘ Deutungen kategorisch ausgeschlossen wurden.<sup>98</sup> Damit sicherte sich Ruskin zugleich gegen jeden prospektiven Widerspruch ab:

[...] I consider as postulates or axioms whatsoever may without contradiction or doubt be understood of Scripture precepts: and therefore I would ~~ask~~ *pray* the reader at first to ask himself whether he is willing to accept this condition; and receive such precepts as requiring no proof nor argument concerning them Whether in fact he believes the Bible or not: (And he must ~~fear~~ [?] bear in mind) for I have found not many people except very simple Christians who believe it in the only way in which belief is of use – i. e. altogether and implicitly: [...] I mean by believing: receiving both the old & New Testaments as all true and as applicable *<in what they generally command>* to all time: and as meaning what they say, as it may be most simply understood: And ~~who~~ *<to>* from those readers who thus believe them I have nothing to ask but a patient consideration of what may follow from them. Of other readers I would ask that they would be content, as a matter of mere curious enquiry, to see what would follow from an acceptance of the Bible for true; and not to stay at every result with a denial of the premises; but to receive it contingently: ~~and~~ on the ~~mere~~ supposition and concession of the premises ~~of~~ being true: and then, when they see the results in order and form, choosing whether they will ~~have~~ accept – or reject, them and their postulates together. [...] if the Bible be Gods word, and he is in the outset – supposed to believe this, it cannot give an uncertain sound; its Being truth implies its being *<also>* comprehensible and available as truth by all who will candidly consider it: a Revelation which might conscientiously be understood two or more ways would be no Revelation at all.<sup>99</sup>

Ein Jahr später entwarf Ruskin einen theologisch-dogmatischen Essay, der sich mehr noch als Bekenntnisschrift verstehen lässt. Diese „*Principia of Religion*“ überschriebene Essayskizze demonstriert endlich, dass Ruskin im Wesentlichen einen moderat-calvinistischen Heilsuniversalismus beibehielt bzw. vertrat:

<sup>97</sup> Tagebuch, Chamonix, 01.07.1849; Ruskin Library, University of Lancaster, MS 6, fol. 219<sup>r</sup>, S. 238.

<sup>98</sup> Nach einem aus der Mesotes-Lehre des Aristoteles abgeleiteten Verfahren, bei dem aus zwei Extrempositionen der Bibel eine Mittelposition als Norm deduziert wurde. Tagebuch, Chamonix, 01.07.1849; Ruskin Library, University of Lancaster, MS 6, von: o. fol., o.S., Bez. „b“ [217<sup>v</sup>, S. 235] bis: o. fol., o.S., Bez. „c“ [fol. 216<sup>r</sup>, S. 233]. Die Arbitrarität dieses Verfahrens scheint Ruskin später bewusst geworden zu sein: In *Modern Painters III* (1856) nahm er darauf in einer Fußnote Bezug: „*If a man were disposed to system-making, he could easily throw together a counter-system to Aristotle's, showing that in all things there were two extremes which exactly resembled each other, but of which one was bad, the other good; and a mean, resembling neither, but better than the one, and worse than the other.*“ *Modern Painters III* (1856), Works, 5.385 FN\*

<sup>99</sup> Tagebuch, Chamonix, 01.07.1849; Ruskin Library, University of Lancaster, MS 6, von: fol. 219<sup>r</sup>, S. 238, bis: o. fol., o.S., Bez. „b“ [fol. 217<sup>v</sup>, S. 235].

I. God desires that no man should perish. But wills and appoints some men to destruction.  
 If [?] <In> those who are so appointed to death: two causes of death must meet to bring about their destruction: The first Gods appointment.; in consequence of which he withdraws from them his Saving grace; and other instruments of Conversion to him; and so suffers them to perish.  
 The Second. A wilful rejection of such means of grace as are offered to them: So that no man perishes but by his own fault. This is the second principium ie  
 II. No man perishes but by his own fault & causation.<sup>100</sup>

Unter Berufung auf das in Oxford verwendete Lehrbuch *Elements of Christian Theology* (1799) des anglikanischen Bischofs, Anti-Calvinisten und Anti-Katholiken George Pretyman Tomline (1750-1827) argumentierte Ruskin, dass auch Heiden, die das Evangelium nicht vernommen hatten, die Chance der Erlösung offenstand:

That there is safety for those who have not heard of Christ, who try to please God; I conclude from, Coloss. 1. 19. 20.[] Rom. 2. 12. 14[], Acts X. 34. And I see that Tomline so interprets the 18<sup>th</sup> Article [der 39 Artikel der Anglikanischen Kirche]. Far different this from the Intolerance of the Scotch church.<sup>101</sup>

Doch ins Zentrum seiner Schrift stellte Ruskin nunmehr das evangelikale Prinzip des „Aktivismus“. Das heißt Ruskin betonte nunmehr die Bedeutung guter Werke, wobei er sich heiligungstheologische oder soteriologische Details weiterhin ersparte: „*The faith may be strong & vast; although in simple & few truths; The Great faith is that which acts.*“<sup>102</sup> Dabei näherte sich Ruskin synergistischen, werkgerechtlichen Vorstellungen an, wie sie unter Arminianern kursierten, und sprach sogar von „*Self Salvation*“ durch gute Werke:

The Means of Self Salvation is Action.

Then comes the promise. If any man will do his [=God's] will.

[...] A man has no right to any happiness. He has no right to be more than as stone; His creation might have left him a stone.

But He has a right not to suffer; He will never suffer but by his own fault.<sup>103</sup>

<sup>100</sup> Tagebuch, [o.O., London?, Sep./Okt. 1850], Ruskin Library, University of Lancaster, MS 5c, fol. 153<sup>r</sup>-158<sup>r</sup> hier: fol. 153<sup>r</sup>.

<sup>101</sup> Tagebuch, [o.O., London?, Sep./Okt. 1850], Ruskin Library, University of Lancaster, MS 5c, fol. 156<sup>r</sup>. Unter Rückgriff auf Gilbert Burnets latitudinarische *Exposition of the Thirty-Nine Articles* (1699) vertrat Tomline ein universalistisches Verständnis der Erlösung unter Berufung auf Apg 10,34: George P. Tomline, *Elements of Christian Theology* (1799), 2 Bde. (London 16/12 1826), 2,321-6, bes. 322. Die Heidenerlösung war seiner Ansicht nach dennoch mit Nachteilen bei der Verteilung des Glücks im Paradies verbunden (*ibid.*, 326). Der 18. Artikel der *Church of England* erklärt nicht schriftkonforme Glaubenshaltungen realiter für verdammt.

<sup>102</sup> Tagebuch, [London?, Sep./Okt. 1850], Ruskin Library, University of Lancaster, MS 5c, fol. 157<sup>r</sup>.

<sup>103</sup> *Ibid.*, fol. 155<sup>r</sup>.

Auch auf dem Höhepunkt seiner Zweifel 1852 bekräftigte und intensivierte Ruskin seine evangelikalen Prinzipien noch einmal. In seinem Biblizismus und seiner ‚legalistischen‘ Betonung von Ethik und Gesetzeserfüllung ging Ruskin nun sogar so weit, im Schreiben an John James Ruskin, sich selbst auf die Erfüllung der ethischen Bestimmungen der Bibel zu verpflichten, ohne überhaupt noch von der Inspiration der Schrift überzeugt zu sein:

So after thinking a little more about it, I resolved that at any rate I would act as if the Bible *were* true; that if it were not, at all events I should be no worse off than I was before: that I should believe in Christ, and take Him for my Master; in whatever I did; that assuredly to disbelieve the Bible was quite as difficult as to believe it—that there were mysteries either way; and that the best mystery was that which gave me Christ for a master. And when I had done this, I fell asleep directly. When I rose in the morning the cold and cough were gone, and though I was still unwell, I felt a peace and spirit in me I had never known before, at least to the same extent: and the next day I was quite well, and everything has seemed to go right with me ever since—all discouragements and difficulties vanishing, even in the smallest things.<sup>104</sup>

In der biblizistischen Fundierung, in der über die fehlende Glaubensgewissheit hinaus erhaltenen Loyalität zu Christus und Schrift sowie in der extrem kämpferischen Haltung gegen die erbsündige Natur des Menschen war dies apodiktischer ‚Recorditischer‘ Evangelikalismus par excellence (wenngleich dieser Haltung aufgrund des fehlenden Glaubens fast etwas Bigotterie anhaftet). Doch der Handlungsradius, auf den sich Ruskins forciert evangelikaler Moralismus richtete, blieb dabei bestimmt durch sein aus der ‚Naturverehrung‘ übernommenen Weltbild: An wenigen Stellen wird dies so deutlich wie in Ruskins direkter Auseinandersetzung mit dem moderaten, mit der Niederkirche vermutlich sympathisierenden, aber sehr wahrscheinlich nicht-calvinistischen Anglikaner Walter Lucas Brown, der sich trotz seiner universitären Bildung ganz seinem Kirchsprengel widmete und Ruskins religiös ‚verbrämtes‘ Engagement für britische und italienische Kunst, Denkmalschutz und Wirtschaftsreformen als Hybris angriff.<sup>105</sup> Ruskin betrachtete den Standpunkt Browns hingegen als zutiefst unmoralisch, weil Browns Haltung keine religiöse Vision einer erstrebenswerten Zukunft (im Jenseits als auch in der realen Welt) beinhaltete, sondern auf einer indifferenten Akzeptanz der Gegenwart beruhte:

<sup>104</sup> An John James Ruskin, [Venedig, 9./10.4.1852]; *Letters from Venice*, 242-6, hier: 244-5.

<sup>105</sup> In *Praeterita* erinnerte sich Ruskin an seinen ehemaligen Tutor: ‚Walter Brown, Rector now of Wendlebury, a village [...] of twelve or fifteen thatched cottages, and the Rectory [...] settled himself down, with all his scholarship and good gifts, to promote the spiritual welfare of Wendlebury.‘ *Praeterita* (1885-89), *Works*, 35.308.

Now *your* Philosophy is that we have attained [...] [such perfection as in the state of this world it seems possible for Man to attain]—that things if they are wrong in one way are right in another—that there is a balance here and an equivalent there—that there is a Natural course of things which has always its purpose and necessity—&c: Mine is—or has lately begun more distinctly to be—that we are *all wrong*—wring even as Sinful men—far more sunk in Sin than our nature necessitates—mistaken in our management of things in this world—and advancing as fast as we can to a condition of misery which may make us a spectacle and a warning to all other Spiritual Creatures looking on—and that God's language to us at the Judgment will be—It was a small thing for you to lose your Salvation—you abandoned all thought of Futurity—you forgot Me—you considered yourselves only and your own World—but this was not enough for you—you had not the sense to manage your own Erth in an Earthly way—you lived as Fools with respect to it as much as with respect to heaven—and your whole existence has only been to show that to lose the Hope of an Heavenly world is to lose the Reason of an Earthly one.<sup>106</sup>

Die (in Ruskins Fall) romantische Idee der möglichen Perfektionierung des Menschen und des durch Kunst und Natur möglichen Utopias auf Erden ist dabei deutlicher Beleg für den Sachverhalt, dass Ruskin nicht einfach zum *Recordite* „konvertierte“, sondern vielmehr versuchte, seine Physikotheologie und seine „Naturverehrung“ zu retten. Die religiösen Natureindrücke blieben das Ziel seiner religiösen Spekulationen und Bestrebungen – von den erlebten und erlebbaren Erfahrungen blieb zumindest die Hoffnung auf weitere, in der Zukunft mögliche Erlebnisse. Seinen evangelikalen Aktionismus forcierte Ruskin also nicht als Selbstzweck, sondern in erster Linie als ein Instrument, um einen Zustand herzustellen, in dem sich die Erfahrungen seiner „Natureiphanien“ wiederholen ließen.

Gleichwohl hinterließ die zunehmende Evangelikalisierung Ruskins deutliche Spuren in seinen publizierten Texten. 1844 hatte Ruskin sich, wie zitiert, noch für die Duldung einer Reihe katholischer Dogmen ausgesprochen und sogar Constable wegen seiner mangelnden Vertrautheit mit den Heiligeniten kritisiert. Beim Entwurf von *Modern Painters* II (1846) war sich Ruskin auch immer noch sicher, mit ein paar Andeutungen zur Dreieinigkeit und Hinweisen auf Gottes Attribute auszukommen, wie er seinem Tutor Liddell schrieb:

I think I shall be pretty sure not to use the language of any particular Church, for I don't know exactly which one I belong to. A Romanist priest, after a long talk under a tree in a shower at St. Martin's, assured me I was quite as good a Catholic as he. However, the religious language I shall use in what references I may have to make will be simply that of the Bible; and a few allusions to the doctrine of the Trinity and the general attributes of the Deity will be all I shall require.<sup>107</sup>

---

<sup>106</sup> An Walter Lucas Brown, Venedig, 08.01.[1850], in: Hayman (Hg.), „Ruskin and his Oxford Tutor,“ 49.

<sup>107</sup> An Henry George Liddell, o.O., 15.10.1844, *Works*, 3.671-4, hier: 673-4.

Vor allem in den späten 1840er Jahren schlug sich sein verschärfter Evangelikalismus dann jedoch u.a. in einem entschiedenerem Antikatholizismus nieder. In *Modern Painters* II (1846) äußerte er sich zwar ablehnend zur Werkgerechtigkeit, meinte damit aber den evangelikalen Aktionismus.<sup>108</sup> Eine Auflistung seiner Kritikpunkte an der katholischen Kirche von 1848 aber umfasst dann bereits wieder eine Vielzahl theologischer Aspekte: „*The doctrines of purgatory and bought absolution, of Mariolatry and of the vicarianism of the Pope—above all, [...] dishonesty and doing evil that good might come, and doctrines of salvation by works, [must be] [...] cast out of the Church, and the Bible made free to the people*“.<sup>109</sup>

Die Ruskin-Forschung hat sich bislang stark konzentriert auf Ruskins vermeintliche „*unconversion*“ 1858 in Turin, mit der Ruskin angeblich seine Trennung vom evangelikalen Glauben erreichte. Ausgehend von diesem in *Praeterita* so stark betontem Ereignis gelangten viele Forscher zu dem Schluss, Ruskin sei anfänglich zu einem strikten evangelikalen Glauben erzogen worden, und dann durch Zweifel am Evangelikalismus zum Agnostiker geworden. Steven Finley und Michael Wheeler merken allerdings an, dass sich gerade im Spätwerk auch „grimmige“ evangelikale Anschauungen offenbaren. Wheeler deutet die „*unconversion*“ sogar als eine Passage vom dogmatisch gebundenen Evangelikalismus zu einer freien Hinwendung zur Figur Salomons. Die hier nachgezeichnete Entwicklung seines Verhältnisses zur Geologie macht eine ganz andere Annahme wahrscheinlich: Ruskin wurde durch die geologische „Entzauberung“ der Natur erst zu dem „Ultraevangelikalen“, als der er berüchtigt ist. Er war dies aber offenbar nur für eine kurze Phase in den 1840er und 1850er Jahren und blieb auch selbst in dieser Zeit ein moderat-calvinistischer Heilsuniversalist. In späteren Jahren behielt er anscheinend nur noch den moralischen Rigorismus seiner evangelikalen Herkunft bei, seine Gotteskonzeption nahm dagegen offenbar zunehmend deistische und spiritistische Züge an.

---

<sup>108</sup> *Modern Painters* II (1846/48/51/83/88[75]), *Works*, 4.217. In einer Fußnote von 1883 milderte Ruskin seine Invektive wieder deutlich ab: „*The [...] clause [...] should be at once cancelled, if in this reprint I cancelled anything: but becomes pardonable to me, when I see the general fervour of belief in God's goodness, and man's possible happiness, which runs throughout all the theology in this volume.*“ *Ibid.*, 4.217 FN\*.

<sup>109</sup> Tagebuch, Rouen, 15.10.[1848], *Diaries*, 2.369-70, hier: 369.

## Schluss:

Das vorliegende Kapitel schließt die Neudeutung von Ruskins intellektueller und religiöser Entwicklung vor 1840 ab. Um mit der religiösen Entwicklung zu beginnen: Nach bislang vorherrschender Ansicht ist Ruskin als strikt-calvinistischer Evangelikaler aufgewachsen, entwickelte in den 1840er und 1850er Jahren erste Glaubenszweifel und wurde nach einer Krise 1858 zu einem Agnostiker, der im Spiritismus und in den Artefakten verschiedener Hochkulturen nach Antworten auf seine religiösen Zweifel suchte, obgleich er an manchen evangelikalen Argumentationsmustern festhielt. Den vorliegenden Ergebnissen nach ist hingegen der Umkehrschluss wahrscheinlicher: Offenbar begann Ruskin überhaupt erst im frühen Erwachsenenalter (ab Mitte der 1840er Jahre) – und ausgelöst durch eine in den 1830er Jahren einsetzende Glaubenskrise –, evangelikale Positionen so pointiert herauszustellen.

Ruskin wurde offenkundig als ein moderater Calvinist mit dem aufgeklärts-moralistischen Bildungshorizont späthannoveranischer Evangelikaler aufgezogen. Ein moderater Biblizismus und Gesetzesglaube bildeten in den Jahren seiner Kindheit und Jugend die Kernelemente seiner Religiosität; die evangelikalen Auffassungen zur Erbsünde, Trinität, Rechtfertigung und Soteriologie akzeptierte Ruskin in abgemilderten Varianten, die sich auf einen latenten unitaristischen bzw. nichtcalvinistischen Einfluss zurückführen lassen. Im Mittelpunkt seiner religiösen Erfahrungen stand ein unausgesprochen wohl unitarisch verstandener Gott und die Erfahrung der Natur.

Die Natur war für Ruskin zum einen – wie in der Physikotheologie des 18. Jahrhunderts – der Ort, an dem die Attribute Gottes sichtbar wurden und Verehrung evozierten. Das Diktum George Berkeleys (1685-1753): „*[T]hough I cannot with Eyes of Flesh behold the Invisible God; yet I do in the strictest Sense behold and perceive by all my Senses such Signs and Tokens, such Effects and Operations, as suggest, indicate, and demonstrate an invisible God*“<sup>110</sup>, wurde auch von Ruskins Lehrer William Buckland noch als Maxime seiner Forschung zitiert.<sup>110</sup> Ruskins panentheistische ‚Naturverehrung‘ überschritt jedoch den Rahmen dieser aufgeklärten, zum großen Teil mit der mechani-

---

<sup>110</sup> George Berkeley, *Alciphron: Or, the Minute Philosopher; In Seven Dialogues, Containing an Apology for the Christian Religion, against those who Are Called Free-Thinkers*, 2 Bde. (London 1732), Dial IV/v, 1.217-8. Ruskins Lehrer William Buckland führte das Zitat an in *Geology and Mineralogy, Considered with Reference to Natural Theology*, 2 Bde. (London 1836) (=Bridgewater Treatise, 6), 1.596 FN\*.

stischen Philosophie verbundenen Tradition. Aus diesem Grunde deutet Stephen Finley Ruskins Naturerleben als eine Variante der evangelikalen Heiligungserfahrung. Im Gegensatz dazu gelangt das vorliegende Kapitel zu der Feststellung, dass das evangelikale Streben nach Heiligung – und mehr noch: Buße, Bekehrung und Rechtfertigung, die im evangelikalen Verständnis der Heiligung vorausgingen – für Ruskins ‘Naturkult’ kaum Bedeutung hatten.

Die Natur bildete für Ruskin offenbar vielmehr eine Art Schattentheater, auf dessen Bühne die spirituelle Welt im Abbild erschien und sich auf diese Weise in unmittelbarer Gegenwart offenbarte. Die Erfahrung Gott in der Natur bekräftigte den Menschen in seinem Glauben und regenerierte ihn zum Teil in seinen gottgegebenen moralischen Qualitäten.<sup>111</sup>

Grundlage dieses romantisch-spiritualistisch geprägten Naturverständnisses bildete eine Variante der Hutchinsonischen ‚Typologie‘, die Analogieschlüsse vom Abbild ‚Natur‘ auf das Urbild Gott zog. Die Anlehung an Hutchinson, aber auch die Indifferenz zur Schrift offenbarung einerseits und der mechanistischen Physikothеologie andererseits, lassen Ruskin dabei in die Nähe ‚radikalevangelikaler‘ Theologen wie Irving rücken, die auf die Krisen der 1820er und 1830er Jahre reagierten, indem sie neue, spiritualistischere Gotteserfahrungen suchten. Auch Ruskin hoffte, die Einheit unter den Evangelikalen durch Verbreitung seiner Epiphanieerfahrungen zu fördern.

Die Naturerfahrung stellte jedoch auch eine Form ästhetischer Erfahrung dar, und als solche lehnten viele Evangelikale sie, im Unterschied zu Ruskin, als Grundlage von (religiöser) Erkenntnis ab, weil sie sich bloß auf eine für Irrtümer anfällige menschliche Imagination stützte. Ruskin gelang es, diese Form visueller und ästhetischer Erfahrung durch die schottische Moralphilosophie und Rhetorik zu legitimieren. Auch die die *Common-Sense-Philosophie*, derzufolge der Sinneseindruck nicht allein eine ‚Idee‘, d.h. einen Bewusstseinszustand, generierte, sondern eine providentiell eingerichtete notwendige Erkenntnis auslöste, könnte Ruskin Argumentationshilfe geleistet haben. Das Wahrnehmungs- und Erkenntnisvermögen und die moralischen Fähigkeiten des Menschen betrachtete Ruskin jedenfalls als ein verlässliches Bindeglied zu Gott und der Natur, die der Meinung Ruskins nach in weithin prälapsarisch ursprünglicher Kreatür-

---

<sup>111</sup> Die Regeneration moralischer Fähigkeiten bildete nach evangelikaler Überzeugung auch ein Wesensmerkmal der Heiligung; insofern liegt eine gewisse Überschneidung von der Naturverehrung zum Heiligungsgedenken vor. Im Unterschied zum Panentheismus war die Heiligung dem evangelikalen Verständnis nach aber das Endergebnis von Buße, Bekehrung und Glaubensrechtfertigung und knüpfte sich an Christus und die Schrift offenbarung.

lichkeit verblieben war. Diese Naturerfahrung war es auch, die Ruskin in seinen Hauptwerken der 1840er Jahre zu popularisieren versuchte und deren Vermittlung für ihn die wichtigste Aufgabe der Landschaftsmalerei war.

Mehr als die internen Querelen des Evangelikalismus und die politisch-sozialen Kontroversen der 1820er und 1830er Jahre scheint Ruskin das Weltbild der neueren Geohistorie als Bedrohung seines Panentheismus wahrgenommen zu haben. Zwar arrangierte sich Ruskin offenbar mit Bucklands Ansicht, dass der Tod von Flora und Fauna vom Zeitpunkt der Schöpfung an Bestandteil der Natur war. Dennoch stellten die Forschungsergebnisse und Hypothesen der Geologie Ruskins Panentheismus vor große Herausforderungen. Die scheinbare Richtungslosigkeit der erdgeschichtlichen Entwicklung stellte die Position des Menschen im Heilsplan in Frage. Darüber hinaus war die Natur nicht mehr unreflektiert als providentiell eingerichtete, dem Menschen dienliche Ordnung zu begreifen. Die exemplaristische Betrachtung der Natur als Medium göttlicher Zeichen verlor aus diesem Grunde allmählich ihre Plausibilität für Ruskin, denn er sah sich offenbar immer weniger dazu in der Lage, die Natur als Urzustand der Schöpfung und Offenbarung eines unzweideutig gütigen Gottes zu deuten. Sein zuvor rein intuitives Erfassen der exemplaristisch-zeichenhaften Aspekte der Natur wurde zunehmend reflexiv.

Ab etwa Mitte der 1840er Jahre wurde Ruskin daher verstärkt zurückgeworfen auf die Schrift offenbarung und die evangelikalen dogmatischen Wurzeln seiner Erziehung. Statt vom Evangelikalen zum Agnostiker, wie dies die ältere Forschung sieht, entwickelte sich Ruskin demnach von einem dogmatisch weitgehend 'liberalisierten' Evangelikalen auf die strikt-evangelikalen *Recordites* zu. An die Stelle des unitaristischen Gottesverständnisses trat ein zunehmend als Richter gedachter Gott, an die Stelle des Panentheismus ein biblizistischer, rigoroser Legalismus und Aktivismus. Gleichzeitig verschärfte Ruskin seine Kritik an den neueren Naturwissenschaften und begann, sich mehr und mehr den sozialen, kulturellen, wissenschaftlichen und politischen Verhältnissen im Lande zuzuwenden.

Ruskins 'verspätete' Evangelikalisierung ist ein nur auf den ersten Blick erstaunliches Phänomen, denn es ist bekannt, dass die Frequenz der regionalen, wellenartig um sich greifenden Erweckungen und Glaubenskrisen im Zeitraum bis zum Ersten Weltkrieg nur wenig abnahm. Die seit den 1840er Jahren verhältnismäßig geringeren politischen und institutionellen Auswirkungen solcher Ereignisse haben jedoch dazu geführt, dass sie in der Forschung zumeist nur als Randphänomene wahrgenommen wurden. Auch wenn

Ruskins eigene Entwicklung nicht direkt einer dieser Erweckungswellen zugerechnet werden kann (freilich gab es eine Koinzidenz mit der Welle evangelikaler Reaktionen auf das *Oxford Movement*), wird deutlich, dass die Reevangelikalisierung zumindest in seinem Fall eine rationale Reaktion auf die Krise der romantisch-spiritualistischen Aspekte seiner Religiosität bildete (einer Krise, wohlgemerkt, der relativ “modernsten” Elemente seines Glaubens). Dass diese Krise offenkundig seine Wende zum Sozial- und Kulturkritiker einleitete, demonstriert die potentiell erhebliche Bedeutung auch intellektueller Rückbesinnungsbewegungen wie der von Ruskins Reevangelikalisierung.

Ruskins Wende zum Sozial- und Kulturkritiker setzte freilich erst in den 1850er Jahren ein, nachdem sich seine religiöse Naturverehrung in den Jahren von etwa 1840 bis etwa 1856 allmählich verflüchtigte. Zuvor hatte Ruskin jedoch noch eine Schaffensphase, in der seine Naturverehrung zwar schon der Kritik seines Freundeskreises ausgesetzt und der fortwährenden Prüfung durch Ruskin selbst unterworfen war, in der es ihm aber noch erfolgversprechend schien, sie zu verteidigen – und durch seine Kunstkritik womöglich auf ein neues Fundament zu stellen. Die Untersuchung seiner Hauptwerke der 1840er und 1850er Jahre kann auf der Grundlage der in der vorliegenden Arbeit gewonnenen Ergebnisse über Ruskins Wahrnehmungstheorie und Naturkonzeption im Frühwerk nun ebenfalls neu aufgerollt werden.

# Literaturverzeichnis

## 1. Quellen

### 1.1 Archivalische Quellen

Ruskin Library, University of Lancaster:

Ruskins Tagebücher ca. 1835-59: MS 1-11.

Korrespondenz von John James 1812-62: L 2-4.

Annotierte Bücher aus Ruskins Bibliothek. Verwendet wurden die Signaturen:

25780: Edward Gibbon, *History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, 12 Bde. (London 1838).

26220: Alexander William Crawford, Lord Lindsay, *Sketches of the History of Christian Art*, 3 Bde. (London 1847).

27400: Jean Charles Léonard Simonde de Sismondi, *Histoire des Républiques Italiennes du Moyen Âge* (1807-18), 3 Bde. (Bruxelles <sup>5</sup>1838).

27440: Sydney Smith, *Elementary Sketches of Moral Philosophy: Delivered at the Royal Institution in the Years 1804, 1805, & 1806* (London 1850).

### 1.2 Gedruckte Quellen

#### 1.2.1 Werkausgaben und Einzelwerke Ruskins

Ruskin, John, *The Works of John Ruskin*, hg. v. Edward Tyas Cook/Alexander Wedderburn, 39 Bde. (London/New York 1903-1912).

—, *The Works of John Ruskin on CD-ROM: The Library Edition*, hg. v. Edward Tyas Cook/Alexander Wedderburn (1903-12), Einl v. Michael Wheeler/James S. Dearden (Cambridge 1996).

—, *The Electronic Edition of John Ruskin's Modern Painters I* (1843, 1846, 1851, 1873, 1888 und MS), hg. v. Lawrence Woof/Roger Garside/Ray Haslam/Keith Hanley/Michael Wheeler. Online unter der URL (Seite datiert: Version 1.0 vom 01.07.2002; last visit: 15.8.2012):  
<<http://www.lancs.ac.uk/fass/ruskin/empi/index.htm>>.

### 1.2.2 Briefwechsel und Tagebücher Ruskins

- Carlyle, Thomas/John Ruskin, *The Correspondence of Thomas Carlyle and John Ruskin* [1851-79], hg. v. George Allan Cate (Stanford, CA. 1982).
- Hayman, John (Hg.), "John Ruskin's Unpublished Letters to his Oxford Tutor on Theology," *Études Anglaises* 30 (1977), 194-206.
- (Hg.), "Ruskin and his Oxford Tutor: An Unpublished Letter from Venice," *The Review of English Studies* N.S. 27, Nr. 105 (Feb. 1976), 46-54.
- James, David A. (Hg.), "Unpublished Letter by John Ruskin to the Reverend Walter L. Brown", *Notes & Queries* 44 (1997), 345.
- O'Gorman, Francis (Hg.), "Ruskin and Walter Lucas Brown: Two New Letters", *Notes & Queries* 46 (1999), 57-60.
- Ruskin, Euphemia Chalmers Gray, *Effie in Venice: Unpublished Letters of Mrs. John Ruskin, Written from Venice between 1849-1852*, hg. v. Mary Lutyens (London 1965).
- Ruskin, John, *Ruskin's Letters from Venice, 1851-1852*, hg. v. John Lewis Bradley (New Haven, Conn. 1955).
- , *The Diaries of John Ruskin*, hg. v. Joan Evans/John Howard Whitehouse, 3 Bde. (Oxford 1956-1959).
- , *The Winnington Letters: John Ruskin's Correspondence with Margaret Alexis Bell and the Children at Winnington Hall* [1858-1900], hg. v. Van Akin Burd (London 1969).
- , *The Brantwood Diary of John Ruskin: Together with Selected and Related Letters and Sketches of Persons Mentioned* [1876-83], hg. v. Helen Gill Viljoen (New Haven, Conn. 1971).
- , *Ruskin in Italy: Letters to his Parents, 1845*, hg. v. Harold I. Shapiro (Oxford 1972).
- , *Letters from the Continent, 1858*, hg. v. John Hayman (Toronto 1982).
- Ruskin, John/Charles Eliot Norton, *The Correspondence of John Ruskin and Charles Eliot Norton* [1855-96], hg. v. John Lewis Bradley/Ian Ousby (Cambridge 1987).
- Ruskin, John/Mary Richardson, *A Tour to the Lakes in Cumberland: John Ruskin's Diary for 1830*, hg. v. James S. Dearden/Van Akin Burd (Aldershot 1990).
- Ruskin, John James, Margaret und John, *The Ruskin Family Letters: The Correspondence of John James Ruskin, his Wife, and their Son, John, 1801-1843*, hg. v. Van Akin Burd, 2 Bde. (Ithaca, N.Y., 1973).

### 1.2.1 *Zeitschriften*

*Baptist Magazine*

*Congregational Magazine*

*Evangelical Magazine and Missionary Chronicle*

*Presbyterian Review*

*Spiritual Magazine*

### 1.2.4 *Monographien, Pamphlete, Einzelaufsätze aus Zeitschriften und Journalen*

Alison, Archibald, *History of Europe from the Commencement of the French Revolution in M.DCC.LXXXIX. to the Restoration of the Bourbons in M.DCCC.XV.*, 10 Bde. (Edinburgh 1833-42).

Anderson, Matthew, *Ten Discourses on the Principal Events in the Life and Character of Moses* (London 1834).

Andrews, Edward, *Sermons Delivered at Beresford Chapel, Walworth* (London 1827).

—, *Lectures on the Doctrine of the Holy Trinity* (London 1828).

—, *Spiritual Lethargy: A Sermon, Delivered at Beresford Chapel, Walworth* (London 1829).

[Anon.], *A Brief Statement of the Proceedings of the London Presbytery, in Communion with the Established Church of Scotland, in the Case of The Rev. Edward Irving, and of a Book, Written by him, and Entitled “The Orthodox and Catholic Doctrine of our Lord’s Human Nature”*; Published by Authority of the Presbytery (London/Edinburgh/Glasgow/Aberdeen 1831).

—, Rez. von Edward Andrews' *Sermons* (1827), *Magazine of the Reformed Dutch Church* 1 (1827), 370-2.

—, “The Angel in the House”, *Bookman* 3 (1892), 12-4.

—, “Biography: Rev. John Burnet”, *Christian Witness, and Church Members’ Magazine* [19] (1862), 316-20.

—, “Burnet, John, Camberwell,” *Congregational Yearbook* (1863), 214-6.

—, Rez. von George Greig, *The British Jubilee* (1809), *Critical Review, or, Annals of Literature* 3rd Ser. 18 (1809/10), 437.

—, Rez. von William Howells, *Sermons* (1833-34), *The British Critic, Quarterly Theological Review, and Ecclesiastical Record* 17 (1835), 145-57.

—, Rez. von William Howells, *Remains of the Rev. William Howells* (1833), *Christian Examiner and Church of Ireland Magazine* n.s. 2 (1833), 649-58.

—, “London and Provincial News”, *Cambrian and Caledonian Quarterly Magazine and Celtic Repertory* 5 (1833), 151-2.

- , Rez. v. Henry Melvill, *Sermons* (1833), *The British Critic, Quarterly Theological Review, and Ecclesiastical Record* 15 (Jan./Apr. 1834), 192-209.
- , “News Notes”, *The Bookman* 2 (1892).
- , “The Oldest of Religious Periodicals”, *Wesleyan-Methodist Magazine* 5th ser. 1 (1855), 1-14.
- , “Preachers and Preaching in London”, *London Saturday Journal* 1 (1838-39), 369-71 [=Nr. 24 vom 15.06.1839].
- , “The Prospects of British Theology: Melvill, Dale, Eden, Blunt”, *The British Critic, Quarterly Theological Review, and Ecclesiastical Record* 20 (Juli/Okt. 1836), 113-34.
- , *A Sketch of the History and Proceedings of the Deputies Appointed to Protect the Civil Rights of the Protestant Dissenters: To which is Annexed A Summary of the Laws Affecting Protestant Dissenters; With an Appendix of Statutes and Precedents of Legal Instruments* (London 1814).
- , “Societies: Geological”, *Athenaeum* (Nr. 1128 vom 09.06.1849), 599-600.
- [Anon. (Benjamin Flower?)], Rez. von George Greig, *The British Jubilee* (1809), *Flower's Political Review and Monthly Register* 6 (Juli-Dez. 1809), 453-4.
- Aristoteles, *Rhetorik*, übers. v. Franz G. Sieveke (München <sup>5</sup>1995).
- Arnold, Matthew, *St. Paul and Protestantism: With an Essay on Puritanism and the Church of England* (London <sup>2</sup>1870).
- Attlee, Clement Richard, *As it Happened* (London 1954).
- , *The Labour Party in Perspective* (London 1937).
- Aveling, Thomas, *Memorials of the Clayton Family: With Unpublished Correspondence of the Countess of Huntingdon, Lady Glenorchy, The Revs. John Newton, A. Toplady* (London 1867).
- Babington, Thomas, *A Practical View on Christian Education in its Early Stages: To which is Added, a Letter to a Son soon after the Close of his Education, on the Subject of not Conforming to the World* (London <sup>4</sup>1817).
- Bell, Charles, *The Hand: Its Mechanism and Vital Endowments as Evincing Design* (London 1833) (=Bridgewater Treatises on the Power, Wisdom, and Goodness of God, as Manifested in the Creation, 4).
- Best, Samuel, *After Thoughts on Reading Dr. Buckland's Bridgewater Treatise* (London: Hatchard, 1837).
- Berkeley, George, *Alciphron: Or, the Minute Philosopher; In Seven Dialogues, Containing an Apology for the Christian Religion, against those who Are Called Free-Thinkers*, 2 Bde. (London 1732).
- Bingley, William, *Natural History of Animals: Illustrated by Short Stories and Anecdotes, and Intended to Afford a Popular View of the Linnaean System of Arrangement; For the Use of Schools* (1802) (London 1842).

- Blair, Hugh, *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres* (vorgetr. ab 1759/60, publ. 1783), 3 Bde. (London/Edinburgh 1818).
- , *Sermons*, 5 Bde. (1777-1801) (London/Edinburgh 1814-15).
- Blanchard, Samuel Laman, *The Poetical Works of Laman Blanchard*, hg. v. William Blanchard Jerrold (London 1876).
- Brayley, Edward Wedlake, Gideon Mantell und Thomas Allom, *A Topographical History of Surrey*, Bd. 3 (London 1850).
- Brown, Abner William, *Recollections of the Conversation Parties of the Rev. Charles Simeon, M.A., Senior Fellow of King's College, and Perpetual Curate of Trinity Church, Cambridge* (London 1840).
- Brown, David, *Christ's Second Coming: Will it be Premillennial?* (1846) (Edinburgh/ London 1856).
- Brown, Thomas, *Lectures on the Philosophy of the Mind* (1820), 4 Bde. (Edinburgh/London <sup>19</sup>1851).
- Brown, Andrew J., *The Word of God among all Nations: A Brief History of the Trinitarian Bible Society, 1831-1981* (London 1981).
- Browne, George, *The History of the British and Foreign Bible Society, from its Institution in 1804, to the Close of its Jubilee in 1854, Compiled at the Request of the Jubilee Committee by the Rev. George Browne, during Twenty Years one of the Secretaries of the Society*, 2 Bde. (London 1859).
- Buckland, William, *An Inquiry whether the Sentence of Death Pronounced at the Fall of Man Included the whole Animal Creation or was Restricted to the Human Race: A Sermon, Preached in the Cathedral of Christ-Church, before the University of Oxford, Jan. 27, 1839* (London 1839).
- , *Geology and Mineralogy, Considered with Reference to Natural Theology*, 2 Bde. (London 1836) (=Bridgewater Treatise, Nr. 6).
- , *Vindiciae Geologicae: Or, the Connexion of Geology with Religion; Explained in an Inaugural Lecture* (Oxford/London 1820).
- Bunting, Jabez, *Early Victorian Methodism: The Correspondence of Jabez Bunting, 1830-1858*, ed. William Reginald Ward (Oxford 1976).
- Burke, Edmund, *Reflections on the Revolution in France [and on the Proceedings in Certain Societies in London Relative to that Event: In a Letter Intended to have been Sent to a Gentleman in Paris]* (1790), hg. v. Jonathan C. D. Clark (Stanford, Ca., 2001).
- , *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful: With an Introductory Discourse Concerning Taste, and several other Additions* (1757), new edition (London 1798).
- Burnet, John, *The Endowment of All Religious Sects* (London 1848).
- , "The Reasonableness of the Doctrine of Future and Eternal Rewards and Punishments", in: *A Course of Thirteen Lectures to Socialists and others, Delivered at Eagle Street*

- Chapel, Red Lion Square by Ministers in Connection with the Christian Instruction Society, 1839-40* (London [1840]).
- , “A Renovation of Heart Essential to a State of Salvation,” in: *Twelve Lectures, Delivered at Hoxton-Academy Chapel, in the Year 1839, by Ministers in Connection with the Christian Instruction Society* (London [1840]).
- , *An Essay on the Deity of Christ Viewed in Connexion with the Economy of Redemption* (Cork 1821).
- Calvin, Jean, *Unterricht in der christlichen Religion: Institutio Christianae Religionis* (1536, <sup>(3)</sup>1559), übers. u. bearb. v. Otto Weber (1955) (Neukirchen-Vluyn 1997).
- [Campbell, Alexander], “A. Campbell’s Opening Address on the Influence of the Holy Spirit”, *Christian Messenger and Reformer* 9 (1844-45), 55-76.
- Champneys, Basil, *Memoirs and Correspondence of Coventry Patmore*, 2 Bde. (London 1900).
- Cockburn, Henry, *Life of Lord Jeffrey: With a Selection from his Correspondence*, 2 Bde. (Edinburgh 1852).
- Cockburn, Robert und Harry A., *The Records of the Cockburn Family* (Edinburgh 1913).
- Cockburn, William, *A Letter to Professor Buckland, Concerning the Origin of the World; In Reply to his Geology and Mineralogy, Considered with Reference to Natural Theology*, 2nd ed. (London 1838).
- Coleridge, Samuel Taylor, *Confessions of an Inquiring Spirit*, hg. v. Henry Nelson Coleridge (London 1840).
- , *Aids to Reflection [in the Formation of a manly Character on the several Grounds of Prudence, Morality, and Religion, Illustrated by Select Passages from our Elder Divines, Especially from Archbishop Leighton (1825)]*, 4th ed., hg. v. Henry Nelson Coleridge (London 1839).
- Combe, George, *On the Relation between Science and Religion* (1847), 4. erw. Aufl. (Edinburgh/London 1857).
- Croly, George, *A Memoir of the Political Life of the Right Honourable Edmund Burke; With Extracts from his Writings*, 2 Bde. (Edinburgh 1840).
- Cumming, John, *Apocalyptic Sketches: Or, Lectures on the Book of Revelation: Delivered in the Large Room, Exeter Hall, in 1847-48* (London 1848).
- Cumming, John, *The Comforter [Or, Thoughts on the influence of the Holy Spirit]* (1854) (Philadelphia 1856) (=Cumming’s *Minor Works*, 1st ser., 3. Teil).
- Dale, Thomas, *The Sabbath Companion: Being Essays on the First Principles of Christian Faith and Practice, Designed especially for the Use of Young Persons* (1844) (London <sup>3</sup>1853).
- , *An Introductory Lecture, Delivered in the University of London, on Friday, October 24, 1829* (London <sup>4</sup>1829).
- Darwin, Francis (Hg.), *The Life and Letters of Charles Darwin: Including an Autobiographical Chapter*, 3 Bde. (London 1887).

- Doddridge, Philip, "A Dissertation on the Inspiration of the New Testament, as Proved from the Facts Recorded in the Historical Books of it" (1748), in: ders., *The Works of the Rev. P. Doddridge, D.D.*, Bd. 3 (Leeds 1805), 319-44.
- , *Lectures on Preaching, and the Several Branches of the Ministerial Office; Including, the Characters of the most Celebrated Ministers among Dissenters and in the Establishment* (1804) (London 1807).
- Drummond, Henry, *A Letter to Thomas Phillips, Esq., R.A., on the Connection Between the Fine Arts and Religion, and the Means of their Revival* (London 1840).
- , *A Defence of the Students of Prophecy: In Answer to the Attack of the Rev. Dr. Hamilton, of Strathblane* (London 1828).
- Drysdale, John, *Sermons*, 2 Bde. (Edinburgh/London 1793).
- Dury, John, *The Reformed School* (London [1649?]).
- Elliott, Edward Bishop, *Horae Apocalypticæ: Or, a Commentary on the Apocalypse, Critical and Historical*, 2nd rev. ed., 4 Bde. (London 1846).
- [Empson, William Empson], "Pretended Miracles: Irving, Scott, and Erskine", *Edinburgh Review* 53 (März/Juni 1831), 216-305.
- Erskine, Thomas, *The Doctrine of Election, and its Connection with the General Tenor of Christianity, Illustrated from many Parts of Scripture, and especially from the Epistle to the Romans* (London/Edinburgh/Glasgow 1837).
- , *The Brazen Serpent; Or, Life Coming through Death* (Edinburgh/Glasgow/Dublin/London 1831).
- Fuller, Andrew Gunton "Memoirs of the Rev. Andrew Fuller", in: Andrew Fuller, *The Complete Works of the Rev. Andrew Fuller: With a Memoir* (London 1846).
- Gilly, William Stephen, *Waldensian Researches during a Second Visit to the Vaudois of Piedmont: With an Introductory Inquiry into the Antiquity and Purity of the Waldensian Church, and some Account of the Compacts with the Ancient Princes of Piemont, and the Treaties between the English Government and the House of Savoy, in Virtue of which this Sole Relic of the Primitive Church in Italy has Continued to Assert its Religious Independence* (London 1831).
- , *Narrative of an Excursion to the Mountains of Piemont in the Year MDCCCXXIII, and Researches among the Vaudois, or Waldenses, Protestant Inhabitants of the Cottian Alps: With Maps, Plates, and an Appendix, Containing Copies of Ancient Manuscripts, and other Interesting Documents, in Illustration of the History and Manners of that Extraordinary People* (London <sup>4</sup>1827).
- , *Narrative of an Excursion to the Mountains of Piemont, and Researches among the Vaudois, or Waldenses, Protestant Inhabitants of the Cottian Alps: With Maps, Plates, and an Appendix, Containing Copies of Ancient Manuscripts, and other Interesting Documents, in Illustration of the History and Manners of that Extraordinary People* (London 1824).
- Gladstone, William Ewart, *The Gladstone Diaries*, Bd. 2: 1833-1839, hg. v. M. R. D. Foot (Oxford 1968).

- Golding, Benjamin, *The Origin, Plan, and Operations of the Charing Cross Hospital*, hg. v. George Benjamin Golding (London 1867).
- [Gompertz, Lewis], *Objects and Address of the Society for the Prevention of Cruelty to Animals, Established in June 1824* (London 1829).
- Gordon, Osborne, “Sermons”, in: Marshall (Hg.), *Osborne Gordon: A Memoir*, 76-363.
- Gough, John Bartholomew, *Autobiography and Personal Recollections of John B. Gough: With twenty-six Years Experience as a Public Speaker* (Boston 1848).
- Grant, James, *The Metropolitan Pulpit: Or, Sketches of the most Popular Preachers in London*, 2 Bde. (London 1839).
- Gregory, George, *The Economy of Nature Explained and Illustrated on the Principles of Modern Philosophy*, 3 Bde. (London <sup>3</sup>1804).
- Haldane, Alexander, *Memoirs of the Lives of Robert Haldane of Airthrey, and of his Brother, James Alexander Haldane* (New York 1853).
- Haldane, Robert, *The Evidence and Authority of Divine Revelation: Being a View of the Testimony of the Law and the Prophets to the Messiah, with Subsequent Testimonies* (1816), 2 Bde. (London/Edinburgh/Dublin <sup>2</sup>1834).
- A History of the Society of Writers to Her Majesty's Signet: With a List of the Members of the Society from 1594 to 1890 and an Abstract of the Minutes*, [hg. v. James Stuart Fraser Tytler u.a.] (Edinburgh 1890).
- Hood, Edwin Paxton [“M. L'Agneau Noir”], *The Lamps of the Temple: Shadows from the Lights of the Modern Pulpit* (London 1852).
- Howells, William, *Fifty-Two Sermons by the Late William Howells, Minister of Long-Acre Episcopal Church*, hg. v. Henry Hopley White (London 1836).
- , *Remains of the Rev. William Howells: Late Minister of the Episcopal Chapel, Longacre, London; Being a Collection of Extracts from his Sermons, Taken down when Preached*, hg. v. William Prior Moore (London/Dublin 1852).
- , *Sermons, &c., &c., by the Late Rev. William Howells, Minister of Long Acre Episcopal Chapel: With a Memoir*, hg. v. Charles Bowdler, 2 Bde. (London 1833-34).
- , *Twenty Sermons by the Late William Howells, Minister of Long Acre Episcopal Church*, hg. v. William Bruce (London 1835).
- Hume, David, *A Treatise of Human Nature* (1739-41), hg. v. David Fate Norton und Mary J. Norton (Oxford 2000).
- Hutton, James, *Abstract of a Dissertation Concerning the System of the Earth, its Duration and Stability* (Edinburgh 1785).
- , “Theory of the Earth: Or an Investigation of the Laws Observable in the Composition, Dissolution, and Restoration of Land upon the Globe” (1785), *Transactions*

- of the Royal Society of Edinburgh* 1 (1788), 209-304.
- , *Theory of the Earth with Proofs and Illustrations*, 3 Bde. (I+II: 1795, III: London 1899).
- [Inglis, Robert Harry], “The Vaudois Church,” *Quarterly Review* 73 (Dez. 1843/März 1844), 1-27.
- Irby, Charles Leonard und James Mangles, *Travels in Egypt and Nubia, Syria, and Asia Minor during the Years 1817 & 1818* (London 1823).
- Irving, Edward, *The Collected Writings of Edward Irving*, hg. v. Gavin Carlyle, 5 Bde. (London 1864-65).
- , *Christ’s Holiness in Flesh: The Form, Fountain Head, and Assurance to us of Holiness in Flesh; In three Parts: I. The Fact and Form of Our Lord’s Holiness; II. Scripture Proofs and Illustrations thereof; III. Conclusions of Doctrine and of Practical Holiness* (Edinburgh 1831).
- , *Homilies on the Sacraments*, Bd. 1: *On Baptism* (London 1828).
- , *Sermons, Lectures, and Occasional Discourses*, Bd. 1: *The Doctrine of the Incarnation Opened in Six Sermons* (London 1828).
- , *For Missionaries after the Apostolical School: A Series of Orations; In Four Parts, I. The Doctrine, II. The Experiment, III. The Argument, IV. The Duty* (London 1825).
- Jameson, Robert, *A System of Mineralogy: Comprehending Oryctognosie, Geognosie, Mineralogical Chemistry, Mineralogical Geography, and Oeconomical Mineralogy* (Edinburgh 1804-08, <sup>3</sup>1820).
- Jardine, George, *Synopsis of Lectures on Logic and Belles Lettres: Read in the University, Glasgow* (1797) *Glasgow* <sup>5</sup>1820).
- Jennings, John, “Of Particular and Experimental Preaching” (1723, <sup>3</sup>1736), in: Edward Williams (Hg.), *The Christian Preacher: Or, Discourses on Preaching, by several Eminent Divines, English and Foreign* (London <sup>3</sup>1820), 43-58.
- Jerrold, William Blanchard, *The Life and Remains of Douglas Jerrold* (London 1859).
- Johnsone, Fowler De, *Truth, in Defence of the Word of God, Vanquishing Infidelity: A Vindication of the Book of Genesis, Addressed to W. Buckland, wherein his Objections to the First Chapter of Genesis in his Book Geology and Mineralogy Considered with Reference to Natural Theology are Met* (London 1838).
- Jones, John Andrews (Hg.), *Bunhill Memorials: Sacred Reminiscences of Three Hundred Ministers and other Persons of Note, who are Buried in Bunhill Fields, of every Denomination* (London 1849).
- Kames, Henry Home Lord, *Loose Hints upon Education: Chiefly Concerning the Culture of the Heart* (1781) (Edinburgh/London <sup>2</sup>1782).
- Kirby, William, *On the Power, Wisdom and Goodness of God, as Manifested in the Creation of Animals and in their History, Habits, and Instincts*, Bd. 1 (London <sup>2</sup>1835) (=Bridgewater Treatises on the Power, Wisdom, and Goodness of God, as Manifested in the Creation, 7).

- Luther, Martin, D. *Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*; Abt. 4: *Briefwechsel*, Bd. 2: *Briefe 1520-22*, hg. v. Gustav Bebermeyer und Otto Clemen (Weimar 1931).
- Macready, William Charles, *The Journal of William Charles Macready, 1832-1851*, gek. und hg. v. John Courtenay Trewin (London 1967).
- Melvill, Henry, *A Sermon Preached at Long Acre Episcopal Chapel on Sunday, Nov 25 1832, on Occasion of the Death of the Rev. William Howels* ([London] 1832).
- , *Sermons*, 2 Bde. (London 1833-38).
- , *Sermons by Henry Melvill*, hg. v. Charles Pettit McIlvaine, 2 Bde. (New York 1853).
- , *Sermons, Preached on Public Occasions* (London 1846).
- Miller, Hugh, *The Testimony of the Rocks: Or, Geology in its Bearings on the Two Theologies, Natural and Revealed* (Edinburgh/London 1857).
- Moir, George/William Spalding, *Treatises on Poetry, Modern Romance and Rhetoric* (1839), hg. v. J. V. Price (Bristol 1995).
- More, Hannah, *Practical Piety, or, The Influence of the Religion of the Heart on the Conduct of the Life* (1811, <sup>12</sup>1821), in: *The Works of Hannah More*, new ed., Bd. 8 (London 1830).
- Moore, Daniel, *Thoughts on Preaching, Specially in Relation to the Requirements of the Age* (London 1861).
- Morgan, Edward, *A Brief Memoir of the Late Rev. W. Howels* (London 1854).
- Morrison, Eliza Armstrong, *Memoirs of the Life and Labours of Robert Morrison*, 2 Bde. (London 1839).
- Murray, John, *A System of Chemistry, Practical and Applied* (1806) (Edinburgh <sup>4</sup>1819).
- Newman, John Henry, “Essay on the Miracles Recorded in Ecclesiastical History”, in: Claude Fleury, *The Ecclesiastical History from the Second Ecumenical Council to the End of the Fourth Century; Translated, with Notes, and an Essay on the Miracles of the Period* (Oxford/London 1842), xi-ccxvi.
- New Statistical Account of Scotland*, Bd. 1: *List of Parishes; Edinburgh*; By the Ministers of the Respective Parishes, under the Superintendence of a Committee of the Society for the Benefit of the Sons and Daughters of the Clergy (Edinburgh 1845).
- Oliphant, Margaret, *The Life of Edward Irving, Minister of the National Scotch Church, London: Illustrated by his Journals and Correspondence*, 2 Bde. (London <sup>2</sup>1862).
- Pinkerton, John, *Petralogy: A Treatise on Rocks*, 2 Bde. (London 1811).
- Playfair, John, *Illustrations of the Huttonian Theory of the Earth* (Edinburgh/London 1802).
- , “Dissertation Exhibiting a General View of the Progress of Mathematical and Physical Science since the Revival of Letters in Europe,” in: *Encyclopaedia Britannica*, Suppl. zur 4.-6. Aufl. (Edinburgh 1824).

- [Priestley, Joseph], *An Appeal to the Serious and Candid Professors of Christianity, on the Following Subjects, viz. I. The Use of Reason in Matters of Religion, II. The Power of Man to do the Will of God, III. Original Sin, IV. Election and Reprobation, V. The Divinity of Christ, and VI. Atonement for Sin by the Death of Christ; By a Lover of the Gospel* (1771) (London 1775).
- , *An Appeal to the Serious and Candid Professors of Christianity, on the Following Subjects, viz. I. The Use of Reason in Matters of Religion, II. The Power of Man to do the Will of God, III. Original Sin, IV. Election and Reprobation, V. The Divinity of Christ, and VI. Atonement for Sin by the Death of Christ; By a Lover of the Gospel* (London <sup>5</sup>1775).
- , *An History of the Corruptions of Christianity* (1782), 2 Bde. (Birmingham/London <sup>2</sup>1793).
- [Pundit], “Another Book of Blunders”, *Fraser’s Magazine* 21 (1839-40), 461-72.
- Purcell, Edmund Sheridan, *Life of Cardinal Manning, Archbishop of Westminster* (London 1895).
- Quintilian [=Marcus Fabius Quintilianus], *Ausbildung des Redners: Zwölf Bücher* [=Institutio oratoria], hg. u. übers. v. Helmut Rahn, 2 Bde. (1972-75, <sup>2</sup>1988) (Darmstadt <sup>3</sup>1995).
- Redford, George, *A Sermon, Preached at the Independent Chapel, Uxbridge, January 4th, 1818: Occasioned by the Decease of the Rev. Robert Simpson, D.D., Late Resident and Theological Tutor of the Hoxton Academy; With a Short Sketch of his Life and Character* (London [1818]).
- Robinson, Henry Crabb, *Diary, Reminiscences, and Correspondence of Henry Crabb Robinson, Barrister-at-Law*, F.S.A., hg. v. Thomas Sadler, 3 Bde. (London <sup>2</sup>1869).
- Roget, Peter Mark, *Animal and Vegetable Physiology, Considered with Reference to Natural Theology*, 2 Bde. (London 1834) (=Bridgewater Treatises, 5).
- Saussure, Horace Bénédict de, *Voyages dans les Alpes: Précédés d’un Essai sur l’Histoire Naturelle des Environs de Genève* (Genève 1779-1796).
- Scott, Alexander John, *The Social Systems of the Present Day Compared with Christianity; In Five Lectures* (London [1841]).
- , *Three Discourses: On the Divine Will, On Acquaintance with God, On Revelation* (London 1842).
- Scott, John, *Trinitarian Bible Society: A Letter Addressed to the Editor of “The Record” Newspaper on the Proceedings on the Formation of the above Institution as Reported by him* (London <sup>2</sup>1832).
- Scott, Walter, *The Monastery: A Romance*, 3 Bde. (Edinburgh/London 1820).
- Simpson, Robert, *Plan of the Evangelical Academy, Hoxton* ([London 1794]).
- Smith, Adam, *The Theory of Moral Sentiments* (1759, <sup>6</sup>1790), hg. v. John C. Bryce (Oxford 1976).
- , *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres* (anon. Mitschrift 1762/63), hg. v. John C. Bryce (Oxford 1983).
- , *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776, <sup>3</sup>1784), hg. v. Roy Hutcheson Campbell/Andrew Stewart Skinner/William Burton Todd, 2 Bde. (Oxford 1976).

- Staniforth, Sampson, "The Life of Mr. Sampson Staniforth, Written by Himself" (1783), in: Thomas Jackson (Hg.), *The Lives of Early Methodist Preachers: Chiefly Written by themselves*, Bd. 4 (London <sup>3</sup>1866), 109-48.
- Stanley, Arthur Penrhyn, *The Life and Correspondence of Thomas Arnold* (London <sup>3</sup>1844).
- , *Supplement to the First Five Editions of The Life and Correspondence of Thomas Arnold* (London 1847).
- [Statham, Henry Heathcote], "The Works of Mr. Ruskin," *Edinburgh Review* 167 (Jan./Apr. 1888), 198-234.
- Stewart, Dugald, *The Collected Works of Dugald Stewart*, hg. v. William Hamilton (Edinburgh/London 1858).
- Styles, John, *Memoirs and Remains of the Late Rev. Charles Buck* (Philadelphia 1817).
- Taylor, Isaac, *Natural History of Enthusiasm* (1829) (London <sup>6</sup>1832).
- Thackeray, William Makepeace, *The Letters and Private Papers*, 4 Bde., hg. v. Gordon N. Ray (London 1945-46).
- Todd, John, *The Student's Guide: Designed, by Specific Directions, to Aid in Forming and Strengthening the Intellectual and Moral Character and Habits of Students in Every Profession*, hg. u. rev. v. Thomas Dale (London 1836).
- Tomline, George P., *Elements of Christian Theology* (1799), 2 Bde. (London 1826).
- Wesley, John, *Minutes of Several Conversations, between the Rev. John Wesley, A.M., and the Preachers in Connexion with him; Containing the Form of Discipline Established among the Preachers and People in the Methodist Societies* (London 1797; Repr. London 1850).
- Wesley, Samuel, *The Letters of Samuel Wesley: Professional and Social Correspondence, 1797-1837*, hg. v. Philip Olleson (Oxford 2001).
- Wilberforce, William, *A Practical View of the Prevailing Religious System of Professed Christians, in the Higher and Middle Classes in this Country, Contrasted with Real Christianity* (1797) (London <sup>4</sup>1797).
- Wilson, William Rae, *Travels in Egypt and the Holy Land* (London 1823).

## 2. Sekundärliteratur

- Addison, William Innes, *The Matriculation Albums of the University of Glasgow: From 1728 to 1858* (Glasgow 1913).
- Allan, David, *Scotland in the Eighteenth Century* (Harlow 2002).
- , *Naturalists and Society: The Culture of Natural History in Britain, 1700-1900* (Aldershot 2001).
- Allibone, Samuel Austin, *A Critical Dictionary of English Literature and British and American Authors Living and Deceased*, 3 Bde. (London/Philadelphia 1856-71).
- Alumni Cantabrigienses: A Biographical List of all Known Students, Graduates, and Holders of Office at the University of Cambridge, from the Earliest Times to 1900*, hg. v. John und John Archibald Venn, 10 Bde. (Cambridge 1922-54).
- Alumni Oxonienses: The Members of the University of Oxford, 1715-1886; Their Parentage, Birthplace, and Year of Birth, with a Record of their Degrees; Being the Matriculation Register of the University, Alphabetically Arranged, Revised, and Annotated*, hg. v. Joseph Foster, [2. Serie], 4 Bde. (Oxford 1887-88 – Repr. Nendeln, LI 1968).
- Altholz, Joseph L., *The Religious Press in Britain, 1760-1900* (New York 1989).
- , “Alexander Haldane, The Record, and Religious Journalism”, *Victorian Periodicals Review* 20 (1987), 23-31.
- Anderson, James, *Sir Walter Scott and History* (Edinburgh 1981).
- Anderson, Robert Geoffrey William, *The Playfair Collection and the Teaching of Chemistry at the University of Edinburgh, 1713-1858* (Edinburgh 1978).
- Anstey, Roger, *The Atlantic Slave Trade and British Abolition* (London 1975).
- Anstruther, Ian, *Coventry Patmore's Angel: A Study of Coventry Patmore, his Wife Emily, and 'The Angel in the House'* (London 1992).
- Anthony, Peter D., *John Ruskin's Labour: A Study of Ruskin's Social Theory* (Cambridge 1983).
- Armstrong, Anthony, *The Church of England, the Methodists and Society 1700-1850* (London 1973).
- Arnstein, Walter L., *Protestant versus Catholic in Mid-Victorian England: Mr. Newdegate and the Nuns* (New York 1982).
- Austin, Linda M., *The Practical Ruskin: Economics and Audience in the Late Work* (Baltimore, Md. 1991).
- Bamford, Thomas Waldegrave, *The Rise of the Public Schools: A Study of Boys' Public Boarding Schools in England and Wales from 1837 to the Present Day* (London 1967).
- , “Public Schools and Social Class, 1801-1850”, *British Journal of Sociology* 12 (1961), 224-35.

- Barrell, John, *The Political Theory of Painting from Reynolds to Hazlitt: 'The Body of the Public'* (New Haven, Conn., 1995).
- Barth, John Robert, *Romanticism and Transcendence: Wordsworth, Coleridge, and the Religious Imagination* (Columbia, Mo. 2003).
- Batchelor, John, *John Ruskin, No Wealth but Life; A Biography* (London 2001).
- Bate, Jonathan, *Romantic Ecology: Wordsworth and the Environmental Tradition* (London 1991).
- , "Wordsworth, Ruskin, and the Moral of Landscape", *Literature and Belief* 10 (1990), 1-23.
- Bebbington, David William, *The Dominance of Evangelicalism: The Age of Spurgeon and Moody* (Dowser's Grove 1989).
- , *Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1980s* (London 1989).
- Becker, Marvin B., "'Thinking' Civil Society in Scotland from Adam Smith to the *Edinburgh Review*, 1750-1832," in: Joseph Marino/Melinda W. Schlitt (Hg.), *Perspectives on Early Modern and Modern Intellectual History: Essays in Honor of Nancy S. Struver* (Rochester, N.Y., 2001), 472-91.
- Beer, John, *Providence and Love: Studies in Wordsworth, Channing, Myers, George Eliot, and Ruskin* (Oxford 1998).
- , "Ruskin and Wordsworth", *The Wordsworth Circle* 28 (1997), 41-8.
- Bellamy, Richard (Hg.), *Victorian Liberalism: Nineteenth-Century Political Thought and Practice* (London 1990).
- Benedict, Philip, *Christ's Churches Purely Reformed: A Social History of Calvinism* (New Haven, Conn. 2002).
- Berry, Christopher J., "Sociality and Socialization," in: Alexander Broadie (Hg.), *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment* (Cambridge 2003), 234 – 257.
- Bevilacqua, Vincent M., "Adam Smith and some Philosophical Origins of Eighteenth-Century Rhetorical Theory," *Modern Language Review* 63 (1968), 559-68.
- , "Adam Smith's Lectures on Rhetoric and Belles Lettres," *Studies in Scottish Literature* 3 (1965/66), 41-60.
- Bevir, Mark, *The Logic of the History of Ideas* (Cambridge 1999).
- Birch, Dinah, "'Who Wants Authority?' Ruskin as a Dissenter," *Yearbook of English Studies* 36,2 (2006), 65-77.
- (Hg.), *Ruskin and the Dawn of the Modern* (Oxford 1999).
- , "Ruskin and the Science of Proserpina," in: Robert Hewison (Hg.), *New Approaches to Ruskin: Thirteen Essays* (London 1981), 142-156.

- The Blackwell Dictionary of Evangelical Biography, 1730-1860*, hg. v. Donald M. Lewis, 2 Bde. (Oxford 1995).
- Blainley, Ann, *The Farthing Poet: A Biography of Richard Hengist Horne, 1802-84; A Lesser Literary Lion* (London 1968).
- Boase, Frederic, *Modern English Biography: Containing Many Thousand Concise Memoirs of Persons who Have Died Since the Year 1850, with an Index of the most Interesting Matter*, 6 Bde. (Truro, 1892-1921) (Repr. London 1965).
- Bourke, Richard, “Edmund Burke and Enlightenment Sociability: Justice, Honour, and the Principles of Government,” *History of Political Thought* 21 (2000), 632-56.
- Bowen, Desmond, *The Protestant Crusade in Ireland, 1800-1870* (Dublin 1978).
- Bradley, Alexander, “Ruskin at Oxford: Pupil and Master”, *Studies in English Literature, 1500-1900* 32 (1992), 747-764.
- Brantley, Richard E., *Locke, Wesley, and the Method of English Romanticism* (Gainsville, Flo. 1984).
- , *Wordsworth's 'Natural Methodism'* (New Haven 1975).
- Bratton, Jacqueline. S., *The Impact of Victorian Children's Fiction* (London 1981).
- Bricke, John, *Mind and Morality: An Examination of Hume's Moral Psychology* (Oxford 1996).
- Brilioth, Yngve, *Evangelicalism and the Oxford Movement* (Oxford 1934).
- , *The Anglican Revival: Studies in the Oxford Movement* (London 1925).
- Brooke, John Hedley, *Science and Religion: Some Historical Perspectives* (Cambridge 1991).
- , “Natural Theology and the Plurality of Worlds: Observations on the Brewster-Whewell Debate,” *Annals of Science* 34 (1977), 221-86.
- Brown, Andrew J., *The Word of God among all Nations: A Brief History of the Trinitarian Bible Society, 1831-1981* (London 1981).
- Brown, Frank Burch, *Good Taste, Bad Taste and Christian Taste: Aesthetics in Religious Life* (Oxford 2000).
- Brown, Ralph S., “Victorian Anglican Evangelicalism: The Radical Legacy of Edward Irving”, *Journal of Ecclesiastical History* 58 (2007), 675-704.
- Brown, Stewart J., *The National Churches of England, Ireland, and Scotland, 1801-1846* (Oxford 2001).
- Brown-Lawson, Albert, *John Wesley and the Anglican Evangelicals of the Eighteenth Century: A Study in Cooperation and Separation; With Special Reference to the Calvinistic Controversies* (Edinburgh 1994).
- Burd, Van Akin, “Ruskin and his ‘Good Master’, William Buckland”, *Victorian Literature and Culture* 36 (2008), 299-315.

- , “Ruskin’s Inquiry into Spiritualism”, in: John Ruskin, *Christmas Story: John Ruskin’s Venetian Letters of 1876-1877* (Newark, Del./London 1990), 30-68.
- , “Ruskin’s Testament of his Boyhood Faith: Sermons on the Pentateuch,” in: Robert Hewison (Hg.), *New Approaches to Ruskin: Thirteen Essays* (London 1981), 1-16.
- , “Introduction”, in: John Ruskin, *The Winnington Letters: John Ruskin’s Correspondence with Margaret Alexis Bell and the Children at Winnington Hall*, hg. v. Burd (London 1969).
- Burdon, Christopher, *The Apocalypse in England: Revelation Unravelling, 1700-1834* (Basingstoke 1997).
- Burgess, Glenn, “From the Common Law Mind to the Discovery of Islands: J.G.A. Pocock’s Journey,” *History of Political Thought* 29 (2008), 543-61.
- Burgess, Glenn/Michael Festenstein (Hg.), *English Radicalism, 1550-1850* (Cambridge 2007).
- Burn, William Laurence, *The Age of Equipoise* (London 1964).
- Burns, James, “James Headrick, Robert Jameson, and the *Edinburgh Review*,” *Scottish Historical Review* 84 (2005), 88-95.
- Burns, James H./Mark Goldie (Hg.), *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700* (Cambridge 1991).
- Burrow, John Wyon, *A Liberal Descent: Victorian Historians and the English Past* (Cambridge 1981).
- , *Evolution and Society: A Study in Victorian Social Theory* (Cambridge 1966).
- Cameron, George G., *The Scots Kirk in London* (Oxford 1979).
- Cameron, Nigel M. de S. u.a. (Hg.), *Dictionary of Scottish Church History and Theology* (Edinburgh 1993).
- Camic, Charles, *Experience and Enlightenment. Socialization for Cultural Change in Eighteenth Century Scotland* (Chicago, Ill. 1983).
- Campbell, Thomas Douglas, *Adam Smith’s Science of Morals* (London 1971).
- Carter, Grayson, *Anglican Evangelicals: Protestant Secessions from the Via Media, c.1800-1850* (Oxford 2001).
- Carver, Stephen James, *The Life and Works of the Lancashire Novelist William Harrison Ainsworth, 1805-1882* (Lewiston, N.Y., 2003).
- Chadwick, Owen (Hg.), *The Mind of the Oxford Movement* (London 1960).
- Chien-Hui Li, “A Union of Christianity, Humanity, and Philanthropy: The Christian Tradition and the Prevention of Cruelty to Animals in Nineteenth-Century England”, *Society & Animals* 8 (2000), 265-85.
- Church, Roy A., *The Great Victorian Boom, 1850-1873* (London 1975).

- Church, Richard William, *The Oxford Movement: Twelve Years, 1833-1845* (1891), hg. v. Geoffrey Best (Chicago 1970).
- Church, Richard William, *The Oxford Movement: Twelve Years, 1833-1845* (1891), hg. v. Geoffrey Best (Chicago 1970).
- Claeys, Gregory, “Political Thought,” in: Chris Williams (Hg.), *A Companion to Nineteenth-Century Britain* (Oxford 2004), 189-202.
- Clark, Ian D. L., “From Protest to Reaction: The Moderate Regime in the Church of Scotland, 1752-1805,” in: Nicholas T. Phillipson und Rosalind Mitchison (Hg.), *Scotland in the Age of Improvement: Essays in Scottish History in the Eighteenth Century* (Edinburgh 1970), 200-24.
- , “The Leslie Controversy, 1805,” *Records of the Scottish Church Historical Society* 14 (1963), 179-97.
- Clark, Kenneth (Hg.), *Ruskin Today* (London 1964).
- Clark, Peter, *British Clubs and Societies, 1580-1800: The Origins of an Associational World* (Oxford 2000).
- Clarke, Karen, “Public and Private Children: Infant Education in the 1820s and 1830s”, in: Carolyn Steedman, Cathy Urwin, Valerie Walkerdine (Hg.), *Language, Gender and Childhood* (London 1985), 74-87.
- Cleal, Edward E. und Thomas George Crippen, *The Story of Congregationalism in Surrey* (London 1908).
- Cliff, Philip B., *The Rise and Development of the Sunday School Movement in England, 1780-1980* (Redhill 1986).
- Clifford, Alan C., *Atonement and Justification: English Evangelical Theology, 1640-1790; An Evaluation* (Oxford 1990).
- Cockram, Gill G., *Ruskin and Social Reform: Ethics and Economics in the Victorian Age* (London 2007).
- Collingwood, William Gershom, *The Life and Work of John Ruskin*, 2 Bde. (London 1893).
- Collini, Stefan, Donald Winch, John W. Burrow, *That Noble Science of Politics: A Study in Nineteenth-Century Intellectual History* (Cambridge 1983).
- Cook, Edward Tyas, *The Life of John Ruskin*, 2 Bde. (London 1911).
- [Corsbie, Anne Hardcastle], *A Biographical Sketch of Alexander Haldane, of the Inner Temple, Barrister-at-Law, J.P.; Communicated to 'The Record' of July 28, 1882* (London 1882).
- Cosslett, Tess (Hg.), *Science and Religion in the Nineteenth Century* (Cambridge 1984).
- Couling, Samuel, *History of the Temperance Movement in Great Britain and Ireland* (London 1862).
- Craig, David Melville, *John Ruskin and the Ethics of Consumption* (Charlottesville, Va., 2006).

- Craig, Edward (Hg.), *Routledge Encyclopaedia of Philosophy*, 10 Bde. (London 1998).
- Craig, Gordon Younger (Hg.), *James Hutton's Theory of the Earth: The Lost Drawings* (Edinburgh 1978).
- Cunningham, Frank F., *James David Forbes: Pioneer Scottish Glaciologist* (Edinburgh 1990).
- Cutt, M. Nancy, *Mrs. Sherwood and her Books for Children* (London 1974).
- Daiches, David / Peter und Jean Jones (Hg.), *The Scottish Enlightenment, 1730-1790: A Hotbed of Genius* (1986) (Edinburgh 1996).
- Darwall, Stephen. L., *The British Moralists and the Internal 'Ought'* (Cambridge 1995).
- Davie, George Elder, *The Democratic Intellect: Scotland and her Universities in the Nineteenth Century* (1961) (Edinburgh 1999).
- Davies, Gordon L., *The Earth in Decay: A History of British Geomorphology, 1578-1878* (Amsterdam 1969).
- Davies, Horton, *Worship and Theology in England*, Bd. 2 (Princeton, N.J. 1961).
- Davies, Rupert E./A. Raymond George/Gorden Rupp (Hg.), *A History of the Methodist Church in Great Britain*, 2 Bde. (London 1978).
- Davis, J. Ronnie, "Adam Smith on the Providential Reconciliation of Individual and Social Interests: Is Man Led by an Invisible Hand?," *History of Political Economy* 22 (1990), 341-52.
- Davis, J., "'Epic Years': The English Revolution and J.G.A. Pocock's Approach to the History of Political Thought," *History of Political Thought* 29 (2008) 519-42.
- Dean, Dennis R., *James Hutton and the History of Geology* (Ithaca, N.Y. 1992).
- Demata, Massimiliano /Wu, Duncan (Hg.), *British Romanticism and the Edinburgh Review: Bicentenary Essays* (Basingstoke 2002).
- Desmond, Adrian J. und James Moore, *Darwin*, übers. v. Brigitte Stein (Reinbek 1994).
- Devine, Thomas M./John R. Young (Hg.), *Eighteenth-Century Scotland: New Perspectives* (East Linton 1999).
- Dick, Steven J., *Plurality of Worlds: The Origins of the Extraterrestrial Life Debate from Democritus to Kant* (Cambridge 1982).
- The Dictionary of Eighteenth-Century British Philosophers*, hg. v. John W. Yolton/John Valdimir Price/John Stephens, 2 Bde. (Bristol 1999).
- Dictionary of National Biography*, hg. v. Leslie Stephen/Sidney Lee u.a., 63 Bde. (1885-1901); Suppl., 3 Bde. (1901); Errata (1904); 2nd Suppl., 4 Bde. (1912-3); 9 Forts.bde. u. div. Zusatzbde. (London 1885-1913/Oxford 1927-1996).
- The Dictionary of Nineteenth-Century British Philosophers*, hg. v. W. J. Mander/Alan P. F. Sell u.a., 2 Bde. (Bristol 2002).

*Dictionary of Scottish Church History and Theology*, hg. v. Nigel M. de S. Cameron/ David F. Wright/David C. Lachman/Donald E. Meek (Edinburgh 1993).

*The Dictionary of Welsh Biography down to 1940: Under the Auspices of the Honourable Society of Cymmrodorion, London*, hg. v. John Edward Lloyd/Robert Thomas Jenkins/William Llewelyn Davies/Margaret Beatrice Davies, übers. z.T. v. Leonard Owen (Oxford 1959).

Diffey, Terry J., "The Roots of Imagination: The Philosophical Context", in Prickett, Stephen (Hg.), *The Romantics* (New York 1981), 164-201.

Dinwiddie, John Rowland, *Radicalism and Reform in Britain, 1780-1850* (London 1992).

Donovan, Arthur L., "James Hutton, Joseph Black and the Chemical Theory of Heat," *Ambix* 25 (1978), 176-90.

—, *Philosophical Chemistry in the Scottish Enlightenment: The Doctrines and Discoveries of William Cullen and Joseph Black* (Edinburgh 1975).

Dowling, Linda, *The Vulgarization of Art: The Victorians and Aesthetic Democracy* (Charlottesville, Va., 1996).

Downes, David Anthony, *Ruskin's Landscape of Beatitude* (New York 1984).

Drummond, Andrew Landale/Bulloch, James, *The Scottish Church, 1688-1843: The Age of the Moderates* (Edinburgh 1973).

Dyos, Harold James, *Victorian Suburb: A Study of the Growth of Camberwell* (Leicester 1986).

Eagles, Stuart, "The 'Insinuating Touch of Influence': Aspects of Ruskin's Political Legacy", in: Carmen Casaliggi/Paul March-Russell (Hg.), *Ruskin in Perspective: Contemporary Essays* (Newcastle 2007), 83-100.

Earland, Ada, *Ruskin and his Circle* (1910) (New York 1971).

Easterlin, Nancy, *Wordsworth and the Question of "Romantic Religion"* (Lewisburg, Pa. 1996).

Edmonds, James Marmaduke, "Vindiciae Geologicae, Published 1820: The Inaugural Lecture of William Buckland", *Archives of Natural History* 18 (1991), 255-68.

Edwards, Frederick George, "A Celebrated Nonconformist Organist: Benjamin Jacob, of Surrey Chapel", *Nonconformist Musical Journal* 3 (1890), 57-8, 71-4.

English, John C., "John Hutchinson's Critique of Newtonian Heterodoxy", *Church History* 68 (1999), 581-97.

*Evangelisches Kirchenlexikon: Internationale theologische Enzyklopädie*, hg. v. Erwin Fahibusch u.a., 5 Bde. (Göttingen <sup>3</sup>1986-97).

Evans, Joseph, *Biographical Dictionary of Ministers and Preachers of the Welsh Calvinistic Methodist Body or Presbyterians of Wales* (Carnarvon 1907).

Eyles, V. A., "Hutton, James," in: *Dictionary of Scientific Biography*, Bd. 6 (New York 1972).

Farrar, Frederic William, *Ruskin as a Religious Teacher* (1898/1904) (London 1907), 1.

- Farrugia, Jean Young, *The Letter Box: A History of Post Office Pillar and Wall Boxes* (Fontwell, Sussex, 1969).
- Fasti Ecclesiae Scoticae: The Succession of Ministers in the Church of Scotland from the Reformation*, hg. v. Hew Scott u.a., 11 Bde. (Edinburgh 1915-2000).
- Ferreira-Buckley, Linda, "Hugh Blair," in: Moran, Michael G. (Hg.), *Eighteenth-Century British and American Rhetorics and Rhetoricians* (Westport, Conn. 1994), 21-35.
- , *The Influence of Hugh Blair's 'Lectures on Rhetoric and Belles Lettres' on Victorian Education: Ruskin and Arnold on Cultural Literacy* (Masch. Diss. University Park, Pa. 1990 – Mikrofilm Ann Arbor, Mich. 1990).
- Finley, Clyde Stephen, *Nature's Covenant: Figures of Landscape in Ruskin* (University Park, Pa. 1992).
- Finn, Margot C., "Scotch Drapers and the Politics of Modernity: Gender, Class and National Identity in the Victorian Tally Trade", in: Martin J. Daunton und Matthew Hilton (Hg.), *The Politics of Consumption: Material Culture and Citizenship in Britain and America* (Oxford 2001), 89-107.
- Flegg, Columba Graham, *Gathered under Apostles: A Study of the Catholic Apostolic Church* (Oxford 1992).
- Flynn, Philip, "Francis Jeffrey and the Scottish Critical Tradition," in: Massimiliano Demata/Duncan Wu (Hg.), *British Romanticism and the Edinburgh Review: Bicentenary Essays* (Basingstoke 2002), 13-32.
- Follett, Richard R., *Evangelicalism, Penal Theory and the Politics of Criminal Law Reform in England, 1808-1830* (Basingstoke 2001).
- Fontana, Biancamaria, "Whigs and Liberals: The Edinburgh Review and the 'Liberal Movement' in Nineteenth-Century Britain", in: Bellamy, Richard (Hg.), *Victorian Liberalism: Nineteenth-Century Political Thought and Practice* (London 1990), 42-57.
- , *Rethinking the Politics of a Commercial Society: The Edinburgh Review, 1802-1832* (Cambridge 1985).
- Francis, Mark/John Morrow, *A History of English Political Thought in the Nineteenth Century* (London 1994).
- Fraser, Hilary, *Beauty and Belief: Aesthetics and Religion in Victorian Literature* (Cambridge 1986).
- Froom, Leroy Edwin, *The Prophetic Faith of our Fathers: The Historical Development of Prophetic Interpretation*, 3 Bde. (Washington 1948-54).
- Fuchs, Eckhardt, *Henry Thomas Buckle: Geschichtsschreibung und Positivismus in England und Deutschland* (Leipzig 1994).
- Fuhrmann, Manfred, *Die antike Rhetorik* (München 1995).
- Fyfe, Aileen, *Science and Salvation: Evangelical Popular Science Publishing in Victorian Britain*

- (Chicago 2004).
- Garrett, Clarke, *Respectable Folly: Millenarians and the French Revolution in France and England* (Baltimore, Md. 1975).
- Garside, Peter D., "Scott and the 'Philosophical' Historians," *Journal of the History of Ideas* 36 (1975), 497-512.
- Gerstner, Patsy A., "James Hutton's Theory of the Earth and his Theory of Matter," *Isis* 59 (1968), 26-31.
- Gilley, Sheridan, "Edward Irving: Prophet of the Millennium", in: Garnett, Jane/ Gray Matthew, Henry Colin (Hg.), *Revival and Religion since 1700: Essays for John Walsh* (London 1993), 95-110.
- Gillispie, Charles Coulston, *Genesis and Geology: A Study in the Relations of Scientific Thought, Natural Theology, and Social Opinion in Great Britain, 1790-1850* (Cambridge, Mass., 1996).
- Glancey, Jonathan, *Pillar Boxes* (London 1989).
- Golden, James L., "The Rhetorical Theory of Adam Smith," *Southern Speech Journal* 33 (1968), 200-15.
- Golden, James L./Corbett, Edward P. J., *The Rhetoric of Blair, Campbell, and Whately* (1968) (Carbondale, Ill. 1990).
- Goldie, Mark/Robert Wokler (Hg.), *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought* (Cambridge 2006).
- Goldman, Lawrence, "Ruskin, Oxford, and the British Labour Movement, 1880-1914," in: Dinah Birch (Hg.), *Ruskin and the Dawn of the Modern* (Oxford 1999), 57-86.
- Goldsmith, Maurice M., *Private Vices, Public Benefits: Bernard Mandeville's Social and Political Thought* (Cambridge 1985).
- Gowland, David, A., *Methodist Secessions: The Origins of Free Methodism in three Lancashire Towns* (Manchester 1979).
- Grant, Francis James (Hg.), *The Faculty of Advocates in Scotland, 1532-1943: With Genealogical Notes* (Edinburgh 1944).
- Grave, Selwyn Alfred, *The Scottish Philosophy of Common Sense* (Oxford 1960).
- Greene, Mott T., *Geology in the Nineteenth Century* (London 1983).
- Gribben, Crawford/Timothy C. F. Stunt (Hg.), *Prisoners of Hope? Aspects of Evangelical Millennialism in Britain and Ireland, 1800-1880* (Carlisle 2004).
- Grigg, John, *The Young Lloyd George* (London 1973).
- Griswold, Charles L., *Adam Smith and the Virtues of the Enlightenment* (Cambridge 1999).
- , "Rhetorics and Ethics: Adam Smith on Theorizing about the Moral Sentiments," *Philosophy and Rhetoric* 24 (1991), 213-37 [Repr. in: Gavroglou, Kōstas/Stachel, John J./

- Wartofsky, Marx W. (Hg.), *Science, Politics, and Social Practice* (Dordrecht 1995), 293-318].
- Gully, Anthony Lacy, "Sermons in Stone: Ruskin and Geology", in: Phelps Gordon, Susan/ Gully, Anthony Lacy (Hg.), *John Ruskin and the Victorian Eye* (Kat. Ausst. New York 1993), 158-183.
- Gurses, Derya, "Academic Hutchinsonians and their Quest for Relevance, 1734-1790", *History of European Ideas* 31 (2005), 408-27.
- , "The Hutchinsonian Defence of an Old Testament Trinitarian Christianity: The Controversy over Elahim, 1735-1773", *History of European Ideas* 29 (2003), 393-409.
- Haakonssen, Knut, "Moral Philosophy and Natural Law: From the Cambridge Platonists to the Scottish Enlightenment," *Political Science* 40 (1988), 97-110.
- Haley, Bruce, *The Healthy Body and Victorian Culture* (Cambridge, Mass., 1978).
- Hallam, Anthony, *Great Geological Controversies* (Oxford 1983).
- Holloway, Christopher John, *The Victorian Sage: Studies in Argument* (1953) (London 1962).
- Hamowy, Ronald, *The Scottish Enlightenment and the Theory of Spontaneous Order* (Carbondale, Ill. 1987).
- Hampsher-Monk, Iain, "From Virtue to Politeness," in: Van Gelderen, Martin/ Skinner, Quentin (Hg.), *Republicanism: A Shared European Heritage*, Bd. 2: *The Values of Republicanism in Early Modern Europe* (Cambridge 2002), 85-105.
- , "Neuere angloamerikanische Ideengeschichte," in: Joachim Eibach/Günther Lottes (Hg.), *Kompass der Geschichtswissenschaft: Ein Handbuch* (Göttingen 2002), 293-306.
- Hanson, David C., "Precocity and the Economy of the Evangelical Self in John Ruskin's Juvenilia", in: Alexander, Christine/ McMaster, Juliet (Hg.), *The Child Writer from Austen to Woolf* (Cambridge 2005), 200-21.
- , "The Psychology of Fragmentation: A Bibliographic and Psychoanalytic Reconsideration of the Ruskin Juvenilia", *Text* 10 (1997), 237-58.
- Harris, Jose, "Ruskin and Social Reform," in: Dinah Birch (Hg.), *Ruskin and the Dawn of the Modern* (Oxford 1999), 7-33.
- Harris, Khim, *Evangelicals and Education: Evangelical Anglicans and Middle-Class Education in Nineteenth-Century England* (Milton Keynes 2004).
- Harrison, Brian, "Animals and the State in Nineteenth-Century England", *English Historical Review* 88 (1973), 786-820.
- , *Drink and the Victorians: The Temperance Question in England, 1815-1872* (London 1971).
- Harrison, John F. C., *The Second Coming: Popular Millenarianism, 1780-1850* (New Brunswick, N.J. 1979).

- Harvie, Christopher, "John Ruskin, 1819-1900," in: Bernd-Peter Lange (Hg.), *Classics in Cultural Criticism*, Bd. 1: *Britain* (Frankfurt 1990), 149-67.
- Hedley, Douglas, *Coleridge, Philosophy and Religion: Aids to Reflection and the Mirror of the Spirit* (Cambridge 2000).
- Heise, Paul A., "Stoicism in the Essays on Philosophical Subjects: The Foundation of Adam Smith's Moral Philosophy," in: Ingird H. Rima (Hg.), *The Classical Tradition in Economic Thought*, Bd. 11: *Perspectives on the History of Economic Thought* (Hants 1995), 17-30.
- Hellmuth, Eckhart/Martin Schmidt, "John G.A. Pocock (\*1924)/Quentin Skinner (\*1940)," in: Lutz Raphael (Hg.), *Klassiker der Geschichtswissenschaft*, Bd. 2: *Von Fernand Braudel bis Natalie Z. Davis* (München 2006), 261-79.
- Hellmuth, Eckhart/Christoph v. Ehrenstein, "Intellectual History Made in Britain: Die Cambridge School und ihre Kritiker," *Geschichte und Gesellschaft* 27 (2001), 149-72.
- Hempton, David, *Religion and Political Culture in Britain and Ireland: From the Glorious Revolution to the Decline of the Empire* (Cambridge 1996).
- , "Evangelicals and Eschatology", *Journal of Ecclesiastical History* 31 (1980), 179-94.
- Henderson, Willie, *John Ruskin's Political Economy* (London 2000).
- Hevly, Bruce, "The Heroic Science of Glacier Motion," in: Kuklick, Henrika/ Kohler, Robert E. (Hg.), *Science in the Field* (Chicago 1996) (=Osiris 2nd ser. 11 [1996]), 66-86.
- Hewitt, Martin (Hg.), *An Age of Equipoise? Reassessing Mid-Victorian Britain* (Aldershot 2000).
- Hewison, Robert, "Paradise Lost: Ruskin and Science," in: Michael Wheeler (Hg.), *Time and Tide: Ruskin Studies 1996* (London 1996), 29-44.
- , "Notes on the Construction of the Stones of Venice," in: Rhodes, Robert/Janik, Del Ivan (Hg.), *Studies in Ruskin: Essays in Honour of Van Akin Burd* (Athens, O. 1982), 131-52.
- Hiller, Mary Ruth, "The Eclectic Review, 1805-1868", *Victorian Periodicals Review* 27 (1994), 179-278.
- Hilton, Boyd, *A Mad, Bad and Dangerous People? England, 1783-1846* (Oxford 2006).
- , "The Politics of Anatomy and the Anatomy of Politics, c.1825-1850", in: Collini, Stefan/Whatmore, Richard/Young, Brian (Hg.): *History, Religion, and Culture: British Intellectual History, 1750-1950* (Cambridge 2000), 179-97.
- , *The Age of Atonement: The Influence of Evangelicalism on Social and Economic Thought, 1795-1865* (Oxford 1988).
- Hilton, Tim, *John Ruskin: The Later Years* (New Haven, Conn. 2000).
- , *John Ruskin: The Early Years, 1819-1859* (1985) (New Haven, Conn. 2000).
- Hindmarsh, D. Bruce, "My Chains Fell off, my Heart was Free": Early Methodist

- Conversion Narrative in England”, *Church History* 68 (1999), 910-29.
- , *John Newton and the English Evangelical Tradition. Between the Conversions of Wesley and Wilberforce* (Oxford 1996).
- Hogan, J. Michael, “Historiography and Ethics in Adam Smith’s Lectures on Rhetoric, 1762-1763,” *Rhetorica* 2 (1984), 75-91.
- Holladay, J. Douglas, “Nineteenth-century Evangelical Activism: From Private Charity to State Intervention, 1830–1850”, *Historical Magazine of the Protestant Episcopal Church* 51 (1982), 53-79.
- Holloway, Christopher John, *The Victorian Sage: Studies in Argument* (1953) (London 1962).
- Holmes, Janice, “Irish Evangelicals and the British Evangelical Community, 1820s-1870s”, in: Murphy, James H. (Hg.), *Evangelicals and Catholics in Nineteenth-Century Ireland* (Dublin 2005).
- Höltgen, Karl Josef, *Francis Quarles 1592-1644: Meditativer Dichter, Emblematiker, Royalist; Eine biographische und kritische Studie mit einer englischen Zusammenfassung* (Tübingen 1978).
- Honey, John Raymond de Symons, *Tom Brown’s Universe: The Development of the Victorian Public School* (London 1977), 47-103.
- Hont, Istvan, “Introduction”, in: ders., *Jealousy of Trade: Interpreting Competition and the Nation-State in Historical Perspective* (Cambridge, Mass., 2005), 1-156.
- Hope, Vincent, *Virtue by Consensus: The Moral Philosophy of Hutcheson, Hume, and Adam Smith* (Oxford 1989).
- (Hg.), *Philosophers of the Scottish Enlightenment* (Edinburgh 1984).
- Hopkins, Mark Thomas Eugene, *Nonconformity’s Romantic Generation: Evangelical and Liberal Theologies in Victorian England* (Carlisle 2004).
- Horn, David, *A Short History of the University of Edinburgh, 1556-1889* (Edinburgh 1967)
- Horner, Winifred Bryan (Hg.), *The Present State of Scolarship in Historical and Contemporary Rhetoric* (Columbia 1983).
- Horton, Peter, *Samuel Sebastian Wesley: A Life* (Oxford 2004).
- Howe, Anthony C., “Free Trade and the City of London, c.1820-1870”, *History* 77 (1992), 391-410.
- Howell, Wilbur Samuel, *Eighteenth-Century British Logic and Rhetoric* (Princeton 1971).
- Howsam, Leslie, *Cheap Bibles: Nineteenth-century Publishing and the British and Foreign Bible Society* (Cambridge 1991).
- Humphrey, Stephen, *Camberwell, Dulwich and Peckham* (Stroud, Gloucs. 1996).
- Hundert, Edward J., “Bernard Mandeville and the Enlightenment’s Maxims of Modernity,” *Journal of the History of Ideas* 56 (1995), 577-93.

- , *The Enlightenment's Fable: Bernard Mandeville and the Discourse of Society* (Cambridge 1994).
- Hunt, John Dixon, *The Wider Sea: A Life of John Ruskin* (1982) (London 1998).
- Hylson-Smith, Kenneth, *Evangelicals in the Church of England, 1734-1984* (Edinburgh 1989).
- James, Norman G. Brett, *The History of Mill Hill School, 1807-1907* (London 1909).
- Jay, Elisabeth, *The Religion of the Heart* (Oxford 1979).
- Jerrold, William Blanchard, “Memoir”, in: Samuel Laman Blanchard, *The Poetical Works of Laman Blanchard*, hg. v. Jerrold (London 1876), 1-83.
- Johnson, Mark D., *The Dissolution of Dissent, 1850-1980* (New York 1987).
- Johnson, Maria Poggi, “Probability the Guide of Life. The Influence of Butler's Analogy on Keble and Newman,” *Anglican and Episcopal History* 70 (2001), 302-23.
- Johnston, Anna, “British Missionary Publishing, Missionary Celebrity, and Empire” *Nineteenth-Century Prose* 32,2 (2005), 20-47.
- Jones, Christine Kenyon, “I was Bred a Moderate Presbyterian”: Byron, Thomas Chalmers, and the Scottish Religious Heritage”, in: Hopps, Gavin/Stabler, Jane (Hg.), *Romanticism and Religion from William Cowper to Wallace Stevens* (Aldershot 2006), 107-19.
- Jones, Greta, *Social Darwinism and English Thought: The Interaction between Biological and Social Theory* (Brighton/Atlantic Highland, N.J., 1980).
- Jones, Hugh Stuart, *Victorian Political Thought* (Basingstoke 2000).
- Jones, Peter (Hg.), *Philosophy and Science in the Scottish Enlightenment* (Edinburgh 1988).
- , “The Aesthetics of Adam Smith,” in: Jones, Peter/Skinner, Andrew Stewart (Hg.), *Adam Smith Reviewed* (Edinburgh 1992).
- Jones, Peter, “Swing, Speenhamland and Rural Social Relations: The ‘Moral Economy’ of the English Crowd in the Nineteenth Century,” *Social History* 32 (2007), 271-90.
- Jones, Robert Tudur, *Congregationalism in England, 1662–1962* (London 1962).
- Jones, William, *The Jubilee Memorial of the Religious Tract Society; Containing, a Record of its Origin, Proceedings, and Results; A.D. 1799 to A.D. 1849* (London 1850).
- Kemp, Wolfgang, *John Ruskin, 1819-1900: Leben und Werk* (München 1983).
- Kerr, Donald A., *Peel, Priests, and Politics: Sir Robert Peel's Administration and the Roman Catholic Church in Ireland, 1841-1846* (Oxford 1986).
- Kerr, John, *Scottish Education: School and University* (Cambridge 1910).
- Klaver, Jan, *Geology and Religious Sentiment: The Effect of Geological Discoveries on English Society and Literature between 1829 and 1859* (Leiden 1997) (=Studies in Intellectual History, 80).
- Klein, Lawrence E., *Shaftesbury and the Culture of Politeness: Moral Discourse and Cultural Politics in Early Eighteenth-Century England* (Cambridge 1994).

- Knight, Charles/[Alexander Ramsay/James Thorne], *The English Cyclopaedia*, Div. III: *Biography* (London 1856).
- Knox, R. Buick, “Dr John Cumming and the Crown Court Church, London”, *Records of the Scottish Church History Society* 22 (1984-6), 57-84.
- Kuhn, Albert J., “Glory or Gravity: Hutchinson vs. Newton”, *Journal of the History of Ideas* 22 (1961), 303-22.
- Kushner, David, “Sir George Darwin and a British School of Geophysics”, *Osiris* 2nd ser. 8 (1993), 196-224.
- LaBossière, Camille R. , *The Victorian Fol Sage: Comparative Readings on Carlyle, Emerson, Melville, and Conrad* (Lewisburg, Pa./London 1989);
- Landow, George P., “How to Read Ruskin: The Art Critic as Victorian Sage,” in: Susan Phelps Gordon und Anthony Lacy Gully (Hg.), *John Ruskin and the Victorian Eye* (New York 1993), 52-79.
- , “Elegant Jeremiahs: The Genre of the Victorian Sage,” in: John Clubbe und Jerome Meckier (Hg.), *Victorian Perspectives: Six Essays* (Newark, Del./Cranbury, N.J. 1989), 21-41.
- , *Elegant Jeremiahs: The Sage from Carlyle to Mailer* (Ithaca, N.Y. 1986);
- , “Ruskin as Victorian Sage: The Example of *Traffic*,” in: Robert Hewison (Hg.), *New Approaches to Ruskin: Thirteen Essays* (London 1981), 89-110.
- , *Victorian Types, Victorian Shadows: Biblical Typology in Victorian Literature, Art and Thought* (Boston 1980).
- , *The Aesthetic and Critical Theories of John Ruskin* (Princeton, N.J 1971).
- Laqueur, Thomas Walter, *Religion and Respectability: Sunday Schools and Working Class Culture, 1780-1850* (New Haven, Conn. 1976).
- Larg, David, *John Ruskin* (New York 1933).
- Latour, Bruno, *Pandora's Hope* (1999).
- Law, Alexander, *Education in Edinburgh in the Eighteenth Century* (London 1965).
- Leigh, David J., “Cowper, Wordsworth, and the Sacred Moment of Perception”, in: John Robert Barth (Hg.), *The Fountain Light: Studies in Romanticism and Religion in Honor of John L. Mahoney* (New York, NY. 2002), 54-72.
- Leighton, Cadoc Douglas A., “Antichrist’s Revolution: Some Anglican Apocalypticists in the Age of the French Wars”, *Journal of Religious History* 25 (2000), 125-42.
- , “Knowledge of Divine Things’: A Study of Hutchinsonianism”, *History of European Ideas* 26 (2000), 159-75.
- Livingstone, David N, “Making Space for Science”, *Erdkunde* 54 (2000), 285-96.

- Lloyd, Geoffrey Ernest Richard, "Analogy in Early Greek Thought", in: Philip P. Wiener (Hg.), *Dictionary of the History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas*, Bd. 1 (New York 1973), Sp. 60-64.
- Lottes, Günther, "“The State of the Art”: Stand und Perspektiven der ‘Intellectual History’," in: Frank-Lothar Kroll (Hg.), *Neue Wege der Ideengeschichte: Festschrift für Kurt Kluxen zum 85. Geburtstag* (Paderborn 1996), 27-45.
- Lovett, Richard, *The History of the London Missionary Society, 1795-1895*, 2 Bde. (London 1899).
- Lynam, Shevaun, *‘Humanity Dick’: A Biography of Richard Martin, MP, 1754-1834* (London 1975).
- Mackie, John, *Hume’s Moral Theory* (London 1980).
- Mackintosh, William H., *Disestablishment and Liberation: The Movement for the Separation of the Anglican Church from State Control* (London 1972).
- Maidment, Brian, "Interpreting Ruskin 1870-1914," in: John Dixon Hunt und Faith M. Holland (eds.), *The Ruskin Polygon: Essays on the Imagination of John Ruskin* (Manchester 1982), 159-171.
- , "Ruskin, Fors Clavigera and Ruskinism, 1870-1900," in Robert Hewison (Hg.), *New Approaches to Ruskin: Thirteen Essays* (London 1981), 194-213.
- Manning, Susan, "Walter Scott, Antiquarianism, and the Political Discourse of the *Edinburgh Review*, 1802-11," in: Massimiliano Demata/Duncan Wu (Hg.), *British Romanticism and the Edinburgh Review: Bicentenary Essays* (Basingstoke 2002), 102-23.
- Marshall, Donald G., "Religion and Literature after Enlightenment: Schleiermacher and Wordsworth", *Christianity and Literature* 50 (2000), 53-68.
- Marshall, George (Hg.), *Osborne Gordon: A Memoir; With a Selection of his Writings* (Oxford 1885).
- Martin, Josef, *Antike Rhetorik: Technik und Methode* (München 1974) (= Handbuch der Altertumswissenschaft, 2,3).
- Martin, Roger H., *Evangelicals United: Ecumenical Stirrings in Pre-Victorian Britain, 1795-1830* (Metuchen, N.J. 1983) (=Studies in Evangelicalism, 4).
- Maurer, Armand, "Analogy in Patristic and Medieval Thought", in: Philip P. Wiener (Hg.), *Dictionary of the History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas*, Bd. 1 (New York 1973), 64-67.
- Mayer, Jed, "Ruskin, Vivisection, and Scientific Knowledge," *Nineteenth-Century Prose* 35 (2008), 200-22.
- McCall, Hardy Bertram, *Memoirs of my Ancestors: A Collection of Genealogical Memoranda* (Birmingham 1884).
- McCann, Phillip/Francis A. Young, *Samuel Wilderspin and the Infant School Movement* (London

- 1982).
- McElroy, Davis Dunbar, *Scotland's Age of Improvement: A Survey of Eighteenth-Century Literary Clubs and Societies* (Pullman 1969).
- McIntosh, John R., *Church and Theology in Enlightenment Scotland: The Popular Party, 1740–1800* (East Linton 1998).
- McKenna, Stephen J., *Adam Smith: The Rhetoric of Propriety* (New York 2006).
- McLachlan, Herbert, *English Education under the Test Acts: Being the History of Nonconformist Academies 1660-1820* (Manchester 1931).
- Meinhardt, Helmut, “Urbild – Abbild”, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 8 (München 1997), Sp. 1289-91.
- Men of the Time: Biographical Sketches of Eminent Living Characters*, hg. v. Alaric Alexander Watts (London 1856).
- Mercer, Matthew, “Dissenting Academies and the Education of the Laity, 1750-1850”, *History of Education* 30 (2001), 35-58.
- Merikoski, Ingrid A., “The Challenge of Material Progress: The Scottish Enlightenment and Christian Stoicism,” *Journal of the Historical Society* 2 (2002), 55-76.
- Michie, Michael, *An Enlightenment Tory in Victorian Scotland: The Career of Sir Archibald Alison* (Montreal 1997).
- Milburn, Geoffrey, *Exploring Methodism: Primitive Methodism* (Peterborough 2002).
- Miller, Edward, *The History and Doctrines of Irvingism: Or, of the So-called Catholic and Apostolic Church*, 2 Bde. (London 1878).
- Moran, Michael G., “Introduction,” in: Moran, Micheal G. (Hg.), *Eighteenth-Century British and American Rhetorics and Rhetoricians: Critical Studies and Sources* (Westport 1994), 1-10.
- Morrell, Jack B., “The Leslie Affair: Careers, Kirk, and Politics in Edinburgh in 1805”, *Scottish Historical Review* 54 (1975), 63-82.
- , “Science and Scottish University Reform: Edinburgh in 1826,” *British Journal for the History of Science* 6 (1972), 39-56.
- , “Thomas Thomson: Professor of Chemistry and University Reformer,” *British Journal for the History of Science* 4 (1969), 245-65.
- Morrell, Jack B./Arnold Thackray, *Gentlemen of Science: Early Years of the British Association for the Advancement of Science* (Oxford 1981).
- Morris, Roger J., *Cholera 1832: The Social Response to an Epidemic* (London 1976).
- , “Clubs, Societies, and Associations,” in: Francis M. L. Thompson (Hg.), *The Cambridge Social History of Britain, 1750-1950*, Bd. 3: *Social Agencies and Institutions* (Cambridge 1990), 395-443.

- Mortensen, Preben, "Shaftesbury and the Morality of Art Appreciation," *Journal of the History of Ideas* 55 (1994), 631-650.
- Mould, Richard W., *Southwark Men of Mark, Past and Present: A Contribution Towards a Dictionary of Southwark Biography*, hg. v. Robert Woodger Bowers (London 1905), 6-15.
- Needham, Nicholas R., *Thomas Erskine of Linlathen: His Life and Theology, 1788-1837* (Edinburgh 1990).
- Ian Newbould, "Sir Robert Peel and the Conservative Party, 1832-1841: A Study in Failure?", *English Historical Review* 98 (1983), 529-57.
- Newell, J. Philip, "Scottish Intimations of Modern Pentecostalism: A. J. Scott and the 1830 Clydeside Charismatics", *Pneuma: The Journal of the Society for Pentecostal Studies* 4,2 (Herbst 1982), 1-18.
- Newsome, David, *The Parting of Friends: A Study of the Wilberforces and Henry Manning* (London 1966).
- Nixon, Jude V., "Framing Victorian Religious Discourse: An Introduction", in: dies. (Hg.), *Victorian Religious Discourse: New Directions in Criticism* (New York 2004), 1-24.
- Nockles, Peter Benedict, "John Foxe's Book of Martyrs: The Nineteenth-Century Reception". In: *Foxe's Book of Martyrs Variorum Edition Online*. Betreut von The John Foxe Project, Humanities Research Institute, University of Sheffield. URL (Seite datiert: Version 1.1. Sommer 2006; letzter Abruf: 25.06.2008):  
< <http://www.hrionline.ac.uk/johnfoxe/apparatus/nocklesessay.html> >
- , "Lost Causes and ... Impossible Loyalties": The Oxford Movement and the University," in: Michael G. Brock/Mark C. Curthoys (Hg.), *The History of the University of Oxford*, Bd. 6 (Oxford 1997), 195-267.
- , *The Oxford Movement in Context: Anglican High Churchmanship, 1760-1857* (Cambridge 1994).
- Norton, David Fate (Hg.), *The Cambridge Companion to Hume* (Cambridge 1993).
- Norton, Robert E., *The Beautiful Soul: Aesthetic Morality in the Eighteenth Century* (Ithaca, N.Y. 1995).
- O'Gorman, Francis, "To See the Finger of God in the Dimensions of the Pyramid? A New Context for Ruskin's Ethics of the Dust", *Modern Language Review* 98 (2003), 563-573.
- , "Ruskin's Science of the 1870s: Science, Education, and the Nation," in: Dinah Birch (Hg.), *Ruskin and the Dawn of the Modern* (Oxford 1999), 35-55.
- Oldroyd, David R., "Early Ideas about Glaciation in the English Lake District: The Problem of Making Sense of Glaciation in a Glaciated Region", *Annals of Science* 56 (1999), 175-203.
- , *Thinking about the Earth: A History of Ideas in Geology* (London 1996).

- Olleson, Philip, *Samuel Wesley: The Man and his Music* (Woodbridge 2003).
- Osbourne, R. V., "The British Quarterly Review", *Review of English Studies* 1 (1950), 147-153.
- Outram, Dorinda, "New Spaces in Natural History", in: Nicholas Jardine, Emma C. Spary und James A. Secord (Hg.), *Cultures of Natural History* (Cambridge 1996), 249-65.
- Oxford Dictionary of National Biography*. Hg. v. Colin Matthew (1992-99), Brian Harrison (2000-04) und Lawrence Goldman (seit 2004). Betreut von Oxford University Press. URL: <<http://www.oxforddnb.com>>
- Parker, Irene, *Dissenting Academies in England. Their Rise and Progress and their Place among the Educational Systems of this Country* (Cambridge 1914).
- Parry, Jonathan, *The Rise and Fall of Liberal Government in Victorian Britain* (New Haven, Conn. 1993).
- Paz, Denis G. (Hg.), *Nineteenth-Century English Religious Traditions: Retrospect and Prospect* (Westport, Conn., 1995).
- , *Popular Anti-Catholicism in Mid-Victorian England* (Stanford, Ca. 1992).
- Pelling, Margaret, *Cholera, Fever, and English Medicine, 1825-1865* (Oxford 1979).
- Peterson, Linda H., "Sage Writing," in: Herbert F. Tucker (Hg.), *A Companion to Victorian Literature and Culture* (Malden, Mass. 1999), 373-87.
- Phillips, Mark Salber, *Society and Sentiment: Genres of Historical Writing in Britain, 1740-1820* (Princeton, NJ, 2000).
- Phillipson, Nicholas T., "Virtue, Commerce, and the Sciences of Man in Early Eighteenth-Century Scotland," *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 191 (1980), 750-3.
- , *Adam Smith: An Enlightened Life* (London 2010).
- Pickering, William Stuart Frederick, *What the British Found when they Discovered the French Vandois in the Nineteenth Century* (Bristol 1995).
- Pocock, John G. A., "The Concept of a Language and the *métier d'historien*: Some Considerations on Practice," in: Anthony Pagden (Hg.), *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe* (Cambridge 1987), 19-38.
- , "The Political Economy of Burke's Analysis of the French Revolution," *Historical Journal* 25 (1982), 331-49.
- , "The Reconstruction of Discourse: Towards the Historiography of Political Thought," *MLN* 96 (1981), 959-80.
- , "Languages and their Implications: The Transformation of the Study of Political Thought," in: ders., *Politics, Language and Time: Essays on Political Thought and History* (New York 1971), 3-41.

- , “The History of Political Thought: A Methodological Enquiry,” in: Peter Laslett/ Walter Garrison Runciman (Hg.), *Philosophy, Politics and Society*, 2nd ser. (1962) (Oxford 1972), 183-202.
- Poole, Robert, “‘By the Law or the Sword’: Peterloo Revisited”, *History* 91 (2006), 254-76.
- Prickett, Stephen, “On Reading Nature as a Romantic”, in: David Jasper (Hg.), *The Interpretation of Belief: Coleridge, Schleiermacher and Romanticism* (London 1986), 126-142.
- , “The Religious Context”, in: ders. (Hg.), *The Romantics* (New York 1981), 115-163.
- , *Romanticism and Religion: The Tradition of Coleridge and Wordsworth in the Victorian Church* (Cambridge 1976).
- Ralls, Walter, “The Papal Aggression of 1850: A Study in Victorian Anti-Catholicism” (1974), in: Gerald Parsons (Hg.), *Religion in Britain*, Bd. 4: *Interpretations* (Manchester 1988), 115-34.
- Raphael, David Daiches (Hg.), *Adam Smith* (Oxford 1985).
- , *British Moralists, 1660-1800*, 2 Bde. (Oxford 1969).
- Raphael, David Daiches/Alec Lawrence Macfie, “Introduction,” in: Smith, *Theory of Moral Sentiments*, 1-52.
- Rashid, Salim, “Adam Smith’s Rise to Fame: A Reconsideration of the Evidence,” *Eighteenth Century* 23 (1982), 64-85.
- Read, Donald, *Peterloo: The Massacre’ and its Background* (Manchester 1973).
- Reid, Robert, *The Peterloo Massacre* (London 1989).
- Reid, William (Hg.), *History of the Juridical Society of Edinburgh* (Edinburgh 1875).
- Rendall, Jane, “Scottish Orientalism: From Robertson to James Mill,” *Historical Journal* 25 (1982), 43-69.
- Reynolds, James A., *The Catholic Emancipation Crisis in Ireland, 1823-1829* (New Haven, Conn., 1954).
- Riches, John, “Heiligung,” in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 14 (Berlin 1985), 718-37.
- Rivers, Isabel, “The First Evangelical Tract Society”, *Historical Journal* 50 (2007), 1-22.
- , *Reason, Grace, and Sentiment, A Study of the Language of Religion and Ethics in England, 1660-1780*, 2 Bde. (Cambridge 1991-2000).
- Robertson, J. Charles, “A Bacon-Facing Generation: Scottish Philosophy in the Early Nineteenth Century,” *Journal of the History of Philosophy* 14 (1976), 37-49
- Robertson, John, “The Scottish Contribution to the Enlightenment,” in: Paul B. Wood (Hg.), *The Scottish Enlightenment: Essays in Reinterpretation* (Rochester, N.Y. 2000), 37-62.

- Robson, John M., "The Fiat and Finger of God: The Bridgewater Treatises", in: Helmstadter, Richard J. (Hg.), *Victorian Faith in Crisis: Essays on Continuity and Change in Nineteenth-Century Religious Belief* (Stanford, Calif. 1990), 71-125.
- Roger, David M., "Wordsworth's Rediscovery of Religion, 1797-1798", *Universitas* 1 (1963), 79-93.
- Rohls, Jan, *Theologie reformierter Bekenntnisschriften: Von Zürich bis Barmen* (Göttingen 1987).
- Rosenberg, John D., *The Darkening Glass: A Portrait of Ruskin's Genius* (1961) (New York 1986).
- Rösler, Hans-Jürgen, "Friedrich Mohs: Leben und Wirken", in: *Carl Friedrich Christian Mohs (1773-1839): Wissenschaftliches Kolloquium anlässlich des 150. Todestages von Mohs* (Freiberg 1989), 5-30.
- Ross, Ian Simpson, "Aesthetic Philosophy: Hutcheson and Hume to Alison," in: Cairns Craig u.a (Hg.), *The History of Scottish Literature*, Bd. 2: 1660-1800 (Aberdeen 1987), 239-57.
- , "Adam Smith and Education," *Studies in Eighteenth-Century Culture* 13 (1984), 173-87.
- , "Adam Smith as Rhetorician," in: Roger L. Emerson/W. Kinsley/W. Moser (Hg.), *Man and Nature* (Montreal 1984), 61-74.
- Ross, Malcolm Mackenzie, "Ruskin, Hooker and 'the Christian Theoria'", in: Millar MacLure/F. W. Watt (Hg.), *Essays in English Literature from the Renaissance to the Victorian Age* (Toronto 1964), 283-303.
- Rothschild, Emma, "Condorcet and Adam Smith on Education and Instruction," in: Amelie Oksenberg Rorty (Hg.), *Philosophers on Education: Historical Perspectives* (London 1998), 209-26.
- , "Adam Smith and Conservative Economics," *Economic History Review* 45 (1992), 74-96.
- Rowe, Christopher/Malcolm Schofield (Hg.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought* (Cambridge 2000).
- Rowlinson, J. S., "The Theory of Glaciers", *Notes and Records of the Royal Society* 26 (1971), 189-200.
- Rudwick, Martin J. S., *Worlds before Adam: The Reconstruction of Geohistory in the Age of Reform* (Chicago 2008).
- , *Bursting the Limits of Time: The Reconstruction of Geohistory in the Age of Revolution* (Chicago 2005).
- Rupke, Nicolaas A., *The Great Chain of History: William Buckland and the English School of Geology, 1814-1849* (Oxford 1986).
- , "Oxford's Scientific Awakening and the Role of Geology", in: Michael G. Brock/Mark C. Curthoys (Hg.), *The History of the University of Oxford*, Bd. 6: *Nineteenth-*

- Century Oxford*, Pt. 1 (Oxford 1984), 543-562.
- Rupp, Ernest G., *Religion in England: 1688-1791* (Oxford 1986).
- Rutz, Michael A., "The Politicizing of Evangelical Dissent, 1811-1813," *Parliamentary History* 20 (2001), 187-207.
- Ryle, John Charles, *Knots Untied: Being Plain Statements on Disputed Points in Religion, from the Standpoint of an Evangelical Churchman* (London 1874).
- Saenger, Samuel, "John Ruskin als Sozialreformer," *Die Zukunft* 28 (Juli-Sep. 1899), 503-12.
- Samuel, Raphael, "The Discovery of Puritanism, 1820-1914: A Preliminary Sketch", in: Jane Garnett und Colin Matthew (Hg.), *Revival and Religion since 1700: Essays for John Walsh* (London 1993), 201-47.
- Sawyer, Paul L., *Ruskin's Poetic Argument: The Design of the Major Works* (Ithaca, N.Y. 1985).
- Schmidt, Martin, "Sagen, was ... schon verschwiegen artikuliert war": Die Diskurskonzepte Michel Foucaults und John Pococks im Vergleich," in: *Schleifspuren: Lesarten des 18. Jahrhunderts; Festschrift für Eckhart Hellmuth*, hg.v. Anke Fischer-Kattner u.a. (München 2011), 85-104.
- , "Dugald Stewart, 'Conjectural History,' and the Decline of Enlightenment Historical Writing in the 1790s," in: Ulrich Broich u.a. (Hg.), *Reactions to Revolutions: The 1790s and their Aftermath* (Berlin 2007), 231-62.
- , "From the Picturesque to the Genuine Vernacular: Nature and Nationhood in Ruskin's Architectural Thought, 1830-1860," in: Carmen Casaliggi/Paul March-Russell (Hg.), *Ruskin in Perspective: Contemporary Essays* (Newcastle 2007), 132-53.
- Schröder, Winfried, "Religion/Theologie, natürliche/vernünftige", in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 8 (Darmstadt 1992), 713-27.
- Scotland, James, *The History of Scottish Education*, bes. Bd. 1: *From the Beginning to 1872* (London 1969).
- Sebastiani, Silvia, "Conjectural History vs. the Bible: Eighteenth-Century Scottish Historians and the Idea of History in the Encyclopaedia Britannica," *Storia della storiografia* 39 (2001), 51-61.
- Secord, James A., *Controversy in Victorian Geology: The Cambrian-Silurian Dispute* (Princeton, N.J. 1986).
- Seibold, Eugen und Ilse, "Erratische Blöcke – erratische Folgerungen: Ein unbekannter Brief von Leopold von Buch von 1818", *International Journal of Earth Sciences* 92 (2003), 426-39.
- Shantz, Douglas H., "Millennialism and Apocalypticism in Recent Historical Scholarship", in: Crawford Gribben und Timothy C. F. Stunt (Hg.), *Prisoners of Hope? Aspects of Evangelical Millennialism in Britain and Ireland, 1800-1880* (Carlisle 2004), 18-43.

- Shapin, Steven, "Nibbling at the Teats of Science: Edinburgh and the Diffusion of Science in the 1830s," in: Ian Inkster/David Daiches (Hg.), *Metropolis and Province: Science in British Culture* (London 1983), 151-78.
- Shaw, Ian J., *High Calvinists in Action: Calvinism and the City; Manchester and London, c.1810-1860* (Oxford 2002).
- Shaw, Plato Ernest Oliver, *The Catholic Apostolic Church, sometimes called Irvingite: A Historical Study* (1946) (New York 1972).
- Sheppard, Francis Henry Wollaston (Hg.), *Survey of London*, Bd. 26,2: *The Parish of St. Mary, Lambeth: Southern Area* (London 1956).
- Sher, Richard B. und Alexander Murdoch, "Patronage and Party in the Church of Scotland, 1750-1800", in Norman MacDougall (Hg.), *Church, Politics and Society: Scotland, 1408-1929* (Edinburgh 1983), 197-220.
- Sher, Richard B., *Church and University in the Scottish Enlightenment: The Moderate Literati of Edinburgh* (Princeton, N.J. 1985).
- Sherburne, James Clark, *John Ruskin or the Ambiguities of Abundance: A Study in Social and Economic Criticism* (Cambridge, Mass. 1972).
- Skinner, Andrew S., "Language, Rhetoric and the Communication of Ideas," *History of Economic Ideas* 2,2 (1994), 1-22.
- \_\_\_\_\_, "Adam Smith: Rhetoric and the Communication of Ideas," in: Alfred William Coats (Hg.), *Methodological Controversy in Economics: Historical Essays in Honor of T. W. Hutchison* (Greenwich, Conn. 1983), 71-88.
- \_\_\_\_\_, "Adam Smith, Science, and the Role of the Imagination," in: William Burton Todd (Hg.), *Hume and the Enlightenment* (Edinburgh 1974), 164-88.
- \_\_\_\_\_, "Economy and History: The Scottish Enlightenment," *Scottish Journal of Political Economy* 12 (1965), 1-22.
- Slater, Michael, *Douglas Jerrold, 1803-1857* (London 2002).
- Smith, Crosbie, "Geologists and Mathematicians: The Rise of Physical Geology", in: Peter Michael Harman (Hg.), *Wranglers and Physicists: Studies on Cambridge Mathematical Physics in the Nineteenth Century* (Manchester 1989), 49-83.
- Smith, J. B., "Manners, Morals, and Mentalities: Reflections on the Popular Enlightenment of Early Nineteenth Century Scotland," in: Walter M. Humes und Hamish M. Paterson (Hg.), *Scottish Culture and Scottish Education, 1800-1980* (Edinburgh 1983), 25-54.
- Smith, Jonathan, *Charles Darwin and Victorian Visual Culture* (Cambridge 2006).
- Smith, Orianne. "Unlearned & ill-qualified Pokers into Prophecy": Hester Lynch Piozzi and the Female Prophetic Tradition", *Eighteenth-Century Life* 28 (2004), 87-112.

- Snell, K. D. M., "The Sunday-School Movement in England and Wales: Child Labour, Denominational Control and Working-Class Culture", *Past and Present* 164 (Aug. 1999), 122-168.
- Snell, K. D. M./Paul S. Ell, *Rival Jerusalems: The Geography of Victorian Religion* (Cambridge 2000).
- Snyder, Laura J., "Lord only of the Ruffians and Fiends? William Whewell and the Plurality of Worlds Debate", *Studies in History and Philosophy of Science*, Part A, 38 (2007), 584-92.
- Solkin, David H., *Painting for Money: The Visual Arts and the Public Sphere in Eighteenth-Century England* (London/New Haven, Conn., 1993).
- Spear, Jeffrey L., *Dreams of an English Eden: Ruskin and his Tradition in Social Criticism* (New York 1984).
- Spence, Patricia R., "Sympathy and Propriety in Adam Smith's Rhetoric," *Quarterly Journal of Speech* 60 (1974), 92-9.
- [William Thomas Stead], "Character Sketches I: The Labour Party and the Books that Helped to Make it," *Review of Reviews* 33 (1906), 568-82.
- Stalley, R. F., "Common Sense and Enlightenment: The Philosophy of Thomas Reid," in: Peter Gilmour (Hg.), *Philosophers of the Enlightenment* (Edinburgh 1989), 74-90.
- Stell, Christopher, *An Inventory of Nonconformist Chapels and Meeting-Houses in Eastern England* (Swindon 2002).
- Stewart, Kenneth J., *Restoring the Reformation: British Evangelicalism and the Francophone 'Reveil', 1816–1849* (Carlisle 2006).
- , "A Millennial Maelstrom: Controversy in the Continental Society in the 1820s", in: Crawford Gribben und Timothy C. F. Stunt (Hg.), *Prisoners of Hope? Aspects of Evangelical Millennialism in Britain and Ireland, 1800-1880* (Carlisle 2004), 122-49.
- Stewart, Michael Alexander, "The Stoic Legacy in the Early Scottish Enlightenment," in: Margaret J. Osler (Hg.), *Atoms, Pneuma', and Tranquillity: Epicurean and Stoic Subject Themes in European Thought* (Cambridge 1991), 273-96.
- Stewart-Robertson, J. Charles, "The Well-Principled Savage, or the Child of the Scottish Enlightenment," *Journal of the History of Ideas* 42 (1981), 503-25.
- Stoddart, Judith, *Ruskin's Culture Wars: Fors Clavigera and the Crisis of Victorian Liberalism* (Charlottesville 1998).
- Strachan, Charles Gordon, *The Pentecostal Theology of Edward Irving* (London 1973).
- Stunt, Timothy C. F., *From Awakening to Secession: Radical Evangelicals in Switzerland and Britain, 1815-35* (Edinburgh 2000).
- Tames, Richard, *Dulwich and Camberwell Past with Peckham* (London 1997).

- Taylor, William Leslie, *Francis Hutcheson and David Hume as Predecessors of Adam Smith* (Durham, N.C. 1965).
- Teichgraeber, Richard F., "Adam Smith and Tradition: The Wealth of Nations before Malthus," in: Stefan Collini, Richard Whatmore, and Brian Young (Hg.), *Economy, Polity, and Society: British Intellectual History, 1750-1950* (Cambridge 2000), 85-104.
- , "Less Abused than I had Reason to Expect? The Reception of the *Wealth of Nations* in Britain, 1776-90," *Historical Journal* 30 (1987), 337-66.
- , 'Free Trade' and Moral Philosophy: Rethinking the Sources of Adam Smith's 'Wealth of Nations' (Durham, N.C. 1986).
- , "Rethinking the 'Adam Smith Problem,'" *Journal of British Studies* 20 (1981), 106-23.
- Tholfsen, Trygve Rainone, "The Intellectual Origins of Mid-Victorian Stability", *Political Science Quarterly* 86 (1971), 57-91.
- Thomas, William, *The Philosophic Radicals: Nine Studies in Theory and Practice, 1817-1841* (Oxford 1979).
- Thompson, David M., *Denominationalism and Dissent, 1795-1835: A Question of Identity* (London 1985).
- Tierney, David J., "The Catholic Apostolic Church: A Study in Tory Millenarianism", *Historical Research* 63 (1990), 289-313.
- Toon, Peter, *Sanctification and Justification* (Westchester, Ill. 1983).
- , *Evangelical Theology, 1833-1856: A Response to Tractarianism* (Atlanta 1979).
- , *The Emergence of Hyper-Calvinism in English Nonconformity, 1689-1765* (London 1967).
- Topham, Jonathan R., "Beyond the 'Common Context': The Production and Reading of the Bridgewater Treatises", *Isis* 89 (1998), 233-62.
- , "Science and Popular Education in the 1830s: The Role of the Bridgewater Treatises", *British Journal for the History of Science* 25 (1992), 397-430.
- , "Periodicals and the Development of Reading Audiences for Science in Early Nineteenth-Century Britain: The Youth's Magazine, 1828-37", in: Louise Henson u.a. (Hg.), *Culture and Science in the Nineteenth-Century Media* (Aldershot 2004), 57-69.
- , "The Wesleyan-Methodist Magazine and Religious Monthlies in Early Nineteenth-Century Britain", in: Geoffrey Cantor u.a. (Hg.), *Reading the Magazine of Nature: Science in the Nineteenth-Century Periodical* (Cambridge 2004), 67-90.
- Torrens, Hugh S., "Geology and the Natural Sciences: Some Contributions to Archaeology in Britain, 1780-1850," in: Vanessa Brand (Hg.), *The Study of the Past in the Victorian Age* (Oxford/Oakville, Conn. 1998), 35-59.

- Traill, Thomas Stewart, “Memoir of Dr Thomas Charles Hope, Late Professor of Chemistry in the University of Edinburgh” (1847), *Transactions of the Royal Society of Edinburgh* 16 (1849), 419-34.
- Tulloch, John, *Religious Thought in Britain during the Nineteenth Century* (London 1885).
- Ueding, Gert und Bernd Steinbrink, *Grundriss der Rhetorik* (Stuttgart 1994).
- Ulman, H. Lewis, “Adam Smith,” in: Moran, Michael G. (Hg.), *Eighteenth-Century Rhetorics and Rhetoricians* (Westport, Conn. 1994), 207-18.
- , “Discerning Readers: British Reviewers’ Responses to Campbell’s *Rhetoric* and Related Works, *Rhetorica* 8 (1990), 65-90.
- , *Things, Thoughts, Words, and Actions* (Carbondale, Ill. 1994).
- Vakil, Cyrus, “Walter Scott and the Historicism of Scottish Enlightenment Philosophical History,” in: Jeffrey H. Alexander/David Hewitt (Hg.), *Scott in Carnival: Selected Papers of the Fourth International Scott Conference, Edinburgh 1991* (Aberdeen 1993).
- Veitch, John, “Memoir of Dugald Stewart” (1858), in: Stewart, *The Collected Works of Dugald Stewart*, hg. v. William Hamilton, 11 Bde. (Edinburgh/London 1854-60), 10.vii-clxxvii.
- Verburg, Rudolf Mattijs, *The Two Faces of Interest: The Problem of Order and the Origins of Political Economy and Sociology as Distinctive Fields of Inquiry in the Scottish Enlightenment* (Diss. Rotterdam 1991).
- Vigne, Randolph, “‘The Sower Will again Cast his Seed’: Vaudois and British Interaction in the Nineteenth Century,” in: Albert de Lange (Hg.), *Dall’Europa alle Valli valdesi: Atti del XXIX Convegno storico internazionale: «Il Glorioso Rimpatrio (1686-1989). Contesto, significato, immagine»*. Torre Pellice (To), 3-7 settembre 1989 (Torino 1990), 439-63.
- Viljoen, Helen Gill, *Ruskin’s Scottish Heritage: A Prelude* (Urbana, Ill. 1956).
- Vinten-Johansen, Peter, u.a., *Cholera, Chloroform, and the Science of Medicine* (Oxford 2003).
- Voges, Friedhelm, “Moderate and Evangelical Theology in the Later Eighteenth Century,” in: *Records of the Scottish Church History Society* 32 (1985), 141-57.
- Waddington, John, *Congregational History*, Bd. 4: *Continuation to 1850; With Special Reference to the Rise, Growth, and Influence of Institutions, Representative Men, and the Inner Life of the Churches* (London 1878).
- Wagner, Falk, “Bekehrung,” Teil II: “16. bis 20. Jahrhundert,” in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 5 (Berlin 1980), 459-69.
- Wagner, Tamara, *Longing: Narratives of Nostalgia in the British Novel, 1740-1890* (New York 2004).
- Wagner, Virginia L., “John Ruskin and Artistic Geology in America”, *Winterthur Portfolio* 23 (1988), 151-67.

- Walsh, John, "Methodism at the End of the Eighteenth-Century", in: Rupert Eric Davies, A Raymond George, Gordon Rupp (Hg.), *A History of the Methodist Church in Great Britain*, 3 Bde. (London 1965-83), 293-98.
- , "The Origins of Evangelicalism", in: Mark A. Noll, David W. Bebbington, G. A Rawlyk (Hg.), *Evangelicalism: Comparative Studies of Popular Protestantism in North America, the British Isles, and beyond, 1700-1900* (Oxford 1994).
- Walsh, John u.a. (Hg.), *The Church of England, c.1689-c.1833: From Toleration to Tractarianism* (Cambridge 1993).
- Walzer, Arthur E., "Campbell on the Passions: A Rereading of the Philosophy of Rhetoric," *Quarterly Journal of Speech* 85 (1999), 72-85.
- Ward, William Reginald, *Religion and Society in England, 1790-1850* (London 1972).
- , *Early Evangelicalism: A Global Intellectual History, 1670-1789* (Cambridge 2006).
- Warnick, Barbara, "Charles Rollin's *Traité* and the Rhetorical Theories of Smith, Campbell, and Blair," *Rhetorica* 3 (1985), 45-65.
- , *The Sixth Canon: Belletristic Rhetorical Theory and its French Antecedents* (Columbia, S.C. 1993).
- Waszek, Norbert, "Two Concepts of Morality: Adam Smith's Ethics and its Stoic Origin," *Journal of the History of Ideas* 45 (1984), 591-606.
- Watson, John Richard, *Wordsworth's Vital Soul: The Sacred and Profane in Wordsworth's Poetry* (Atlantic Highlands, NJ 1982).
- Watson, John R., *The English Hymn* (London 1997).
- Watts, Michael R., *The Dissenters*, Bd. 2: *The Expansion of Evangelical Nonconformity* (Oxford 1995).
- Welsh, David, *Account of the Life and Writings of Thomas Brown* (Edinburgh/London 1825).
- Wheeler, Michael, "The Light of the World as 'True Sacred Art': Ruskin and William Holman Hunt," in: Robert Hewison (Hg.), *Ruskin's Artists: Studies in the Victorian Visual Economy* (Aldershot 2000), 111-29.
- , *Ruskin's God* (Cambridge 1999).
- , "Introduction," *Nineteenth-Century Contexts* 18 (1994), 113-23.
- Wiener, Martin J., *English Culture and the Decline of the Industrial Spirit, 1850-1980* (1981), new ed. (Cambridge 2004).
- Wilenski, Reginald Howard, *John Ruskin: An Introduction to Further Study of his Life and Work* (1933) (New York 1967).
- Williams-Ellis, Amabel, *The Tragedy of John Ruskin* (London 1928).

- Willis, Kirk "The Role in Parliament of the Economic Ideas of Adam Smith, 1776-1860," *History of Political Economy* 11 (1979), 505-44.
- Winch, Donald, *Riches and Poverty: An Intellectual History of Political Economy in Britain, 1750-1834* (Cambridge 1996
- Withers, Charles W. J. und Diarmid A. Finnegan, "Natural History Societies, Fieldwork and Local Knowledge in Nineteenth-Century Scotland: Towards a Historical Geography of Civic Science", *Cultural Geographies* 10 (2003), 334-353.
- Wolffe, John, *Expansion of Evangelicalism: The Age of Wilberforce, More, Chalmers, and Finney* (Downers Grove, Ill., 2007).
- , *The Protestant Crusade in Great Britain, 1829-1860* (Oxford 1991).
- Woodward, Horace Bolingbroke, *The History of the Geological Society of London* (London 1907) (New York 1978).
- Wykes, David L. Wykes, "The Contribution of the Dissenting Academy to the Emergence of Rational Dissent", in: Knud Haakonssen (Hg.), *Enlightenment and Religion: Rational Dissent in Eighteenth-Century Britain* (Cambridge 1996), 99-139.
- Yates, Nigel, *Anglican Ritualism in Victorian Britain, 1830-1910* (Oxford 1999).
- Yeo, Richard R., "The Principle of Plenitude and Natural Theology in Nineteenth-Century Britain", *British Journal for the History of Science* 19 (1986), 263-82.
- Young, Robert M., "Malthus and the Evolutionists: The Common Context of Biological and Social Theory", *Past and Present* 43 (1969), 109-145.
- , "The Historiographical and Ideological Contexts of the Nineteenth-Century Debate on Man's Place in Nature", in: Mikulás Teich and Robert Young (Hg.): *Changing Perspectives in the History of Science. Essays in Honour of Joseph Needham* (London 1973), 344-438.
- , "Natural Theology, Victorian Periodicals and the Fragmentation of a Common Context", in: Colin Chant and J. Fauvel (Hg.): *Darwin to Einstein: Historical Studies on Science and Belief* (London 1980), 69-107.