Werk

Titel: Die Sozietätsphilosophie Franz von Baaders

Autor: Reichel, Hans

Ort: Tübingen

Jahr: 1901

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?345616871_0057|log20

Kontakt/Contact

Digizeitschriften e.V.
SUB Göttingen
Platz der Göttinger Sieben 1
37073 Göttingen

info@digizeitschriften.de

I. ABHANDLUNGEN.

DIE SOZIETÄTSPHILOSOPHIE FRANZ von BAADERS.

VON

Dr. iur. HANS REICHEL.

Einleitung.

Unter den mehr und mehr in Vergessenheit geratenden Philosophen der deutschen Identitätsepoche ist zweifellos der Vergessensten einer der bairische katholische Philosoph und Theosoph *Franz von Baader* (27 III. 1765—23 V. 1841). Seines Schülers, *Franz Hoffmann*, Hoffnung 1851: »*Baader* sei der Mann der Zukunft«, hat sich bis heute weniger als nicht erfüllt. Zweifellos ist an dieser Verborgenheit B.'s vornehmlich sein amor infelix zur Theosophie schuld. Er sitzt zwischen zwei Stühlen. Den Theologen ist B. zu gnostisch, den Philosophen zu theologisch; beiden gilt er als unwissenschaftlicher Schwärmer und Schwätzer, der nicht ernst zu nehmen sei. Mit Unrecht. B. war nicht bloss Theosoph; er war auch zugleich einer der begabtesten spekulativen Köpfe unserer klassischen philosophischen Epoche. Ueberall, wo er seine theosphischen Absonderlichkeiten in den Hintergrund treten lässt, zeigt er sich als ein durchaus tüchtiger und kühner, freilich auch zuchtloser Denker. Wollen wir ihn würdigen, so müssen wir von seiner Achilleusferse, der Theosphie, soviel

als möglich absehen. Wir müssen also gerade umgekehrt verfahren wie seine Schüler und blinden Verehrer, die ihm meist — venia verbo — gerade das Räuspern abgeguckt und ihn dadurch erst eigentlich in Verruf gebracht haben.

Dasjenige Gebiet, dem B. nächst der Theologie das meiste Interesse zuwandte, war die »Sozietätsphilosophie«, worunter er die Lehren von Geschichte, Gesellschaft, Wirtschaft, Staat, Recht, Moral und Kirche unter praktisch-normativem Gesichtspunkt zusammenfasste. Hoffmann (VI 143 = B.'s sämtl. Wke. Bd. VI S. 143) setzt daher »Sozietätsphilosophie« gleichbedeutend mit Praktischer Philosophie. Der Begriff der Sozietätsphilosophie ist also weiter als der modernere der »Soziologie«. Ueberdies ist erstere eine Normwissenschaft, letztere eine Seins- oder Naturwissenschaft. Erstere verfährt wesentlich spekulativ-dogmatisch, die Soziologie der *Comte*, *Mill*, *Spencer* wesentlich empirisch-psychologisch. Auf dem Gebiete der Sozietätsphilosophie liegen m. E. B.'s reifste Leistungen. Wollen wir in B. mehr als ein Kuriosum sehen, wollen wir ihn kennen und würdigen lernen, so haben wir uns m. E. mit seiner Sozietätsphilosophie zu befreunden.

Ein System der Sozietätsphilosophie hat B. nicht geliefert; seine »Vorlesungen über Sozietätsphilosophie« (XIV 29—160) sind in der Einleitung, nämlich in der Philosophie der Zeit und Geschichte, stecken geblieben. Im übrigen können nur zerstreute Aufsätze, Zeitungsartikel, sowie Exkurse gelegentlich der Behandlung anderer Gegenstände (Dogmatik, Chemie u. s. w.) als Quellen inbetracht kommen. Besonders ergiebig sind Bd. V und VI der Werke, besonders wichtig und einschlägig: Die sozialphilosophischen Aphorismen aus verschiedenen Zeitblättern (V 247—368) sowie die Schriften: Ueber Trennbarkeit oder Untrennbarkeit des Papsttums vom Katholizismus (ib. 369—382); über das durch die französische Revolution herbeigeführte Bedürfnis einer innigeren Verbindung der Religion mit der Politik (ib. VI 11—28); über das Revolutionieren des positiven Rechtsbestandes (ib. 55—72; über den Evolutionismus und Revolutionismus des Lebens überhaupt und des sozialen Lebens insbesondere (ib. 73—108); über das dermalige Missverhältnis der Vermögenslosen oder Proletairs zu den Vermögen besitzenden Klassen der Sozietät (ib. 125—144); über das soziale Freiheits- oder das passive Staatswirtschaftssystem (ib. 167—180); der Holzbau im Grossen ein Staatsgewerbe u. s. w. (ib. 202—212); Denkschrift über die Proletairs (XV 506

bis 510). Eine Zusammenstellung sozietätsphilosophischer Aeusserungen Baader's hat mit bombastischen Anmerkungen begleitet, *Franz Hoffmann* (Grundzüge u. s. w. 1. A. Würzburg 1837, 2. A. 1865) herausgegeben. Gerade einige der tüchtigsten einschlägigen Leistungen B.'s fehlen. Einen brauchbaren Einblick und Ueberblick gewährt die Aphorismensammlung von *Claassen* (F. v. B.'s Ged. über Staat und Gesellschaft, Revolution und Reform, Gütersloh 1890).

Wer B.'s Art, zu denken und zu schreiben, kennt, wird ermessen, welche Mühsal es war, aus Andeutungen und Aphorismen eine Art System, aus bloss hingeworfenen Folgesätzen die zugehörigen Prämissen zu konstruieren. »Die Darstellung von B.'s Philosophie ist ungemein schwierig. Man muss seine Ideen über jedes Gebiet aus allen Enden und Ecken seiner in XV Bänden gesammelten Werke zusammensuchen und zusehen, wie man einen leidlichen Zusammenhang in diese Aphorismen und geistvollen oder auch wunderlichen Bruchstücke einer halb modernen und halb mittelalterlich-scholastischen, ja antik-gnostischen Ideenwelt hineinbringe« (*O. Pfleiderer* Rel.-Phil. 3. A. I Brl. 1893 p. 362). Es gilt hier beständig zwischen den Zeilen zu lesen, zu ahnen, zu kombinieren. Aber Ein Umstand erleichterte die Mühe: die innere Harmonie, die — freilich latente — Systemhaftigkeit seiner Aufstellungen. Man hat B. unsystematisch gescholten: ich möchte ihn lieber unmethodisch nennen. Denn so anfechtbar die Baaderschen Aufstellungen im Grossen und Ganzen sein mögen: es liegt ihnen ein geschlossenes System zugrunde. Trefflich sagt der jüngere *Fichte* (Ethik I 1850 p. 447): »B. ist das Widerspiel alles systematischen Denkens; aber seine Ideen sind Ausstrahlungen Eines Systems, beruhen auf der einfachen Gediegenheit Einer tieferen Lebensanschauung.« Auch *Bruders* Staats-Lexikon würdigt ihn richtig wie folgt: »Ueberall zwar nur hingeworfene, zuckartig sich bewegende, nach den verschiedensten Seiten hin funkelnde, da oder dort einschlagende Gedankenblitze von oft sehr genialer Natur; durch alle hindurch leuchtet aber Ein Grundgedanke; Ein inneres Gedankensystem verkettet sie trotz alles Mangels einer äusseren Systematik« (p 658). Wir können B. daher Recht geben, wenn er sagt: »Obgleich ich meine Gedanken nicht numerotiert in Reih' und Glied gestellt habe, habe ich doch ein System aufgestellt, gehe in der Philosophie zwar einen eigenen, aber immer denselben Weg« (IV 4, cf. VI p. XV).

Versuchen wir, ihm auf diesem »eigenen«, oft recht eigenartigen Weg zu folgen.

A. Metaphysik der Zeit.

B. giebt seiner Sozietätsphilosophie eine metaphysische Grundlage. Er zeigt sich darin als ein echter Sohn seiner Zeit. Er ist spekulativer Metaphysiker durch und durch. Seine Theosophie ist theologisch seinwollende Metaphysik. Er verachtet *Kants* Kritizismus, der »die natürliche Scham der Unwissenheit mit dem Feigenblatte der Kritik zudeckt und uns so zwar nicht das cum sapientia nescire, wohl aber das sub specie sapientiae nescire leicht und es also .... möglich macht .... mit dem Anscheine der Gründlichkeit über die Tiefen der Spekulation wegzugehen (XIV 56). In der Notwendig- und Möglicherklärung metaphysischen Begreifens des Gegebenen ebenso wie in der Geringschätzung erkenntniskritischer Selbstbesinnung ist er mit den Identitätsphilosophen vollkommen einig, uud seine Metaphysik zeigt auf Schritt und Tritt Uebereinstimmungen und Aehnlichkeiten der Jener, besonders der seines Freundes *Schelling*. Wir werden es unterlassen müssen, auf dieselben in jedem Einzelpunkt aufmerksam zu machen; die ohnehin schon durch mancherlei beeinträchtigte Klarheit der Darstellung würde erheblich darunter leiden. Auch die Methode ist B. mit dem Idealismus gemein. Er entscheidet sich durchaus für die spekulative Methode, d. h. diejenige, welche die rechte Mitte halte zwischen der sog. empirischen als einseitig materiellen, welche von der Form —, und der sog. theoretischen als einseitig formellen, welche vom Stoff abstrahiere (VI 89, XIV 59, cf. VIII 118, III 430). Er warnt gleichermassen vor historiophobischer Spekulation wie vor antispekulativem Mumiendienst der Historie (XIV 462, XV 600). Die »zentrale« Erfassung aus der Einheit des Idealen und Realen heraus ist ihm die einzig angemessene (XIV 61, 109, 110, V 207, 210). Es gilt den synthetischen Descensus stets mit dem analytischen Ascensus zu verbinden und umgekehrt (XIV 73) — Sätze, die an die Grundgedanken von *Schleiermachers* Dialektik (Idealrealismus) erinnern. Dies zentrale Erfassen »aus der Mitte heraus« (XIV 78, 109, 110) ist nichts als eine mystische Steigerung von *Fichte-Schellings* intellektueller Anschauung, jener »Philosophie aus der Pistole geschossen« (*Hegel,* Logik I p. 7), gegen deren Verachtung durch *Hegel* B. lebhaft protestiert (XIV 72).

B. ist auch hierin, wie in so vielem, ein echter Romantiker, Intuitionist durch und durch; die geniale Anschauung ist seine unmethodische Methode, und er erklärt die »wahre Gnosis« für »einen Zirkel, den man eigentlich nicht nach und nach, sondern nur auf Einmal fasst; es folgt hier immer eins aufs andere, und wer Eins voll fasst, hat bald Alles gefasst« (XIV 160). Uebrigens gesteht B. am Schlusse seiner zeitphilosophischen Vorlesungen selbst ein, dass in Dingen der Freiheit die spekulative Methode nicht ausreiche (XIV 159).

Aber Baader — und dies trennt ihn wiederum weit von Fichte, dem jugendlichen Schelling, Hegel — war nicht Metaphysiker schlechtweg, sondern christlich-monotheistischer Metaphysiker. Seine Theosophie ist metaphysisch begründet seinwollende spekulative Theologie. Mittels ihrer will er den »skandalösen Widerspruch« zwischen Religion und Wissenschaft lösen (XIV 32), die eine durch die andere restaurieren (VI 340). Wissenschaft ohne Christentum ist ihm Gift (VI 27). Das Credo ut intellegam Anselms wird ausdrücklich adoptiert (V 240); man muss glauben, um zu wissen; wissen, um zu glauben (XIV 368); Widerspruch zwischen Glauben und Wissen wird mit *Thomas* Aq. für unmöglich erklärt, quia veritas veritati contradicere non potest (I 145, VI 122). Die Lehre von der zwiefachen Wahrheit ist Irrlehre. Jeder Gottesbeweis ist überflüssig; Gott vielmehr ist die Urgewissheit, die letzte Prämisse all unserer Schlüsse (II 78, 208, VIII 23). Nur sofern ich von Gott gedacht werde, denke und somit bin ich; das »atheistische« (! I 370) Cogito ergo sum des Cartesius (cf. V 194 f.) wird zum Cogitor ergo cogito ergo sum (XII 238, 324, VIII 339, XIV 74, V 95). Die wahre Philosophie ist die religiöse (I 169 f., XI 113), der Glaube ist der terminus a quo aller Wissenschaft (Prov. 9, 10; 1. Cor. 8, 1 ff.; V 60, VI 139). Ueber B.'s Erkenntnislehre (bei *Claassen* Theos. I. 251 ff.) vgl. *Pfleiderer* l. c. p. 364 ff.; auch die scharfe Kritik bei *Lu. Feuerbach* Wke. (Lpzg. 185 1) I 142 ff. B. geht in seiner religiösen Philosophie vornehmlich zurück auf Bibel, Kabbâla, Neuplatonismus und Neupythagoreismus, Eriugena, Thomas Aq., Mystik, Alchymisten, Paracelsus, Jak. Boehme, Oetinger, St. Martin. Aus dieser christianisierenden Richtung B.'s nun ergeben sich tiefgreifende Differenzen gegenüber den Identitätsphilosophen. Auch letztere philosophieren theozentrisch: B. aber philosophiert christlich-theosophisch. Die Identitätsphilosophen — auch *Schleiermacher* nicht

ausgenommen — sind Pantheisten (dawider Baader bei Claassen Theos. I 316 ff.); B. ist, wie *Krause,* Panentheist; jene setzen das Absolute in die Welt, B. über die Welt; jene lehren den Dualismus Idee und Natur; B. den Trialismus Gott, Geist, Natur: gewichtige Differenzen, um so gewichtiger, als sie das Religiöse betreffen! Daher die leidenschaftliche Polemik, die B. ausser gegen *Spinoza* und *Kant* auch gegen die ihm so nahverwandten *Schelling* und *Hegel* richtet, sowie sein Hass gegen *Schleiermacher* (cf. vor allem II 443—496).

Dies war vorauszuschicken, um das Verständnis zu eröffnen für die eigentümliche und »eigentlich neue« (XIV 59) Begründung, welche B. seiner Sozietätsphilosophie zu geben versucht. Er erklärt nämlich gleich im Eingang seiner sozietätsphilosophischen Vorlesungen: Philosophie der Sozietät sei unmöglich ohne Philosophie der Geschichte, diese unmöglich ohne Philosophie der Zeit (cf. VI 308). Von letzterer sei daher auszugehen (XIV 55). Wir betrachten demzufolge zunächst B.'s Metaphysik der Zeit (s. b. *Claassen* Theos. II 589 ff.). Dieselbe lehnt sich eingestandenermassen an *Jak. Boehme* an (VI 371 f.).

I. Das Integral der Zeit: die Ewigkeit.

Die Zeit, lehrt B., ist das Differential der Ewigkeit (XIV 67, III 377). Sie ist also bloss aus jener, als ihrem Integral, spekulativ zu begreifen (XIV 89). Sie mit *Kant* als apriorisch, somit ineliminabel und indeduzibel zn setzen, ist oberflächlich (XIV 56, 65 f.). Im spekulativen Anschauen wird vielmehr notwendig alles sub specie sempiternitatis et ubiquitatis = aeterni betrachtet (XIV 34, VI 100), und pour l'esprit il n'y a ni espace ni temps (St. Martin XII 211, XIV 63). Die spekulative Betrachtung hat daher vom Begriff des Ewigen auszugehen.

Was ist nun Ewigkeit? Ewigkeit ist nicht Unendlichkeit, d. h. blosse Unbegrenztheit des Zeitlichen (bezw. Räumlichen), wie *Spinoza* und die Identitätsphilosophen wollen (XIV 31, 68 ff.). Ewigkeit ist vielmehr, wie an den verschiedensten Stellen (in XIV) definiert wird: Vollkommenheit, Vollendetheit, Integration, Absolutheit, status perfectionis, normale schlechthinige Gesetztheit (Position), Gesetzgemässheit, Gesetzeserfüllung (Gesetz = Bestimmung, Idee). — Nicht bloss Unendliches, auch Endliches kann ewig sein (XIV 89). Allem Endlichen als solchem mit *Kant* die Ewigkeit, also Vollendbarkeit abzusprechen (VIII 190), muss zum Pessimis-

mus führen: Ausweis der Kantianer *Schopenhauer* (III 428 f. VI 402). Ebenso falsch ist, was schon der Buddhismus und Kabbalismus gethan, das Unendliche ohne Weiteres mit dem Vollkommenen gleichzusetzen: dies ist Pantheismus (XIV 472, cf. II 507—534). Auch unendliches kann unvollkommen und unewig sein.

Mit dem Begriff der Ewigkeit fällt zusammen derjenige der Wahrheit; denn wahr ist, was seinem Begriffe entspricht, was sein Gesetz erfüllt (XIV 88); sowie derjenige der Seligkeit, denn Vollendung ist erfülltes Streben (V 187, XIV 88). Ewigkeit ist ferner charakterisiert durch Harmonie und Einheit der (zeiträumlichen) Gegensätze — Ruhe und Bewegung, Freiheit und Bestimmtheit, Geist und Natur, Einheit und Vielheit — aufgrund gemeinsamer Subordination derselben unter das gemeinsame Dritthöhere (XIII 813). Die Ewigkeit ist sonach ein Ternar (XIV 135), dem Dreiklang zu vergleichen (XIV 120). Die gegensätzlichen Qualitäten und Tendenzen werden nicht verneint, sondern versöhnt. Betrachten wir dies im einzelnen.

1) Ruhe und Bewegung. Ewigkeit ist weder aufgehobene Ruhe noch aufgehobene Bewegung (IX 232, VIII 60); sie ist Nichtwiderstreit zwischen Ruhe und Bewegung (IX 418). Das Ewige Sein bewegt sich ruhend und ruht in der Bewegung (VIII 164, XII 215, II 521). Aktion und Reaktion entsprechen sich; ihre Resultante heisst Energie. Ewigkeit also ist schlechthinige Energie, selbstgenugsame Entwickelung, actus purus (XIV 145). Der Begriff des bewegungslosen Seins der Eleaten, die starre Substanz Spinozas wird also abgelehnt (III 350). Alles Ewige ist nicht Erstarren und Beharren, sondern Prozess (VIII 162). Völlige Ruhe wäre nicht Ewigkeit, sondern Tod (XI 173: wir werden Ewigkeit als »Leben« kennen lernen).

2) Freiheit und Bestimmtheit. Beide, Freiheit wie Bestimmtheit, sind jedem Existierenden — B. sagt: »Formation« — wesentlich. Jedes Seiende ist einerseits ein Mikrokosmos, ein sich selbst Bejahendes und Behauptendes, quod in suo esse perseverare conatur (Spin), »welches sich selbst besitzen, nehmen und zehren, sich nähren und geniessen will«, andererseits auch Teil und Glied des Makrokosmos, ein Bestimmtes und Bestimmtseinwollendes, »welches sich geben und mitteilen, sich besitzen lassen will« (XIV 133). Die Ewigkeit der Formation besteht also nicht im Aufgehobensein der Freiheit noch der Bestimmtheit, sondern im Versöhntsein beider, d. h. in der organischen Freiheit der

harmonischen Entwickelung (XIV 133, 135, XII 170). Diese Versöhnung und Einung aber erfolgt nur im höheren Dritten (quae uniuntur oportet uniri in aliquo uno Thom. Aq. XIV 346). Dies höhere Dritte ist die Liebe (II 360). Sie macht die Freiheit zur Bestimmtheit (Liebespflichten), die Bestimmtheit zur Freiheit (freiwilliges Dienen). Sie ist sohin ein Essentiale alles Ewigen.

3) Geist und Natur. Nicht bloss der Geist: auch die Natur ist der Anlage nach ewig (XIV 458); der moderne »Hyperspiritualismus« wird verworfen (XIV 456). Ewigkeit ist nicht Abthun der Natürlichkeit (wider *Hegel* XIV 119), sondern Durchdringung von Idee und Natur im Göttlichen (s. *Boehme*; ib. cf. *Tauler* XIV 425, VIII 208). Auch die Aeonen sind nicht leiblos (XII 246, 532), ja selbst der absolute Geist (nicht = Gott!) nicht stofflos (XIV 381).

4) Einheit und Vielheit. Ewigkeit ist nicht Aufhebung des Besonderen, sondern organische Eingliederung des Besonderen ins Allgemeine, d. h. organische, lebendige Wechselwirkung, »einstimmiges Vieleins« (II 161, I 196, VIII 161, XIII 61). Gleichbedeutend ist *Schellings* »Totalität«. Was ewig ist, ist folglich unzerstörbar, denn alle Verletzung ist Zersetzung, die mechanische Zusammengesetztheit voraussetzt; im Ewigen aber ist ja die Vielheit zur absoluten Einheit verschmolzen! (XIV 126). Der Einwurf: alles organische Leben auf Erden sei erfahrungsgemäss vergänglich, wird zurückgewiesen durch den Hinweis darauf, dass es eben in der zeiträumlichen Welt einen vollkommenen Organismus nicht giebt; Mechanismus durchsetzt alles irdisch Organische beständig; daher der Tod (XIV 466). — Jene Verschmelzung der Vielheit zur Einheit findet statt durch und in Gott, dem absolut Einen, absolut Einenden (VIII 84), dessen Wesen Liebe ist (1. Joh. 4, 16). »Die Liebe ist das eigentlich organisierende und gliedernde, die Mannigfaltigkeit oder Fülle in Einheit haltende, diese in Fülle verbreitende Prinzip« (XIV 85 cf. 145),

Dies harmonische Ineinander von Ruhe und Bewegung, Freiheit und Bestimmtheit, Idee und Natur, Einheit und Vielheit mit Einem Worte bezeichnet, ergiebt den Begriff des Lebens. Das Leben ist das primitive Urfaktum, das Grunddatum für alle Spekulation (XIV 128). Das Band aber, welches die Gegensätze des Zeiträumlichen im Ewigen versöhnt und eint, ist, wie gesehen, die Liebe; wo also Liebe, da Leben und umgekehrt; das Geheimnis der Liebe fällt mit demjenigen des Lebens zusammen

(XIV 124). Wir können also nunmehr sagen: Ewigkeit ist organisches Leben schlechthin. Was lebendig ist, das ist ewig, und umgekehrt (I 12). ζωὴ αἰώνιος (Mc. 10, 30 u. ö.) ist Tautologie. Leben kann nur in, von und zu Ewigkeit bestehen. Beweis: im organischen Gebilde kann sowenig das Ganze vor den Teilen als der Teil (Glied) vor dem Ganzen gewesen sein, da sie sich beide wechselseitig voraussetzen (gegen *Aristoteles*: XIV 128, XIII 79). Sohin kann das Lebendige als solches nicht in der Zeit entstanden sein: also ist es ewig (XIV 128, XIII 79). Das organische Leben ist denn auch nach B. das kosmogonisch Ursprüngliche: die Welt des Mechanischen, Anorganischen, ja Antiorganischen (XIV 466) ist erst sekundär, nämlich mit dem Sündenfall in die Welt gekommen. B. kann, wie *Lotze*, Panzoïst, auch wohl Panpsychist genannt werden (cf. XIV 388).

So ist also Ewigkeit identisch gesetzt mit Wahrheit, Seligkeit, Liebe und Leben. Der Inbegriff aller dieser aber ist Gott. Alles, was göttlich, ist ewig; ewig ist göttlich. Gott ist schlechthinige Vollendung, über Zeit und Raum erhaben (Jes. 41, 4; Apoc. 1, 8). Selbstvollendetheit ist sein Wesen; Vollendung der Kreatur zu seiner Vollendetheit hin ist sein Streben: Gloria Dei gaudium et salus creaturae (XIV 150).

So scheint B.'s Metaphysik der Ewigkeit in Theologie zu münden. Genau besehen, ist sie von Anfang bis zu Ende Theologie. Der Ewigkeitsbegriff B.'s ist derjenige des Johannesevangeliums, und wir fühlen uns auf Schritt und Tritt an die Begriffe ζωη, ἀγαπη, φως, ἀληθεια erinnert (1. Joh. 3, 14; 2, 7; cf. II. 402; *Claassen* Theos. II p. XV; *Culmann* Ethik I Stuttg. 1864 p. 334). Wie der spätere *Schelling* und andere Theosophen, so hat auch B. die biblischen Grundlagen seiner Theometaphysik (Theophysik) mit Vorliebe den Johannesschriften entnommen.

II. Das Wesen der Zeit: Desintegration.

Jetzt erst können wir mit B. in die Betrachtung des Wesens der Zeit eintreten (vgl. hiezu auch II 47—94). Ewigkeit ist, wie gesehen, Integration: Zeit hingegen ist »Differentiation«, Desintegration (XIV 67 f.). Mit andern Worten: Ewigkeit ist Vollendung, Zeit ist Unvollendetheit mit der ständigen Tendenz auf Vollendung. Was ewig ist, entspricht seiner Idee, ist also wahr: was zeitlich, entspricht ihm nicht, ist also relativ unwahr. Ewigkeit als erfülltes Streben ist Seligkeit: Zeit als unerfülltes Streben ist

Unseligkeit. Ewigkeit ist Ueberwindung und Bindung der Gegensätze, Harmonie: das Wesen der Zeit ist Dualismus, Zwiespalt, Dissonanz. Jene Gegensätze, die im Ewigen als versöhnt erschienen, klaffen im Zeitlichen auseinander. Es widerstreiten sich im Zeitlichen

1) Ruhe und Bewegung (IX 418). Die Tendenz auf Ruhe wird zum Versteinerungs- und Erstarrungstrieb, die Tendenz auf Bewegung zum Verflüchtigungs- und Verwesungsstreben (XIV 124, 125).

2) Freiheit und Bestimmtheit. Die Freiheitstendenz wird zum Trennungsstreben, das auf Gesetzlosigkeit —, die Tendenz auf Bestimmtheit zur Konfusions- und Kommixtionssucht, die auf unfreie Gesetzlichkeit hinausläuft (XIV 134).

3) Geist und Natur. Statt der Idee zur Realisation und Manifestation als Werkzeug zu dienen, will die Natur in selbstischer Unzucht sich selbst manifestieren (XIV 151): daher Ohnmacht der Idee, Ideenlosigkeit der physischen Gewalt (cf. XIV 119).

4) Einheit und Vielheit. Statt der organischen Verbindung und Vermählung findet nur mechanische Aggregation statt. Jedes Besondere will, statt Glied, ein All für sich sein; statt Diener will es Herr, statt Werkzeug der Manifestation des organischen Ganzen, seiner Selbstmanifestation Ursache sein (XIV 131, 151 f.), woraus naturgemäss Konflikte entstehen.

So sieht man also, wie alles Zeitliche, von widerstreitenden Tendenzen beherrscht, in einem inhärenten »Oppositionstrieb« (XIV 134) befangen ist. Das Wesen der Ewigkeit ist Einheit, das Wesen der Zeit ist Versetztheit d. h. Zusammengesetztheit aus sich nicht entsprechenden Konstituentien (XIV 34, IX 331). Was aber zusammengesetzt, ist auch zersetzbar: daher ist alles Zeitliche der Auflösung, d. h. der Vergänglichkeit verfallen. Entstehen und Vergehen giebts nur in der Zeit (XIV 126, cf. ib. 337).

So bilden also Zeit und Ewigkeit, als Unvollendetheit und Vollendetheit, einen — relativen — Gegensatz. »Ewige Zeit«, »zeitliche Ewigkeit« sind Unbegriffe, contradictiones in adiecto (XIV 34, 57, IX 331). Nichts falscher, als die Ewigkeit als »in infinitum protrahierte Zeit« aufzufassen (XIV 34).

Welches ist nun das reale Verhältnis der Zeit zu Ewigkeit? Darauf antwortet B.: Zeit ist suspendierte (vertagte, noch im Schweben und Schwanken begriffene) Ewigkeit (XIV 34, XIII 207). Dasselbe besagt der Ausdruck: »Gesetzeserfüllungssuspen-

sion« (XIV 99). Sie verhält sich zur Ewigkeit wie die res in iudicium deducta zur res iudicata. Der Grundzug der Zeit ist die Alternative, das Zweifeln und Schwanken. Mit endgiltiger Aufhebung der Wahlmöglichkeit und Zweifelsmöglichkeit ist auch die Zeit aufgehoben in die Ewigkeit (in der Ewigkeit giebts keine Wahlfreiheit mehr: X 318). Zeit ist einstweilige Selbstokkultation der Ewigkeit behufs deren allmählicher Manifestation auf Grund der Wahlfreiheit (XIV 106). Aristotelisch-thomistisch zu reden: Zeit ist potentia, Ewigkeit ist actus, Entelechie. Zeit ist potentiell gesetzte Ewigkeit mit der immanenten Tendenz auf Aktualisierung der letzteren. Die Ewigkeit ist der konstitutive Imperativ für alles Zeitliche (XIV 39, IV 262). Das Zeitliche strebt notwendig aus der Alternavität und dem Antinomismus des Zeitlebens hinaus (XIV 46, XII 419). Daher die Qual der Zeitlichkeit (IV 289, III 328). Dies Ewigkeitsheimweh alles Kreatürlich-Zeitlichen (IV 288) liest B. auch aus der vierten Seligpreisung (Mt. 5, 6: XV 186), sowie aus dem »Seufzen der Kreatur« Röm. 8, 20 ff. (XIV 466). Es ist die Wurzel der Religion und der Sittlichkeit (IV 316).

Am deutlichsten wird das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit, wenn wir das augenfälligste Charakteristikum der Zeit, nämlich ihre 3 modi: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, ins Auge fassen. Nur in der Zeit giebts Vergangenheit und Zukunft; ja Zeit ist nichts als ein Hinüberfliessen der ersteren in die letztere; wirkliche Gegenwart giebts in der Zeit nicht (I 12). »Was vergehend entsteht und entstehend vergeht, das ist nicht, das entsteht und vergeht nicht: so das Jetzt der Zeit« (III 350). Zeit ist somit verlorene Gegenwart und Streben nach Gegenwart (II 170). Das zeitlich Seiende »ist« darum nicht eigentlich, sondern sucht nur zu sein; alles zeitlich seiende ist ein Geschehendes, Verfliessendes (I 104). Alles Zeitleben ist »ein Kampf ums Dasein« (II 519, geschrieben vor *Darwin* und in ganz anderem Sinne als bei *Darwin!*), d. h. ein Streben nach wirklicher Gegenwart.

Dagegen Ewigkeit hat weder Vergangenheit noch Zukunft; sie ist Identität von Vergangenheit und Zukunft (II 71 ff., XIV 401): sie ist schlechthinige Gegenwart (XV 175 f., III 245), absolutes Jetzt (III 350); Anfang und Ende fallen in ihr zusammen (III 222). Dies und nichts anderes besagt auch der Gottesname Jahwè (Exod. 3, 14: VIII 119), und das A und das O der Apokalypse (1, 4; IV 174).

Nun erhebt sich aber die gewichtige Frage nach Ursprung und Entstehungsursache der Zeit (hierüber vgl. die Zusammenstellung bei *Claassen* Theos. II 117 ff.). Wie konnte neben der Ewigkeit eine Zeit, wie konnte aus dem Vollkommenen das Unvollkommene entstehen? Woher die Möglichkeit des der Zeit wesentlichen Schwankenkönnens d. h. der Freiheit des Zeitlichen gegenüber der Ewigkeit? Darauf antwortet B. theosophisch. Es gab ursprünglich nur Eine Ewigkeit, in und bei Gott. Darauf trat ein Schisma der Aeonen ein. Luzifer mit seiner Gefolgschaft kehrte sich gegen Gott (XIV 40, XIII 144); eine dritte Reihe von Geistern — Naturen wie *Klopstock*'s Abbadonna (XIV 44) — wählten die »Diagonale«, d. h. suchten eine Existenz nicht gegen, sondern ohne Gott (XIV 43). Dadurch entstanden 2 (ja vielleicht 3? d. Vf.) Ewigkeiten: die des Göttlichen als des Guten (weder Gut noch Böse hatte es noch bislang gegeben), die des Teuflischen als des Bösen, in der Mitte stehend aber jene Geister, die weder gut noch böse, nur selbstgenugsam sein wollten (XIV 40). Symbolisch ausgedrückt: es entstanden Himmel und Hölle und mitten inne die Erde (cf. XIV 159). Irgendwann — in der Ewigkeit giebts kein Vor und Nach — fand nun die Schöpfung statt. Gott schuf endliche freie Wesen, die ihn frei lieben und verherrlichen sollten, sich zur Ehre (XIV 106). Das Geschöpf hatte die Freiheit, sich einer jener Ewigkeiten: für Gott, gegen Gott, ohne Gott (?), anzuschliessen. Diese — labile — Freiheit aber verscherzten sich die Geschöpfe, an der Spitze der Mensch, indem sie sündigten und fielen. Das posse peccare et temporalis-spatialis fieri (= mori Augustin.) ward dadurch zum non posse non peccare nec temporalis-spatialis fieri (mori; XIV 111, 121). Dadurch entstand die zeiträumliche (= materielle) Welt mit ihrer Halbheit, Zerissenheit, Widersprechendheit. Der Mensch fiel nicht in der Zeit, sondern in die Zeit (XIV 43). Der Sündenfall ist der »Urstand« (*J. Boehme*) der Zeit, der Anfang der Geschichte (XIV 49). Der Mensch wollte von Gott, dem Allgegenwärtigen, Allumfassenden los sein, ohne es doch zu können: dadurch verfiel er in Widersprüche und Mängel. Diese Mangelhaftigkeit aber konstituiert das Wesen der Zeit.

III. Der Zweck der Zeit: Redintegration.

Von dieser mehr poetisch-mythologischen, als halt- und beweisbaren Darstellung des Anfangs der Zeit schreiten wir zu der

Frage nach Zweck und Ende derselben. Die Antwort liegt auf der Hand: Causa finalis der Zeit ist die Ewigkeit (III 246, V 264 f., XII 419). Diese Antwort giebt uns B.s theologische Geschichtsphilosophie. Dieselbe schliesst sich in wesentlichen Punkten an *Daub* (Judas Ischarioth Heidelberg 1816/18) an und hat mannigfache Aehnlichkeiten mit derjenigen *Friedrich Schlegel*'s. Sie ist streng theologisch.

Die Zeit, lehrt B., steht inmitten zweier Ewigkeiten: der vorzeitlichen, die der Mensch verscherzt hat, und der nachzeitlichen, die er zu gewinnnen berufen ist. Die Zeit ist sohin, wie auf der einen Seite ein Fluchzustand (cf. V 40), so auf der andern eine Gnadenfrist, eine Religions- und Erlösungsanstalt für den Menschen (XIV 113, VIII 119, XII 417). Nur für den Menschen giebt es ein Bewusstsein der Zeit, denn nur der Mensch wird ein Jenseits der Zeit (Ewigkeit) gewahr (XIV 46). Jeder Mensch hat ein Bedürfnis nach Ewigkeit, nach Vollendung. Damit diese Vollendung mit des Menschen eigenem Willen und Zuthun geschehe, ist ihm die Wahlfreiheit aus Gnaden wieder zu Lehen gegeben worden (XIV 41: Synthese zwischen Augustinismus und Semipelagianismus). In der Ewigkeit ist sie aufgehoben (I 100, VIII 119, 165). Zweck der Geschichte ist die Wiedervollendung der desintegrierten, der Unvollkommenheit anheimgefallenen Menschheit = bildlich gesprochen: Wiedergewinnung des verlorenen Paradieses. Des Menschen Aufgabe in der Zeit ist Vollendung, d. h. Ueberwindung der Zeit, Durchdringen zur Ewigkeit. Zeit ist Versuchung, Ewigkeit ist Entscheidung, Bewährung (cf. XIV 105). Der Geschichtsphilosophie B.s könnte füglich als Motto das treffliche Wort *Jul. Hammer*'s vorgesetzt werden: »Erfüllen muss die Menschheit ihre Sendung in ruhelosem Streben nach Vollendung« (cf. IV 218). Entwickelung heisst das Grundgesetz aller Geschichte, aber nicht ziel- und planlose, sondern Entwickelung auf die Ewigkeit hin (IX 16), Verwirklichung des göttlichen Geschichts- und Heilsplans. Gott selbst ist das Evolutionsprinzip der Geschichte (XIV 111). Darum muss jeder Geschichtsforscher ein Stück Prophet, d. h. göttlichen Geistes teilhaft sein (IV 117), und alle Profangeschichte ist nur aus der heiligen Schrift zu erklären (VI 308). Wohlgemerkt aber: Gott evolviert nicht sich selbst, sondern die unvollkommene Kreatur; die umgekehrte Auffassung *Hegel*'s, wonach die Geschichte eine Selbstevolution Gottes durch Unvollkommenheiten hindurch zu

seiner eigenen Vollkommenheit hin wäre, ist »monströs und wirklich abominabel« (XIV 112).

Unmöglich ist aber, dass das Unvollendete aus sich heraus zum Vollendeten sich entwickelte. So ist denn das Ewige nicht allein transzendentes Ideal der Geschichte, sondern es ist in der Geschichte selbst — immanent — wirksam und gegenwärtig. Ueberall in allem Zeitlichen findet sich Same des Ewigen (1. Joh. 3, 9: XIV 156, semen spirituale Thom. Aq. XIV 341). Theologisch ausgedrückt: Gott ist Mensch geworden, damit der Mensch Gott werde; die Ewigkeit stieg in die Zeit hernieder, damit die Zeit zur Ewigkeit emporsteige (XIV 106). Die Erscheinung des Christentums (Joh. 1, 14; 3, 16) ist insofern »die Mitte der Geschichte« (VIII 223), und B. spricht von einem Descensus und Reascensus der Liebe Gottes, welcher den Inhalt der Geschichte ausmache (XIV 107). Auch nennt er die Zeit ein »Opfer«, welches das Ewige dem Kreatürlichen bringe (XIV 49). Opfer definiert er dabei als »die freie Suspension der Manifestation seiner Integrität, von seiten des helfenden Wesens zu Gunsten des Hilfsbedürftigen« (XIV 49). Nicht bloss das Vollendete opfert sich in diesem Sinne dem Unvollendeten (Opfertod Christi! XIV 50), sondern auch das relativ Vollendetere dem relativ Unvollendeteren auf: so steigt der Lehrer als Vertreter der gereifteren Generation zu der Unwissenheit seiner Schüler herab (XIV 49); so opfert sich der auf einer höheren Stufe der Entwickelung angelangte Geisteshelden der hinter ihm zurückgebliebenen Mitwelt auf, selbst bis zum Martyrium (XIV 49, 50 f.). Zu diesen Geisteshelden gehören vornehmlich die Propheten, d. h. diejenigen Menschen, welche die Zeit mit Ewigkeitsgehalt zu erfüllen wissen, der als solcher über Vergangenheit und Gegenwart hinausreicht (IV 174). B. hielt vermutlich sich selbst für einen solchen Propheten (cf. XIV 54). Die Propheten vertreten die Zukunft in der Gegenwart, die Verstorbenen, aber noch Nachwirkenden, die Vergangenheit in der Gegenwart: so findet eine stete Kontinuität statt. Ohne diese wäre jede geschichtliche Entwickelung unmöglich. So ist nun jederzeit in der Gesellschaft Vergangenheit und Zukunft zugleich gegenwärtig: Aufgabe der Gesellschaft ist beständiges organisches Ueberführen der Vergangenheit in die Zukunft (XIV 428). Die Geschichte ist gewissermassen ein Organismus in der Succession, wie die Gesellschaft ein Organismus in der Koexistenz (cf. II 483).

Zur Charakteristik dieser geschichtlichen Entwickelung sagt B.

manches Nützliche. Die Geschichte schreitet nach ihm fort nach gewissen, in jedem kleinsten wie grössten Zeitabschnitt mit derselben Signatur wiederkehrenden Stufengraden, Epochen (XIV 53). — Alle geschichtliche Entwickelung hat etwas Hinkendes infolge der Versetztheit alles Zeitlichen. Nicht dass jeder Aktion eine Reaktion, — Hegelisch: jeder These eine Antithese — entspricht, macht das Wesen der Zeitgeschichte; denn entsprächen sie sich, infolge gemeinsamer Subordination unter das gemeinsame Dritthöhere, so würden sie sich helfen und fördern und eine resultierende Energie (Synthese) erzeugen, bei der dann die Geschichte am Ende und die Ewigkeit manifest geworden wäre (gegen *Hegel* XIV 97). Aktion und Reaktion entsprechen sich aber eben im Zeitlichen nicht, sie widerstreiten sich, der rechte Mann findet nie sein rechtes Weib, die Spannung nie die zugehörige Auslösung; die Begierde findet nie die ihr entsprechende Befriedigung — »und im Genuss verschmacht' ich nach Begierde« (ib.). Alles Zeitliche lässt sich sonach mit *St. Martin* durch den Bruch $^1/_3$ ausdrücken, während der Ewigkeit das Symbol $1 = {}^3/_3$ zukommt. $^3/_3$ bedeutet: die beiden Gegensätze 1 und 2 sind geeint im gemeinsamen höheren Dritten (XIV 98).

Die Entwickelung tendiert stets Ewiges; da es nun drei Verhaltungsweisen gegenüber dem Ewigen giebt — für Gott, gegen Gott, ohne Gott —, so giebt es vermöge der Wahlfreiheit auch drei Entwickelungsmöglichkeiten. Aber nur die Entwickelung zu Gott hin ist die normale und gesunde; eine Entwickelung contra vel praeter Deum verwickelt sich stets notwendig in Konflikte und wird durch Evolutionskrankheiten gestraft. Gott allein ist das lebengebende Prinzip: was von Gott sich abkehrt, büsst seine Lebensfähigkeit ein. Ein »partielles Weltgericht« ist am Platze (XIV 115). Diejenigen Menschen, welche das innerlich nicht mehr Lebensfähige auch äusserlich vernichten — die Germanen das Weströmerreich, die Sanskülotten das Ancien Régime — sind nur Werkzeuge, gewissermassen nur Gerichtsvollzieher des bereits gesprochenen Urteils (ib.).

Den Schluss der Geschichte, den »Zeittod« schlechthin (XIV 41) bildet das universelle Weltgericht, d. h. das Hervortreten der bislang suspendierten Ewigkeit, und zwar sowohl der des Guten als der des Bösen, in ihrer integren Manifestation (ib. 42). Das Weltgericht, als Aktualisation der Ewigkeit, liegt also insofern jenseits der Zeit und folglich jenseits der Geschichte, und nichts ist »un-

philosophischer und schaler«, als Schiller's Behauptung, die Weltgeschichte selber sei das Weltgericht (XIV 68, IX 168). In die Geschichte fällt zwar »das teilweise Geschehen als solches, nicht aber der vollständige Begriff dessen, was hiemit geschehen und fertig geworden ist« (XIV 68). Weshalb ja auch, wie oben gesehen, die Zeit aus sich heraus nicht begriffen werden kann, sondern nur aus dem Ewigen heraus, und die Weltgeschichte nicht endgiltig begriffen werden kann vor dem Weltgericht. Die aus der Zeit selbst entnommenen Massstäbe sind, wie alles Zeitliche, relative, prekäre; die aus der Ewigkeit entnommenen allein sind absolute, schlechthinige.

Einiges Weitere über B.'s Geschichtsphilosophie s. u. unter dem Titel: »Zweck der Gesellschaft«.

Zur Beurteilung. Die Lehren B.'s über Zeit und Geschichte zeichnen sich ebensosehr durch spekulativen Schwung wie durch logische Unklarheit aus. Kritik ist hier billig. Ein jeder, der seinen Antibarbarus logicus einigermassen im Kopfe hat, kann sie liefern. Hier nur einige Worte zum Grossen und Ganzen.

Wir stellen uns zunächst auf den Standpunkt des Theologen. Wir lassen es dahingestellt, ob nicht verschiedene Aufstellungen B.'s jedes Fundamentes in der Bibel — des einzigen, das der Protestant anerkennt — entbehren. Denn für den Katholiken B. kam ausser dem Kanon auch die Tradition als Glaubensquelle in Betracht. Ebenso seien unerörtert die mannigfachen Textverrenkungen und Interpretationskünste, die B. vornimmt, um seine Aufstellungen biblisch zu begründen (vgl. III 318, II 119). Wir wollen nur Eins herausgreifen. An allen Mystikern und so auch an Baader ist der Umstand gerügt worden, dass das Problem des Bösen und der Sünde nicht in seiner vollen Wuchtigkeit erfasst ist. Rechtfertigung und Versöhnung, jene Grundbegriffe, auf denen sich Luther's Regeneration der christlichen Dogmatik aufbaute, kommen nicht zu ihrem Recht. Giebt es doch Stellen, in denen B. dem Bösen geradezu die Realität abzusprechen scheint. »Das Böse bringt es immanent und emanent nicht weiter als bis zum Vernichtungsstreben« (XIV 413). »Das Böse geschieht eigentlich nie« (XIV 342; cf. I 147, II 344 gegen Kant, V 106, XIV 390, 401). Vgl. *Ullmann*, Wesen des Christentums 3. Aufl. Hamburg 1849 p. 90.

Von umgekehrtem Standpunkt aus kritisiert der Philosoph. Er wiederum hält sich an die Stellen, in denen B. die Realität (V 250), ja die Ewigkeit des Bösen lehrt (IX 57 gegen Herbart,

IX 81 f., XIV 42, 135 gegen Leibniz, XV 409). Und zwar dies, nachdem er zuvor Ewigkeit als schlechthinige Gesetztheit definiert und mit Liebe, Leben, Wahrheit identisch gesetzt hat. Dies ist widersprechend. So wenig *Spinoza* 2 Substanzen, so wenig durfte Baader gemäss seiner Definition 2 oder mehr Ewigkeiten setzen. — Dieser Widerspruch ist übrigens unheilbar. *Schleiermacher* suchte ihn bekanntlich zu heilen dadurch, dass er in seiner Ethik das Böse als Seiendes, in seiner Glaubenslehre den Teufel als Prinzip leugnete. B. konnte dies schon als guter Katholik nicht. Hätte er aber auch selbst wie Schleiermacher das Böse wegargumentiert: so hätte sich der Widerspruch einfach in seinen Gottesbegriff hineingeflüchtet. Aus dem Verhältnis von göttlicher Allmacht und menschlicher Sünde, göttlicher Gerechtigkeit und Gnade, göttlicher Gutheit und Zulassung des Bösen ergeben sich unlösliche Widersprüche, die selbst durch die auch von B. angenommene, philosophisch unbeweisbare Apokatastasis (IV 422, V 385 ff., XV 548, 550, 595) nicht zu heben sind. Und hätte selbst B. mit *Schelling* und *Hegel* seinen Gottesbegriff statt theistisch pantheistisch gefasst: so hätte er die Antinomie zwar wiederum verschoben, aber nicht gehoben. Vor allem die Widersprüche von Einheit und Vielheit, Kausalität und Freiheit wären geblieben.

Es ist eben unmöglich, die Welt begriffsmässig aus Einem Prinzip zu erkennen. Eine widerspruchsfreie spekulative Metaphysik ist unmöglich. Wem dies nicht schon aus *Kants* Kritik d. r. V. bewiesen ist, den müssen wir auf *Diltheys* Einleitung in die Geisteswissenschaften Lpz. 1888 verweisen.

So sehen wir, dass Baaders Theosophie, statt, wie seine Schüler glauben, zwei Fliegen mit Einer Klappe zu schlagen, mit zwei Klappen keine von beiden trifft, vielmehr den Theologen ein Aergernis, den Philosophen eine Thorheit ist. Der erkenntnistheoretisch-metaphysische Standpunkt Bs. ist und bleibt der längst überwundene der Scholastik. Alle Scholastik ist metaphysische christliche Theologie, alle metaphysische christliche Theologie ist Scholastik (*A. Ritschl*, Theol. und Metaphysik 2. A., Bonn 1887). Das titanische Beginnen der Scholastik aber ist ein vergebliches gewesen, und wird und muss für alle Zeiten ein vergebliches bleiben. Nicht der Glaube setzt das Wissen, das Wissen den Glauben voraus, sondern wo das Wissen ein für alle mal aufhört, setzt der Glaube ein (*Kant* K. d. r. V. Vorw. z. 2. Ausg.). Weder *Anselms* Credo ut intellegam, noch *Abälards* Intellego ut credam hält Stich:

das Motto der Religion ist vielmehr *Tertullians* Credo quia absurdum.

Es giebt daher wohl eine Religionsphilosophie, aber keine religiöse Philosophie, alle Verquickung dogmatischer Metaphysik und dogmatischer Theologie ist für beide unnütz. Keine Schöpfungsgeschichte kann das metaphysische Problem der Weltursache, keine theologische Prädestinationslehre die Antinomie zwischen Notwendigkeit und Freiheit lösen, ebenso wie alle Lullische Kunst unfähig ist, auch nur Einen Glaubenssatz aus der Vernunft zu erweisen. Alle religiöse Metaphysik, sie mag sich Theosophie oder spekulative Dogmatik, natürliche oder rationale Theologie nennen, ist von vornherein philosophisch wie theologisch wertlos. Die einzig mögliche Apologetik ist die erkenntniskritische.

Nähere Erörterung dieser jahrtausendalten, tausendfach erwogenen Frage ist hier nicht am Platze.

B. Organik der Gesellschaft.

Auf der geschilderten metaphysischen Grundlage erbaut nun B. seine Philosophie der Sozietät. Sozietät im weitesten Sinne ist ihm die gesamte menschliche Gesellschaft als Einheit gedacht — und zwar als Einheit nicht allein im räumlichen Zugleichsein, sondern auch im zeitlichen Nacheinander. Er nennt sie die »Union der Menschen« (V 68). Im engeren Sinne bedeutet ihm Sozietät eine konkrete Einung von Menschen in einer konkreten Form. Er unterscheidet insofern natürliche, bürgerliche, politische, religiöse Gesellschaft (s. u.). Die augenfälligste Gesellschaftsform ist die staatlich-nationale. B. braucht darum öfters Gesellschaft (Sozietät) prägnant i. S. von »Nation« (V 165), und er definiert gelegentlich: »Konstitutionen, Gesetze und Sitten bilden zusammen, was man Gesellschaft nennt« (V 165).

Wir werden zunächst die Gesellschaft im Ganzen und Allgemeinen, sodann erst die einzelnen Gesellschaftsformen abhandeln.

B.'s Gesellschaftslehre — und Staatslehre — ist beeinflusst 1) durch die katholische Theologie und Philosophie, vor allem durch *Thomas Aquinas*, nicht zum wenigsten auch durch *Augustin*. Besonders der Autoritätsgedanke ist echt katholisch. 2) Durch den Entwickelungsgedanken. B. schätzte *Herder* (XVI 8) und dessen wunderlichen Vorläufer *Hamann*, mit dem er (B.) eine tiefe Verwandtschaft zeigt (cf. *Pfleiderer* l. c. p. 362). Vor allem geht er in seinen sozialphilosophischen Erörterungen gern auf

Burke zurück, der den in Deutschland entstandenen Evolutionsgedanken erst eigentlich in die Staatswissenschaft übertrug. Erst von England aus wurde dieser dann, vor allem durch Vermittelung von *Fr. Gentz,* in die deutsche Staats- und Gesellschaftslehre zurückimportiert. — 3) Durch Romantik und Restaurationslitteratur. Gegen *Haller* verhielt er sich im Prinzip ablehnend (s. u.). Dagegen übernahm er mancherlei von *Adam Müller.* Vor allem hing er an den Franzosen: de Lamennais (bis dessen Paroles d'un Croyant Par. 1833 und f. ihn völlig mit ihm brechen liessen), de Bonald, Jos. de Maistre (VI 326, 327). Nicht nur seine Geschichtsphilosophie — auch manche Gedankengänge seiner Gesellschaftslehre stehen in Beziehung zu *Fr. Schlegel.* 4) Durch die Philosophie seiner Zeit; so abweisend er sich im allgemeinen gegen sie zu verhalten glaubte. Wir nennen vornehmlich des älteren *Fichte* rechtsphilosophische Schriften (Naturrecht: VI 2 ff.; Geschlossener Handelsstaat: VI 7), die B. gern zustimmend zitiert. Den Gedanken des Organismus hat er in Uebereinstimmung mit *Schelling* zum Grundbegriff seiner Gesellschaftslehre gemacht. Freilich ist die Abhängigkeitsfrage nicht klar. Das Verhältnis zwischen B. und Schelling während der Zeit ihrer Freundschaft (bes. 1806—1813 war eben gleich demjenigen *Goethes* und *Schillers* dasjenige eines wechselseitigen Gebens und Empfangens. Wenn aber Einer, so war eher der ältere, auch sprödere B. der Gebende, der schmiegsame *Schelling* der Nehmende. Der Gedanke des Organismus lag übrigens auch in der Zeit und musste dem *Arzt* B. besonders nahe liegen (Vgl. über diese Fragen das erwähnte Buch von *Hoffmann* B. in seinem Verhältnis zu Schelling und Hegel).

Die gedachten Abhängigkeitsverhältnisse im einzelnen nachzuweisen, würde viel zu weit führen, bleibe daher anderweiten Untersuchungen zu erledigen überlassen. Wir müssen uns hier zunächst darauf beschränken, B.'s Ansichten zusammenzutragen.

I. Wesen der Gesellschaft.

Eine Definition der Gesellschaft — im allgemeinsten Sinne des Wortes — bleibt uns B. schuldig. Wir gehen aber wohl nicht nicht fehl, wenn wir sie in seinem Sinne wie folgt definieren: Gesellschaft ist die organische, hierarchisch gegliederte Verbindung von Menschen zu ewiger Lebensgemeinschaft. Jede wahrhafte Lebensgemeinschaft, (communio vitae V 200), die den vorgenannten Erfordernissen ge-

nügt, konstituiert eine Gesellschaft: Ehe, Familie, Staat, Gemeinde, Glaubensgemeinschaft sind Gesellschaften.

Die Definition begegnet sofort dem Einwurf: sie verlange mehr, als in aller — sinnlichen — Erfahrung angetroffen werde. Darauf ist im Sinne der B.'schen Ewigkeitsphilosophie zu erwidern: ein vollendeter Organismus besteht allerdings in der Zeit nicht; Mechanismus durchsetzt ihn beständig (XIV 466); keine irdisch-geistliche Gesellschaft entspricht somit ihrem Begriff. In der sinnlichen Erfahrung wird eben überhaupt nichts gegeben, was seinem Begriffe (Gesetz, Idee) entspricht. Die Erfahrung liefert nur Unvollendetes, Zeiträumliches: der Begriff aber, gewonnen mittels intellektueller Anschauung, geht aufs Wahre, Vollendete, Ewige, auf das Ideal des Dings, auf das D i n g a n s i c h i. S. der spekulativen Metaphysik. Der Begriff ist somit nicht eine Widerspiegelung des thatsächlich in Zeit und Raum Gegebenen, sondern ein ständiges Postulat an alles zeitlich Seiende, die Norm der Vollendung. D e r B e g r i f f w i r d bei B. z u m I m p e r a t i v.

Wir wollen jetzt die Idealdefinition der Gesellschaft in ihre Teile zerlegen.

1) Gesellschaft ist der Idee nach organische Verbindung (I 302 f.), lebendiges Ganze, dessen Teile unter sich und mit dem Ganzen in beständiger Wechselwirkung und Wechselbedingtheit stehen (V 78, 151, 207). »Der Teil ist im Ganzen und das Ganze in jedem Teile« (I 303). »Reciprozität« nennt darum B. das Wesen jeder Gesellschaft (V 201). Was dem Ganzen nützt oder schadet, das nützt bezw. schadet auch allen Gliedern und umgekehrt: B. spricht daher von einem »Solidarnexus« (V 271). Lostrennung eines Gliedes vom Ganzen schädigt nicht allein das Leben des Ganzen, sondern vernichtet auch das Leben des Gliedes als solchen. Somit lässt sich Christi Verbot Mc. 10, 9 auf das 5. Gebot zurückführen, denn Trennen ist Töten (XIV 131, doch vgl. Mc. 10, 11. 12). Absolute »Freiheit« im Sinne von Losheit ist für ein Glied der Gesellschaft ebenso tödlich als für ein Glied eines physischen Organismus: Separatismus ist Selbstmord (VI 86).

2) Hierarchische Gliederung: Ueber- und Unterordnung, gehört zum Wesen der Gesellschaft (V 296). Es folgt dies schon aus dem Wesen des Organismus. Alle organische Verbindung setzt spezifische Ungleichheit der Kräfte und Funktionen voraus: sonst läge ein blosses Aggregat vor (VI 15). Hiedurch wird bedingt ein beständiges Austauschen und Ausgleichen, Geben und Em-

pfangen. Nun ist das Nehmende stets naturgemäss — nach dem Kausalgesetz — dem Gebenden untergeordnet, von diesem abhängig: also bringt der Begriff der Gesellschaft, als eines solchen Organismus, notwendig den der Superiorität und Inferiorität mit sich (V 296). Der Dualismus des Herrn und des Dieners ist der Gesellschaft immanent (V 296). Nichts absurder als Theorie und Praxis der abstrakten Egalité (V 242). Inaequalium aequalitas palam iniquissima (VI 71).

3) Zum Wesen der Gesellschaft gehört ferner — mindestens die Tendenz auf — dauernde, »zeitfreie«, Wesenseinigung, unaufhebbare totale Lebensgemeinschaft (V 200). Alles Organische ist, wie die Einleitung lehrte, ewig: also auch die Gesellschaft, die Gesellschaft ist ein »ewiger Bund« (cf. XIV 47, 132). Sie besteht zwar in der Zeit, aber nicht von der Zeit Gnaden, vielmehr erhaben über die Zeit, von Ewigkeitswegen (I 87, XII 342). Gesellschaften lassen sich folglich nicht konstituieren und wieder destruieren wie man Fabriken aufrichtet und wieder abbricht (mit *Lamennais* V 165). Dies nicht einzusehen, war der Grundirrtum der französischen Revolution und ihres Verteidigers, des »verrufenen« *Thom. Payne,* Verfassers der Rights of Man (V 165). Dadurch unterscheidet sich eben die Gesellschaft von der blossen Assoziéschaft (»Sozietät« im rechtstechnischen Sinn), dass letztere bloss in der Zeit und auf Zeit geschlossen wird, erstere aber der Idee nach, als ein organisches Ganze, über die Zeit hinaus in der Ewigkeit besteht (XIV 408). Die Assoziéschaft ist Zweckgemeinschaft, die Gesellschaft Lebensgemeinschaft. Die vorübergehenden zeitlichen Zwecke setzt sich der Mensch selbst, das Leben aber ist vor ihm und mit ihm von selbst gegeben.

4) Die Gesellschaft ist aber auch nicht zu denken ohne ein Zentralorgan, so wie der physische Organismus nicht ohne Kopf (Zentralnervensystem). Dies Zentralorgan ist die Autorität. Die Lehre von der Autorität ist das Fundamentalkapitel der B.'schen Gesellschafts- und Staatslehre. Er nennt sie »die Vitaldoktrin der Sozietät« (V 171). »Ohne Macht (Autorität) und Unterthänigkeit besteht keine Gesellschaft, wie ohne Haupt und Leib kein vollständiger Organismus« (V 166). Nicht eindringlich genug kann B. betonen: »Ohne Autorität keine Assoziation« (V 296, cf. V 166). Es ist dies nach dem Obengesagten bereits vollkommen klar. Gesellschaft ist Einung: jede Einung kann nur im gemeinsamen Zentrum erfolgen. M. a. W. jede Union kommt nur kraft

einer Subjektion, jede Koordination nur mittels gemeinsamer Subordination zustande (I 139, II 165, VIII 111). Dies Dritthöhere ist die gemeinsame Autorität. Wie die Glieder dem Gehirn, so gehorchen die Individuen der Autorität. In jeder Assoziation ist denn auch, wenigstens latent, Autorität gegenwärtig. B. unterscheidet 3 Gesellschaften, die teils nacheinander, teils ineinander bestehen: 1) die natürliche Gesellschaft, in der allein die Autorität der Liebe herrscht. Diese ist in absoluter Reinheit thatsächlich so wenig vorhanden als ein vollständiger, alles Mechanischen entledigter Organismus in der sinnlichen Natur vorkommt. Hier bleibt die Autorität latent, denn die Liebe ist ja des Gesetzes Erfüllung (Rö. 13,10: VI 11). 2) Wird nun die Liebe verletzt, so wird das Gesetz gegeben, resp. wird aktuell: das Recht entsteht, bezw. macht sich geltend; die natürliche Gesellschaft wird damit zur Zivilgesellschaft. Hier herrscht die Autorität des Rechtsgesetzes (cf. V 75). 3) Wird auch das Gesetz verletzt, so wird es mit Zwang und physischer Gewalt wieder aufgerichtet und durchgesetzt: die Staatsgewalt als Zwangs- und Strafgewalt tritt hervor. Die Gesellschaft ist damit zur politischen geworden. Der Zwang des Staates soll aber immer nur im Dienste des Gesetzes, das Gesetz immer nur im Dienste der Liebe stehen! Die politische Gesellschaft ist der zivilen, die zivile der natürlichen wegen da. Alle anderen Gesellschaften beruhen nur auf ihr und sind ihr gegenüber unvollkommener, weil mit Mechanismus (Zwang und Druck; cf. XIV 481 f.) versetzt.

In jeder wahren Gesellschaft ist also Autorität. Wie diese fehlt, fehlt der Kopf: die Gesellschaft wird »kopflos« (I 138), hört damit auf, wirklich Gesellschaft zu sein. Was ist die Folge? Sie schafft sich wenigstens den Schein einer Autorität. Hat sie die wahre Autorität verleugnet, so fällt sie der falschen in die Arme (I 146, V 199, 295, VI 40). Aus der kontradiktorischen Verneinung wird die konträre (cf. Mt. 12, 30)! An die Stelle der moralischen Macht tritt die physische Gewalt; das Recht des Stärkeren (V 168), die Mehrheit der Fäuste entscheidet (V 173); Gewalt geht vor Recht (VI 63). Anarchie wird also gleichbedeutend mit Despotismus der Mehrzahl, mit Terrorismus (VI 149). B. weist auf die franz. Revolution hin, »in welcher endlich die öffentliche Sicherheit keinen andern Garanten mehr hatte als den Henker, und in welcher man nur noch im Namen des Todes anstatt im Namen Gottes die Gesetze proklamierte« (V 173). Die Guillotine ersetzte die Autorität! Autoritätlosigkeit also, statt Freiheit zu sein, wird

wahre und echte Unfreiheit: der Dienst der Autorität hingegen ist und macht frei (V 289, 299 VI 37).

B's. Autoritätslehre ist echt katholisch. Sie steht im Wesentlichen auf den Schultern des Aquinaten. [Auf die Staats- und Rechtslehre dieses eminenten Denkers hat in unserer Zeit bekanntlich unter den Juristen und Staatsphilosophen vornehmlich *Jhering* — Zweck im Recht 2. A. p. 161 — wieder nachdrücklich hingewiesen. Wir besitzen über dieselbe eine gute monographische Darstellung von *J. Baumann* Lpzg. 1873. Vgl. B. *Antoniades* d. Staatsl. d. h. Th. v. A. Lpz. 1890. Auch die im Verfolg der an die Encyklika Aeterni patris — 4. VIII. 1879 — erfolgte Neulebung der thomistischen Studien unter den kath. Theologen verfassten Instt. iur. nat. sec. princ. S. Thom. Aq. von *Th. Meyer* S. J. Freiburg 1885 sind von Wert.]

Es ist klar, dass die Autoritätslehre B.'s notwendig eine theologische Richtung nehmen wird. So in der Tat. B. bekämpft darum fast alles, was vor oder nach dem Mittelalter über Staat und Gesellschaft geschrieben worden ist. Die Sozialwissenschaft des Altertums thut er kurzweg ab: »weder *Platon* noch *Aristoteles* begriffen die Gesellschaft (! mit *Bonald* V 49. Dawider vergl. *M. Heinze* d. bleibende Wert platonisch-aristotel. Gedanken über d. Staat. Rede Lpzg. 1885). Ihr Begriff der Staatsgewalt war der einer blinden physischen Gewalt, nicht der einer moralischen Macht (V 171, 179). Ebenso verurteilt B. die theoretischen und praktischen Tendenzen in der Neuzeit, die Autorität unabhängig von Gott zu konstituieren. Er bekämpft insbesondere *Kant's* moralische Autonomie als »Atheismus« und »zerstörende Irrlehre« (I 143). Der »Autonome«, den allein wahrhaft Autonomen — Gott — eliminierend (XIV 271, VIII 23, 26, VI 121 f.), und durch ein lebloses »Gesetz« ersetzend (V 282), muss notwendig in Anomie enden (V 46, 83 f., I 369, II 594, III 94, 167, XIV 405). B. eifert wider »die heil- und heilandlose Moral der *Kant* und Nachfolger« (V 3), insbesondere des »herz- und gemütlosen Puristen« *Herbart* (V 282). Ebenso hasst er die vom Religiösen abstrahierende Staatskunst, sowie die »heidnische« — romanistische — Jurisprudenz (VI 96). »Moralisten, Diplomaten und Juristen hassen Christum« (! XIV 409). »Wir haben ein Gesetz, rufen sie mit den Juden, und nach diesem Gesetz soll Christus sterben!« (! VI 107).

Hier zeigt sich B. von seiner unliebenswürdigsten Seite: von der des geifernden katholischen Theologen. Eines Philosophen

sind derlei Bannflüche nicht würdig. Nicht Anathemen, sondern Apodigmen sind die Waffen des Philosophen.

Sehen wir im Folgenden zu, wie B. zu beweisen sich anschickt, d. h. in positiver Begründung die Autorität und damit die Gesellschaft aus dem Göttlichen herzuleiten unternimmt.

II. Entstehungs- und Lebensprinzip der Gesellschaft.

Gesellschaft ist Einung. Welches ist dies Einungsprinzip und sohin die causa existendi et subsistendi der Gesellschaft? B. argumentiert mit nachfolgendem Dilemma.

1) Die Gesellschaft kann kein Werk der Menschen sein. Denn wäre sie es, dann hätte es (a) vorgesellschaftliche Menschen geben müssen, was dem Wesen des Menschen als eines notwendig geselligen Wesens widerspricht. Robinsons giebts nicht und hat es nie geben können (V 52, 92, 200). Der Egoismus und Solipsismus ist durchaus undurchführbar. Er ist der Grundirrtum in der Theorie, das Grundverbrechen in der Praxis (V 196, VI 95). Der Mensch will lieben: um zu lieben, bedarf er des Mitmenschen; sich selbst lieben ist psychische Selbstbefleckung (V 200, XIV 152). Er bedarf des Mitmenschen ebenso, um zu erkennen, denn alle Erkenntnis ist sozial resp. strebt sich zu sozialisieren (V 56, 136, 195, 378, VIII 222, IX 197); alles Denken ist rezeptiv, ein Empfangen (VIII 43); jede Ueberzeugung ist geschichtlich, also gesellschaftlich (V 197). Solipsismus führt folgerecht zu Idiotismus (V 200). — Gleiches gilt vom Bilden des Künstlers (I 137). B. stimmt durchaus den Worten *Hegels* zu: es liege in der Vernünftigkeit des Menschen gesellig zu sein; es liege ihm die Notwendigkeit der Verwirklichung eines gemeinsamen allgemeinen Selbstbewustseins (V 92, 196); und er unterschreibt als »tiefgedacht« die Worte *Lamennais'*: Recevoir et rendre, voilà donc en quoi consiste la vie et le moyen par lequel elle se conserve; donc point de vie hors de la Société, et la Société, considérée dans son existance intellectuelle, se compose essentiellement de 3 personnes: celle qui reçoit, celle dont elle a reçu et celle à qui elle rend ou transmet ce qu'elle a reçu (V 200).

Hobbes' Naturstand giebts also nicht (V 222, VII 83, XI 399, 400): die Gesellschaft ist der Naturstand des Menschen; Gesellschaft ohne Menschen, Mensch ohne Gesellschaft sind gleichermassen blosse Abstrakta (196, 268 im Anschluss an *Burke*).» Nur in der Gemeinschaft kannst du leben« (V 223). Der Mensch als Mikrokosmos ist die Gesellschaft im Kleinen, die Gesellschaft als

Makrokosmos ist der Mensch im Grossen (V 78). Der Mensch ist nur Glied der Gesellschaft: Das Glied aber ist nicht vor dem Ganzen. Die Gesellschaft »substantiiert« den Menschen (V 217, cf. *St. Martin* VI 310). Kein Mensch, der nicht vom Ersten Tage an in Verbindung und Verbindlichkeit, Verpflichtung und Verflochtenheit stünde (V 228).

Aber gesetzt selbst (b), es hätte vorgesellschaftliche Menschen gegeben: nimmermehr hätten diese aus sich heraus die Gesellschaft, d. h. in erster Linie eine Autorität schaffen können. Die Entstehung der Autorität in der Gesellschaft kann (α) nicht auf Zwang, d. h. blosser physischer Uebermacht beruhen (gegen *Spinoza* und *Hobbes* V 168); denn erstlich ist die Autorität nicht physische Gewalt, sondern moralische Macht; jedes reissende Tier, sofern es Furcht erregte, hätte ja sonst Autorität (V 295). Zweitens ist alle bloss physische Macht prekär: jeder Starke findet bald seinen Stärkeren. Eine Gesellschaft, die bloss durch Zwang zusammengehalten würde, würde also im Grunde anarchisch sein und bleiben. — Ebensowenig kann (β) die Autorität aus wirtschaftlicher Ueberlegenheit jemandes entstanden sein (gegen *Haller* VI 87). Macht des Besitzes nämlich setzt Sicherheit des Besitzes, diese aber eine geordnete Gesellschaft, d. h. also eine Autorität, bereits voraus (V 295). — Grundfalsch ist endlich (γ) die Vertragstheorie. Insbesondere gegen *Rousseau*'s contrat social ist Folgendes einzuwenden: 1) der primäre Gesellschaftsvertrag setzt als solcher die Gesellschaft schon voraus: ausserhalb der Gesellschaft gibts keinen Vertrag; 2) die Willenserklärung des vorgesellschaftlichen Menschen ist für ihn nicht rechtsverbindlich, also noch viel weniger rechtsverbindlich für die andern; 3) der freie Wille des einzelnen ist als solcher unveräusserlich, eine Cession des Willens deshalb unmöglich. Höchstens Delegation von Macht und Zwangsbefugnissen wäre also möglich gewesen. Diese aber kann als solche, jederzeit zurückgenommen werden; 4) Gesetzt selbst, die Delegation aller Einzelwillen in Einen Zentralwillen hätte Bestand: so würde doch dadurch kein Organismus, keine Konzentration, sondern ein blosses Aggregat, physikalisches Gemenge, entstehen. Die Zentralgewalt einer solchen Vertragsgesellschaft würde lediglich physische Gewalt, keine moralische Macht sein und zu Despotie und Anarchie (= Despotie der Menge) führen (V 169 f.).

Kurzum: »Eine Summe von Menschen erzeugt aus sich so wenig eine Autorität, als die Summe aller nicht selbständigen

schweren Körper einen selbständigen nicht schweren Körper ergiebt« (I 141). »Was jeder einzelne nicht hat (Autorität), das haben sie alle zusammen als blosses Aggregat auch nicht (gegen die Volkssouveränität I 197, V 153 u. ö.)«. Welcher Widersinn auch: Delegation der höchsten Macht von unten! (V 213).

B. bekennt sich nach alledem, scholastisch zu reden, durchaus als Realisten in Dingen der Gesellschaft (V 269, 340 f.), modern ausgedrückt als sozialen Idealisten, allenfalls Kollektivisten. Wie er *Leibniz* Monadologie als »psychischen Atomismus« einen flachen Irrtum schilt (XIV 471), so bekämpft er nachdrücklich den sozialen Atomismus und Individualismus der Aufklärung und des auf sie zurückgehenden Liberalismus (V 268). »Wo jeder Punkt Zentrum ist, da ists keiner« (XIV 415, cf. V 46, 57, 78).

Der Mensch hat also die Gesellschaft nicht geschaffen. 2) Ebensowenig aber hat umgekehrt die Gesellschaft den Menschen aus sich heraus hervorgebracht — das totum parte prius ist falsch —: denn die Gesellschaft setzt ja den Menschen voraus, wie umgekehrt der Mensch die Gesellschaft. Also müssen beide zugleich entstanden und aussermenschlichen Ursprungs sein. Ausser und über dem Menschen steht nur Gott: also ist die Gesellschaft göttlichen Ursprungs. Die Gesellschaft ist dem Ursprunge nach ein »göttliches Institut« (V 78); sie beruht auf einem contrat divin (V 139). Ohne göttliche Assistenz wäre Entstehung und Bestand der Gesellschaft undenkbar (V 98). Insbesondere kann die Autorität nur auf Gott zurückzuführen sein. »Die Gesetze der Wesen können keinen andern Autor haben, als den Autor dieser Wesen selbst«. (V 172). Deus omnis auctoritatis auctor (cf. VI 122; Eph. 1,10: I 134). Omnis potestas a Deo: betont Baader immer wieder in Anlehnung an den Vulgatatext von Röm. 13, 1 (I 142, V 372, VI 72).

Diese absolute Autorität über sich findet jeder Mensch beim Erwachen seines Selbst- und Weltbewusstseins in der Thatsache des Gewissens in sich vor (V 196 f.) Dies Gewissen aber ist »Gottes Stimme!« Ohne die Ueberzeugung von der Existenz eines übermenschlichen, schlechthin autoritativen Wesens wäre nie der Gedanke einer menschlichen Autorität entstanden (V 98). Alles wahrhaft Autoritative in der Menschheit: Staat, Kirche, soziale Herrschaftsverhältnisse, Familie, Moral, Recht: ist somit göttlichen Ursprungs und selbst, als Delegatum Gottes, der Göttlichkeit und Ewigkeit teilhaft. Eine gottlose Gesellschaft wird notwendig autoritätslos und damit kopflos (V 199).

Der Urausgangspunkt aller menschlichen Gemeinschaft ist also die ursprüngliche Gemeinschaft der Menschen mit Gott, ihrem gemeinsamen Zentrum. Die Gemeinschaft der Menschen unter sich ist nur eine sekundäre, aus jener Quelle fliessende (V 244). Die Gemeinschaft der Menschen mit Gott ist Religion; der innige Zusammenhang der Menschen untereinander ist Liebe. Nicht der egoistische Sondernutzen der Individuen, der vielmehr antisozial ist, sondern die Liebe ist das Lebensprinzip der Gesellschaft: »Aus der Liebe zum Nächsten entsteht und nur in ihr besteht alle Geselligkeit und Gesellschaft« (V 258). »Die Liebe ist das organische und organisierende, der Hass das desorganisierende Prinzip« in der Gesellschaft (VI 15). Liebe verbindet, Hass trennt. B. spricht gelegentlich von der »konsubstanzierenden Liebe« (VI 81). Ohne Liebe ist die Gesellschaft nur toter Mechanismus. Liebe ist nun ohne Religion undenkbar: nur der gemeinsame Zusammenhalt am gemeinsamen Zentrum, Gott, verbindet die Punkte der Peripherie, die Menschen. Liebe und Religion haben Eine Wurzel (I 46). Die gemeinsame Liebe zum gemeinsamen Gott ist der »wahre Gemeingeist« (VI 14, 19, 20), und nur wo Religion, da ist Gesellschaft im wahrsten Sinne (V 244). »Die Religion ordnet die Gesellschaft« (nach *Bonald* V 177). Ohne sie kann die Gesellschaft weder erhalten noch begriffen werden (VI 18). Die Religion der Liebe aber, also die soziale Religion par excellence, ist das Christentum. (VI 15). Jenes Bibelwort: »Liebe Gott von ganzem Herzen . . . und Deinen Nächsten wie Dich selbst« (Deut. 9,5; Lev. 19, 18; Luc. 10, 27) spricht das Princip jedes organischen und normalen Gemeinwesens aus (VI 15). B. spricht in diesem Sinne gelegentlich vom »Christlich-sozialen Prinzip« (VI 94).

Liebe und Religion sind insbesondere das ausgleichende Moment in der Gesellschaft (VI 115). Nichts von ausgleichender Gerechtigkeit: »Liebe ist tiefer als Gerechtigkeit« (XIV 359, 395). Die eminente Bedeutung dieser ausgleichenden Funktion der Liebe in der Gesellschaft wird aus folgender Erwägung klar: der der Gesellschaft inhärente Gegensatz des Herrn und des Dieners, des Herrschenden und des Beherrschten kann nur durch Religion und Liebe versöhnt werden. Der Herr, der den Diener liebt, betrachtet ihn zugleich als Pflegebefohlenen, also sein Recht zugleich als Pflicht; der Knecht, der den Herrn liebt, dient ihm mit Freuden — con amore mit *Ad. Müller* —, d. h. betrachtet seine Pflicht zugleich als Recht (V 296). Man vergleiche *Rückerts* Wort:

Weisst, wo es keinen Herrn und keinen Diener giebt? Wo eins dem andern dient, weil eins das andre liebt«. Ganz Gleiches sagt B.: »Nur die Liebe macht wahrhaft freisinnig (liberal), denn nur die Liebe trennt das Recht — das Herrschen — nicht von der Pflicht — dem Dienen —, das Besitzen nicht vom Besessensein und sich besitzen lassen« (IV 186). Wo hingegen die Liebe fehlt, da verwandelt sich das Verhältnis in Despotie von der einen, Servilismus von der andern Seite, und eine solche Gesellschaft zerfällt, wie die byzantinische, von innen heraus.

Liebe und Religion sind »die beiden Weltgeheimnisse« (XIV 377) und zugleich die beiden Zauberformeln zum Verständnis des Wesens der Gesellschaft.

III. Zweck der Gesellschaft.

Wie die causa efficiens der Gesellschaft, so ist das Ewige auch die causa finalis derselben; denn Ewiges kann nur Ewiges wollen (II 53). Bs. Gesellschaftsphilosophie ist gleich seiner Geschichtsphilosophie streng teleologisch. Gesellschaft und Geschichte gehören zusammen: die Geschichte — die Bewegung der Menschheit auf das Ewige hin — kann nur in der Gesellschaft vor sich gehen. Die Gesellschaft wiederum ist nur als ein geschichtliches Ganze zu verstehen. Sie ist der contrat social aller irdisch Geborenen mit allen Verstorbenen und noch Ungeborenen (mit *Burke* XIV 53). In der Gesellschaft der Gegenwart sind lebendig und wirksam sowohl die Verstorbenen als die künftig erst Lebenden (mit *Burke* VIII 219 f., VI 71), Dies eben ist das Ewige in der Gesellschaft (cf. XIV 401). Unsere Vorfahren sind bei uns, wie wir bei ihnen waren (mit *Burke* XIV 388). Die Menschheit ist der ficus religiosa vergleichbar, gewissermassen nur Ein Baum (mit *Carus* Zootomie (II 703): XIV 467). Die Gegenwart succediert in die Vergangenheit, die Zukunft in die Gegenwart, wie der Universalerbe in die Aktiven und Passiven des Nachlasses. So stellt sich in und vermittels der Gesellschaft eine Kontinuität der historischen Succession her (VI 71).

B.'s Standpunkt darf vielleicht als idealistisch-kollektivistischer Teleologismus bezeichnet werden. Von dem »Teleologismus« der Utilitarier *Bentham-Mill*'scher Richtung ist dieser Teleologismus natürlich ebensoweit entfernt als die Ethik *Platons* von derjenigen der *Aristippe*. B. bekämpft ausdrücklich den Eudaimonismus jeglicher Schattierung (V 117, XII 197).

Aber nicht bloss die geschichtliche Entwickelung bedarf der Gesellschaft, sondern auch umgekehrt: die Gesellschaft bedarf der geschichtlichen Entwickelung: sie kann nicht bestehen ohne fortzuschreiten (VI 1278). Die Gesellschaft ist ein lebendiger Organismus: Leben aber ist Entwickelung (VI 81), d. h. im Werden Sein, im Sein Werden (VI 82). Die Entwickelung — und zwar auf das Ewige hin — gehört also zum Wesen der Gesellschaft. Freie Evolution! ist das ständige Postulat an sie, vor allem an ihre berufenen Leiter (VI 59). »Das Zeitleben des Organismus und also auch des Staates ist nur ein beständiges sich Ausgleichen und Sich Vertragen der Vergangenheit mit der Zukunft, sowie dieser mit jener durch die Gegenwart und in ihr, und die Funktion seines Vitalprinzips ist keine andere als die Kontinuität der Evolution des Lebens gegen jene doppelte revolutionierende Hemmung zu schirmen und frei zu halten, von denen die eine — reaktionäre — das Werdende zurückzuhalten, die andere — überfortschrittliche — das Gewordene zurückzustossen oder zu tilgen strebt« (VI 68).

Jene beiden extremen Richtungen, die einseitig der Vergangenheit wie die einseitig der Zukunft zugekehrte, vergleicht B. an anderer Stelle geistreich mit zwei Reisenden, von denen der Eine, um ja Wagen und Gepäck zu behalten, lieber die Pferde ausspannt, der Andere, um ja nicht zurückzubleiben, den Pferden die Stränge abschneidet und mit ihnen, den Wagen zurücklassend, davonjagt (VI 102). Beide Richtungen, die umstürzlerische und die rückschrittliche, sind gleich antievolutionär, denn es heischt ebensosehr der Bestand den Fortgang als der Fortgang den Bestand (V 158, 69; IX 168). Was aber antievolutionär, das ist dem Effekt nach revolutionär, denn die notwendige Folge nicht bloss überstürzter, sondern auch gehemmter Evolution ist Revolution (VI 76, 93, 101). B. nennt daher die Reaktion auch »negative Evolution« (VI 84). Wer mit der Zeit nicht fortschreitet, lässt sie als »unverdaute Zeit« hinter sich zurück und muss schliesslich zu einem Zeit- und Geschichtsbankerott greifen (VI 101), d. h. den bisherigen Geschichtsverlauf für null und nichtig erklären und gleichsam a priori den Besitzstand wieder konstituieren (VI 70). Dies Verfahren ist kindisch (VII 300). So that die französische Revolution: ja sie war konsequent genug, ihr a novo et ab ovo sogar durch Dekretierung einer neuen Zeitrechnung zu symbolisieren (VI 70).

Da nun die Evolution gehemmt oder überstürzt werden kann ebensogut von oben (Thron, Aristokratie) her, als von unten

(Proletariat, tiers-état) her, so giebt es ebensogut Revolutionen von oben als von unten (VI 62). Die französische Revolution 1789 ff. ging von unten aus; der Bonapartismus war eine Revolution von oben (VI 39). Aller Despotismus und Absolutismus, seis des Regenten, seis der Masse, ist antievolutionär und sonach revolutionär (VI 88). Den Servilismus, das widerwärtige Korrelat alles Despotismus, nennt B. gelegentlich »die Pepinière des Revolutionismus« (VI 124).

Das Kriterium zwischen normaler und abnormer Entwickelung, zwischen Evolution einer-, Stagnation und Revolution anderseits ist zu finden wiederum nur im Gedanken des Organischen. Bei normaler Entwickelung bleibt das Verhältnis zwischen den Gliedern und dem Ganzen das der ungestörten Wechselwirkung: die ungesunde Entwickelung aber kennzeichnet sich durch verschobene, »abnorme Relationsweise der Glieder«, also gestörte Wechselwirkung (VI 85). Despotie, die Glieder unterdrückend, führt zu Erstarrung, Ultraliberalismus, die Zentralgewalt schwächend, zu chaotischer Auflösung: also beide tendieren Vernichtung des sozialen Organismus (VI 88). Beide, übertriebene Zentralisation wie übertriebene Dezentralisation, sind demnach gleich schädlich (cf. VI 39).

Die gestörte Wechselwirkung im Organismus heisst Krankheit. Die Gesellschaft hat so gut ihre Entwickelungskrankheiten und Krisen wie Mensch und Tier (cf. VI 51). Wie z. B. die Hundswut folgt auf die Verhaltung der Geschlechtsbethätigung beim Hund (?), so die Revolution auf die Verhaltung der sozialen Entwickelung in der Gesellschaft (VI 85). Die ungestörte Wechselwirkung hinwieder, welche das Wesen der organischen Evolution in der Gesellschaft ausmacht, nennen wir Freiheit. Freiheit und Gesundheit im sozialen Organismus sind gleichbedeutend. Die folgenden Zeilen werden daher der Betrachtung der sozialen Freiheit zu widmen sein.

Der Begriff der Freiheit ist bekanntlich einer der schillerndsten und vieldeutigsten der ganzen Philosophie. Hier sei nur von der sozialen und politischen die Rede. Freilich lässt sich dieser Begriff nicht immer streng aussondern: auch B. verwechselt gern äussere und innere, bürgerliche und moralische Freiheit.

Ueber das Wesen der Freiheit in der Gesellschaft sagt B. manches Beherzigenswerte. Gesellschaft ist Organismus: alle Freiheit ist demnach organische, d. h. Freiheit nur auf Grund und innerhalb des Ganzen (I 136). Nichts irrtümlicher und gefährlicher als Freisein mit Lossein zu verwechseln (VI 44, 65, 80, 86). Dieser

falsche Freiheitsbegriff ist »der Popanz unserer Zeit« (I 135). Diesen falschen Freiheitsbegriff legen zu Grunde sowohl die Ultralegitimisten — servilen Royalisten (VI 40) —; welche den Regenten dem Volke gegenüber — als die Ultraliberalen und Demagogen, welche das Volk dem Regenten gegenüber selbständig und los haben wollen (VI 40). Vom Sozialorganismus los sein aber heisst nichts anderes als von ihm getrennt, »exkommuniziert« sein (V 374): als könnte auf die Dauer das Glied — selbst das Haupt — ohne das Ganze bestehen! Sich von der Gemeinschaft loslösen ist Selbstmord (V 217, VI 86). Die »Freiheit« der Liberalen läuft daher hinaus auf die eventuelle Freiheit des Verblutens und Verhungerns ohne Beistand (V 289). Ohne Halt keine Freiheit; kein Halt aber ohne Autorität und Gebundenheit (VIII 319): es irrt also, wer die soziale Gebundenheit, insonders die Autorität als krafthemmend ansieht: im Grund ist sie kraftgebend (V 244). Keine wahre Freiheit ohne Gebundenheit. »Frei ist nur, wer stark ist; stark aber ist nicht der, der allein ist« (VI 64, cf. XIV 81). »Nur sich gebend und verlierend an andere kann jedes einzelne sich wahrhaft finden« (V 183). »Nur solange bleibt jedes Glied gegen das andere frei, als es mit ihm verbunden bleibt (V 217). Die Neigung des Liberalismus, zu entbinden, ohne zugleich zu binden, ist daher illiberal (VI 90).

Aber auch das umgekehrte Extrem, jenes der Absolutisten, ist zu meiden: du darfst nicht binden, ohne zugleich zu entbinden (VI 90). Alle Despotie und Sklaverei ist zu verwerfen (VI 21), weil antiorganisch (VI 88). Insbesondere ist jeder Wissens- und Gewissenszwang unrecht (X 235). Alle Willensbindung hat vielmehr stattzufinden nur im Dienste der wahren Willensbefreiung: der Zweck der Autorität ist die Freiheit (V 299).

Die Norm nun für diese harmonische Mitte von Freiheit und Bestimmtheit giebt das Ewige, in der Gesellschaft gegenwärtig als Religion und Liebe. Insonderheit das Christentum, als Religion der Liebe, als Religon der Befreiung von der antisozialen Sündenlust ist die Religion der sozialen Freiheit schlechthin (VI 21, 33, 95, 113, cf. I 79). a) Religion und Liebe geben der weltlichen Autorität nicht allein Recht und Weihe (V 171), sondern auch Zweck und Bestimmung, also Einschränkung. Jeder Absolutismus ist unchristlich (VI 86): der Grundsatz l'Etat c'est moi ist für einen Christen unmöglich (VI 95). Alle weltliche Autorität als blosse Delegatarin Gottes ist und bleibt diesem verantwortlich (V 298).

Was sich nach unten zu als Delegation darstellt, ist somit nach oben, nach Gott hin als Mandat aufzufassen (cf. VI 86). Mit andern Worten, die Religion macht das Recht zur Pflicht, das Herrschen zum Dienen (Mc. 10, 42—45: V 181; cf. XIV 407). Ohne Recht keine Pflicht: qui praeest prodesse debet (VI 139). Der König le premier serviteur de son Etat. Jede Krone ward durch Christum zur Dornenkrone (V 181). Eine absolute Souveränität und Autonomie — im philosophischen Sinn — giebt es also unter den Menschen nicht; souverän und autonom ist allein Gott (XIV 471). Er ist der allein absolut freie: alle andere Freiheit ist nur relativ (I 240). — b) Wie das Herrschen zugleich zur Pflicht, so machen Religion und Liebe das Dienen zugleich zum Recht. Wer mit Lust und Liebe, »con amore« dient, der dient frei (V 288 mit *Ad. Müller,* VIII 40). Aller rechtmässige Dienst, der im Glauben und mit Liebe geschieht, macht frei (I 178). Wer den Herrschenden zugleich als Repräsentanten Gottes achtet, der fühlt sich geehrt, ihm dienen zu dürfen (Eph. 6, 7: VI 20). Also: nur wer glaubt und liebt, ist — auch wenn er dient — wahrhaft frei, und umgekehrt (V 244).

Religion und Liebe also sind die Palladien der Freiheit und des Fortschritts, das Ewige in Gestalt ihrer das einende Höhere über dem Dualismus der Gesellschaft. Beide, Herr wie Diener, der Höchste wie der Niedrigste, Regent wie Volk, sind, nicht der eine von des andern (VI 41), sondern beide von Gottes Gnaden da (V 372, VI 87, 96). Im Hochgefühl dieser wahren Freiheit konnte *Tertullian* (apol. c. 37) ausrufen: Dicam plane Imperatorem dominum: sed quando non cogor ut dominum Dei vice dicam; ceterum liber sum illi. Dominus enim meus unus est Deus omnipotens et aeternus idem qui et ipsius (I 139, V 177).

Zur Beurteilung. Der Grundbegriff der B.'schen Gesellschaftslehre ist derjenige des Organismus, bekanntlich ebenso wie der gleichbedeutende Ausdruck »Totalität« ein Lieblingsausdruck unserer spekulativen Epoche. Schon oben ward die Frage gestreift, wer diesen Terminus in die Spekulation eingeführt hat. Vorhanden war er natürlich längst vor B.; vgl. *Eucken* Gesch. d. philos. Terminologie (Lpzg. 1893) p. 153—172; schon *Kant* hat ihn definiert (»Gliedbau«); aber zur Münze geprägt haben ihn erst B. und *Schelling.* Welchem von beiden die Priorität zukomme, ist nicht auszumachen. Bei beiden Denkern nimmt dieser Begriff einen der ersten, wo nicht den ersten Platz ein (vgl. auch *C. Hermann*

Gesch. d. Philos. p 404 ff.). Den mechanistisch gerichteten Herbartianern war dieser Begriff, als ein, erkenntniskritisch betrachtet, in sich widersprechender, ein Dorn im Auge: *Thilo* spricht (l. c. p. 74) von einer »Organismomanie« der Identitätsphilosophen und bekämpft sie aufs Schärfste. Zugestanden muss nun freilich werden: ein exakter, metaphysisch einwandsfreier Begriff ist er nicht; er ist ein Anschauungsbegriff, widerspruchsvoll wie so viele der uns geläufigsten Begriffe dieser Gattung. Dies besagt aber nichts gegen seine vorbehaltliche Anwendbarkeit. Es ersetzt ein Rätsel durch ein anderes, aber durch das anschaulichste, uns naheliegendste Rätsel das wir kennen. Denn unser eigener Körper liefert uns die Analogie. Und so ist, trotz der mechanistischen Richtung, wie sie im Gefolge des Positivismus und der Naturwissenschaft auf die organistische Richtung der Philosophie gefolgt ist, gerade in der Staats- und Sozialwissenschaft der Begriff des Organismus bis auf den heutigen Tag in Umlauf geblieben. Ist doch *Schäffles* monumentales Werk: »Bau und Leben des sozialen Körpers« der Durchführung dieses Einen Grundgedankens gewidmet.

Ueber die teleologische Richtung der B.'schen Gesellschaftslehre haben wir uns implicite schon oben ausgesprochen. Denn alle metaphysische Teleologie ist notwendig Theologie. Die causa finalis setzt als causa efficiens einen zwecksetzenden intelligenten Willen voraus. Dieser ist für die positive Theologie von vornherein gegeben, für die Philosophie aber schlechterdings unerweislich. Die Philosophie muss sich darum auf die kausalistische Weltbetrachtung bescheiden. Wenn *Sigwart* (Kl. Schriften Freibg. und Tüb. 1881 II 26—67) richtig darauf hinweist, der Gedanke der Wechselwirkung — d. i. eben des Organismus — sei unbegreiflich ohne die Annahme von Zwecken: so irrt er doch, wenn er daraus den Schluss zieht: es müsse also Zweckmetaphysik getrieben werden. Der Organismus bleibt uns unbegreiflich auch dann, wenn wir ihm transzendente Zwecke unterschieben. Denn wir wissen weder, welche dies sind, noch wer sie setzte, und schliesslich bleibt noch immer die Frage übrig: wozu es denn überhaupt organisches Leben auf der Welt gebe? Wollen wir also ein teleologisches Moment einführen, so müssen wir die Zwecke fallen lassen und die blosse immanente Zweckmässigkeit geltend machen. Diese erklärt aber nichts. —

Sehr beachtenswert sind B.'s Bemerkungen über die Freiheit. Seine Kritik des Liberalismus dürfte ebensosehr das Richtige ge-

troffen haben wie seine Verurteilung jeglichen Absolutismus. Die Unterscheidung von Freiheit und Losheit insbesondere ist für die Sozialwissenschaft nicht minder bedeutsam als für die Theologie. In der Theologie hat sie *Adolf Schlatter* (d. Glaube im N. T. 2. A. Calw und Stuttg. 1896 p. 105 Anmkg.) wieder aufgenommen.

C. Die einzelnen sozialen Formationen.

Nach dem wir im Bisherigen die Gesellschaft im Ganzen, in möglichster abstrakter Allgemeinheit an B.'s Hand betrachtet haben, wenden wir uns jetzt zu den einzelnen Formen, in denen die Gesellschaft im Leben der Menschheit auftritt: Familie, Staat, Korporation, Kirche. Die von B. selbst XIV 132 gegebene Einteilung der Assoziationen erwies sich für uns als unbrauchbar. Was von der Gesellschaft im allgemeinen gilt, gilt natürlich auch für diese Spezialformen der Gesellschaft: es ist daher nach Möglichkeit nur das Spezifische gedachter Sonderformen hervorzuheben.

I. Familie.

Die Gesellschaft in ihrer engsten Gestaltung, der Kleinste soziale Organismus, ist die Familie (V 98). Dem bekannten Vergleich *Schäffles*: die Familie sei die Zelle des sozialen Organismus: würde B. sicherlich zugestimmt haben. Die Familie beruht auf der Ehe als einer der Idee nach »wahrhaft in Gemüt und Geist organischen Lebensgemeinschaft« (V 340 cf. 1 Inst. 1, 9; 1 Dig. 23, 2). Jedes, Mann wie Weib, ist nur der halbe Mensch: Die Geschlechtsdifferenz ist eine Entwicklungskrankheit der Menschheit (XIV 352); in der Ehe findet die Wiederergänzung zur »Androgyne«, d. h. zur Idee der Menschheit, statt (theosophisch XIV 142 f., 352; Mt. 22, 30, II 318, Claassen Theos. II 189 ff). Wie alles Organische (XIV 131), so ist auch die Ehe ewig und unauflöslich (Mc. 10, 8 ff: XIV 131); nichts von den libera matrimonia (2 Cod. 8, 38) des römischen Rechts! Ein Geschlechtsverhältnis ohne Tendenz auf Ewigkeit ist blosse sexuelle Assoziéschaft', Konkubinat, keine Ehe (XIV 408). Ehe ist, wie schon der Name sagt: »ewiger (?) Bund« (XIV 47, 132). Sie ist nicht bloss ein Rechtsinstitut, sondern ein göttliches Institut, ein Sakrament (V 281). B.'s Ehebegriff ist derjenige der katholischen Kirche.

Das Verhältnis der Ehegatten wird nach Massgabe der in der Christlichen Haustafel Ephes. 5, 22 ff. aufgestellten Normen, durch Religion und Liebe geregelt (V 178). Ohne dies »reliierende Prin-

zip« verfällt die Ehe entweder in »Gemeinheit und Nullität, oder in gemeinsame positive Schlechtigkeit« (V. 340). Natürlich entspricht keine zeitliche Ehe diesem ewigen Ideal: in diesem Sinne sind alle Ehen auf Erden »gemischt« (XV 569, cf. VI 340, 47).

Der modernen Auffassung der Ehe, bes. der Kantischen, welche die Ehe zum blossen Rechtsinstitut, zum blossen Mietskontrakt quoad usum membrorum et facultatum sexualium alterius herabwürdige (so in der That *Kant* Rechtsl. § 24!), wird Materialismus vorgeworfen (V 116, 174, 281). *Kant* zeigt dadurch, dass er von der Liebe ebensoviel versteht wie der Blinde von der Farbe (II 179). Der »skandalöse, abscheuliche, nicht menschen-, sondern viehärztliche« Vorschlag, durch zwangsweise infibulatio genitalium von Staatswegen der Uebervölkerung zu steuern (*Weinhold*, V. d. Uebervölkerung in Mitteleuropa Halle 1827), ist nur eine Nutzanwendung Kantischer Lehren (V 280 f). Jede Nachkommenschaftsbeschränkung — von der Abstinenz natürlich abgesehen — ist »Barbarei und Unsittlichkeit«. B. tadelt darum die »sauberen« Vorchläge des *Platon* und *Aristoteles*, und belobt die alten Germanen, apud quos numerum liberorum finire flagitium habebatur (Tac. Germ. 19: VI 333).

Ihren adäquaten vermögensrechtlichen Ausdruck, findet die wahre Ehe (Gen. 1, 24) im System der allgemeinen Gütergemeinschaft (IV 176).

Wie die Ehe, so soll auch die auf ihr beruhende Familie nicht Zusammensetzung, sondern Einheit sein (XIV 396: Joh. 17, 21). Der Hausvater repräsentiert in ihr die Autorität (VI 87). Die Familie im weiteren Sinne befasst auch die Dienstverpflichteten und Hörigen unter sich. Auch sie sollen an der mit Religion und Liebe erfüllten Gemeinschaft teilnehmen. Zu beklagen ist die moderne Tendenz, auf grund der Vertragsfreiheit die Dienstverhältnisse aus (familienrechtlichen) Treuverhältnissen zu blossen (obligatorischen) Mietverhältnissen herabzusetzen (V 174, 288). B. schilt das »metallifizierte Herz der Gegenwart« (V 174), welche alle Rechtsverhältnisse einschliesslich der persönlichen zu blossen vermögensrechtlichen zu machen strebe »und den Menschen gleich einem goldbeladenen Esel lediglich als Träger von Vermögensrechten werte« (V 283).

II. Der Staat.

1. Wesen des Staates.

Der Staat ist die zwangsweise organisierte Gesellschaft schlechthin (cf. V 165). B. nennt ihn gelegentlich die »öffentliche Gesellschaft«; oft aber braucht er kurzweg a potiori »Gesellschaft« für Staat. Von einem Gegensatz, ja Kampf zwischen Staat und Gesellschaft — *Held, Stein, Gneist!* — weiss B. zufolge seiner Definition der Gesellschaft nichts. Nur wem die Gesellschaft ein bellum omnium contra omnes ist, dem kann und muss sie in beständigem Konflikt mit dem Staate, als Friedensanstalt, liegen. Dies bellum omnium contra omnes wiederum setzt voraus die Möglichkeit rein mechanischen Nebeneinanderexistierens der Einmenschen: was der B.'schen Definition der Gesellschaft widerspricht.

Der Staat, lehrt B., ist nicht Mechanismus, sondern Organismus (V 267). Nicht blosser Zwang, sondern Vaterlandsliebe hält ihn zusammen (Polizeistaat — Nationalstaat). Es gilt von ihm: »Durch blosse Furcht ohne Achtung, durch blosses eigennütziges Interesse ohne Liebe, durch blossen Erwerb und Besitz ohne Recht entsteht und besteht kein menschlich Regiment« (VI 38). B. tadelt deshalb die Kantianer, als welche die Liebe aus Staat und Gesellschaft hinausdekretiert hätten (XIV 408.) Er verwirft jene Staatswissenschaft, welche Mechanik — Statik und Dynamik — des Staates sein will (VI 36): seine Staatslehre will implicite Organik des Staates sein. Mit Verachtung spricht er von dem État-machine der Liberalen (V 268), von jenem »mechanischen, unpersönlichen, unfühlenden Staat, den man nicht lieben, dem man nicht glauben, dem man nicht con amore dienen kann« (V 291). Jeder »Materialismus« in politischen Dingen ist ihm zuwider (V 335). Er beklagt die ethische Potenzlosigkeit des modernen Staates und heischt eine »ethische Potenzierung« desselben (VI 25).

Der Staat ist eine moralische Person (persona moralis VI 63). Als solche vereinigt er in sich zugleich moralische Macht und physische Gewalt (ib.). Neuere fassen ihn öfters zu Unrecht als blosse Gewalt und unterschätzen das psychologische Moment der Macht in den Gemütern (XIV 403). Die Gewalt hat aber stets im Dienste der Macht, der Zwang im Dienste der organischen Freiheit zu stehen.

Die Staatsautorität ist eine Ableitung der göttlichen. Jede

gesetzliche Obrigkeit ist von Gott (XIV 403, V 343). Sie ist also nicht eigenen Rechtens. Darum kein Regentenrecht ohne Regentenpflicht. Nicht regis, sondern Dei voluntas suprema lex est (Röm. 13, 5). Beide, Regent wie Volk, verwirken staats- bezw. völkerrechtlich ihr Recht durch Verletzung der von Gott ihnen auferlegten Pflichten. Die Lehre von der Unverwirkbarkeit des Regentenrechts durch Pflichtverletzung ist ebenso falsch, wie diejenige, dass die volonté de tous immer Recht habe (VI 41, 62, 107). Weder der Staatspantheismus (= Absolutismus VI 39) noch das blutige Gespenst der Volkssouveränität (V 171)!

In Fällen der Kollision zwischen Staatswillen und Gottes Willen geht Gottes Gebot vor (Act. 5, 29: V 178).

Form und Wesen des Staates ist seine Verfassung (V 268). Verfassungsänderung durch Verfassungsumsturz ist also Untergang der Staatspersönlichkeit (wie Aristoteles: VI 78.) Eine bestimmte Verfassungsform wird von der Religion nicht vorgeschrieben (V 343). Die Religion verlangt nur, dass eine jede Verfassung organisch, d. h. freiheitlich im wahrsten Sinne sei. Ohne Religion, ohne Freiheit kann j e d e Verfassungsform heillos werden: die Despotie kann monarchische, aristokratische oder demokratische Formen annehmen (VI 20). Jeder Despotismus, Absolutismus von oben oder von unten ist notwendig religionswidrig und irreligiös (VI 86).

Folgende sind die Postulate der politischen Freiheit: 1) Keine übertriebene Zentralisation! Keinen Staatspantheismus (VI 39)! Denn dieser beschwört als notwendige Reaktion die politische Revolution herauf: Ausweis Frankreich (ib.). Der Despotismus ist das beste Akkreditiv für alles Demagogentum (V 343). 2) Aber auch keine übertriebene Dezentralisation, die statt zur Freiheit zur Losheit der einzelnen führt! Denn auch sie führt im Effekt zur Unzufriedenheit und schliesslich zur sozialen Revolution. Statt der Macht fällt man der Gewalt in die Hände, insbesondere der Geldmacht. Der Liberalismus ist sohin eine Fabel, deren Moral der Servilismus ist (V 289).

Unter den verschiedenen Staatsformen verdient die Monarchie den Vorzug, weil die Einheit der Nation am besten durch Ein Oberhaupt repräsentiert wird (V 167). In der Republik ist der Zentralwille dem Willen der einzelnen gegenüber nicht selbständig genug. Daher die Republiken stets ein umstürzlerisches, kriegerisches Signalement haben (ib.). Die Republiken des Alter-

tums insbesondere huldigten durchweg der Staatsräson der Unterdrückung der von der Herrschaft ausgeschlossenen Schwachen, daher sie notwendig die Sklaverei sanktionieren mussten (V 171, 179). — Wahlreiche taugen erfahrungsgemäss nichts, am wenigsten sanskülottische (V 304). — Die sog. konstitutionelle Verfassung hat viel Missliches. Erstlich erreicht sie nicht den ihr zugrundeliegenden Zweck: eine Teilung der Staatsgewalt ist nämlich noch immer keine Kontrolle derselben (VI 72). Zweitens aber schafft sie einen inhärenten polarischen Gegensatz zwischen 2 Staatsorganen: Thron und Kammer (VI 98 f. 39, 49); sie schafft gewissermassen 2 Souveränitäten in Einem Staat (VI 99). Heisst das nicht: um sich vor Insurrektionen zu sichern, der Verfassung legitimen Insurrektionsstoff einimpfen (V 302)? Bei Nichtübereinstimmung dieser beiden Gewalten: wer hat nachzugeben, wer ist im Recht (VI 98)? Unmöglich kann und darf, erklärt B. 1831, in solchen Fällen eine der Parteien selbst den Konflikt schlichten und richten (VI 51; nemo iudex in sua re!). Vielmehr ersucht er den Deutschen Bund, vorkommendenfalls nach altgermanischer Art eine Art Geschworenengericht ad hoc zu konstituieren, das den Widerstreit beilege (VI 53 f.). M. a. W. B. plädiert im Wesentlichen für das, was sich der Deutsche Bund 3 Jahre später in Gestalt des Bundesschiedsgerichts bezw. =verfahrens wirklich geschaffen hat. Wieweit B. der Ruhm der ersten oder doch vorzüglichsten intellektuellen Urheberschaft zukommt, liess sich nicht bestimmen (cf. *Hoffmann* Grundzüge p. 89 Anmkg.) — Ein weiterer dritter Uebelstand eines dezisiv votierenden Parlaments ist folgender. Er soll zugleich Volksvertreter, zugleich Beurteiler der Regierungsthätigkeit und zugleich beteiligt an der Legislation sein, d. h. Advokat, Richter und Mitgesetzgeber (Mitregent) in Einer Person (VI 72, 87)!—B. hielt Landstände behufs blosser Interessenvertretung mit k o n s u l t a t i v e m Votum für das Beste (I 45). Zu dieser Interessenvertretung will er aber nicht allein die höheren Stände, sondern auch die Proletarier zugelassen wissen (s. u.). Er anerkennt diese »Advokaten« dem Proletariat als sein Recht und ahnt verderbliche Folgen aus der Verweigerung desselben. Unter den heutigen Verfassungen würde etwa die feudal-patrimonialistisch gehaltene Verfassung des Grossherzogtums Mecklenburg-Schwerin dem Ideal B's. am meisten entsprechen (! cf. *Böhlau* Meckl. Land-R. I—III Weimar 1870/71, *Büsing* b. *Marquardsen* Handb. öff. R. III 2 p 1 ff.)

Die wahren Verfassungsgarantieen sind nach B. nicht Parlamente, sondern aktive Folgsamkeit und das Recht passiver Resistenz (V 303). Diese aktive Folgsamkeit kann fussen nur auf Autorität des Staates und wahrer Vaterlandsliebe, die passive Resistenz auf Rechtsbewusstsein und wahrem Freiheitssinn. Beide sind hier zusammenfallend: der rechtmässige Dienst und nur dieser ist und macht frei (V 303). Alles Unrecht dagegen läuft auf Despotismus und Sklaverei hinaus (VI 61). — Hort und Quelle der Autorität, Liebe und Freiheit aber ist die Religion. Sie ist die wahre Garantie des Bestandes der staatlichen wie jeder andern Gemeinschaft. Auch B's. Staatslehre mündet in Theologie. Mit starrer Konsequenz hält B. an dem Gedanken des christlichen Staates fest (VI 98). Dem Satze jenes Juristen: L'Etat est athéé et doit l'être! donnert er entgegen: l'Etat est chrétien et doit l'être! (VI 93); er schilt den Unverstand jener Politiker, die politische Dinge mit religiösen nicht vermengt wissen wollen (VI 79); verfasst eine Denkschrift über die Notwendigkeit erneuter und inniger Verbindung von Religion und Politik (VI 11—28), und schreibt die Entstehung der Pariser Revolution vornehmlich dem Atheismus zu: »Kein Wunder, wenn ein gottloser Pöbel sich auch königlos macht« (V 303). Feinsinnig macht er auf einen *Hogarth*'schen Stich aufmerksam, auf dem der Reichsapfel zu sehen ist, umherrollend, weil ihm das Kreuz abgeschlagen ist, das ihn im Gleichgewicht hielt: ein Symbol der modernen Staaten (VI 97).

Zur Beurteilung. B. hat in seiner Staatslehre die richtige Synthese zwischen dem einseitigen romantischen Restaurationsstreben einerseits und dem ebenso einseitigen *Kant-Smith*'schen Liberalismus anderseits gefunden. Und insofern ist B., nachdem der erstere bis 1848, der letztere bis in die 1870er Jahre den ersten Platz behauptet hat, der Vorläufer und Prophet unserer heutigen Staatsauffassung, der eigentlich modernste und wahrhaft fortschrittlichste Politiker jener Tage.

In zwei Punkten allerdings ist die Weltgeschichte andere Wege gegangen, und hat B. die Zeichen der Zeit nicht erkannt. Wer den Zeiger der Weltgeschichte verfolgt hat, wird erstlich gesehen haben, dass der uralt ehrwürdige, anderthalbtausendjährige Gedanke des Christlichen Staates um die Mitte des 19. Jahrhunderts zu Grabe geläutet worden ist. Und er wird nie wieder aufleben. Der europäische Staat des 21. Jahrhunderts ruht auf dem Christentum, er bedarf des Christentums; aber er ist nicht christ-

lich. Er ist auch nicht atheistisch, wie jener Franzose gelehrt hat; er treibt überhaupt weder Religion noch Metaphysik: er ist religiös indifferent. Variieren wir den oben zitierten Satz: L'Etat moderne n'est ni chrétien, ni athéé: il est indifférent en matière de réligion: et il doit l'être. Die Theologie hat im Staatsrecht keinen Platz mehr. — Zweitens: auch B's. Bedenken gegen den parlamentarischen Konstitutionalismus hat die Geschichte nicht geteilt, so psychologisch richtig sie gedacht sind. Mit seiner Lehre von den 2 Souveränitäten in Einem Staate trifft B. in der That den Nagel auf den Kopf. Dieser Dualismus ist in der That der wunde Punkt aller konstitutionellen Verfassungen. Wem fallen nicht sogleich die berühmten Reden *Bismarcks* vom 27. bis 29. Jan. 1863 über die Lücke in der Preussischen Verfassung ein? Diese Lücke ist nicht bloss der Preuss. Verfassung von 1850, sie ist notwendig jeder konstitutionellen Verfassung inhärent. Verfassungsfragen sind und bleiben Machtfragen, nicht Rechtsfragen. Wer nachzugeben hat, das kann nur die Geschichte lehren. Eventus iudex. Verfassungskonflikte einem Dritten Unparteiischen — also einem andern Staate — zur Entscheidung zu geben, verstösst gegen die Souveränität des Staates. Nur da, wo über dem in Konflikt befangenen Staat von vorneherein ein höherer steht, kann dieser angerufen werden. So bei Verfassungskonflikten der deutschen Einzelstaaten der Bundesrat (Art. 76 Reichs.-Verf.). Liegt die gedachte Voraussetzung nicht vor, so ist eine rechtliche Lösung allerdings so gut wie unmöglich: nur die Geschichte kann entscheiden. »Verfassungskonflikte können nicht durch künstliche innere Mittel des Staates — Staatsgerichtshöfe u. dergl. — gelöst werden: sie sind nur im lebendigen Prozess zu überwinden«. (*Fricker* St. R. d. Kgr. Sachsen p. 259). Gegenüber den Existenzfragen des inneren Staatslebens ist das Recht ebenso unzureichend wie gegenüber den Blut- und Eisenfragen des Völkerlebens.

2. Die Staatszwecke.

B. hat ein System der Staatslehre nicht geschrieben. Also kann, was er gelegentlich über Staatszwecke sagt, auf Vollständigkeit keinen Anspruch machen. B. spricht besonders (a) vom Rechtszweck und (b) vom Wohlfahrtszweck, des Staates.

a. Staat und Recht. Den Rechtszweck des Staates und den Zweck des Rechtes drückt B., einen bekannten Satz variierend, mit den Worten aus: fiat iustitia et conservetur societas (VI 127).

Dem Rechtsgesetz nur die Sicherung des zeitlichen Wohlstandes als Zweck zu vindizieren, ist oberflächlicher Eudaimonismus, ja verstösst gegen Mt. 6, 31—33 (VI 107). Das Recht wird echt theosophisch, definiert als das, zu Gott gerichtete« (I 141, V 219, 294). Die von Gott abstrahierende, »d. h. gottlose«, Jurisprudenz verliert sich notwendig in Faseleien (V 294), und muss mit Fiktionen, d. h. Lügen, aushelfen (V 269). Wahre Rechtswissenschaft ist vielmehr ohne wahre Rechtgläubigkeit undenkbar (I 362).

»Autonom«, d. h. hier: Quelle des Gesetzgebungsrechts, ist allein Gott (XIV 271). Der Staat setzt Recht nur Kraft Partizipation — μεθεξις — an Gottes Autonomie (XIV 371). Ueber jedem Nomos steht der göttliche Logos (XIV 418). Allem ius humanum liegt ein ius divinum zugrunde. Nicht mit Unrecht findet *Hoffmann* in B's. Rechtsphilosophie den alten *Herakleiti*schen Gedanken wieder: τρεφονται παντες οἱ ἀνθρωπειοι νομοι ὑπο ἑνος του θειου (Grundz. p. 8; cf. Demosth. adv. Aristog. I 774 Reisk. εὑρημα και δωρον θεου κτλ cit. 2 Dig. 1, 3).

Der Staat schafft also in B's. Sinn nicht eigentlich Recht, sondern er publiziert und realisiert es: seine Rechtssetzung ist nicht sowohl konstitutiv als vielmehr deklarativ. Der Staat ist also zwar Repräsentant der Rechtsordnung: nicht aber Prinzip des Rechts; das Recht steht über dem Staat; Prinzip des Rechts ist Gott. Der Staat ist nur der Gerichtsvollzieher Gottes. Jenes göttliche Urrecht nennt B. gelegentlich »Naturrecht« und verlangt: der empirische Staat solle allmählich Vernunftstaat, sein empirisches Recht nach Möglichkeit Naturrecht werden (VI 5). Mit dem individuocentrischen, geschichtslosen »Naturrecht« der Renaissance und Aufklärung hat dies »Naturrecht« natürlich nichts gemein: Naturrecht im Sinn jener wird »als eine blosse Fiktion« (I 114, 144), ausdrücklich abgelehnt (V 194, 258, VII 280). Es giebt in diesem Sinne so wenig Naturrecht als Naturreligion (VII 82). Der Rationalismus auch in der Jurisprudenz wird verdammt (VI 107). Der Begriff des Naturrechts ist vielmehr die mittelalterliche, mit ius divinum gleichbedeutend.

Alles Recht ist positives und in seiner Gegebenheit als solches zu achten und zu wahren, ungefragt, ob es der Nützlichkeit (gegen *Bentham* u. s. w.) oder dem jenseitigen Ideal des Gerechten entspricht (VI 61).

Alles Recht ist ferner gekennzeichnet durch Zwang (S o l l-

thum und Sollhaben I 144), d. h. durch eine relative Einschränkung der formellen Freiheit. Da nun Freiheit der Zweck der Gesellschaft ist (V 101, 299), so ergiebt sich daraus die negative Natur alles Rechts (I 142, 143). Es ergiebt sich ferner, dass alles Recht nur im Dienste der Freiheit stehen solle, d. h. dass die formelle Freiheit nur um der materiellen Freiheit willen eingeschränkt werden dürfe und solle (VIII 319). Der Buchstabe töte nur um des Geistes willen, welcher lebendig macht (2. Cor. 6,2: II 184). Das Recht ist im Endzweck da, nicht die Freiheit zu beschränken, sondern zu beschützen (XIV 424). »Man kann darum nur für jenes Gesetz Respekt oder Achtung haben, welches Respekt für die Freiheit desjenigen und derjenigen hat, für welche dieses Gesetz gegeben ist. Und zwar hat dieses Gesetz sowohl die innere Befreiung desjenigen zu respektieren, auf welche es hemmend wirkt, als die Freiheit jener, welche hiermit geschützt sein sollen« (VI 317). In dieser schirmenden Funktion aber ist es notwendig und unentbehrlich: ist es doch die Bedingung für Sicherheit, Kräftigkeit und Freiheit des Handelns (V 254) und somit der Tendenz nach ein Zuchtmeister auf die wahre Freiheit (VI 317: Gal. 3, 24; 4, 1 ff.: VIII 35, 41). B. zitiert das freilich anders gemeinte *Goethe*sche Wort: »In der Beschränkung zeigt sich erst der Meister, und das Gesetz nur kann die Freiheit geben« (I 142). Ohne Gesetz keine Freiheit, wie ohne Freiheit kein Gesetz! (ib.). Das Recht übernimmt somit die negative Funktion der Befreiung: es schafft die Basis: der Grundsatz pacta sunt servanda spricht die condicio sine qua non alles Bestandes der Gesellschaft aus (VI 67). Die wahre, positive Freiheit dagegen ist möglich erst auf Grund der Sittlichkeit, diese aber nur auf Grund der Religion. Ohne diese ist schliesslich auch jene hinfällig oder mindestens prekär, unverbürgt (V 310; cf. Tertull. apol. c. 45: V 145, I 143, 144). B. nennt darum die religiöse Gesellschaft den Felsen der politischen (I 149), an anderer Stelle das Christentum die Assekuranzanstalt für freie Sozietät (V 301). Ohne Credo kein Credit! (V 111). Nichts anderes meint der von B. nicht unbeeinflusste *Herm. Cremer*, wenn er (Einfluss des christlichen Prinzips der Liebe auf Rechtsbildung und Gesetzgebung, akademische Rede Greifsw. *f*899 S. 31 sagt: »keine Gesetzgebung kann .... der Gesinnung entbehren .... aber die Gesinnung selbst kann sie nicht erzeugen«. Die Erzeugung dieser Gesinnung — bona fides — ist vielmehr Sache der Moral und Religion. Erstreckt sich doch alles Recht und Gesetz lediglich

auf die äussere Handlung, nicht auf den Willen! (I 142 A. XIV 417). Der Eid, im Rechtsleben so notwendig, kann allein in der Religion Sanktion und Halt suchen (V 93, 94).

Ueber allem Recht steht ferner die Liebe, welche tiefer ist als Gerechtigkeit (XIV 359). Das Recht sagt mit *Ulpian*: Neminem laedere (10 D. 1, 1): die Liebe mit *Paulus* dem Apostel: Einer diene dem andern (Gal. 5, 13: XIV 81; VI 86, 96). So füllen also Religion und Liebe die Lücke aus, welche das Recht lässt. Für den Christen insbesondere giebt es kein absolutes subjektives Recht, vor allem nicht das römische absolute Eigentumsrecht, jedes Recht involviert vielmehr eine sittliche Pflicht: »jeder Besitz ist nur Amtsbesitz, jeder Genuss nur Amtsgenuss« (Pfründe VI 95). Pflichtvergessenheit ist Rechtsverletzung wie umgekehrt (V 306).

Aber noch mehr: die Liebe ist nicht allein des Gesetzes Ergänzung: sie ist »des Gesetzes Erfüllung« (Röm. 13, 10 cf. 1. Tim. 1, 5: VI 13). Indem die Liebe freiwillig thut, was das Gesetz zwangsweise fordert, hebt sie das Rechtsgesetz in seinem spezifischen Zwangscharakter auf (I 142 A.). Dann in seiner eigentlichen spezifischen Differenz wird das Gesetz aktuell erst bei Widerstand und Uebertretung (XIV 403). Was also von Liebe wegen freiwillig geschieht, braucht nicht erst von Gesetzeswegen zwangsweise anbefohlen zu werden. Mit Zunahme von Religion und Liebe nehmen folgeweise die Gesetze zum Schutze des andern ab (XIV 403). Das ideale Ziel der Rechtsentwickelung muss demnach sein: dass das Recht sich selbst überflüssig mache. »Handle gesetzesgemäss, ohne des Gesetzes zu bedürfen; habe nicht Gesetz und Tugend, sondern sei sie! Wenn des Gesetzes Geist in euch ist, so seid ihr nicht unterm Gesetz (Gal. 5, 15). Wenn etwas ausser mir auch in mir ist, so ist mir das Aeussere keine Last, sondern Lust, und hilft mir« (XIV 407). »Von irgend einer äusseren Schranke, somit auch Autorität werde ich .... damit frei .... dass ich, falls sie gut und recht ist .... sie frei in mich als Bestimmung aufnehme« VIII 320). Gelegentlich wird das schöne Wort zitiert:

> L'amour, dit-on, n'a pas de loi.
> Pourquoi?
> Parceque l'amour elle même
> Est la loi suprême (XIV 482).

B. lehrt also nicht den (theologischen) Anomismus der extre-

men Gnostiker (*Marcion* u. a.), sondern einen wohlverstandenen Paulinismus im Sinne von 1. Cor. 13.

Von den einzelnen Unterarten des Rechts können wir nur auf Völkerrecht und Strafrecht näher eingehen.

B. begeistert sich für ein europäisches Völkerrecht auf christlicher Grundlage (V 172). Das Christentum hat den europäischen Staaten- und Familienbund geschaffen (V 179). Ohne Christentum und christliches Völkerrecht herrscht die rohe Macht, das Faustrecht im Verkehre der Völker (V 171). Die Folge ist jene eifersüchtige Gleichgewichtspolitik, welche stets bereit ist, fremden Verbrechen zu wehren, selbst aber Verbrechen, wo irgend möglich, zu begehen (V 172). Mit dem Sturze der deutschen Reichsverfassung 1806 ist der Welt das Vorbild eines Völkerrechtsgeschworenengerichts verloren gegangen (VI 64). Eine Wiedervereinigung des durch die Napoleonischen Kriege zerrissenen christlichen Europa war B's. heisses Sehnen: ein echt romantischer Restaurationsgedanke! Durch seine 1814 den alliierten Monarchen eingereichte, 1815 gedruckte Schrift: »über das Bedürfnis einer neuen und innigeren Verbindung der Religion mit der Politik«, die besonders bei dem sentimentalen Alexander von Russland lebhaften Beifall fand, ist B. denn auch der geistige Miturheber der heiligen Allianz geworden *(Lutterbeck* XVI 12).

Auch B's. Betrachtungsweise des Strafrechts ist eine strikte Konsequenz seiner Prämissen. Die Gesellschaft ist der Schauplatz der Geschichte, d. h. des Ringens der Ewigkeit des Guten mit der des Bösen: sie ist »ein Kriegszustand der Guten gegen die Bösen« (V 198). Das Gute gegen das Böse wieder aufzurichten — »wiederaufrichtende Gerechtigkeit« Aristoteles — ist eine hohe Aufgabe des Staates (cf. XI 158). — Man hat also das Böse als positive Macht, nicht als blossen Defekt oder gar als blosse Beeinträchtigung der äusseren Wohlfahrt, zu beurteilen und zu bekämpfen. Drei Stadien macht der böse Wille durch: im ersten begeht er das Verbrechen nur als Mittel zum Zweck eines Genusses; im zweiten zugleich alz Selbstzweck; im dritten als Selbstzweck (V 356 ff., 360).

Die Aufgabe nun, das Böse zu dämpfen, das Gute wieder aufzurichten, fällt dem Staate, als der göttlichen Nemesis auf Erden, zu (cf. XI 158, XII 146). Die Strafpflicht begründet sein Strafrecht (ius puniendi). Aufgabe der Strafe ist nun einerseits: den bösen Willen in seiner Nichtigkeit darzuthun und das Recht wieder

aufzurichten (XIV 400: absolute Straftheorie, cf. *Hegel*); anderseits: das Verbrechen im Verbrecher zu sühnen (V 363: Sühnetheorie, cf. *Kohler*).

B.'s Auffassung des Delikts ist eine prinzipiell scharfe, strenge. Die neuere Kriminalistik — wohl insonders der Determinist *Feuerbach* — erscheint ihm seicht, die Praxis flau (XIV 400). Die »Sensibilität und morbose Nervenschwäche unserer Zeit« wird zur Philanthropie erhoben (V 84)[1]; jedes Verbrechen findet seine Apologie (V 174); übermässiges Zart- und Mitgefühl mit dem Verbrecher lässt den Abscheu vor dem Verbrechen nicht gehörig aufkommen (V 117). Selbst auf Abschaffung der Todesstrafe hört man Kriminalisten plädieren mit der Begründung: sie sei historisch aus Blutrache hervorgegangen, also in Widerspruch mit der Humanität der Zeit. Der Grundgedanke der Todesstrafe aber ist auch historisch nicht die Rache, sondern die Sühnung. Die Sühnung für Tötung aber kann nur im Jenseits geschehen (V 363). Irreligiosität also ist der wahre Grund der Tendenz auf Abschaffung der Todesstrafe; der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele und folgeweise an ein jenseitiges Gericht ist verloren gegangen (V 362). Die vielfach geübte »Humanität« d. h. schonende und sympathisierende Behandlung der Verbrecher ist im Effekt Inhumanität und Antipathie gegen rechtliche Leute, die vor dem Verbrechen geschützt sein wollen (V 363). Zu verwerfen sind die »modernen, medizinisch-materialistischen und psychologischen Hinwegerklärungen der Verbrechen« (V 362). — Wir müssen uns hiebei erinnern, dass B., wiewohl von Hause aus Arzt, als guter Katholik, strenger Indeterminist ist. — Das Psychologische in der Strafthat soll gleichwohl nicht vernachlässigt werden. Der Satz Interna non iudicat praetor ist vielmehr, strenggenommen, falsch. Denn es gilt stets das Motiv des Delinquenten zu erforschen schon deshalb, weil die unmotiviert scheinende That vielleicht keine freie, somit zurechenbare, war (V 360 mit *A. Feuerbach*). Zur Erforschung der Psyche des Angeklagten ist aber viel besser religiöser Glaube als medizinische Kenntnis (V 362).

Wie bei *Stahl*, so hat es auch bei B. den Anschein, als sähe er am liebsten Geistliche in den Strafgerichten fungieren. Dieser

1) Auch *Hufeland* (Der Arzt) und *Campe* (Revision u. s. w. VIII, 1787, p. 253) klagen über die »nervenkranken Zeiten«. Vgl. übrigens B.'s Tagebuchnotiz 1786 (N. B.): »Die allgemein überhandnehmende Nerven- und Geistesschwäche und »Aufklärung« ... ist ein untrügliches Symptom einer uns allgemein bevorstehenden Revolution« (XI 68).

eigentümliche Wunsch ist echtkatholisch: Papst und Bischof sind ja Seelsorger und Richter in Einer Person. B. weist auf die Juden hin, die ihre Richter, als Repräsentanten Jahves, geradezu Elohim genannt hätten (Exod. 21, 6; 22, 7. 8: die Exegese ist sehr bestritten), sowie auf die alten Germanen, die, nach Tac. Germ. 7, die Priester velut deo imperante hätten Urteil finden lassen (V 361, VI 332).

Schliesslich noch ein Wort über B's. rechtspolitischen Standpunkt. Zwei Extreme umgeben B.: Liberalismus und philosophische Rechtsschule, die ein neues Recht um jeden Preis wollen, auf der einen —, Konservatismus und historische Rechtsschule, die das gewordene Recht um jeden Preis festhalten wollen, auf der andern Seite. Hie radikaler Fortschritt — dort Quietismus des Bestehenden! Entschiedene Stellungnahme war unerlässlich: zu B's. Zeit tobte in den deutschen Staaten der Kampf um die Verfassung! B. glaubt vermöge seines Gedankens der organischen Evolution einen sicheren Mittelweg zu finden. »Die Regierung«, sagt er, »muss nicht minder das Recht des Gewordenen als jenes des Werdenden schützen und verbürgen, und eine Regierung, welche sich ausschliesslich der Vergangenheit zuwendete, ginge der Versteinerung . . . wie jene, welche ausschliesslich . . . dem »Zeitgeist« huldigend und sich von der Geschichte losreissend, der Zukunft sich zuwendete, der Verwesung oder Verflüchtigung zuginge« (VI 69 f.). Beide würden revolutionär verfahren, denn revolutionär ist, was der freien Evolution entgegentritt (V 270). Wie der Revolutionismus überhaupt, so ist insonders der Rechtsrevolutionismus das grösste periculum vitae für jede Gemeinschaft (VI 61). Der Reaktionäre ist revolutionär, weil er das Gewordene auf Kosten des Werdenden —, der Ultraliberale, weil er das Werdende auf Kosten des Gewordenen anstrebt« (VI 58). Den Ultralegitimisten wird zugerufen: der Rechtsbestand verlangt den Rechtsfortgang —, den Radikalen: der Rechtsfortgang verlangt den Rechtsbestand (VI 60)! So werden denn einerseits *Haller* und Genossen zurückgewiesen, die »noch immer von Restauration des Mittelalters träumen und schwätzen«, als ob man Tote restaurieren könnte! Sie werden mit König Lear verglichen, der am Leichnam seiner Cordelia mit einer Flaumfeder vergeblich herumexperimentiert (XIV 115, 116). Anderseits wird die Tendenz, eine Verfassung à tout prix, selbst per medium einer radikalen Rechtsverletzung zu schaffen, als revolutionär scharf getadelt und verworfen (VI 62). Von

einer auf Kosten erworbener Rechte oktroyierten Verfassung will B. schlechterdings nichts wissen. Die Maxime jener Politiker: durch Unrecht zum neuen Recht (VI 58, 62) ist ihm keine andere als die jesuitische: der Zweck heiligt die Mittel (VI 58). Der Satz: Si violandum ius est, regnandi causa violandum est, ist widerchristlich (XIV 409). Thöricht ist die Entschuldigung solchen Verfahrens mit der Not: das Revolutionieren des positiven Rechtsbestandes sei ein notwendiges Uebel, ein notwendiges Durchgangsmoment zur Herstellung eines neuen Rechtsbestandes (VI 69). Dieser Argumentation liegt zu Grunde die rechts- und geschichtswidrige, also revolutionäre Annahme, man könne beliebig eines Tages gewissermassen a priori den Rechtsstand von neuem konstituieren (VI 68). Man bedenkt aber dabei nicht, erstlich, dass man im Grunde Recht nicht konstituieren, sondern nur deklarieren kann (V 319). Zweitens übersieht man, dass durch Begehen eines Rechtsbruchs — nämlich Verfassungsbruchs — von seiten des gesetzgebenden Faktors die Kausalitätsreihe der Rechtssetzung überhaupt unterbrochen ist (VI 68). Alle positiven Rechtssatzungen und subjektiven Rechte sind solidarisch verbunden im Gedanken des positiven Rechts schlechthin als eines organischen Ganzen: Verletzung des Einen verletzt also alle andern: folglich auch das Regentenrecht selbst, also die Quelle der Gesetzgebung (V 249, VI 62). Verfassungsbruch ist also, streng beurteilt, Verwirkung der Gesetzgebungsgewalt, Selbstmord des Staates (VI 68). Die Folgen nun können nicht stärker sein als die Prämissen: also alles aus nichtiger Quelle fliessende Recht ist gleichfalls nichtig (VI 68 f.). Aus Unrecht kann Recht weder werden noch folgen.

Zur Beurteilung. B.'s Rechtsphilosophie birgt manchen schönen und tiefen Gedanken. Freunde spekulativer Rechtsphilosophie werden sich an seinen Gedanken ebenso erwärmen wie an den Spekulationen über das Recht, wie sie *Schelling* und sein Epigone *Stahl, Krause* und vor allem *Hegel* angestellt haben. Für den Rechtsphilosophen der Gegenwart, ebenso wie für den positiven Juristen haben sie gleich aller spekulativen Rechtsphilosophie, wenig Wert. Nicht mit Unrecht sagt einer der tüchtigsten Rechtsphilosophen der Gegenwart, *Merkel*: »In jener idealistischen Richtung der Rechtsphilosophie ist es zu einem Wissen trotz tausendjähriger Bemühungen nicht gekommen und wird es wohl auch wegen der Natur des Problems, das man zu lösen versucht, in der Zukunft nicht kommen« (b. *Holtzendorff,* Enc. d. Rechtswiss.

I p. 90).

Ueber den Wert des theologisierenden Elements bei B. vergleiche man *Thilos* angezogene Schrift. Was Thilo speziell über Baaders »trübes verworrenes Gemisch von theistischem Glauben und pantheistischen Philosophemen, von christlicher Demut und spekulativem Hochmut, in ziellos umherschweifender und abschreckend geschwätziger Darstellung« sagt (p. 97), ist zwar in der Form wenig reserviert, aber in der Sache nicht unrichtig. Auf B.'s Sozietätsphilosophie geht *Thilo* freilich überhaupt nicht ein. Er hat sich nicht die Mühe gegeben, zu untersuchen, was dieselbe, abstrahiert von ihrer theologischen Grundlage, Richtiges enthielt. Andernfalls hätte ihm nicht entgehen können, dass B. in Einem Punkte den meisten vorgehenden Rechtsphilosophen voraus war: seine Rechtsphilosophie geht nicht vom subjektiven Recht (Befugnis), sondern von der objektiven Rechtsordnung aus. Sie ist insofern dem Naturrecht weit überlegen und genügt auch *Thilos* rechtsphilosophischer Grundansicht. —

B. setzt dem Rechte die Moral zum Zwecke. Damit dürfte er das »Kap Horn der Rechtsphilosophie« *(Ihering)* kaum glücklich umsegelt haben. Er verkennt damit sicherlich die selbständige Natur des Rechts. Das Recht ist nicht Feind, aber auch nicht Magd der Moral. Der Zweck des Rechts ist Ordnung: Ordnung, wenn möglich, in Uebereinstimmung mit und in Förderung der Moral, Ordnung aber auch gegebenenfalls im Widerspruch mit und auf Kosten der Moral.

B.'s Rechtspolitik, im allgemeinen zwischen Durchgängertum und Philistertum die schöne Mitte haltend, ist in Fragen der Verfassungsvereinbarung denn doch zu buchstabengläubig. Sie sieht mehr nach einem pedantischen Juristen als nach einem spekulativen Philosophen des »Entwickelungszeitalters« aus. Wären B.'s Bedenken für die Politik massgebend gewesen, so hätten wir noch heute kaum eine oder zwei deutsche Verfassungen! Denn es gab ja nur 2 Möglichkeiten, eine Verfassung zu schaffen. Entweder man vereinbarte sie: aber in der Regel mit Ständen, die erst ad hoc einseitig geschaffen werden mussten: also lag keine Vereinbarung vor; oder man gab sie einseitig, »oktroyierte« sie von oben oder unten: beides nach B. ein Rechtsbruch. Einen dritten Weg gab es regelmässig nicht. Die Geschichte, die auf eine Konstitution hindrängte, hat denn auf B.'s Bedenken nicht gehört. Man hat Verfassungen teils vereinbart, teils? vom Thron oder vom Volke

her erzwungen. Nach B.'schen Grundsätzen sind demnach fast alle unsere heutigen Verfassungen null und nichtig!

Und doch befinden wir uns nicht bloss ganz wohl bei ihnen, sondern es denkt auch niemand von uns daran, aus formal-juristischen Bedenken z. B. der Preussischen oder Sächsischen, folgeweise auch der Deutschen Reichsverfassung den Gehorsam zu weigern. Die Geschichte ist eben stärker als die juristische Konsequenz. Sie hat ihre eigene Logik, ihre eigenen Gesetze. Was die Geschichte gebieterisch heischt, das wird Thatsache auch contra legem et iura quaesita. Und wenn diese Thatsache wirklich zeit- und geschichtsgemäss ist, so gewinnt sie auch die opinio necessitatis für sich und wird so auch formell zum Recht (3, 2 Dig. 1, 3 u. ö.) B. übersieht die rechtsbildende Macht der Gewohnheit.

b. Staat und Wirtschaft. Ueber das Verhältnis des Staates zur Kultur im allgemeinen äussert sich B. nur im Vorbeigehen einmal dahin: die Regierung habe in Wissenschaft, Kunst und Technik nicht darein zu reden, sondern »Toleranz« zu üben (V 367). Das Verhältnis des Staates zur Kirche wird im letzten Abschnitt zu betrachten sein. Ausführlicher einzugehen haben wir an dieser Stelle auf B.'s Ansichten über das Verhältnis des Staates zur Wirtschaft. B. als hohem baierischen Bergbeamten — zuletzt Oberstbergrat — mussten diese Probleme sehr nahe liegen. Ueberdies war er nebenbei Besitzer einer Glashütte, also Industrieller. Für eine einschlägige Arbeit — Anleitung zum Gebrauche des Glaubersalzes anstatt der Pottasche zur Glaserzeugung (VI 227—272) —, eine technologisch wie nationalökonomisch tüchtige Leistung, erhielt er von der Oesterreichischen Regierung eine Prämie von 12 000 fl. Aber es war auch ein rein uneigennütziges, wissenschaftliches Interesse, was ihn an die Nationalökonomie knüpfte. Dies ersehen wie aus dem Eifer, mit dem er nationalökonomische Studien auf Gebieten trieb, die ihm praktisch ferner lagen. 1792—96 bereiste er England besonders aus volkswirtschaftlichem Interesse (VI 172, XV 508). *Adam Smith'* Wealth of Nations excerpierte und glossierte er mit grossem Eifer (VI 179 Hoffm.). Eine Zeitlang hatte er in Hamburg lehrreichen Umgang mit dem Merkantilisten *Büsch*, den er gern zitiert (VI 183 f. Schriften über Staatswirtschaft und Handlung 3 Teile Hamburg u. Kiel 1870—84. Darstellung d. Handlung 2 T. Hamburg 1792). Auch auf den gleichgerichteten Minister von *Struensee* (Abh. über wichtige Gegenstände d. Staatswirtsch. 2 Bde. Berlin

1800) wird verwiesen (VI 174), und B. macht wiederholt aufmerksam auf *Bechers* Diskurs von den eigentlichen Ursachen des Auf- und Abnehmens der Städte, Länder und Republiken (Frkf. M. 1666: VI 170, 174, 176).

Alle diese Schriftsteller haben B. zwar angeregt, aber nicht befriedigt. Sein produktiver Geist strebte zu selbständigen Gedanken. Wir werden ihn gerade über nationalökonomische Fragen eminent taugliche und treffliche Gedanken aussprechen hören.

Das Verhältnis des Staates zur Wirtschaft ist erstlich ein unmittelbares, zweitens und in der Hauptsache aber ein mittelbares. Das unmittelbare ist das rein fiskalische. Der Staat hat notwendige Aufgaben zu erfüllen, folglich notwendige Ausgaben zu bestreiten. Staatsausgaben und Staatseinnahmen konstituieren zusammen den Staatshaushalt. Ueber finanzwissenschaftliche Fragen äussert sich nun B. nur gelegentlich, wie folgt. Unter den Einnahmequellen des Staates stehen die Steuern oben an. Die direkte Steuer besteht in »Prozenten des Gewinnstes oder Erwerbes der Regierten« und ist zu billigen (VI 219). Zu verwerfen ist dagegen die indirekte Steuer, weil zu kompliziert, in der Erhebung zu kostspielig, im Ertrag relativ gering, im Effekt für Industrie und Konsumtion zu lästig (VI 211). Auch belastet sie übermässig gerade die ärmeren Schichten (Accise VI 134 f.). Die Einnahmen aus Regalien haben alle Vorteile der direkten Steuern (VI 211), sind aber sonst grundverschieden von ihnen. Denn die Steuer dient fiskalischen, das Regal aber in erster Linie nationalökonomischen Zwecken. Regalien, Monopole, überhaupt Staatsgewerbe sind prinzipiell Verwaltungen von Gemeingütern zu gemeinem Nutzen (VI 223). Sie sind zunächst nicht des Fiskus, sondern der wirtschaftlichen Wohlfahrt des Volkes wegen da. Und gerade deswegen muss der Staat sie zu erhalten streben. Die »natürlichen« Regale versilbern heisst die Erstgeburt um ein Linsengericht verkaufen (VI 211), heisst die Henne verkaufen statt der Eier (VI 204). Nicht um des aus möglichster Steigerung des Reinertrags erwachsenden Gewinns willen, sondern, wie angedeutet, gerade um des aus möglichst wohlfeilen, guten, nachhaltigen Verkaufen an die inländischen Konsumenten dem Staate erwachsenden Gewinns willen (VI 223) gilt es die Regale festzuhalten. Sind sie doch ein Mittel für den Staat, in volkwirtschaftspolitischer Absicht auf die Preisbestimmung Einfluss zu üben (VI 211).

Dies alles führt B. speziell aus an dem »Forstregal« — seine

Ansicht ist nämlich, »der Holzbau im grossen sei ein Staatsgewerbe und das Forstregal ein natürliches, unveräusserliches Regal« (1802, VI 201—225). Er begründet dies nicht uninteressant wie folgt. Der Forstbau muss im Grossen betrieben werden; Zersplitterung und Zerschlagung ist übel angebracht: diese aber ist notwendige Folge der freien Veräusserlichkeit. Also muss sich der Forstbestand in möglichst wenigen Händen extra commercium befinden. Diese Forsteigentümer müssen viel Kapital und viel Fähigkeit des Zuwartens haben: denn die Forst rentiert und amortisiert sich erst sehr spät. Also darf eine physische Person Eigentümer der Forst nicht sein, denn sie würde, da sie nicht warten mag, zu Abbau und Raubbau verleitet werden. Vielleicht aber eine juristische Person des Privatrechts? Auch dann wären schwere Gefahren nicht beseitigt. Verderbliche egoistische »Plusmacherei« wäre die Folge, und die um so gefährlichere Folge, je mehr der Forstbau, seiner Natur nach in extenso betrieben, in wenigen Händen monopolisiert wäre. Verderblich aber vor allem deshalb, weil die Forst unmittelbar notwendig für die Volkswirtschaft ist, in unmittelbarer Beziehung zum Nationalwohlstand steht. Also kann der Staat allein Eigentümer der Forst sein: er allein ist frei von dem privatwirtschaftlichen Egoismus: gewinnt er doch auf die Dauer nur da, wo seine Bürger gewinnen! Der Wert einer staatlichen Forst für den Staat resultiert daher nicht aus dem absoluten Mehrerlös über die Produktions- und Versendungskosten (Reinertrag), sondern setzt sich vielmehr aus folgenden Posten zusammen: 1) dem Reinertrag aus Veräusserung der Forstprodukte, 2) dem Gehalt und Arbeitsverdienst der — einheimischen — Forstangestellten, 3) der Ersparnis der inländischen Forstkonsumenten im Vergleich zu den bei Bezug aus anderweiten — ausländischen — Bezugsquellen zu zahlenden Preisen.

Ein eben solches »natürliches Regal« wie das Forstregal ist das Bergregal. Der Bergbau bis zur ersten Aufbereitung des Rohstoffes soll Staatsgewerbe sein; das Weitere bleibe der Privatindustrie überlassen (VI 208).

Noch andere Gewerbe — B. nennt sie nicht — gilt es der Privatthätigkeit zu entziehen und zu regalisieren; dafür sind anderseits eine Reihe von Domänen und Regalien der Privatindustrie preiszugeben (VI 224).

Ganz Gleiches wie von den »Regalien« gilt von den Zöllen. Nicht Finanzzölle, sondern Schutzzölle sind zu fordern (VI 187).

B. zitiert die epochemachenden Worte eines Lyoner Kaufmanns: »On a considéré, jusqu' à présent, le produit des douanes comme un impôt indirect . . . Il me semble que les douanes ne sont établies que pour régulariser les rapports entre l'industrie nationale et les industries rivales ... elles doivent être plutôt considérées comme le rempart protecteur du commerce que comme une ressource pour l' Etat (V. Roux d. L. de l'influence du gouvernement sur la prospérité du commerce Par. an IXp. 175: VI 187).

Dies sind, möglichst in seiner eigenen Terminologie wiedergegeben, B's. Ansichten in Dingen der sog. Kameralwirtschaft. Sie sind nur die Kehrseite seiner praktisch-nationalökonomischen Anschauungen, denen wir uns jetzt zuwenden. Dieselben lauten, in Einen Grundsatz zusammengefasst: der Staat hat positive wirtschaftspolitische Aufgaben.

Diese folgen aus den Staatszwecken selbst. Der Staat ist nach innen zu Assekuranzanstalt (VI 178): wie denn das Wort »Bürger« von »geborgen, verbürgt sein« abgeleitet werden könnte (ib.). Zweck des Staates ist insofern: »jedem Stande und Bürger seinen möglichsten Wohlstand gegen jeden andern Stand und Menschen zu sichern« (VI 170). Nach aussen hin ist der Staat Machtanstalt: worin anders aber beruht seine Kraft als »im Wohlstand nicht einzelner, sondern alle Stände, in der Wohlhabenheit der grösstmöglichen Anzahl Bürger« (ib.)? Ein darbendes Proletariat liefert schlappe Soldaten! (VI 289). Ein Staat, der in wirtschaftlichen Dingen alles gehen lässt, wie es geht, kann es erleben, dass sein Land mindestens wirtschaftlich zur blossen Kolonie oder Provinz eines wirtschaftlich überlegenen Nachbarstaates wird (VI 7, 175).

Daraus ergiebt sich also zwingend die Notwendigkeit einer positiven Wirtschaftspolitik des Staates. Es giebt und muss geben eine Staatswirtschaftskunst, welche »die möglichste Vereinigung des Wohlstandes aller Bürger« sich vorsetzt — nicht blos eine Finanzkunst, »welche das Geld da nehmen lehrt, wo es sich immer nur nehmen lässt«. Letztere muss übrigens auf eine Begünstigung der Besitzenden als den steuerkräftigen vor den Nichtbesitzenden hinauslaufen. Diese Begünstigung ist nicht gerecht, aber auch nicht klug. Sie widerstreitet dem Wesen des Staates und Volkes als Organismus. Sie ist ebenso klug als das Unternehmen, ein Glied des Leibes zu verstümmeln, in der Hoffnung, die übrigen würden dadurch umsomehr gedeihen (VI 172 f.). Diese »plus-

macherische« Finanzkunst läuft schliesslich auf den Merkantilismus hinaus, jene Staatsraison, andern Leuten und andern Staaten »in den Geldbeutel zu steigen« (VI 173).

Die wahre und vernünftige Staatskunst muss vielmehr ausgehen von dem Gedanken der organischen Wechselwirkung zwischen Staatsganzem und Staatsunterthanen. Gloria principis: salus populi (VI 39). »Frei kann der König nicht sein und auch nicht reich an geistigem wie an materiellem Vermögen, dessen Volk gebunden und geistig oder materiell arm ist« (VI 64): und umgekehrt.

Sonach soll der Staat nicht allein jeder einseitigen Fiskalpolitik sich enthalten: er soll positive Volkswirtschaftspolitik treiben (cf. VI 185). Falsch ist die Behauptung: die Wirtschaft regiere und reguliere sich selbst nach »Naturgesetzen«. Diese »Naturgesetze« sind in Wahrheit »keine andern als jene, wodurch sich das Gleichgewicht aller Tierarten ohne alle Polizei und ganz einfach von selbst dadurch erhält, dass sich diese einander quantum satis auffressen« (VI 209, zunächst gegen den Smithianer v. *Soden* im frz. Merkur 1. Jahrg. 3. Heft). Die unbedingte freie Konkurrenz ist ein Krieg aller gegen alle, die unbedingte Freiheit des Wettbewerbes wird zur unbedingten Freiheit, sich bis zum Ruin bald der Käufer, bald der Verkäufer zugrunde zu richten (VI 6). Sie befördert somit Glückswechsel, Schwindelgeist, schnelles Uebereichwerden und Verarmen (VI 8).

So ist also, allein auf den Egoismus der Individuen gestellt, die Privatwirtschaft ein wildes Durch- und Gegeneinander. Nicht allein im Kleinen die einzelnen Betriebe, sondern auch im Grossen die 3 Hauptgewerbsklassen: Landwirtschaft, Industrie und Handel, liegen in beständigem Konflikt egoistischer Interessen (VI 170, 172). Dieser Interessenkonflikt ist unausbleiblich und unausrottbar, solang die Wirtschaft bloss auf die kurzsichtige Selbstsucht der einzelnen basiert bleibt. Im Grunde aber herrscht Interessenharmonie. Auf die Dauer wird z. B. der besser und billiger verkaufende Produzent besser prosperieren als der teuer und schlecht verkaufende (VI 174). Es ist nun Aufgabe der Staatsgewalt, im Gesamtinteresse diese Harmonie, nötigenfalls gegen den Willen der einzelnen Widerstrebenden, zu realisieren und so eine nationale organische Volkswirtschaft herzustellen. (VI 172, 177). Quae ad omnes pertinent, a singulis negliguntur: der S t a t also muss sich dieser Gemeininteressen annehmen (VI 170). Nachdrücklich bekämpft wird

demnach *Smith'* Freiheits- oder passives Staatswirtschaftssystem. Es ist nur ein Pseudofreiheitssystem, denn es schützt nur das Erworbene, nicht den Erwerb, den es vogelfrei lässt (VI 175, 177, 233): — ein Vogelfreiheitssystem (VI 225)! Es beruht auf »dunklen und unvollständigen Begriffen von Naturrecht, Eigentum, Staat u.s.w.« (VI 177) und ist im Grunde nur eine Wiederauffrischung des Physiokratismus (VI 171). Immer wieder wird polemisiert gegen die Politik des blossen Zusehens (VI 204), des dolce far niente (VI 211), des Nichtsthuns und Nichtshelfens (VI 233). Die Gegner weisen mit Unrecht auf den Colbertismus hin, denn der Fehler dieses Systems lag nicht in der Staatsintervention als solcher, sondern in der Einseitigkeit der Intervention (VI 172). Ebenso berufen sie sich mit Unrecht auf England als das Land der »wirtschaftlichen Freiheit«: die Kornakte von 1688 lief jener individualistischen Freiheitlichkeit schnurstracks zuwider, und ohne sie wäre England nicht geworden, was es ist (VI 172, 185).

Die der *Smith'*schen wesentlich gleiche *Kant'*sche Auffassung des Staates trifft die Aufgaben des Staates nur zur Hälfte: nicht bloss negative Wohlstandsförderung durch Verbot des Nichtwegnehmens, sondern positive Wohlstandsförderung durch Thun und Geben ist vonnöten (VI 177). Der Staat ist nicht eine blosse Rechtsanstalt: er ist ja eine Assekuranzanstalt (VI 178)! Dieser Staatszweck heischt mehr als blossen Schutz der erworbenen Rechte: der Staat soll Freiheit und Gleichheit der Erwerbsfähigkeit herstellen und garantieren (VI 176). Dies kann er freilich zunächst nur durch Einschränkungen der formalen Freiheit, nämlich dadurch, dass er »jedem einzelnen Stande die Freiheit, anderen zu schaden, nimmt« (VI 176). Dies verlangt auch der Rechtszweck des Staates (VI 6). Sodann hat der Staat ausgleichende Gerechtigkeit zu üben, d. h. dem einen Stande das Zuviel zu nehmen, dem andern das ihm Fehlende zu geben. Dies Nehmen geschieht mittels Geboten, Verboten, Prämien (»= abgeforderten Beiträgen«), Abgaben, Mauten u. dgl. (VI 178), event. auch durch Einziehung von Rechten, Privilegien: letzeres jedoch nur gegen Entschädigung; ein entgegengesetztes Verfahren würde revolutionär sein (VI 178). Auch die Expropriation im volkswirtschaftlichen Interesse, z. B. behufs Anlegung von Eisenbahnen, ist unter dieser Voraussetzung statthaft (VI 281). Sie nicht zulassen, würde einen Absolutismus des privaten Rechtsbesitzes (VI 278), sie ohne Entschädigungspflicht zulassen einen Absolutismus

der Staatsgewalt (dominium eminens!) involvieren (VI 281). Unrecht Gut gedeihet nicht (V 283)! Was das »Geben« des Staates anlangt, so muss der Staat auch hier jede einseitige Bevorzugung eines Gewerbes auf Kosten der übrigen und der Gesamtheit meiden. Einseitiges Agrariertum z. B. führt, da der Landwirt stets teuer verkaufen möchte, zu event. künstlicher Aufhaltung der Preisminderung der Nahrungsmittel bei reichen Ernten, also zur Schädigung der Konsumtion (VI 171).

Noch viel gefährlicher aber ist einseitiger Industrialismus und Merkantilismus. B. erkennt mit scharfem, vielleicht allzuscharfem Blick die Gefahren einseitiger Geldwirtschaft. Wie *Haller* und *Müller,* so hegt auch er gegen dieselbe eine gewisse romantische Abneigung. Das Grundeigentum ist ihm die vor allen andern nachhaltige Quelle des Nationalwohlstandes. Alle grossen und auf die Dauer berechneten Sozialinstitute, sagt er, müssen im Grundbesitz fundiert sein. Eine Wirtschaft, die von Grund und Boden sich lossagt, ist grund- und bodenlos. Nulla fundatio societatis sine fundo (V 304, 310, 312, XIV 45). Boden und Mensch sind solidarisch, necessitate coniuncti (V 310). Das Immobiliarvermögen allein ist dauerhaft, das Mobiliarvermögen dagegen prekär, ephemer, »unstät und flüchtig« wie Kain (V 311). Darum ist nichts verderblicher als die freie Veräusserlichkeit, Verpachtbarkeit und Teilbarkeit des Bodens. Denn diese macht im Effekt das liegende Vermögen zu Fahrnis (VI65). Er adoptiert den für diese Politik geprägten Ausdruck: »Zerschlagungs- und Zertrümmerungssystem« (V 284, VI 9), und bekämpft insoweit auch die rationelle Landwirtschaft — nicht als technische Methode *(Thaer!)*, sondern als nationalökonomische Praxis, die zu einer »mobilen und temporären Nutzungsspekulation« verführt (V 175, VI 308 ff.). Der Mensch, sagt er, wird durch diese Politik aus der ehelichen Verbindung mit dem Boden gerissen und der »kurzsichtig, eigennützigen, rationalistisch spiessbürgerlichen« Industrie und in deren Gefolge dem »Argyrokratismus« in die Arme geworfen (V 311). Die typischen Vertreter dieses »gottlosen« Argyrokratismus sind die Juden: insofern ist B. Antisemit (V 304, VI 135). Die »pfiffigen Industrieritter« sind B. in der Seele verhasst (II 186). Ja er nennt alle rationelle und industrielle Kultur nur ein Zichoriensurrogat der wahren, nämlich »auf die Erde gerichteten« (V273 f.) Es muss also eine vernünftige Immobiliargüterrechtspolitik platzgreifen (cf. V 312) in dem Sinne, dass dem Geldadel durch einen starken Grundbesitzadel

die Wage gehalten werde (VI 131, 69). Eine Synthese der Naturalwirtschaft mit der Geldwirtschaft ist vonnöten (VI 133).

Noch eine andere schlimme Folge aber hat der Argyrokratismus und Industrialismus. Wie er die Liegenschaften mobilisiert, so immobilisiert und stabilisiert er die Mobilien, insbesondere die res mobilissima, das Geld (VI 65). Vermöge des Triebes der Industrie zur Zentralisierung, zum Grossbetrieb strebt das Kapital sich in wenigen Händen zu konzentrieren, zu monopolisieren: eine geringe Zahl übermächtiger, selbst der Regierung über den Kopf wachsender Argyrokraten, Juden und Jobber steht auf der Einen (VI 132 f, cf. V 304), eine immer erschrecklicher werdende Masse des vermögenslosen Proletariats auf der anderen Seite (VI 132). An Stelle der Leibeigenschaft führerer Zeiten ist die noch viel schlimmere soziale Vogelfreiheit, Schutz- und Hilflosigkeit des grössten Teils des Volkes getreten (VI 132, 141, XV 508): ja, der Arbeiter steht dem Heloten näher als der Hörige (ib.). Viel drückender die Geldesknechtschaft in der Gegenwart als die Schollenknechtschaft früherer Zeiten (VI 134)! Die Vertragsfreiheit ist im Effekt zur wahren Unfreiheit der Arbeiter ausgeschlagen (VI 136). Was ist die Folge? Die Proletarier fühlen, dass sie entrechtet und geknechtet werden, dass sich alles gegen sie assoziiert hat: und sie assoziieren sich ihrerseits unter der Leitung von Demagogen (VI 136). Der »jakobinistische« Sozialismus ist die Folge des Argyrokratismus.

Was ist zu thun? Alles Revolutionieren ist vom Uebel. Die kommunistischen Lehren von *Fourier* u. a. sind darum ein Irrweg (VI 95). Ebensowenig darf man, das Kind mit dem Bade ausschüttend, von Staatswegen die Industrie überhaupt hemmen und hindern wollen. Freilich ist sie die Wurzel dieses Uebels: auch bringt sie eine leicht übermässige Arbeitsteilung (VI 96) und eine Steigerung der raffinierten Genusssucht mit sich (ib.). Nicht verkannt werden darf aber, dass sie die Produktivität der Arbeit erheblich steigert (XV 508). Nur ihre verderblichen Folgeerscheinungen gilt es also zu beseitigen (XV 506). Diese sind folgende. 1) Die Proletarier sind einerseits immer zahlreicher und ärmer, anderseits immer bedürftiger und begehrlicher geworden (XV 509), 2) Die Kluft zwischen Besitzenden und Nichtbesitzenden ist gewachsen. 3) Der Proletarier, weil er keinen korporativen Stand bildet — wie seinerzeit der Handwerker, auch der Geselle — hat das Ehrgefühl verloren (XV 509, cf. V 291). Dadurch ist das Pro-

letariat zu einem höchst gefährlichen Element der Gesellschaft geworden: »Der Proletarier ist der miles perpetuus des Empörers« (XV 507). Hütet euch vor der Arbeiterbewegung! Die bisherigen Revolten des Proletariats waren gedungene Zusammenrottungen des Mobs; ihnen fehlte die Substanz des Rechts; sie waren deshalb mit Polizeimassregeln erfolgreich zu bekämpfen. Die künftigen Arbeiterbewegungen aber werden planmässiger, prinzipieller sein, weil ihnen ein Recht der Arbeiter zu Grunde liegt, welches anerkannt werden muss! (VI 142).

Hier ist einzusetzen. Nicht politische, sondern soziale Reformen sind vonnöten. Dies hat schon die grosse Revolution 1789 verkannt (VI 76). Die Proletarier müssen »eingebürgert« werden (VI 139). Will heissen: sie müssen mit Furcht und Hoffnung am Leben der Gesamtheit beteiligt werden; Wohl und Wehe der Gesamtheit muss auch ihr Wohl und Wehe sein. Anderseits muss die Gesamtheit für Freud und Leid der Vermögenslosen interessiert werden: Wohl und Wehe der letzteren muss auch Wohl und Wehe der Gesellschaft, auch der Besitzenden sein. Einbürgerung ist »Einverleibung in den Gesamtorganismus« der Volkswirtschaft (VI 142). Dies kann aber geschehen nicht durch eine blosse Wohlthätigkeitsanstalt noch durch blosse Polizeianstalten, sondern allein durch eine Rechtsanstalt. (VI ib. XV 507). Nicht Brocken des Mitleids, sondern sein Recht will der Arbeiter. Ihm dies zu verschaffen, ist Aufgabe der Regierung. Sie hat die Pflicht, sich als Schirmer und Retter der Schwachen in der Not zu zeigen (XV 509) und sich dadurch in des Wortes bestem Sinne populär zu machen (VI 141). Folgende Wege sind einzuschlagen. 1) Der Assoziationsgedanke, bisher nur von Demagogen in staatsfeindlichem Sinne durchgeführt, hat sein unbestreitbar Richtiges und Tüchtiges: Einigkeit macht stark und stolz (XV 509). Man gestatte also den Arbeitern legale Assoziationen (Koalitionsfreiheit, Vereine, Gewerkschaften! ib.). 2) Man höre den Arbeiter in der Volksvertretung: man gewähre ihm das Recht der Repräsentation (VI 139 ff), und zwar der Repräsentation durch Standes- und Interessengenossen (XV 508). Man erreichte zu diesem Zwecke von Staatswegen einen ständigen Arbeiter- und Armen-Landrat, »welcher aus den Arbeitern selber und dem ihnen als Fürsprecher, Leiter und Pfleger beigegebenen Klerus zu formieren ist, welchem auch in den Stände-

versammlungen das Recht der öffentlichen Bitte und Klage oder der Advokatie eingeräumt, sowie . . . (welcher) mit einem eigenen Fiskalat verbunden sein muss« (XV 509). Repräsentation mit dezisivem Votum, also Teilnahme an der Gesetzgebung kann freilich dem Arbeiter nicht eingeräumt werden (XV 505 A., 508) B. schliesst seine denkwürdige Denkschrift »über die Proletairs« (XV 506—510) mit den Worten: Ideoque miseria esto nulla sine publica querela et querela nulla sine publica ope (XV 510). —

Wie in Sachen der sozialen Frage, so hat auch in einer technologisch-nationalökonomischen Einzelfrage B. die Zeichen der Zeit erkannt. Wir meinen in der Frage der Eisenbahnen, »Kunststrassen«. Das Problem musste ihm, als dem Bruder *Josef Baaders*, besonders nahe liegen. Joseph B. verfasste bekanntlich schon 1814, also über 10 Jahre vor *Stephensons* erster Eisenbahn, eine »Ankündigung einer Erfindung von eisernen Kunststrassen« (München), und ist Verfasser der Schriften »Ueber die Vorteile einer verbesserten Bauart der Eisenbahnen« (München 1826) und »Ueber die Unmöglichkeit, Dampfwagen auf gewöhnlichen Strassen einzuführen« (Nürnberg 1835). Vgl. VI p XV Anmkg., auch *Ringseis* Erinnerungen (Regensburg u. Amberg 1886 ff) II 6. Jos. B., Franz B. und *Fried. List (Häusser* List's Ges. Schr. I 166—173, 196 ff) waren die ersten begeisterten Apostel der Eisenbahnen in Deutschland. Franz B. hat seinen Beitrag beigesteuert vornehmlich durch seinen 1836 geschriebenen Aufsatz: »Ueber die Einführung der Kunststrassen in Deutschland« (VI 273—290). Er giebt zu, die Einführung der Eisenbahnen werde, vor allem durch das Notwendigwerden von Expropriationen, eine Krisis herbeiführen: aber keine Evolution ohne Evolutionskrisis, und kein Bestand der Gesellschaft ohne Evolution (ib. 278)! Den augenblicklichen Nachteilen der Einführung der Eisenbahnen stehen zunächst für den Staat gewichtige dauernde Vorteile gegenüber. Nämlich 1) ein fiskalischer Vorteil in Hinsicht des Postregals: sie ermöglichen wohlfeileren schnelleren Transport von Briefen, Gütern und Reisenden, eben damit eine Zunahme der Inanspruchnahme der Post und somit ein Effekt Erhöhung der Posteinnahmen (290). 2) Der wichtigere Vorteil ist der soziale. Der Proletarier kann billiger und schneller seinen Aufenthalts- und Arbeitsort wechseln: er ist dadurch eher in Stand gesetzt, seine Arbeit da anzubieten, wo Nachfrage nach ihr ist, und braucht sich nicht Lohndrückereien gefallen zu lassen an Orten, wo Arbeitsüberangebot herrscht. So

sind also auch die Eisenbahnen ein nicht zu unterschätzendes Werkzeug zur Herstellung einer organischen Volkswirtschaft — ein sozialpolitisches Institut.

Das bislang Gesagte betraf die innere Volkswirtschaftspolitik des Staates. Wir haben jetzt die Wirtschaftspolitik des Staates nach dem Auslande hin zu betrachten. B. entlehnt hier manches dem Geschlossenen Handelsstaat des älteren *Fichte* (VI 189), bringt aber auch eine Reihe durchaus neuer Gedanken. Zunächst, sagt er, gilt es die inländische Zirkulation herzustellen, zu sichern und zu befreien, erst die Volkswirtschaft zu einem organischen Ganzen zu machen, damit sie als solches stark und frei seinerzeit dem Auslande gegenübertrete (VI 175 im Anschluss an *Büsch*). Zunächst gilt es möglichste Autarkie der nationalen Sonderwirtschaft herzustellen durch Befreiung der inneren Zirkulation, d. h. durch »inner den Staat selbst beschränkte, möglichst starke Produktion, Fabrikation und Konsumtion« (VI 190). »Der erste Schritt .... vonseiten der Regierung .... besteht darin, dass dieselbe die Konsumtion ... inner einem einzelnen Lande auf die 3 Stände (Bauern, Industrielle, Kaufleute) gerichtet und dermassen gegen einander gekehrt hält, dass keiner dieser Stände seine Konsumtion oder sein Gewerbe zu vermehren vermag, ohne eben dadurch die jedes andern zu verstärken« (VI 174). Behufs dessen muss Export und Import, soviel nötig und möglich, durch Schutz- bzw. Prohibitivzölle geregelt bzw. gehindert werden (Douanensystem VI 185). Voreilig ist die Tendenz auf Weltwirtschaft, jene Tendenz, alle Völker wirtschaftlich in Einen Schafstall ohne Hirten zu bringen (VI 190). Der internationale Merkantilismus »beruft sich auf einen Kosmopolitismus, der ewig fromme Grille bleiben wird« (VI 8). Ein Land, zumal ein wirtschaftlich schwaches, welches seine Wirtschaft dem Auslande preisgiebt, wird zur blossen Kolonie des letzteren (VI 7, 175), seine Kaufleute zu blossen Kommis der Ausländer (VI 188). Insbesondere Rohprodukte ausführen in fraudem der inländischen Verarbeitung derselben, heisst geradezu Menschen exportieren (VI 7). Nein: wie die Dinge zur Zeit stehen, ist ein relatives Schliessungssystem dringend angezeigt. »Bei der herrschenden allgemeinen Anarchie des Welthandels ... ist es wirklich Pflicht der Selbsterhaltung für jeden ... Staat, besonders für jeden Kleinen ... in allen seinen politischen Einrichtungen gerade so zu verfahren, als ob er sich vorgenommen hätte, sich irgend einmal ... völlig zu schliessen» (VI 7). Der Staat

hat hiezu ein unveräusserliches Recht (»Regal«: *Fichte* Handelsstaat VI 189). Der staatliche Handelszwang mag in mancher Hinsicht ein Uebel sein, aber er ist ein notwendiges Uebel, eine Erziehungsmassregel (VI 191). Wie sehr ein annähernd geschlossener Handelsstaat prosperieren kann, zeigen China und Japan (VI 8).

Zur Beurteilung. Ueberblicken wir B.'s Aufstellungen über die staatliche Sozialpolitik, so ersehen wir Folgendes.

1) B. ist wie wenige seiner Zeitgenossen mit einem Tropfen sozialen Oeles gesalbt gewesen. Er erkennt mit prophetischem Blicke die Bedeutung der Arbeiterfrage. Wer sonst zu B.'s Zeit Arbeiterpolitik trieb, that dies von seinem egoistischen Interessenstandpunkt aus. Die Besitzenden misskannten die Rechte der Arbeiter, pochten auf die Vertragsfreiheit und beuteten die Notlage der Arbeiter aus, die sich, wenigstens in Deutschland, noch nicht einmal koalieren durften. Die Nichtbesitzenden dagegen misskannten die Pflichten der Arbeiter, pochten lediglich auf ihre »Rechte«, koalierten sich insgeheim und warfen sich dem extremen Sozialismus, Kommunismus, »Putschismus« (*Sombart*) in die Arme. Die ersteren riefen nach polizeilichen Repressivmassregeln, die letzteren nach Revolution. B. findet beiden gegenüber den richtigen Mittelweg: er verlangt Reform, und zwar staatliche Reform. Ein zu seiner Zeit bekanntlich nichts weniger als selbstverständlicher Gedanke. Weder der reaktionäre Polizeistaat noch der Staat nach der Idee der Liberalen wusste etwas von positiver Arbeiterpolitik. Erst späteren Zeiten war eine solche vorbehalten: *Baadern* aber bleibt das Verdienst, einer der Frühesten, ja vielleicht der Früheste gewesen zu sein, der die Notwendigkeit einer staatlichen Arbeiterschutzpolitik klar erkannt und nachdrücklich betont hat.

2) B. anerkennt das Berechtigte im Merkantilismus und spielt diesen gegen den Physiokratismus und dessen selbständigen Nachfolger, das Smithsche System, aus. Er vindiziert dem Staat positive soziale Aufgaben. Der Staat hat eine selbständige, selbstgenugsame Volkswirtschaft herzustellen. Nicht atomistische Einzelwirtschaft, nicht chaotische Volkswirtschaft, sondern zuvörderst organische Volkswirtschaft! Ein Hauptmittel hiezu sind zweckmässige »Douanen«. B. vertritt insofern das Protektionssystem. Schutz der nationalen Arbeit! ist auch seine Devise.

Nichts falscher übrigens, als in ihm einen blinden Merkantilisten zu sehen. Was *List* denjenigen entgegnet, die sein »Nationales System« eine blosse Wiederaufwärmung des Merkantilismus nennen (Nat. Syst. 2. A. Sttgt. u. Tüb. 1844. p. XXXVIII f.), gilt auch von Baader. B. und List verhalten sich zum Merkantilismus wie Ad. Smith zum Physiokratismus: teilweise aufnehmend und weiterbildend, teilweise auch ablehnend.

Gegenüber dem im Gefolge des Merkantilismus mächtig gewordenen »Argyrokratismus« lässt B. auch das Richtige und Gute an Physiokratismus zu seinem Rechte kommen: eine vernünftige Grund und Boden-, eine massvolle Agrarpolitik muss in die Wege geleitet werden. Nicht der Handel und die »pfiffige« Industrie sondern der Grundbesitz ist die Grundlage der Volkswirtschaft.

Mit Einem Worte: B. ist in den wesentlichen Punkten der Vorläufer des Listschen Systems (cf. *Hoffmann* VI 179 ff.). Er ist List vor List. In seinen einschlägigen Lehren sind fast alle Grundgedanken des Listschen Systems bereits enthalten. Den einzigen *Thünen* ausgenommen, kann B. somit als der erste deutsche Nationalökonom, mindestens als der Prophet der eigentlich deutschen Nationalökonomie angesehen werden. Die Geschichte der Nationalökonomie, die ihn entweder ganz übergangen oder ihn mit romantischen Reaktionären und Fantasten wie *Haller* und *Müller* in einen Korb gethan und abgethan hat: ist ihm nicht gerecht geworden. Es ist Aufgabe der Geschichtsschreibung, insonderheit die ersten Anfänge, die Wurzeln nachzuweisen. Die Wurzeln einer eigentlich selbständigen deutschen Nationalökonomie aber liegen in Baaders Schriften. Und darum darf, so wenig die Litterar- und Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts einen *Hamann* und *Herder*, sowenig die Geschichte der Volkswirtschaftslehre des 19. Jahrhunderts einen Franz Baader übergehen. Der ihm gebührende Platz unter den Anfängen einer selbständigen deutschen Nationalökonomie sei ihm hiermit ausdrücklich vindiziert.

Es genügt, dies festgestellt zu haben. Wir unterlassen es, weitergehende Behauptungen aufzustellen, die wir vor der Hand nicht zur Evidenz zu bringen vermögen. Sie liegen verführerisch nahe. *List* war (s. *Häusser* I 1850 l. c.) intim befreundet mit Josef Baader; er kannte und schätzte unseren Philosophen; er hat zweifellos dessen Schriften gekannt; B. war ein eminent mitteilsamer und bis zur Redseligkeit mitteilungsbedürftiger Mann von geradezu fas-

zinierender Suggestionskraft: nichts liegt also näher als eine geistige Miturheberschaft B's. an Lists »Neuem System« (Outlines of a new system of political economy, Philadelphia 1827; das nationale System der Politischen Oekonomie 1841) zu behaupten, m. a. W. die Originalität des List'schen Systems zu bezweifeln. Dies unterbleibe. Denn wir liefen dadurch Gefahr, in dem Streben, Baader zu seinem Rechte zu verhelfen, durch voreilige Behauptungen dem grossen List Unrecht zu thun.

III. Korporationen, Stände.

Wir haben jetzt B.'s Stellung zum Korporations- und Genossenschaftswesen zu betrachten. Der Versuchung, dieselbe schon unter vorigem Titel als Teil der Sozialpolitik abzuhandeln, haben wir widerstanden. Der Grundgedanke der B.'schen Korporationslehre ist nämlich folgender: die Korporation besteht, wiewohl meist im Staate, gleichwohl nicht von des Staates Gnaden. Sie verdankt ihren Ursprung nicht einem Willkürakte des Staates, sondern dem allzeit in der Gesellschaft wirksamen »assoziierenden Prinzip«, das der Staat nicht schafft, sondern vorfindet (V 276; I 304). Das assoziierende Prinzip κατ' ἐξοχην ist das Christentum (VI 137). M. a. W.: B. verwirft die romanistische Auffassung der Korporation zu Gunsten der germanistischen. Die letztere hält er mit *Fr. Schlegel* für religiös sanktioniert durch das Vorbild der christlichen Kirche: die Kirche zitiert er Schlegel, ist die erste Innung und aller Innungen Mutter (V 290, *A. Hoffmann* Grundzüge p. 86).

Die Genossenschaft in ihren mannigfachen Formen ist nach B. für den staatlich-sozialen Organismus wichtig und notwendig. Sie hat gewisse Funktionen zu verrichten, die weder der Staat noch der Einzelbürger verrichten kann (V 298, 300, 301). Diese sind insonderheit folgende. Sie ist die organische Vermittelung zwischen dem schlechthin Allgemeinen: dem Staatswillen, und dem schlechthin Besonderen: dem Individuum (V 291). Die Punktualisierung, Atomisierung der Gesellschaft, die Auflösung desselben in einen elementaren, gleichförmigen Grundbrei (X 106, V 311) führt innerlich zu Entfremdung, ja polarischer Spannung zwischen Regent und Regierten, äusserlich zu schablonenhafter Mechanisierung der Staatsthätigkeit (V 291). — Diejenige Korporation, welcher ganz besonders die vorgenannte Aufgabe zufällt, ist der Adel, als korporativ geeinter Stand gedacht. Er ist der Ga-

rant der Freiheit im Staat; denn nur wo organische Verbindung zwischen Herrscher und Beherrschten, da ist Freiheit (V 290). In Despotenstaaten, wie China und der Türkei, giebts keinen Adel, sondern nur schlechthin Regierende und schlechthin Regierte (V 290). Kein Wunder, wenn die Freiheitsfeinde von oben und unten: die despotistischen Reaktionäre wie die demagogischen Revolutionäre, sich im Hass gegen den Adel treffen (V 291). Die Funktionen des Adels werden mit *Rixner* (Aphorism. d. gesamt. Philos. II p 176) wie folgt, spezialisiert: der Adel ist erstlich der conservator constitutionis, der gesetzliche Hort und Hüter der Verfassung, ebenso zweitens der Garant der Freiheit der Regierten gegenüber Missbrauch der Höchstgewalt, drittens der Eiferer für des Thrones Glanz und Ehre wie für des Volkes Heil und Wohl; endlich aber der geborene Freund, Ratgeber und denkend gehorchende Diener des Fürsten (V 308).

Der einzelne und sein Vermögen ist flüchtig, ephemer, die Korporation als Rechts- und Vermögenssubjekt ist beständig. Die Korporation also ist die Garantie einer gewissen Zuverlässigkeit und Sicherheit im Wirtschaftsverkehre: der korporative Kredit ist der einzig wahre (V 291).

Alle Ehre ist genossenschaftliche Ehre, Standesehre. Mit der Zertrümmerung der Genossenschaftlichkeit ist auch der esprit de corps, das Standesehrgefühl, verloren gegangen (V 291). Durch die Vernichtung der Zünfte z. B. ist die Handwerksehre zu Grunde gegangen, und der niedrige Eigennutz an ihre Stelle getreten (V 291).

Damit ist bewiesen, was zu beweisen war: die Unentbehrlichkeit des korporativen Elements im Staate neben dem monarchischen, wie umgekehrt (V 394).

Demnach ist B. für eine energische Genossenschaftspolitik des Staates. Der Staat soll die Assoziationen nicht unterdrücken, sondern anerkennen, legalisieren und fördern. B. verlangt ferner Landstände im Sinne von Korporationsvertretern; desgl. mit *Fichtes* Naturrecht II 57—59 Zwangsinnungen (VI 1 ff, bes. 6—8); ebenso legale Arbeiterassoziationen (VI 95, 140).

Zur Beurteilung. B.'s klare Einsicht in die Bedeutung der Genossenschaft und des Korporativen im sozialen Leben ist um so höher zu veranschlagen, als sie über den Standpunkt seiner Zeit entschieden hinausgeht. Der Polizeistaat seiner Zeit, der nur das schlechthin Allgemeine gelten liess, traf sich mit dem Libe-

ralismus seiner Zeit, der nur das schlechthin Besondere anerkannte, in gemeinsamem Vernichtungshass gegen alles Korporative. B.'s und der ihm gleich denkenden Ansichten über die Genossenschaft sind erst bedeutend später die Ansicht der leitenden Majorität geworden. Wer, einen Blick in unsere heutige Volkswirtschaft werfend, den unendlichen Segen sieht, den das Genossenschaftsprinzip in landwirtschaftlichen, ritterschaftlichen Kreditanstalten, in Magazin-, Rohstoff-, Produktiv-, Verkaufs-, Erwerbs- und Wirtschaftsgenossenschaften, Spar-, Vorschuss-, Kreditvereinen, Aktien- und Handelsgesellschaften, Innungen, Gewerkschaften, Trades Unions, Verbänden und Vereinen jeder Art u.s.w. u.s.w. gestiftet hat und Tag für Tag stiftet: der wird sagen müssen, dass die Geschichte den Assoziationismus Baaders in reichem Masse bewährt hat. Ja, selbst der Staat treibt genossenschaftsfreundliche Politik: ist doch die deutsche Reichsgesetzgebung am Schlusse des 19. Jahrhunderts — admirabile dictu — sogar wieder halb und halb zu der am Schlusse des 18. Jahrhunderts verworfenen Idee der Zwangsinnungen zurückgekehrt (R. Ges. v. 26. VII. 1897)! Baaders genossenschaftspolitische Ansichten sind also noch heutigen Tages »aktuell«.

B.'s. Adelspolitik ist nicht ohne einen Anflug von Feudalismus. Aber eine richtige Grundidee lässt sich nicht verkennen. Und wenn auch der Adel als Korporation seine politische Bedeutung einigermassen verloren hat: an seine Stelle sind die viel wichtigeren Korporationen der Selbstverwaltungskörper getreten: Und wir können sagen: nichts ist mehr in Baaders Geist und Sinn als das Selfgovernment unserer Gemeinden, Kreise, Provinzen. Bilden sie doch recht eigentlich die organische Vermittelung zwischen Regent und Regierten.

IV. Kirche.

Die »Korporation par excellence« ist nach B. die christliche Kirche (XV 604). Sie ist ein Weltstand (VI 35). Die Kirche ist eine Korporation sowohl nach aussen, dem Staate gegenüber, als auch nach innen, in Hinsicht ihrer inneren Organisation.

1) Kirche und Staat. (Dazu vgl. *Schlüter* in B.'s Wk. XIV 20 ff). Die Kirche ist die äussere, sichtbare Gemeinschaft der Christgläubigen (3. Artikel). Religion kann ohne äussere Kirche, eccl. visibilis, so wenig gedacht werden als umgekehrt (V 193, VII 209 ff). Der Staat, als welcher der Religion bedarf, bedarf

somit der Kirche. Wir hörten bereits, dass die religiöse Sozietät der Felsen der bürgerlich-politischen sei (V 149 u. a.). Welches ist nun das zu fordernde richtige Verhältnis der Kirche zum Staat? Zunächst sei negativ geantwortet. Unmöglich ist

a) die sog. Theokratie, d. h. diejenige Verfassung, welche geistliche und weltliche Gewalt schlechthin zusammenfallen lässt (VIII 54). Sie verträgt sich mit einem auch nur einigermassen fortgeschrittenen Kulturleben durchaus nicht (IX 28 f). Die einzige wahre Theokratie war die Herrschaft des Moses; sie zerfiel mit seinem Tode (V 313). Muchammed hat sie in grundirriger Weise zu erneuern versucht (VI 116); auch in den pseudoisidorischen Dekretalen taucht sie wieder auf (V 312). Dem Christentum aber ist sie fremd (V 313). Sie ist schädlich. Schon *Dante* (D. C. Purg. XVI 103—114, 127—129) wies darauf hin, dass Staatsgewalt und Kirchengewalt sich gegenseitig im Zaum halten sollen: dies setzt aber voraus, dass sie getrennt seien (V 307).

b) Verwerflich ist ebenso der Gregorianismus, demzufolge die Kirche über den Staat herrschen will (V 394). Er führt zur inneren Säkularisation der Kirche (V 279) und zur Ohnmacht des Staates (V 394). Dies System hat dem Mittelalter sein Gepräge aufgedrückt, und das Mittelalter ist daran zu Grunde gegangen (IX 30).

c) Wie das Kirchenstaatstum, so ist gleichermassen das Staatskirchentum zu verurteilen. Die Kirche ist kein National-, sondern ein Weltinstitut (V 246). Der Territorialismus (Gallikanismus) bedeutet eine Knechtung der Kirche (V 504). Schon in Byzanz und im Reiche Karls d. Gr. macht er sich fühlbar, als Cäsaropapismus (V 394); erst der Protestantismus aber hat ihn, unter dem Namen des Summepiskopalismus zur Staatsraison erhoben (V 313, 401 f). Nirgends ist er konsequenter durchgeführt worden als in Grossbritannien, dessen König zugleich Papst von England zu sein sich anmasste (V 137, 401 f). Lächerlich sind die Lehren von *Shaftesbury* (charact. vol. I 231 ff) und *Hobbes* (Leviathan), denen zufolge selbst die Dogmen von der Staatsgewalt in Form von Zwangsgesetzen sollen festgestelt werden können (V 137 f).

Das richtige Verhältnis zwischen Staat und Kirche ist vielmehr das der Koordination. »Religion und Kirche gedeihen am besten, wenn letztere weder regiert noch regiert wird« (V 318, VI 43). Das Wort Pauli 1. Kor. 7, 23 gilt, wie für die einzelnen, so auch für die Kirche im Ganzen (ib.). Freiheit der Kirche vom

Staate und umgekehrt ist also die Losung (V 313). Die morgenländische Kirche hat sie verwirklicht (X 91 ff, V 393 ff). Aber diese Freiheit darf nicht Losheit sein wollen (s. o.). Die Kirche bedarf des Staates und seiner Rechtsordnung ebenso wie umgekehrt der Staat der Kirche und der religiösen Gesinnung bedarf. Zu rügen ist daher ebensosehr die Staatsfeindschaft der Kirche, wie sie protestantischerseits einst *Cromwell* zu inaugurieren versuchte (VI 97), katholischerseits neuerdings *Lamennais* in seinen Paroles d'un Croyant predigt (VI 109 ff, V 313), als die Kirchen- und Religionsfeindschaft des Staates der Liberalen. Die Freiheit der Kirche vom Staat versteht sich vielmehr als freies, ungezwungenes Bündnis der freien Kirche mit dem freien Staate zur Erreichung der kulturellen und sittlich religiösen Aufgaben der Menschheit (cf. V 301).

2) Die Kirche im Innern. Wie wir oben sahen, giebt es für B. keine Religion ohne äussere Organisation. Darin ist er durchaus Katholik. Für die Lehre vom corpus mysticum hatte er keinen Sinn (VII 211 ff, 219, XIV 126, doch cf. auch wieder XI 50). Die Ansicht des »Herrn Professor *Schleiermacher* in Berlin,« dass der Begriff der äusseren Kirche ein Unbegriff sei, wird verspottet X 298). Was würde B. erst zu *Sohms* echtprotestantischen Lehren über das Verhältnis von Religion, Kirche und Recht gesagt haben! Lässt er doch auch kirchlichen Zwang confirmandae fidei causa ausdrücklich zu (VII 214).

Nicht in den Bahnen des Katholizismus seiner und unserer Tage wandelt B. dagegen in Beantwortung der Frage: welches diese Organisation von Rechtswegen sei und sein müsse. Er bekämpft nämlich die, vor allem von seinem Kollegen *Görres* vertretene papalistische Richtung; Görres nennt er »den eifrigen Verteidiger des Papismus gegen den Katholizismus« (V 137 A.). Der Gregorianismus, sagt er, ist, wie nach aussen — in seinen Weltherrschaftsgelüsten — so auch nach innen — in seinem Streben nach autokratischer Beherrschung der Kirche — der Kirche verderblich gewesen (V 394) und so verderblich geblieben bis auf den heutigen Tag (V 403). Er ist eine despotische Diktatur, von der die Kirche sich unbedingt emanzipieren muss (V 377). Falsch ist die Lehre, die monarchisch-autokratische Kirchenverfassung sei die genuine (XV 319, 613). Die Lehre vom princeps apostolorum, von der successio apostolica, vom vicarius Christi ist weder im Kanon noch in der Tradition begründet (V 401 ff,

X 148—204, cf. XV 319). Sie ist eigentlich erst durch Gregor VII. in die Welt gekommen (X 75). Der Satz vox Papae, vox Dei ist falsch (V 387). B. zitiert — wessen? — Wort: Le catholicisme fait la force du papisme, et le papisme fait la faiblesse du catholicisme (V 385).

B. zeigt sich nach all' diesem als Feind — nicht des Papsttums überhaupt: denn an anderer Stelle sagt er ausdrücklich, der Stuhl Petri sei und bleibe notwendig (V 312 f) — sondern als Feind des unbeschränkt monarchischen Papsttums. Er ist Episkopalist im Sinne des Febronianismus: dem Papst kommt nur der Ehrenprimat, nicht aber die Alleinherrschaft in der Kirche zu (cf. *Bruder*'s St. L. l. c.). Die wahre, auch genuine Kirchenverfassung ist nicht die monarchische, sondern die korporative, kommunale, die Gemeindeverfassung (V 393, 401 ff). Die Kirche ist keine Regierung, sondern eine Assoziation (V 301): zwei oder drei, und Christus mitten unter ihnen (mit *Tertullian* nach Mt. 16, 18: V 403, IX 370).

Es ist zu beklagen, dass der römische Katholizismus von dieser Gemeindeverfassung — die ja einen Papst als primus inter pares gar nicht ausschliesst — abgewichen ist. Die griechische Kirche mit ihrer Synodalverfassung hat sie bis heutigen Tages bewahrt. Sie darf sich daher mit mehr Recht apostolisch und altgläubig nennen als die römische (V 397). B. hat zufolge dieser Anschauung bes. in seinen späteren Lebensjahren mit der orthodoxen Kirche lebhaft sympathisiert und sich eingehend mit ihr beschäftigt (cf. XV 319 ff). Die Resultate dieser Studien hat er in seiner Schrift »Ueber den morgen- und abendländischen Katholizismus« (X 89—254) niedergelegt. Er trug sich mit Unionsgedanken, die übrigens nicht nur die morgenländische, sondern, nach gehöriger Entwickelung derselben, auch die evangelischen Kirchen umfassen sollte (X 19 ff, 22, XV 654); auch der Utrechter Unionskirche mahnt er zu Hilfe zu kommen (XV 582). Allerdings müssen dabei verschiedene dogmatische Engherzigkeiten beiseite gesetzt werden: aber es ist in der That möglich und hinreichend, auf Grund der 3 ökumenischen Symbole: Apostolicum, Nicaenum, Athanasianum (? Griechen !) eine Kircheneinheit zu erzielen (IX 166).

Für den Protestantismus hat B. nicht viel übrig. *Luther* ist ihm ein Demagog (V 132), in politicis ein Quacksalber und Charlatan (VI 77). Mit ihrem Bestreben, die korporative Kirchenverfassung wiederherzustellen, sind die Reformatoren missglückt (V

396), ja sie haben den Teufel durch Beelzebub vertrieben, indem sie die Kirche in des Staates Gewalt brachten (VI 315).

Kein Zweifel, dass B.'s Ideal einer Kirchenverfassung sich nirgends so annähernd vollständig verwirklicht findet als in der Verfassung der herrnhutischen Brüdergemeinde. M. W. hat er aber von dieser keine Notiz genommen. Die Herrnhuter persönlich sind ihm, als »kopfscheu und willensfaul«, unsympathisch (XV 326). Er erwähnt und belobt nur im allgemeinen den Pietismus, als ein Gegenmittel gegen den wachsenden konfessionellen Separatismus (I 75). Im Grunde ist B. ein guter Katholik gewesen und geblieben. Nur Männer vom Schlage *Görres'* und der Görresgesellschaft können ihm »Abfall vom Katholizismus« (vgl. schon B.'s Abwehr der Angriffe der Zeitschrift Univers V 407 f), »Versuch der Inaugurierung eines Kulturkampfes« verwerfen (*Bruders* Lex. p. 654). Er hasste nicht den Katholizismus, sondern den Ultramontanismus und den autokratischen Papismus. Gerade weil er die Kirche so warm liebte, darum hasste er den papistischen Despotismus als ihren Feind. Er prophezeit: an der Infallibilität werde die Einheit und Freiheit der Kirche zu Grunde gehen (XV 604). Und darum ist so gut wie gewiss, dass, wenn B. das Vaticanum, das er wohl vorausahnte, erlebt hätte, er ein begeisterter Vorkämpfer der Opposition gegen dasselbe geworden wäre. Sehr bezeichnend ist, dass die Gegner der Unfehlbarkeit im Jahre 1870 keinen besseren »Blitzstrahl wider Rom« zu senden wussten, als die erneute Herausgabe von B.'s Schrift über die korporative Verfassung der Kirche (Herausg. nicht genannt; Ort des Erscheinens war nicht zu ermitteln). Der »Blitzstrahl« hat so wenig gewirkt als die gesamte damalige Opposition der antivatikanischen Theologen und Juristen überhaupt: aber hat sich nicht auch in diesem Punkte B.'s oft gerühmte Prophetengabe erwiesen? Hat nicht an jenem denkwürdigen 18. Juli nicht nur die Einheit der kath. Kirche einen bedenklichen Stoss erhalten, sondern auch der letzte Rest kirchlicher Freiheit innerhalb der kath. Kirche sein Grab gefunden?

3) Zweck der Kirche. Ueber den eigentlichen Zweck der Kirche noch 2 Erörterungen anzustellen, ist nicht dieses Ortes. Wir meinen den Religionszweck. Nur einige Andeutungen über das Verhältnis von Kirche und Kultur wie von Kirche und Moral seien hier gegeben: beides, Kultur und Moral, sind nach B. Zwecke der Kirche.

a) Kirche und Kultur. Wie sich der Staat zur Wirt-

schaft, so verhält sich die Kirche zu Wissenschaft und Kunst. Sie allein, als internationale Assoziation, als Weltstand, kann die Freiheit des Denkens und Bildens gegenüber dem Staat garantieren. Natürlich wird aber auch von ihr verlangt, dass sie ihrerseits diese Freiheit nicht verkümmere. Da nun ferner die in der Kirche wirksame Religion allein allem Forschen und Formen eine höhere Weihe zu geben vermag, so nennt B. konsequent die Kirche die Bürgin alles Idealen auf Erden (VII 220). Ohne Kultus keine Kultur (V III)! Daraus folgt die Aufgabe der Kirche, Fördererin alles Edlen und Guten zu sein. Kirche und Wissenschaft, Religion und Kunst müssen wieder ausgesöhnt werden: ein echt romantischer Gedanke, wie er in so vielen Theologen und Philosophen nicht nur, sondern auch in so vielen Künstlern jener Zeit lebendig war. Denken wir an die Nazarener.

b) Kirche und Moral. Wie sich zweitens der Staat zum Recht, so verhält sich die Kirche zur Moral. Wie der Staat die Rechtsordnung, so emaniert die Kirche als die äusserlich erscheinende Religion, die Sittlichkeit. Alle Sittlichkeit ist, wie wir oben sahen, nach B. religiös; eine von der Religion abstrahierende Morallehre ist fundamentlos. Bekämpft werden Eudamonismus wie Autonomismus; beide sind Anomismus und Atheismus (s. o.). Beide vermögen das Sollen nicht zu begründen. Das Sollen resultiert einzig aus dem Verhältnis der Ewigkeit zur Zeit (VII 84). Alles moralische Soll ist ein Imperativ dahin: sei vollkommen (XIV 39, Mt. 5, 48). Die Norm dieser Vollendung aber ist das Ewige. Da das Ewige nur in der Zeit gegenwärtig ist in Gestalt der Religion, Autorität und Liebe: so folgt, dass nur diejenige Moral wahrhaft fundiert ist, die Gott zum Autor, die Religion zur Offenbarerin, die Liebe zum Inhalt hat. Alle Moral ist theonomisch. Der Inhalt der Moralgesetze wird von der Religion vorgeschrieben: die philosophische Moral fällt mit der christlichen Ethik zusammen. »Liebe Gott und liebe deinen Nächsten« ist das Fundamentalgebot aller Moral.

Auch die Kardinalfrage der Ethik: das Problem des Verhältnisses zwischen Tugend und Glückseligkeit, wird durch das Ewige gelöst. Ewigkeit ist Vollendung; Vollendung aber ist erfülltes Streben; erfülltes Streben aber, und nur dies, ist Seligkeit (V 187). Gutheit und Seligkeit fallen zusammen: die Seligkeit ist eine Inhärenz der Vollkommenheit. So giebt es also keine Seligkeit als die »ewige«: zeitlich-räumliche Seligkeit ist ein Unding. In der

Zeit sein Genügen begehren, heisst Trauben von den Disteln lesen wollen (cf. XII 430).

Zur Beurteilung. B.'s Kirchenbegriff ist streng katholisch. Dies ist begreiflich und unangreifbar, denn er war eben Katholik. Sein Kirchenbegriff ist aber nicht der ultramontane — weder hinsichtlich der Stellung der Kirche zum Staat, noch hinsichtlich der inneren Kirchenverfassung. In beiden Beziehungen hat B. Treffliches gesagt. Seine Vorschläge betr. das Verhältnis von Kirche und Staat sind in der Gegenwart im System der libera chiesa in libero stato wenigstens zum Teil, aber auch nur zum Teil, verwirklicht; sein Antipapalismus wird, wenn er auch dem faktischen Geschichtsverlauf hat weichen müssen, vor dem Richterstuhl der kritischen Geschichtsbetrachtung den Sieg davontragen. Seine historischen Argumentationen und seine Ansichten über die Verfassung des Urchristentums sind durchaus beachtenswert. Sie greifen in wesentlichen Punkten der später durch *Heinrici*, *v. Wilamowitz-Moellendorf*, *Hatch* u. a. in Umlauf gekommenen Thiasostheorie vor. Diese ist freilich, ebenso wie die Synagogentheorie, unhaltbar. Die Gemeinde des Urchristentums hatte überhaupt eine Verfassung im Rechtssinne nicht, sie war nicht Rechtsgemeinschaft, sondern Liebesgemeinschaft. Die Liebe aber ist »jenseits von Recht und Unrecht«.

B.'s Lehren über das Verhältnis von Kirche, Wissenschaft und Kunst sind fromme Träume geblieben. Wenn es Ein geschichtliches Gesetz giebt, so ist es das der Differenzierung; dieses aber führt zu immer grösserer Trennung dieser 3 grossen Kulturfaktoren. Diese Trennung involviert nicht Feindschaft: Toleranz und gegenseitige Anerkennung ist am Platze. Jede Differenzierung heischt eine Integrierung!

B.'s theologisierende Moral ist philosophisch nicht sehr wertvoll. Anerkannt muss werden, dass die Philosophie nicht imstande gewesen ist, ein einigermassen befriedigendes immanentes Moralprinzip zu finden. Weder der Nomismus *Kant's* und doch auch *Herbart's*, noch der Eudaimonismus genügen. Aber der Rekurs an die Gottheit — das asylum ignorantiae —, die Anstrengung himmlischen Kredits ist immer eine Selbstinsolventerklärung der Philosophie. Erreicht wird dadurch nichts: das Problem wird nur in die Gottheit hinein verlegt. Schon die Scholastiker stellten die heikle Frage: ob etwas gut sei, weil es Gott verordnet, oder ob

es Gott verordnet, weil es gut sei? Und diese Frage ist noch heute nicht beantwortet.

Schlusswort.

Wir sind am Ende. Nur einen kleinen Teil der Fülle von Gedanken, der kaleidoskopartigen Mannigfaltigkeit treffender Ideenblitze und Aperçüs Baader's haben wir wiedergeben können. Beständig hiess es beschneiden, sich bescheiden, um nicht über der Fülle die Klarheit zu verabsäumen. Wer einen Blick in B.'s Schriften thut, wird sehen, dass wir im Grunde nur das Gerippe seiner Sozietätsphilosophie gegeben haben, nicht ihr Fleisch und Blut. Wer das Fleisch und Blut einer Philosophie will kennen lernen, der muss »den unsterblichen Lehrer derselben im stillen Heiligtum seiner Werke selbst aufsuchen« (*Schopenhauer* W. a. W. u. V. Vorr. z. 2. Aufl. i. f.). Und dies gilt in ganz hervorragendem Masse bei Baader. Das Eigentümliche, höchst Originelle, ja Bizarre der B.'schen Darstellungsweise geht bei einem resumierenden Referat so gut wie ganz verloren. B.'s philosophischer Stil ist das Widerspiel aller nüchtern wissenschaftlichen Schreibweise. Er ist, wie seine Geistesverwandten *Schelling* und *Jakobi*, ein gut Stück Dichter gewesen. Wer sich hievon durch den Augenschein überzeugen will, der lese seine schwungvollen Tagebücher im XI. Bande der Werke. Gerade das Dichterische aber lässt sich schlechterdings exzerptweise nicht wiedergeben.

Unsere Arbeit war aber gleichwohl, denke ich, nicht überflüssig. Baaders sozietätsphilosophische Ansichten im Zusammenhange kennen und übersehen zu lernen, dazu ist eine kursorische Lektüre seiner Schriften nicht geeignet. Es gilt angesichts seiner redseligen Schriften in hohem Masse das triviale Sprichwort, dass wir den Wald vor Bäumen nicht sehen. In B.'s irrwischähnlich umherschweifenden Gedankenzügen eine klare Grundrichtung zu erkennen, ist prima facie so gut wie unmöglich. Ist eine solche aber einmal festgestellt, so werden wir vielleicht nur umsomehr Genuss finden an dem Leuchten, Funkeln und Schweifen seiner Gedanken, an seinem beständigen embarras de richesse. Seine Gedankenblitze mögen bald nach rechts, bald nach links zucken: wir wissen ja doch schon, wo sie einschlagen sollen.

Wir können nicht ableugnen, dass sie oft genug am rechten Orte einschlagen. Und auch da, wo sie das Richtige und Wahre gründlich verfehlen — ihre gesamte theometaphysische Grund-

richtung hat sich uns ja als verfehlt erwiesen —: selbst da bleiben sie ungemein fruchtbar und anregend. Was Baader von allen Büchern sagt: »Hebammendienste und weiter nichts leisten alle Bücher« (XI 43), das gilt ganz besonders von seinen eigenen. Sie regen in Zustimmung und Widerspruch Denken und Gedanken in reichem Masse an. Den Titel, den Baader einer seiner Schriften vorgesetzt hat, können wir daher mit dem jüngeren *Fichte* (l. c. 451) über a l l e seine Werke insonderheit sozietätsphilosophischen Inhalts setzen: sie sind fermenta cognitionis.

Und als solche seien sie einer freundlicheren, eingehenderen Beachtung, als ihnen bislang fast allgemein geschenkt worden ist, warm empfohlen.