

schwächen bringen, auch die wirtschaftlich schwächsten Kreise wieder mit dem Spargedanken in Verbindung gebracht und von neuem zum Sparen angeregt.

Ein ganz neuer Weg zur Förderung des Spargedankens ist den Sparkassen durch die Verleihung der Scheckfähigkeit gemäß § 2, Nr 1 des Reichsscheckgesetzes vom 11. März 1908 eröffnet worden. Sie sind nunmehr in der Lage, ihren Einlegern den Vorteil des Scheckverkehrs zuwenden zu können, der allein manche sonst nicht als Bankkunden in Frage kommende kleine Gewerbetreibende und Kaufleute dazu veranlaßt, einer Bank statt einer Sparkasse mit ihrem Betriebskapital zugleich ihre Ersparnisse anzuvertrauen. Die meisten deutschen Bundesstaaten haben denn auch bereits Vorschriften über den Scheckverkehr der öffentlichen Sparkassen gegeben, so Preußen durch den Erlaß des Ministeriums des Innern vom 20. April 1909, in dem den Sparkassen eine verhältnismäßig große Freiheit gewährt und ihnen außer der Einführung des Scheckverkehrs auf Sparguthaben auch die eines besondern Depositen- und Kontokorrentverkehrs mit Scheck- und Giroüberweisungen neben dem bisherigen Sparverkehr gestattet ist. Auch der deutsche Sparkassenverband, dem fast sämtliche deutschen Sparkassen angehören, hat sich schon seit längerer Zeit eingehend mit der Einführung des Scheck- und Überweisungsverkehrs bei den Sparkassen beschäftigt und in seiner Mitgliederversammlung vom 4. Dez. 1909 im Rathaus zu Charlottenburg eine entsprechende Entscheidung angenommen. Ebenso herrscht in seinen Unterverbänden eine lebhafteste Tätigkeit zur Verwirklichung dieses Gedankens, die im Königreich Sachsen schon vor dem Erlaß von Ausführungsverordnungen zum Scheckgesetz und ohne Heranziehung des Scheckverkehrs zu einer ganz vorzüglichen Lösung durch Gründung eines Giroverbandes sächsischer Gemeinden geführt hat. Der Giroverband, der am 1. Jan. 1909 mit 150 angeschlossenen Gemeinden seine Tätigkeit aufgenommen hat, konnte über seine ersten vier Geschäftsmonate berichten, daß im Januar $\frac{1}{4}$, im Februar $1\frac{1}{4}$, im März 2 und im April 1909 schon 5 Mill. M im Verkehr von Ort zu Ort überwiesen worden seien. Durch die weitere Ausdehnung des Überweisungsverkehrs allein oder in Verbindung mit dem Scheckverkehr schaffen die deutschen Sparkassen eine Einrichtung, die die Vorteile des neuzeitlichen Geldverkehrs bis in die untersten Schichten des Volks hineinträgt, die für den Bankverkehr nicht mehr in Frage kommen. Die Sparkassen werden dann dem kleinen Mann und einem Teil des Mittelstands nicht nur wie bisher lediglich zur nutzbringenden Verwendung seiner Ersparnisse dienen, sondern ihm auch in seinem Zahlungsverkehr helfend zur Seite stehen, zumal wenn sie ihm aus den ihnen im Depositen- und Kontokorrentverkehr zustehenden Mitteln zugleich einen auf irgend eine Weise gedeckten Kontokorrent-

redit einräumen. Ihre Bedeutung für die Volkswirtschaft wird dadurch noch gesteigert und ihnen für alle Zeiten gesichert.

Literatur. Eißler, Art. „S.“, bei Stengel, Wörterbuch des deutschen Verwaltungsrechts II (1890) 468 ff.; Seidel, Art. „S.“, bei Conrad, Handwörterbuch der Staatswissenschaften V (*1901) 849 ff.; Seidel, Das deutsche S.wesen I (1896); Kappellmann, Handbuch für preuß. S. (1898); Koenig, Armenwesen §§ 41/44, bei v. Schönberg, Handbuch der Polit. Ökonomie III, 2 (1898) 445 ff.; Seidel, Das S.wesen in Deutschland u. dessen sozialpolit. u. wirtschaftl. Bedeutung, in Preuß. Verw.-Bl. XX (1899) 185 ff., 221 ff.; Scherl, Das Scheckische Prämien-Sparsystem (1904); Vertel, Die Städteordnung für die sechs östl. Provinzen der Preuß. Monarchie vom 30. Mai 1853 (*1905); v. Bitter, Handwörterbuch der preuß. Verwaltung II (1906) 468 ff.; Evert, Art. „S.“, bei Eißler, Wörterbuch der Volkswirtschaft II (*1907) 930 ff.; v. Knebel-Doebereg, Das S.wesen in Preußen (1907); Schachner, Das austral. S.wesen mit für das deutsche u. österreich. Sparwesen vorbildlichen Einrichtungen, bei Conrad, Jahrbücher für Nationalökonomie u. Statistik, III. Folge, Bd 34 (1907) 65 ff.; Fünfundzwanzig Jahre Postsparkasse (Verlag des k. f. Postsparkassenamtes, Wien 1908); Conrad, Das Postsparkassenamt in Wien, in Jahrbücher für Nationalökonomie u. Statistik, III. Folge, Bd 35 (1908) 664 ff.; Seidel, Das S.wesen, bei Wähler, Zeitschr. für die ges. Staatswissenschaft LXIV (1908) 58 ff.; v. Brauchitsch, Die neuen preuß. Verwaltungsgesetze III (*1908) 763/779; Bruns, Neue Basinen für die S., in Preuß. Verw.-Bl. XXX (1909) 403 ff.; Rähler, Der Aachener Verein zur Beförderung der Arbeitsamkeit, bei Conrad, Jahrbücher für Nationalökonomie u. Statistik, III. Folge, Bd 39 (1910) 372 ff.; Riebel, Der Giro- u. Scheckverkehr bei den S. (1910); Schachner, Kritik des italien. S.wesens, bei Conrad, Jahrbücher für Nationalökonomie u. Statistik, III. Folge, Bd 39 (1910) 372 ff.; Schachner, Das französ. S.wesen, ebd. 1 ff.; Zeitschr. des königl. Preuß. Statist. Landesamts, 50. Jahrg. (1910) I. Abt.; Bericht über die Mitgliederversammlung des deutschen S.verbands im Rathaus zu Charlottenburg vom 4. Dez. 1909 (1910); Deutscher S.kalender, hrsg. vom deutschen S.verband; Die Sparkasse. Amtl. Organ des deutschen S.verbandes (Hannover). [G. Sperlich.]

Sperrgesetz s. Kulturkampf (Bd III, Sp. 589).

Spinoza. [I. Leben und Werke. II. Gesamtanschauung. III. Staatsphilosophie: 1. Rechts- und Staatslehre; 2. Staatskirchenrecht und Toleranz.]

I. Baruch oder (wie er seit seiner Trennung von der Synagoge den hebräischen Namen ins Lateinische überlegte) Benedict Spinoza (d'Espinoza), geb. am 24. Nov. 1632 zu Amsterdam, gest. am 21. Febr. 1677 in Haag, entstammte einer aus der Pyrenäischen Halbinsel nach den Niederlanden eingewanderten jüdischen Familie. In allen rabbinischen Wissenschaften ausgebildet (der berühmte Mordeira war sein Lehrer), mit dem Talmud und der kabbalistischen Literatur sowie mit den jüdischen Erregten ebenso vertraut wie mit den jüdischen

Religionsphilosophen des Mittelalters, einem ihm Esra, Maimonides, Gerfonides, Chaschai Kreskas, strebte der Jüngling bald über das Getto hinaus und suchte auch das moderne Wissen sich anzueignen, zu dem die bei dem ehemaligen Jesuiten Franz van den Ende erworbene Kenntnis des Lateinischen ihm die Tür öffnete. In Mathematik und Physik — den Wissenschaften, welche seit dem 16. Jahrh. dem ganzen wissenschaftlichen Denken eine neue Richtung gaben — machte er sich heimlich; mit Philosophen der Renaissance, wie mit dem Platoniker Leo Hebraeus und wohl auch mit Giordano Bruno, wurde er bekannt, sowie nicht minder mit der durch den Humanismus erneuerten Lehre der Stoa; ebenso mit einigen philosophischen und theologischen Vertretern der Scholastik, die auch im protestantischen Holland Pflege fand. Weit mehr als diese aber fesselte ihn Descartes durch seine Metaphysik und seine Naturphilosophie. Man hat oft darauf hingewiesen, daß der Substanzbegriff Spinozas — die Grundlage seiner pantheistischen Weltanschauung — aus der kartesianischen Definition erwachsen sei, die an die Stelle des Für-sich-seins der aristotelisch-scholastischen Definition das Aus- und Durch-sich-sein gesetzt habe — eine nur teilweise richtige Behauptung, die in ihrer Ubertreibung weder dem Theisten Descartes gerecht wird, noch die Vielheit der psychologischen Entstehungsgründe von Spinozas Pantheismus erkennen läßt. Auch Hobbes, der den Mechanismus der Physik auf die Psychologie und auf die Lehre vom Staat übertrug, gewann einen bestimmenden Einfluß auf sein Denken; ob schon damals oder erst später, möge — wie auch hinsichtlich einzelner anderer eben genannter Anregungen — auf sich beruhen. Durch die so genommene Entwicklung war Spinoza mit dem Denken der Synagoge in Widerspruch geraten. Am 27. Juli 1655 wurde er durch den großen Bann aus der jüdischen Gemeinschaft ausgeschlossen und bald darauf aus Amsterdam verwiesen. Im Dorf Ouwerkerke bei Amsterdam und dann in Rijnsburg bei Leiden fand er im Kreis der „Kolligianten“ hilfsbereite Freunde, zu denen bald auch solche aus dem verwandten Kreis der „Zaufgesinnten“ (Mennoniten) traten. Von dem undogmatischen Christentum dieser aus der kalvinischen Landeskirche ausgeschlossenen freien Gemeinden stand Spinozas eigene religiöse Stellung zeitweilig nicht allzweit ab, wengleich im Grund stets die Philosophie seine Religion war, auch im Tractatus theologico-politicus, trotz dessen Ausführungen über eine Offenbarung und Christus als ihren Verkünder. — Der „Kurze Traktat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit“ (eine nur in holländischer Übersetzung erhaltene Vorarbeit zur „Ethik“) und der „Traktat über die Läuterung des Verstandes“ sind damals entstanden; ebenso die 1663 veröffentlichten „Prinzipien der kartesianischen Philosophie“ mit ihrem Anhang, den „Metaphysischen Ge-

denken“ (beides in manchem nicht Spinozas eigentliche Meinung enthaltend). Von Rijnsburg begab sich Spinoza nach Voorburg beim Haag. Hier brachte er sein Hauptwerk, die „Ethik“, in die erste Form und schrieb den „Theologisch-politischen Traktat“ (erschienen 1670). — Die letzten Lebensjahre verbrachte er im Haag, fortwährend mit der Vollendung der „Ethik“ beschäftigt, neben der er eine hebräische Grammatik und den unvollendeten „Politischen Traktat“ ausarbeitete. Der mündliche und schriftliche Verkehr mit einer Reihe von Freunden brachte ihm Anregung und entscheidigte ihn für die mangelnde äußere Wirksamkeit. Abgesehen von den mehr persönlichen und religiösen Beziehungen zu den Kreisen der Kolligianten und Mennoniten sind es, was für Spinozas ganze Richtung bezeichnend ist, vor allem Naturforscher und naturwissenschaftlich interessierte Philosophen, die mit ihm in nähere Beziehung traten: der Arzt Ludwig Meyer, der Sekretär der Royal Society in London Heinrich Oldenburg, ferner Walter Tschirnhaus, Huygens u. a. Auch Leibniz suchte ihn auf, der freilich bald abbrüdete und durch seine Philosophie Spinoza wie Descartes zu überwinden suchte. Für Spinozas Staatslehre von besonderem Einfluß waren seine freundschaftlichen Beziehungen zu dem ihm beschützenden Staatsmann Jan de Witt, der im Gegensatz zu der auf die Monarchie lossteuernden und zugleich streng kalvinischen oranischen Partei die Generalsstaaten als deren Staatssekretär im demokratischen Sinne leitete (mochte jene „Demokratie“ auch durchaus das Gepräge einer Notablen- und Beamtenaristokratie tragen) und der religiösen Duldung zuneigte. Als, erschreckt durch den Einfall der Franzosen in das Land und aufgereizt durch die oranische Partei, die, wohl nicht ganz mit Unrecht, dem unkriegerischen Demokraten Schuld an der militärischen Schwäche des doch von allen Seiten bedrohten Landes gab, das Volk sich gegen de Witt erhob und am 20. Aug. 1672 ein rabenber Böbelhaufen die gefangen gelegten beiden Brüder de Witt auf die Straße schleppte und grausam mordete, wollte Spinoza seinem Zorn und seiner Entrüstung durch einen öffentlichen Anschlag Ausdruck geben, und sein Hauswirt konnte ihn nur dadurch, daß er die Haustür verriegelte, vor dieser Unbesonnenheit bewahren. Es ist oft vermutet, daß diese Greuel einer entsetzten Meute auf die leise Umbiegung der politischen Ansichten nicht ohne Einfluß geblieben seien, die sich im unvollendeten „Politischen Traktat“ gegenüber dem nur die Demokratie behandelnden Tractatus theologico-politicus findet. — Im übrigen war Spinozas Leben das eines stillen Gelehrten. Den Lebensunterhalt erwarb er durch Schleifen optischer Gläser, wozu Unterstüßungen der Freunde, auch eine kleine von de Witt erwirkte Pension, traten. Einen Ruf des Pfalzgrafen Karl Ludwig nach Heidelberg, der ihm volle Freiheit des Philosophierens versprach, in der Erwartung, daß er

diese nicht zur Erfüllung der öffentlich anerkannten Religion benutzte (1673), schlug er aus. Am 21. Febr. 1677 starb er und wurde vier Tage danach in einer christlichen Kirche, der neuen Kirche auf dem Spuy, in einem Nietsgrab beigesetzt. Erst nach seinem Tod, im Nov. 1677, erschienen, von den Freunden, insbesondere von Schuller, besorgt, mit einer wahrscheinlich von Jarig Jelles (nicht von Lodewijk Meyer) verfaßten Vorrede, ohne Angabe des Druckorts, den Namen des Verfassers nur durch die Initialen B. d. S. (Benedicti de Spinoza) andeutend, die Opera posthuma, darunter Spinozas Hauptwerk, die Ethica ordine geometrico demonstrata et in quinque partes distincta, in quibus agitur 1. de Deo, 2. de natura et origine mentis, 3. de origine et natura affectuum, 4. de servitute humana, seu de affectuum viribus, 5. de potentia intellectus, seu de libertate humana.

II. Die Grundlage von Spinozas Gedankenwelt ist sein Pantheismus. Durch diesen erhalten seine Ideen, auch wenn sie, wie vieles in seiner Staatslehre, von andern übernommen sind, ihre eigenartige Wendung. Nach Spinozas Lehre, wie er sie abschließend in der „Ethik“ entwickelt, gibt es nur eine Substanz; was die sinnliche Vorstellung für substantielle Dinge hält, sind nur vorübergehende Modifikationen der einen Substanz, gleich dem Wellenkrausel im allumfassenden Ozean. Darum sind nach Spinoza Gott und die Natur eins. Gott ist die natura naturans, die Welt die natura naturata; aber wenn so beides auch als Ursache und Wirkung gegenübersteht, so ist doch die Ursache nicht außer der Wirkung, sondern bleibt in der Wirkung, und darum fallen Gott und Natur substantiell zusammen. So stützt sich Spinozas Pantheismus auf eine zu enge Fassung des Urbegriffes. Was von dem Verhältnis des logischen Grundes zu der deduktiv aus ihm abgeleiteten Folgerung gilt, daß der Oberatz im Schlußatz enthalten ist, das hat er, weil seinem extremen erkenntnistheoretischen Rationalismus gemäß, ihm das Verursachtwerden dem logischen Abgeleiteten gleichsetzt, ohne weiteres auch auf die reale Ursache übertragen. Nicht nur die Materialursache, die ja tatsächlich für das Produkt eingeht, sondern die Ursache überhaupt, insbesondere auch die hier in Frage stehende bewirkende Ursache läßt er auf Grund seiner Gleichsetzung von logischem und realem Hervorgehen in der Wirkung enthalten sein. — In seiner näheren Durchführung stellt der Pantheismus Spinozas einen Typus dar, der ebenso charakteristisch ist für seine an der Mathematik und Physik orientierte Epoche, wie der Pantheismus Hegels für die nachantike idealistische Philosophie. Während Hegel in titanischem, aber vergeblichem Ringen die gesamte Natur- und Geisteswelt als eine durch den dialektischen Prozeß sich vollziehende Entwicklung von der reinen Idee zum absoluten Geist zu begreifen sucht, macht der Pantheismus Spinozas

das All-Eine zu einem unendlichen Mechanismus, in dem das Geistige und sein Mechanismus das Gegenbild zu dem Mechanismus des Körperlichen darstellt. Seine „unendliche Substanz“ entwickelt sich in den beiden Attributen der Ausdehnung und des Denkens, die aus der unendlichen Fülle der göttlichen Wesensbestimmungen unserer Erkenntnis allein zugänglich sind, in zwei Parallelen als körperlich-geistiges Univerzum mit derselben Notwendigkeit, wie aus einem mathematischen Gebilde dessen Eigentümlichkeiten hervorgehen.

Auch der Mensch ist als ein Glied in diese notwendige Verkettung hineingestellt. Der Leib des Menschen und seine Seele oder sein Geist (mens) sind nach Spinoza nicht zwei Substanzen, wie bei Plato und Descartes; auch nicht zwei wesensverschiedene Prinzipien der einen Menschensubstanz, wie bei Aristoteles und den Scholastikern; vielmehr drückt der Körper als (endlicher) Modus der Ausdehnung dasselbe Ding unter dem Attribut der Ausdehnung aus, was die Seele als (endlicher) Modus des Denkens unter dem Attribut des Denkens bezeichnet. Beide befinden sich darum in einem Paralleloverhältnis zueinander, und zwar hat Spinoza, wie es scheint, seine Theorie des Parallelismus zwischen den Modi des Denkens und den Modi der Ausdehnung gerade von dieser anthropologischen Seite her zuerst ausgebildet, im Gegensatz zu Descartes, der Leib und Seele auseinanderreißt und sie nur durch die göttliche Allmacht verbunden sein läßt. Der Geist des Menschen ist nach ihm die auf den Leib als Modus der Ausdehnung bezügliche Idee im Gesamtbewußtsein der Welt — „unendlichen Intellekt“ oder „göttlichen Intellekt“ nennt Spinoza dies und faßt den „göttlichen Intellekt“ als einen zur natura naturata gehörigen „unendlichen Modus“ —, und die menschliche Seele ist darum so vollkommen, weil der Gegenstand dieser Idee, der menschliche Körper, ein im höchsten Grad komplizierter Organismus ist. — In der Konsequenz dieser Anschauungen würde eine Psychologie liegen, die von der des Materialismus nur in der Form, nicht in der Sache verschieden ist. Das Psychische ist nur eine Wiederholung des Physischen unter einem andern Aspekt; es ist im Grund, wie beim Materialismus, nur ein hinzutretendes Phänomen, ein Epiphänomen. Wie Spinoza dieser Konsequenz zu entgehen suchte, insbesondere durch seine Theorie des Selbstbewußtseins als der idea ideae im „göttlichen Verstand“, das kann hier nicht ausgeführt werden. Es war möglich nur auf Kosten der Geschlossenheit seines metaphysischen Parallelismus von Ausdehnung und Denken. Jedensfalls aber gibt es von Spinozas Standpunkt aus keine Willensfreiheit. Dieselbe ist nach ihm eine ebensoleche Illusion wie die Annahme von Zwecken in der Natur. Der Mensch, insofern er als Glied im Mechanismus der Natur betrachtet wird, steht unter einer durchgängigen Determination; denn

in allem natürlichen Geschehen gibt es kein Sollen, sondern nur ein Müssen. Eine normative Ethik und eine normative Rechtslehre hat von diesem Standpunkt des Weltgeschehens aus keinen Platz; auf diesem absoluten Standpunkt gibt es überhaupt keine Normen im eigentlichen Sinn, und darum will Spinoza auch die menschlichen Handlungen nicht verwünschen oder verlocken, sondern verstehen, wie man die Eigenschaften der Linien, Flächen und Körper nicht verwünscht oder verlockt, sondern einzusehen trachtet (Eth. 3, prol.; Tr. pol. 1, 4). Denn was die nach der Notwendigkeit des göttlichen Wesens sich entfaltende Natur tut, ist stets gut. Wenn auch hierbei oftmals ein Einzelnes Hemmung und selbst Zerstörung auf Kosten eines andern erfährt, so erhält sich doch im ganzen überall die auf Selbstbehauptung gerichtete, unendliche Lebensfülle der Natur. Begreiflicherweise findet in einem solchen Naturalismus die Idee Gottes als des Allweisen, Allgütigen und Gerechten, als des Grunds einer über allem Naturgeschehen stehenden sittlichen Norm keine Stätte.

Und doch sucht auch Spinoza, geleitet von andern bei ihm gleichfalls wirksamen Denk- und Gefühlsmotiven, diese niederdrückende mechanische Weltanschauung zu durchbrechen. Er beweist dadurch ebenso sehr das Unzulängliche seines Naturalismus — denn mit diesem sind jene ethischen und religiösen Motive in Wahrheit nicht vereinbar —, wie die Macht letztgenannter Elemente der Weltanschauung. Wenn nämlich Spinoza auch die psychologische Freiheit in jeder Form in Abrede stellt, so sucht er doch in der Notwendigkeit selbst eine Art von Freiheit zu finden. Wenigstens von dem außerhalb seines Wesens liegenden Zwang ist der Geist befreit, wenn er den univiersalen Kausalnexus in seiner Notwendigkeit begreift und sich so auf das nach den Gesetzen seines Wesens sich vollendende Ewige in ihm besinnt. Und ebenso sucht Spinoza trotz seines Naturalismus doch für Moral und Recht die Möglichkeit von *Imperativis* zu gewinnen. Es ist das beides freilich nur dadurch möglich, daß er jenen Standpunkt des durchgängigen Naturalismus verläßt und statt dessen von dem besondern Standpunkt des Menschen, aus der spezifischen Menschennatur heraus, einen eigentümlichen menschlichen Wert, einen Wertmesser menschlicher Vollkommenheit ableitet. Diese Vollkommenheit besteht in der Überwindung dessen, was passiv im Menschen ist, durch die Aktivität des Geistes, in der Überwindung der Leidenschaft, d. h. der dunkeln und verworrenen Bewußtseinszustände, deren Ursache nicht allein im Menschen selbst liegt, durch die klare und deutliche oder adäquate Erkenntnis. Denn wenn auch ein Affekt nur durch einen andern Affekt besiegt werden kann, so gehen doch aus der klaren und deutlichen Erkenntnis eben jene ruhigen, geistigen Affekte hervor, die das unruhige Gemüth der Leidenschaften besiegen. Vollendet wird diese Befreiung von den niedrigsten Leidenschaften durch die Gottes-

liebe (*amor Dei intellectualis*), in welche die Erkenntnis des Zusammenhangs aller Dinge in Gott ausmündet, und durch die Lust kraftvoller Bejahung des geistigen, vernünftigen Lebens, welche mit dieser Gottesliebe verbunden ist. So ergibt sich als sittliches Ideal für Spinoza die Überwindung der Leidenschaft durch die klare Erkenntnis. Er bleibt auch hier seinem erkenntnistheoretischen Rationalismus getreu, wenn er im Menschen das Reich der Vernunft und des kraftvollen Vernunftlebens begründen will. — Gibt es aber unter den Einzeldingen nichts Wertvolleres als den Menschen, der von der Vernunft geleitet wird, so gibt es auch für den einzelnen Menschen wieder nichts, was ihm zur Entwicklung dieser seiner Vernunft nützlicher wäre, als den selbst von der Vernunft geleiteten Menschen (Eth. 4, appendix c. 9). Denn wenn der Mensch wahrhaft von der Vernunft geleitet wird, so nützt er, indem er seinen eignen Nutzen erstrebt, zugleich seinen Mitmenschen am meisten (Eth. 4, 35, coroll. 2). Von hier ist es nur ein Schritt bis zu der Forderung, daß auch die menschliche Gemeinschaft vernünftig geordnet sei, wenn sie innerhalb der um Menschenwohl und Menschenruhe unbefümmerten unersessenen Natur der Sonderung des Menschen und seinem besondern Bedürfnis gemäß sein soll. Damit sind wir zu Spinozas Gesellschaftsphilosophie oder zu seiner Rechts- und Staatsphilosophie gelangt.

III. Spinozas Staats- und Rechtsphilosophie hat eine erste Formulierung erhalten in dem 1670 gedruckten *Tractatus theologico-politicus*, continens dissertationes aliquot, quibus ostenditur, libertatem philosophandi non tantum salva pietate et Reipublicae pace posse concedi; sed eandem, nisi cum pace Reipublicae ipsaque pietate tolli non posse. Den besondern Zweck zeigt der weitschweifige Titel an. Bibelkritische und staatsrechtliche Untersuchungen sollen im Sinn de Witts einerseits das staatliche *ius circa sacra* gegenüber der Bekämpfung desselben durch die Kirchen sicherstellen, andererseits die Denk- und Lehrfreiheit als Vernunftforderung begründen; also Toleranz nicht gegenüber dem Kultus, wohl aber gegenüber den religiösen und philosophischen Meinungen. — Schon in diesem *Tractatus theologico-politicus* ist die naturrechtliche Konstitution unter die Gesichtspunkte der „Ethik“ gestellt, an der Spinoza damals bereits arbeitete. In der „Ethik“ selbst gibt er dann eine kurze, aber alles Wesentliche umfassende Grundlegung seiner Lehre vom Naturzustand und vom bürgerlichen Zustand des Menschen (Eth. 4, 37, schol. 2). Ausführlich entwickelt er diese Lehre noch einmal in dem unvollendeten *Tractatus politicus*; in quo demonstratur, quomodo Societas, ubi imperium Monarchicum locum habet, sicut et ea, ubi Optimi imperant, debet institui, ne in Tyrannidem labatur, et ut Pax Libertasque

civium inviolata maneat. Auch Spinozas Briefwechsel bietet einiges zur Erläuterung, z. B. Nr. 50 (nach van Blotens Zählung) an Jarig Jelles über Spinozas Unterscheid von Hobbes (vgl. auch 30. 42. 43. 73. 76). — Während der ältere Tractatus theologico-politicus von den Staatsverfassungen nur die Demokratie behandelt, die der Verfasser, in scharfem Gegensatz zu Hobbes, als die allein naturgemäße betrachtet (vgl. Tr. theol.-pol. 16, p. 558, ed. van Bloten), bespricht er im Tractatus politicus ausführlich auch die Monarchie und die Aristokratie, letztere sogar mit besonderer Vorliebe, und der Abschnitt über die Demokratie bricht unvollendet mitten ab. Während ferner der theologisch-politische Traktat in erster Linie die Verteidigung der Denk- und Gewissensfreiheit zur Tendenz hat, berücksichtigt der politische Traktat zwar diese Frage; aber fast noch wichtiger erscheint es dem Verfasser, zu zeigen, wie bei den verschiedenen Staatsverfassungen Friede und Sicherheit des Staats gewährleistet werden kann (Tr. pol. 5, 2). Ein weiterer Unterschied besteht darin, daß in der Staatslehre des Tractatus politicus das juristisch-konstruktive Element, welches im theologisch-politischen Traktat durch die Vertragstheorie gegeben ist, von flüchtigen Erwähnungen (wie Tr. pol. 4, 9) abgesehen, gegenüber dem psychologisch-politischen völlig zurücktritt.

1. Recht und Staat. Während die im 17. Jahrh. übliche Theorie des Naturrechts, wie sie z. B. bei Hugo Grotius erscheint, Naturrecht und Vernunftrecht gleichsetzt, ist für Spinozas Rechtskonstitution die Trennung beider charakteristisch. Den oben entwickelten Grundanschauungen seines Systems gemäß ist Naturrecht bei ihm das vorläufige, im Staat nur in modifizierter Gestalt verbleibende Recht, das einem Wesen als einem Glied der allumfassenden Natur eignet; Vernunftrecht dagegen ist das Recht der Vernunftorganisation des Staats (Tr. pol. 3, 7).

Vom Naturrecht spricht Spinoza zunächst im kollektiven Sinn als dem Recht der alles umfassenden Natur. Wegen der spinozistischen Gleichstellung von Gott und Natur ist dieses Naturrecht mit dem unbeschränkten Recht Gottes identisch und daher unbeschränkt wie jenes. Auch durch den göttlichen Willen erfährt dieses Naturrecht keine Einschränkung; denn wenn Spinoza auch sagt, daß Gott „frei“ wirke, so bedeutet diese Freiheit bei ihm doch nur, daß er ohne Zwang von außen nach den ewigen und notwendigen Gesetzen seines Wesens wirke; und eine der Natur vorausgehende ideale Norm läßt Spinoza, der kein Sollen, sondern nur ein Müssen kennt, nicht zu. Darum geht nach ihm das Recht der Natur soweit wie ihre Macht. — Dieser Satz wird nun auch von der Gesamtnatur auf das Naturrecht des Individuums übertragen. Denn die Kollektivmacht der Natur ist nichts anderes als die Summe der allen einzelnen Individuen zustehende Macht. Darum geht

auch bei jedem Individuum sein Naturrecht soweit wie seine Macht, wie sein durch seine Natur bestimmtes Vermögen. Das Naturrecht (ius naturae) sind die Gesetze der Natur eines jeden Individuums, durch welche dieses von Natur zu einer gewissen Daseins- und Wirkungsweise bestimmt ist. So hat der Vogel ein Recht zum Fliegen, der Fisch ein Recht zum Schwimmen, ein jedes Wesen zur freien Wesensentfaltung (Tr. theol.-pol. 16).

Das gilt auch vom Menschen. Wäre dieser ein bloßes Vernunftwesen, so wäre sein Naturrecht ein Vernunftrecht. Aber das Herrschende im Menschen sind im allgemeinen seine Affekte, sein Begehren. Vom absoluten Standpunkt aus betrachtet reicht darum das natürliche Recht des Menschen so weit, als sein Begehren geht, oder genauer, als er sein Begehren zu verwirklichen die Macht hat. Haß und Neid, gewalttätiger Streit und heimliche Überlistung sind die natürlichen Folgen der nicht von der Vernunft allein geleiteten, den Leidenschaften unterworfenen Natur und sind daher naturrechtlich keineswegs verboten, sind vom Naturstandpunkt aus kein Unrecht. Gegen diesen Satz könne man die Religion nicht ins Feld führen; denn da Spinoza eine der Natur als ideale sittliche Norm vorausgehende göttliche Vernunft nicht anerkennt, so besteht die Religion, deren wesentlichen Inhalt er in der Gerechtigkeit und der Liebe der Menschen zueinander sieht, nach ihm nicht schon im natürlichen Zustand des Menschen; die Feststellung von Recht und Unrecht, von sittlichen Geboten und damit die Begründung der Religion soll vielmehr erst ein Erzeugnis der im Staat sich vollziehenden, speziell das Wohl des Menschen ins Auge fassenden Vernunftreglung sein. Das Naturrecht dagegen sei bestimmt durch das Gesetz der Natur, welches nicht speziell dem Menschen, sondern der Ordnung der Allnatur (ordini universae naturae: Tr. theol.-pol. 16, p. 562) angepaßt ist. Vom Standpunkt der Allnatur aus gibt es in der Entwicklung der natürlichen Leidenschaften daher nichts Unrechtes. Wenn uns dies absurd erscheinen sollte, so erwidert Spinoza, daß alles vermeintlich Absurde in der Natur nur unter dem engen menschlichen Gesichtswinkel als absurd sich darstelle, vom allumfassenden Standpunkt aus aber den Charakter des Unrechts verliere (Tr. theol.-pol. 16, p. 554; Tr. pol. 2, 8).

Streit und Kampf sind aber in dem nicht ausschließlich von der Vernunft geleiteten natürlichen Zustand des Menschen nicht nur durch sein Recht verboten, sondern sie sind hier auch notwendig. Denn nur in dem vernünftigen Denken stimmen die Menschen überein, ihre Leidenschaften und Begierden dagegen sind individuell verschieden und müssen sie entweichen (Tr. theol.-pol. 16, p. 554). Kann doch selbst der einzelne nur durch die Vernunft Übereinstimmung in sein Leben bringen, während die Leidenschaften ihn bald hierhin, bald dorthin werfen (Eth. 4, 33/35). Darum sind im

Naturzustand (Spinoza stimmt hierin mit Hobbes überein) die Menschen einander Feinde (Tr. pol. 2, 14; 8, 12). — Ob Spinoza diesen vom Kampf beherrschten Naturzustand (status naturalis, Gegenfuß status civilis, ebd. 3, 3) als eine historische Tatsache, als eine der Staaten- gründung wirklich vorausgegangene Vorstufe denkt, oder ob er damit eine bloße begriffliche Konstruktion dessen, was aus der unregelmäßigen Natur des Menschen als eines Affektwesens folgen würde, erblickt, erfahren wir nicht; aber alles weist doch auf die erste Auffassung hin.

Durch den im Naturzustand herrschenden Kampf wird das Naturrecht illusorisch, da ihm die Sicherheit fehlt und darum jeder in steter Furcht leben muß. Aus dieser Furcht kann nur die Garantie des Rechts durch die Gemeinschaft, den Staat, befreien. Mit diesem Hobbes entnommenen Motiv verbindet Spinoza auch die herkömmlichen Überlegungen über die Schwäche des Menschen, der für sich allein ein elendes Leben führen würde, sowie über seine gesellige Natur, die ihn zur Gemeinschaft treibt; weshalb denn auch Spinoza, inkonsequent genug, wenigstens in der späteren Schrift mit dem Hobbesischen homo homini hostis auch die aristotelisch-scholastische Auffassung vom Menschen als animal sociale verbindet (Tr. pol. 2, 15; 6, 1). — Die gesellschaftliche Ordnung ist eine Vernunftordnung, ein Leben unter der Herrschaft der Vernunft (ex solo rationis dictamine: Tr. theol.-pol. 16, p. 554). Denn nur soweit die Menschen der Vernunft folgen, stimmen sie überein (Eth. 4, 35). Darum ist auch das Recht des Staats, wie es durch die Gesetzgebung bestimmt wird, nur dann ein dauerndes und hat nur dann die Macht, sich durchzusetzen, wenn es ein vernünftiges ist (Tr. pol. 3, 2, 7). Im Staat tritt nach Spinozas Auffassung der Mensch gewissermaßen aus dem Zustand des Aufgehens in die Natur, die alles Natürliche in gleicher Weise billigt, heraus, um ein der besondern menschlichen Vollkommenheit, dem vernünftigen Denken, entsprechendes engeres Reich zu begründen. Die naturalistische Betrachtung macht einer rationalen Platz. Nichtsdestoweniger läßt Spinoza, abweichend von Hobbes, die „Staatsentstehung“ nicht direkt aus der menschlichen Vernunft entspringen, sondern (besonders deutlich im späteren Tractatus politicus) aus dem Affekte. Dazu nötigt ihn sein Prinzip, daß der Affekt nicht durch die Vernunft überwunden werden kann, sondern nur durch einen andern Affekt (der als geordneter freilich aus der Vernunft soll stammen können). Die Ursache der Staatenentstehung sieht er darum nicht unmittelbar in der Vernunft, sondern in den Affekten der Furcht, Hoffnung und des Begehrens; nicht aber in diesen Affekten, sofern sie verschieden gerichtet sind, sondern in einem gemeinsamen Furchten, Hoffen und Begehren (Tr. pol. 6, 1).

Als vernünftige Ordnung begründet die staatliche Gemeinschaft zugleich die Freiheit. Denn

die Freiheit in Spinozas Sinn besitzt der Mensch, unbeschadet der allseitigen Determination des menschlichen Handelns, wenn er allein dem Zug der Vernunft folgt (ebd. 6, 7, 11). So erhält die Staatstheorie Spinozas von vornherein — im Gegensatz zu der des Hobbes — eine Richtung auf die Freiheit, die am entschiedensten in dem Satz des älteren Werks sich ausspricht, daß das Ziel des Staats die Freiheit sei (Finis reipublicae revera libertas est: Tr. theol.-pol. 20, p. 604).

Mit dem unhistorischen und individualistischen Naturrecht seiner Zeit, insbesondere an Hobbes sich anschließend, führt Spinoza die Vereinigung zum Staat auf einen Vertrag (pactum) zurück, den die einzelnen schließen (ebd. 16. Im Tractatus politicus wird, wie schon oben bemerkt, die Sache nicht berührt). Derselbe kann ein stillschweigender oder ein ausdrücklicher (pactum tacitum vel expressum, ebd. p. 560) sein. In diesem Pakt kommen alle überein, das Recht, das jeder von Natur auf alles hat, gemeinschaftlich zu besitzen und von Gemeinschaft wegen festzusetzen, und es übertragen die einzelnen alle ihre Macht auf die Gemeinschaft (societas). Insofern also der Vertrag nicht nur Rechte, sondern auch Macht überträgt, ist er nicht nur ein Rechtsakt, sondern zugleich ein Taktat (als Vergesellschaftung der Macht); wobei aber zu bemerken ist, daß bei Spinoza Recht und Macht zusammenfallen. — Durch diese Übertragung erhält die Gemeinschaft das Naturrecht auf alles, welches vorher den Vertragsschließenden selbst eigen war. Sie hat die Oberherrschaft (summum imperium), und alle Glieder der Gemeinschaft sind gehalten, ihr zu gehorchen, mögen sie nun willig folgen oder durch Strafen dazu gezwungen werden.

Wie Hobbes und später Rousseau (s. d. Art. Rousseau Sp. 731) unterscheidet also auch Spinoza im Tractatus theologico-politicus nicht, gleich Grotius, Pufendorf und der damals verbreiteten Theorie überhaupt, zwischen dem Einigungsvertrag, der das Volk entstehen läßt, und dem Herrschaftsvertrag, durch den vom Volk die Herrscherrechte der Herrscherpersönlichkeit übertragen werden. Nur beiläufig und in mehr historischem Zusammenhang spricht er im theologisch-politischen Traktat von der Möglichkeit, daß das Volk einem König die Herrschaft übertrage (Tr. theol.-pol. 20, p. 589f.). Vielmehr schafft bei Spinoza derselbe Vertrag, der die Gemeinschaft herstellt, zugleich die Staats- und Herrscherpersönlichkeit. Diese Staats- und Herrscherpersönlichkeit aber ist, wie bei Rousseau, dessen Vorgänger Spinoza hier ist, das Volk selbst. Ihm kommt die Souveränität zu; denn das summum imperium, von welchem Spinoza spricht (ebd. 16, p. 556), das ius supremum maiestatis (ebd. 18, p. 591) oder ius summae potestatis (ebd. 16, p. 560) ist die Souveränität im staatsrechtlichen (nicht im völkerrechtlichen) Sinn (vgl. oben Sp. 736). So geht hier aus der Vertragstheorie nicht, wie

bei Hobbes, die absolute Monarchie, sondern, wie bei Rousseau (wenigstens wenn wir bei Rousseau uns an die Sache, nicht an die Worte halten; s. oben Sp. 740), die Demokratie hervor. Diese — er definiert sie als *costus universus hominum, qui collegialiter summum ius ad omnia, quae potest, habet* — ist ihm die allein vernunftgemäße Regierungsform, nach ihrer Entstehung aus dem Vertrag und weil sie die einzige Regierungsform ist, welche wegen des in ihr stattfindenden gegenseitigen Ausgleichs der Interessen keine absurden, d. h. die Vernunft unterdrückenden Gesetze aufkommen lassen soll. Weil die Demokratie soweit wie möglich die ursprüngliche Gleichheit und Freiheit wahr (ebd. 5, p. 437; 16, p. 558), so bleibt sie zugleich dem Naturzustand am nächsten. So ist der Vernunftstaat für Spinoza die Demokratie, und darum spricht er über die andern Regierungsformen im *Tractatus theologico-politicus* nur beiläufig und nur, um von ihnen abzuraten (J. B. p. 589 f.). Im späteren *Tractatus politicus* ist das — wohl nicht ohne Zusammenhang mit den praktischen politischen Erfahrungen des Verfassers — nun freilich anders. Hier finden auch die Monarchie und die Aristokratie eine ausführliche Behandlung — letztere sogar mit besonderer Vorliebe —; und wenn Spinoza dort (2, 17) *ex communi consensu* einen, mehrere oder alle die Herrschaft innehaben läßt, so kehrt er hier offenbar zu dem besondern Herrschaftsvertrag zurück. Dafür ist aber jetzt hinsichtlich der Begründung des Staats eine theoretische Unsicherheit bei ihm eingetreten, indem er zwar noch von den Bedürfnissen spricht, die psychologisch zur Entstehung der staatlichen Vereinigung führen, die Entstehung des Staats durch Vertrag und die darauf gebaute juristische Konstruktion aber ganz übergeht. Vielmehr nimmt er hier auch Monarchie und Aristokratie als gegebene Staatsformen und beschränkt sich darauf, zu zeigen, wie diese vor tyrannischer Entartung bewahrt und in ihrer Eigenart gesichert werden können. — Übrigens ist der letztere Gedanke auch dem älteren Werk nicht so völlig fern, wie man übertreibend wohl behauptet hat. Auch dort wird die Monarchie nicht nur als gegebene Staatsform, wenigstens beiläufig, berücksichtigt, sondern es wird auch vor einem übereilten Umsturz gewarnt. Trotz seines abstrakten Doktrinarismus ist Spinoza schon dort sein Freund gewaltfamer Staatsumwälzungen. Soweit die Staatsordnung auf einem ausdrücklichen oder doch stillschweigenden Vertrag beruht, begehrt derjenige ein Majestätsverbrechen, welcher die Souveränität an sich zu reißen oder auf einen andern zu übertragen sucht (*Tr. theol.-pol.* 16, p. 560). Die gewaltfame Entfernung eines tyrannischen Herrschers verwirft auch Spinoza und weiß auf die englische Revolution als abschreckendes Beispiel hin, die nach der Ermordung Karls I. in dem Lord Protector Cromwell wohl den Namen, aber nicht die Sache geändert habe (ebd. 20, p. 590).

Das freilich bleibt seine prinzipielle Überzeugung, daß der Staat nur so lang und nur so weit sein Herrschaftsrecht behält, als er die Macht hat, dieses Recht durchzuführen. Die Gleichsetzung von Recht und Macht hält Spinoza auch beim Staatsrecht aufrecht. Auch dieses teilt den Charakter alles Rechts, daß es nur so weit geht, als die Macht zu seiner Verwirklichung besteht (ebd. 20, p. 556). So kommt er denn auch auf den Hobbes'schen Satz zurück, daß das aus dem Vertrag hervorgegangene Recht des Herrschers hinfällig werde, wenn dieser dem neuausbrechenden Kampf aller gegen alle zu wehren nicht mehr die Macht habe und den Staat in Anarchie versinken lasse (ebd. 20, p. 557).

Da im Naturzustand jeder jedem Begehren nachzugehen das Recht hat, so sind Gebote und Übertretungen von Geboten, überhaupt der Unterschied von *r e c h t* und *u n r e c h t*, erst im Staat da. Dieser gibt durch seine Gesetzgebung die Richtschnur, nach der die einzelnen zu einer vernunftgemäßen Zusammenstimmung des Lebens und ihrer Interessen gelangen können. Denn da die Menschen auch im Staat nicht zu reinen Vernunftwesen werden, sondern den Leidenschaften und dem egoistischen Begehren unterworfenen Wesen bleiben, so muß der Staat Gesetze als Vernunftregeln aufstellen und deren Befolgung durch seine Befehls- und Strafsgewalt, also durch Ausübung der Affekte von Furcht und Hoffnung, sicherstellen (ebd. 5, p. 436). Die Befolgung dieser Staatsgesetze, in denen die Regeln der Vernunft formuliert sind oder doch formuliert sein sollen, ist recht, ihre Übertretung unrecht. Natürliche Sittengesetze dagegen, die auch unabhängig von der staatlichen Sanktionierung als Ausfluß der sittlichen Vernunft den Menschen verpflichten, konnte Spinoza von seinem naturalistischen Standpunkt aus so wenig als eigentliche Gebote anerkennen, wie eine nicht erst durch die Staatsgewalt deklarierte göttliche Moralgesezgebung. So hoch er auch die vernünftige Erkenntnis der Dinge, die Überwindung des Affekts durch die Erkenntnis, die Betrachtung aller Dinge unter der Form der Ewigkeit und die daraus entspringende intellektuelle Liebe zu Gott, d. h. zu dem ewigen Naturgrund, wertet (worauf er dann *Eth.* 5 eine deskriptive Ethik aufbaut), so liegt doch für ihn in alledem nicht ein Gebot, ein Gesetz oder eine Norm, die im eigentlichen Sinn übertreten werden könnte (*Tr. pol.* 2, 18/20). Nur im uneigentlichen Sinn kann man das Vernunftwidrige an sich und abgesehen von den durch den Staat sanktionierten Normen als eine Übertretung (*peccatum*) bezeichnen (ebd. 2, 21). — Wieder sind es Hobbes'sche Sätze von besremndlichem Inhalt, in die Spinoza's Deduktionen ausmünden.

Eine nähere Besprechung der einzelnen rechts- und staatsphilosophischen Lehren Spinoza's, insbesondere auch seiner Behandlung der Monarchie, Aristokratie und Demokratie, kann hier nicht gegeben werden. Scharfe staatsrechtliche Begriffe

sucht man bei ihm vergebens. Seine Ausführungen über die Verfassungsformen (im *Tractatus politicus*) sind überhaupt größtenteils nicht staatsrechtlich, sondern politischer Art und wollen zeigen, durch welche zweckmäßigen Einrichtungen und Veranstaltungen die Sicherheit des Staats und im Staat die Freiheit gewahrt werden könne. Ebenförmig findet das Völkerrrecht durch Spinoza nach der staatsrechtlichen Seite hin eine Förderung. Die Ansätze zu einem solchen bei Hugo Grotius sind ohne Einfluß auf Spinoza geblieben. Im Verhältnis der Staaten untereinander herrscht das ursprüngliche Recht der Natur, nach dem jeder so weit Recht hat, sein Verlangen und Begehren zu verwirklichen, als seine Macht reicht. Bündnisse helfen diesem natürlichen Zustand der Feindschaft unter den Staaten nur zeitweilig ab, da sie nur so lang gelten, wie ihre egoistische Entstehungsurache dauert (ebd. 3, 12/14).

Etwas eingehender müssen wir dagegen mit Spinozas Versuch uns beschäftigen, die Ausdehnung zu bestimmen, welche der staatlichen Gesetzgebungsgewalt und Regierungsgewalt zukommt. Er gibt darin zugleich die Grundlegung für seine kirchenpolitische Theorie.

Für die Grenzbestimmung der staatlichen Zwangsgewalt kommen bei Spinoza zwei verschiedene Gesichtspunkte in Betracht. Einerseits erscheint der Staat als Erbe des ursprünglichen unbeschränkten Naturrechts der Individuen. Von diesem Gesichtspunkt aus gibt es für den Staat, seinen Bürgern gegenüber, keine Schranken seines Bestimmungsrechts. Solange Spinoza an diese, dem Naturalismus seines Gesamtsystems entsprechende Betrachtungsweise sich hält, betont er die staatliche Allgewalt. Auch den abjurbehesten Befehlen der Obrigkeit soll der Untertan Gehorsam schulden (Tr. theol.-pol. 16, p. 557). Unter einem andern Gesichtspunkt dagegen, dem spezifisch menschlichen, faßt er den Staat als Vernunftorganisation, die ihre Mitglieder nicht wie Tiere dressieren, sie nicht zu Automaten machen, sondern sie dahin bringen soll, daß sie frei von Leidenschaften der Vernunft folgen (ebd. 20, p. 604). Jetzt stehen sich der Vernunftstaat, dessen „Zweck die Freiheit ist“ (ebd.), und der Gewaltstaat (*imperium violentum*: ebd. 20, p. 602) gegenüber. Von diesem Standpunkt aus ist das Interesse nicht so sehr auf die Betonung der staatlichen Allgewalt als auf die Sicherung der Freiheit inmitten der Befehlsmacht des Staats gerichtet.

Beides wirklich organisch zu vereinen, war eine unmögliche Aufgabe. Daß der ideale Vernunftstaat trotz seines Zwangs die Freiheit nicht ausschließen konnte, konnte Spinoza immerhin behaupten, weil er unter der Freiheit nichts anderes verstand als die vernunftgemäße Ordnung des Lebens. Denn in diesem Sinn frei zu sein, könnte der Widerstrebende allenfalls gezwungen werden, wie später Rousseau forderte (s. oben Sp. 730). — Aber

wie will Spinoza auch gegenüber einer unvernünftigen und tyrannischen Staatsgewalt noch ein Recht auf eine individuelle Freiheitsphäre aufrecht erhalten und diese als eine unter allen Umständen gültige Forderung erweisen? Hier muß ihm eine Unterscheidung zwischen Theorie und Praxis einen Ausweg bereiten. In der Theorie soll der Staat das Recht haben, alles, auch das Absurdeste, zu befehlen, und sollen die Untertanen gehalten sein, ihm darin zu folgen. Aber nicht jeder solcher Befehl läßt sich praktisch durchführen (Tr. theol.-pol. 17 u. 20). Er scheidet an dem Widerstand der Individuen, die zwar, soweit sie Staatsbürger sind, ihr Naturrecht aufgegeben haben, es als Naturwesen aber immer noch behalten, insofern als sie auch im Staat nach den Befehlen ihrer Natur handeln müssen (Tr. pol. 3, 3). Was aber in jedem Fall aus der Natur des Menschen notwendig folgt, wie z. B. daß man den Wohltäter liebe, den Feind hasse, durch Schmähungen sich beleidigt fühle und von der Furcht frei zu werden strebe, kurz das Recht des individuellen Fühlens, das kann kein staatlicher Zwang durch Drohung oder Furcht verhindern und darum auch nicht rechtlich verbieten (Tr. theol.-pol. 17, p. 564; 20, p. 602; Tr. pol. 3, 8). Das gleiche gilt, wie wir noch sehen werden, hinsichtlich des innern Urteilens, insbesondere desjenigen auf religiösem und philosophischem Gebiet und hinsichtlich der Äußerung dieses Urteilens. Da nun das Recht nur so weit geht wie die Macht, so muß auch das Recht des Staats aufhören, wenn das Gebot nicht mehr durchführbar ist. Verjucht der Staat es dennoch, so gefährdet er seine eigne Existenz (Tr. theol.-pol. 20, p. 603). Deshalb schränkt denn Spinoza auch nachträglich seine Vertragstheorie wieder ein. Nicht alle ihre Naturrechte haben die Vertragsschließenden dem Staat übertragen; das Unübertragbare — eben das, was aus der menschlichen Natur notwendig folgt — haben sie sich reserviert (ebd. 20, p. 564. Dazu vgl. auch Spinozas Äußerung über seinen Unterschied von Hobbes im Brief an Jarig Jelles vom 2. Juni 1674, ep. 50).

2. Staatskirchenrecht und Toleranz. Derselbe Widerstreit entgegenstehender Tendenzen: der auf eine absolutistische Allgewalt nicht zwar des Herrschers über den Staat, wohl aber des Staats selbst über seine Glieder gerichteten Tendenz und der entgegengegesetzten auf die individuelle Freiheit gehenden, macht sich in Spinozas Staatskirchenrecht geltend. Mit der prinzipiellen Durchführung eines unbeschränkten *ius circa sacra* verbindet sich die Forderung der Toleranz für das individuelle Denken und Lehren. Die Erörterung dieser kirchenpolitischen Fragen bildet das eigentliche Ziel des zu Lebzeiten von Jan de Witt verfaßten und auf eine Rechtfertigung seiner politischen Stellung gerichteten *Tractatus theologico-politicus* und liegt auch noch im *Tractatus politicus* dem Verfasser nicht wenig am Herzen. Jan de Witt, politisch tolerant, soweit im 17. Jahrh.

von praktischer bürgerlicher Toleranz überhaupt gesprochen werden kann, sucht gegenüber den ihm feindlich gesinnten Predigern der kalvinischen Staatskirche das schon von Oldenbarneveldt und von verschiedenen Kirchenordnungen und Resolutionen (1591, 1617) aufgestellte staatliche Entscheidungsrecht in kirchlichen Angelegenheiten durchzuführen und fand hierin die Unterstützung einer tätigen Publizistik: Pieter und Johan de la Court (van den Hove), Lodewijk Meyer, Lambert van Velshuisen u. a. — auch der Leviathan von Hobbes wurde 1667 ins Holländische übersetzt. — So erklärt es nun auch Spinoza als eine selbstverständliche Folgerung aus dem durch den Staatsvertrag begründeten staatlichen Oberhoheitsrecht (ius ad omnia), daß dem Staat nicht nur das bürgerliche, sondern auch das religiöse Hoheitsrecht (ius sacrum, ius circa sacra) zustehet (Tr. theol.-pol. 16 u. 18; Tr. pol. 3, 10). Nicht schon die natürliche oder prophetische Offenbarung (Spinoza akkommodiert sich hier), sondern erst der mit der Befehlsgewalt besetzte Staat erläßt „Befehle“ (mandata) und interpretiert das göttliche Recht (Tr. theol.-pol. 19, p. 595). Die religiöse Gemeinschaft wird daher nach Spinoza zum Rechtsinstitut erst durch den allein ein Recht begründenden Staat. Erst durch diesen werden Gerechtigkeit und Liebe, deren Herrschaft den Frieden der Gesellschaft bedingt und darum Lebensbedingung des Staats ist (ebd. 14) und deren Erfüllung als Gottesgebote das „Reich Gottes“ (regnum Dei) ausmacht, zu einer Gesetzespflicht. Demnach gibt es denn auch ein „Reich Gottes“ als Rechtsinstitut nach Spinoza, der hier wieder Hobbeschen Gedanken folgt, nur im Staat (ebd. 19, p. 593).

Damit ist zugleich die Staatskirche in der schroffsten Form gefordert: „Staatskirche“ natürlich nicht im Sinn der vom Staat beschützten und von ihm als seine Norm anerkannten Kirche, sondern in dem entgegengesetzten, in welchem das Wort die volle Herrschaft des Staats und der Staatsbehörden auch in geistlicher Beziehung bedeutet. Alles Recht, „geistliche Angelegenheiten zu verwalten, Kirchendiener zu erwählen, die Verfassung und die Lehre der Kirche (ecclesiae fundamenta eiusque doctrinam) zu bestimmen und zu sichern, über das sittliche und religiöse Verhalten ein Urteil zu fällen, jemand aus der Kirche auszuschließen oder in sie aufzunehmen, sowie Bestimmungen über die Armenpflege zu treffen“, geht allein aus dem Auftrag oder doch aus der Zulassung des Staats hervor (Tr. theol.-pol. 19, p. 598). Missionstätigkeit verwirft Spinoza darum (Tr. pol. 3, 10); das Verfahren der Holländer in Japan findet seine volle Billigung (Tr. theol.-pol. 5, p. 439; 16, p. 563). Er selbst denkt als Inhaber einer staatlich zu sanktionierenden Vernunftreligion, gleich der religion civile Rousseaus (vgl. oben Sp. 735), wohl die sieben Sätze, die er im Tractatus theologico-politicus (14, p. 541) als Dogmen des „katholischen oder all-

gemeinen Glaubens“ anführt. — Freilich ist hierbei zu bemerken, daß Spinoza jene Forderung in dieser schroffsten Form nur für die Demokratie erhebt. Für die Monarchie, deren Einrichtung nach seiner Meinung aber mehr im Interesse der Riedlichkeit als des Friedens liegt (Tr. pol. 6, 4), wünscht er im Tractatus politicus im Interesse der Freiheit eine gewisse Trennung von Staat und Kirche (ebd. 6, 40). In der Aristokratie will er ebendort neben den Kirchen der Staatsreligion Befehle für die andern Religionsgemeinschaften zulassen, verlangt aber, daß wenigstens die Patrizier den im theologisch-politischen Traktat aufgestellten Dogmen der allgemeinen Vernunftreligion zugetan seien (ebd. 8, 46).

Das staatliche Hoheitsrecht — und hier setzt das entgegengesetzte Motiv in Spinozas Staatsphilosophie ein (Tr. theol.-pol. 7, p. 479; 19/20; Tr. pol. 3, 8/10) — gilt indes nur hinsichtlich der äußern Gottesverehrung (externus cultus). Nur die äußere Bezeugung der Frömmigkeit und die äußere Geltung der Dogmen läßt sich erzwingen; nicht die innere Gesinnung und die innere Meinung. Oder von anderer Seite betrachtet: während die Religionsorganisation bei Spinoza Sache des Staats ist, soll die individuelle Freiheit des Denkens und Lehrens gewahrt bleiben, vorausgesetzt, daß in diesem Denken und Lehren nicht Handlungen enthalten sind, durch welche die Grundlagen des Staats zerstört werden.

Hinsichtlich der innern Gesinnung und der innern Meinung scheidet der Zwangsversuch des Staats; darum hört mit der Macht auch das Recht auf. Auch ist es unmöglich, daß jemand sein natürliches Vermögen und das in diesem Vermögen liegende Recht, selbst vernünftige Schlüsse zu ziehen und selbst zu urteilen, auf jemand anders überträgt; es kann daher die Aufgabe dieses Rechts in keinem Staatsvertrag enthalten sein. Da die durch die Vernunft gewonnene Weltanschauung Philosophie ist, so ergibt sich zugleich das Recht auf Freiheit des vom Staat unbehinderten Philosophierens (philosophandi libertas: Tr. theol.-pol. 20, p. 606). — Eine bloß innere Denkfürfreiheit würde nun auch wohl zu Spinozas Zeit kaum von einem Vertreter der unbedingten staatlichen Allgewalt geleugnet sein. In Wirklichkeit liegt es auch Spinoza nicht so sehr an dieser, als an dem Recht auf freie Äußerung der Gedanken, also auf die zu der Denkfürfreiheit hinzukommende Lehrfreiheit (libertas dicendi et docendi). Hier versagt nun im Grund die prinzipielle Deduktion bei Spinoza. Zwar weist er darauf hin, daß es nicht nur dem Gelehrten, sondern ebenso dem Mann aus dem Volk natürlich sei, das, was er denkt, kundzutun (Tr. theol.-pol. 20, p. 603), und reißt damit die freie Gedankenäußerung unter die ursprünglichen und darum unaufgebaren Bestandteile der menschlichen Natur ein; aber er muß doch zugeben, daß der Staat diese Meinung=

äußerung durch Strafen und Drohungen zu hindern die Macht — auch das Recht hat. Freilich ist eine solche die Rede- und Lehrfreiheit unterdrückende Regierung eine „Gewaltherrschaft“ (imperium violentum, in Gegensatz zum imperium moderatum: ebd.). Aber vom Standpunkt der auf seiner Metaphysik aufgebauten Rechtsprinzipien aus kann Spinoza hier nicht viel ausrichten. So zieht er denn moralische und Zweckmäßigkeit Gründe heran. Das Verbot, seine Meinung frei zu äußern, würde zur Unwahrscheinlichkeit führen (p. 606) und zum Schaden des Vaterlands viele zur Auswanderung veranlassen (p. 608). Umgekehrt führe die Toleranz (das Wort tolerantia dafür noch nicht bei Spinoza; tolerantia p. 606 heißt Fähigkeit, Leiden zu ertragen) zur Blüte des Staats, wie das Beispiel des duldsamen Amsterdam beweise (p. 609).

Abgesehen ist auch Spinoza nicht für eine unbedingte Rede- und Lehrfreiheit. Aufreißerische Meinungen, die gegen die Voraussetzungen des Staatsvertrags verstoßen, sollen nicht geduldet werden; denn diese seien nicht bloße Meinungen, sondern schlossen als Bruch des Staatsvertrags eine Handlung ein (p. 605 f.).

Während Spinozas Metaphysik, insbesondere sein Pantheismus und seine Auffassung von Leib und Seele, bis auf die Gegenwart von weitest reichender Wirkung war, hat seine Rechts- und Staatsphilosophie unmittelbaren Einfluß nur auf engere Kreise ausgeübt. Am bedeutsamsten war es, daß Rousseau im Contrat social viele Gedanken in mehr oder minder ähnlicher Weise wiederholte und ihnen dadurch die größte Wirksamkeit verlieh. Aber seine Theorie stellt überhaupt den Typus für eine gewisse Auffassung des Rechts dar, für diejenige nämlich, welche zwischen dem physischen Naturgesetz und dem die soziale Ordnung regelnden Gesetz einen prinzipiellen Unterschied nicht machen will. So verstanden, kann man der Einwirkung von Spinozas Rechts- und Staatslehre bis in die unmittelbare Gegenwart nachgehen.

Literatur. Die maßgebende neuere Gesamtausgabe von Ss Werken (nach der im Vorausgehenden beim Tractatus theologico-politicus die Seitenangaben gemacht sind) ist: Benedicti de S. opera quotquot reperta sunt, hrsg. von J. van Vloten u. J. P. R. Rand (2 Bde, Haag 1882/83; kleine Ausgabe, 3 Bde, ebd. 1895); deutsche Übersetzungen von O. Baensch (vortreffliche Übersetzung der Ethik 1910), Buchenan, Gebhardt (Übersetzung des Theologisch-politischen Traktats mit Einleitung u. wertvollen Anmerkungen 1908), v. Kirchmann u. C. Schaarschmidt in der „Philosoph. Bibliothek“, sowie von J. Stern in Reclams Universalbibliothek; französische von J. G. Prat 1863 ff.

Allgemeines: Außer den Geschichten der neueren Philosophie von Überweg-Heinze, J. F. Erdmann, Windelband, Stöckl usw., insbesondere von R. Fischer (II. Spinoza, bes. von Gebhardt 1909; Gebhardts Nachträge S. 585, 624 berichten über die

neuere Spinozaforschung u. würdigen S. als Politiker), sind hier zu nennen: R. D. Meinsma, S. en zijn kring (1896; deutsch von L. Schneider, S. u. sein Kreis 1909); J. Freudenthal, Die Lebensgeschichte Ss in Quellenchriften, Urkunden u. nichtamtlichen Nachrichten (1899); berf., S., sein Leben u. seine Lehre. I. Das Leben Ss (1904); L. Brunschwig, S. et ses contemporains, in Revue de Métaph. et de Morale XIII (1905) 673 ff., XIV (1906) 35 ff., 691 ff.; J. v. Dumin-Borowski, Der junge de S., Leben u. Werdegang im Licht der Weltphilosophie (1910). — C. Schaarschmidt, Descartes u. S., urkundl. Darstellung der Philosophie beider (1850); A. van der Linde, Ss Lehre u. deren Nachwirkungen in Holland (1862); Th. Camerer, Die Lehre Ss (1877); berf., S. u. Schleiermacher (1903); Fred Pollock, S., his Life and Philosophy (1880, 1899); James Martineau, A Study of S. (1882, 1895); John Caird, S. (1888); Anna Zumarzin, S. (1908); Fr. Erhardt, Die Philosophie des S. im Licht der Kritik (1908; wertvolle Gesamt- u. Einzelkritik von Spinozas System).

Besonderes: über Ss Staatslehre handelt Paul Janet, Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale II (*1887) 248/260. — H. C. W. Sigwart, Vergleichung der Rechts- u. Staatstheorien des B. de S. u. Th. Hobbes (1842); J. G. Horn, Ss Staatslehre (*1863); M. Joel, Ss Theol.-Polit. Traktat auf seine Quellen geprüft (1870; betrifft die biblischen Fragen, insbesondere Ss Abhängigkeit darin von Maimonides); Ad. Gaspari, S. u. Hobbes (1873); René Worms, La morale de S. (1892); Jos. Hoff, Die Staatslehre Ss mit besonderer Berücksichtigung der einzelnen Regierungsformen u. der Frage nach dem besten Staat (1895); R. A. Duff, Ss Political and Ethical Philosophy (1903); Kurt Worm, Spinozas Naturrecht (Archiv für Gesch. der Philos. XVII [1904] 500/515); Otto Gierke, Johannes Althusius (1880) 87 102 u. ä. — Ad. Menzel, Wandlungen in der Staatslehre Ss, in Festschrift für Joseph Unger (1898) 49/86, wozu auch zu vgl. die Auseinandersetzung zwischen W. Meizer u. Ad. Menzel im Archiv für Geschichte der Philosophie XV (1902) 1/31, 278/298; XVI (1903) 455/485. — über Spinozas Ethik (außer den angeführten Werken von Worms u. Duff): Friedr. Jodl, Gesch. der Ethik I (*1906) 487/505.

[Clemens Daeumler.]

Staat. [I. Allgemeinsten Begriff. II. Ursprung des Staats. III. Der Staat ein in der sittlichen Ordnung begründeter Menschheitszweck. IV. Die Aufgaben des Staats; Rechtsstaat und Wohlfahrtsstaat. V. Die Grenzen der staatlichen Kompetenz; Staat und Gesellschaft. VI. Unterschied zwischen Staat und Gemeinde.]

I. Allgemeinsten Begriff. Der Reflexion über den Staat geht die tatsächliche Entwicklung des staatlichen Lebens voraus, und nicht jedem Staatsbegriff, welchen die zu einer bestimmten Zeit einsetzende Reflexion aufgestellt hat oder aufstellt, entsprechen die sämtlichen Phasen jener tatsächlichen Entwicklung und alle einzelnen Erscheinungsformen staatlichen Lebens. Auch ist es etwas anderes, zu bestimmen, welches die allgemeinsten Merkmale sind, denen eine Gestaltung menschlichen Zusammenlebens entsprechen muß, damit darauf