

# **Digitales Brandenburg**

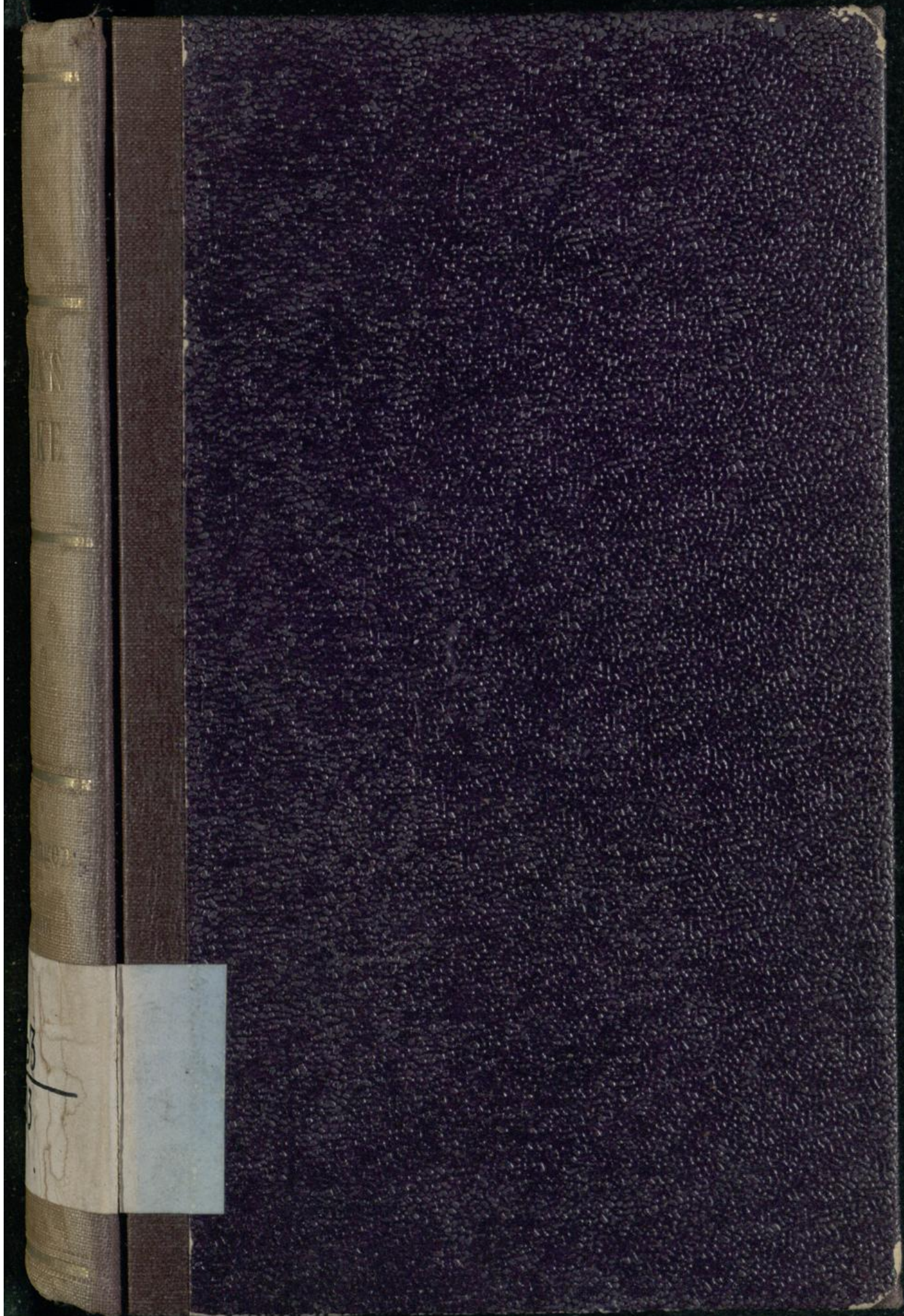
hosted by **Universitätsbibliothek Potsdam**

## **Erläuterungen zu Benedict von Spinoza's theologisch-politischer Abhandlung**

**Kirchmann, Julius H.**

**Berlin, 1871**

[urn:nbn:de:kobv:517-vlib-11967](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:kobv:517-vlib-11967)





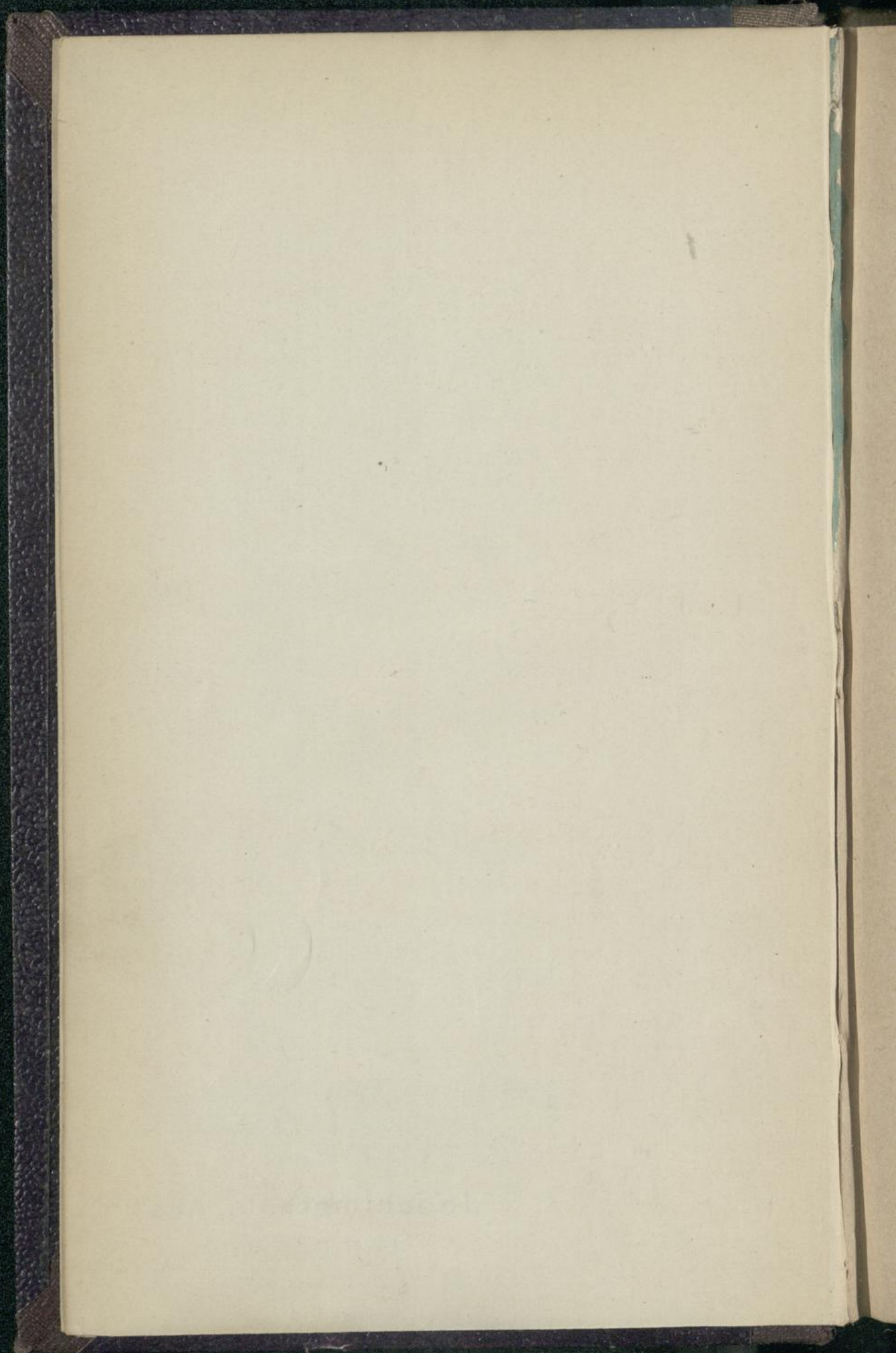
Bereich Edition

In v. Nr.: 23 / Sign.:

III 368

Schmalz.

Joachimsthal'sches  
Gymnasium  
SAMMLUNG SCHMALZ.



Erklärung

Erklärung

Erklärung

Erklärung

Erklärung

Erklärung

# Erläuterungen

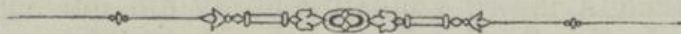
zu

**Benedict von Spinoza's**

theologisch-politischer Abhandlung

von

**J. H. v. Kirchmann.**



Berlin, 1871.

Verlag von L. Heimann.

Wilhelms-Strasse No. 91.

Philosophische Bibliothek  
Erlangen

Sammlung

Benedict von Spinoza's

(Die Vorrede und die Erklärung der Abkürzungen befindet  
sich vor der Abhandlung selbst, B. XXXV. der „Phil. Bibl.“)

---

Das Recht der Uebersetzung wird vorbehalten.

J. H. V. Kirchmann.



# Theologisch-politische Abhandlung.

## 1. (Vorrede. S. 1.)

Der theologisch-politische Traktat Spinoza's ist in lateinischer Sprache abgefasst und erschien zuerst 1670 anonym mit der Angabe: „Hamburg, bei Heinrich Kühn-rath“ als Druckort. Allein er war in Wahrheit in Amster-dam bei Christoph Conrad gedruckt worden. Gleich nach seinem Erscheinen wurde das Buch in den Niederlanden von den Generalstaaten verboten. Drei Jahre später er-schien eine zweite Ausgabe, auch unter einem falschen Titel, um dem Buche den Eingang nach Spanien und Por-tugal zu ermöglichen. Der Traktat erregte grosses Auf-sehn und fand bei den Theologen wie bei den Cartesianern viele Gegner, die mit Widerlegungen hervortraten.

Sp. war bei Veröffentlichung der Schrift 38 Jahr alt und lebte damals im Haag; er scheint mehrere Jahre daran gearbeitet zu haben; das Nähere ist nicht bekannt.

Man muss bei dieser Schrift immer festhalten, dass Sp. damals mit seinem philosophischen System, wie er es in seiner Ethik niedergelegt hat, bereits fertig war. Es ist bekannt, dass er nur durch die Unannehmlichkeiten, in welche ihn die Veröffentlichung dieser Abhandlung ver-wickelte, sich abhalten liess, seine Ethik, die damals wohl schon vollendet war, zu veröffentlichen. Sie erschien erst nach seinem Tode. Indem Sp. beide Schriften, welche bekanntlich seine bedeutendsten sind, wahrscheinlich gleich-zeitig in den Jahren 1662—1670 verfasst oder überarbeitet

hat, dient die eine zwar dem Verständniss der anderen; allein es werden sich auch Gegensätze ergeben, welche zeigen, dass Sp. in dieser Abhandlung sich der Fassungskraft seiner Leser ebenso stark anbequemt hat, wie er selbst dies bei den Propheten in Beziehung auf das jüdische Volk annimmt. Diese Anbequemungen gehen vielfach über das zulässige Maass, zumal wenn diese Abhandlung, wie Sp. ausdrücklich sagt, von ihm nur für die Gelehrten geschrieben worden ist.

## 2. (Aberglauben. S. 3.)

Was Sp. unter „Aberglauben“ (*superstitio*) eigentlich versteht, lässt er hier unbestimmt. Man ist deshalb geneigt, das Wort in dem gewöhnlichen Sinne zu nehmen, wo es nur den falschen, von der geoffenbarten Religion abweichenden Glauben bezeichnet; allein Sp. versteht auch den grössten Theil der jüdischen und christlichen geoffenbarten Religion darunter, wie sich aus dem Späteren ergibt, wo er den eigentlichen Inhalt der Religion nur auf den Gehorsam, d. h. auf die Sittengebote beschränkt und alles Andere, also die Lehren über die Natur Gottes, über die Erschaffung der Welt, über den Sündenfall, die Erlösung der Menschen u. s. w., nur für Irrthümer oder Anbequemungen an die Fassungskraft des Volkes erklärt. Nach dem Begriff, welchen Sp. in seiner Ethik über das Wesen Gottes entwickelt, ist dies konsequent; allein schon hier zeigt sich bei Sp. die Scheu, mit seiner wahren Ansicht in voller Deutlichkeit hervorzutreten; ein Punkt, der später ausführlicher zur Sprache kommen wird.

Insofern man unter Aberglauben also hier die Religion überhaupt, mit Ausnahme ihres ethischen Inhaltes, zu verstehen hat, erhellt, dass die hier von Sp. aufgestellte Ableitung derselben aus der Furcht und anderen niederen Leidenschaften unrichtig ist. Die wahre Quelle der Religion ist nicht die Furcht, sondern die Ehrfurcht; es sind die Gefühle der Achtung vor dem Erhabenen, welche den grossen Gegensatz gegen die Gefühle der Lust in dem Menschen bilden, aus denen die Religion hervorgegangen ist, und an denen sie ihren festen Boden hat, welcher mit wunderbarer Macht allen Angriffen der Wissenschaft noch heute zu widertsehen vermag, so oft auch schon der Untergang

der Religion von ihren Gegnern verkündet worden ist. Aus dem 3. und 4. Buch seiner Ethik erhellt, dass Sp. diese grosse Klasse der Achtungsgefühle in ihrer Tiefe und Bedeutung gar nicht erkannt, sondern zu einer Unterart der Lustgefühle herabgedrückt hat. Damit musste natürlich dem Sp. sowohl die Erkenntniss der sittlichen wie der religiösen Welt in ihrem tieferen Kerne verschlossen bleiben. Deshalb sieht Sp. überall nur niedrige Leidenschaften und Missbräuche, wo höchstens Ausartungen des religiösen Gefühls im Einzelnen vorliegen. Sp. ist hier der Vorläufer des Zeitalters der Aufklärung, was in dem folgenden Jahrhundert in den französischen Encyclopädisten zur Entwicklung kam.

### 3. (Religionsmissbräuche. S. 6.)

Auch hier hält sich Sp. nur an die Ausartungen der Religion, denen aber, wie er selbst später anerkennt, auch das Heiligste und Beste ausgesetzt ist. Hätte die Religion nicht einen tiefen und unerschütterlichen Boden in der Natur des Menschen, diene sie nicht auch wesentlich der Sittlichkeit als Stütze, so würde es eine ganz unbegreifliche Erscheinung sein, dass diese dann nur in Missbräuchen und schlechten Leidenschaften sich bewegende Institution die Geschicke der Völker durch Jahrtausende beherrscht und ebenso die grössten Geister wie den beschränkten Sinn der Massen hat fesseln können. Diese flache Auffassung der Geschichte und ihrer wichtigsten Institution hier steht im geraden Widerspruche mit der Grundansicht Sp.'s in seiner Ethik, wonach Alles nach festen Gesetzen und in unverbrüchlicher Nothwendigkeit aus dem Wesen Gottes abfliesst, und der einzelne Mensch nur aus der Unvollständigkeit seiner Kenntnisse ein Uebel oder ein Unrecht da sieht, wo in Gottes totaler (adäquater) Auffassung des Weltalls nur Vollkommenheit und Regelmässigkeit besteht. (Ethik I. L. 18, 29, 33.)

### 4. (Natürliches Licht. S. 7.)

„Natürliches Licht“ ist ein Begriff, der in dieser Abhandlung sehr oft wiederkehrt; Sp. hat ihn von Descartes übernommen. Bei Diesem hatte er seine Berech-

tigung; Descartes anerkannte noch zwei Quellen der Erkenntniss, nämlich in dem Gebiete der Religion die übernatürliche Quelle der Offenbarung und in dem Gebiete der Natur das natürliche Licht der menschlichen Vernunft. Deshalb konnte Descartes trotz seiner Philosophie ein durchaus frommer und rechtgläubiger Katholik bleiben.

Allein für Sp. ist die Uebernahme dieses Begriffes bedenklich, da für ihn diese Trennung der Erkenntniss nicht gilt, und der Begriff eines persönlichen, mit Wissen und Willen begabten Gottes nicht besteht, sondern Gott und die Welt in Eins zusammenfallen, und die Welt gleich ist der Substanz und den Modis Gottes.

Dies wie vieles Andere gehört zu den Anbequemungen an die herrschenden Ansichten seiner Zeit, welche Sp. in dieser Abhandlung sich gestattet. Allerdings war es für ihn schwer, hier strenger in seinen eigenen Auffassungen sich zu halten, da seine Ethik noch gar nicht veröffentlicht war; allein es wird sich zeigen, dass diese Anbequemung Sp. in eine Zwiespältigkeit verwickelt, welche den Leser über dessen wahre Meinung im Dunkeln lassen, ja selbst irre führen muss.

#### 5. (Katholische Religion. S. 8.)

Unter „katholischer Religion“ versteht Sp. in dieser Abhandlung immer die christliche Religion überhaupt; auf die Trennung der Protestanten in Deutschland und der Schweiz und auf die Trennung Englands von der katholischen Kirche nimmt Sp. keine besondere Rücksicht. Es kann dies auffallen, da Holland, wo Sp. lebte, ebenfalls die protestantische Religion angenommen hatte; allein für die Fragen, welche Sp. in dieser Schrift behandelt, hatte der Unterschied der verschiedenen christlichen Konfessionen keine Bedeutung. Ueberdem hatte Sp. für seine Person nach seiner Ausstossung aus dem Judenthum sich keiner Konfession angeschlossen, und auch deshalb mag er wenig Werth auf diesen Unterschied gelegt haben.

#### 6. (Religion ist nur Moral. S. 9.)

Die Prüfung dieser Ansicht und ihrer einzelnen Punkte wird für die Abhandlung selbst vorbehalten; hier ist nur

zu bemerken, dass diese Auffassung Sp.'s, wonach das Wesen der Religion blos in ihren sittlichen Geboten besteht, schon im Alterthum von Plato (B. XXVII. 100) geltend gemacht worden und ebenso die herrschende Ansicht in dem 18. Jahrhundert, dem Jahrhundert der Aufklärung, gewesen ist. Kant steht hier genau auf dem Standpunkt Sp.'s, wie seine „Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft“ (B. XVII. 121, B. XXI. 33) ergiebt, obgleich Beide über den Begriff Gottes die entgegengesetzten Ansichten haben, und es zweifelhaft bleibt, ob Kant die vorliegende Abhandlung Sp.'s gelesen haben mag.

### 7. (Natur- und Staatsrecht. S. 10.)

Auch hier bleibt die Erläuterung und Prüfung dieser Ansichten der Abhandlung selbst vorbehalten. Sp. steht in seiner Auffassung des Rechts und des Staats auf demselben Prinzip wie Hobbes, dessen Werke „Leviathan“ und „De Cive“ 1642 und 1651 erschienen und auch in Holland verbreitet waren, und die Sp. daher genau gekannt haben mag. Die Milderung und Beschränkung des Hobbes'schen Prinzips, welche sich Sp. erlaubt, wird später erörtert werden.

### 8. (Schluss der Vorrede. S. 11.)

Diese und ähnliche Verwahrungen waren in damaliger Zeit sehr gebräuchlich; sowohl in den Schriften von Baco wie Descartes finden sich ähnliche Schlussworte, welche allerdings sehr bescheiden klingen, aber auch nur klingen; obgleich man bei Sp. sagen kann, dass sie nur die Konsequenz aus seinem kurz vorher aufgestellten Grundsatz über die Quelle des Rechtes sind. An sich ist es ein beinahe komischer Widerspruch, wenn ein Schriftsteller meint, den möglichen Schaden, den seine Schrift der Religion und Moral zufügen könne, dadurch abzuwenden, dass er erklärt: „Ich will es nicht gesagt haben,“ aber doch dabei die Schrift drucken und verbreiten lässt.

Sp. geht über die äusseren Veranlassungen zu seiner Schrift flüchtig hinweg; sie ergeben sich indess deutlich

aus den Ereignissen seines Lebens und seiner Zeit. Er selbst war wegen abweichender religiöser Ansichten, von der Synagoge in Amsterdam mit dem grossen Bann belegt, aus dem Judenthum ausgestossen und vielfach verfolgt worden. In den Niederlanden hatte der Religionsstreit der Arminianer und ihrer Gegner zu der Hinrichtung von Barneveld und der Verbannung von Hugo Grotius geführt. In Frankreich wüthete der Vertilgungskrieg gegen die Hugenotten. In England hatten die Independanten mit Cromwell den Thron Karl's I. umgestürzt und ihn selbst auf das Schaffot gebracht. In Deutschland hatte ein dreissigjähriger Religionskrieg das Land verwüstet, und selbst da, wo äusserlich der Friede hergestellt war, wurde der Kampf der Religionsparteien mit der Feder und den feinern Mitteln der Verfolgung auf Kanzeln und Kathedern wie in Schriften heftig fortgeführt. In solchen Zeiten gab es vielleicht keine grössere Aufgabe als die, welche Sp. in dieser Abhandlung sich vorgesetzt hat. Auch hatte Sp. in seiner Jugend die gründlichsten Studien in der Bibel, dem Talmud und der Kabbala gemacht; seine spätere philosophische Entwicklung, sein Gottesbegriff, zu dem er in seiner Ethik gelangte, mussten ihn, auch abgesehen von diesen äusseren Anlässen, auf die Frage führen, wie diese philosophische Lehre mit der bestehenden Religion zu vereinigen sei.

Dies ist die Aufgabe, die sich Sp. in dieser Abhandlung stellt; ob er sie erreicht habe, ja, ob dies möglich, ist eine andere Frage, die später zur Erörterung kommen wird. Jedenfalls war der Versuch, sie zu lösen, verlockend; auch Hegel hat bekanntlich dasselbe versucht.

### 9. (Titel. S. 13.)

Der Titel wird durch die Vorrede verständlich; das Werk ist ein Stück Religions- und Rechtsphilosophie, aber nicht in der strengen, deduktiven Form der Wissenschaft, sondern in einer leichteren, dem gewöhnlichen Vorstellen sich nähernden Darstellung.

## Erstes Kapitel.

### 10. (Weissagung. S. 15.)

Unter „Weissagung“ (*prophetia*) ist hier nicht blos die Verkündung kommender, noch verborgener Ereignisse zu verstehen, sondern überhaupt die Mittheilung von Wahrheiten, die mit den natürlichen Mitteln des menschlichen Geistes nicht gewonnen werden können und deshalb in ihrer Quelle auf eine übernatürliche, durch Gott vermittelte Erkenntniss zurückgeführt werden. Es gehört dahin auch die Belehrung über das Wesen Gottes und sein Verhältniss zu dem Menschen; in der Regel betrifft indess die Prophetie kommende, dem Menschen noch verhüllte irdische Ereignisse. Sp. setzt in seiner Definition, womit das Werk beginnt, die Möglichkeit einer solchen Mittheilung durch Gott (Offenbarung) ohne Weiteres voraus. Schon hier tritt also der Gegensatz gegen die Lehre von der Unpersönlichkeit Gottes hervor, wie sie in der Ethik Sp.'s herrscht, und nach welcher, da dort bei Gott weder Verstand noch Wille besteht (B. IV. 26), eine solche Offenbarung unmöglich ist.

### 11. (Uebernaturliche Erkenntniss. S. 16.)

Sp. nennt hier auch die natürliche Erkenntniss eine göttliche, indem er sich dabei auf seine Ethik stützt, nach welcher Gott die Ursache von allen endlichen Dingen und also auch von dem Verstande des Menschen ist, und nach welcher das menschliche Denken nur ein Zustand (Modus) an dem Denken (Attribut) Gottes ist (B. IV. 32, 53). Sp. stützt darauf seine Behauptung, dass die natürliche Erkenntniss die gleiche Gewissheit und die gleiche Quelle mit der übernatürlichen oder mit der Prophetie habe; allein es handelt sich hier nicht um die Gewissheit (persönliche Ueberzeugung), sondern um die Wahrheit (B. I. S. 60); es fragt sich, ob auch in der objektiven Wahrheit die natürliche und die übernatürliche Erkenntniss einander gleich stehen? Dies wird bekanntlich von den Theologen bestritten, und letztere höher gestellt. Sp. deutet hier nur an, dass „Alles, was man deutlich und klar einsehe, auch

wahr sei.“ Dies ist bekanntlich das Kriterium der Wahrheit, was Descartes aufgestellt hat. Sp. hat dasselbe beibehalten; allein es ist anderwärts (B. XXV. 45) gezeigt worden, dass dieses Prinzip eine Täuschung ist. Sp. lässt die tiefere Untersuchung dieser Frage bei Seite, da er sich nur mit der übernatürlichen Erkenntniss beschäftigt. Aber diese Wendung, wonach auch die natürliche Erkenntniss zu der Offenbarung Gottes zu rechnen sei, hat die spätere Zeit vielfach festgehalten und damit das Wunderbare und deshalb Bedenkliche einer übernatürlichen Erkenntniss zu beseitigen gesucht.

## 12. (Offenbarung. S. 17.)

Diese Wendung Sp.'s ist höchst auffallend; die Frage, ob eine andere oder übernatürliche Erkenntniss, d. h. eine Offenbarung Gottes an die Menschen neben der natürlichen möglich sei, und wie sie möglich sei, soll aus der Bibel, d. h. aus der Offenbarung selbst und nur aus ihr entnommen werden. Das ist ein so offener Zirkel, dass man geneigt sein könnte, diese Wendung Sp.'s für Ironie zu nehmen, indem man sich erinnert, dass nach seiner Ethik eine solche Offenbarung überhaupt nicht möglich ist. Dennoch wäre diese Annahme unrichtig; Sp. bequemt sich hier vorläufig der theologischen Auffassung an; er bezweifelt die Möglichkeit der Offenbarung nicht, und sein Bestreben geht nur dahin, den Inhalt dieser Offenbarung rein zu erhalten; darauf zielt sein hier aufgestellter Satz: den Inhalt der Offenbarung nur aus der Bibel selbst zu entnehmen. Sp. wendet sich daher schon hier, mit Uebergang aller höheren Fragen, zur Auslegung der Bibel. Wie weit der Philosophie, wie sie in Sp.'s Ethik enthalten, eine so ausgedehnte Anbequemung an die theologischen Vorstellungen gestattet ist, und ob Sp. nicht schon hier die zulässige Grenze überschritten hat, wird sich erst später voll übersehen lassen. Sp. stellt sich vorläufig mit den Theologen auf denselben Boden, um den hier herrschenden falschen Ansichten leichter und in verständlicherer Weise entgentreten zu können.



**13. (Die wirklichen Worte Gottes. S. 18.)**

Auch hier erscheint es dem Kenner der Ethik ungreiflich, wie Sp. im Ernst von „wirklichen Worten Gottes“ im Gegensatz zu den eingebildeten sprechen kann, da es der Gegenwart so nahe liegt, alle diese Berichte als Mythen zu nehmen, welche mit Hülfe der dichterischen Phantasie jugendlicher Völker unabsichtlich und allmählich sich gebildet haben. Wenn Sp. hier ernstlich an diesem Unterschied festhält, so ist es entweder eine Anbequemung im Sinne der Erl. 12, oder die „wirkliche Stimme“ ist nur insofern wirklich, als „Gott nicht gehindert ist, sich dem Menschen auch auf andere als die natürliche Weise mitzuthemen“, wie Sp. vorher sich ausgedrückt hat. Diese Stimme ist also nach Sp. eine wirkliche gewesen, welche durch eine besondere Verbindung der Naturgesetze und Naturkräfte sich in jenem Falle hat vernehmen lassen, ohne deshalb eine Stimme Gottes in dem gewöhnlichen Sinne zu sein.

**14. (Die Stimme Gottes. S. 19.)**

Hier tritt deutlicher hervor, was in Erl. 13 angedeutet worden, dass Sp. im Ernst eine wirkliche Stimme annimmt, die aber nicht aus dem Munde Gottes ausgegangen ist, sondern die Gott nur nach den allgemeinen Gesetzen der Natur für diesen Fall in einer nicht weiter zu erklärenden Weise erzeugt hat. Freilich ist dies schwer mit der späteren Ansicht Sp.'s über die Wunder zu vereinigen.

**15. (Geheimniss. S. 20.)**

Dies geschieht in dem, was bald folgt; man vergleiche Erl. 17.

**16. (Maimonides. S. 20.)**

Moses Maimonides oder Maimuni, geb. 1135 zu Cordova in Spanien, zog mit seinem Vater wegen Religionszwang nach Fez, später nach Aegypten, wo er in Alt-Kairo lebte und 1204 gestorben ist. Er ist der berühmteste unter den jüdischen Philosophen des Mittelalters.

Sein Hauptwerk heisst: „Die Leitung des Zweifelnden“. Er schreibt dem Aristoteles in der Erkenntniss der sublunaren Welt eine unbedingte Autorität zu; aber in der Erkenntniss des Himmlischen und Göttlichen soll sein Ansehn durch die Offenbarungslehren eingeschränkt werden. Nach Maimonides ist das Gesetz (die Bibel) den Juden nicht blos, wie Sp. meint, zur Uebung des Gehorsams, sondern auch zur Erkenntniss der höchsten Wahrheiten als Offenbarung gegeben worden. Seine Schriften erlangten, trotz ihrer Verfolgung von Seiten der Strenggläubigen, sowohl bei den occidentalischen wie orientalischen Juden eine fast unangefochtene Autorität. Sp. hat sie in seiner Jugend viel studirt, und er zitiert Maimonides wiederholt in diesem Traktat, da er auch noch zu Sp.'s Zeit bei den Juden in grossem Ansehn stand. Wenn Sp. hier die sehr vernünftige Auslegung des Maimonides über Engelserscheinungen mit Spott übergiesst, so gehört dies zu den Widersprüchen dieser Abhandlung mit seiner Ethik, die schwer zu erklären sind.

#### 17. (Die Offenbarung an Christus. S. 22.)

Hier erklärt Sp. deutlich und ganz ernstlich, dass Gott sich Christus unmittelbar offenbart habe, und zwar auf eine andere Weise als durch die natürliche, allen Menschen gemeinsame Erkenntniss. Sp. setzt aber gleich hinzu, dass er es nicht verstehe, wie diese Mittheilung geschehen sein möge. Man sieht hieraus, dass für Sp. Christus kein gewöhnlicher Mensch war, der seine Erkenntniss Gottes und seine Lehre nur auf natürlichem Wege gewonnen hat, vielmehr soll hier eine ausserordentliche oder übernatürliche Mittheilung stattgefunden haben, welche allerdings sich schwer mit dem Begriff des unpersönlichen Gottes in Sp.'s Ethik vereinigen lässt. Diese und viele andere Stellen in diesem Werke könnten zu der Annahme führen, dass die Abfassung der Ethik erst nach dieser Schrift erfolgt sei; man könnte vermuthen, dass die höheren philosophischen Ansichten über Gott und sein Wesen erst nach dieser Schrift bei Sp. sich entwickelt hätten, und er bei Abfassung dieser Schrift sich noch auf einem der Theologie näheren Standpunkt befunden hätte. Allein dem stehen die Briefe Sp.'s entgegen, wonach die

Ethik Sp.'s bei Veröffentlichung dieser Abhandlung bereits im Wesentlichen vollendet war, so wie die vielfache Erwähnung von Ansichten, welche der Ethik beinahe wörtlich entnommen sind. Kuno Fischer hat sehr wahrscheinlich gemacht, dass Sp. das in seiner Ethik entwickelte System schon bei seiner ersten Schrift über die Verbesserung des Verstandes vielleicht um 1660 vollendet gehabt, während diese Abhandlung erst 1670 erschienen ist.

### 18. (Geist Gottes. S. 22.)

Sp. lässt hier die philosophische Erörterung wieder fallen und fährt in Entwicklung seiner Auslegungsregeln fort. Die hier gebotene Auslegung des Wortes „Geist“ ist von grossem wissenschaftlichen Werth und hat das richtige Verständniss der Bibel in der späteren Zeit wesentlich gefördert. Dasselbe gilt für die Auslegung des Genitiv's „Gottes“, die später folgt.

### 19. (Offenbarung. S. 29.)

Diese Stelle ist die wichtigste für die Ermittlung der eigentlichen Meinung Sp.'s über Offenbarung. Hiernach ist es unzweifelhaft, dass Sp. die Wirklichkeit einer übernatürlichen Offenbarung Gottes an die Propheten und an Christus durch Worte und Gesichte, und zwar theilweise durch wirkliche Worte, anerkennt; er begnügt sich nur, auch diese Offenbarung durch Naturgesetze vermittelt werden zu lassen, ohne jedoch dies in irgend einer Weise näher erklären zu können. Zur Noth lässt sich dies mit den Ansichten Sp.'s in seiner Ethik vereinigen, obgleich schon schwer. Es muss auffallen, dass Sp. nicht auf den viel natürlicheren Ausweg gekommen ist, wonach diese Erzählungen von Offenbarungen und Wundern nur die Natur von Mythen haben. Danach sind sie das natürliche Produkt des Abhängigkeits- und Ehrfurchtsgefühls des Menschen vor dem Erhabenen und seiner Unkenntniss der natürlichen Ursachen der Dinge (B. XXI. Vorrede). Dies sind die Grundlagen aller Religion, insbesondere für die besondere Gestaltung ihres Inhaltes und der Wege, auf denen die Menschen zu ihr gelangt sein

wollen. Es kann hier von keinem Betrug der Priester und von keinen gemeinen Begierden die Rede sein; die Religion ist nicht das Werk so niedriger Kräfte; die tiefsten und edelsten Gefühle und die höchste dichterische Begeisterung haben sie hervorgebracht, und die gläubigen Völker haben allmählich in ihrem frommen Wahn von Generation zu Generation ihren Inhalt und die Wege seiner Mittheilung ins Wunderbare gesteigert, bis die schriftliche Fixirung, die aber erst Jahrhunderte nach den angeblichen Ereignissen erfolgte, dieser Ausschmückung und dieser mythischen Produktion eine Grenze setzte. Diese Auffassung der Entstehung aller Religion findet jetzt immer allgemeinere Anerkennung, und während sie bei fremden und untergegangenen Religionen von Niemand mehr bezweifelt wird, stösst sie nur bei der eigenen Religion auf Schwierigkeiten, die aus der Erziehung und den allgemeinen Volksüberzeugungen hervorgehen, weil die Achtung vor der Autorität der Bibel und der sogenannten natürlichen Religion in dem Einzelnen noch tiefe Wurzeln hat.

Aehnliche Momente mögen auch bei Sp. gewirkt haben; er mag trotz seiner Stellung ausserhalb jeder Religionsgesellschaft doch der in seiner Jugend aufgesogenen Ueberzeugungen sich ebenso wie Kant und Andere nicht ganz haben ent schlagen können. Dazu kommt, dass die mythische Auffassung des Bibelinhaltes eine Entwicklung der Wissenschaften und der Kritik voraussetzt, welche zu Sp.'s Zeit noch nicht erreicht war. Es darf deshalb nicht Wunder nehmen, dass Sp. diesen Standpunkt noch nicht erreicht hat; ist doch der, den er wirklich eingenommen hat, schon ein Schritt gewesen, wie ihn Niemand je grösser in der Erkenntniss der Religion gethan hat.

## 20. (Schluss des Kapitels. S. 30.)

Diese Frage und die vorgehenden Ausführungen passen auf die eingebildeten Worte und Gesichte, welche die Offenbarung vermittelten; allein daneben hat Sp. auch wirkliche Worte und Gesichte zugelassen; für diese passen diese Ausführungen nicht; hier hätte Gott deutlich, wahr und ohne Gleichnisse sprechen können, und hier hätte die Ueberzeugung von der Wahrheit in der Gewissheit der sinnlichen Wahrnehmung des ausserordentlichen Vor-

ganges gelegen. Offenbar neigte Sp. im Grunde seiner Seele dazu, alle Offenbarungen nur für Erzeugnisse der Phantasie zu halten; deshalb lässt er jene früheren entgegengesetzten Annahmen als unbequem hier bei Seite.

## Zweites Kapitel.

### [21. (Die Bibel dient nicht der Erkenntniss. S. 31.)

Auch dies stimmt nicht mit der göttlichen Natur der Offenbarung, die Sp. in dem vorgehenden Kapitel unbedingt anerkannt hat. Wenn Gott „nach Naturgesetzen, die nur nicht bekannt sind,“ die Offenbarungen den Propheten, sei es mittelst wirklicher Worte, sei es durch Einbildungen, eingegeben hat, so enthalten sie, als Mittheilungen Gottes, nothwendig die Wahrheit in allen ihren Theilen und nicht blos in den sittlichen Lehren; es ist deshalb ein Widerspruch, wenn Sp. hier die Weisagung nicht als Quelle der Erkenntniss gelten lassen will. — Diese Halbheiten und Schwankungen erklären sich nur daraus, dass Sp. selbst sich von seinem alten, in der Jugend aufgenommenen Glauben nicht ganz oder nicht zu allen Zeiten frei machen konnte. Die ganz ähnliche Erscheinung wiederholt sich bei Kant. — Abgesehen hiervon, ist die hier folgende Kritik von hohem Werth; es war das Erste, was in dieser Beziehung die Wissenschaft leistete; Melancthon und Erasmus hatten hier nur schwache Vorarbeiten geliefert, und die Arbeit Sp.'s ist die Grundlage geblieben, über die auch die spätere Zeit wenig hinausgekommen ist.

### 22. (Abigail. S. 33.)

Abigail war das Weib des reichen Nabal, welchen David, weil er ihm die Unterstützung von seinem reichen Viehstand versagte, zu überfallen auszog. Aber Abigail kam ihm mit Fleisch, Brod und Wein entgegen. „Gepriesen sei Dein Verstand, Weib,“ sagte David, „wärest Du mir nicht entgegengekommen, so wäre von Nabal und seinem Hause nichts übrig geblieben, was an die Wand

pisset.“ Nabal starb zehn Tage darauf, und David schickte Knechte zu Abigail, welche sagten: „David hat uns zu Dir gesandt, Dich ihm zum Weibe zu nehmen.“ Abigail stand auf, beugte sich zur Erde und sprach: „Siehe, Deine Magd ist bereit, die Füße der Knechte Deines Herrn zu waschen.“ Dann machte sie sich mit fünf Dirnen auf, zog den Boten David's nach und ward sein Weib.

### 23. (Die Zeichen. S. 34.)

Hier rechnet Sp. die aus der sinnlichen Wahrnehmung entstehende Ueberzeugung (der erste Fundamentalsatz des Realismus, B. I. 68) zur mathematischen Gewissheit. Dies ist eine ungewöhnliche Auffassung, da hier Sinnestäuschungen unterlaufen, während die mathematische Gewissheit schon die geschehene Reinigung des Wahrgenommenen durch das Denken enthält (B. I. 79). Jedenfalls passt dies nicht auf Offenbarungen, die durch wirkliche Worte und Gesichte geschehen sind; denn das Zeichen war da schon in der Offenbarung selbst enthalten. Uebrigens verdreht hier Sp. den Begriff des Zeichens. Dies ist eine einfache sinnliche Wahrnehmung oder das Eintreffen einer Vorhersagung; seine überzeugende Kraft liegt gerade darin, dass hier eine einfache Wahrnehmung vorliegt, die für Jedermann die gleiche ist, und dass alle subjektive Zuthat hier ausgeschlossen ist. Deshalb enthält die folgende Darstellung auch eine fortwährende Verwechslung der Offenbarung selbst mit den Zeichen, die nur zu ihrer Beglaubigung nebenbei erfolgen.

### 24. (Weissagung. S. 38.)

Der in diesem Satze enthaltene Widerspruch mit dem Begriff der Offenbarung, wie ihn Sp. früher festgestellt hat, ist bereits in Erl. 23 dargelegt worden.

### 25. (Stillstand der Sonne. S. 39.)

Sp. bezweifelt nicht, dass es an jenem Tage länger hell geblieben sei; eine Auffassung der Erzählung als Mythe liegt ihm noch fern; er sucht sich mit einer natürlichen Erklärung zu helfen, wonach die starke Zurück-

werfung des Lichtes der sinkenden Sonne durch in der Luft befindliche Eismassen die Helligkeit bewirkt, d. h. den Tag verlängert haben soll. Diese Art der Auslegung wird bei den Wundern wiederkehren und dort näher geprüft werden.

### 26. (Accommodation. S. 40.)

Auch hier spricht Sp. von „Anbequemung bei der Offenbarung“ (*accommodata revelatio*); er bezweifelt also nicht, dass sie den Propheten wirklich von Gott gekommen ist; er behauptet nur, dass Gott sich dabei der Fassungskraft und den Meinungen des Propheten anbequemt habe. Darin liegt das Unnatürliche der Erklärungsweise des Sp.; denn wenn Gott wirklich hier die Gedanken und Worte eingab, sei es im Traume oder in der Wirklichkeit, so war diese Accommodation nicht nöthig; es konnte dann auch die reine Wahrheit offenbart werden. Freilich würde sie dann schwerer verstanden worden sein; aber Alles dies führt eben zu der viel natürlicheren mythischen Auffassung dieser Erzählungen, welche der fromme Glaube allmählich gebildet und von Geschlecht zu Geschlecht in steigendem Maasse in das Wunderbare ausgeschmückt hat, so lange Alles auf mündlicher Ueberlieferung beruhte. Damit erst erklärt es sich, weshalb diese Offenbarungen nicht über die Fassungskraft und die Kenntnisse des Propheten oder seines späteren Geschichtschreibers hinausgehen, und weshalb der eine Prophet gebildet, der andere roh und bäurisch, der eine traurige, der andere fröhliche Dinge prophezeite.

### 27. (Die Religion Mosis. S. 42.)

Auch hier verkennt Sp. die historische Entwicklung der Völker und die mythische Bildung der Religion. Alle Religion geht von der Ehrfurcht und dem Staunen vor den gewaltigen Naturkräften aus; die segenbringenden Wirkungen der Sonne, der Wärme, des Lichts, der Feuchtigkeit und die verderbenden der Dürre, der Nacht, des Sturmes, die Mächte der Erde und des Meeres, der Luft und des Himmels wurden zunächst angestaunt und dann allmählich in der phantasiereichen Kindheit der Völker

personifizirt, wobei natürlich der Mensch das Muster abgab. Diesem natürlichen Elemente der Religion trat das ethische erst später hinzu. Je mehr eine Religion fortschreitet mit der Bildung des Volkes, desto mehr tritt jenes natürliche Moment des Anfangs zurück, und die Götter werden zu sittlichen Persönlichkeiten, welche, wenn sie auch selbst die Moral in ihrem Handeln nicht beachten, doch als die Quelle und die Hüter der Moral und des Rechts für den Menschen gelten. Ohne solchen Halt an einer erhabenen Autorität, ohne solche Unterlage erhabener Naturvorgänge mit ihren Segen oder Verderben bringenden Wirkungen kann in keinem Volke eine Moral und ein Recht sich begründen; die abstrakte Sittenregel hat für sich keine Macht. Deshalb war auch unzweifelhaft Moses genöthigt, zunächst die Autorität Gottes, seine erhabene Macht, seinen Einfluss auf das Wohl und Wehe der Israeliten, seine Belohnungen und seine Strafen in sinnlich fassbaren Vorstellungen und Geschichten dem Volke beizubringen; erst daran konnte allmählich die Moral angeknüpft werden. Man halte dabei fest, dass die Bücher Mosis erst im 10. Jahrhundert vor Christus abgefasst worden sind, also mehrere Jahrhunderte nach Mosis Lebenszeit, und dass ihre Bestimmungen über Moral, Recht und Ceremoniel schon einen vollständig entwickelten und auf ziemlich hoher Stufe der Kultur stehenden Staat voraussetzen, wie es der jüdische zur Zeit Saul's und David's war. — Diese Erwägungen zeigen, dass der Grundgedanke Sp.'s, wonach es die Propheten überall nur auf die Moral und den Lebenswandel bei ihren Lehren und Weissagungen abgesehen gehabt, durchaus falsch ist. Sp. thut hier der Geschichte dieselbe Gewalt an, welche die strengen Vertheidiger der Inspiration den Worten der Bibel anthun, und welche Gewalt Sp. selbst hier so siegreich bekämpft hat.

### 28. (Wieweit den Propheten zu glauben ist. S. 46.)

Wie sehr mit diesen Grundsätzen Sp. die wahre Entwicklung der Geschichte und der Religion der Völker verkennt, ist in der Erl. 27 bereits dargelegt worden. Die Mängel, die Sp. in der Bibel rügt, sind unzweifelhaft in ihr vorhanden; allein sie führen nicht zu den Folgerungen,



die Sp. hier daraus zieht, sondern dahin, dass überhaupt diese erst Jahrhunderte nach den Ereignissen ausgebildeten Erzählungen die Natur von Mythen haben, welche bei der Verschiedenheit der dabei einwirkenden Persönlichkeiten natürlich auch Widersprüche, Ungleichheiten und Irrthümer aller Art enthalten müssen, die für eine spätere, diesen Glauben nicht mehr theilende und in der Erkenntniss vorgeschrittene Zeit allmählich so stark hervortreten, dass sie jede andere als diese mythische Auffassung unmöglich machen. Es wäre vielmehr ein Wunder, wenn diese Mängel in der Bibel nicht vorhanden wären. — Allein etwas Anderes ist die Erkenntniss und die Wissenschaft, und etwas Anderes der Glaube und die Religion. Letztere ruhen auf der Autorität und der daraus abfließenden Gewissheit, und nicht auf den Quellen der Erkenntniss (B. XXI. Vorrede, B. I. 60). Deshalb kann der feste Glaube durch die Gründe der Wissenschaft nicht angegriffen werden, und die Vertheidiger des Glaubens haben ganz Recht, diesen Angriff zurückzuweisen und den Glauben mit den entsprechenden Mitteln zu schützen. Dazu gehört wesentlich die Erziehung der Jugend in der Religion des Landes und der Schutz gegen alle Angriffe, welche die Wissenschaft wider das Ansehn und die Autorität der Religionsquellen erhebt. Nun liegt es auf der Hand, dass mit diesem Grundsatz des Sp. aller Inhalt der Bibel der Vernunft des Einzelnen untergeordnet wird. Selbst die Moral bietet hier keinen sicheren Halt; selbst ihr Inhalt und ihre Regeln schwanken und wechseln nach den Zeiten, Ländern und Individuen; es fehlt aller sachlicher Anhalt für sie. Die Autorität, auf der aller Glaube ruht, die Gemeinsamkeit des Glaubens, ohne die keine Kirche bestehen kann, sind bei den Grundsätzen des Sp. nicht mehr aufrecht zu erhalten, und es war deshalb sehr natürlich, dass sein Werk von den Gläubigen und den Anhängern der bestehenden Religionen als ein gefährlicher Angriff mit allen Mitteln der Kirche und des Staats bekämpft wurde. Eine spätere Zeit wie die unsrige kann dies leicht für unsittlich erklären; allein die Regeln der Sittlichkeit sind selbst dem Wechsel unterworfen; Vieles galt zu Sp.'s Zeit als sittlich, was heute nicht mehr als solches gilt, und Vieles wird nach einigen Jahrhunderten nicht mehr als sittlich gelten, ja kaum begreiflich erscheinen, was heute

die Völker und selbst die Gebildeten noch für wesentliche und unentbehrliche Stücke des sittlichen Lebens halten. Man nehme nur das Mittelalter, wo z. B. die Wissenschaft und ihre höchsten Geister sich willig dem Zwange der Kirche selbst in der Erforschung der Wahrheit fügten und diesen Zwang als eine sittliche Schranke heilig hielten. Deshalb darf selbst die Frage, wie weit Sp. mit Recht oder Unrecht verfolgt worden, so wenig wie die Verurtheilung des Sokrates, nach den sittlichen Begriffen einer späteren Zeit oder der Gegenwart entschieden werden. — Es sind dies Erscheinungen, die zu dem grossen Kampf der Wissenschaft mit dem Glauben gehören, welcher ein wesentliches Stück in der Geschichte der Menschheit bildet; für diesen Kampf hört das sittliche Urtheil über die einzelnen Vorfälle auf, weil die Unterlagen zu diesem Urtheil, die Moral und das Recht, selbst in diesen Kampf mit verwickelt sind und deshalb nicht als Richter in ihrer eigenen Sache auftreten können. — Die Beschränkung des Wesens der Religion auf den sittlichen Inhalt ist übrigens eine Erscheinung, die bei vielen grossen Philosophen wiederkehrt; wir sehen sie schon bei Plato und ebenso bei Kant. Solche Erscheinung ist natürlich; denn die Fundamente der Erkenntniss reichen nicht bis zu den Göttheiten des Glaubens, und die Männer der Erkenntniss lassen daher instinktiv Alles als unwesentlich fallen, was durch die Mittel der Erkenntniss nicht zu erreichen ist. Nur mit der Moral machen sie eine Ausnahme, weil sie, durch ihr persönliches sittliches Gefühl verleitet, die Moral ihrer Zeit und ihres Landes für die absolute, unveränderliche und aus der Vernunft selbst abfliessende, mithin auch durch die Vernunft erfassbare halten. So erklärt sich diese aller Geschichte und allem Glauben widersprechende Auffassung der Philosophen, welche von den Anhängern des Glaubens von jeher, und von ihrem Standpunkt mit vollem Recht, bekämpft worden ist.

Zu welchen gewaltsamen Auslegungen der Bibel übrigens das von Sp. hier aufgestellte Prinzip ihn selbst nöthigt, ist aus den von ihm gegebenen Beispielen ersichtlich. Sp. treibt hier mit der Auslegung der Bibel dieselbe Willkür, die er eben an seinen Gegnern gerügt hat.

### Drittes Kapitel.

#### 29. (Die wahre Seligkeit. S. 48.)

Diese Gedanken zeigen, dass Sp. damals seine Ethik schon vollendet hatte; denn sie entsprechen genau der darin vorgetragenen Lehre, wonach die Erkenntniss das höchste Gut der Menschen ist, und jeder Neid hier schon der Natur der Sache nach ausgeschlossen bleibt (Ethik IV. L. 37 V. L. 20). Die Bedenken gegen diese Auffassung des höchsten Gutes sind in den betreffenden Erläuterungen zur Ethik (B. V.) dargelegt worden. Nur ein Philosoph kann das höchste Gute in die Erkenntniss setzen. Sind dagegen auch die Macht, die Ehre, der Ruhm, das Vermögen sittliche Ziele, so erhält auch der Wetteifer seine Berechtigung, und die Grenze zwischen Neid und Wetteifer bleibt eine schwankende, die in jedem Volke und jeder Zeit sich anders regelt. Deshalb haben solche Aussprüche, wie sie hier Sp. thut, keine allgemeine Gültigkeit, und noch weniger bestimmen sich danach das Handeln der Völker, der Fortgang der Geschichte und die Begriffe des Glückes. Damit fallen denn auch die aus diesen Sätzen abgeleiteten Auslegungen der angezogenen Bibelstellen, bei denen Sp. so gewaltsam in ihrer Erklärung wie alle Anderen verfährt. Vielmehr ist das Gegentheil die Wahrheit. Die Juden fanden, wie jedes Volk, ihr Glück und ihren Stolz gerade in der Ehre, das erste, das gottgefällige, das erwählte Volk zu sein, was dereinst allen anderen Völkern gebieten und über sie herrschen werde. Daran knüpften sich ihre Hoffnungen, und dieser Gedanke bildet die bewegende Kraft in ihrer Geschichte. Es zeugt von der völlig unkritischen und unhistorischen Auffassung Sp.'s, wenn er aus allgemeinen Moralgründen diese tatsächliche Richtung des jüdischen Volkes widerlegen will.

#### 30. (Das Wunderbare. S. 49.)

Unter dem „Wunderbaren“ versteht Sp., ähnlich wie bei dem früheren Begriff der Offenbarung, ein besonderes Eingreifen Gottes zu Gunsten des jüdischen Volkes, aber immer so, dass Gott dabei die allgemeinen Naturgesetze

inhält. In diesem Begriff und seiner Schranke steckt indess ein Widerspruch, der mit der allgemeinen Stellung zusammenhängt, die Sp. in dieser Schrift, abweichend von seinem Standpunkt in der Ethik, einnimmt. Die Accommodation, zu der sich Sp. in dieser Abhandlung bequemt, bringt einen Gegensatz zu seinen Grundanschauungen hervor, der überall zu Tage tritt, wo Sp. auf diese philosophische Unterlage zurückgreift.

### 31. (Gottes Regierung. S. 49.)

Damit meint Sp. wohl seine Ethik, die er bei Abfassung dieser Schrift noch bald zu veröffentlichen beabsichtigte. Die betreffende Stelle der Ethik ist Buch I. L. 33. Obgleich Sp. hier ziemlich offen die pantheistische Auffassung der Einheit Gottes mit der Natur ausspricht, so bleibt er doch durch die Beibehaltung des Wortes „Gott“ in einer Zweideutigkeit, welche auch in seiner Ethik herrscht und den Leser leicht irre leitet. Denn Jedermann verbindet mit dem Worte „Gott“ die Vorstellung eines besonderen, der Welt gegenüberstehenden, mit Wissen und Wollen begabten Wesens. Dies ist der Grundbegriff Gottes in allen Religionen. Wer also diesen Begriff verlässt, die Persönlichkeit, das Wissen und Wollen aufhebt und Gott mit den ewigen Gesetzen der Welt (*aeternae veritates*) identifiziert, wie Sp. thut, der hat kein Recht mehr, für diesen Begriff das Wort „Gott“ zu gebrauchen; denn dieses Wort hat seine Bedeutung in den Religionen erhalten, und will man diesen religiösen Begriff verlassen, so hat man auch das Wort aufzugeben und einfach zu sagen: „die Natur“ oder „die Substanz“, statt Gott. Allein weder hier noch selbst in der Ethik kann sich Sp. dazu entschliessen; höchstens tritt das „*Deus sive natura*“ hervor. Gerade in dieser Festhaltung des Wortes „Gott“ für einen durchaus veränderten und völlig verschiedenen Begriff liegt die Schwierigkeit, die Ethik Sp.'s zu verstehen; hätte Sp. statt dessen von Anfang ab einfach *Natura* oder *Substantia* gesagt, und das Dasein Gottes (als einen persönlichen, welchen das Wort allein bedeutet) geleugnet, so wäre seine Ethik unendlich deutlicher und verständlicher geworden, während jetzt der Leser fortwährend verleitet wird, mit dem darin vorkom-

menden Worte „Gott“ den alten sprachgemässen Begriff zu verbinden, und deshalb in jedem Satze der Ethik neuen Schwierigkeiten begegnet. Ein ähnliches Spiel hat Sp. auch mit dem Begriff des Wollens, des Handelns (*agere*), der Freiheit u. s. w. getrieben, und man möchte beinahe glauben, dass eine geheime Eitelkeit ihn als Philosophen verleitet habe, statt der verständlichen Worte andere in einem verkehrten Sinne zu gebrauchen, womit die Darstellung erst das Pikante und Geheimnissvolle erlangt, was spätere Zeiten mühsam nach einer verborgenen Weisheit in ihnen suchen lässt. Auch Hegel hat diese Richtung von Sp. angenommen und vielfach in gleicher Weise und mit gleichem Erfolge geübt.

### 32. (Die bürgerliche Gesellschaft. S. 51.)

Sp. zeigt in seiner Auffassung des Staates und der geschichtlichen Bewegung der Völker eine durchaus mechanische Ansicht. Der Staat entsteht nach ihm in Folge Berechnung des grösseren Vortheils, welcher aus einer Verbindung der Einzelnen hervorgeht, und seine Verfassung und Leitung ist das Werk besonders kluger Männer, die sich dies Alles in ihrem Kopfe ausgedacht haben. Die weitere Entwicklung dieser Ansicht folgt in Kap. 16 u. f. Auch hier fehlt Sp. wie vielen anderen bedeutenden Männern seiner Zeit, z. B. Hugo Grotius, Descartes, Baco, Hobbes, noch die Einsicht in die Mächte, welche innerhalb der Völker selbst deren Handeln und Geschichte bestimmen, und welche selbst in den frühesten Zeiten der Geschichte die Wirksamkeit eines Einzelnen nie so bedeutend werden lassen, wie es aus Unkenntniss und Eifer von späteren Geschichtschreibern geschildert wird.

### 33. (Wunder. S. 51.)

Auch hier treibt Sp. mit den Worten ein arges, zweideutiges Spiel, was mit seinen philosophischen Ansichten sich kaum vereinigen lässt.

### 34. (Jerusalem. S. 53.)

Sp. begeht hier einen groben historischen Fehler; Jerusalem ist erst von David erbaut worden; bis dahin fehlte

eine gemeinsame Hauptstadt, und bis dahin hatte die Bundeslade zu Silo im Stamme Ephraim gestanden, und Horeb im Stamme Juda war die hervorragendste Stadt gewesen. Sp. vergisst überhaupt hier, dass die Bücher Mosis erst im zehnten Jahrhundert vor Christus abgefasst worden; daraus allein erklärt es sich, wie es in diesen Büchern Mosis schon Gesetze über Einrichtungen und Aemter giebt, die erst zur Zeit Samuel's und Saul's entstanden waren. Deshalb bedarf es auch nicht der gleich folgenden gewaltsamen Erklärung der Rede des Malachias, wie sie Sp. versucht.

### 35. (Erwählung der Juden. S. 55.)

In diesem Kapitel kommt es Sp. nur darauf an, jede exklusive Stellung der Juden anderen Völkern gegenüber zu beseitigen. Deshalb seine gewaltsame Auslegung der Weissagungen der Propheten und seine Behauptung, dass der Vorrang der Juden, soweit er bestanden, nur ihren Staat und nur die äusseren Glücksgüter betroffen habe, also mit Untergang ihres Staates aufgehört habe. In diesem Bestreben geht Sp. so weit, dass er auch anderen Völkern Propheten zutheilt, was ihm natürlich nur gelingen kann, indem er auch hier den Begriff des Propheten, wie die Bibel ihn fasst, entstellt.

### 36. (Paulus. S. 59.)

Die gewaltsame Auslegung, welche hier Sp. dem Ausspruche von Paulus giebt, wird der Leser leicht bemerken. Paulus war offenbar selbst der Ueberzeugung, dass die Juden bis zu Christus die ausschliesslichen Bewahrer der wahren Erkenntniss Gottes gewesen seien.

### 37. (Absonderung der Juden. S. 61.)

D. h. der Hass der Völker hat bewirkt, dass die Juden sich als ein besonderes gemeinsames Volk auch nach dem Untergang ihres Staates fühlen, weil dieser Hass jede Verbindung mit den anderen Völkern verhindert. Aehnlich ist der folgende Satz zu verstehen, dass die Beschneidung die Juden in Ewigkeit erhalten werde.

**38. (Komma. Chinesen. S. 61.)**

Im Original steht: „*komma in capite se servant.*“ *Komma* bezeichnet wörtlich ein Gepräge, einen Einschnitt, einen Strich; davon ist der Name auf das bekannte Interpunktionszeichen übergegangen. Was Sp. hier damit eigentlich meint, ist nicht zu ersehen; nach der bekannten Tracht der Chinesen wird es auf die theilweise Tonsur ihres Kopfes und ihren langen Haarzopf bezogen werden müssen.

**39. (Schluss des 3. Kapitels. S. 62.)**

Die Juden würden mit diesem Zugeständniss Sp.'s ganz zufrieden sein; er trifft damit auch die wahre Meinung des Alten Testaments, welches die Erwählung nur auf das zeitliche Glück und die Macht des jüdischen Staates bezog. Allein wie gerade eine solche Ungleichheit zwischen sittlicher Würdigkeit und äusserem Glück dauernd von Gott einem Volke gewährt sein könne, und wie ein Philosoph dies zugestehen bereit sein kann, ist schwer zu verstehen.

**Viertes Kapitel.****40. (Definition des Gesetzes. S. 62.)**

Dies ist eine Täuschung, welche der deduktiven Methode anhängt; aus der Definition folgt nie mehr, als sie selbst enthält; ein Neues darüber hinaus kann nur durch Induktion, d. h. aus der Erfahrung abgeleitet werden. Dies gilt selbst in der Mathematik (B. III. 91).

**41. (Recht. S. 62.)**

Während Sp. bei der ersten Klasse zu weit geht, geht er hier nicht weit genug. Auch in den bürgerlichen Gesetzen herrscht keine reine Willkür, sondern, so weit sie auf den Nutzen und das Wohl der Menschen abzielen, die gleiche Nothwendigkeit wie in den Gesetzen der ersten Klasse. Sp. hat seine Ansicht von Hobbes entlehnt;

der Staat wird damit zu einer blossen Maschine. Sp. selbst sucht das Bedenkliche dieser Ansicht später zu mildern.

#### 42. (Nothwendigkeit und Belieben. S. 63.)

Diese Stelle ist im Original unverständlich, weil dort *concipi* steht, während der Sinn *concipere* verlangt; danach ist hier die Uebersetzung erfolgt. Sp. fühlte, dass seine Eintheilung der Gesetze in nothwendige und von dem Belieben abhängende der Lehre von der Nothwendigkeit aller Dinge, einschliesslich des menschlichen Handelns, widerspreche, welche er in der Ethik aufgestellt hat. Gegen diesen Einwand sucht er sich hier zu vertheidigen. Er sagt deshalb, auch die scheinbare Willkür des Menschen gehört, von einem höheren Gesichtspunkt aufgefasst, zur Natur und fällt unter deren Nothwendigkeit. Insoweit sind auch die Gesetze dieser Art nothwendig; allein da doch der Wille des Menschen hier in die Kette der Ursachen mit eintritt, und die Gesetze von ihm abfliessen, so kann man sie deshalb als solche nehmen, welche von seiner Macht oder seinem Belieben abhängen; denn die Erkenntniss des Wahren und Falschen ist von diesen Gesetzen der zweiten Art nicht bedingt, sondern nur von denen der ersten Art. — Dieser Schluss gilt nur im Sinne Sp.'s, wonach Denken und Wollen identisch sind. Die Uebersetzung ohne diese Korrektur, wie sie z. B. Auerbach giebt, ist unverständlich.

#### 43. (Möglichkeit. S. 63.)

Sp. geht hier über die Schwierigkeiten, in welche seine Lehre von der allgemeinen Nothwendigkeit verwickelt, sehr leicht hinweg, obgleich die Begriffe der Reue, der Busse, der Zurechnung, der Strafe, des Lohnes u. s. w., also die wichtigsten Elemente der sittlichen Welt und des Staates, dadurch entweder völlig vernichtet oder so umgestaltet werden, dass jeder Lehre, welche eine solche Nothwendigkeit behauptet, vor Allem obliegt, über diese Punkte volle Aufklärung zu geben. Auch in der Ethik Sp.'s ist dieser wichtige Punkt nicht erschöpfend erledigt. (Man sehe den Schluss von Buch I. und Buch IV. L. 64,



L. 73.) Nur dadurch, dass Sp. die Begriffe von Gut und Schlecht beseitigt, gelingt es ihm einigermaßen, diese Schwierigkeiten zu überwinden.

#### 44. (Das höchste Gut. S. 64.)

Die hier folgende Darstellung ist lediglich der Ethik Sp.'s und oft wörtlich den einzelnen Sätzen des 5. Buches derselben entnommen. Für deren Erläuterung kann also hier nur auf das verwiesen werden, was B. V. der „Phil. Bibl.“ zu Sp.'s Ethik gesagt worden ist; insbesondere auf die Erläuterungen zu L. 14, L. 20, L. 24—26, L. 34 des 5. Buchs. Je mehr hier Sp. auf seine strengen philosophischen Begriffe von Gott, Natur, Freiheit, Gesetz, Gut und Böse zurückgeht, desto stärker tritt der Gegensatz hervor, der in den übrigen Theilen dieser Abhandlung herrscht, wo Sp. in Anbequemung an die gewöhnliche Denkweise sich Wendungen und Ausdrücke gestattet, die mit seinem philosophischen System völlig unvereinbar sind. Glaubte Sp. hier für diese Schrift sich den Auffassungen der Gebildeten seiner Zeit anbequemem zu müssen, so war wieder dieses Kapitel mit seinen strengen Sätzen aus der Ethik eine Inkonsequenz; hielt dagegen Sp. dieses Kapitel für seine Leser verständlich, so hätte er sich jener zweideutigen Anbequemungen in den übrigen Kapiteln enthalten sollen. Durch diesen Wechsel kommt ein Zwiespalt in diese Abhandlung; welche nicht blos ihre äussere Harmonie stört, sondern auch ihr Verständniss erschwert; denn man ist in den meisten Fällen unsicher darüber, wie weit Sp. diese Ausdrücke wörtlich und ernstlich oder nur symbolisch oder ironisch gemeint hat.

#### 45. (Die Erkenntniss Gottes. S. 65.)

Diese Sätze hat Sp. von Descartes übernommen, der sie in seinen Meditationen über die erste Philosophie (B. XXV. 92) wörtlich aufstellt und ausführlich begründet. Bei Sp. nehmen diese Sätze aber einen ganz anderen Sinn an, weil, während Descartes noch einen persönlichen Gott neben oder über der Welt festhält, Sp. Gott mit der Natur identifizirt und Gott in die Welt als deren immanente Substanz und Ursache verlegt. Deshalb ist bei Sp.

Gott nur der Inbegriff der ewigen Gesetze aller Dinge, oder der *aeternae veritates*, und die Erkenntniss der Natur fällt mit der Erkenntniss Gottes zusammen, während bei Descartes die Erkenntniss Gottes nur den Anhalt oder die Gewissheit für die Erkenntniss der von ihm verschiedenen Welt abgiebt.

#### 46. (Die Liebe zu Gott. S. 66.)

Auch diese geistige Liebe zu Gott (*amor intellectualis Dei*) gehört zu den zweideutigen Ausdrücken, an denen die Ethik Sp.'s so reich ist. Während dieser Ausdruck nach dem gewöhnlichen Sinne der Worte ohne einen persönlichen Gott ganz unverständlich ist, meint Sp. damit nur die Freude und den Genuss, welchen die philosophische Erkenntniss der natürlichen Dinge gewährt. Er bezeichnet die Lust des Philosophen aus seinem Wissen, welche ihn durch ihre überwiegende Stärke mittelbar vor dem Begehren noch anderer Lust schützt (B. V. 171). Ein Leser dieser Abhandlung, welchem dieser Sinn der Worte unbekannt ist, wird verleitet, die Worte Sp.'s in einem ganz falschen und viel religiöseren Sinn zu verstehen, als es Sp. meint.

#### 47. (Natürliches göttliches Gesetz. S. 66.)

Unter „natürlichem göttlichem Gesetz“ ist der Gegensatz gegen das eben erwähnte „geoffenbarte göttliche Gesetz“ zu verstehen, ein Gegensatz, der auch bei Hugo Grotius vorkommt.

#### 48. (Der Glaube an die Geschichten. S. 67.)

Hier erscheint schon die Ansicht Kant's, welcher ebenfalls glaubte, dass die Moral und das Recht in ihrem wesentlichen und allgemeingültigen Inhalte sich aus der Vernunft allein ableiten lasse. Sp. nimmt jedoch diese Ableitung nicht als ein Wissen a priori im Sinne Kant's, sondern nur als eine durch die Vernunft geregelte Leitung der Triebe, wie sie die Seele mit Hülfe der Erfahrung gewinnen kann. Der „Glaube an die Geschichten“ ist dann das, was Kant „statutarische Religion“

im Gegensatz zur natürlichen nennt; hier sind die Begriffe Sp.'s und Kant's ganz dieselben; Beide halten die Kenntniss dieser Geschichten für die Moral, welche allein nach ihnen das Wesen der Religion bildet, für unerheblich.

#### 49. (Gebräuche. S. 67.)

Unter „Gebräuche“ (*ceremoniae*) versteht Sp. nicht bloß das äussere Ceremoniell des Gottesdienstes, sondern auch die sogenannten Gnadenmittel oder Sakramente, d. h. jene Handlungen, welche, wie die Taufe und das Abendmahl, in mysteriöser Weise eine unmittelbare Einwirkung Gottes auf den Menschen herbeiführen. Sp. steht hier schon ganz auf dem Standpunkt Kant's, welchem ebenfalls das Verständniss dieser jeder Religion unentbehrlichen Mysterien völlig abgeht. (Man sehe B. XXI. 61—65.)

#### 50. (Einsicht und Wille bei Gott. S. 68.)

Auch dieser Satz gehört zu den Grundprinzipien von Sp.'s Ethik, worüber auf die dort gegebenen Erläuterungen verwiesen wird (B. V. 40, 41). Sp. geht hier sehr ausführlich auf diesen Satz ein; insofern dient diese Stelle auch zur Erläuterung der Ethik. Das Wesentliche läuft darauf hinaus, dass Gott nach Sp. nur das System der ewigen Wahrheiten oder des Wesens der Dinge ist, aus welchen diese selbst und ihr Dasein in der Art von logischen Folgen abfliessen. Gott ist deshalb ohne Vorstellen und Wollen; dies sind nur seine Modi in der Seele des Menschen, und deshalb kann Gott auch nichts in dem Sinne eines menschlichen Wollens gebieten.

Wenn Sp. diese Ansicht auch aus der Bibel abzuleiten sucht, so fühlt jeder Leser, dass dies nur mit der grössten Gewalt gegen deren Wortsinn möglich ist. Merkwürdig bleibt hierbei die in dem Folgenden gemachte Unterscheidung Christi von den Propheten in Bezug auf die Wahrheit ihrer Lehren. Hier geräth Sp. wieder in einen Gegensatz zu seinem philosophischen System in der Ethik, welcher kaum verständlich ist. Bei dem Ernst, mit dem Sp. dies vorträgt, kann man nicht zweifeln, dass seine Ausführungen hier wörtlich gemeint sind. Sp. hat also

wirklich an Offenbarungen geglaubt, die Gott dem Geist von Christus unmittelbar mitgetheilt hat, und zwar in der Form ewiger Wahrheiten; nur die Art, wie dies geschehen, lässt Sp. laut Kap. 1 unbestimmt. Dies zeigt theils eine merkwürdige Hinneigung Sp.'s zu dem Christenthum, theils, dass er trotz seiner Philosophie sich der anerzogenen religiösen Vorstellungen nicht vollständig hat ent schlagen können.

#### 51. (Worte und Bilder. S. 70.)

D. h. blos in Begriffen (*notiones communes*), welche das Wesen der Dinge ausdrücken, und nicht in bildlichen, den sinnlichen Wahrnehmungen entlehnten Vorstellungen und in den diese bezeichnenden Worten.

#### 52. (Zwang. S. 72.)

Auch dieser Satz ist beinahe wörtlich aus dem 4. Buch L. 63 der Ethik entlehnt und dort erläutert.

#### 53. (Schluss vom 4. Kapitel. S. 75.)

Auf diese Beweise, welche Sp. für seine Ansicht aus die Bibel entnimmt, kann nur sein eigener früherer Ausspruch angewendet werden, dass aus der Bibel alles Mögliche bewiesen werden könne, wenn man die Sätze einzeln aus ihrem Zusammenhange herausnimmt und daneben das beliebte Hilfsmittel der Accomodation benutzt. Fasst man aber die Bibel nach dem Geist ihrer Verfasser, nach den Vorurtheilen jener Zeiten, wo deren einzelne Bücher entstanden sind, auf, und hält man die mythische Auffassung bei dem Inhalte dieser Religionsbücher als die Grundlage ihres Verständnisses fest, so ergiebt eine unbefangene Prüfung gerade das Gegentheil von der Ansicht Sp.'s; ein Resultat, was für jene alte Zeit und für das jüdische Volk und das erste Christenthum auch gar nicht anders erwartet werden kann. Jede neue Religion muss gerade auf den ihr eigenthümlichen Inhalt und auf ihre besondere unmittelbare Ableitung von Gott den höchsten Werth legen.

## Fünftes Kapitel.

### 54. (Natürliche und geoffenbarte Religion. S. 76.)

In diesen Sätzen liegt schon die von Kant später weiter geführte Trennung einer natürlichen und als solcher allgemeinen und unveränderlichen Religion von den statutarischen oder besonderen Religionen der einzelnen Völker. Lessing hat denselben Gedanken in seinem „Nathan der Weise“ ausgeführt. Wenn man mit Kant und Sp. annimmt, dass ein grosser Theil der Lehren über die Natur Gottes und sein Verhältniss zur Welt und zum Menschen lediglich aus der menschlichen Vernunft in deduktiver Weise abgeleitet werden könne, so ist solche Trennung ganz konsequent, und es ist dann für die Religion ganz dieselbe Trennung begründet, wie die, welche für das Recht in Naturrecht und positives Recht versucht worden ist; man erhält dann eine natürliche und eine geoffenbarte Religion.

Wenn aber nach realistischer Ansicht das Denken allein das Seiende nicht erreichen kann, sondern ihm dessen Inhalt durch Sinnes- und Selbstwahrnehmung zugeführt werden muss, und wenn diese beiden Arten der Wahrnehmung nicht in jene Gebiete reichen, von denen die Religion Kunde giebt, so fällt dieser Begriff einer angeblichen natürlichen Religion hinweg, und es giebt nur positive Religionen. Die Trennung ihres Inhaltes in einen natürlichen und in einen positiven Theil kommt nur von der fortschreitenden Bildung der Völker, welchem Fortschritte die Religion, insbesondere wenn sie auf schriftlichen Quellen fusst, nicht in gleichem Maasse folgen kann. Deshalb erscheint jeder Zeit der Theil der Religion, welcher dem Zustande ihrer Bildung, ihrer Wissenschaft und ihrer Moral nicht mehr entspricht, als der positive oder statutarische Theil; jener aber, der diesen Bildungszuständen (dem Abhängigkeitsgefühl Schleiermacher's) entspricht, als der natürliche und ewige und allgemeine, wobei die persönliche Ueberzeugung des Einzelnen ihn vergessen lässt, dass dieser natürliche Theil ebenso wandelbar ist wie der andere, und schon in den nächsten Generationen zu einem grossen Theil als posi-

tiver bei Seite gelegt werden wird. Die gleiche Täuschung liegt der Spaltung des Rechts in natürliches und positives unter (B. XV. 50 u. f.). Eine solche Auffassung der Religion muss nothwendig zu einem durchaus verkehrten Begriff über ihr Wesen und die Bedeutung ihrer einzelnen Lehren und Einrichtungen führen, wie dies in den Erläuterungen zu Kant's natürlicher Religion (B. XXI. S. 48) an allen wichtigeren Begriffen derselben dargelegt worden ist. Eine solche Auffassung muss einmal die Bedeutung der Autorität und die geschichtliche Entwicklung der Religion verkennen; zweitens muss sie im Sinne ihrer Zeit und der Subjektivität ihres Autors die Moral über die Religion stellen, ja letztere ganz in jene aufgehen lassen. Aber noch bedenklicher ist der dritte Fehler, wonach sie meint, die geoffenbarte Religion mit den Gründen der Wissenschaft bekämpfen zu können, während doch das Gefühl der Ehrfurcht und Andacht, auf welchem der Glaube beruht, diesen Gründen ganz unzugänglich bleibt, und keine Religion sich dadurch irre machen lässt, dass ihr Inhalt mehr oder weniger sich widerspricht. Man sollte doch den Spruch Tertullian's nicht vergessen: „*Credo quia absurdum est.*“ Der vierte Fehler bei dieser Ansicht ist, dass, indem sie selbst an einem sogenannten vernünftigen Theil der Religion festhält, sie meint, diesen mit den Mitteln der Wissenschaft begründen und vertheidigen zu können. Dies ist aber unmöglich, und so steht solche Ansicht halb auf den Fundamenten des Glaubens und halb auf denen der Wissenschaft, und es ist unvermeidlich, dass bei dem Gegensatz dieser Fundamente die Darstellung selbst in Unklarheiten und Inkonsequenzen sich verwickeln muss. Die hier vorliegende Abhandlung Sp.'s giebt davon ein ebenso schlagendes Beispiel, wie später Kant's „Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft“ (B. XXI. Vorrede). Das grosse Glück, was solche Bücher zu gewissen Zeiten machen, liegt nicht in ihrem wissenschaftlichen Werthe, sondern darin, dass sie den religiösen Gefühlen ihrer Zeit den Schein der absoluten Wahrheit durch eine scheinbare Ableitung aus der Vernunft verleihen und so den Frommen glauben lassen, der Inhalt seines Glaubens sei auch der allein vernünftige. Der geheime leise Zwiespalt, in dem sich ohnedem bei dem Gebildeten sein Glaube mit seiner

Vernunft befindet, wird dadurch beschwichtigt, und so erklärt sich die grosse Zustimmung, welche solche Bücher gerade bei dem friedfertigen, rechtlichen und gebildeten Theile des Publikums finden. Dies gilt für diese Schrift Spinoza's, wie für Kant's natürliche Religion und wie für Schleiermacher's Glaubenslehre; während das strenge und schonungslos konsequente System Sp.'s in seiner Ethik ohne Eindruck an seinen Zeitgenossen vorüberging, ein Jahrhundert lang in Vergessenheit begraben blieb und auch heute mehr angestaunt, wie verstanden wird.

### 55. (Das natürliche Gesetz. S. 79.)

Diese Benutzung einzelner Bibelstellen und ihre von aller Geschichte absehende Auslegung zu Gunsten der von Sp. hier aufgestellten Unterscheidung zwischen göttlichem Gesetz (natürlicher Religion) und Gebräuchen (statutarische Religion nach Kant) gehört zu den Schwächen aller Reformparteien innerhalb der Kirche, welche ein Stück der bestehenden Religion, wie es gerade ihrem Gefühle zusagt, beibehalten und meinen, dies mit wissenschaftlichen Gründen und durch Auslegung der Quellen rechtfertigen zu können. Jede solche Reformpartei wird in der Regel schon durch die spätere abgethan, und damit wird die Unwissenschaftlichkeit dieses Standpunktes, der halb auf dem Glauben, halb auf der Vernunft fusst, schon durch die Geschichte dargelegt. Es war deshalb den Gegnern Sp.'s leicht, seinen Citaten aus der Bibel andere ebenso gewichtige für das Gegentheil entgegenzustellen, und dem Kenner der Religionen in der vorchristlichen Zeit kann es nicht zweifelhaft sein, dass ihre Gebräuche im Sinne Sp.'s gerade das Wesen derselben ausmachten. Ebenso weiss der Kenner, dass die stete allmähliche, wenn auch dem Einzelnen unmerkliche Veränderung ihres Inhaltes und ihrer Formen von keiner Religion abgehalten werden kann, und dass es deshalb durchaus unwissenschaftlich ist, wenn man, wie hier Sp. thut, es unternimmt, den Gehalt der Religion seiner Zeit in der Modifikation, die sie durch das individuelle Gefühl des derzeitigen Autors erhält, aus Religionsurkunden darzulegen, welche einer mehr als tausendjährigen Vergangenheit angehören. Solch

Unternehmen muss nothwendig zu gewaltsamen und un-natürlichen Auslegungen führen, wie sie hier bei Sp-hervortreten, und welche der Geschichte der Kultur Hohn sprechen.

#### 56. (Die Staatsgewalt. S. 81.)

Ueber diese rein formale und mechanische Auffassung des Staates ist das Erforderliche bereits in Erl. 32 gesagt worden.

#### 57. (Demokratie. S. 81.)

Es sind dies die Illusionen, die später Rousseau in seinem „Contrat social“ weiter entwickelt hat. Indem Sp. vermöge der spekulativen Richtung seines Geistes und in Folge seines isolirten Lebens die Wahrheit nicht aus der Beobachtung, sondern deduktivisch aus der Vernunft zu gewinnen suchte, musste er nicht bloß die Beobachtung der Natur, sondern auch die des menschlichen Handelns bei dem Einzelnen wie bei den Völkern, was in der Geschichte niedergelegt ist, vernachlässigen. Ohnedem hätten ihm schon die Demokratien der alten grichischen Staaten und die Römische Republik lehren müssen, dass diese abstrakte Rechnung, welche hier der Gelehrte in seiner Stube mit dem allgemeinen Stimmrecht macht, durch die realen Mächte des Lebens beinahe ohne Ausnahme in eine Despotie umgewandelt wird, die der eines einzelnen Tyrannen wenig nachgiebt.

#### 58. (Der jüdische Staat. S. 83.)

Es bedarf kaum der Erwähnung, dass diese Ableitung der Staats- und religiösen Institutionen des Judenthums aus den verständigen Reflexionen und Berechnungen eines Gesetzgebers durch die neuen Forschungen über Geschichte völlig widerlegt ist. Die Bildung und Entwicklung der Staats- und religiösen Institutionen war auch in den ältesten Zeiten nicht das Werk eines Einzelnen und nicht das Werk seiner Berechnung, sondern das Ergebniss allgemeiner Kräfte, wie es aus dem Klima und der Lage des Landes, aus dem Temperament, der Abstammung und



Beschäftigung seiner Bewohner und ihrer Berührung mit Nachbarvölkern hervorging. Je mehr die Wissenschaft der Geschichte sich ausbildet, desto mehr verschwinden diese Illusionen, die allerdings dem abstrakten Denken sich als das Nächste darboten. Weder Solon noch Lykurg haben die Verfassungen Athen's und Sparta's, die ihren Namen tragen, so durch verstandesmässige Berechnungen ausgedacht, sondern sie haben nur den dafür schon in dem Volke vorhandenen Unterlagen die letzte bestimmte Form gegeben.

#### 59. (Die christlichen Gebräuche. S. 84.)

Wegen der Sakramente in der christlichen Kirche wird auf die Erläuterungen zu Kant's „Natürlicher Religion“ (B. XXI. 61—65) Bezug genommen.

#### 60. (Das Spekulative. S. 85.)

Indem Sp. diese Sätze „spekulativ“ nennt, gehören sie nach ihm zur wahren Erkenntniss Gottes und seines Wesens und bilden den Inhalt der natürlichen Religion, die aus der Vernunft folgt. Dessenungeachtet stimmen diese Sätze nicht mit der Ethik Sp.'s; namentlich der letzte nicht, wonach dem sittlich guten Menschen auch das Glück zu Theil werden, den Lasterhaften die Strafe treffen soll. Selbst für die blos natürlichen Uebel ist dieser Satz unwahr, und wenn er nur von dem in dem *amor intellectualis Dei* (Ethik V. L. 36) liegenden Glück verstanden werden soll, so hat Sp. auch hier sich in Zweideutigkeiten des Ausdrucks gefallen, welche nicht zu billigen sind und jeden Leser, der seine Ethik nicht genau kennt, irre führen müssen.

#### 61. (Der Glaube an die Bibel. S. 85.)

Keine andere Folgerung verletzt so sehr das religiöse Gefühl des Frommen wie diese. Die Religion hat wesentlich die Forderung, dass sie für Alle die gleiche sei, und dass ein Glaube Alle verbinde. Die Religion kennt nicht zweierlei Wahrheit, nicht einen doppelten Sinn ihrer Lehre, keine Allegorie, keine Accommodation. Alles dies

sind schon Einschlebsel der Wissenschaft, und jene doppelte Wahrheit, wie sie hier Sp. lehrt, ist selbst für das sittliche Gefühl seiner Zeit sowohl wie der unsrigen verletzend; denn diese Wahrheit für das niedere Volk gestaltet sich zur bewussten Unwahrheit, d. h. zur Lüge für den Gebildeten.

### 62. (Das Wesentliche im Glauben. S. 87.)

Die Frage, wieviel von dem Glaubensinhalt der Einzelne nothwendig wissen müsse, um selig zu werden, war für die christliche Theologie bei dem grossen Umfang ihrer Quellen von jeher eine schwierige. Man half sich Anfangs mit der *fides explicita* und *implicita*, welche letztere Alles, was die Kirche lehrt, zu glauben nur bereit ist. In den Zeiten der Reformation unterschied man *articuli fundamentales* und *non fundamentales*, und erstere theilte man wieder in *primarii* und *secundarii* ein. Nur die *articuli primarii fundamentales* musste Jeder wissen, um selig zu werden. Schon Faustus Socinus und die Arminianer in Holland hatten indess die andere Wendung genommen und die Lehren nach ihrer praktischen Bedeutung für das Leben unterschieden. Dem Sp. konnten diese Ansichten nicht unbekannt bleiben; er tritt ihnen bei und entwickelt diesen Unterschied hier bis zur vollen Bestimmtheit. Dieser Richtung schlossen sich später auch Semmler und die rationalistische Schule der Theologen so wie Kant an. — So sehr diese Ansicht dem sittlichen Gefühl der Gegenwart entspricht, so darf deshalb doch nicht übersehen werden, dass dieser Grund von der Wissenschaft nicht als beweisend anerkannt werden kann. Diese Ansicht gehört vielmehr zu den geschichtlichen Phasen, welche die Religion durchläuft, deren unbedingte und ewige Gültigkeit durchaus nicht behauptet werden kann, zumal die Moral selbst in steter Bewegung sich befindet. — Sp. macht sich allerdings die Widerlegung des Maimonides in dem Folgenden sehr leicht; allein dies darf über die wissenschaftliche Schwäche seiner eigenen Deduktion nicht täuschen.

## Sechstes Kapitel.

## 63. (Die Wunder. S. 90.)

Das, was Sp. hier als das „Vorurtheil der unverständigen Menge“ schildert, ist vielmehr die Lehre aller Religionen und insbesondere auch der christlichen, wie sie seit 1800 Jahren selbst von den geistreichsten Männern der Kirche vertheidigt worden und auch von den Gebildeten aller Länder noch heute festgehalten wird. Danach besteht ein persönlicher, mit Wissen und Willen im höchsten Maasse ausgestatteter Gott, der die Welt erschaffen hat und von ihr als seinem Werke unterschieden ist. Es ist nur folgerecht, dass die Macht Gottes über den diesem Werke von ihm eingepflanzten Kräften und Gesetzen steht, und dass Gott gleich dem Uhrmacher, der die natürliche Bewegung der Uhrzeiger durch seinen Willen auch rückwärts drehen kann, in den Gang der Welt mit seiner Kraft eingreifen und somit aus ihr etwas hervorgehen lassen kann, was die der Natur an sich mitgegebenen Kräfte zu erzeugen nicht im Stande sind. Dies ist das Wunder in dem religiösen Sinn; und es ist offenbar als solches ein Beweis von der über der Natur stehenden Macht Gottes, wie das Rückwärtsstellen der Uhr die höhere Macht des Künstlers über sein Werk bekundet. Ein solches Wunder ist kein Nachhelfen der Natur, kein Anerkenntniss ihrer ursprünglichen Unvollkommenheit, sondern nur ein Beweis der Macht Gottes über die Natur. Es ist auch an sich nicht unbegreiflicher wie der Akt der Schöpfung der Welt selbst durch Gott; im Gegentheil ist es nur eine solche spätere wiederholte Schöpfung im Kleinen. — Wenn nun Sp. hier dieser religiösen Lehre mit seiner Philosophie entgegentritt, so ist unzweifelhaft seine Deduktion begründet, sobald man seinen Hauptsatz, die Identität Gottes mit der Welt, einräumt; allein die Wahrheit dieses Satzes ist eben die Frage. Sp. giebt hier mit Recht keine Begründung dieses Satzes; sie ist ohne umfassende Darlegung seines Systems nicht möglich, und Sp. hatte überdem bei Abfassung dieser Abhandlung noch die Absicht, seine Ethik ihr bald in der Veröffentlichung nachfolgen zu lassen. Es kann deshalb hier auch

nicht der Ort sein, diesen pantheistischen Satz zu prüfen oder zu widerlegen; es muss hierbei auf die Erläuterungen zur Ethik in B. V. der „Phil. Bibl.“ verwiesen werden. Nach dem Prinzip des Realismus kann über das Dasein eines höheren Wesens neben oder über der Welt, soweit dieser Begriff sich von Widersprüchen frei hält, nicht entschieden werden; die Mittel unserer Erkenntniss reichen nicht so weit. Man kommt hier nicht über schwankende Wahrscheinlichkeiten für oder gegen hinaus. Aber jedenfalls sollte sich die Wissenschaft bei ihrer Prüfung des religiösen Inhaltes gegenwärtig halten, dass sie es da nicht mit Erkenntnissen, sondern mit Glaubenssätzen zu thun hat, die ihren Inhalt und ihre Gewissheit aus ganz anderen Quellen wie sie selbst ableiten. Es ist eine durchaus verkehrte Stellung der Philosophie, wenn sie mit der Religion über die Wahrheit ihrer religiösen Begriffe streiten will; der Glaube ist selbstverständlich für die Philosophie keine Erkenntniss, sondern nur ein Objekt der Erkenntniss, das, wie die Objekte der Natur, nur nach seinem Inhalte und seinem Ursprunge von der Philosophie zu prüfen ist, aber mit dem sie sich nicht in einen Streit über seine Wahrheit einzulassen hat; dazu gehen ihr meist die Mittel ab, und selbst der glänzendste Sieg hat keine Erfolge bei den Gläubigen, da deren religiöse Ueberzeugung nicht auf den Quellen der Erkenntniss, sondern auf Gefühlen beruht, die den Demonstrationen der Wissenschaft völlig unzugänglich bleiben. Dies gilt nicht blos für die rohe Menge, wie Sp. meint, sondern auch für die Gebildeten, einschliesslich der grössten Geister. Baco, Descartes, Newton, Leibnitz und selbst Kant haben sich der Macht dieser Gefühle und dem darauf beruhenden Glauben an einen persönlichen Gott und an andere Sätze der Religion nicht entziehen können.

Von diesem Gesichtspunkt aus sinken die hier von Sp. geführten Angriffe gegen die Lehre von den Wundern in ihrem philosophischen Werthe sehr herab. Ihr Werth ist vielmehr nur ein historischer; er zeigt, wie in dem 17. Jahrhundert, einem an grossen Geistern so reichen Jahrhundert, die Wissenschaft noch gegen den Druck der Kirche reagirte. Noch hatte damals die Wissenschaft nicht die Freiheit und Ruhe erlangt, um den wahren Standpunkt der Religion gegenüber einzunehmen; sie musste noch

direkt den Kampf gegen sie führen, und dieser Kampf ist allerdings mit den Mitteln, wie sie die Wissenschaft zu Sp.'s Zeit zu bieten vermochte, in glänzender Weise hier geführt. Die spätere Zeit hat den Gründen Sp.'s nur wenig hinzuzufügen vermocht. Nur Hume hat noch die historische Glaubwürdigkeit aller Wunderberichte in seinem berühmten Werke über den menschlichen Verstand (B. XIII. der „Phil. Bibl.“) einer Erörterung unterzogen. Was dann später Hegel und seine Schüler über diese Frage beigebracht, verschwindet gegen die Arbeiten Spinoza's und Hume's. Nur der eine grosse Fortschritt ist in der neueren Zeit geschehen, dass die christliche Religion ebenso als Mythe aufgefasst worden ist, wie man es mit so grossem Erfolge früher bei den anderen Religionen gewagt hatte. Erst dieser Standpunkt erreicht die volle Wahrheit, ist frei von allen künstlichen oder gewaltsamen Mitteln der Auslegung und kann der Religion und deren Quellen die volle geschichtliche Bedeutung belassen, welche sie verdienen. Von diesem Standpunkte finden sich bei Sp. nur erst leise Andeutungen; im Allgemeinen liegt er ihm noch fern, und deshalb unterliegen die hier gegebenen Ausführungen Sp.'s auch wissenschaftlich sehr gewichtigen Ausstellungen.

#### 64. (Definitionen des Wunders. S. 92.)

Sp. unterscheidet hier zwei Definitionen des Wunders, die aber beide nur auf ein blosses Nichtwissen seiner natürlichen Ursachen hinauslaufen und nur in der Ausdehnung dieses Nichtwissens sich unterscheiden. Die Menge hält schon das für ein Wunder, was sie nach ihrer Kenntniss von der Natur daraus nicht ableiten kann; dies braucht deshalb für den genaueren Kenner der Natur noch kein Wunder zu sein; er kann die natürliche Ursache aufzeigen; vermag dies aber auch dieser nicht, der die Prinzipien der Natur kennt, so ist dann der Vorfall auch für ihn ein Wunder. Von diesen beiden Definitionen unterscheidet sich eine dritte, wonach der Vorgang nicht aus den Kräften der Natur, sondern aus dem in sie eingreifenden Willen Gottes hervorgeht. Dies ist der positive und religiöse Begriff des Wunders, den auch Sp. später erwähnt. Im Grunde ist dieser Begriff auch

in der Philosophie bei allen den Systemen vorhanden, welche die Freiheit des menschlichen Willens annehmen. Jede einzelne freie That des Menschen ist genau ein solches Wunder, wie das, was die Religion hier Gott zuschreibt; denn auch zu diesem letzteren gehört nicht eine Verkehrung oder eine Sistirung der Kräfte der Natur, sondern nur eine Leitung derselben in einer Weise, die aus ihnen allein nicht hervorgeht, sondern aus dem Willen eines höheren Wesens. Die Frage, wie dieses Wesen eine solche Leitung ermöglichen kann, ist dieselbe als die: wie der Wille der Seele ihren Körper zu Bewegungen, im Widerspruch mit der Schwerkraft, bestimmen kann. Die Wunder der Bibel stecken nicht in diesem Wie, sondern darin, dass Gottes Wille die Leitung übernimmt.

#### 65. (Gottes Dasein. S. 92.)

Dies sind Grundsätze, die Sp. von Descartes übernommen hat, und die sich in dessen Meditationen beinahe wörtlich so finden. Auch der Zirkelschluss, in dem sich Descartes dabei bewegt, tritt hier in diesem Satz des Sp. augenfällig hervor; man muss staunen, dass Sp. ihn nicht bemerkt hat (B. XXV. A. 90 Erl. 52).

#### 66. (Beweiskraft der Wunder. S. 93.)

Es ist eine falsche Unterstellung, wenn Sp. meint, die Bibel wolle mit den Wundern das Dasein Gottes beweisen, und wie Sp. später hinzufügt, uns über seine Natur belehren. Die Wunder dienen vielmehr nur zur Beglaubigung des Propheten, und jene Belehrung kommt erst aus dessen Munde, der seine Lehre unmittelbar durch Gottes Offenbarung empfängt. Auch diese Offenbarung ist ein Wunder; allein da deren Vorgang nicht in die Sinne fällt, so müssen, um den Worten des Propheten Glauben zu verschaffen, daneben noch Wunder sinnlicher Art hinzutreten.

#### 67. (Wirkung der Wunder. S. 94.)

Man sehe Erl. 60. Ist Gott nur die Natur, so folgt allerdings das unwiderleglich daraus, was Sp. behauptet;

aber dann erscheint seine Darstellung sehr breit und voller Wiederholungen.

### 68. (Beweiskraft der Wunder. S. 95.)

Auch dies sind Alles nur einfache Konsequenzen des Satzes, dass Gott die Natur selbst und nichts weiter ist. Gerade in diesem Satz liegt aber die Schwierigkeit; anstatt jene selbstverständlichen Konsequenzen in solcher Ausführlichkeit vorzutragen, wie hier geschieht, hätte Sp. daher besser gethan, jenen Fundamentalsatz dem Leser verständlicher und anschaulicher zu machen, so weit dies ohne das strenge und ganze System möglich war. Allein auch in der Ethik Sp.'s fehlt der Beweis für diesen Satz; er ruht auf Sp.'s Definitionen von der Substanz, von der Ursachlichkeit und von Gott. Aus diesen Definitionen folgt jener Satz allerdings mit logischer Richtigkeit; allein diese Definitionen sind nur verhüllte Obersätze, also reine *petitiones principii*, denen der Beweis ihrer Wahrheit fehlt.

### 69. (Gegen oder über die Natur. S. 95.)

Dieses Argument Sp.'s hat auch Strauss in seiner Glaubenslehre wieder aufgenommen und ihm eine unbedingte Gültigkeit vindiziert; allein es gilt nur für das System Sp.'s, und nur, wenn man Gott und die Natur identifizirt und dabei in der Natur nur das Gesetz der Nothwendigkeit gelten lässt. Dagegen ist selbst für die philosophischen Systeme, welche an der Freiheit des Willens oder an einen persönlichen, ausserweltlichen Gott festhalten, diese Unterscheidung zwischen: gegen- und: über-der-Natur wohl begründet. Jeder Akt der Freiheit des Willens ist dann zwar nicht gegen, aber über der Natur.

### 70. (Die Wunder geben keine Erkenntniss. S. 96.)

Die hier von Sp. versuchte Rechtfertigung seiner Ansicht aus der Bibel selbst leidet an denselben Gewaltigkeiten der Auslegung, denen man schon früher begegnet ist, und die unvermeidlich sind, wenn bei der Auffassung ihrer Schriften nicht der mythische Gesichtspunkt fest-

gehalten wird, sondern wenn man mit Sp. meint, die Bibel habe schon von Anfang ab das sagen wollen, was Sp. im 17. Jahrhundert nach Christus bei seinen philosophischen Untersuchungen erreicht hat.

#### 71. (Sonnenstrahlen. S. 98.)

Sp. meint den Regenbogen, welcher dem Noah nach der Sündfluth erschien.

#### 72. (Erklärung der Wunder. S. 99.)

Hier hat Sp. die ersten Grundlagen für die später von den protestantischen Rationalisten bis in das Uebermaass getriebene Erklärung der Wunder aus natürlichen Ursachen gelegt. Sp. hat auch hier die Bahn gebrochen; ebenso zeigen sich hier einzelne schwache Anfänge der mythischen Auffassung. Jene natürliche Erklärung der Wunder war in den Zeiten der Aufklärung sehr beliebt, bis später mit Recht die Lächerlichkeit und Unwahrscheinlichkeit hervortrat, die dieser Richtung anhängt, wenn sie sich allgemein geltend macht. Auch hier ist die mythische Auffassung die allein richtige.

#### 73. (Dichterische Ausschmückungen. S. 100.)

Hier tritt die mythische Auffassung dieser Wundererzählungen und der Bibel überhaupt ziemlich deutlich hervor; Sp. fehlt nur darin, dass er den Berichterstattern und Verfassern der Bücher zu viel Absichtlichkeit beilegt; vielmehr waren diese ebenso in gutem Glauben befangen wie ihre Zuhörer, und es bedarf nicht des letzten verzweifelten Mittels der Gottlosigkeit, was Sp. hier herbeiholt.

#### 74. (Die Wunderberichte. S. 101.)

Dies ist der Punkt, den Hume aufgefasst und weiter ausgeführt hat, um dem Wunderglauben entgegenzutreten. Auch hier hat Sp. den Grund gelegt und damit die Sa- gazität seines Geistes in der glänzendsten Weise dargelegt.



**75. (Erklärung der Wunder aus dem Sprachgebrauch. S. 103.)**

Auch dieser letzte Gesichtspunkt, auf den Sp. aufmerksam macht, ist von grosser Bedeutung. Er ist theils philologischer Natur und zeigt die genaue und gelehrte Kenntniss des Sp. in diesem Punkte, theils fällt er mit dem mythischen Standpunkt und der kindlich poetischen Ausdrucksweise aller jugendlichen Völker zusammen.

**76. (Weissagungen und Wunder. S. 104.)**

Diese Unterscheidung in der Auffassung der Weissagungen und der Wunder bei Sp. ist sehr auffallend und merkwürdig. An sich fällt, wie zu Erl. 66 ausgeführt worden ist, die Offenbarung ebenso unter den Begriff des Wunders wie dieses selbst; in beiden Fällen tritt eine Wirkung ein, welche nicht aus den Kräften der Natur, sondern aus dem Willen Gottes ihren Ursprung nimmt, wenn auch Gott bei der Ausführung seines Willens sich der Natur und ihrer Kräfte bedient. Deshalb stellt auch die Bibel beide in Bezug auf die Beweiskraft für die Göttlichkeit der Propheten einander gleich; beide bezeugen in gleicher Weise, dass Gott den Propheten erleuchtet. — Wie Sp. auf diese Unterscheidung gekommen sein mag, ist schwer zu entnehmen. Er hat selbst an die Wahrheit der Offenbarung geglaubt; bei Christus sagt er dies ganz bestimmt, und auch bei den Propheten des Alten Testaments scheint es nach Kap. 1 und 2 seine Ueberzeugung zu sein. Die Wunder dagegen liefen zu sehr gegen seine philosophische Ansicht, und so sehen wir auch an diesem grossen Geist, dass er nicht vermag, sich von dem überlieferten religiösen Glauben ganz frei zu machen; die Wunder schlägt er mit seiner Philosophie nieder; aber bei den Weissagungen beugt sich seine Erkenntniss vor dem ererbten und anerzogenen Glauben.

**77. (Der Philosoph. S. 104.)**

Damit ist König Salomo gemeint.

## Siebentes Kapitel.

## 78. (Auslegung der Bibel. S. 106.)

Jede Religion, die ihren Inhalt auf schriftliche Urkunden stützt, hat vermöge des Gegensatzes von Glauben und Erkennen oder von Religion und Wissenschaft, der aus dem Gegensatze ihrer Quellen hervorgeht, mit besonderen Schwierigkeiten zu kämpfen. Die Sprache ist ein unsicheres und schwankendes Mittel für die Bezeichnung der Gedanken; die sichere Aufbewahrung der Schrift, ihre getreue Vervielfältigung ist mannichfachen Gefahren ausgesetzt, und der Inhalt dieser Urkunden bleibt unveränderlich, während die Religion selbst durch den Fortschritt der Kultur genöthigt wird, auch ihrerseits ihre Lehren zu modifiziren. Diese Schwierigkeiten mussten in besonders hohem Maasse bei der christlichen Religion hervortreten, da deren heilige Schriften aus sehr alten Zeiten herrühren, verschiedene Verfasser haben, die um viele Jahrhunderte von einander getrennt gelebt haben, und die Wissenschaft gerade unter den christlichen Völkern zu einer Ausbreitung und Kraft gelangt ist, wie bei den Völkern keiner anderen Religion.

Die Leiter der christlichen Kirche und die Gelehrten derselben haben deshalb verschiedene Mittel versucht, um diese Schwierigkeiten zu überwinden. Dazu gehört die Lehre von der göttlichen Inspiration der Verfasser der biblischen Bücher; ferner die Feststellung eines besonderen Kanons von Büchern, besonderer Uebersetzungen (*Septuaginta*) dieser in fremden Sprachen geschriebenen Bücher und eines besonderen Textes (*Vulgata*) durch die Autorität der Kirche; vor Allem aber die Uebertragung der Auslegung der Bibel und der Fortbildung ihres Inhaltes an eine lebendige Persönlichkeit, d. h. entweder an das allgemeine Konzil oder an den obersten Priester oder Papst.

Die Missbräuche, denen dieses letzte Mittel ausgesetzt ist, und die starken Abweichungen von dem Inhalte der Bibel, zu denen dieses Mittel im Laufe der Jahrhunderte nothwendig führte, bestimmten die Reformatoren des 16. Jahrhunderts, dieses Mittel zu beseitigen und eine leben-

dige Autorität der Kirche neben der Bibel nicht zuzulassen. So war es unvermeidlich, dass jene oben angedeuteten Schwierigkeiten in verstärktem Maasse bei jenen Konfessionen hervortraten, welche sich von den Katholiken und deren Autoritäten getrennt hatten.

Es wurde hier unvermeidlich, der Wissenschaft eine wesentliche Mitwirkung bei Auslegung der Bibel, bei Feststellung ihres Textes und bei Ermittlung der Aechtheit ihrer Bücher einzuräumen. Die Wissenschaft würde dieser Aufgabe vollkommen gewachsen sein und hat dies schon bei den Urkunden der heidnischen Religionen bewiesen. Aber es muss ihr dabei volle Freiheit eingeräumt werden; dazu mochten und konnten die Leiter der Kirche sich aber nicht entschliessen. Auch hier trat der Gegensatz zwischen Religion und Wissenschaft hemmend entgegen; man hielt an einzelnen Sätzen, wie dem der Inspiration, eines besonders geschützten Textes u. s. w. fest, und so war es unvermeidlich, dass eine solche Verbindung von Religion und Wissenschaft in diesem apologetischen Theil der Lehre dieselbe Verwirrung bietet, wie sie der dogmatische Theil aus gleichem Grunde enthält.

Das System der Regeln nun, welche die wahre Erkenntniss des Religionsinhaltes aus ihren schriftlichen Urkunden vermitteln sollen, heisst die Auslegung der Bibel; sie bildet den Gegenstand dieses und der folgenden Kapitel. Trotzdem dass Sp. in seiner Ethik sich von dem Glauben befreit hat, haben doch die vorgehenden Kapitel bereits ergeben, dass er hier nicht konsequent geblieben ist. Insbesondere ist es die Offenbarung und die Prophetie, so wie die moralische Seite der Bibel, wo Sp. in merkwürdiger Weise noch an den Begriffen der Bibel mehr oder weniger festhält, obgleich sie sich mit seinen philosophischen Ansichten schwer vereinigen.

Indem sonach auch bei diesem grossen und freien Geist noch ein Stück Glauben zurückgeblieben ist, das sich der völlig freien und rein auf den Quellen der Erkenntniss und der Wissenschaft fussenden Auslegung hemmend entgegenstellt, ist die Folge, dass die Lehre über die Auslegung der Bibel, welche Sp. hier bietet, trotzdem dass sie für ihre Zeit eine ausserordentliche Leistung war, dennoch nicht die volle Wahrheit erreicht und zu vielen Ausstellungen Anlass giebt, die nur dann vermieden wér-

den können, wenn man die Bibel, wie die Edda der Germanen oder den Koran der Türken oder die Veda's der Inder, völlig der wissenschaftlichen Auffassung unterwirft und alle religiösen Schranken des Glaubens schonungslos dabei niederreisst.

Diese Betrachtungen waren diesem Kapitel vorauszuschicken; damit wird das Einzelne sich kürzer und deutlicher erledigen lassen.

### 79. (Aberglaube. S. 107.)

Diesen Klagen über die Verderbnis der Zeit und über den Unverstand und die Rohheit der niederen Volksklassen begegnet man bei Sp. in allen seinen Schriften. Es ist dies ein Mangel, der um so mehr bei ihm auffällt, als nach seiner Lehre Gott und die Welt einschliesslich der Menschen identisch sind, und alles Einzelne nach ewigen Wahrheiten und Gesetzen aus Gottes Geiste mit unerbittlicher Nothwendigkeit sich entwickelt. Es sind dies Inkonsequenzen, welche zeigen, dass es leichter ist, abstrakte Prinzipien auszusprechen, als ihre Entwicklung und Besonderung folgerecht durchzuführen. Zum Theil liegt eine psychologische Erklärung dafür in den Schicksalen Sp.'s und vor Allem in seiner vereinsamten, dem thätigen Leben und den Arbeiten des Staats und der Gesellschaft fern bleibenden Lebens- und Beschäftigungsweise. Wenn nur die Beobachtung den Inhalt des Seienden dem Geiste zuführen kann, so muss auch der Philosoph, wenn er das Leben und Treiben der Menschen verstehen will, unter ihnen stehen, und vermöge der nur durch Selbstwahrnehmung zu erfassenden Natur der Seelenzustände muss er Lust und Schmerz, Furcht und Hoffnung in allen Richtungen selbst empfunden, Hass und Liebe selbst gehegt, Kampf und Frieden, Böses und Gutes selbst geübt und gethan haben, wenn er die sittliche Welt verstehen und erkennen will (B. I. 96).

### 80. (Die Bibel ist nur aus sich zu erklären. S. 108.)

Diese Regel des Sp. ist zweideutig. Die Kunst der Auslegung kann ihre Aufgabe nur erfüllen, wenn sie frei und unbeschränkt, rein im Geiste der Wissenschaft die

Mittel der Erkenntniss verwerthen kann. Dann liegt aber auf der Hand, dass sie bei Auffindung des Sinnes der Bibel sich nicht auf sie beschränken kann, sondern den ganzen Kulturzustand des Volkes und der Zeit, wo sie entstanden ist, den Charakter und die Bildung der Männer, welche die Bücher verfasst, beachten und diese Ergebnisse mit den staatlichen und gesellschaftlichen Zuständen anderer Völker jener Zeiten, insbesondere mit ihren Religionen vergleichen muss. Es ist bekannt, welche viel höhere Einsicht in das Wesen des Christenthums, in seine Entstehung und Ausbildung durch die historischen und kritischen Arbeiten der neuen Zeit über die Religionen der Aegypter, Perser, Inder so wie der Römer und Griechen in der Alexandrinischen Zeit gewonnen worden ist. — Die Parallele mit der Naturerklärung passt nicht, weil eben die Natur das Universum selbst ist, die Bibel aber nur ein Stück daraus. — Sp. hat es indess auch nicht ganz so gemeint, wie seine Worte lauten; er verlangt später selbst mehr, insbesondere die Kenntniss der Persönlichkeiten der Verfasser. Der richtige Gedanke, welcher dem Sp. hier vorschwebt, ist, dass man die Bibel nicht unhistorisch behandeln, nicht Ansichten und Meinungen in sie hineinragen soll, welche erst das Produkt einer viel späteren Zeit sind. Freilich hat Sp. selbst diese Regel nicht innegehalten.

### 81. (Die Göttlichkeit der Bibel. S. 109.)

Der auf die Moral der Bibel gestützte Beweis ihrer Göttlichkeit setzt voraus, dass die Moral, woran Sp. sie prüft, selbst die wahre und göttliche sei. Diesen Beweis bleibt aber Sp. schuldig, und auch in seiner Ethik werden die bekannten Tugenden der Liebe, der Geduld, der Friedfertigkeit u. s. w. nur als die selbstverständlichen Lehren der Moral geboten; auch da fehlt dafür die Begründung. Denn Sp. führt da alles Handeln nur auf Selbsterhaltung und Thätigkeit zurück; aber dass dieser Inhalt nun auch die wahre Moral sei, dieser Beweis bleibt aus. Es ist Sp. hier wie Kant gegangen; sein persönliches sittliches Gefühl und der sittliche Inhalt, welchen er durch Erziehung und Leben von den Autoritäten in sich aufgenommen hatte, galten ihm, wie Kant, von selbst als das Absolute,

als das Sittliche, an dessen Wahrheit und Ewigkeit kein Zweifel sich erheben könne, und wofür deshalb auch kein Beweis erforderlich sei. — Allein das Sittliche befindet sich, wenn auch die Namen der Tugenden und der Institutionen bleiben, doch nach seinem Inhalte in einer steten allmählichen Veränderung. Die Moral einer bestimmten Zeit hat neben Gemeinsamem auch viel Unterschiedenes von der Moral anderer Zeiten und anderer Völker; keine einzelne einer bestimmten Zeit kann sich als die absolute hinstellen, und deshalb kann auch keine als Beweis für die Göttlichkeit der Bibel dienen. Ueberdem ist leicht darzulegen, dass die Moral der Bibel, insbesondere die des Alten Testaments, mit der Moral des Sp. nur wenig übereinstimmt. Das Nähere ist ausgeführt B. XI. 187 u. f.

### 82. (Geschichte der Bibel. S. 109.)

Unter „Geschichte der Bibel“, welcher Ausdruck hier öfter wiederkehrt, ist nicht ihr Inhalt oder die Geschichte zu verstehen, welche darin erzählt wird, sondern die Geschichte der Ereignisse, welche die Bibel als ein äusseres Buch und welche ihre Verfasser als Menschen betroffen haben, und überhaupt alles Material, was im Sinne Sp.'s zur Auslegung der Bibel erforderlich ist. Aehnlich braucht Aristoteles und Baco das Wort *ιστορια* und *Historia naturae* oder *naturalis* von der äusserlichen Beschreibung des Einzelnen in der Natur.

### 83. (Der wahre Sinn der Bibel. S. 110.)

Sp. unterscheidet hier richtig die objektive Wahrheit eines Ausspruchs oder Berichtes über eine Thatsache von der Meinung, welche der Verfasser der biblischen Schrift darüber gehabt hat, und welche er mit seinen Worten hat ausdrücken wollen. Jene darf trotz ihrer Wahrheit dem Verfasser gegen den Sinn seiner Worte nicht untergeschoben werden, und umgekehrt darf dem Sinn der Worte keine Gewalt angethan werden, weil er mit der Wahrheit nicht stimmt.

### 84. (Vereinigung widersprechender Stellen. S. 111.)

Sp. verzagt hier zu schnell in Folge seines zu be-

schränkten Prinzips der Auslegung. Die neuere Kritik hat mit ihren ausgedehnteren Hilfsmitteln, wie sie zu Erl. 80 angedeutet worden, noch Mittel genug, diese Schwierigkeiten zu überwinden.

#### 85. (Erst ist das Allgemeinste zu suchen. S. 112.)

Es ist interessant, wie in dieser Stelle die Gegensätze von Spinoza und Baco auf einander stossen. Baco wird nicht müde, in seinem „Organon“ (z. B. Buch I. Art. 125) davor zu warnen, dass man in der Wissenschaft von dem Einzelnen gleich zu den höchsten Prinzipien mit Uebersprungung der mittleren Sätze überfliege; Sp. aber verlangt gerade diese sofortige Erhebung zu dem Allgemeinsten. Ist die Quelle der Wahrheit nur in dem Denken und ihr Inhalt nur deduktiv zu erreichen, so hat Sp. Recht; kann der Inhalt des Seienden nur durch Wahrnehmung dem Denken zugeführt werden, und kann das Allgemeine daraus nur durch sorgfältiges Vergleichen, Trennen und Beziehen dieses Stoffes erreicht werden, so hat Baco Recht.

#### 86. (Christi Lehre der Geduld. S. 114.)

Diese hier von Sp. selbst beigebrachten Beispiele zeigen auf das Schlagendste die Unwahrheit seines Prinzips, wonach der Inhalt der Bibel nach der Moral bemessen werden soll. Weil die Moral Sp.'s und seiner Zeit mit der hier von Christus gelehrt nicht stimmt, deshalb trägt Sp. kein Bedenken, den Worten Christi Gewalt anzuthun und eine Auslegung anzuwenden, welche allen wahren Regeln widerspricht. Christus hat seine Lehre wirklich wörtlich gemeint, und wenn dies Sp. und vielen Anderen sonderbar und unglaublich scheint, so vergessen sie eben die ganze Situation, in der Christus sich befand. Jener schwärmerische Feuereifer, den kein Stifter einer neuen Religion entbehren kann, muss zu Einseitigkeiten führen. Christus war von allen Banden des realen Lebens abgelöst; er lebte nicht in der Familie, nicht in den Erwerbsverhältnissen der bürgerlichen Gesellschaft, nicht in dem Staate; er kannte nur ein Ziel, die Ausbreitung seiner Lehre der Liebe, der Liebe zu Gott und

dem Nächsten. Dies war der Gedanke, welcher ihn erfüllte, und nichts ist da natürlicher, als dass ein solcher Mann gegenüber der Aeusserlichkeit und Rohheit und Grausamkeit seiner Zeit diese Liebe in einer Weise betont und ausgeübt verlangt, welche für die Mitglieder eines geordneten Staatslebens unmöglich ist.

Aus demselben Grunde wird von Christus in einer übertriebenen und unzulässigen Weise die Sorge für die Armen gefordert, der Eid verboten u. s. w. — Bei dieser Auffassung wird alles Auffallende in seiner Lehre verständlich und die Auslegung der Bibel leicht; hält man aber an der Inspiration oder, wie Sp. hier, an der Göttlichkeit ihrer Moral fest, so geräth man zu jenen Karrikaturen von Interpretation, von denen die Dogmengeschichte auf allen Seiten erfüllt ist.

#### 87. (Gemeinsame Begriffe. S. 115.)

Gemeinsame Begriffe (*notiones communes*) sind nach Sp. die wahren (adäquaten), die Sache selbst treffenden Begriffe; von ihnen unterscheidet Sp. die *notiones universales* und *transscendentales*, welche nach ihm nur verworrene Vorstellungen sind. Das Nähere ist in den Erläuterungen zur Ethik nachzusehen (B. V. 70, 73).

#### 88. (Apokryphen. S. 121.)

Apokryphen (von *αποκρυπτειν*, verbergen) bilden den Gegensatz zu den kanonischen Schriften der Bibel, welche letztere allein als inspirirt gelten, während man dies bei jenen nicht annahm und sie deshalb dem öffentlichen kirchlichen Gebrauch entzog. Ueber die einzelnen Bücher, welche zu den Apogryphen zu rechnen, hat die Kirche namentlich in den ersten Jahrhunderten sehr geschwankt.

#### 89. (Die Lehre der wahren Frömmigkeit. S. 122.)

Ueber die Täuschung Sp.'s von der leichten Erkennbarkeit des Sittlichen und seiner absoluten und unveränderlichen Gültigkeit ist bereits das Nöthige in den Erl. 54 und 81 gesagt worden.



**90. (Der rechte Weg der Auslegung. S. 123.)**

Auch hier ist Sp. in einer Täuschung befangen. Die wissenschaftliche Auslegung kann nie jene Gewissheit und Einstimmigkeit erreichen, welche die Religion ihrer Natur nach fordert; deshalb muss auch bei dieser Frage der Auslegung der heiligen Schriften die Autorität die letzte entscheidende Stimme haben. Deshalb entspricht die katholische Religion in viel vollkommenerer Weise den Bedürfnissen des Glaubens und der Kirche. Man sehe Erl. 78.

**91. (Uebernatürliches Licht. S. 124.)**

Diese Angriffe des Sp. gegen das zur Auslegung erforderliche übernatürliche Licht verkennen den wahren Sinn dieses Ausdrucks. Es ist damit theils die göttliche Inspiration gemeint, welche für die vollständige Erkenntniss des Sinnes der Bibel ebenso nöthig ist wie für die Niederschreibung derselben durch ihre Verfasser; theils die Autorität der Kirche oder ihres höchsten Priesters, welche allein die Einstimmigkeit und die Ueberzeugung der Gläubigen in Bezug auf eine bestimmte Auslegung herbeiführen kann. Beides kann die Wissenschaft nicht ersetzen. Sp. entging dies, weil ihm überhaupt die Erkenntniss des tieferen Gegensatzes zwischen Religion und Wissenschaft fehlte.

**92. (Maimonides. S. 127.)**

Es bleibt zweifelhaft, ob Sp. die Ansichten des Maimonides richtig aufgefasst hat. Allerdings geht Maimonides davon aus, dass das Gesetz Mosis von den Juden nicht blos zur Moral und zur Begründung ihres Staats gegeben sei, sondern auch zur Offenbarung der höchsten Wahrheiten über Gott und sein Verhältniss zur Welt und den Menschen. Insoweit steht Maimonides der Wahrheit näher als Sp., der den wesentlichen Inhalt der Bibel auf die Moral beschränkt. Auch hat Maimonides zwar eine strenge Prüfung des biblischen Inhalts durch den Verstand verlangt; allein er hat daneben auch die Offenbarung der Propheten anerkannt. Nach Ueberweg, „Geschichte der

Philosophie“ II. 177, hat Maimonides behauptet, dass Gott nicht blos die Form, sondern auch die Materie der Welt aus dem Nichts geschaffen habe, also gerade das Gegen-  
theil dessen, was ihm Sp. hier in den Mund legt.

### 93. (Freiheit des Urtheils. S. 128.)

Auch hier verwechselt Sp. die Moral mit der Religion und den religiösen Zustand des Einzelnen mit dem der Kirchengemeinde. Letztere kann ebensowenig wie der Staat ohne äussere Autorität bestehen, und wo sie fehlt, löst sich die Religion in zahllose Sekten auf; aber selbst diese können sich als solche nur durch eine Art von Autorität erhalten. Deshalb leidet das Unternehmen der freien Gemeinden der Neuzeit an einem inneren Widerspruch. Indem sie den Inhalt des Glaubens jedem Mitglied freigeben, fehlt ihnen die wahre Gemeinschaft und vor Allem die Kraft des Glaubens, welche allein vermag die äusseren Hindernisse zu überwinden und eine grosse kraftvolle neue Gemeinschaft zu bilden. Deshalb das dürftige und matte Vegetiren dieser Gemeinden trotzdem, dass in ihnen das höchste Gut, die Glaubensfreiheit, im vollsten Maass verwirklicht ist.

## Achtes Kapitel.

### 94. (Geschichte der Bibel. S. 129.)

Was unter „Geschichte der Bibel“ zu verstehen, ist in Erl. 82 erläutert worden.

### 95. (Kritik des Textes. S. 129.)

Sp. deutet damit auf die Lehre von der göttlichen Inspiration der Bücher des Alten Testaments hin; er behandelt sie verächtlich, weil ihm die Erkenntniss des Gegensatzes zwischen Religion und Wissenschaft abging; ohnedem würde er bemerkt haben, dass keine Religion ohne ein ähnliches Prinzip für ihre heiligen Urkunden bestehen kann. Deshalb hat auch die evangelische Kirche, welcher diese Autorität fehlt, durch die von der Wissen-

schaft geübte Kritik über die Verfasser der einzelnen Bücher, über die Zeit ihrer Entstehung, die Aechtheit ihres Textes, die Richtigkeit der Varianten und Uebersetzungen eine Erschütterung erhalten, die allmählich immer tiefer dringt und den Glauben in einer bedenklichen Weise geschwächt hat.

#### 96. (Hezra. S. 130.)

Aben Hezra oder Ben Salomo Esdra war ein Rabbiner, lebte im 14. Jahrhundert und schrieb einen damals hochgeschätzten Kommentar über den Pentateuch, dessen Manuskript sich in der Bodleyanischen Bibliothek befinden soll.

#### 98. (Die Bücher Mosis. S. 134.)

Die hier folgende Ausführung, dass Moses zwar nicht die 5 Bücher seines Namens, aber andere, insbesondere ein Buch des Gesetzes verfasst habe, ist ein Irrthum Sp.'s. Die späteren Forschungen haben ergeben, dass zu Mosis Zeit mit dem Schreibgebrauch nur erst ein geringer Anfang gemacht worden, und dass überhaupt erst seit den Prophetenschulen Samuel's im 11. Jahrhundert v. Chr. umfänglichere Aufzeichnungen von Gesetzen und Geschichte bei den Juden geschehen sind. Die Beweise, welche Sp. hier für seine Ansicht beibringt, erklären sich einfach daraus, dass die Verfasser der Bücher Mosis im 10. Jahrhundert sich selbst in der irrthümlichen Meinung befunden haben, dass Moses dergleichen Bücher abgefasst habe.

#### 99. (Moses hat die Bücher Mosis nicht verfasst. S. 136.)

Dieses philologisch-kritische Ergebniss über den Verfasser der fünf Bücher Mosis war für die Zeit Sp.'s eine bedeutende Leistung; sie erforderte nicht nur grosse Gelehrsamkeit und umfassende Sprachkenntnisse, sondern auch grossen persönlichen Muth, um der damals noch allgemein bei Juden und Christen geltenden Lehre von der Inspiration der Bibel entgegenzutreten und sich deren Verfolgungen preiszugeben. — Die neuere Kritik hält diese Ergebnisse im Wesentlichen noch heute aufrecht.

Danach sind die ersten vier Bücher Mosis erst seit Salomo's Zeit nach und nach entstanden; dagegen ist das fünfte Buch wahrscheinlich erst zu Josua's Zeit gegen 627 v. Chr. entstanden und erst da der Pentateuch abgeschlossen worden. Dagegen ist es unrichtig, wenn Sp. in diesem Kapitel weiter ausführt, dass die sämtlichen fünf Bücher Mosis und der grossen Propheten bis zum Buche der Könige von einem Verfasser herrühren. Das Buch Josua ist vielleicht gleichzeitig mit den ersten vier Büchern Mosis entstanden, weiterhin die Bücher der Richter und Samuel's gegen das 8. Jahrhundert v. Chr., und erst im Exil die Bücher der Könige. Die Beweise des Sp. erledigen sich leicht durch die späteren Uebearbeitungen dieser Bücher und ihre letzte Einordnung in einen Kanon.

#### 100. (Hezra. S. 139.)

Hezra oder Esra war ein jüdischer Gesetzlehrer des 5. Jahrhunderts v. Chr. Er führte 458 v. Chr. die zweite Karawane der Juden aus dem Exil nach Judäa. In ihm personifizierte sich die streng gesetzliche und nationale Richtung des Judenthums. Die Sage erzählt von ihm, dass er die bei der ersten Zerstörung von Jerusalem verbrannten heiligen Bücher aus dem Gedächtniss wieder aufgezeichnet habe, oder dass er den alttestamentlichen Kanon gesammelt habe. Das nach ihm benannte Buch der Bibel rührt mit dem Buch Nehemia aus dem 2. Jahrhundert v. Chr. her. Jene Sagen scheinen einen ähnlichen Ursprung wie hier die Meinung Sp.'s zu haben, deren Irrthümlichkeit jetzt feststeht, wie zu Erl. 99 bereits dargelegt worden ist.

### Neuntes Kapitel.

#### 101. (Ueberschrift vom 9. Kap. S. 144.)

In diesem Kapitel setzt Sp. seine philologisch-kritischen Untersuchungen über die Bücher Mosis und die älteren Propheten fort. Sie zeugen von der grossen Belesenheit,

Gelehrsamkeit und Ausdauer Sp.'s, haben aber nur für den gelehrten Kenner der hebräischen Sprache ein besonderes Interesse. Im Allgemeinen dienen sie nur dazu, die Annahme einer göttlichen Inspiration dieser Bücher zu erschüttern, und in dieser Beziehung hatten diese Untersuchungen für die Zeit Sp.'s auch eine allgemeine Bedeutung. Im Einzelnen geben sie zu keinen besonderen Bemerkungen Anlass. Die Annahme, dass Hezra alle diese Bücher verfasst habe, von der Sp. hier wieder ausgeht, ist bereits bei Erl. 100 als irrig bezeichnet worden. Die Mängel, welche Sp. zum Beweis seiner Ansicht erwähnt, erklären sich auch daraus, dass Mehrere und zu verschiedenen Zeiten an diesen Büchern gearbeitet haben.

### Zehntes Kapitel.

#### 102. (Ueberschrift vom 10. Kap. S. 155.)

Auch in diesem Kapitel setzt Sp. seine philologisch-kritischen Untersuchungen über die Verfasser und den Text der Bücher des Alten Testaments fort. Das darüber zu Kap. 8 und 9 Gesagte ist deshalb hier zu wiederholen. Diese Untersuchungen zeugen von der grossen Belesenheit und Gelehrsamkeit Sp.'s in der jüdischen Literatur über das Alte Testament; seine Resultate stimmen im Wesentlichen bereits mit dem, was die spätere Zeit darüber mit ihren weit grösseren Hülfsmitteln festgestellt hat. Da indess diese Untersuchungen nur in entfernterer Beziehung zur Philosophie stehen und wesentlich nur den genauen Kenner der alten Sprachen interessiren, so wird es nicht nöthig sein, die bei einzelnen Büchern abweichenden Ergebnisse der neueren Wissenschaft hier anzuführen. Alle diese Bücher der späteren Propheten und der sogenannten Hagiographen (Psalmen, Hiob, Hohelied, Prediger, Ruth, Klagelieder, Esther) sind erst nach dem Exil verfasst und gesammelt worden. Die Bücher der Chronik sind erst in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts v. Chr., das Buch Daniel erst gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts v. Chr. verfasst. Das Alte Testament als eine Sammlung heiliger Schriften wird zuerst im Prologe des Jesus Sirach, ungefähr 130 Jahr v. Chr., erwähnt.

## 103. (Kanon. S. 165.)

Der Kanon der alttestamentlichen Bücher war überhaupt nicht bei allen Juden derselbe. Die Samaritaner, welche sich der neueren Entwicklung des jüdischen Geistes verschlossen, nahmen in den Kanon nur die fünf Bücher Mosis auf und benutzten ausserdem nur noch eine alte Bearbeitung des Buchs Josua. Dagegen nahmen die Alexandrinischen Juden mit ihrer griechischen Uebersetzung (Septuaginta) noch andere apokryphische Bücher in den Kanon auf, welche wieder die palästischen Juden (Pharisäer) davon ausschlossen. Der Kanon schwankte später in gleicher Weise zwischen den Katholiken und Protestanten, und es beruht zum Theil auf äusserlichen Umständen, dass Luther von den Apokryphen einzelne Bücher aufgenommen, andere ausgeschlossen oder nicht übersetzt hat.

## 104. (Neues Testament. S. 166.)

Schon Luther hat eine kühne Kritik gegen das Neue Testament geübt und den Brief an die Hebräer und die Apokalypse als apokryph bezeichnet; auch der gelehrte Melanchton ist hierfür thätig gewesen. Ueberhaupt waren die Reformatoren hierin freisinniger wie die spätere Zeit, wo die Orthodoxie diese Untersuchungen bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts nicht aufkommen liess. Es ist auffallend, dass Sp., wie er hier bekennt, die Arbeiten der Reformatoren nicht selbst studirt und die genaue Kenntniss des Griechischen sich nicht angeeignet hat. Es sind dies Nachwirkungen seiner jüdischen gelehrten Erziehung, bei welcher nur die jüdische Literatur und die semitischen Sprachen damals gelehrt wurden. Deshalb musste Sp. schon das Latein bei v. Ende nachträglich erlernen, und es bleibt ein bezeichnender Zug in seinem Wesen, dass er das Griechische vernachlässigte, während doch die klassischen Studien damals in Holland und Frankreich in der höchsten Blüthe standen, und die Kenntniss dieser Sprache selbst bei vielen Frauen, wie bei der Königin Christine von Schweden, der Prinzessin von der Pfalz u. s. w., angetroffen wurden. Es zeigt, dass es Sp. nie um Universalität, um Erschöpfung des philosophischen Materials zu thun gewesen ist. Seine Kenntniss dieses

Materials war ausserordentlich beschränkt; neben der jüdischen Literatur des Talmud und der Kabbala kannte er genauer nur die Werke von Descartes und Hobbes. Dagegen scheint er die Werke Plato's, Aristoteles', der Patristiker und Scholastiker so gut wie gar nicht gelesen zu haben. Ebenso würdigt er den Realismus Baco's, der zu seiner Zeit die Welt erfüllte, kaum eines Blickes und bleibt davon ganz unberührt. Dies zeigt von einer Einseitigkeit und von einer Unempfänglichkeit für Auffassungen, die seiner Natur zuwider waren, welche es erklärt, dass Sp. sich immer mehr in sich selbst vertiefte und in ein aus sich selbst gesponnenes Netz von Gedanken zurückzog, das in seiner Ethik die Vollendung erhielt.

### Elftes Kapitel.

#### 105. (Die Offenbarung im Neuen Testament. S. 167.)

Die hier verhandelte Frage ist nur deshalb für Sp. schwierig geworden, weil er, wie Kap. 1 und 2 gezeigt haben, in Bezug auf die Offenbarung oder übernatürliche Erleuchtung einzelner Menschen durch Gott noch merkwürdigerweise an dem Glauben und den Lehren der Bibel festgehalten hat, obgleich sich dies mit den Grundsätzen seiner Ethik kaum vereinigen lässt. — Es ist unzweifelhaft, dass die Apostel ihre Lehren und Mittheilungen anders verkündeten wie die Propheten; allein dies war lediglich die Folge der veränderten Zeiten und der fortgeschrittenen Bildung. Zu der Apostel Zeit war die Erkenntniss der natürlichen Ursachen der Dinge schon so weit vorgeschritten und in dem Volke schon so viel mehr verbreitet, dass jener unmittelbare Verkehr Gottes mit den Menschen und jenes stete Eingreifen desselben in die Vorgänge der Natur und in das Denken der Menschen, wie es zu Mosis und der Propheten Zeiten noch allgemein geglaubt wurde, nicht mehr festgehalten werden konnte. Die Apostel gaben deshalb ihren Offenbarungen unwillkürlich, wie schon Christus gethan, eine feinere und mehr vermittelte Form, und die Folge ist, dass bei ihnen ihre eigene Auffassung der neuen Lehre und die geoffenbarte

Form derselben fortwährend durcheinanderlaufen. Ihre Erleuchtung durch den heiligen Geist galt mehr als eine allgemeine, welche sich nicht auf einzelne Sätze oder Vorfälle beschränkte, sondern ihr ganzes Denken erleuchtete.

Deshalb ist der Versuch, den hier Sp. macht, ihre Offenbarungen von ihren eigenen Ansichten zu unterscheiden, ein Irrthum, und die in den Ansichten einzelner Apostel liegenden Differenzen verlieren ihre Schwierigkeit, wenn man den Begriff der Offenbarung nicht festhält, wie Sp. thut, sondern fallen lässt und das Ganze in dem Gewande der Mythe auffasst.

#### 106. (Auftrag der Apostel. S. 170.)

Auch hier geräth Sp. in falsche, rein verständige Reflexionen. Hätte er den geschichtlich veränderten Zustand der Welt zu der Apostel Zeit und daneben die durch die Tradition hineingewobenen Mythen beachtet, so würde er diese Unterschiede als durchaus natürliche Folgen dieser thatsächlichen Momente erkannt haben.

#### 107. (Was den Verstand übersteigt. S. 172.)

Sp. will sagen: In der Bibel wird über die Natur Gottes, seine Wirksamkeit gegenüber der Welt und den Menschen das mitgetheilt, was der Mensch mit dem natürlichen Licht allein, d. h. mit den Mitteln der Erkenntniss nicht wissen und erreichen kann; allein deshalb ist ein solches Wissen dem Menschen nicht unmöglich oder unfassbar; es kann vielmehr dem Menschen durch Offenbarung und durch die Bibel mitgetheilt werden; aber der Mensch muss sich nur hüten, diese Mittheilungen durch Zuthaten aus seinem natürlichen Licht zu verfälschen und zu entstellen. Deshalb dürfen solche Mittheilungen nur aus der Bibel selbst und ihrer Auslegung im Sinne Sp.'s abgeleitet werden.

#### 108. (Zeichen. S. 172.)

Unter „Zeichen“ können nur Wunder verstanden werden, oder Weissagungen, deren richtiges Eintreffen sie dann ebenfalls zu Wundern erhebt. Sp. spricht hier ganz



ernsthaft diese Gabe den Aposteln als eine göttliche zu, was schwer mit seiner Lehre von den Wundern in dem Kap. 6 zu vereinigen ist. Auch hier scheint der von ihm festgehaltene religiöse Begriff der Offenbarung störend auf ihn eingewirkt zu haben.

### 109. (Paulus' Auftrag. S. 173.)

Auch diese Auslegung von Röm. XV. 20 scheint verfehlt; der Grund, weshalb Paulus da nicht predigte, wo der Name Christi, d. h. seine Lehre schon bekannt war, ist nicht, dass er selbst andere Grundansichten wie die übrigen Apostel hatte, sondern, wie der folgende Vers sagt, „weil geschrieben steht, die, welche keine Kunde von ihm erhalten haben, sollen sehen, und die, welche nichts gehört haben, sollen verstehen.“ Unter fremder Grundlage (*αλλοτριον θεμελιον*) ist also nicht eine andere Auffassung der Grundlagen der christlichen Lehre zu verstehen, sondern eine Grundlage, die nicht von Paulus erfolgt ist, dessen Aufgabe vielmehr war, da zu predigen, wo das Evangelium noch ganz unbekannt war.

### 110. (Juden und Heiden. S. 174.)

Auch hier wird Sp. durch falsche, abstrakt-verständige Reflexionen irre geführt. Es ist unrichtig, dass Jesus nur Moral gelehrt habe; an vielen Orten spricht er über die Natur und Eigenschaften Gottes, über seine eigene Stellung zu ihm, über den Untergang der Welt, über das nahende Himmelreich u. s. w., Dinge, die mit der Moral in keiner anderen Beziehung stehen wie die Religion überhaupt. Auch haben die Apostel das Meiste ihrer Lehren offenbar von Christus selbst empfangen; nur die Begründung und nähere Gestaltung wurde durch die Bildungsstufe jedes Einzelnen beeinflusst, und da hat Paulus das Philosophische eingemischt, nicht weil er den Heiden gepredigt, sondern weil seine eigene Bildung eine höhere war als die der anderen Apostel; denn die Heiden, denen Paulus gepredigt, gehörten der niederen Klasse des Volkes an, waren meist Sklaven und Frauen, bei denen eine philosophische oder nur höhere Bildung so wenig bestand wie

bei dem jüdischen Volke, denen die anderen Apostel predigten.

## Zwölftes Kapitel.

### III. (Die Handschrift des Gesetzes. S. 175.)

Hier kehrt die Ansicht wieder, dass das Wesen der Religion nur in der Moral bestehe, und alles Andere unwesentliche Zuthaten seien, die ihren Werth nur davon ableiten, dass sie der Befestigung der Moral in dem Herzen der Menschen dienen. Diese Ansicht ist bereits früher (Erl. 81) geprüft und von dem realistischen Standpunkt aus widerlegt worden. Wäre dieser Satz so klar, wie Sp. ihn hier und in dem folgenden Kapitel hinstellt, so wäre es wahrhaft unbegreiflich, wie alle Völker, so weit die Geschichte reicht, rohe und gebildete, in heissen und in gemässigten Ländern, im Glück und im Elend, bis auf die Gegenwart mit solcher Zähigkeit an dem Gegentheil festgehalten und in der Religion mehr wie blosser Moral gesucht und gefunden haben. Dies zeigt, dass in der menschlichen Seele neben dem Gefühle der Lust noch ein Gefühl der Achtung für das Erhabene und Unermessliche besteht, was selbst in dem Wissen neben der Erkenntniss noch eine besondere Art der Gewissheit, d. h. den Glauben begründet und in Verbindung mit der dichterischen Kraft die Grundlage der Religion bildet. In diese haben alle Völker bei ihrem Fortschritt über die rohsten Anfänge der Anbetung und Ehrfurcht vor der unermesslichen Kraft bald die Aufschlüsse niedergelegt, welche der Mensch im Fortgange der Kultur über die höchsten Fragen seines Daseins, seines Ursprungs, seiner Fortdauer, seiner Stellung zu einem höheren Wesen und dessen Natur zu geben sich getrieben fühlt. Gerade weil die Wissenschaft und die Quelle der Erkenntniss hier nicht zureichen, sind die Antworten auf diese Fragen von der Phantasie in die Religion verlegt worden, und wenn daneben das göttliche Wesen auch zur Grundlage der sittlichen Welt erhoben worden ist, so blieb doch die Religion für die Völker in ihrer grossen Masse wesentlich eine Lehre über Gott, sein Wesen, sein Verhältniss zur Natur

und zu den Menschen, über ein künftiges Leben in Gottes Nähe u. s. w. Die Regeln der Moral sind zwar vielfach darin verschlungen worden, aber sie bilden keineswegs das Wesen. Dies ist die historische Thatsache; wenn Sp. und später Kant diese Thatsache aus den Gründen der Wissenschaft angreifen und die Moral als das allein Wesentliche bei der Religion behaupten, so liegt darin eben der Irrthum, dass sie die Religion nicht als eine geschichtliche Thatsache, sondern als eine Erkenntniss behandeln; eine Auffassung, die gegen ihre Natur streitet und zu dem fortwährenden Zwiespalt führt, in dem solche Philosophie sich mit der Wirklichkeit befindet.

## 112. (Die Angriffe auf den Religionsinhalt. S. 176.)

Mit diesem Waschen seiner Hände in Unschuld, womit schon des Sokrates Schüler diesen haben rechtfertigen wollen, verhält es sich wie mit jener, die Religion in Moral auflösenden Behauptung. Sie ist nur die Folge von dieser, und wenn diese falsch ist, so ist es auch jene; d. h. der Philosoph greift in Wahrheit die Religion von dem Standpunkt der Wissenschaft an und darf sich deshalb, wenn auch seine Gründe wissenschaftlich noch so richtig sind, nicht beklagen, wenn die Vertheidiger des Glaubens mit ihren Mitteln sich dagegen wehren. Selbst der Einwand, dass dies unmoralisch sei, kann hier nicht geltend gemacht werden, da die Moral aus der Religion und deren höchsten irdischen Autoritäten abfließt. Deshalb hat die Wissenschaft des ganzen Mittelalters diese Schranke, welche die Religion ihr setzte, auch als eine sittliche geachtet, und es gewährt einen widerwärtigen Eindruck, wenn der Philosoph durch Sophistik diese Verhältnisse verdrehen und sich als den unschuldig Leidenden hinstellen will. Vielmehr hat er sich zu vergegenwärtigen, dass die Wissenschaft an der Religion eine unversöhnliche Gegnerin hat, und dass man nicht beiden zugleich dienen kann. Es ist gross, die Wahrheit gegen die religiöse Lehre zu vertreten, aber zu dieser Grösse gehört auch, dass man nicht über Unrecht und Verfolgung klage, wenn der Gegner mit seinen Mitteln sich zur Wehre setzt. Sokrates selbst hat dafür ein erhabenes Beispiel gegeben; trotz seiner wissenschaftlichen Ueberzeugung erkannte

er die Gerechtigkeit des gegen ihn gefällten Richterspruchs an und wies die Mittel zur Flucht von sich. Wie schwächlich ist dagegen die Apologie seiner Schüler bei Xenophon; sie läuft genau auf das hinaus, was Sp. hier geltend macht.

### 113. (Heiligkeit. S. 176.)

Diese Definition der Heiligkeit ist rein willkürlich; die daraus abgeleiteten Folgerungen können daher nichts beweisen. Es kommt eben auf die Lehre der Kirche an, ob diese Definition gelten soll, oder ob die Heiligkeit einer Sache auch so innewohnen soll, dass sie unzerstörbar ihr anhängt, oder dass, wie bei den Sakramenten, übernatürliche Wirkungen sich damit verbinden. Sp. verfährt hier ebenso willkürlich wie mit den Definitionen im Anfange seiner Ethik, aus denen allerdings die späteren Lehrsätze logisch folgen, aber die deshalb nichts beweisen, weil jene nicht bewiesen sind. Was Sp. für seine Ansicht aus der Bibel beibringt, sind Einzelheiten, die in einer so positiven, von dem Beschluss der Kirche abhängenden Frage nichts für andere Punkte entscheiden können. Auch ist das Beispiel mit der Sprache oder den Worten nicht für körperliche Gegenstände beweisend. — Was insbesondere die Auslegung der Bibel anlangt, so ist klar, dass Sp.'s Meinung hier den Begriff der göttlichen Inspiration derselben über den Haufen wirft und also bei der Wichtigkeit und Bedeutung der Inspiration innerhalb der Kirchenlehre diese geradezu verletzt, mithin nach der Kirchenlehre gottlos ist.

### 114. (Das Wort Gottes. S. 180.)

In dieser Stelle behandelt Sp. die Lehre von der göttlichen Inspiration der Bibel. Er geht hier ebenso von selbst gemachten Definitionen aus wie bei dem Begriff der Heiligkeit. Ueberall verfällt er in den Fehler, den religiösen Begriffen andere unterzuschieben, die vielleicht der Wissenschaft und der Moral seiner Zeit mehr entsprechen, aber die deshalb nichts beweisen, weil die Religion ihren Inhalt nicht aus diesen Quellen, sondern aus der Autorität und Offenbarung Gottes ableitet. Sp. selbst

hat früher anerkannt, dass die Bibel nur aus ihr selbst ausgelegt werden dürfe; dies gilt in noch viel höherem Grade von der Religion unmittelbar. Es ist das durch alle Jahrhunderte sich hindurchziehende Missverständniss religiöser Reformatoren, die Religion mit der Wissenschaft bekämpfen zu wollen. Besteht der Glaube noch, so ist dieses Mittel völlig machtlos; und ist der Glaube erloschen, so bedarf es dieser wissenschaftlichen Hülfe nicht mehr. Wer braucht heutzutage noch die wissenschaftlichen Gründe, mit welchen Plato die Lehren der griechischen Religion bekämpfte, um nicht mehr an sie zu glauben? Umgekehrt wurde Sokrates wegen seiner Angriffe gegen die Religion zum Tode verurtheilt, obgleich es dieselben wissenschaftlichen Gründe waren, die Plato gegen dieselbe aufstellt, und selbst Sokrates erkennt an, dass das gegen ihn gesprochene Urtheil gerecht sei.

#### 115. (Der Kern der Bibel. S. 182.)

Man sehe hier Erl. 102. Die nähere Begründung dieses Satzes giebt Sp. in dem folgenden Kapitel.

#### 116. (Ob die Religion aus der Moral folgt. S. 182.)

Ob diese rein religiösen Sätze aus der blossen Moral oder der Nächstenliebe folgen, ist eben die grosse Frage, die Sp. allerdings bejaht, aber ohne alle Begründung lässt, und deren Schwierigkeit von Kant tief gefühlt worden ist. Um diese Begründung zu gewinnen, dazu war ein grosser Theil seiner drei Kritiken bestimmt, und um dieser Begründung willen sah sich Kant zu der bedenklichen Unterscheidung von theoretischer und praktischer Wahrheit genöthigt (B. VII. 158, B. VIII. 59).

#### 117. (Verfälschung der Bibel. S. 184.)

Diese Ausführungen des Sp. ruhen auf der bekannten Unterscheidung zwischen dem wesentlichen und unwesentlichen Inhalt der Bibel. Die kirchlichen Autoritäten und Lehrer erkannten die Gefahr einer solchen Unterscheidung besser als Sp. in seiner Naivetät; sie fühlten, dass damit die menschliche Vernunft zum obersten Richter in den

Fragen des Glaubens erhoben und damit das eigentliche Fundament des Glaubens erschüttert wird. Deshalb ist die christliche Kirche in allen ihren Konfessionen immer eine entschiedene Gegnerin dieser Ansichten geblieben und hat an der Inspiration der Bibel als Ganzes festgehalten, ohne sich durch die Schwierigkeiten, in welche diese Ansicht im Einzelnen verwickelt, irre machen zu lassen. Freilich ist hier die katholische Kirche in grossem Vortheil gegen die evangelische, weil dort neben der Schrift noch eine lebendige Autorität in dem Konzil oder dem Papste besteht, die in der evangelischen Kirche fehlt, und die, weil sie nicht entbehrt werden kann, hier von dem Staate übernommen worden ist, aber damit zu den ärgerlichsten Streitigkeiten zwischen Kirche und Staat den Anlass giebt.

### Dreizehntes Kapitel.

#### 118. (Die Bibel will nur Gehorsam. S. 185.)

Schon die logische Unrichtigkeit dieses Schlusses ist offenbar; Sp. hat selbst unmittelbar vorher anerkannt, dass die Bibel auch einiges Spekulative lehre. Die Bibel kann sehr Vieles lehren und thut es, was keine Moral enthält oder sich nicht auf den Gehorsam, d. h. das sittliche Handeln bezieht und doch keine Wissenschaft ist, d. h. sie giebt ihre Lehren in einfachen Sätzen ohne wissenschaftliche Begründung und verlangt deshalb den Glauben daran. Die Bibel hat einen ausserordentlich reichen Inhalt neben der Moral, wie ja die christliche Dogmatik aller Jahrhunderte zur Genüge lehrt; sie bietet ihn nur nicht in der Form der Wissenschaft, sondern ersetzt diesen Mangel durch die Wunder und Zeichen. — Die auf den obigen Satz hier gebauten Beweise sind deshalb hinfällig.

#### 119. (Die Erkenntniss Gottes gebietet die Bibel nicht. S. 187.)

Dies ist der bekannte Einwand, dass das Glauben nicht wie das sittliche Handeln von dem Willen des Men-

schen abhängen. Allein die Kirche hat dem schon auf verschiedene Art begegnet, namentlich dadurch, dass sie den Glauben als eine Gnade Gottes darlegt, welche der Mensch durch frommes Handeln und durch Beten sich erwerben könne. — Philosophisch genommen ist jener Einwand wohl richtig, allein Die, welche ihn stellen, übersehen, dass der Glaube oder die subjektive Ueberzeugung eine Wissensart ist (B. I. 61, Ph. d. W. 338), welche ebenso wie die Erkenntniss der Wahrheit an feste Gesetze geknüpft ist. So wie die Erkenntniss auf den Fundamenten der Wahrnehmung und des Denkens ruht (B. I. 68), so ruht der Glaube auf dem Fundament der Achtung und Ehrfurcht vor den Autoritäten, welche in der Erziehung, in dem Leben, in dem Gottesdienst u. s. w. dem Menschen von seiner Geburt ab gegenübertreten und seinen Glauben mit derselben Nothwendigkeit bestimmen, wie jene Fundamente der Erkenntniss den Inhalt seiner Erkenntniss bestimmen. Die Autoritäten der Kirche haben dies auch längst erkannt und deshalb nicht blos jener Erleuchtung des Einzelnen durch die Gnade Gottes vertraut, sondern sich die Macht über die Schule und einen grossen Theil der bürgerlichen Institutionen nebst Reichthümern und Würden verschafft, womit sie bis auf den heutigen Tag sehr gut vermocht haben, den Glauben bei der grossen Masse des Volkes zu erhalten und gegen die bestbegründeten Angriffe der Wissenschaft und Philosophie zu schützen.

#### 120. (Papagei. S. 187.)

Sp. vergisst hier, dass in Bezug auf das Fürwahrhalten der Glaube die Beweise vollständig ersetzen kann.

#### 121. (Die Erkenntniss Gottes. S. 189.)

Wenn auch die angezogenen Stellen der Bibel für die Ansicht des Sp. sprechen, so stehen ihnen doch eine weit grössere Zahl entgegengesetzten Inhaltes gegenüber, und der ganze Begriff des Glaubens, auf den die Apostel so grossen Werth legen, zeigt, dass ihre Lehre mehr als blos die dem Menschen eingeborenen Moralregeln umfasst. Vielmehr enthält sie die geschichtlichen Thatsachen, welche

Jesu Leben und göttliche Abkunft betreffen, und seine Versöhnung der Menschen mit Gott durch seinen Opfertod, was Alles keine Moral ist, aber bekanntlich zu den wesentlichsten Stücken des Glaubens gehört.

### 122. (Die Lehre von Gott. S. 189.)

Diese Einwürfe und Bedenken lösen sich, wenn die Bibel derselben mythischen Auffassung und Entstehung unterstellt wird, wie es mit den heidnischen Religionen schon längst geschehen ist.

## Vierzehntes Kapitel.

### 123. (Sprüchwort. S. 191.)

D. h.: „Kein Ketzer ohne Schrift.“ Jede Sekte weiss ihre Lehre auf die Bibel zu stützen; gäbe es also keine Bibel, so gäbe es auch keine Sekten.

### 124. (Glaubensfreiheit. S. 191.)

Hier stellt Sp. das Prinzip unbedingter Freiheit des Glaubens hin. Die Ableitung dieses Satzes ruht lediglich darauf, dass das Wesen der Religion in der Moral liege, und alles Uebrige darin gleichgültig sei. Wenn indess diese Annahme, wie gezeigt worden, falsch ist, so fällt auch jene Folgerung. Sp. vermengt überdem die absolute Freiheit mit der Freiheit des Glaubens innerhalb einer bestimmten Religionsgesellschaft. Jene kann man zugeben; es mag Jeder die Freiheit haben, sich einer von den vielen Religionsgesellschaften anzuschliessen oder auch sich selbst seinen Glauben zurecht zu machen. Obgleich hierbei das Wesen des Glaubens, was gar nicht von dem Belieben oder den Quellen der Erkenntniss abhängt, verkannt wird, so folgt doch aus dieser Freiheit noch nicht das Gleiche für die Mitglieder einer bestimmten Kirche. Diese sind nur eine Gemeinschaft durch die Gemeinschaft des Glaubens, d. h. durch die Gleichheit des Glaubens, und deshalb wird durch die



hier von Sp. gestattete Freiheit die Kirche selbst aufgelöst. Dies ist auch der Grund, weshalb keine Religionsgesellschaft, welche diese Freiheit als ihren obersten Grundsatz proklamirt, wie z. B. die jetzigen freien Gemeinden, vorwärts kommen kann. Die blosse Gemeinsamkeit in den Grundsätzen der Moral reicht für eine Kirchengemeinschaft nicht aus; der Beweis hierfür wird von diesen freien Gemeinden thatsächlich geliefert. Der Mensch braucht für sein Gemüth noch mehr als die Regeln der Moral; er will auch die grossen Fragen über Gott, über Freiheit, Erlösung, Unsterblichkeit u. s. w. beantwortet haben; deshalb verlangt er nach einer Religion, die mehr ist als blosse Moral.

#### 125. (Nächstenliebe. S. 192.)

Die Prüfung dieses Satzes und der hier wiederholt angeführten Beweisstellen ist bereits in Erl. 118 geschehen.

#### 126. (Glaube ohne Werke. S. 193.)

Die entgegengesetzte Stelle des Apostels Paulus lässt Sp. hier weg, während sie gerade den Angelpunkt bildet, um den aller Streit über das Wesen der Religion sich dreht (Erl. 111).

#### 127. (Religionsfreiheit. S. 195.)

Friedrich der Grosse sagt kürzer dasselbe mit den Worten: „Jeder mag nach seiner Façon selig werden.“ Eine solche Ansicht hat ihre Stelle in der Wissenschaft, welche den Glaubensinhalt überhaupt als solchen nicht für eine Erkenntniss, d. h. für die Wahrheit anerkennt; allein sie ist innerhalb der einzelnen Kirchen unmöglich und ein Widerspruch. Jede Religion muss ihren Inhalt als die Wahrheit, ja als die höchste Wahrheit hinstellen, und selbst die Moral ist ihr nicht die Quelle, sondern nur ein Abfluss aus dieser höchsten Wahrheit über die göttlichen Dinge. Eine Kirche, die es also ernst mit ihrem Glauben nimmt, kann diese Freiheit des Glaubens nicht gestatten oder als Regel bei sich gelten lassen; sie würde damit ihre Einheit und ihre Kraft, zu existiren,

vernichten. Eine andere Frage ist, welche äusseren Folgen sich an den Unglauben knüpfen sollen? Hier kann die Kirche strenger oder milder sein, wie die Geschichte lehrt.

128. (Ableitung der Religion aus der Moral. S. 195.)

Das Folgende ist eine höchst interessante Ableitung religiöser Sätze aus der Moral. Sp. hat damit den Grund zu dem Begriff der natürlichen Religion gelegt, den die Folgezeit so lebhaft aufgegriffen, und den Kant in seiner „Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft“ zur vollen Klarheit entwickelt hat. Man sieht, dass auch die grössten Männer, welche die Religion ganz in die Moral aufgehen lassen wollen, dennoch fühlen, dass der Mensch noch ein Mehreres über die Moral hinaus bedarf (Erl. 124). Um aber konsequent zu bleiben, behauptet sowohl Sp. wie Kant, dass diese Sätze der sogenannten natürlichen Religion sich aus der Moral ergeben und deshalb nur Folgesätze derselben seien. Sp. geht hier mit einem für seine sonstige Strenge unglaublichen Leichtsinne zu Werke; es ist nichts leichter, als zu zeigen, dass alle diese sieben Sätze, die er hier aufstellt, der geoffenbarten Religion entlehnt sind und in keiner Weise aus der reinen Moral abgeleitet werden können; ganz abgesehen davon, dass die Moral selbst ein Veränderliches ist. Kant ist hier viel strenger zu Werke gegangen; er musste seinem Geist die höchsten Torturen auflegen, um diese angeblichen Konsequenzen zu gewinnen und damit sein religiöses Gefühl zu befriedigen. Man sehe Erl. 54, 81. Uebrigens sind die hier aufgestellten Sätze vielfach mit den Lehrsätzen Sp.'s in seiner Ethik unvereinbar, wo Gott nur die Substanz der Welt ist, ohne Persönlichkeit, ohne Vorstellen und Wollen. Dennoch trägt Sp. hier diese Sätze mit vollem Ernste als die Wahrheit vor; er erkennt in dem Folgenden diese Differenz selbst an und will sie als eine unerhebliche behandeln. Allein es giebt in der Wahrheit keine erhebliche und keine unerhebliche Wahrheit. Fordert die Moral jene sieben Glaubenssätze, so müssen sie auch wahr sein; stehen sie aber mit der Ethik Sp.'s in Widerspruch, so kann er sie nicht als wahr behaupten. Diese Unklarheiten gehören jenem schwankenden, halb auf die Erkenntnis,

halb auf den Glauben sich stützenden Standpunkt an, den selbst Sp. nicht ganz zu verlassen vermochte.

### 129. (Philosophie und Glaube. S. 198.)

Sp. behandelt hier die grosse Frage über die Stellung der Philosophie zur Religion oder der Erkenntniss zum Glauben. Die Auffassung des Realismus hierüber ist in den früheren Erl. 2, 28 und in der Vorrede zu B. XXI. bereits ausführlich dargelegt. Sp. stimmt hier beinahe wörtlich damit überein; auch er trennt beide durchaus und stützt diese Trennung auf die verschiedenen Quellen, aus denen beide ihren Inhalt schöpfen. Nach Sp. entnimmt die Philosophie ihren Inhalt aus den gemeinsamen Begriffen (d. h. aus Wahrnehmen und Denken, B. V. 60), die Religion aber aus der Schrift und Offenbarung (d. h. aus den Aussprüchen der Autoritäten [Propheten]). Dies stimmt genau mit der Lehre des Realismus. Aber wunderbar ist nun der Sprung, mit dem Sp. hier aus diesem Satze folgert, dass die Religion Jedem die Freiheit lasse, über Alles zu denken, wie er wolle (also auch über Gott u. s. w.); nur die Moral dürfe davon nicht berührt werden. Der logische Fehler dieser Folgerung ist so grob, dass man staunen muss, wie Sp. sie dennoch ziehen konnte. Man kann offenbar über dieselbe Sache nicht zweierlei Gewissheiten in seiner Seele haben, so vielfach auch schon dieses Kunststück in den Zeiten des Religionsdruckes versucht worden ist. Fordert die Moral, wie Sp. meint, bestimmte Glaubenssätze, so hört eben die Freiheit hier auf, und der Fromme hat dann nicht das Recht, hierüber zu philosophiren. Kann er aber seine gewonnene wissenschaftliche Ueberzeugung von der Unwahrheit dieser Sätze nicht wieder von sich abthun, so ist er damit eben kein Mitglied dieser Religionsgesellschaft mehr und hat die Folgen davon über sich ergehen zu lassen. — Jede Religion hat die Unterscheidung zwischen wesentlichen (fundamentalen) und unwesentlichen Lehren, welche letztere entweder nicht gewusst oder selbst bezweifelt werden können, ohne das Heil der Seele und die Gemeinschaft mit ihrer Kirche zu gefährden. Allein welche Lehren dies sein sollen, wie diese Grenze zu ziehen sei, kann offenbar nicht die Wissen-

schaft der Religion vorschreiben; dies ist eben die eigene Sache jeder Religion. Nachdem Sp. hier anerkannt hat, dass zwischen beiden keine Gemeinschaft bestehe, hätte er selbst diese Regel innehalten und es nicht unternehmen sollen, von der Philosophie aus der Religion vorschreiben zu wollen, welche Sätze in ihr wesentlich seien und welche nicht. — Baco und Descartes, die Zeitgenossen Sp.'s, verfahren hier richtiger; sie erkannten ebenfalls den Gegensatz zwischen Philosophie und Religion an, allein sie unterschieden sie nach den Gebieten; in das übernatürliche (mit dem natürlichen Licht nicht zu erreichende) Gebiet der Religion soll nach ihnen sich die Philosophie nicht mischen, selbst wenn ihre Mittel dahin reichen; sie hat sich hier der Offenbarung unterzuordnen; während Sp. der Philosophie gestattet, sich einzumengen und über das Wesentliche und Unwesentliche der Religion den Ausspruch zu thun. — Dass übrigens auch die Abgrenzung der Objekte beider keinen Frieden zwischen ihnen herstellt, ist anderwärts dargelegt worden (B. XXI. Vorrede).

## Funfzehntes Kapitel.

### 130. (Philosophie und Theologie. S. 199.)

Hier legt Sp. mit treffenden Worten dar, dass Religion und Wissenschaft getrennt bleiben müssen. Die Schwierigkeit für den in der Religion auferzogenen Philosophen ist nur, diese Regel immer inne zu halten; Sp. selbst hat es, wie sich ergeben hat und noch ergeben wird, nicht vermocht.

### 131. (Pharisäer. S. 199.)

Unter Pharisäer versteht hier Sp. die Rabbiner, wie er selbst später sie nennt; man könnte vermuthen, es müsse heissen: „Der Erste (Kommentator), welcher annahm, dass die Schrift bei den (alten) Pharisäern der Vernunft“ u. s. w.; allein da Sp. sagt, Maimonides habe bei ihnen (*inter eos*) grösseres Ansehn genossen, und dies nur auf die Pharisäer sich bezieht, so kann man nur annehmen, dass Sp. hier unter Pharisäer die Rabbiner verstanden hat.

## 132. (Was der Vernunft widerspricht. S. 200.)

Diese an sich so scheinbare Ausführung zerfällt, wenn man bedenkt, dass das Fürwahrhalten des Menschen verschiedene Quellen haben kann. Es kann aus den Fundamenten der Erkenntniss hervorgehen; dann ist es zugleich die Wahrheit; es kann aber auch auf dem Ansehn und dem Beispiel der Autoritäten und auf dem Gefühl in Folge der Erziehung u. s. w. ruhen, dann ist dieses Fürwahrhalten der Glaube. Die persönliche Gewissheit kann in beiden Fällen gleich fest und stark sein; auch ist es nicht gerade nothwendig, dass der Inhalt des Glaubens dem Inhalte der Erkenntniss nicht widerspreche. Selbst der grösste Theil der wissenschaftlichen Wahrheiten beruht bei den meisten Menschen nur auf dem Glauben. Denn nur Wenige sind z. B. im Stande, die Gesetze der Naturwissenschaften selbst zu prüfen und aus ihren eigenen Beobachtungen abzuleiten; die grosse Mehrzahl nimmt sie auf Treue und Glauben der Lehrer und der Bücher an; d. h. ihr Fürwahrhalten ruht dabei nur auf dem Glauben. In Dingen, die durch die Mittel der Erkenntniss sich nicht erreichen lassen, also in den Lehren der Religion, kann das Fürwahrhalten immer nur ein Glauben sein. Deshalb ist schon die Alternative Sp.'s: „Mit oder ohne die Vernunft etwas fürwahrhalten,“ zweideutig. Das Glauben ruht zwar nicht auf den Gründen der Erkenntniss, ist aber deshalb nicht unvernünftig, da es eine Wissensart ist, welche der Seele wesentlich und dem Menschen unentbehrlich ist; denn Niemand kann Alles, was er an Wissen braucht, selbst prüfen.

Es bleibt also blos die Frage: Wie ist der Fall zu erledigen, wenn die Erkenntniss dem Glauben widerspricht? Nun erhellt aus dem Obigen leicht, dass dies, wie die Juristen sagen, ein *quaestio facti* und nicht *juris* ist. Hierüber giebt es keine Regel der Klugheit oder Moral, sondern in solchem Fall wird jeder Einzelne derjenigen Quelle vertrauen, welche bei ihm in diesem Falle die stärkste Gewalt hat. In Gebieten, welche der Erkenntniss zugänglich sind, kann allerdings der Glaube allmählich erschüttert und so der Wahrheit Raum verschafft werden. Anders liegt die Sache aber in Gebieten, wo die Erkenntniss nicht hinreicht, und dies ist der Fall

bei der grössten Zahl der Lehrsätze der Religion. Wenn hier die Vernunft doch eine Einsicht behauptet, so ist dies eine Anmassung, zu der sie kein Recht hat, und der Glaube wird deshalb hier die Angriffe auf die Religion mit viel grösserer Sicherheit zurückweisen. Der fort-dauernde Bestand der Religionen trotz der seit Jahrhunderten gegen sie geführten Angriffe der Wissenschaft erweist dies. Hier kann nur bei Einzelnen die philosophische Sophistik oder Doktrin so viel vermögen, dass sie mit Hülfe anderer günstiger äusserer Umstände den Glauben verdrängen und den Einzelnen über die Autorität der Bibel und Gemeinde erheben kann.

Alles dies sind also Thatfragen, die in den Gang der Geschichte fallen, von der thatsächlichen Entwicklung der Völker abhängen und sich deshalb im Voraus nur schwer beantworten lassen. In keinem Falle kann aber durch rein verstandesmässige Deduktionen, wie hier von Sp. geschieht, diese Frage entschieden werden.

Nun ist allerdings richtig, dass der Glaubensinhalt in dem Detail auf manche Schwierigkeiten geräth und auf harte Proben gestellt wird, wenn, wie bei dem Christenthum, seine Urkunden aus den verschiedensten Zeiten und von den verschiedensten Verfassern herrühren, und wenn die Wissenschaft auf die Unklarheiten, Widersprüche, auf die Einflüsse roher Sitten und grober Unwissenheit in diesen Urkunden, so wie auf das Unsichere der Manuskripte, ihrer Uebersetzungen und Lesarten aufmerksam macht. Dies Alles kann je nach der Empfänglichkeit des Einzelnen entweder zur Erschütterung oder Beschränkung des Glaubens führen; aber es kann auch, und dies übersieht Sp., von der Innigkeit des Glaubens überwunden werden oder wenigstens an der geringen geistigen Ausbildung der Menge spurlos vorübergehen. Der Glaube vermag selbst dem härtesten Widerspruch zu widerstehen, wie die Dogmen von der Dreieinigkeit u. s. w. beweisen. Aber noch viel gewöhnlicher und natürlicher ist es, dass selbst der Gebildete durch solche Widersprüche nicht gestört wird, weil er sie nicht gleichzeitig in seinem Wissen sich vorstellt. Um nur ein schlagendes Beispiel hier zu geben, nehme man das Beten. Der grössere Theil der Gebildeten ist jetzt überzeugt, dass der Lauf der Welt und das Eintreten der einzelnen Ereignisse nach

festen Gesetzen geschieht, dass also Gott, selbst auf seine Bitten, daran nichts ändert. Dessenungeachtet finden Dank- und Bittgebete bei den meisten dieser Gebildeten noch heute mit gläubiger Ueberzeugung statt. Dies ist nur möglich, weil man bei jener Nothwendigkeit nicht an das Beten und bei diesem nicht an jene Nothwendigkeit denkt, und deshalb beim Beten im Drange seiner Gefühle diesen Widerspruch nicht bemerkt. — So erklärt sich Vieles, was dem Philosophen mit seiner blossen Vernunft unbegreiflich erscheint, und die menschliche Natur und die Menge ist nicht so verrückt oder verdorben, wie diese Philosophen meinen, weil sie bei ihr kein Gehör finden.

### 133. (Maimonides. S. 203.)

Hier ist der Text unvollständig; es muss heissen: Deshalb verwerfe ich die Aussprüche Beider, sowohl des Maimonides wie des Alpakhar; denn Sp. hat vorzüglich die Ansicht des Letzteren hier bekämpft.

### 134. (Lebensregeln. S. 203.)

Auch dies ist eine Täuschung; die Moral, welche Jesus predigt, und noch mehr die Moral des Alten Testaments, hat so viele bedenkliche Sätze, dass Sp. selbst oben genöthigt gewesen ist, die Vernunft zu Hülfe zu nehmen und dem Ausspruch Jesu, dass man nach dem Schlage auf die rechte Wange auch die linke hinhalten solle, eine Auslegung zu geben, welche diesen Satz für den regelmässigen Zustand der Gesellschaft völlig aufhebt. Nirgends ist die Bibel schwankender als in ihren sittlichen Vorschriften; denn kein Gegenstand ist schwerer wie die Moral in bestimmte Regeln zu fassen (B. XI. 129).

### 135. (Offenbarung ist nothwendig. S. 204.)

Dies ist für einen Philosophen ein ausserordentliches Zugeständniss, was überdem sich mit den Sätzen der Ethik Sp.'s nicht vereinigen lässt. Kant ging nicht so weit, sondern suchte den Lohn der Tugend in dieser oder jener Welt aus der Vernunft selbst herzuleiten, indem er es zu einem Postulat der Vernunft erhob, dass der des Glückes

Würdige auch dereinst des Glückes theilhaftig werde. Die Schwäche dieser Ansicht ist anderwärts (B. VII. 132, B. VIII. 53) dargelegt worden.

### 136. (Der Glaube durch die Zeichen. S. 205.)

Auch diese Ansicht ist nicht allein schwer mit Sp.'s Lehre in seiner Ethik, sondern auch mit seinen oben dargelegten Ansichten über die Beweiskraft der Wunder zu vereinigen.

### 137. (Wort Gottes. S. 206.)

Es ist bereits zu Erl. 86, 134 gesagt worden, dass eine grosse Zahl von sittlichen Regeln und Anweisungen des Alten und auch des Neuen Testaments mit der Moral der Gegenwart und auch mit der Moral zu Sp.'s Zeit nicht übereinstimmen und nur durch die gewaltsamsten Auslegungen unter sich und mit diesen nothdürftig vereinigt werden können. Schon deshalb ist das Fundament, auf das Sp. die Autorität der Bibel baut, höchst bedenklich; er selbst ist deshalb genöthigt, Gründe aus der Vernunft und der Klugheit hinzuzunehmen. So zeigt sich bei Sp. ein dunkles Gefühl von der neben der Erkenntnissquelle (Vernunft) in der menschlichen Seele bestehenden zweiten Quelle des Fürwahrhaltens. Der Realismus nennt sie Achtung vor der Autorität, Sp. nennt sie Offenbarung und Glauben an diese; allein er vermag diesen wichtigen Punkt, auf dem alle Einsicht in das Wesen der Religion beruht, nicht vollkommen klar zu stellen, und deshalb kommt seine Ausführung immer wieder auf die Alleinherrschaft der Vernunft zurück.

### 138. (Schluss vom 15. Kap. S. 208.)

Hier erkennt Sp. die grosse Bedeutung des Glaubens für die Sittlichkeit an. Wenn auch nach seiner Ansicht Einzelne durch die Vernunft allein ein sittliches Leben gewinnen können, so erkennt doch Sp. an, dass für die grosse Masse der Menschen dies nur durch die geoffenbarte Religion geschehen könne. Damit ist der Satz des Realismus wesentlich anerkannt, dass der Gehorsam und



die Tugend sich für die grosse Mehrzahl der Menschen aus der Autorität der Kirche und Gemeinde entwickelt und ihre Sittlichkeit nur daher entnimmt. Freilich fehlt hier die tiefere Begründung, dass alles Sittliche überhaupt nur in solchen erhabenen Autoritäten seine Quelle habe (B. XI. 49). Indess ist Sp. hier doch weit mehr bei der Wahrheit geblieben als Kant, welcher nur die Vernunft als die Quelle des Sittlichen anerkennt und jedes Handeln aus einem anderen Beweggrund, als weil es die Vernunft gebietet, für unsittlich erklärt.

## Sechzehntes Kapitel.

### 139. (Ueberschrift vom 16. Kap. S. 208.)

In dem ersten Theile dieses Werkes hat Sp. die wichtigsten Begriffe der Religion, namentlich aus dem apologetischen Theile der Glaubenslehre erörtert; es waren die Begriffe der Offenbarung, der Propheten, der Wunder, der Auslegung der Bibel, die Fragen nach der Entstehung ihrer einzelnen Bücher, der Aechtheit ihres Textes, des Wesentlichen und Unwesentlichen in der Religion und des Verhältnisses zwischen Religion und Philosophie. Sp. hat damit einen grossen Theil dessen behandelt, was man jetzt Religionsphilosophie zu nennen pflegt.

Mit dem 16. Kapitel geht Sp. zu einem ganz neuen Gegenstande, der nicht mehr die Religion, sondern das Recht betrifft; es ist ein Stück Rechtsphilosophie im heutigen Sinne, was Sp. hier in dem zweiten und letzten Theil seiner Schrift behandelt. Die Verbindung zweier an sich so getrennter Disziplinen in dieser einen Schrift liegt in dem Thema, dessen Beweis sie liefern will. Sp. will die Freiheit des Gedankens und seiner Aeusserung vertheidigen. Dies ist der Zweck seines Unternehmens. Diese Freiheit wurde zu seiner Zeit wie immer von zwei Mächten bedroht; es war die Kirche und der Staat; deshalb bewegt sich seine Untersuchung darin, zu zeigen, dass beiden von dieser Freiheit keine Gefahr droht, und um diesen Beweis zu führen, ist er auf die letzten Grundlagen beider einzugehen genöthigt.

Das Ganze der Untersuchung ist auch hier nicht streng systematisch. Sp. beginnt mit der Grundlage des Rechts und des Staats, geht dann auf die Politik oder die Lehre der Staatsklugheit über, benutzt zu deren Erläuterung vorzüglich die Geschichte des jüdischen Reichs, behandelt dann die grosse Frage der Stellung des Staats zur Kirche und schliesst endlich mit dem Beweis, dass die Freiheit des Gedankens und seiner Aeusserung sich mit der Wohlfahrt beider verträgt, ja sie befördert.

Die Behandlung der einzelnen Fragen wechselt hier ebenso wie früher; sie ist bald im höchsten Maasse philosophisch, bald geht sie tief in das Detail ein, wie es nur den besonderen Wissenschaften zukommt; dabei ist die philosophische Begründung oft sehr kurz, und Hauptfragen werden mit wenig Worten abgethan. Es hängt dies damit zusammen, dass Sp. die philosophische Behandlung des Sittlichen bereits in seiner Ethik vollendet hatte, und bei Abfassung dieser Schrift noch die Absicht hatte, auch die Ethik derselben bald folgen zu lassen; deshalb hat er mit Rücksicht hierauf Vieles hier nur kurz angedeutet, weil es die Ethik doch bald gründlicher darlegen sollte.

Was nun die Sache selbst anlangt, so überrascht zunächst hier wie in der Ethik die Kühnheit, mit der Sp. die Grundlagen des Rechts und der Moral behandelt; eine Kühnheit, in der er selbst die griechischen Philosophen überbietet; denn er erklärt offen das als Naturrecht und als Basis alles bürgerlichen Rechts, was bisher als das gerade Gegentheil davon angesehen worden war, nämlich die Gewalt und die Begierde. Sieht man indess näher nach, so liegt das Ueberraschende und im Fortgang immer von Neuem Spannende nur darin, dass Sp. den Begriff des Rechts völlig zerstört, dabei aber doch das Wort „Recht“ für sein Surrogat, die physische Macht, hartnäckig beibehält. Er verfährt hier genau wie in seiner Ethik mit dem Begriff Gottes. Hätte Sp. in seiner Ethik einfach gesagt, es giebt keinen Gott, sondern nur eine Welt mit ihren ewigen nothwendigen und gesetzlich wirkenden Kräften innerhalb des körperlichen und geistigen Seins, so würde Niemand dies wunderbar, dunkel und räthselhaft gefunden haben; die ganze Ethik Sp.'s würde unendlich an Verständlichkeit gewonnen haben, wenn das Wort „Gott“ ganz und gar bei Seite gelassen

worden wäre. Ebenso ist es hier mit dem Worte „Recht“. Nur erst dadurch, dass Sp. diese Worte „Gott“ und „Recht“ für Gegenstände hartnäckig festhält, die dem Sinn der Worte geradezu widersprechen, kommt das Dunkle und Pikante in seine Darstellung, welche den Leser nicht zur Ruhe gelangen lässt und immer von Neuem verleitet, hinter diesen anscheinenden Widersprüchen eine tiefe, verborgene Weisheit zu suchen.

Bis zu Sp.'s Zeit hatten Grotius und Hobbes das Recht wohl aus dem Bedürfniss und Nutzen abgeleitet; allein man hatte doch beide Begriffe streng getrennt gehalten. Sp. geht aber viel weiter; er behauptet deren Identität. Nun ist allerdings ein solcher paradoxer Satz leicht hingestellt; desto schwerer aber ist seine Durchführung, und hier zeigt sich, dass auch Sp. dies nicht vermocht hat; dass er vielmehr den Begriff des Sittlichen, der Pflicht und des Rechts weder hier noch in seiner Ethik wahrhaft zu erreichen vermocht hat. Sp. kann in beiden Werken nicht über den Nutzen, als Beweggrund des menschlichen Handelns, hinauskommen. Er bleibt also in dem Gebiete der Lust. Allerdings zieht er auch die Liebe Anderer mit hinein, aber immer nur aus dem Gesichtspunkt der eigenen Lust, „weil es für den Menschen nichts Nützlicheres giebt, als mit seinen Nebenmenschen in Frieden zu leben.“ Sp. erreicht nicht einmal den wahren Begriff der Liebe; sie ist bei ihm durchaus eine egoistische Lust, und die Lust des Geliebten ist nach Sp. nicht einmal die Ursache der Lust der Liebenden. So ist Sp. ein Hedoniker im höchsten Sinne des Worts. Nur weil nach seinem zufälligen Temperament die Lust aus dem Wissen (B. XI. 29) ihm als die höchste galt, erhebt Sp. im 5. Buche seiner Ethik die Erkenntniss zu dem Prinzip des Sittlichen, und nur nebenbei wird diess auch damit gerechtfertigt, dass der Mensch im Erkennen frei sei; ein Satz, in dem das Wort frei ebenfalls in einem dem gewöhnlichen völlig widersprechenden Sinn gebraucht wird.

Nachdem Sp. die Begierde und die Macht des Einzelnen zu seinem Recht im Naturzustande erhoben hat, bleibt nur die Frage von Interesse, wie Sp. aus dieser Unterlage zu dem wahren Begriff des Rechts gelangen werde? Hier zeigt sich die ganze Schwäche seiner De-

duktion. „Weil es für den Menschen nützlicher und sicherer sei, sich dieser Macht zu begeben und sie auf eine einheitliche Persönlichkeit zu übertragen, deshalb hat letztere, die Staatsgewalt, nicht bloß die Macht, sondern auch das Recht über die Einzelnen erlangt, und diese sind nun schuldig, ihr zu gehorchen.“ So lautet die Deduktion. Allein ganz abgesehen, dass diese Thatsache, die geschehene Uebertragung, nirgends nachgewiesen werden kann, fehlt hier gerade die Hauptsache, nämlich wie aus dieser Uebertragung der Macht mehr als wieder blosser Macht, nämlich wie ein Recht daraus entstehen könne. Sp. benutzt wie seine Vorgänger den Vertrag hierzu; allein er fühlte deutlicher wie diese, dass der Vertrag zur Begründung des Rechtszustandes überhaupt nicht zureichen könne, weil der Satz, dass ein Vertrag Rechte begründe, zuvor erst bewiesen sein müsse. Der Vertrag ist ja nur eines von den mancherlei Mitteln, einzelne Rechte zu begründen, aber der Begriff des Rechtes überhaupt kann nicht auf ihn gestützt werden, ohne sich im Kreise zu drehen. Deshalb legt auch Sp. auf diesen Vertrag weniger Werth wie seine Vorgänger; die Hauptsache ist ihm die übertragene Macht. Vermöge der Identität von Recht und Macht hat damit die Staatsgewalt auch das Recht erhalten, und Sp. ist consequent genug, zu behaupten, dass sie dies ihr Recht auch nur so lange behalte, wie sie die Macht sich erhalte.

So zeigt sich, dass Sp. auch durch seinen Staat den wahren Begriff des Rechts nicht erreichen kann. Deshalb ist bei ihm der Staat nur eine äussere Anstalt, welche durch die Gewalt und die Mittel der Furcht zusammengehalten wird; selbst wo Liebe, Anhänglichkeit an den Staat eintreten, machen solche Motive nach Sp. das Regieren zwar leichter und bequemer, aber Alles dreht sich auch dann nur in dem Egoismus der Macht und der Begierden. Dem Einzelnen ist der Staat nur ein Mittel, seine individuelle Lust und seinen Nutzen besser als in der Isolirung zu erreichen.

Es ist bekanntlich nicht schwer, die äusseren Erscheinungen im Staate aus dieser Auffassung abzuleiten und das ganze Staats- und Gesellschaftsgerüste auf diese Motive der Lust und Furcht aufzubauen; dies thut Sp.

und dies haben Grotius und Hobbes vor ihm und Locke und Rousseau und unzählige Andere nach ihm auch gethan.

Allein es bleibt hier die einfache Frage: Erschöpft diese Ableitung den wirklich vorhandenen sittlichen und Rechtszustand der Menschen? Giebt es wirklich in dem Zusammenleben und dem Verkehr der Menschen kein anderes Motiv des Handelns? Ist es nur die Begierde oder höchstens die verständige Abwägung des grösseren Nutzens und Schadens in Kollisionsfällen, welche das Handeln der Menschen bestimmt? Oder lehrt die Erfahrung, dass daneben noch ein anderes Motiv besteht?

Nun zeigt die Beobachtung und mindestens die Selbstwahrnehmung, dass allerdings neben der Lust noch ein anderes Motiv für das menschliche Handeln besteht; es ist die Achtung. Jeder erlebt es an sich selbst, dass er nicht immer nur nach dem Nutzen und der Lust sein Handeln bestimmt, dass er auch geradezu gegen diesen Nutzen und diese Lust zu Handlungen sich bestimmt, und dass das sittliche Gefühl der Pflicht und die Achtung vor dem Gebote des Rechts es ist, was ihn hier bewegt und die stärksten Antriebe der Lust und des Nutzens überwindet (B. XI. 52). Dieses Gefühl der Achtung erscheint der sorgsamsten Beobachtung bald als ebenso bedeutend wie das der Lust; beide erfüllen die menschliche Brust; das Leben jedes Einzelnen ist nur das Ergebniss der wechselnden Wirksamkeit dieser beiden Faktoren. Damit ist denn auch die unerschütterliche Grundlage des Sittlichen und des Rechts gefunden; es ist erkannt, dass, so wie das Lust- und das Achtungsgefühl unvereinbare Pole in der Seele bilden, so auch die Klugheit und das Recht nie aus einander abgeleitet werden können. Kant hat dies in glänzender Weise in seiner Kritik der praktischen Vernunft dargelegt; es gehört diese strenge Scheidung, diese Reinigung des Rechtsbegriffes von allen Schlacken der Lust, welche vor ihm noch nie so vollständig geschehen war, zu seinen höchsten Verdiensten. Man kann streiten über die Quelle dieser Achtungsgefühle; man kann sie mit Kant und Fichte und Hegel in die Vernunft legen, oder mit dem Realismus in dem Willen der erhabenen, mit unermesslicher Macht begabten Autoritäten finden (B. XI. 49): immer bleibt der Rechtsbegriff

von dem des Nützlichen durch eine unendliche Kluft geschieden.

Deshalb kann es nicht auffallen, dass Sp. diese Kluft hier nicht überbrücken kann, und dass seine Vorgänger sich dabei im Kreise drehen, wenn sie den Vertrag zur Brücke über diese Kluft machen, während er doch nur in dem jenseitigen Gebiete liegt. Man darf sich auch nicht dadurch irre machen lassen, dass Sp. in dem Fortgange seiner Darstellung allmählich immer schärfer den wahren Begriff des Rechts, der Treue, des Gehorsams betont und zu seinen Ausführungen benutzt. Er kann nämlich diese Begriffe nicht abhalten, so wie er in das Besondere herabsteigt; überall treten sie hervor, weil die Wirklichkeit von ihnen erfüllt ist und getragen wird; aber solches allmähliches Aufnehmen ist keine Ableitung dieser Begriffe, sondern das Gegentheil eine Inkonsequenz gegen das Prinzip und eine Zerstörung der Harmonie seines Systems.

Ähnlich wie hier es leicht ist, im rein Abstrakten das Recht mit der Macht identisch zu setzen, ist es auch in dem blossen obersten Begriffe leicht, die Freiheit des Willens aufzuheben und nur die Nothwendigkeit in allem menschlichen Handeln und Denken zuzulassen. Bekanntlich thut Sp. auch diesen Schritt, der mit den ethischen Begriffen genau zusammenhängt. Aber auch hier beginnen die Schwierigkeiten erst, wenn man an das Besondere gelangt, wenn die Betrachtung des Einzelnen beginnt, wenn die Begriffe der Reue, der Busse, der Zurechnung, des Gewissens, der Strafe u. s. w. im Leben auftreten, und wenn sich zeigt, dass die menschliche Gesellschaft und der Staat so wesentlich von diesen Begriffen getragen wird, dass mit deren Aufhebung auch sein Bau zusammenbrechen muss. Hier beginnt erst die wahre Aufgabe des Philosophen.

Es mag wahr sein, dass überall und auch in dem menschlichen Denken und Handeln keine Freiheit, sondern strenge Regelmässigkeit nach Naturgesetzen herrscht; aber dann bleibt die Aufgabe zu lösen, wie die bestehende Wirklichkeit, welche eine ganz andere Grundlage zeigt und ganz andere Motive anerkennt, dennoch aus jenem Prinzip zu erklären und damit in Uebereinstimmung zu bringen ist. Es bleibt dann zu zeigen, wie sich jenes

Prinzip in dem Einzelnen gestaltet, wie jene realen und mächtigen Seelenzustände der Reue, der Busse, der Gewissensbisse, des Freiheits- und Schuldgefühls sich damit vertragen; wieviel hier Schein, Irrthum, und wieviel Wahrheit und Wirklichkeit ist; wie zuletzt die wirklich vorhandene sittliche Welt mit all diesen entgegengesetzten Begriffen der Freiheit doch nur ein Abfluss aus den Begriffen der Gesetzmässigkeit und Regelmässigkeit alles Geschehens ist. Dann, aber erst dann ist die ethische Aufgabe dieser Philosophen gelöst.

Auch hier bleibt Sp. weit hinter diesem Ziele zurück. Selbst in seiner Ethik bleibt es bei dem abstrakten Satz der Nothwendigkeit, und die sogenannte Willensfreiheit wird kurzweg für einen Irrthum oder für ein Nichtwissen der Ursachen erklärt. Auch in der vorliegenden Abhandlung berührt Sp. diese Frage nur obenhin.

So viel hier im Allgemeinen zur Vorbereitung auf diesen wichtigen zweiten Theil des Werkes. Im Fortgang desselben wird das Einzelne genügende Gelegenheit bieten, die oben entwickelten Ansichten näher zu begründen und das System Sp.'s deutlicher darzulegen.

#### 140. (Naturzustand. S. 208.)

An sich liegt in den vorgehenden Sätzen einfach die Behauptung: Die Macht ist zugleich das Recht; also ist Beides identisch. Allein indem hier Sp. Gott heranzieht, wird der Gedanke zweideutig; es scheint, als wolle er das Recht als solches und in seinem Unterschied von der Macht aus Gottes Macht ableiten. Sp. hat wahrscheinlich selbst hier sich den Gedanken nicht klar entwickelt. Er enthält nämlich wirklich ein Stück Wahrheit, was nur durch die mangelhafte Darstellung verhüllt wird. Der ganzen Lehre Sp.'s, d. h. seiner Ableitung des Rechts aus der Macht liegt derselbe Gedanke unter, der vom Realismus bestimmter dahin ausgedrückt ist, dass kein sachliches Prinzip für das Sittliche besteht, dass vielmehr das Sittliche seine Quelle in den Geboten von erhabenen Autoritäten hat, welche erst bei den sie empfangenden einzelnen Menschen die Natur des Sittlichen annehmen, indem die unermessliche Kraft und Hoheit dieser Mächte den einzelnen schwachen Menschen mit

Ehrfurcht und Achtung erfüllt (B. XI. 49 u. f.). Sp. steht diesem Gedanken ganz nahe, und man kann sagen, dass seine ganze Auffassung des Sittlichen davon getragen wird; nur ist der Ausdruck mangelhaft geblieben, und es fehlt die klare Durchbildung dieses Prinzips. Deshalb bleibt die spätere Sonderung des Rechts von der Macht und Lust bei den einzelnen Menschen aus, während Sp. ganz Recht hat, wenn er die Mächte, von denen das Sittliche ausgeht, nicht ebenfalls demselben unterwirft. Sp. fühlte deutlich, dass für das Sittliche kein sachliches und besonderes Prinzip besteht; er fühlte, dass es seine Quelle aus der Begierde und dem Nutzen nimmt; soweit ist er in der Wahrheit; aber er erreichte nicht den Begriff der erhabenen Autorität, und deshalb auch nicht die Umwandlung deren Gebotes in ein Sittliches bei dem dasselbe mit Ehrfurcht empfangenden Menschen. Deshalb ist sein System wohl auf dem Wege der Wahrheit, aber bleibt auf demselben stecken, und es bietet deshalb grössere Blößen als Systeme, die gleich von Anfang sich in Phrasen bewegen.

#### 141. (Macht und Recht. S. 209.)

Diese Sätze, so paradox sie klingen, sind doch richtige logische Folgerungen aus der Identität von Macht und Recht; das Paradoxe kommt aber nur von der Verdrehung des Wortes „Recht“, bei dem der Leser immer noch an etwas von der Macht Unterschiedenes denkt; ist dies überwunden, so kann man diese Sätze trivial nennen. — Hier und da leuchtet dabei auch die Nothwendigkeit durch, in welcher der Mensch jede seiner Handlungen genau so streng nach Naturgesetzen vollzieht, wie der Ziegel vom Dache fällt und der Baum in die Höhe wächst. So wie für die Bäume deshalb kein Recht möglich ist, so wenig ist es deshalb für die derselben Nothwendigkeit unterliegenden Menschen möglich. Indess vermeidet Sp. gern, diese strenge Konsequenz offen auszusprechen.

#### 142. (Regeln der Vernunft. S. 209.)

Sp. lässt hier unbestimmt, was er unter „Regeln und Gesetzen der Vernunft“ versteht, obgleich dieser Begriff



von der höchsten Wichtigkeit ist. Er scheint nämlich damit ein Handeln im Gegensatz des aus der Begierde zu bezeichnen, und dann entsteht die Frage, welches Handeln ist dies? welchen Inhalt, welches Ziel hat es? Ist es auch nur auf die Lust gerichtet, und unterscheidet es sich von der blossen Begierde nur durch die kluge Abwägung von Schaden und Vortheil? Sp. spricht hier sogar schon von der Tugend. Man sieht, wie leichthin der Gang der Betrachtung genommen wird. Es scheint nach dem Folgenden, dass Sp. nur die Klugheit darunter versteht; auch stimmt dies mit seiner Ethik.

#### 143. (Das Uebel. S. 210.)

Es ist dies der grosse Gedanke, der auch in Sp.'s Ethik herrscht. Für die Frage der Wahrheit und des Wissens ist er von hoher Bedeutung; allein für den Begriff des Rechts hilft er nicht weiter, weil er das Recht in der Identität mit der Natur und Nothwendigkeit belässt. Aber selbst abgesehen von dem Recht, bleibt neben dem Urtheil, ob etwas ein Uebel sei oder nicht, und ob dieser Begriff nur ein mangelhafter Beziehungsbegriff sei oder nicht, in der seienden Seele noch der Schmerz selbst. Dieser Schmerz ist kein Urtheil, kein Wissen, sondern ein Seiendes, was durch kein Urtheilen und Betrachten aufgehoben werden kann. Und doch geht das Verlangen der Welt, seit sie besteht, vor Allem nach Aufhebung des Schmerzes in allen seinen unendlichen Besonderungen (B. XI. 45). Die Frage ist also: Weshalb ist dieser Schmerz in der Welt? Sp.'s Antwort, dass das Uebel für das Universum kein Uebel sei, ist keine Antwort; denn trotz dieser Erkenntniss bleibt der seiende Schmerz. Dasselbe kann man gegen die Lehre der Stoiker sagen. Leibnitz hat später wegen dieser Frage seine „Theodicee“ abgefasst und darin ausgeführt, die Welt sei so gut gemacht, als es möglich gewesen; weniger Schmerz sei unmöglich gewesen; aber dies geht gegen die Allmacht Gottes.

#### 144. (Ausspruch der Vernunft. S. 211.)

Diese Folgerungen führen, selbst wenn sie richtig

sind, nur zu einer Vereinigung für den Nutzen; die Begierden des Einzelnen werden dadurch gezähmt, einer Regelung unterworfen, nicht um sie aufzuheben, nicht vermöge der Kraft eines anderen Beweggrundes (Achtung), sondern nur aus kluger Berechnung. Die Vernunft ist also hier nicht die Quelle eines besonderen Antriebes und Inhaltes, wie bei Kant und Hegel, sondern sie ist nur die Dienerin der Lust, welche ihr die Berechnung macht.

#### 145. (Von zwei Uebeln das kleinere. S. 211.)

Dieses Gesetz ist das Gesetz der Klugheit, allein nicht das Gesetz der Begierde; ja selbst kluge und gebildete Menschen lassen sich sehr oft von der gegenwärtigen Lust hinreissen, ohne den späteren, viel grösseren daraus folgenden Schmerz zu beachten. Diese kluge Mässigung der Triebe ist schon ein Zeichen hoher Kultur, und deshalb sind die von Sp. hieraus gezogenen Folgerungen falsch. Rohe Menschen, und dies sind alle vor dem Staate, werden sich nie durch solche Berechnung des Nutzens zu der Staatsverbindung entschliessen; nicht blos die Geschichte, auch die Kenntniss der menschlichen Natur lehrt, dass die Staaten nur durch Gewalt und nicht durch Vertrag entstehen.

#### 146. (Vertrag. S. 212.)

Sp. spricht diesen Satz so aus, als wenn er auch für die Menschen nach Errichtung des Staates gälte; auch scheint es wirklich seine Meinung gewesen zu sein, dass auch im Staate die Verträge nur aus Furcht vor grösseren, aus ihrer Verletzung hervorgehenden Uebeln gehalten werden. Dies zeigt, wie mechanisch Sp. den Staat auffasst, und wie die sittlichen Gefühle der Rechtlichkeit, der Ehrlichkeit, des Worthaltens, ohne Rücksicht auf die Folgen, für ihn gar nicht bestehen.

#### 147. (Vertragstreue. S. 212.)

Wichtiger ist noch das Bedenken, dass die Menschen nicht blos den Vertrag nicht halten, sondern überhaupt nicht eingehen würden (Erl. 146).

**148. (Uebertragung der Macht. S. 213.)**

Diese Alternative ist für Sp. sehr bezeichnend. Er erkennt selbst eine erzwungene Uebertragung der Macht des Einzelnen an die Staatsgewalt für gültig. Damit steht er allerdings der Wirklichkeit viel näher; aber die Schwierigkeit, wie aus solchem Zwang ein Recht im wahren Sinn herauskommen könne, ist damit viel grösser als bei Grotius und Hobbes geworden.

**149. (Uebertragung der Macht. S. 213.)**

Da das Recht der Staatsgewalt erst aus ihrer Macht entsteht, und diese Macht nach Sp. durch Uebertragung von dem Einzelnen erfolgt, so fragt sich, was versteht Sp. unter: „Uebertragung der Macht“? Kann der Einzelne die Kraft seiner Hände und Beine, die Schärfe seiner Sinne, die Kraft seines Verstandes, den Inhalt seines Wissens auf die Staatsgewalt übertragen? Offenbar: Nein! Kann er sein Eigenthum übertragen? Nein! denn er hat selbst nur Besitz; diesen kann er zwar abgeben, allein die Staatsgewalt kann nicht allen Besitz an sich nehmen; dies ist unmöglich; die Einzelnen müssen auch davon leben, und selbst physisch kann die Staatsgewalt nicht Alles naturaliter in Besitz haben. Also was bleibt da für die Uebertragung der Macht? Nichts! Sp. hat sich durch den eingeschobenen Begriff des Rechts irre führen lassen. Ein Recht kann ich abtreten. Dies liegt in der idealen Natur des Sittlichen; aber die Macht kann ich nie in diesem Sinne an den Staat abtreten, und da das Recht nach Sp. erst durch die Macht entsteht, so erhellt schon hieraus, dass Sp.'s Staat unmöglich ist.

**150. (Unbedingte Unterwerfung. S. 214.)**

Dies ist die Lehre von Hobbes, der Sp. hier beitrifft. Abgesehen von der geschichtlichen Unwahrheit dieser Lehre und von der in Erl. 149 dargelegten Unmöglichkeit, dass aus der Uebertragung der Macht ein Staat entstehen kann, kommt hier das Besondere hinzu, dass Sp. in dem folgenden Kapitel selbst das Gegentheil ausführt und zeigt, dass jeder Einzelne bei der Staatenbildung sich eine ganz

erhebliche Zahl von Vortheilen und Rechten vorbehalten habe. Beide Stellen stehen in geradem Widerspruch, und es wird sich kein Mittel zu ihrer Vereinigung finden lassen.

**151. (Das kleinste der Uebel. S. 214.)**

Schon hier schillert der wahre Begriff des Rechts überall durch; Sp. spricht von „gehalten, verpflichtet sein“, von „den Forderungen der Vernunft“. Dies sind alles Worte für rein ethische Begriffe, welche zeigen, wie sehr Sp. strebt, aus der Identität von Macht und Recht herauszukommen.

**152. (Sturz des Baues. S. 214.)**

Sp. holt hier allerlei Mittel herbei, um die Ungefährlichkeit seines unbedingten Gehorsams darzulegen. Leider widerlegt ihn die Geschichte auf jeder Seite, und gerade die reinsten Demokratien sind meist die gewaltthätigste Staatsform gegen die Einzelnen gewesen.

**153. (Sklave. S. 215.)**

Auch diese Ausführung beruht auf einer sophistischen Verdrehung des Begriffes „Sklave“.

**154. (Unterthan, Sklave, Sohn. S. 215.)**

Indem Sp. sich nicht zu dem reinen Rechtsbegriff erheben kann, sondern in der Klugheit und dem blossen Nutzen stecken bleibt, kann er natürlich auch nur falsche Definitionen von Zuständen geben, die nicht auf dem Unterschied des Nutzens, sondern auf dem Unterschied des Rechts beruhen.

**155. (Staatsgewalt. S. 216.)**

Auch hier ist in Konsequenz von Sp.'s Prinzip das Recht und die Freiheit des Einzelnen kein ethischer Begriff, sondern nur dieselbe Macht wie in dem Naturzustande, bloß beschränkt durch die Gebote und Verbote der Staatsgewalt. Innerhalb des übrigen freien Spielraums

bleibt der Einzelne Herr; aber die Staatsgewalt ist absolut, d. h. es giebt keine Grenze, welche sie bei ihren Geboten innehalten müsste, also keine Grundrechte im modernen Sinne.

#### 156. (Unrecht. S. 216.)

Auch hier liegt das Unrecht nur in dem Schaden, soweit dabei gegen die Gebote der Staatsgewalt verstossen ist. Von der sittlichen Empörung, welche das erlittene Unrecht erregt, ist bei Sp. keine Spur.

#### 157. (Billigkeit. S. 217.)

Billigkeit heisst im Lateinischen *Aequitas*, welches Wort auch die Gleichheit oder das gleiche Maass für Alle bezeichnet.

#### 158. (Verbündete. S. 217.)

Hier stimmt Sp. genau mit der realistischen Auffassung, wonach die Autoritäten, von denen das Recht ausgeht, von diesem selbst nicht gebunden werden. Aber freilich ist hier der Satz ganz anders begründet. Die Autoritäten werden dort (B. XI. 63) nicht sittlich gebunden, weil dazu eben eine Autorität gehört, die ihnen gegenüber fehlt (Gott z. B. ist sich nicht selbst Autorität). Dagegen sind die einzelnen Menschen durch die Gebote der Autorität sittlich und unbedingt zur Haltung der Verträge verpflichtet. Erst in dieser Auffassung stimmt die Wirklichkeit genau mit der Theorie, und nur so erklärt sich diese offenbar bei Staatsverträgen bestehende Anomalie, ohne dass das Privatrecht deshalb erschüttert zu werden braucht, wie es bei Sp. geschieht.

#### 159. (Revolution. S. 218.)

Sp. verdammt hiernach in Uebereinstimmung mit Hobbes jede Revolution ohne Ausnahme. Allein aus seinem früher Gesagten folgt ebenso klar, dass mit der glücklich ausgeführten Revolution das Recht der früheren Staatsgewalt erlischt, und die Revoltirenden, also die un-

recht Handelnden, nicht bloß die Macht, sondern auch das Recht zur Staatsgewalt gerade durch dieses Unrecht erwerben. — Diese geschichtlich nicht wegzuleugnenden Thatsachen haben von jeher das Kreuz der Rechtsphilosophen gebildet. Man sieht, dass auch Sp. trotz aller Kühnheit seiner Theorie hier aus dem Widerspruch nicht herauskommt. — Vielleicht ist kein Verhältniss mehr wie dies geeignet, die B. XI. 150 vorgetragene Theorie der Autoritäten zu beweisen. Nur diese erfasst die Wirklichkeit in ihrer ganzen Vollständigkeit und bleibt dabei in ihren Prinzipien konsequent. — Danach gehört auch das Volk als ein Ganzes zu den Autoritäten und ist als solches so wenig wie der Inhaber der Staatsgewalt durch das Recht gebunden. Hobbes und Spinoza fehlten darin, dass sie nur die Inhaber der Staatsgewalt als von dem Recht befreit setzten; Rousseau fehlte darin, dass er nur das Volk als von dem Recht befreit setzte; die Wahrheit wird sein, dass Beide, als Autoritäten, dem Recht nicht unterworfen sind.

#### 160. (Das göttliche Recht. S. 219.)

Es ist interessant, wie Sp. sich hier aus dem von ihm selbst erhobenen Bedenken herauswickelt. Seine bisherige Deduktion über das Recht im Naturzustande gegenüber dem Rechte im Staate beruht auf der Fiktion einer Uebertragung der Macht des Einzelnen auf den Staat. Hier erhebt sich nun die Frage: wie verhält sich die Moral zu dieser Uebertragung? Ist sie von dieser Entstehung der Rechtspflicht unabhängig, oder gilt von der Moral dasselbe wie von der Rechtspflicht? Es ist dies offenbar die Frage nach der Grundlage der Moral. Hier hat es nun seine Schwierigkeit, für die Moral dieselbe Grundlage wie für das Recht anzunehmen; allein Sp. zögert nicht, dies doch zu behaupten. Er verwandelt deshalb die Moral in ein göttliches Recht, was auch erst begonnen habe, als die Menschen ihr Recht auf Gott übertragen haben. — Die Unnatürlichkeit dieses Fundaments springt in die Augen; Gottes Macht ist vermöge seiner Natur offenbar viel früher als die Macht des Einzelnen und in voller Fülle schon da ohne diese Uebertragung, die allerdings bei dem Staat fingirt werden kann, welcher nichts

Ursprüngliches, Ewiges ist, aber die für Gott nicht passt, der ja die Welt sammt den Menschen geschaffen hat, und von dem Sp. deshalb an einer früheren Stelle ausdrücklich gesagt hat, dass Gott von Natur der Herr sei und das Eigenthum an Allem, an den Sachen wie an den Menschen, habe.

### 161. (Rathschluss Gottes. S. 220.)

Der hier von Sp. selbst erhobene Einwand konnte nicht in der zu Erl. 151 erwähnten Weise beseitigt werden; um die Staatsgewalt selbst in ihrer natürlichen Ungebundenheit zu erhalten, sieht sich Sp. genöthigt, das göttliche Recht mit dem Naturrecht zu identifiziren. Dann hätte es der zu Erl. 151 behandelten Ausflucht nicht bedurft. Die hier aufgestellte Ansicht ist die, welche Sp. auch in der Ethik aufstellt; allein dort ist sie die natürliche Konsequenz, dass Gott und die Natur identisch sind; hier spricht aber Sp. fortwährend von einem Gott, welcher sich den Menschen offenbart, welcher Propheten sendet und deren Autorität durch Wunder bestätigt. Einem solchen Gott gegenüber hört diese Identität mit der Natur auf, und einem solchen gegenüber wird die Ausführung, dass Jeder es auf seine Gefahr thun könne, wenn er Gott nicht gehorchen wolle, sophistisch. Offenbar liegt solchen Behauptungen der Gedanke der Ethik „*Deus sive Natura*“ zu Grunde; aber dann ist es unbegreiflich, wie Sp. hier bei Propheten, welche Gott durch ein Wunder bestätige, eine Ausnahme machen kann. Es gehört dies zu den bereits gerügten Halbheiten, die dieser Abhandlung in Bezug auf den Gottesbegriff anhängen.

### 162. (Der Staat ordnet die Religion. S. 221.)

Dies ist dieselbe Behauptung, welche Hobbes aufgestellt hat. Sie widerspricht der Quelle und Natur der Religion so sehr, dass sie in der Wirklichkeit nie Geltung erlangt hat. Sie ist nur eine rein logische Konsequenz aus einem falschen Prinzip. Auch hier liegt der wahre Gedanke unter, dass alles Recht und alle Moral von den Autoritäten ausgehe; allein diese Theorie übersieht hier, dass es nicht bloß eine, sondern mehrere Autoritäten

in der Wirklichkeit giebt; sie sind das Volk, der Fürst und Gott. Der Frieden und die Einigkeit würden vielleicht grösser sein, wenn diese Autoritäten auf eine zusammenschmelzen; insoweit hat diese Theorie Recht; allein die Wirklichkeit richtet sich nicht nach solchen Wünschen, und deshalb hat die Theorie sich nach der Wirklichkeit zu richten, welche das Dasein dieser drei Mächte in den Kämpfen der weltlichen und kirchlichen Revolutionen genügend erkennbar macht. Deshalb sind auch die Kollisionen der sittlichen Gebote in der Brust des diesen drei Autoritäten unterworfenen einzelnen Menschen viel weitergehend, als es Sp. hier an dem vereinzelt Fall darlegt, wo die Staatsgewalt in unchristlichen Händen ist. Diese Kollisionen lassen sich durch keine Regel entscheiden, vielmehr erfolgt die Entscheidung thatsächlich nach dem Umstand, welche der drei Autoritäten für den Einzelnen nach seiner Erziehung und seinem sonstigen Leben und Stellung zufällig als die mächtigere gilt. Das Weitere hierüber ist ausgeführt B. XI. 67, 70.

## Siebzehntes Kapitel.

### 163. (Zurückbehaltene Rechte. S. 223.)

Es ist bereits in Erl. 149, 150 ausgeführt, dass diese Beschränkung in der Uebertragung der Macht der Einzelnen den Ausführungen des vorigen Kapitels geradezu widerspricht; dort beruhen alle Folgerungen lediglich darauf, dass der Einzelne alle Macht abgetreten habe; hier wird auf einmal anerkannt, dass dies unmöglich und wider-natürlich sei, dass der Einzelne einen grossen Theil der Macht sich vorbehalten habe, und dass deshalb die eigenen Bürger die grössten Feinde und Gefahr für ihre Staatsgewalt bleiben. Man sieht die Willkür in beiden Auffassungen; Rousseau legte später in den Unterwerfungsvertrag wieder einen anderen Inhalt, und dies zeigt, dass mit dieser so beliebten Basis jede Staatsform von der Despotie bis zur sozial-demokratischen Republik gleich gut begründet, d. h. fingirt werden kann.



## 164. (Die Monarchen. S. 227.)

Nachdem Sp. in diesem Kapitel die Unausführbarkeit seiner in dem vorigen Kapitel entwickelten Theorie selbst anerkannt hat, und damit die Sicherheit und die Ruhe, welche das Ziel des Staates sein soll, durch seine Zurückbehaltung eines Theils der Macht bei dem Einzelnen wieder vernichtet worden ist, so blieb für Sp., für welchen das sittliche Gefühl, die Achtung vor dem Recht, welche die wahre Stütze des Staates bildet, nicht existirt, nichts übrig, als im Wege der Klugheit und verständigen Berechnung nach allerlei Mitteln zu suchen, welche die deshalb noch immer vollberechtigten Begierden des Einzelnen mässigen und die Staatsgewalt vor den daraus ihr drohenden Gefahren sichern. So geräth Sp. von dem Boden des Rechts hier auf den Boden der Politik und der Staatsraison, und diese bildet den wesentlichen Inhalt des noch übrigen Theiles seines Werkes. Sp. stellt sich hier ganz auf den Standpunkt von Macchiavelli, dessen Werke er gekannt hat und in seinem politischen Traktat erwähnt. Da Sp. kein selbstständiges Sittliche kennt, sondern Alles auf den Nutzen gründet, so ist natürlich für ihn jeder Weg zulässig, der nur im letzten Ende zu diesem Ziele führt. Hier gilt für Sp. genau der Grundsatz der Jesuiten: Der Zweck heiligt das Mittel. Die hier aus der Geschichte Alexander's angeführten Beispiele zeigen deutlich, dass dies der Standpunkt Sp.'s ist. Nun ist aber klar, dass ein Mann wie Sp. auf diesem Gebiete der Politik sich mit Macchiavelli nicht messen kann. Wer wie Sp. sein ganzes Leben nur in seiner Studirstube verbracht, von aller öffentlichen Thätigkeit sich fern gehalten hat, nicht einmal in das Familienleben eingetreten ist, der ist offenbar nicht der Mann, um Rathschläge der Klugheit über Verfassung und Verwaltung des Staates geben zu können. Im Gefühl dessen beschränkt Sp. selbst hier sich auf die Bücher, d. h. auf die Geschichte des jüdischen Volkes, wie sie in der Bibel ihm vorlag. Es liegt auf der Hand, dass diese Unterlage die unpassendste von der Welt für die Staaten Europa's im 17. Jahrhundert sein musste, wo alle Verhältnisse sich gegen damals völlig geändert hatten. Nur ganz vereinzelt wird hier und da auf einen Umstand seiner Zeit von Sp. Rücksicht

genommen. Und doch forderten die mächtigen Ereignisse, welche sich gerade zu Sp.'s Zeit in Europa zugetragen hatten, dringend dazu auf, aus ihnen die neue Lehre zu schöpfen. Die Reformation in Deutschland, der daraus hervorgegangene dreissigjährige Krieg, die Kämpfe Richelieu's gegen die Aristokratie und für die absolute Monarchie in Frankreich; die Revolution in England, das Regiment Cromwell's; beinahe Alles dies trug sich unter den Augen Sp.'s zu, und dennoch verschliesst er sich davor und holt seine Weisheit aus den Mythen und Sagen eines Volkes, das seit 2000 Jahren bereits seine staatliche Selbstständigkeit verloren hatte. Aber freilich wird dem Stubengelehrten nichts schwerer, als die lebendige Gegenwart zu begreifen; er gleicht darin dem Richter an dem grünen Tisch, der auch das Leben nicht eher beurtheilen kann, als bis die Advokaten es unter das Schema eines geschriebenen Gesetzes gezwängt haben. — Unter solchen Umständen zeugt es noch von der Schärfe seines Geistes, dass Sp., wie das Folgende ergeben wird, die jüdische Geschichte theilweise treffend behandelt und selbst Einzelnes für die Gegenwart zweckmässig daraus abgeleitet hat.

#### 165. (Theokratie. S. 230.)

Die grössere Gefahr für die Freiheit des Volkes in einer Theokratie liegt in der Vereinigung der Autorität Gottes und des Fürsten in einer Person. Deshalb trägt in Wahrheit die Existenz mehrerer höchsten Autoritäten, wie sie in den katholischen Ländern besteht, zur Freiheit bei (B. XI. 67). Nach dem von Sp. in dem vorigen Kapitel aufgestellten Prinzip müsste aber gerade die Theokratie das Staatsideal für ihn sein.

#### 166. (Bundesstaat. S. 233.)

D. h. der jüdische Staat war damals kein Einheitsstaat, sondern ein Staatenbund. Der Unterschied zwischen Bundesstaat und Staatenbund ist für Sp. noch unklar; die Niederlande waren zu seiner Zeit ein Bundesstaat.

**167. (Der jüdische Staat nach Moses. S. 234.)**

Nach neuerem Sprachgebrauch war die Staatsgewalt getheilt, aber nicht in dem konstitutionellen Sinne zwischen Volk und Fürst, sondern im despotischen Sinne zwischen den Priestern und den Fürsten.

**168. (Der jüdische Staat. S. 240.)**

Die hier gegebene Schilderung des jüdischen Staates von dem politischen Standpunkt aus ist so eingehend und erkennt so treffend die wahren Triebfedern, welche den Staat zusammenhalten und stark machen, dass diese Auffassung den stärksten Gegensatz zu den abstrakten und kahlen Grundlagen bildet, welche Sp. in dem vorgehenden Kapitel für den Staat aus der Vernunft ableitet. An diesem Gegensatz hätte Sp. erkennen können, wie wenig man durch deduktive Ableitungen aus obersten Prinzipien die Wirklichkeit zu erfassen vermag, und wie nur die Beobachtung und das induktive Verfahren hier die Wahrheit erreichen kann. Sp. erscheint in diesem Kapitel in vieler Beziehung als der geistvolle Vorgänger von Montesquieu.

**169. (Gottes Strafe. S. 242.)**

Es ist schwer zu sagen, wie weit Sp. es ernst damit meint, dass Gott absichtlich den Juden verderbliche Gesetze gegeben. Nach den in dieser Schrift herrschenden Ansichten kann die Darstellung wörtlich verstanden werden; nach den Grundsätzen seiner Ethik kann Sp. es nur metaphorisch gemeint haben.

**170. (Verfall des jüdischen Staates. S. 245.)**

Diese Darstellung der Ursachen des Verfalls des jüdischen Staates steht der vorhergegangenen Beurtheilung seiner Institutionen sehr nach. Zur richtigen Beurtheilung des geschichtlichen Verlaufes gehörten umfassendere historische Kenntnisse, als Sp. besass. Der Untergang des jüdischen Staates ist weit weniger durch seine eigene Verfassung als durch den Andrang grosser, in Bewegung

gerathener Völker erfolgt, denen gegenüber der jüdische Staat auch bei der besten Verfassung zu schwach war. Hier fehlen bei Sp. noch die tieferen Auffassungen über geschichtliche Entwicklung der Völker, welche erst das jetzige Jahrhundert gewonnen hat. Macchiavelli steht hier in seinen „Discorsi“ schon viel höher; dagegen trifft den H. Grotius, den Zeitgenossen Sp.'s, derselbe Tadel wie diesen. Die Geschichte des jüdischen Staates gehört zu den interessantesten und belehrendsten von allen, und die spätere Zeit hat bei ihm noch manches Problem zu lösen. Eine der besten Darstellungen giebt Max Dunker in seiner Geschichte des Alterthums, Berlin, bei Humblot, Band I.

## Achtzehntes Kapitel.

### 171. (Theilung der Staatsgewalt. S. 247.)

Auch hier deutet Sp. auf Theilung der Staatsgewalt hin, um die Despotie zu verhindern; ein Gedanke, den später Montesquieu aufgenommen und vollständiger ausgeführt hat. Sp. entlehnte den Gedanken vom jüdischen Staat, Montesquieu von dem englischen Staat.

### 172. (Die Propheten. S. 248.)

Sp. ist nicht gut auf die Propheten zu sprechen; dies zeugt von seinem richtigen politischen Blick. Die neueren Untersuchungen haben ergeben, dass sie, wie schon die Augurn und Pontifices in Rom, meist den politischen Parteien dienten und die Religion nur zum Deckmantel der Politik benutzten. Die Propheten haben den Untergang des jüdischen Reichs mit verschuldet, weil sie sich hartnäckig den von den Verhältnissen dringend gebotenen Neuerungen und Unternehmungen widersetzten und damit die Staatsgewalt lähmten.

### 173. (Zahl der Getödteten. S. 249.)

Sp. nimmt diese Zahlen zu buchstäblich; offenbar herrschen darin grosse Uebertreibungen wie in den ähnlichen Angaben der Geschichtsbücher anderer alten Völker.

**174. (Die Könige bei den Juden. S. 250.)**

Dieses Urtheil Sp.'s über die Zeit, wo der jüdische Staat von Königen regiert wurde, passt nicht auf die Zeit seiner ersten Könige. Unzweifelhaft kam durch diese der jüdische Staat, der bis dahin völlig machtlos und meist fremden Völkern unterthan gewesen war, zur Selbstständigkeit und Blüthe. Die Verhältnisse trieben hier in ähnlicher Weise wie in Griechenland zu Philipp's Zeit und in Rom zu Cäsar's Zeit mit Nothwendigkeit aus der Anarchie der Parteien zur Alleinherrschaft eines Königs oder Kaisers.

**175. (Gedankenfreiheit. S. 251.)**

Dies geschieht in dem folgenden Kapitel, bis wohin auch die Erläuterungen vorbehalten werden.

**176. (Titel. S. 252.)**

Sp. meint Cromwell, der sich statt König Protektor nannte.

**177. (Die Konsuln in Rom. S. 253.)**

Sp. meint die Konsuln; indess ist seine Ansicht falsch. In Wahrheit gelangte durch die Beseitigung der Könige nur die Aristokratie zu der vollen Staatsgewalt, welche ihr unter den Königen schon zu einem grossen Theile zugestanden hatte. Die Konsuln sind ebenso wie die Könige für sich ganz unzureichend, um die Frage zu entscheiden, wer in einem Staate die Staatsgewalt inne hat. So ging die Verfassung unter den Konsuln aus einer aristokratischen allmählich in eine demokratische und später in eine despotische über, während das Konsulat dabei immer fortbestand.

**178. (Schluss vom 18. Kap. S. 253.)**

Sp. liebt in Folge seiner rein beschaulichen Natur den Frieden über Alles, und deshalb hält er es in der Politik mit den Konservativen, trotzdem dass seine Prinzipien in der Religion, in der Moral und in dem Recht die radi-

kalsten von der Welt sind. Auch steckt Sp. noch ganz in der Ansicht seiner Zeit, dass die geschichtliche Bewegung der Völker innerhalb ihrer Verfassungsformen und Staatsgewalten eine Sache der abstrakt verständigen, aus allgemeinen Prinzipien abgeleiteten Berechnung sein könne, während diese Bewegung weder durch sittliche noch durch abstrakte Klugheitsprinzipien sich bestimmt, sondern durch die Interessen und Leidenschaften der zeitigen Autoritäten, welche mit einander in den Kampf gerathen (B. XI. 148).

## Neunzehntes Kapitel.

### 179. (Ueberschrift vom 19. Kap. S. 254.)

In diesem Kapitel wird, wie die Ueberschrift ergiebt, die wichtige Frage über das Recht des Staats in Religionsangelegenheiten behandelt; eine Frage, die, so lange die Welt steht, die Menschen beschäftigt hat. Ihre richtige Beantwortung dürfte nur von dem Standpunkte des Realismus möglich sein. Es liegt in der Natur des Menschen, dass die Religion sich eher als der Staat entwickelt. Schon der Einzelne und die Familie besteht in dem Beginn der Geschichte nicht ohne Religion, während der Staat noch ganz fehlt. Die erhabenen Naturgewalten, von denen das Wohl des Einzelnen so sehr bedingt ist, wurden schon durch die Phantasie des Einzelnen in göttliche Wesen umgewandelt, deren Gunst er durch Opfer und Ehrfurcht zu gewinnen, und deren Hass er durch Busse zu versöhnen suchte. Ebenso liegt es in der Natur jeder einigermaßen ausgebildeten Religion, dass schon innerhalb der einzelnen Stämme Personen allmählich auftreten, welche die besonderen Gebräuche und den Gottesdienst verwalten. Daraus entwickelt sich sehr bald der Glaube, dass diese Personen auch in einer besonderen näheren Verbindung mit Gott stehen, und so entsteht unaufhaltsam die kirchliche Autorität als die Vertreterin der Gottheit auf Erden.

Daraus erklärt es sich, dass bei der Staatenbildung diese geistlichen Autoritäten bereits bestehen, und dass sie trotz der Staatenbildung sich als besondere Mächte

innerhalb des Staates erhalten. Die Frage, wie die Inhaber der Staatsgewalt sich zu diesen Inhabern der kirchlichen Gewalt zu stellen haben, ist deshalb keine Frage des Rechts, sondern eine Frage der Thatumstände und Verhältnisse. Es kommt weder auf Moral noch auf Nutzen und Klugheit bei der Frage an, wie diese Mächte sich gegen einander zu verhalten haben, und ob etwa die eine zum Wohle des Volkes ihre Macht an die andere mehr oder weniger abzugeben habe; sondern es ist dies eine reine Frage der Macht, wo jede dieser Gewalten natürlich die Frage nur in ihrem Interesse entscheidet, d. h. jede sucht sich nicht allein in ihrer Macht zu erhalten, sondern dieselbe so weit als möglich auf Kosten der anderen zu vermehren.

Dies ist das Erste, was von den Meisten und auch von Sp. übersehen wird; sie behandeln die Frage, als ob die Klugheit oder das Wohl des Volkes hier allein zu entscheiden hätten, und als ob nach deren Befund die Sache sich zu regeln habe, während das Verhältniss doch genau dasselbe wie zwischen Naturgewalten ist, wo der Vulkan seine Lavaströme ausströmt und nicht fragt, ob die Weinberge der Bewohner dadurch verwüstet werden oder nicht.

Indem in diesen frühen Zeiten die Moral und das Recht hauptsächlich aus den Aussprüchen dieser Staats- und geistlichen Gewalten hervorgeht, können sie natürlich durch Moral und Recht nicht selbst gebunden werden, und die Geschichte zeigt auch zur Genüge, dass die Moral dabei nicht beachtet worden ist, und dass dies auch deshalb nicht möglich ist, weil die Moral über Fragen dieser Art gar keinen Anhalt bietet.

Deshalb zeigt denn auch die Geschichte der einzelnen Staaten die allermannichfachsten Verhältnisse, in denen diese beiden Mächte zu einander gestanden haben; bald hat die eine, bald die andere die Oberhand gehabt; allein man wird kein Beispiel finden, dass die eine Gewalt völlig von der anderen absorbirt worden.

Schon deshalb erscheinen die Ausführungen Sp.'s, dass dem Staat die äussere Kirchengewalt zustehen müsse, völlig nutzlos; es ist ebenso, als wenn er zwei benachbarten Bäumen predigen wollte, wie sie wachsen sollten,

damit die Spaziergänger den besten Schatten darunter fänden.

Der zweite Irrthum Sp.'s ist, dass er eine Trennung zwischen innerer und äusserer Frömmigkeit für möglich hält. Allerdings kann der äussere Gottesdienst geschehen ohne innere Gesinnung; allein dies sind Ausnahmen; ein ganzes Volk wird einen solchen Zwiespalt nie sich auflegen lassen; vielmehr ist die äussere Übung der Frömmigkeit und des Kultus für ein Volk die untrennbare Folge seines inneren Glaubens. Wenn nun dieser innere Glaube durch die Autorität der Kirche mittelst der bekannten Mittel der Schule, der Beichte u. s. w. oder, nach Sp., von jedem Einzelnen selbst bestimmt wird, so ist es eine Verkehrtheit, dem Staate die Bestimmung über den äusseren Dienst zuzusprechen. Kein Volk wird sich dem auch nur auf kurze Zeit unterwerfen, und wenn es geschieht, wird es auch sehr bald seinen inneren Glauben verändern.

So bewegt sich Sp. in diesem Kapitel in zwei Irrthümern; einmal gehört die ganze Frage nicht vor das Forum der Wissenschaft, und zweitens verletzt seine Konklusion die Grundsätze der menschlichen Natur und der Völker.

Man hat deshalb in neuerer Zeit die Schwierigkeit damit zu beseitigen gesucht, dass man die freie Kirche in dem freien Staat proklamirt hat. Allein dieser Satz setzt eine Grenzregulirung voraus, wo das Gebiet eines Jeden aufhören und das des Anderen beginnen soll, und da auch hierüber erst eine Entscheidung nöthig ist, wofür der höhere Richter fehlt, so ist schon deshalb dieser Ausweg nur ein Schein. Sodann kommt hinzu, dass die Kirche vermöge der umfassenden Natur ihrer Lehre sich keine Schranke ziehen lassen kann; im Gegentheil kann sie sich die Einwirkung auf den Staat nicht nehmen lassen, und welche Mittel dazu anzuwenden, hängt wieder von den thatsächlichen Zuständen ab. Deshalb führt auch dieser Grundsatz zu keinem Frieden, wie man fälschlich meint. Wenn in einzelnen Ländern, wie in den vereinigten Staaten von Nordamerika, dieser Satz sich bewährt hat, so kommt es nicht von seiner Wahrheit, sondern von der grossen Schwäche der in viele Sekten zerspaltenen Autorität der Kirche. Sollte dies später sich ändern, ins-



besondere die katholische Kirche zu einer grösseren Macht aufsteigen, so würden auch die Konflikte mit dem Staat nicht ausbleiben, so gut wie sie in Italien nicht ausbleiben, trotzdem dass hier seit der Errichtung des Königreichs dieser Grundsatz zu einer Bestimmung der Verfassung erhoben worden ist.

### 180. (Das Recht des Staates. S. 255.)

Es ist hier immer festzuhalten, dass Sp. nur die äussere Frömmigkeit und den äusseren Kultus dem Staate zuweist. Wenn Sp. sagt, dass die Religion die Kraft des Rechts nur durch die Staatsgewalt erlangen kann, so ist darunter nur diese äussere Thätigkeit gemeint, welche als solche erzwingbar ist und deshalb den Bestimmungen der Rechtsvollstreckung unterworfen werden kann. Es ist indess schon zu Erl. 158 dargelegt, dass bei der Religion diese Trennung unausführbar ist, weil ihr Wesen gerade in der Gesinnung liegt, und die äussere Handlung ohne solche für sie ganz werthlos ist. Aber selbst für den Schutz ihres äusseren Kultus und ihrer das äussere Handeln betreffenden Vorschriften bedarf die Kirche durchaus nicht mit Nothwendigkeit des Staates. Da die Kirche selbst zu den Autoritäten gehört und in ihren Bussen, Strafen, Exkommunikationen und Androhungen von Strafen in jener Welt höchst wirksame eigene Mittel hat, auf den Willen und das Handeln der Menschen einzuwirken, so bedarf sie auch für ihre äussere Existenz und ihr kirchliches Recht keiner Hülfe des Staates. Die katholische Kirche im Mittelalter hat dies thatsächlich bewiesen; ihre Macht war lange Zeit so gross, dass sie selbst die Macht des Staates überragte. — Damit fällt die ganze Ausführung des Sp., und das Reich Gottes ist nicht durch den Staat bedingt.

### 181. (Der Naturzustand. S. 255.)

Dies stimmt ziemlich genau mit Hegel, „Rechtsphilosophie“ §. 345, wo es heisst: „Gerechtigkeit und Tugend, Unrecht, Gewalt, Laster, Talente und ihre Thaten, Schuld und Unschuld etc. haben in der Sphäre der bewussten Wirklichkeit ihre bestimmte Bedeutung und Werth; aber

die Weltgeschichte fällt ausser diesen Gesichtspunkten; in ihr erhält dasjenige nothwendige Moment der Idee des Weltgeistes, welches gegenwärtig seine Stufe ist, sein absolutes Recht, und das darin lebende Volk und dessen Thaten erhalten ihre Vollführung und Glück und Ruhm.“

#### 182. (Gerechtigkeit. S. 256.)

Auch dies ist nur von den äusserlichen Handlungen in dem zu Erl. 180 dargelegten Sinne von Sp. gemeint. Die Unnatürlichkeit einer solchen Trennung leuchtet indess hier bei der Liebe besonders deutlich ein.

#### 183. (Das Reich Gottes. S. 257.)

Diese wichtige Folgerung fällt, wenn das Reich Gottes nicht von dem Staat bedingt ist, und die Kirche mit ihrer Macht ihre Lehre und Existenz und ihren äusseren Kultus selbst zu schützen und den Einzelnen zum Gehorsam anzuhalten vermag. Dies war auch der Sinn der Mosaischen Institutionen; deshalb kann man nicht sagen, dass ihre Geltung mit dem jüdischen Staate erloschen sei; vielmehr hat die jüdische Kirche, so lange der Glaube der Juden währt, die genügenden Mittel, auch deren Ritualgesetze zu schützen und aufrecht zu erhalten. Wenn in Babylon die jüdischen Priester nachgaben und sich im Einzelnen der Staatsgewalt fügten, so trifft dies nicht das Prinzip, sondern ist nur ein Nachgeben für den einzelnen Kollisionsfall, wo die Kirche dem Staat gegenüber sich zu schwach fühlte.

#### 184. (Das Staatswohl als höchste Richtschnur. S. 258.)

Diese Theorie widerspricht der Lehre der christlichen Religion geradezu. Dies kennt der Staat nur als einen Nothbehelf, der in jeder Beziehung sich dem Gottesstaat jener Welt unterzuordnen hat. Das ganze Leben hier ist nur eine Vorbereitung auf das ewige, und was die Religion deshalb zur Gewinnung des ewigen Lebens festsetzt, das kann offenbar durch das vermeintliche Wohl des Staates nicht gehemmt werden; vielmehr hat der Staat

sich hier den Anordnungen der Religion zu fügen. Dies ist wenigstens die Kirchenlehre, und wenn sie im Staate sich nie voll verwirklicht hat, so liegt es eben darin, dass die Autoritäten der Kirche und des Staates von einander unabhängig sind, und deshalb es blos von ihrer wechselnden gegenseitigen Macht abhängt, ob mehr die Regeln der Religion oder mehr die des Staates gelten. Die Geschichte der Ehe, der Eide, des Zinsverbotes, der Priesterehe, der geistlichen Gerichtsbarkeit liefern hierzu schlagende Beispiele.

**185. (Wer bestimmt die Frömmigkeit? S. 259.)**

Diese Konsequenz lautet so umfassend, dass man sie kaum auf das blos äussere Handeln beschränken kann, und so wäre hier Sp. zu einem Resultate gekommen, was selbst in den härtesten Despotien Asiens nie bestanden hat; denn selbst dort hat die Staatsgewalt es nie gewagt, auch die Frömmigkeit und den Gehorsam gegen Gott nach ihrem Belieben zu regeln. Eine äussere Frömmigkeit ist überhaupt ein Widerspruch. Die Religion regelt die Frömmigkeit nie nach dem Wohl des Staates als letzten Bestimmungsgrunde; sondern sie giebt ihre Regeln selbstständig.

**186. (Veränderung der Moral. S. 260.)**

Diese Veränderung der Moral ist nicht Folge der Aufhebung des jüdischen Staates, sondern des innigeren Verkehrs, der sich seit Moses bis Christus unter den Völkern der alten Kontinente entwickelt hatte. Der Fremde war nicht mehr als solcher der Feind des Staates, und deshalb konnte statt Hass die Liebe gegen ihn eintreten.

**187. (Die Apostel. S. 260.)**

Diese Rechtfertigung der Apostel, dass sie die Religion ohne Rücksichtnahme auf die Staatsgewalten veränderten, ist ausserordentlich schwach und zeigt deutlich die Unwahrheit des Prinzips, was Sp. behauptet. Auch ist diese Lehre von einer besonderen, von Gott empfangenen Gewalt mit dem Gott der Ethik Sp.'s nicht zu vereinigen.

**188. (Macht der Kirche. S. 262.)**

Die Macht der Autorität des Glaubens und der Kirche ist allerdings sehr gross; sie ruht aber lediglich auf der Stärke des Glaubens der Einzelnen; so wie dieser nachlässt, sinkt auch jene Macht, und ebendeshalb kann sie auch von Dem, dem diese Macht nach dem Glauben gebührt, nicht aus Gründen der Zweckmässigkeit auf einen Anderen, wie etwa die Staatsgewalt, willkürlich übertragen werden. Deshalb ist in den protestantischen Ländern die kirchliche Autorität so schwach, wo diese Uebertragung sich geschichtlich zum Theil so vollzogen hat, während doch nach der Natur des Glaubens der Staat dazu nur schlecht geeignet ist.

**189. (Religionserklärer. S. 263.)**

Auch hier verkennt Sp. völlig die Natur der kirchlichen Autorität. Als Stellvertreter Gottes auf Erden, als Verkünderin seines Willens, als Auslegerin seiner Gebote kann dieser von Sp. gesetzte Fall bei ihr nicht eintreten. Indem nicht blos das äussere Recht, sondern auch die Moral ihren Inhalt erst aus den von den Autoritäten ausgehenden göttlichen Geboten empfängt, sind sie die Quelle der Moral selbst, und man kann ihnen deshalb mit solcher nicht entgegentreten. Auch sind sie selbst vermöge ihrer Natur als Autoritäten der Moral nicht unterthan. Dies klingt nur heutzutage und in protestantischen Ländern sonderbar, wo der Glaube gesunken und dagegen die Autorität des Volkes sich gehoben hat, welches nicht minder eine Quelle der Moral ist. Nur dadurch können Konflikte entstehen, die aber nur nach der Macht und nie nach einem angeblichen Recht sich erledigen. Nur so wird die Wirklichkeit und die Geschichte verständlich.

**190. (Die christliche Kirche. S. 264.)**

Diese Erklärung ist nicht erschöpfend. Das Wahre ist, dass nach der Natur jeder Religion sie nicht wohl von der Staatsgewalt ausgehen kann; sie ist schon vor dem Staate da und hat in ihrer geistigen, das Innere erfassenden Natur ihre Quelle beinahe überall in begeister-

ten Propheten und Religionsstiftern gehabt, die auf den Thronen sich selten finden. Deshalb bildet sich nicht bloß die Religion, sondern auch die kirchliche Autorität überall unabhängig vom Staate, und wenn der Staat als solcher diese Religion annimmt, so ist die kirchliche Autorität ihm gegenüber schon vorhanden. — Auch bei den Juden war die Religion und die kirchliche Autorität vor ihrem Staate; aber vermöge der geschichtlichen Entwicklung ihres Staates kam hier in den ersten Zeiten die geistliche Gewalt nicht in die Hände des Staates, wie Sp. will, sondern die Staatsgewalt kam in die Hände der geistlichen Gewalt. Diese Verbindung hat mehr oder weniger dann bis zu der Römer Zeit bestanden. Deshalb heisst ihr Staat eine Theokratie; allein da diese Verbindung vermöge der innerlichen Natur aller Religion immer etwas Unnatürliches hat, so vollzieht sie sich nirgends vollständig, und es besteht in solchen Staaten stets das Bestreben, diese Verbindung wieder aufzulösen. Bei den Juden geschah dies unter den Königen; deshalb bekämpfte der Prophet Samuel so sehr die Entwicklung des Königthums. Nur als die Juden ihre staatliche Selbstständigkeit mehr und mehr verloren, konnte die geistliche Gewalt bei ihnen die geringen Reste der weltlichen in dem zweiten Reiche an sich reißen.

## Zwanzigstes Kapitel.

### 191. (Ueberschrift vom 20. Kapitel. S. 266.)

In diesem letzten Kapitel gelangt Sp. endlich zu dem Satz, der das Ziel seiner ganzen Schrift bildet, wie er selbst auf dem Titel erklärt. Doch ist das nicht im strengen Sinne zu nehmen; die Untersuchungen der früheren Kapitel haben ihren selbstständigen Werth, und die Erörterungen derselben über die höchsten Begriffe der Religion und des Rechts reichen viel weiter als bis zu der hier am Schluss verhandelten Frage. Indem hier Sp. die Rede- und Pressfreiheit vertheidigt, hat er heutzutage die Meinung der ganzen gebildeten Welt für sich; man ist deshalb gern bereit, ihm zuzustimmen und wegen seines

Freiheitssinnes zu rühmen, wenn auch die hier vorgebrachten Gründe nicht eben sehr schlagend sein sollten. Allein die Philosophie hat solches Gefühl von sich fern zu halten; es ist der gefährlichste Feind der Erkenntniss und Wahrheit (B. I. 61). Sp. selbst hat dies anerkannt, indem er die kalte und strenge geometrische Beweisführung in seiner Ethik angewendet hat; der philosophische Leser hat deshalb auch bei dieser Frage die Gefühls- einwirkungen der jetzt herrschenden öffentlichen Meinung von sich fern zu halten.

Geschieht dies, so zeigt sich gerade dieses letzte Kapitel der Schrift als das schwächste von allen. Sp. verkennt hier ganz die eigenthümliche Natur religiöser und sittlicher Vorschriften, obgleich er selbst in früheren Kapiteln wiederholt die Frage des Gehorsams von der Wahrheit streng geschieden hat; denn damit hat er richtig, wenn auch unklar, die Hauptsache angedeutet.

Sowohl die Religion wie die Moral haben kein sachliches oder gegenständliches Prinzip, aus dem ihr Inhalt und ihre Regeln abgeleitet werden könnten, wie dies bei allen Naturwissenschaften der Fall ist. Die Religion und die Moral haben ihre Quelle nur an den Geboten der Autoritäten, d. h. Gottes, des Fürsten und des Volkes im Ganzen (B. XI. 62). Diese Gebote nehmen für den von ihnen betroffenen einzelnen Menschen nur deshalb die sittliche Natur an und werden zu dem der Lust gegenüberstehenden sittlichen Motiv seines Handelns, weil die Erhabenheit der Autoritäten ihn mit Achtung erfüllt.

Es ist also klar, dass Alles, was diese Erhabenheit in der Meinung des Einzelnen beschädigt oder verkleinert, auch die Achtung und somit das sittliche und religiöse Gefühl des Einzelnen mindert und beschädigt. Es ist hier nicht wie mit den Naturwissenschaften, wo die Wahrheit und die Lehre nicht von einem solchen Gefühle bedingt ist, sondern nur auf die Wahrnehmung und das Denken sich stützt und deshalb jeden Angriff gestatten und ertragen kann, da der daseiende Gegenstand immer das genügende Korrektiv gegen solche Angriffe bildet. Für die Lehren der Religion und der Moral und des Rechts fehlt aber diese seiende Unterlage; es kann deshalb der Angriff nicht durch die Mittel der Erkenntniss widerlegt werden, sondern nur durch die Berufung auf die Aus-

sprüche der Autoritäten, sei es die Offenbarung oder das verkündete Rechtsgesetz oder die öffentliche Uebung und Meinung über das Sittliche; diese Berufung hat aber nur Wirksamkeit, wenn die Einzelnen von der Achtung vor diesen Autoritäten erfüllt sind.

Damit ist die Grundlage gefunden, weshalb die Autoritäten sich zu diesen Angriffen gegen Religion und Sittlichkeit ganz anders verhalten müssen wie zu den Angriffen gegen die geltenden Ansichten in den Naturwissenschaften. In letzteren können sie wegen der sachlichen, unzerstörbaren Unterlage diesen Angriffen vollen Spielraum gestatten, allein dort erfordert es der Bestand der Religion und der Sittlichkeit, dass diese Angriffe abgehalten werden, soweit sie die Erhabenheit der Autoritäten selbst zu erschüttern geeignet oder unmittelbar darauf gerichtet sind. Nun ist der Spott, die Verleumdung, die Ironie, ja oft schon die Aufdeckung der in dem religiösen und sittlichen Inhalte enthaltenen Widersprüche unter sich oder mit den Lehren der Naturwissenschaften wohl geeignet, das Ansehen der Autoritäten und ihrer Gebote zu erschüttern, und deshalb zeigt die Geschichte vom Anbeginn der Welt bis zur Gegenwart, dass die Autoritäten es nie unterlassen haben, diesen Angriffen entgegenzutreten.

Es ist nur die gänzliche Verkennung der durchaus verschiedenen Natur der religiösen und sittlichen Wahrheiten gegenüber den Wahrheiten der Naturwissenschaften, welche nicht bloß die Tagesliteratur, sondern auch die Männer der Wissenschaft dazu verleiten konnte, die Angriffe gegen jene auf ganz gleiche Stufe mit denen auf diese zu stellen. Man meint, durch solchen Kampf müsse die Wahrheit überall nur gewinnen; zuletzt werde sie doch den Sieg davontragen. Allein in der Religion und im Sittlichen besteht kein solcher gegenständlicher Anhalt für die Wahrheit; was darin vor 1000 Jahren wahr war, ist es heute nicht mehr; Wahrheit liegt hier nur in der Achtung vor dem ausgesprochenen Willen der Autoritäten. Wäre hier nicht ein solcher Unterschied, so wäre es ganz unbegreiflich, weshalb, so lange die Menschheit besteht, man die Angriffe gegen die Naturwahrheiten immer freigelassen und dagegen die gegen die Religion und Moral immer verfolgt und gehemmt hätte. Nur durch diese Auf-

fassung wird die Geschichte selbst erst verständlich; ohnedem ist die Welt ein Tollhaus.

Was nun aber die Mittel anlangt, mit denen man solchen Angriffen gegen Religion und Sittlichkeit entgegengetreten ist, so haben sie natürlich nach dem Unterschied der Zeiten und der Kultur so wie nach dem Unterschied der drei Autoritäten geschwankt. Auch in dem freien Griechenland und in Athen sind die Philosophen deshalb verfolgt und Sokrates zum Tode verurtheilt worden. Dasselbe ist später von den Römern mit den griechischen Philosophen und von den Juden mit Christus geschehen. Die Scheiterhaufen und die Inquisition des Mittelalters sind bekannt; sie galten Jahrhunderte hindurch für sittlich und heilsam. Mit der Erfindung der Buchdruckerkunst erhöhte sich die Gefahr, und es entwickelte sich deshalb bald ein komplizirtes System der Bücherverbote, aus dem später die Censur hervorstach. Die neuere Zeit hat die Präventivmittel einschliesslich der Censur beseitigt, aber die Repressivmittel beibehalten; der freche Tadel, der Spott über Religion, über den Fürsten, über religiöse und sittliche Lehren werden noch gegenwärtig in allen Ländern einschliesslich England und Amerika verfolgt. Wenn die wissenschaftlichen Untersuchungen jetzt in einzelnen Ländern freigegeben sind, so sind dies nur Folgen des dort bestehenden Uebergewichts der Volksautorität über die Autorität der Kirche und des Fürsten; die Volksautorität ist, weil Jeder selbst daran theilnimmt, fester in Jedem begründet und kann deshalb den Angriffen einen freieren Spielraum gewähren; indess ist auch hier nicht alle Schranke aufgehoben. Wie der Fortgang der Geschichte sich zu dieser Frage verhalten wird, ist gar nicht zu übersehen. Es ist eine Täuschung, welche auch hier auf jener Verwechslung beruht, wenn man meint, die Rede- und Pressfreiheit sei ein unveräusserliches Besitzthum der modernen Völker geworden, was wohl noch wachsen, aber ihnen nie wieder genommen werden könne. Es wird dies ganz auf den durchaus unerforschlichen Gang der Geschichte ankommen; sollte die Autorität der Kirche und die fürstliche z. B. durch den steigenden sozialen Kampf innerhalb des Volkes wieder stärker werden, so wird dies sicherlich auch auf jene Frage zurückwirken, und diese Freiheit wird wieder Beschränkungen in der



Art oder dem Maasse erleiden, die jetzt unmöglich scheinen, aber später wieder als recht und billig erscheinen werden. Auch hier ist das Religiöse und das Sittliche in einer steten, wenn auch allmählichen Bewegung begriffen, die selbst das Wesentliche ihres Inhaltes allmählich aufzehren oder verändern kann, und deren Gang keine menschliche Weisheit berechnen kann. Nur der Parteigeist vermag seine Meinung für die ewige, für die wahre, für die unveränderliche zu halten; es stört ihn nicht, dass selbst das jetzige Jahrhundert zur Genüge gezeigt hat, wie Lehren, die in dieser Weise für unerschütterlich proklamirt worden sind, schon nach zwei Generationen wieder verlassen worden sind und anderen Platz gemacht haben, die mit demselben Enthusiasmus als die allein selig machenden verkündet worden sind. Dies Alles lehrt, dass es auf diesen Gebieten keine gegenständliche Wahrheit giebt.

Nach diesen Vorbemerkungen wird es nun leichter sein, die Ausführungen Sp.'s in diesem Kapitel zu prüfen und ihre Schwächen darzulegen. Der Leser möge sich dabei nur immer vergegenwärtigen, dass es sich hier um eine philosophische Untersuchung handelt und nicht um eine Vertheidigung der jetzt herrschenden Ansichten über diese Fragen; es ist deshalb hier das persönliche Gefühl und die Parteinahme fern zu halten, und es darf ebensowenig aus den hier entwickelten, rein objektiv gehaltenen Widerlegungen der Ansichten Sp.'s ein Schluss auf die persönlichen Ansichten des Uebersetzers für die Gegenwart gezogen werden.

### 192. (Gedankenfreiheit. S. 267.)

Bis hier hat Sp. einen Satz behandelt, der selbstverständlich scheint; denn wo scheint der Mensch freier und die Unmöglichkeit, ihn zu beschränken, mehr vorhanden zu sein als in seinem Denken und Urtheilen. Sp. folgert deshalb in seinem Sinn konsequent: Weil die Macht in diese Gebiete nicht übertragen und von der Staatsgewalt nicht in Besitz genommen werden kann, so hat sie in diesem Gebiete auch kein Recht.

Allein dennoch verhält sich die Sache anders. In der Natur der erhabenen Autoritäten und der durch Erziehung

und das Leben vermittelten und verstärkten Achtung vor deren Willen liegt auch, dass diese Autoritäten eine Macht über die Gedanken und Urtheile der Menschen besitzen. Indem das religiöse und sittliche Gefühl aus ihren Aussprüchen seinen Inhalt empfängt, haben die Autoritäten die Macht, auch diese Gedanken und Urtheile zu lenken. Denn es ist bekannt, dass die religiösen und sittlichen Gefühle das Denken, vor Allem aber das Urtheil über das Handeln wesentlich bestimmen. Je frömmere, je sittlichere der Mensch ist, desto mehr steht er unter den Geboten der Religion und der Moral, und mag auch die idealistische Philosophie dies seine wahre Freiheit nennen, so ändert dies nichts in der Thatsache. Sp. hat daher schon hier den Umfang der Frage nicht voll erkannt; vielmehr ergiebt sich aus dem Vorstehenden das Gegentheil seiner Folgerung. Da die Autoritäten die Macht auch über die Gedanken und das Urtheilen haben und geltend machen können, so haben sie nach seinem System auch das Recht dazu. Noch auffallender aber ist Sp.'s Irrthum, wenn er in dem nun Folgenden diese Unmöglichkeit auch auf das Aussprechen und Lehren der Gedanken ausdehnt, angeblich, weil die Menschen ihrer Zunge nicht gebieten können. Hier lehrt die Geschichte genügend, dass auch ohne die sittlichen Mächte die rohe Gewalt schon Mittel genug hat, dieses Aussprechen und Lehren zu hindern, und dass dies in vielen Zeiten und bei vielen Völkern mit Erfolg geschehen ist. Ob ein solches Verfahren gewaltthätig sei oder nicht, ist hierbei ganz gleichgültig; Sp. verdreht damit die Frage und wird inkonsequent; denn nach seinem Prinzip genügt die Macht, um auch das Recht zu haben, und wo das Recht ist, kann nach Sp. von Gewaltthätigkeit nicht die Rede sein. Schon hier zeigt sich also eine Verworrenheit der Gedanken; Sp. erkennt zuletzt selbst an, dass diese Redefreiheit gewissen Schranken unterliegen muss, welche er unter Pressfreiheit versteht.

### 193. (Der Staatszweck. S. 268.)

Auch dieses Prinzip ist der bisherigen Begründung des Staates, wie sie Sp. gegeben hat, durchaus fremd. Für Sp. ist die Freiheit identisch mit der Macht; durch

den Staatsvertrag wird die Macht des Einzelnen auf die Staatsgewalt übertragen, folglich liegt die Freiheit bei dieser und nicht bei den Unterthanen. Jene ist, weil sie zu Allem die Macht hat, auch zu Allem berechtigt. Wenn Sp. daneben eine Freiheit der Unterthanen behauptet, so muss er sie erst begründen. Was er dafür anführt, sind Gefühlswendungen, höchstens Politik, aber kein Recht in seinem Sinne.

#### 194. (Unruhestiftung. S. 269.)

Aus diesen Sätzen erhellt, dass Sp. durchaus nicht das vertheidigt, was man heutzutage unter Rede- und Pressfreiheit versteht; vielmehr steht er so ziemlich auf dem Standpunkt der deutschen Regierungen vor 1848, und Sp. würde der Censur in diesem Sinne nicht entgegen gewesen sein, wenn man sie zu seiner Zeit schon gehabt hätte. Auch die jetzt viel geübte Unterscheidung zwischen dem Gedanken im Allgemeinen und seiner Anwendung auf das Besondere, oder zwischen wissenschaftlicher Untersuchung und Angriffen gegen bestimmte Institutionen kennt Sp. noch nicht. Aus dem unmittelbar Folgenden kann man vielmehr mit voller Konsequenz ableiten, dass nach Sp. die bestehende Religion, die Moral und das Recht auch nicht in ihren allgemeinen Lehren durch Rede und Schrift angegriffen werden dürfe, da solche Angriffe, wo sie überzeugen, auch die Anhänglichkeit an diese Institutionen erschüttern, das Handeln beeinflussen und deshalb auch „den Frieden und die Ruhe des Staates“ gefährden, welche nach Sp. der höchste Zweck für jedes Mitglied des Staates ist. Sp. versteckt sich zwar vielfach hinter der Unterscheidung von Handeln und Sprechen; allein dies ist nur für Heuchler ein Unterschied; eine Nation im Grossen und Ganzen kann dauernd nicht anders handeln, als sie spricht und denkt.

#### 195. (Majorität. S. 270.)

Die Majorität ist nicht blos ein Mittel der Gewalt, sondern bildet vielfach die Quelle des Rechts und der Religion selbst (Parlamente, Konzilien, Synoden), die Majorität gilt als die Autorität selbst und kann dadurch das

sittliche und religiöse Gefühl so bestimmen und leiten, dass der Untergebene freiwillig und mit Freudigkeit den Beschluss der Majorität ausführt.

#### 196. (Pressfreiheit. S. 271.)

Hier bringt Sp. die Rede- und Pressfreiheit selbst in einem grossen Theile der Wissenschaften der Ruhe des Staates zum Opfer; er geht also in der Beschränkung dieses modernen Grundrechtes weiter als selbst die absoluten Staaten der Gegenwart. Dabei sind die Grenzen, wo das Recht beginnt, so schwankend von Sp. gelassen, dass der Willkür der Richter Thür und Thor geöffnet ist.

#### 197. (Pressfreiheit. S. 271.)

Hier hebt Sp. den eben vorher ausgesprochenen Grundsatz wieder auf, wenn man das Philosophiren und Glauben so unbedingt versteht, wie Sp. es wohl gemeint hat. Zur Rechtfertigung geräth er in das Gebiet der Politik, wo der Philosoph sich doch immer sagen sollte, dass er dem praktischen Staatsmanne gegenüber ein Stümper bleibt. Was hilft die Förderung der Wissenschaft und Kunst, wenn dabei der Staat untergeht?

#### 198. (Untreue. S. 271.)

Dieser Uebelstand würde durch die Redefreiheit nicht gemindert, sondern gesteigert werden. Denn für das Handeln gestattet auch Sp. dem Einzelnen diese Freiheit nicht; nun tritt aber die Heuchelei erst recht ein, wenn ich anders handele, wie ich rede, und diese Heuchelei muss sich viel weiter verbreiten, wenn durch die Rede dieser Widerspruch zwischen Ueberzeugung und äusserem Handeln in viel grössere Kreise übertragen wird, als wenn nur einzelne Denker darunter leiden. — Dieser Einwand soll nur zeigen, wohin die eigenen Konsequenzen Sp.'s führen.

#### 199. (Gesetze gegen Meinungen. S. 272.)

Auch hier verlässt Sp. die philosophische Begründung und geräth in die Phrase. Die Sittlichkeit ist eben durch

die Religion und die Autoritäten bereits festgestellt, und der Einzelne kann mit seiner besonderen Ansicht darüber nicht dagegen auftreten und sich über Unsittlichkeit beklagen. Was hier Wahres an dem Gedanken ist, fällt unter den Konflikt der Autoritäten, unter denen allerdings der Einzelne zu leiden hat; aber dies lässt sich, wie die Welt einmal beschaffen ist, nicht ändern und kann jedenfalls durch die Redefreiheit nicht geändert werden, wenn, wie Sp. zugiebt, das ihr entsprechende Handeln doch nicht eintreten darf.

#### 200. (Meinungsfreiheit. S. 272.)

Dass die Rede- und Pressfreiheit die Einigkeit der Meinungen nicht fördert, ergiebt die Gegenwart zur Genüge. Ob sie die Neigung mindert, Gewalt zu brauchen, bleibt jedenfalls zweifelhaft. Wenn auch die Gewalt der Gesetze nicht mehr dazu angerufen werden kann, so bleibt doch das Mittel, ihre Ausführung und Anwendung zu verdrehen und zu verfälschen; es bleiben die Mittel des Nepotismus, der Intrigue, welche keine Redefreiheit vertilgen kann, und nur der naive, in der Studirstube gross gewordene Sinn Sp.'s konnte diese Nebenwege übersehen.

#### 201. (Die Niederlande. S. 273.)

Auch hier kann man Sp. entgegenstellen, dass das Sittliche erst durch den Staat und die Kirche sich bestimmt; er selbst hat den Staat so definirt; solche Tiraden, wie Sp. sie hier bietet, gehören daher wohl in eine Parteischrift, aber nicht in ein philosophisches Werk. Allerdings war erst 40 Jahre vor Abfassung dieses Werkes Oldenbarneveldt wegen Religionsmeinungen hingerichtet und Hugo Grotius in den Kerker geworfen worden; heftige Religionsstreitigkeiten hatten den Frieden der Niederlande erschüttert und ihre kaum errungene Selbstständigkeit wieder in Frage gestellt; deshalb mag man Sp., der selbst wegen seiner Meinungen aus dem Judenthum ausgestossen worden war, dergleichen Ergüsse des empörten Gefühles verzeihen; aber ein einigermaßen hell sehender Politiker musste sich sagen, dass diese Hinrichtungen und diese Gewaltthaten in Wahrheit nur die Folge des politischen Kampfes der republikanischen

und aristokratischen Parteien in den Niederlanden waren, und dass Moritz von Oranien die Religion nur als Vorwand brauchte, um seine gefährlichsten Gegner in der republikanischen Partei zu beseitigen. Die Religion wurde von ihm dazu benutzt, weil sie damals das bequemste Mittel war, die Menge aufzureizen; hätte Rede- und Glaubensfreiheit geherrscht, so würden andere Wege zu demselben Ziele gewählt worden sein, wie man ja dergleichen auch in der ersten französischen Revolution trotz der Redefreiheit leicht zu finden wusste. Auch hier tritt Sp. an die Weltgeschichte mit dem beschränkten Gesichtspunkt eines Privatgelehrten. Was hilft seine Ethik mit ihrer Lehre der Nothwendigkeit, mit ihrer Identifizierung Gottes und der Welt, mit ihrer Aufhebung der Begriffe des Guten und Bösen, wenn derselbe Mann hier sich in solche Tiraden verlieren kann, die ganz dem einseitigen Standpunkt eines Parteischriftstellers angehören.

#### 202. (Amsterdam. S. 274.)

Dieselbe Stadt Amsterdam hatte bereits mit demselben blühenden Handel und mit denselben Institutionen 40 Jahre vorher in dem Streit der Remonstranten und Kontraremonstranten oder der Arminianer und Gomarristen auf das Heftigste für Letztere Partei genommen, und durch ihre Unterstützung war es dem Statthalter Moritz von Oranien erst möglich geworden, so gewaltthätig zu verfahren, wie es gegen Barneveldt, Grotius und die ganze republikanische Partei geschah. Die Ruhe zu Sp.'s Zeit war daher nicht Folge der Redefreiheit, sondern kam davon, dass die Aufregung sich gelegt und der Sieg der Oranischen Partei entschieden war.

#### 203. (Schluss des Werkes. S. 276.)

Einer Zusammenfassung der in diesen Erläuterungen geübten Kritik und eines allgemeinen Urtheils über diese Schrift, wie sie bei Plato's „Staat“ und anderen Werken dieser Sammlung am Schluss gegeben worden ist, bedarf es hier nicht, da dieses Urtheil bereits in der Vorrede zu der Schrift selbst (B. XXXV. der „Phil. Bibl.“) ausgesprochen worden ist.

