

# Der Geist der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft

Eine Untersuchung über  
seine Grundlagen und  
Voraussetzungen

VON

Dr. Bruno Archibald Fuchs

«... il nous manque une histoire des idées ;  
nous ne voyons pas la formation, les époques,  
les révolutions de l'esprit commun. Ce n'est  
pas assez de prendre les idées générales dans  
les ouvrages des métaphysiciens . . . , il faut  
les surprendre en pleine action, quand elles  
s'emparent des hommes . . . » *(Milliond)*



München und Berlin 1914  
Druck und Verlag von R. Oldenbourg



*Εἰρήνην ἀφήμι ὑμῖν, εἰρήνην τὴν ἐμὴν δίδωμι ὑμῖν· οὐ καθὼς ὁ κόσμος  
δίδωσιν ἐγὼ δίδωμι ὑμῖν . . . Ταῦτα λελάληκα ὑμῖν ἵνα ἐν ἐμοὶ εἰρήνην ἔχητε.  
ἐν τῷ κόσμῳ θλίψιν ἔχητε· ἀλλὰ θαρσεῖτε, ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον.*



## Vorwort.

»Wie die Philosophie ohne Geschichte abstrakt und leer ist, ebenso ist die Geschichte ohne Philosophie blind und vernunftlos.«

(B. Croce, *Filosofia dello spirito.*)

»Libro completo saltat scriptor pede laeto.« Leider muß Verfasser bekennen, daß er beim Abschluß der vorliegenden Arbeit sich seinerseits von dem in dieser poetisch-impulsiven Äußerung zum Ausdruck gebrachten Dankesüberschwang von Herzen, Mund und Füßen recht entfernt fühlt. Abgesehen davon, daß die jetzige Zeit mit ihren auch in das Leben und Schaffen des einzelnen tief eingreifenden Wirkungen ein solches Hochgefühl der Freude nur schwer aufkommen läßt, will auch der Rückblick auf die Entstehungsgeschichte dieses Buches, die sich als ein fortgesetzter Kompromiß, als ein beständiges Kapitulieren vor materiellen und eben deshalb nicht überwindbaren Hindernissen darstellt, die Empfindung einer vollen und ganzen Befriedigung nur in sehr bedingtem Maße gewähren.

Wenn man an ein Werk die fast unablässige Gedankenarbeit von mehr als zwölf Jahren und eine dementsprechend lange Zeit auf das Sammeln und Sichten des Materials verwandt hat, so wird man naturgemäß auch das Verlangen tragen, diese Arbeit in einer möglichst großzügig angelegten Form zu veröffentlichen. Daß solches Vorhaben eine Unmöglichkeit war, mußte Verfasser zu seinem lebhaften Bedauern nur zu bald gewahr werden, insofern der Verwirklichung dieses Planes sowohl materielle Hindernisse als auch andere Erwägungen sich entgegenstellten. Wollte er daher nicht auf eine Verarbeitung und Veröffentlichung der ihm seit langem bewegenden Gedanken überhaupt verzichten,

so mußte er nunmehr danach streben, statt einer in weitem Rahmen gehaltenen, das ad hoc gesammelte Material übersichtlich verarbeitenden Darstellung vielmehr die in langjähriger Vorarbeit gewonnenen gedanklichen Resultate in tunlichst knapper und präziser Gestalt mehr allgemein verständlich vorzuführen und nur das gerade notwendigste Material (sowie die bestausgewählten Belegstellen) dabei heranzuziehen. Zu diesem Zweck empfahl es sich, eine mehr essayartige Darstellungsform zu wählen, den recht umfangreichen und schwer zu ordnenden Stoff unter einige überragende Gesichtspunkte zu gliedern und also in sechs großen, wiewohl an Größe jeweilig recht verschiedenen ausfallenden Abschnitten dem gesteckten Ziele kontinuierlich zuzustreben.

Das Mißliche, das in dieser Art der Darstellung lag, wurde doch auch dadurch wieder ausgeglichen, daß innerhalb eines solchen Rahmens eine größere Bewegungsfreiheit möglich war, ohne die es freilich auch gar nicht möglich gewesen wäre, die mannigfaltigen, aus der Masse des historischen Materials mühsam herausgelösten Gedankengänge zu einer neuen, innerlich gegebenen Einheit wiederum hinzuführen. Daß dabei anderseits auch manche Unebenheiten in der Komposition unterliefen, manchen vielleicht weniger wichtigen Dingen eine relativ zu große Aufmerksamkeit geschenkt wurde, während andere wichtigere Momente weniger beachtet wurden, das dürfte seine Erklärung eben in den naturgemäßen Mängeln dieser Darstellungsform finden. (Nebenbei sei bemerkt, daß einige unzweifelhafte Mängel sich aus der Zurückhaltung erklären, welche Verfasser an gewissen Punkten zu beobachten für angemessen erachtete.) Und wenn bei soltaner Kompositionsweise eine äußere Einheit auf den ersten Blick auch schwer zu ersehen sein mochte, so durfte man sich anderseits doch auch wieder der Hoffnung hingeben, daß gerade das durch diese Form erstrebte Ziel einer inneren Einheit bei näherem Zusehen sich um so eindrucksvoller darstellen würde. Außerdem gab es schließlich auch gar keine andere Möglichkeit. War der erstere Weg als nicht gangbar befunden worden, also daß man den anderen gehen mußte, so mußte man auch die dadurch sich ergebenden Folgen mitnehmen.

Insoweit wäre also alles in Ordnung gewesen, wenn nicht eben dann, als es zur Publikation besagter Arbeit kam oder kommen

sollte, materielle, unter den jetzigen Zeitverhältnissen aber nur um so dringlicher sich geltend machende Momente zu einem abermaligen, aber durch in letzter Stunde noch vorgenommene Umarbeitungen und Kürzungen nicht abwendbaren Kompromiß führten. Mit anderen Worten, von den vorgesehenen sechs Hauptabschnitten konnten nur drei dem Druck übergeben werden, und damit fielen eben die Teile, in denen, genau genommen, doch der Schwerpunkt des Ganzen lag und auf die vielleicht die größte Arbeit verwandt worden war, einfach fort. Da indessen an eine Überwindung der genannten Schwierigkeiten auch nicht von ferne gedacht werden konnte, so blieb einem nichts übrig, als sich in die freilich recht bittere Notwendigkeit einer solchen teilweisen Publikation zu schicken. Um dann wenigstens diesen Teil als ein geschlossenes Ganzes annehmbar zu machen, waren weitere Umarbeitungen und Ergänzungen erforderlich, wiewohl der prekären Lage entsprechend bei besagter letzter Umarbeitung nicht so sehr Ergänzungen als vielmehr weitere (oft recht bedenkliche) Streichungen sowie eine weitere Ausscheidung erklecklicher Mengen von gesammeltem Material in Frage kamen.

Damit nun aber die also notwendig gewordene neue Zurechtsetzung des Stoffes nicht den leitenden Gedanken der vorliegenden Arbeit beeinträchtigte oder gar zerstörte, und um also die eigentliche, grundlegende Idee derselben nicht preisgeben zu müssen, sondern im Gegenteil zu erhalten, ward in allerletzter Stunde noch diesem Buche ein Schlußwort angegliedert. Auf dieses Schlußwort sei hier in diesem Vorworte nachdrücklichst verwiesen, und zwar auch aus dem Grunde, weil daselbst eigentlich die leitenden Gedanken dieser Arbeit in tunlichster Knappheit entwickelt worden sind, an jener Stelle also das geleistet wurde, was andernfalls in einem Vorworte hätte getan werden müssen, in einem Vorworte freilich, welches eben an der Spitze der gesamten Arbeit seinen Platz dann hätte einnehmen müssen. Nachdem aber nun einmal dieselbe in zwei Teile hatte geschieden werden müssen, empfahl es sich, in besagtem Schlußwort nicht nur ein Resumé des vorliegenden Bandes zu geben, sondern auch durch eine kurze Skizze des der gesamten Arbeit zugrunde liegenden Plans die Kontinuität zwischen den hier zunächst veröffentlichten drei Ab-

schnitten und den (in absehbarer Zeit vielleicht doch noch zu publizierenden) weiteren Teilen zu wahren. Dadurch ward gleichzeitig auch der schon im Untertitel angedeutete eigentliche Zweck des vorliegenden Buches sozusagen noch unterstrichen: durch die hier gebotenen Untersuchungen eine Grundlage und damit die Voraussetzungen für das Folgende zu schaffen.

Der Leser möge entschuldigen, wenn er hier mit einer langwierigen Auseinandersetzung über das Schicksal usw. dieser Arbeit behelligt wird. Indessen schien es rebus sic stantibus doch angemessen, eine solche Aufklärung dem Ganzen vorzuschicken, damit ein jeder von vornherein die richtige Basis für eine Beurteilung des in vorliegender Arbeit Angestrebten fände. Weitaus lieber wäre es dem Verfasser freilich gewesen, wenn er statt dieser mehr persönlichen Erörterungen dieses Vorwort zu einer mehr prinzipiellen Auseinandersetzung hätte verwenden dürfen, welche die dieser Arbeit zugrunde liegenden resp. zugrunde gelegten »geistesgeschichtlichen« Motive näher beleuchtet haben würde. Daher möge hier nur soviel kurz bemerkt werden: Wer nach einem Verständnis seiner Zeit strebt, weil er ihr genug tun möchte, wer den Geist derselben zu erfassen sich müht, weil er an ihm gelitten hat, dem werden Philosophie und Geschichte wertvolle Hilfsmittel bei diesen Bestrebungen bieten. Aber freilich genügt es hierbei nicht, nur ein bloßes pragmatisches Geschehn auf Grund »objektiven« Quellenstudiums zu konstruieren, wie es andererseits nichts fruchtet, eine Geschichte der Philosophie, der menschlichen Geistesentwicklung, ohne Berücksichtigung der Kultur- als auch der politischen Geschichte zu treiben. Hier muß vielmehr beidem in seiner Art Rechnung getragen werden. Hier ist es nötig, einen neuen Standpunkt einzunehmen, ja sich zu erobern, und von ihm aus Welt und Menschen zu betrachten. Man muß in dem Strome des Geschehns die mannigfaltigen »sozialen« Gebilde in ihrer Totalität zu erfassen suchen, sodann aber die vielfach sich kreuzenden Einflüsse aufdecken, die zwischen diesen soziologischen Realitäten und den von ihnen umschlossenen kleineren Gruppen und vor allem den Individuen hin und her spielen. Will man eine derartige Methode als soziologische bezeichnen, so kann das vielleicht ohne Schaden geschehn, vorausgesetzt eben,



daß man sich bewußt bleibt, daß diese Soziologie nicht auf von vornherein festgelegten »absoluten« Prinzipien oder »Ideen« beruhen kann oder darf. Wenn neuerdings von kompetenter Seite eine Soziologie abgelehnt worden ist und an deren Stelle vielmehr eine »Anthropologie« gefordert und gesetzt wurde, wenn ferner von einer anderen Seite die Parole »Idee und Persönlichkeit« ausgegeben ward, so liegt diesen und ähnlichen Forderungen doch sicher die richtige Erkenntnis zugrunde, daß, wenn es im irdischen Geschehn höhere, ideelle Notwendigkeiten gibt, dieselben sich eben doch in einem mit eigener Lebenskraft erfüllten Stoff jeweilig verwirklichen; die Erkenntnis, daß diese »Welt« nicht nur Idee, Vorstellung, reine Vernunft usw. ist, sondern auch Wille, und zwar bedingt freier, d. h. eben bewußter, schöpferischer Wille. Eine objektiv sein wollende Geschichtschreibung, die sich nur an das empirisch gegebene Tatsachen- resp. das (von tausend zeitlich bedingten Faktoren abhängige) Quellenmaterial halten will, de facto aber nur allzu oft von der lastenden Fülle eben dieses Materials geknebelt wird, sowie anderseits eine Philosophie, die die Entwicklung des menschlichen Geistes nach einem vorgefaßten »logischen« Schema konstruieren möchte, sie beide folgen, wenn auch jeweilig in besonderer Weise, einem überspannten Rationalismus, der sowohl dem realen wie dem geistigen Geschehn und Erleben allen tieferen Sinn nimmt. Wozu noch kommt, daß jene als absolut jeweilig gehandhabten Maßstäbe sich letzten Endes als recht zeitlich-beschränkte herausstellen, insofern dieselben zu meist das unterbewußte Resultat des modernen Milieus sind, welches selbst die Geister der von ihm umschlossenen Menschen in einer Weise beeinflußt, daß es den wenigsten gelingen mag, sich diesem »Dogmatismus« zu entziehen (Schulbeispiel: Auguste Comte). Die Soziologie im Sinne einer das Leben durchdringenden, es in seine letzten, feinsten Zellen verfolgenden und aus diesen Urzellen hell und bewußt hinwiederum aufbauenden, stets am bewußten, schöpferischen Leben sich orientierenden wissenschaftlichen Methode mag ein guter Führer aus diesem Dogmengehäuse sein. Ein Führer nicht nur in der Wissenschaft, nämlich in der Vergangenheit, dem Wissen vom Ge-

schehenen wie geistig Erlebten und Ererbten, sondern darüber hinaus auch ein Führer zum Verständnis der Zeit, in der man lebt, denkt, wirkt und in der und an der man arbeiten und wirken möchte. Kurz, ein fruchtbarer Vermittler zwischen Wissen, Denken und Leben, eine Weisung mithin zum Leben und zur Überwindung desselben im bewußten Leben. »Denket um!«, also sprach Jesus.

Um noch kurz einige rein technische Fragen zu erledigen, so möchten wir bemerken, daß wir beim Zitieren der Quellen uns, wenn irgend möglich, stets an die besten Ausgaben gehalten haben. Indessen war es uns infolge häufigen Aufenthaltswechsels und der daraus resultierenden Schwierigkeiten der Bibliothekbenutzung nicht immer möglich, stets genau die gleichen Ausgaben bei den Zitaten zu verwenden. Diese Situation bewog uns auch, die lateinischen und griechischen christlichen Autoren nach der relativ weitest verbreiteten und demgemäß stets leichter zugänglichen Migne'schen Patrologie zu meist zu zitieren, obwohl deren Ausgaben bekanntlich nicht immer sehr zuverlässig sind. Die lateinische Serie haben wir (wie auch sonst oft üblich) mit der Chriffre M. P. L., die griechische dementsprechend mit M. P. Gr. jeweilig angeführt.

Es bleibt mir zum Schluß noch die angenehme Pflicht, denjenigen Personen, die mich bei vorliegender Arbeit mit Rat und Tat unterstützt haben, meinen innigen Dank abzustatten. So meinen verehrten und lieben Freunden, den R. P. R. P. Anselmus Manser und Aloysius Mager O. S. B., von denen der erstere mich mit seinem reichen Wissen auf patristischem wie liturgischem Gebiete, der letztgenannte mit seiner umfassenden Kenntnis sowohl der antiken als auch insbesondere der scholastischen Philosophie in reichem Maße unterstützt haben. Ob freilich alle Teile der vorliegenden Arbeit ihre Billigung finden werden, darüber habe ich denn doch begründete Zweifel. Indessen selbst dann glaube ich mich mit ihnen in jenem Geiste verbunden zu wissen, in dem einer der feinsinnigsten Köpfe des an bedeutenden Männern wahrlich nicht armen 12. Jahrhunderts an eine fern von ihm weilende Freundesperson die Zeilen richtete:

«Locorum vel temporis incommoda sanctus amor ignorat. Affectus in eo principatur, qui semper sui iuris est, nec ei vis praeiudicat aliena.»

Last not least möchte ich auch noch meinem lieben Freunde, Herrn Carl Barbarino, für die ausdauernde und unablässige Mühewaltung danken, mit der mich derselbe beim Lesen der Korrekturen unterstützt hat. Verdanke ich doch seiner Einsicht und seinem Rate die Beseitigung mancher Fehler, die ansonst den Sinn sowie die Klarheit des Textes empfindlich gestört haben würden.

M ü n c h e n , im September 1914.

**Bruno Archibald Fuchs.**



# Inhaltsverzeichnis.

	Seite
I. Ein kritisches Vorwort: Max Webers »Die protestantische Ethik und der ‚Geist‘ des Kapitalismus« . . . . .	1
Calvinistische Berufsethik . . . . .	2
»Geist« der calvinistischen Berufsethik . . . . .	10
Mittelalterlich-mönchische Askese . . . . .	14
Resumé . . . . .	18
II. Die Persönlichkeit Jesu. Ein Versuch zur Erklärung des Gegensatzes antiker und christlicher Geistesart . . . . .	19
Die »Theoria« des Griechen . . . . .	20
Der jüdische Willensgott . . . . .	27
Das Gotterleben Jesu und die christliche Liebesidee . . . . .	44
Die Liebesethik Jesu und das Ressentiment . . . . .	48
Die antiken ethischen Wertmaßstäbe . . . . .	52
Das Vernunftethos der Stoa und sein Gegensatz zur Lehre (= Liebesethik) Jesu . . . . .	56
Der Gemeinschaftsgedanke Jesu . . . . .	60
Ich und Welt bei Jesus . . . . .	62
Jesus und unsere Zeit . . . . .	68
III. Die altchristliche Gemeinschaftsidee, ihr Zusammenhang mit der antiken sowie ihre Ausgestaltung bei Augustin . . . . .	71
Gotterleben und Kultus . . . . .	71
Neuer und alter Bund . . . . .	80
Konstitutive Ideen im religiös-staatlichen Leben der Antike . . . . .	87
Die paulinische Gemeinschaftsidee des Corpus Christi oder des Organismus . . . . .	150
Kirchliche Gemeinschaft und christliche »Weltanschauung«; ihre Darstellung bei Ambrosius . . . . .	167
Die Ausgestaltung der altchristlichen Gemeinschaftsidee zur mittelalterlich-kirchlichen Einheitskultur und Augustin . . . . .	186
Die historisch-genetischen Grundlagen von Augustins »Civitas Dei« . . . . .	190
Die ideellen Grundlagen von Augustins »Civitas Dei« . . . . .	220

	Seite
Staat und Persönlichkeit bei Augustin . . . . .	228
Der einzelne und die Kirchengemeinschaft bei Augustin .	247
Bekennerkirche und ökumenische Kirche: das Problem ihrer Darstellung bei Augustin . . . . .	259
Das theokratische »Programm« Augustins:	
Kirche und Staat bei Augustin . . . . .	282
Die alttestamentliche Theokratie als Basis der neutesta- mentlich-kirchlichen . . . . .	294
Die neutestamentlich-kirchliche Theokratie: der Priester- könig . . . . .	304
Schlußwort . . . . .	325
Anmerkungen . . . . .	333

---

## I.

# Ein kritisches Vorwort: Max Webers „Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus“.

»Gegner glauben uns zu widerlegen, wenn sie ihre Meinung wiederholen und auf die unsrige nicht achten.«

»Diejenigen, welche widersprechen und streiten, sollten mitunter bedenken, daß nicht jede Sprache jedem verständlich ist.«

»Die schwer zu lösende Aufgabe strebender Menschen ist, die Verdienste älterer Mitlebenden anzuerkennen und sich von ihren Mängeln nicht hindern zu lassen.«

(Goethe, Aus dem Nachlaß. Über Literatur und Leben.)

In seinen Aufsätzen über »Die protestantische Ethik und der ‚Geist‘ des Kapitalismus« hat Max Weber den Nachweis zu führen unternommen, in wie starkem Maße das heutige bürgerliche Berufsleben, die auf kapitalistischer Grundlage ruhende heutige Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung, ja, allgemeiner genommen, die »moderne Welt« überhaupt, bei ihrem Entstehen vom Protestantismus, speziell vom Calvinismus, beeinflußt worden ist. Seine Ausführungen haben zum großen Teil Widerspruch, ja offene Ablehnung erfahren, und den auf parallelem Gebiet sich bewegenden Forschungen von Troeltsch ist es nicht viel besser ergangen<sup>1</sup>). Dennoch sind die Darlegungen Webers für denjenigen, der nach einem Verständnis der modernen Welt strebt, in mehr als einer Hinsicht äußerst schätzbar. Es ist gewiß, daß Weber nicht das ganze, so überaus komplizierte Gebilde der heutigen Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung damit erklärt hat; indessen hat er selber auf eine restlose Erklärung desselben auch nicht entfernt den Anspruch gemacht. Nur eine Seite wollte er er-

klären, die von dieser Seite ausgehenden Wirkungen darlegen und von dieser betreffenden Seite aus neues Licht auf die Erscheinungen werfen<sup>2)</sup>). Wenigstens kann das jeder Willige aus seinen Aufsätzen entnehmen und sich im übrigen der von dieser einen Seite aus neu gewonnenen, reichen Erkenntnis freuen. Daß so viele Gelehrte dieser neuen Erkenntnis gegenüber also skeptisch sich verhalten, ist befremdend, wüßte man nicht, daß der Wald häufig vor lauter Bäumen nicht gesehen wird.

Es möchte verlohnen, im folgenden auf die Ausführungen *Webers* etwas näher einzugehen und das Resultat derselben (soweit dies in gedrängter Form möglich ist) kurz wiederzugeben. *Weber* will, wie wir schon eben angedeutet, den Einfluß darlegen, den der Protestantismus, vor allem aber der Calvinismus und ferner pietistische und andere Sekten auf die Entstehung der heutigen bürgerlichen Gesellschaft, des heutigen bürgerlichen Berufslebens, der auf Handel, Arbeitsteilung und Geldwirtschaft beruhenden heutigen Wirtschaftsordnung, die man schlechthin die kapitalistische nennt, ausgeübt haben. Den in diesem bürgerlichen Berufsmilieu sich kundgebenden, für dasselbe recht eigentlich typischen Geist nennt er speziell den kapitalistischen resp. den »Geist« des Kapitalismus.

*Weber* will, um das gleich vorweg zu nehmen, unter kapitalistischem Geiste aber doch etwas anderes verstanden wissen als bloßes Streben nach Gewinn oder auch bloßen ökonomischen Rationalismus (oder Geist der Rechenhaftigkeit). Die »auri sacra fames«, das brutale Streben nach größtmöglichem Gewinn, das sei zu allen Zeiten dagewesen und gäbe es ebenso auch jetzt noch<sup>3)</sup>, dieser Habitus des Geistes sei aber sehr verschieden von derjenigen Gesinnung, aus der der kapitalistische Geist als Massenerscheinung hervortrat<sup>4)</sup>, d. h. er ist nicht schlechthin der Geist des bürgerlichen Berufs- und Erwerbsmenschen, nicht völlig identisch mit dem Geist der bürgerlichen Gesellschaft, deren Glieder die Hauptträger kapitalistischer Wirtschaft sind.

Wir möchten hier gleich einige Worte kurz zur Sache bemerken. Unseres Erachtens wäre es vielleicht besser gewesen, wenn *Weber* seine Studie resolut als eine geistesgeschichtliche von vornherein charakterisiert hätte<sup>5)</sup>. Falls wir ihn recht verstanden haben, so



ist doch seine Arbeit (zum mindesten in der ersten Hälfte) vorwiegend von sozialetischen Gesichtspunkten beherrscht, ist weniger eine wirtschafts- als eine geistesgeschichtliche<sup>6)</sup>. Er will dartun, welche Art von Menschen diese moderne, traditionell komplizierte Wirtschaftsordnung, die wir die kapitalistische nennen, wenn nicht begründet, so doch auf ihren heutigen Grad hoher Vollendung allmählich geführt haben. Er läßt den Menschen und in der Religion den menschlichen Geist die Verhältnisse seiner Umgebung formen und versündigt sich freilich so am Manchester-Evangelium wie am alleinseligmachenden Marxismus, die beide anscheinend fast schon unausrottbar in allen Köpfen heute festgewurzelt sind und den Menschen zum restlosen Produkt der wirtschaftlichen Faktoren machen wollen.

Anstatt dessen betont Weber die große Rolle, die religiöse und ethische Faktoren zunächst bei der allmählichen Formung oder Erziehung des bürgerlichen Berufsmenschen gespielt haben, und legt dann anschaulich dar, wie eben die religiös-ethischen Voraussetzungen und Lebensmaximen den also gearteten Menschen auf den Weg unermüdlicher, zumal kaufmännischer Betätigung getrieben haben. Als das schlechthin Eigenartige an der Geistesverfassung des hier aufkommenden Menschentypus, dieser sozusagen neuen Abart des »homo oeconomicus« hebt er den Umstand hervor, daß eben die von der Religion und der entsprechenden Ethik diesem Menschentypus gegebenen Impulse es sind, die ihn zu einer so intensiven Betätigung auf wirtschaftlichem Gebiete antrieben, ja demselben nach dieser Richtung hin geradezu eine neue Bahn eröffneten. Diese intensive Betätigung auf wirtschaftlichem Gebiete, welche die auf Handel, Arbeitsteilung und Geldwirtschaft basierende, als kapitalistisch zu bezeichnende Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung allmählich auf ihren Höhepunkt geführt hat, erscheint Weber also nicht so sehr als das Produkt gleichsam selbsttätig fortschreitender, wirtschaftlicher Entwicklung und dementsprechender Anpassung des Menschengestes an dieselbe, er will vielmehr beweisen, wie umgekehrt bei der Entstehung dieser Wirtschaftsordnung menschliche Geisteskraft sich als schöpferisch und autonom erwiesen und die Verhältnisse gemeistert, in die dem Geiste entsprechenden Bahnen gewiesen hat. Den Grund für diese vom

menschlichen Geiste ausgehenden Kräfte sucht und findet er in der Eigenart des protestantischen, speziell des calvinistischen Bekenntnisses und der aus ihm sich ergebenden Berufsethik. Daher der Titel: »Die protestantische Ethik und der ‚Geist‘ des Kapitalismus«.

Im ersten Teil seiner Arbeit führt Weber als anschauliches Beispiel dessen, was er speziell unter diesem »Geist« des Kapitalismus verstanden wissen will, gewisse Aussprüche Benjamin Franklins vor, der in seiner stark von ethischen Maximen geleiteten Auffassung seines Geschäfts- und Berufslebens einen eklatanten Gegensatz bietet zu der nur von schrankenlos egoistischem Erwerbstrieb bestimmten kaufmännischen Betriebsamkeit z. B. eines Jakob Fugger, der gewinnen will, dieweil er kann<sup>7)</sup>. Während dieser letztere Typus eines kapitalistischen Geschäftsmannes alles auf seine Person, sein Ego bezieht, und in der schrankenlosen Bereicherung, dem Aufhäufen aller Güter zu seinen Gunsten, seiner Lust, das Ziel seines Mühens sieht, haftet der gewiß auch äußerst intensiven Tätigkeit eines Franklin ein sozusagen unpersönlicher<sup>8)</sup>, ja asketischer Zug an. Ein Fugger ist von der »auri sacra fames« bestimmt, will die also errafften Schätze zur Befriedigung seiner Passionen nützen; ein Franklin sieht in der rastlosen Erwerbsart die peinlich gewissenhafte Erfüllung seines Berufs, der ihm als ein gottgewollter erscheint; an die Nutzung des so erworbenen Wohlstandes zum Zweck behaglicherer Lebensgestaltung aber denkt er auch nicht im entferntesten. Hier scheint der fast paradoxe Fall eingetreten, daß der Mensch auf das Erwerben als Zweck seines Lebens, nicht mehr das Erwerben auf den Menschen als Mittel zum Zweck, nämlich zur Befriedigung der materiellen Lebensbedürfnisse des Menschen, bezogen wird. Das Erwerben von möglichst viel Gut und Geld ist aber in diesem Falle für den betreffenden Menschen ein Beweis seiner Tüchtigkeit, ein Zeichen, daß er seinen Beruf richtig ausgefüllt hat. Ihm ist das Streben nach stets neuem Gewinn eine Pflicht, die ihm von seinem Gewissen auferlegt ist und der er sich widmet, ohne von dem also mühsam Erworbenen eine leibliche Ergötzung oder irgendein materielles Wohlbehagen zu erwarten. Er selbst »hat nichts« von alledem für sich selbst, das einzige persönliche Lustgefühl, das ihm sein Mühen einträgt,

ist das rein ethisch, ja sozusagen transzendental bestimmte Bewußtsein, seine Pflicht, seinen Beruf erfüllt zu haben.

Diesem Begriff des »Berufes« hat Weber im ersten Teil seiner Studie<sup>9)</sup> ein höchst interessante Untersuchung zuteil werden lassen, in der er an der Hand reichen Materiales darlegt, wie das Wort resp. der Begriff »Beruf«, den wir modernen Menschen als einen völlig bürgerlich weltlichen zu betrachten uns gewöhnt haben, früher einen rein religiösen Inhalt gehabt hat und eigentlich erst seit Luther den Sinn angenommen hat, den wir heutzutage allgemein mit dem Worte verbinden. Im Mittelalter sprach man lediglich vom Berufe, d. h. Berufensein eines Mönches oder Priesters, der eben kraft göttlicher Gnade berufen schien, sein Leben ganz Gott zu weihen, d. h. in einem der »Ehre Gottes« allein dienenden Berufe dasselbe zu vollbringen; jetzt, seit Luther, und vornehmlich in calvinistischen Kreisen, nimmt auch der im bürgerlichen Erwerbsleben stehende Mensch das Wort »Beruf« für sein Leben in Anspruch und deutet damit an, daß auch er sein geschäftliches Arbeiten als ein Gott wohlgefälliges, zur größeren Ehre Gottes<sup>10)</sup> dienendes betrachtet. Die Inanspruchnahme dieses Begriffes durch den bürgerlichen Erwerbsmenschen jener Zeit zeigt deutlich, wie sehr derselbe sein Wirken in der Welt als ein religiös bestimmtes, mit der Religion in engster Verbindung stehendes auffaßt. Gleichwie der Mönch seinem »Beruf« nachkommt, indem er im Kloster ein den Äußerlichkeiten der Welt ab- und zu Gott hingewandtes Leben zu führen sich bestrebt, wie er, um diesen Beruf wahrhaft auszufüllen, ein streng methodisches, diszipliniertes Leben tagtäglich innehält und dergestalt sein ganzes Leben als ein Gott wohlgefälliges »auszurichten« sich bemüht — welch Leben also als ein in jeder Hinsicht zu Gottes Ehre und nicht zum eigenen Belieben geführtes sich darstellen soll —, also bemüht sich auch der calvinistische wahrhaft Fromme, seinen innerhalb der Welt sich abspielenden Beruf in der gleichen strengen Weise zu einem methodischen, durchweg streng disziplinierten Leben zu gestalten, wobei auch er alles unter den Aspekt des »zur größeren Ehre Gottes« stellt und für sich selbst auf jede persönliche sinnliche Befriedigung verzichtet. Weber hat dies methodische, möglichst rationell ausgerichtete und disziplinierte Leben im Gegensatz oder

auch als Pendant zur mönchischen Askese als »innerweltliche Askese« bezeichnet. Die christliche Askese, wie sie im Mittelalter ins Kloster sich geflüchtet und vom Kloster aus indirekt die Welt beeinflußt hatte, sie trat eben mit dem Calvinismus, speziell Puritanismus, heraus auf den Markt des Lebens und unternahm es, das weltliche Alltagsleben mit ihrer Methodik zu durchdringen, es zu einem rationalen Leben in der Welt und doch nicht von dieser Welt umzugestalten<sup>11)</sup>.

Der Hauptteil der Weber'schen Arbeit aber liegt in der Darlegung, inwieweit diese Berufsethik mit ihrer strengen Rationalisierung des alltäglichen Lebens in der Religion verankert ist, d. h. inwieweit dieselbe von der Religion ihre eigentlichen Impulse empfängt.

Hier scheidet Weber ziemlich scharf zwischen Luthertum und Calvinismus und stellt die Ethik der beiden Bekenntnisse mit Recht als sehr verschieden voneinander dar. Eigentlich ist dieser Gegensatz ja schon in den Personen der Stifter beider Bekenntnisse gegeben, nämlich in Luther und Calvin. Luther hat sich allmählich dem Kloster und der darin geübten Askese völlig entfremdet, wiewohl er zuerst als junger Mönch es sehr ernst mit derselben genommen hatte. Aber seine skrupulöse Natur vermochte sich darin nie genug zu tun und sein ganzer seelischer Habitus fand in der strengen Methodisierung des ganzen Lebens keine innere Befriedigung. Er geriet infolgedessen in tief innerliche Zweifel ob seiner Erwählung, und nachdem er im Verlaufe dieser also durchgefochtenen Seelenkämpfe fast schon »zur Hölle resigniert«<sup>12)</sup>, d. h. sich als endgültig verloren aufgegeben hatte, ward es dennoch langsam Licht in seinem Innern. Luther fand selbst den Zugang zu seinem Gotte, fand ihn im innersten, schmerzlichsten Erleben des eigenen Ich, bahnte sich über alle guten Werke, alle objektive Kirchlichkeit hinweg den Weg zum Vaterherzen Gottes, an das er sich wie ein verlorener und wiedergewonnener Sohn dahingab. Dem Gott, der sich in Christus also voll Liebe zu uns herabgeneigt, dem mußte man fest im Glauben anhängen, dann würde er auch den Menschen kraft dieses Glaubens rechtfertigen, d. h. ihn zu einem Gerechten machen. Er hat ja in Christus alle unsere Sünden hinweggenommen, hilft uns in Christus die Vorschriften des Gesetzes erfüllen; darum glaube und vertraue auf ihn. Wenn dein Sinnen-

und Triebleben dich täglich in Schuld und Sünde verstrickt, wenn du felsenfest an ihn glaubst, von ihm nicht ablässest, wirst du an ihm stets einen barmherzigen Helfer finden.

So ungefähr war Luthers Entwicklung! Man sieht, wie entfernt Luther davon war, die mönchische Askese, die er schon im Kloster nur unwillig ertragen und in ihrem Wert nie erkannt hatte, in das bürgerliche Berufsleben herüberzunehmen. Seine Entwicklung war, wie Weber treffend bemerkt, erlebt, wogegen Calvins Bekenntnis sich weit weniger als die Frucht eigenen reichen Innenlebens als allmählichen rationellen Denkens und Spekulierens darstellt<sup>13</sup>). Weber hat den fast völlig transzendenten Gottesbegriff Calvins meisterlich dargelegt und auch im einzelnen näher ausgeführt, wie ein »gemütlicher« Verkehr eines solchen religiösen Bekenntners mit seinem Gott undenkbar war. Dieser Gott war in der Tat dem alttestamentlichen des Zorns und der Rache nur zu ähnlich, war auf alle Fälle von dem Menschen durch eine ungeheure Kluft getrennt. Die Menschen waren hiernach um Gottes willen da, nicht aber Gott um der Menschen willen<sup>14</sup>), wie denn ein Maßstab irdischer Gerechtigkeit gegenüber Gottes Ratschluß schlechthin sinnlos erschien<sup>15</sup>). Dieser also geartete Gott hatte kraft unabänderlichen Ratschlusses einen Teil der Menschen — und wohl den kleinsten nur! — zur Seligkeit, den anderen aber zu ewiger Verdammnis bestimmt, also daß dagegen jedes Argumentieren von vornherein nutzlos war. Eine solche doppelte Prädestination schien dem abstrakten Geiste eines Calvin wohl allein verträglich mit einer also über jedes menschliche Nachempfinden hinaus gesteigerten, absoluten Souveränität Gottes. Doch hat Calvin selbst spezielle praktische Schlußfolgerungen aus seiner Prädestinationslehre nicht gezogen. Das haben eben dann seine Nachfolger getan, ja mußten es wohl auch tun<sup>16</sup>).

Hier liegt dann der eigentlich springende Punkt der ganzen Weber'schen Beweisführung, nämlich in dem Problem der Wirkung des Prädestinationsdogmas auf eine Ausbildung des bürgerlich praktischen Berufslebens. Denn anders wie Calvin konnten sich seine Nachfolger und insbesondere die große Masse der Calvinisten nicht bei der bloßen abstrakten Lehre beruhigen; dazu war jener Generation die Frage des eigenen Seelenheils eine viel zu wichtige<sup>17</sup>).

Für Calvin selbst war die Frage zwar auch keine völlig abstrakte gewesen, aber er war sich eben der eigenen Erwählung bewußt, fühlte sich als auserwähltes Rüstzeug seines Gottes, lehnte aber im übrigen eine spezielle Ausdeutung des Dogmas ab. Hier haben eben seine Nachfolger eingesetzt und die religiöse Lehre Calvins in sozialetischer Hinsicht höchst bedeutsam weitergebildet. Denn auf die Dauer konnte, wie gesagt, »die breite Schicht der Alltagsmenschen« sich nicht bei der abstrakten Dogmenposition beruhigen, sie verlangte nach einer Deutung derselben, ja nach einer Antwort auf die ihr Inneres tief aufwühlende Frage: bin ich erwählt oder nicht? Aber wie das erfahren? Einen Priester mit »character indebilis«, eine objektive Kirche als Gnadenanstalt mit Sakramenten, in denen gleich Kanälen die Gnade hindurch und auströmt, alle die Heils- und Gnadengüter, alle diese objektiven Gewährsmittel, an die sich ein Katholik anklammern konnte, all das gab es nicht für den Bekenner calvinischer Lehre<sup>16)</sup>. Allein stand er seinem Gott gegenüber, einem Gott, von dem er eigentlich doch nur das wußte, daß derselbe über jedes menschliche Begriffsvermögen hinaus erhaben, von aller Kreatur durch eine unüberbrückbare Kluft geschieden war. Man sollte meinen, daß diese Lehre »in ihrer pathetischen Unmenschlichkeit« eben infolge des Gefühls tiefster Vereinsamung, das sie in ihrem Bekenner erzeugen mußte, denselben zu einem dumpfen Fatalismus, ja sogar zur Verzweiflung oder gar zur Selbstvernichtung hätte treiben müssen. Anstatt dessen ist sie gerade zu einem eminenten sozialetischen Faktor, ja ein stärkster Antrieb zur aktiven Betätigung im äußeren praktischen Leben geworden.

Die calvinistischen Seelsorger pflegten nämlich ihren Schäflein, die sich um Hilfe in diesen Gewissensnöten an sie wandten, in der Hauptsache zwei Ratschläge zu erteilen. Einmal empfahlen sie dem Betreffenden, sich einfach für erwählt zu halten, da ja Zweifel daran schon unzulänglichen Glauben und mithin mangelnde Wirkung der Gnade verrate. Damit derselbe nun aber dieses Glaubens wie der eigenen Erwählung auch gewiß werde, schärften sie ihm des weiteren rastlose Berufsarbeit als ein vorzügliches Mittel ein, um den Zweifel zu verjagen und die Sicherheit des Gnadenstandes zu erlangen.

Warum aber wurde rastlose weltliche Berufsarbeit für geeignet gehalten, als Gewißheitsmoment der Erwählung zu dienen? Das hat nach Weber seinen Grund in dem eigenartigen religiösen Empfinden der reformierten Kirche, das man sich an seinem Gegensatz zum Luthertum, besonders hinsichtlich der Lehre von der Natur des rechtfertigenden Glaubens, gut klar machen kann. Luther<sup>19)</sup> und zumal die spätere lutherische Frömmigkeit sahen ihr höchstes religiöses Erlebnis in der »*unio mystica*« mit Gott, jener Vereinigung der menschlichen Seele mit der Gottheit, wie sie schon bei den Mystikern des Mittelalters eine so große Rolle spielte<sup>20)</sup>. Für Calvin und seine Epigonen war eine solche Art des Gotterlebens unmöglich. Die Gottheit, wie sie sie sich vorstellten, war ja von der Kreatur durch eine unüberbrückbare Kluft getrennt: »*finitum non est capax infiniti*«. Eine derartige Religiosität wäre ihnen als trügerische Stimmungs- und Gefühlsreligiosität erschienen, die mit ihrem strengen Rationalismus völlig unvereinbar war. Indessen, wenn der Calvinist auch auf ein Einswerden mit Gott verzichten mußte, eine gewisse Gemeinschaft mit Gott konnte er bei aller Transzendenz dieser Gottheit doch nicht entbehren. Nur stellte sich diese Gemeinschaft ihm so dar, daß Gott in seinen Begnadeten wirkt und diese (echt rationell!) sich dessen bewußt werden<sup>21)</sup>, »daß also ihr Handeln aus dem durch Gottes Gnade bewirkten Glauben entspringt und dieser Glaube sich durch die Qualität jenes Handelns als von Gott gewirkt legitimiert«. »*Sola fide*« wollte auch der Calvinist selig werden, aber die Gewißheit des Glaubens, die »*certitudo salutis*« konnten ihm subjektive, bei aller Erhabenheit doch unkontrollierbare Gefühle einer »*unio mystica*« mit Gott nicht verschaffen, vielmehr mußte sich der Glaube in objektiven Wirkungen bewähren, sich als eine »*fides efficax*« ausweisen. Die *fides* wies sich aber als *efficax*, als ein rechter Glaube aus, falls man ein Leben führte, das durchweg zu Gottes Ruhm diene, d. h. ein durchweg methodisch unter diesen Gesichtspunkt gestelltes Berufsleben einhielt. Freilich, an sich waren gute Werke recht ungeeignet zur Erlangung der Seligkeit, aber dennoch waren sie unentbehrlich als Zeichen der Erwählung. Praktisch hieß das: Hilf dir selber, so hilft dir Gott. Der Calvinist schafft also selber seine Seligkeit oder, korrekter ausgedrückt: die Gewißheit seiner Selig-

keit; nur ist dieses Schaffen ein streng methodisches, unter steter systematischer Selbstkontrolle stehendes, wie das ja auch in dem eben erwähnten Charakter der Gemeinschaft mit Gott liegt: Gott wirkt, der Gläubige wird sich dessen bewußt<sup>22)</sup>. Darin liegt ein stetes Hinhorchen auf sich selbst, ein stetiges banges Fragen, das zwar dann gleich unterdrückt wird resp. sich in streng geregelte Berufsarbeit umsetzt, aber dennoch als ein stetes Memento dem Calvinisten zur Seite steht, ja wie ein Damoklesschwert über ihm schwebt.

In obigem glauben wir den Gedankengang Webers im ganzen richtig wiedergegeben zu haben, wiewohl wir uns nicht enthalten konnten, schon hier und da ein paar Gedanken einzufügen. Und das aus dem Grunde, weil sich uns das Problem nach einer gewissen Richtung hin doch anders darstellt. Im folgenden möchten wir das näher begründen, zumal die hier bestehende Diskrepanz der Anlaß zu weiteren Untersuchungen unsererseits geworden ist.

Es ist gewiß, daß in der ganzen Art der dogmatischen oder religiösen Problemstellung des Calvinismus ein sehr aktives, selbstgewisses Moment liegt, insofern nämlich den Calvinisten empfohlen wird, sich für erwählt zu halten, sich die Beweise der Erwählung selbst zu schaffen. Eben infolge der Transzendenz Gottes, des daraus resultierenden<sup>23)</sup> furchtbaren Entweder-Oder, des: hie Gnadenstand — hie Verwerfung, dessen quälende Frage ihm keine objektive Autorität beantwortet, sieht sich der Mensch resolut auf sich selbst zurückgeworfen, wird er gezwungen, in sich selbst die Antwort und Heilung zu suchen. Dieses Zurückgeworfenwerden des Menschen auf sich selbst, auf das eigene Innere, konnte ein gewaltiger Hebel zur religiösen Verinnerlichung und damit auch zur festen Konsolidierung des eigenen Ich werden, aber unter den speziellen Umständen, wie hier im Calvinismus die religiöse Problemstellung nun einmal sich gestaltet hatte, konnte eine solche Verinnerlichung, wenn sie auch nicht ausgeschlossen war, doch zum mindesten keine nachhaltige werden. Denn, was war dem Calvinisten der Glaube an einen völlig transzendenten Gott, der dem alttestamentlichen Gott des Zorns und der Rache nur zu ähnlich sah und demgemäß ein völlig willkürlicher Despot schien, ein Gott, vor dem man nur zittern, demgegenüber man in sklavischer Furcht nur das Problem der Er-



wählung aufwerfen konnte? Dieser Glaube, der in dem nicht offenbarten Gott vor allem den Willensgott, den willkürlichen Despoten sah, anderseits aber einen in der Schrift sich offenbarenden Gott annahm<sup>24)</sup>; der dem absoluten göttlichen Willensmoment einen ebenso absoluten Rationalismus in bezug auf die irdischen Dinge gegenüberstellte, d. h. Gott dem Maßstabe menschlicher Logik und Vernunft weit entrückte, aber annahm, daß eben dieser Gott »die Vernunft zum Zwecke irdischer Arbeit und zur Verherrlichung Gottes« gegeben habe<sup>25)</sup>. Ein Glaube, der, wohl gerade im Gegensatz zu diesem erschreckenden Willensmoment im Wesen Gottes, sonst völlig rationell sich gestalten mußte, der nirgendwo dem Gefühle Raum ließ, der das Mysterium nach Kräften zu rationalisieren strebte und die Bande, die das Menschenherz mit Gott verbinden, streng logisch zu deuten und zu katechisieren sich angelegen sein ließ.

Ein Luther und ein auf ihm letzten Endes fußender Schleiermacher konnten im »Gefühl«<sup>26)</sup> des Einsseins und Einswerdens mit Gott das eigene subjektive Ich in einem Größeren, Absoluten, eben in Gott, aufgehen lassen und dadurch ihr Ich in diesem höheren, objektiven Sein erweitern und erheben. Solch höchstes Erleben blieb dem Calvinisten aber versagt, ja, er hätte es, gleich dem modernen Rationalisten, seinem Erben, für trügerische Stimmungsreligiosität gehalten und als subjektiv unmaßgeblich verworfen. Der Calvinist stand mit seinem alleweil rationell gestimmten Glauben allezeit wie vor einer unübersteiglichen Mauer. Wäre er konsequent gewesen, er hätte sich den Kopf daran einrennen müssen, zum Glück aber blieb er es nicht, er fand ein Loch, durch das er hindurchschlüpfen konnte. Die Berufsarbeit bot sich ihm als das willkommene Ventil, als ein Ausweg, als eine Ablenkung aus diesen Nöten.

Will man diese ganze seltsame Situation kurz charakterisieren, so kann man etwa sagen: Diese in Werken sich äußernde Glaubensgnade und ebenso dieses Beweisen des Glaubens mittels trefflicher sozialer Leistungen war ein Fort von Gott und ebenso ein Fort von sich selbst. Denn, wie wir schon oben bemerkt, war eine Gemeinschaft mit Gott im Glauben für den Calvinisten eigentlich unmöglich. Diese seltsame Vorstellung einer Gemeinschaft, die

darin bestehen soll, daß Gott im Gläubigem wirke, er aber sich dessen bewußt werde, könnte man sich bestenfalls so deuten, daß der Calvinist gleichsam verstohlen annimmt, er sei erwählt; tatsächlich ist sie aber ein recht fadenscheiniges Raisonement seiner Dogmatiker, eine post factum ausgeklügelte, saft- und kraftlose Abstraktion, die einem von Gewissenskrupeln geplagten Menschen schwerlich hätte helfen können. Nein, der Calvinist, der unter dem furchtbaren Drucke des Prädestinationsgedankens beständig stand, der ganz unfähig war, den Glauben für das eigene Ich fruchtbar zu machen, das Rationelle seines Glaubens in sich zu verarbeiten, er warf sich auf ein rastloses bürgerliches Berufsleben, weniger wohl, um darin Zeichen der Erwählung und des rechtfertigenden Glaubens zu finden, als weil er auf die Dauer den furchtbaren Druck des Gnadenwahldogmas nicht ertragen konnte. Anstatt erst mit seinem Innern ins reine zu kommen, dort im Glauben fest zu werden, nahm er, weil dieses eben bei einem so beschaffenen Glauben unmöglich war, die Richtung auf die Außenwelt. Daß er dieses Berufsleben dann äußerst methodisch gestaltete, war ebenso durch diese Art Glauben geboten, der eigentlich gar kein Glaube mehr war. Denn dadurch betäubte man am besten alle Gewissenskrupel. In der Rastlosigkeit des Schaffens wurde man der drückenden Gedanken ledig, und so sich dieselben wieder regten, war weiteres Arbeiten ein immer wieder sich bietender Ausweg. Hinterher ward man vielleicht des Geschaffenen froh und verklärte dieses rastlose Arbeiten durch den Gedanken eines zur größeren Ehre Gottes getanen Werkes, wo in Wirklichkeit das Ganze ein Fliehen vor Gott und dem eigenen Inneren war<sup>27</sup>). Andererseits liegt auch in dieser Bewertung der getanen Arbeit als einer zur größeren Ehre Gottes getanen, das stillschweigende oder verstohlene Eingeständnis, wie wenig man diese Arbeit als Ausfluß des eigensten innersten Lebensgefühls bewerten konnte. Man klebte daher das Etikett darüber »zur Ehre Gottes«, wo man doch eigentlich von diesem Gott gar nichts wußte<sup>28</sup>). Denn rein logisch betrachtet, war dieses mit so großer Folgerichtigkeit und Methodik durchgeführte Durchdringen der Außenwelt unter dem Gesichtspunkt eines Wirkens zur größeren Ehre Gottes ein Unding. Es ist in der Tat schwer zu verstehen, wie diese Berufsarbeit

in der Welt Gottes Ruhm dienen kann, wenn das eigene Innere, das eigene Ich diesem Gott völlig fremd gegenübersteht. Kann dieses zu keiner Vereinigung, sondern nur zu einer höchst problematischen Gemeinschaft mit Gott gelangen, wie können dann nach außen hin gewirkte Werke einen Zusammenhang mit diesem Gott haben, ja zu dessen Ehre dienen? Der Gott, vor dem ein Menschenherz so wenig Wert hat, wie sollte der Menschenwerken irgendeinen Wert beimessen?

In Summa: wer diese Wendung des Calvinismus auf das Berufsleben, diese »Einschaltung des Bewährungsgedankens« richtig verstehen will, muß den post factum erst konstruierten Gedankengang calvinistischer Dogmatiker notgedrungen verlassen und statt dessen das Ganze von einem weiteren psychologischen Standpunkt aus zu erfassen suchen. Die Forderung rastloser Berufsarbeit zu Gottes Ehre ist eben, wie schon erwähnt, ein Ausweg, eine Ablenkung aus schweren Gewissensnöten gewesen, ein Ventil für den unter unerträglichem Drucke stehenden calvinistischen Gläubigen, an sich ein völlig irrationales, durchaus nicht in der Konsequenz des calvinistischen Gottesbegriffs und des aus ihm entspringenden Prädestinationsdogmas liegendes Moment.

Hier liegt unseres Erachtens ein schwacher Punkt der Weber'schen Beweisführung. Weber folgt wohl den calvinistischen Dogmatikern, die aber naturgemäß mit ihrer Weisheit hinterher krebren und das eigentliche irrationale Moment des ganzen Gedankens einer Bewährung des Glaubens in solcher Berufsarbeit geflissentlich zudecken<sup>29)</sup>. Weber will des ferneren die positive Seite dieser innerweltlichen Askese mit ihrem Gedanken einer Bewährung im bürgerlichen Alltagsleben hervorheben<sup>30)</sup>, will die Züchtung jenes stahlharten Typus des puritanischen Kaufmanns im heroischen Zeitalter des Kapitalismus erklären<sup>31)</sup>. Ob ihm das ganz gelungen ist, will uns zweifelhaft erscheinen; unseres Erachtens steckt hier ein Moment, das er nicht genügend erklärt hat. Zwar weist er an mehr als einer Stelle darauf hin, wie, logisch genommen, der Calvinismus zum Fatalismus hätte führen müssen, die psychologische Wirkung aber, infolge der Einschaltung des Bewährungsgedankens, die gerade umgekehrte gewesen wäre<sup>32)</sup>. Indessen, dies psychologische, an sich eben völlig unrationelle Moment hätte

erklärt werden müssen. Denn erst, wenn dieser entscheidende Punkt eine Erklärung gefunden hat, enthüllt sich einem die ganze Tragweite des Problems.

Die Aufgabe einer solchen Erklärung soll jedoch erst am Ende der Arbeit unternommen werden; hier möge es genügen, das Problem in seiner Breite erst einmal aufgerollt, dasselbe formuliert zu haben. Alsdann wird auch der große Einfluß aufzuzeigen sein, den die calvinistische Ethik auf die moderne Moral, wie überhaupt auf die moderne Weltanschauung ausgeübt hat. Daß dieser Einfluß ein in mancher Hinsicht recht unheilvoller gewesen ist, das hat Weber am Schlusse seiner Arbeit selbst schon dargetan. Das Unheilvolle dieses Einflusses aber trat zumal dann so recht hervor, als der religiöse Faktor, dessen Emanation die calvinistische Ethik doch eigentlich war, sich von dieser Ethik abgelöst hatte. Dieser Fall mußte aber nur zu bald eintreten, da die Verbindung zwischen Religion und Ethos im Calvinismus von vornherein eine recht lose war und schon am Anfang das religiöse Bekenntnis weniger eine wirkliche Religion als vielmehr eine religiös gestimmte Ethik darstellte<sup>33</sup>). Heute ist nicht nur diese Ablösung längst eine vollendete Tatsache geworden, sondern selbst das Ethos aus all den sozialen und wirtschaftlichen Verhältnissen, in denen es einst so reichlich »investiert« war, fast völlig geschwunden<sup>34</sup>). Indem Weber (und neben ihm freilich auch Sombart) diese recht eigentlich aktuellen Probleme, an deren Lösung Sein oder Nichtsein unserer modernen Zivilisation hängt, in seinen Arbeiten angeschnitten hat, hat er unseres Erachtens wahrhaft eine Tat in Worten getan, also daß die vielfache Ablehnung, die seine Darlegungen erfahren haben, um so unverständlicher erscheint.

In der vorliegenden kritischen Erörterung der von Weber behandelten Probleme hätten wir eigentlich den Hauptzweck dessen, was wir in diesem Abschnitte darlegen wollten, schon erfüllt. Indessen möchten wir, da wir schon einmal bei der Besprechung dieser Aufsätze sind, noch auf eine andere, von Weber ebendort behandelte Frage eingehen. Wie schon oben erwähnt, hat Weber der mittelalterlichen, spezifisch mönchischen Askese als Pendant die »innerweltliche Askese« gegenübergestellt. Zumal im zweiten

Teil seiner Arbeit hat er dann die Parallele zwischen der innerweltlichen Askese des Calvinisten und der Askese des Mönches etwas genauer noch ausgeführt und dabei hervorgehoben, wie der Mönch des Mittelalters in seinem methodisch geregelten, nach dem Glockenschlage genau eingeteilten täglichen Leben eigentlich eine Art Vorläufer des Calvinisten gewesen ist, der dann freilich die Askese in das innerweltliche, bürgerliche Berufsleben hinaustrug und dabei den Rahmen naturgemäß stark erweiterte<sup>35</sup>). So dankenswert diese Ausführungen auch sind, so werden sie doch in mancher Hinsicht dem Stoffe nicht völlig gerecht, was ja auch weiter nicht verwunderlich ist, da eine nähere Betrachtung der mönchischen Askese nicht in Webers Absicht und Plan lag. Vor allem entlehnt Weber hierbei die Hauptbeispiele der Praxis des Jesuitenordens, der eben in seiner ganzen Art schon eine starke Anpassung an das bürgerliche Berufsleben darstellt und in der Hauptsache unter diesem Gesichtspunkt auch gegründet worden ist<sup>36</sup>). Die spezifisch mittelalterlich-mönchische Askese ist aber denn doch noch anders orientiert.

Gerade einen der hervorragendsten Vertreter dieser mittelalterlich-mönchischen Askese, den hl. Bernhard von Clairvaux, hat Weber dann auch in einer Weise erwähnt<sup>37</sup>), die uns recht unzutreffend erschienen ist, und uns des weiteren dartat, wie die mönchische Askese des Mittelalters heutzutage meist unter ganz falschen Gesichtspunkten betrachtet wird. Allerdings hat sich Weber hier an Ritschl angeschlossen, der in seiner »Geschichte des Pietismus«<sup>38</sup>) jene eigentümlich spielerische, süßliche, ja oft hysterisch-sinnliche Art der Kontemplation, wie sie sich z. B. bei einigen deutschen Mystikern des 14. und 15. Jahrhunderts, später auch bei den Pietisten und ferner im 17. und 18. Jahrhundert auch bei den katholischen Mystikern (speziell französischer Nationalität) findet, als »Bernhardinismus« abgestempelt hat. Unseres Erachtens sehr zu Unrecht, wie das später ausführlicher dargetan werden soll. Vielleicht hat Ritschl diese Auffassung weniger durch das Studium des hl. Bernhard als vielmehr durch seine Forschungen über den Pietismus erhalten. Indem er bei den Pietisten eine also geartete Mystik häufig mit Zitaten aus dem hl. Bernhard arbeiten sah, gingen ihm die beiden Faktoren eine Vereinigung ein, wurde seine

Auffassung des hl. Bernhard rückwirkend durch die jener Pietistenkreise beeinflußt. Ob sie selbst für diese pietistischen Kreise immer zutrifft, scheint auch Weber<sup>39)</sup> nicht so ganz ausgemacht, der mit Recht darlegt, daß Zitate aus Bernhard, Bonaventura und Thomas a Kempis bei pietistischen Autoren an sich wenig beweisen. Indessen übernimmt Weber ebenda das Schlagwort »Bernhardinismus« und weist darauf hin, wie bei den Pietisten überall da, wo sich diese hysterisch-sinnliche, eine durch sexuelle Anklänge vergrößerte »unio mystica« erstrebende Stimmungsreligiosität breit macht, eine auffällige Vernachlässigung der weltlichen Berufarbeit zugunsten einer also gearteten Kontemplation zu konstatieren ist. Demgegenüber sollte man billig in Erwägung ziehen, daß gerade der hl. Bernhard bei aller mystischen Tiefe seiner Kontemplation anderseits doch auch der Vertreter einer recht strengen Mönchaskese gewesen ist, wie sie sich selbst den schon vorhandenen asketischen Strömungen des 12. Jahrhunderts als ein Novum gegenüberstellte<sup>40)</sup>.

Auch diese unzutreffende Betrachtungsweise könnte es angezeigt erscheinen lassen, der Darstellung der mönchischen Askese, wie sie sich speziell im hl. Bernhard und bei den Zisterziensern darstellt, eine längere Abhandlung zu widmen. Am Beispiel des hl. Bernhard könnte dargetan werden, wie die damalige Religiosität der Askese einen ganz eigenen Charakter verliehen und eben dadurch einen erstaunlichen Einfluß auch auf das außerweltliche Leben ausgeübt hat, wobei sich alsdann ergeben würde, daß diese Art Askese von der calvinistischen sich in mancher Hinsicht doch recht bedeutsam unterscheidet. Ein Eindringen in die Mystik des hl. Bernhard aber würde zeigen, wie Askese und Kontemplation, Wirken auf die Welt und mystische Geistesverfassung, kurz »vita activa« und »vita contemplativa« vereinbar sind resp. damals vereint waren.

Insofern dann die Askese des Zisterzienserordens einen starken Anlauf auf die Durchdringung der Welt genommen hat, könnte man auch hier schon — mit aller gebotenen Vorsicht natürlich! — von »kapitalistischem Geiste« reden. Denn einmal leistet das tagtägliche, methodisch auf die Arbeit gerichtete Leben der Mönche dem Anhäufen großer Reichtümer gleichsam von selbst Vorschub,

und ferner findet man bei ihnen den unpersönlich asketischen Zug, der den calvinistischen Berufsmenschen auszeichnet, in ebenso starkem, wenn nicht noch stärkerem Maße. Wie jener sein ganzes Schaffen im weltlichen Berufe als ein zur alleinigen Ehre Gottes gewirktes betrachtet, also arbeitet auch der Mönch nicht zu seinem, sondern zur Mehrung von Gottes Ruhme, wiewohl in zumeist recht anderer Art und Weise als jener. Und gleichwie jener den also mühsam erworbenen Reichtum nicht zur Befriedigung seiner sinnlichen Gelüste verwendet, also lebt auch der Mönch eines gut disziplinierten Klosters, selbst wenn das Kloster zufällig heute zehn Millionen Mark geerbt haben sollte, darum nicht besser denn zuvor, wie denn auch z. B. die Zisterzienser in ihrer besten Zeit, trotz der in so kurzer Zeit erworbenen beträchtlichen Reichtümer, ein durchaus ärmliches Leben geführt haben.

Das Moment, das der Aufhäufung großer Kapitalien den größten Vorschub geleistet hat und auch für die äußere Struktur des »kapitalistischen Geistes« (nicht die innere Struktur; die gilt es erst zu erklären) recht eigentlich charakteristisch erscheint, ist aber nicht das bloße Streben nach mehr Geld oder Gut, nach größtmöglichstem Gewinn, sondern die methodische, Tag für Tag gleich gerichtete, durchaus rationell gestaltete Art der Lebens- und ergo Geschäftsführung. Der Chinese ist, wie man von allen Kennern Chinas hören kann, sehr hinter dem Gelde her, und wo er eine Gelegenheit wittert, nützt er sie aus. Aber am nächsten freien Tage verjubelt er den also mühsam und unter tausend Listen errafften Erwerb, wogegen der Calvinist Tag für Tag sein methodisches Leben innehält und schon dadurch allmählich zum Wohlstand kommen muß, abgesehen davon, daß wieder die Methodik seines Lebens ihn auch zu rein technischen Neuorganisationen befähigen muß, die wiederum dem Anhäufen weiterer Kapitalien dienlich sind. Und eben diese Methodik des Lebens ist in Europa im Mittelalter zuerst in den Klöstern ausgebildet worden, und zumal im Zisterzienserorden kann man schon einen Lebensstil wahrnehmen, der des öfteren auch schon als »puritanisch« bezeichnet worden ist, und der in der Tat mancherlei frappante Analogien zum calvinistischen Puritanismus zeigt.

Indessen, auf diese Probleme wollen wir in einem späteren Abschnitt dieses Buches noch ausführlicher eingehen. Zunächst aber wollen wir uns selbst die Grundlagen zu schaffen suchen, auf die sich diese späteren Untersuchungen über die mittelalterlich mönchische Askese sowie über den calvinistisch-puritanischen Lebensstil dann aufbauen lassen. Denn nur durch ein solches Aufsuchen der Grundlagen und durch eine also umfassende Betrachtungsweise wird man zu einem Verständnis sowohl der besonderen Wesensart des modern-kapitalistischen Geistes als auch der Grundlagen der heutigen Zeit gelangen können. So gewagt dies Unternehmen auch erscheinen mag, so will es uns doch eine um so größere Notwendigkeit bedünken, als sich uns dieses Wagnis gleichsam von selbst als unumgänglich aufgedrängt hat. Der heutige Mensch ist, wie kaum je ein Mensch zuvor, in die Struktur seines Zeiterlebens »eingesponnen« und ist daher wie kaum je ein Mensch der Vergangenheit vom Dogmatismus bedroht. Daher die gerade für den heutigen Historiker so naheliegende und große Gefahr, die ganze Vergangenheit nach dem Maßstabe dieser eigenen Zeit zu bemessen, über deren eigentliche Grundstruktur wieder — und das ist die Ironie! — der weitaus größte Teil der heutigen Menschen völlig im unklaren ist<sup>41</sup>). Wer unter diesem Dilemma selbst gelitten hat, wird ein unabweisliches Verlangen nach einer Revision seiner Anschauungen spüren und demselben unter allen Umständen Folge zu geben sich veranlaßt fühlen. Das tiefsinnige Wort Jesu: »Denket um!«, es gilt für uns heutige Menschen fast noch mehr wie für die der Vergangenheit. In diesem Sinne sind die folgenden Abschnitte dieses Buches aufzufassen, zu denen obige kritische Erörterung sozusagen das Vorwort darstellt.

---



## II.

# Die Persönlichkeit Jesu. Ein Versuch zur Erklärung des Gegensatzes antiker und christlicher Geistesart.

»Il est bien ridicule de se scandaliser de la bassesse de Jésus-Christ, comme si cette bassesse était du même ordre duquel est la grandeur qu'il venait faire paraître. Qu'on considère cette grandeur-là dans sa vie, dans sa passion, dans son obscurité, dans sa mort, dans l'élection des siens, dans leur abandon, dans sa secrète résurrection, et dans le reste; on la verra si grande, qu'on n'aura pas sujet de se scandaliser d'une bassesse qui n'y est pas. Mais il y en a qui ne peuvent admirer que les grandeurs charnelles, comme s'il n'y en avait pas de spirituelles; et d'autres qui n'admirent que les spirituelles, comme s'il n'y en avait pas d'infinement plus hautes dans la Sagesse . . . . De tous les corps ensemble, on ne saurait en faire réussir une petite pensée: cela est impossible, et d'un autre ordre. De tous les corps et esprits, on n'en saurait tirer un mouvement de vraie charité: cela est impossible, et d'un autre ordre, surnaturel.«

(Pascal, Pensées XIX, 1.)

» . . . Jene Jugendzeit ist vorbei, und wir sind Männer geworden. Christliche Titanen haben längst den heidnischen Himmel erstürmt und die Götter desselben in den Tartarus gestürzt. Über uns hat sich ein unendlicher Gotteshimmel und unter uns eine unergründliche Tiefe der Menschheit aufgetan. Passen dafür noch die kleinlichen Formen und Schönheitsspielereien der alten Griechen?« . . .

(Jean Paul zu Wieland)

Im folgenden soll der prinzipiellen Frage nachgegangen werden, inwiefern das Bekenntnis zur christlichen Lehre sich mit einem aktiven Leben in der Welt verbinden läßt, ja, ob dies letztere von dem ersteren in der Richtung einer weltbejahenden, positiven Durchdringung der Welt entscheidende Impulse erhält oder er-

halten kann. Die Beantwortung dieser Frage muß naturgemäß zunächst bei Jesus und seiner Lehre selbst gesucht werden. Auf Grund der Evangelien, zumal der eigenen Worte Jesu, soll daher versucht werden, ein Bild von Jesu Persönlichkeit zu gewinnen, dieselbe in ihrer psychologischen Totalität zu erfassen. Dies Unterfangen mag recht gewagt erscheinen; trotzdem sei es in aller Bescheidenheit und unbeschadet aller dogmatischen Positionen unternommen, zumal wir erst dadurch die Grundlage zu den eigentlichen, in dieser Arbeit zu behandelnden Problemen zu gewinnen hoffen dürfen.

Als das eigentliche Zentrum von Jesu religiösem Erleben stellt sich dar: das innige Bewußtsein seiner Einheit mit Gott, dem Vater. Gott, mein Vater, ich, ein Kind Gottes, dieses in tiefster Seele geborene religiöse Erleben ist das grundlegende und dabei eigentlich im Grunde so ureinfache neue Moment, das er beibringt. Und doch war dies für die damalige Welt eben ein völliges Novum, ja etwas schlechthin Unerhörtes, kurz eine Offenbarung. Man kann sich das Unerhörte dieser neuen religiösen Attitüde so recht auch erst an seinem Gegensatze klar machen, nämlich der griechischen und der jüdischen Religiosität in ihren besten Vertretern.

Aristoteles z. B., wo er sich dem ersten Bewegten, der reinsten Form, d. h. eben dem, was er unter Gottheit letztthin versteht, nähert, hat zwar ebenda in den Tönen eines begeisterten Sehers gesprochen. Die sonst so trockene, in der Zerlegung und Deutung abstrakter Begriffe zwar sehr geschmeidige, an sich aber akademisch kühle Sprachweise erhebt sich hier zu fast hymnischem Schwunge, wo er Gott zu schauen glaubt und in der »Theoria«, im Gottschauen schwelgt<sup>42)</sup>. Aber dieser erste Bewegte, diese reinsten Form, dieser sich selbst denkende und in sich selige Nous ist, wie das ja schon die Epitheta besagen, sich selbst genug. Ihm fehlt nichts zu seiner Glückseligkeit. »Da es das Vorzüglichste ist, muß dies Wesen sich selbst denken, und sein Denken ist ein Denken seines Denkens«<sup>43)</sup>. Dieser erste Bewegte »bewegt« zwar die Welt, ist selbst aber unbewegt. Und er »bewegt« die Welt nur insofern, als er das Begehrte, ja das Geliebte ist<sup>44)</sup>, und gleichwie das Geliebte das Liebende anzieht<sup>45)</sup>. Dies Leben erscheint dem Denker »als

ein so herrliches, wie es uns nur kurze Zeit zuteil wird; aber dies Wesen befindet sich immer so«<sup>46</sup>). Aristoteles hat hier eben seinen Gottesbegriff konzipiert, indem er das Ideal des griechischen, ja des antiken Menschen, das Ideal des im intellektuellen Anschauen der »reinen Vernunft« seine Seligkeit findenden Weisen ins Absolute, Göttliche gesteigert hat. Dem Verhältnis der Gottheit zur Welt und zur Menschheit aber liegt die spezifisch antike Liebesidee zugrunde, wonach die Liebe ein Begehren, ein Streben ist, und zwar, wie das für den antiken Menschen ja gar nicht anders sein kann, ein Streben des Niederen zum Höheren, des Unvollkommenen zum Vollkommenen, des Ungeformten zum Geformten, des Häßlichen zum Schönen. Will man sich diesen eigenartigen, uns modernen Menschen heute fast völlig fremd gewordenen antiken Liebesbegriff verständlich machen<sup>47</sup>), so muß man sich vergegenwärtigen, daß eben die christliche Vorstellung einer aus Liebe zur Menschheit allbarmherzig zu ihr sich herabneigenden Gottheit für den antiken Menschen schlechthin unfaßlich war und es noch lange geblieben ist. Der antik gesinnte Mensch kann sich die Gottheit nur in Schönheit und Herrlichkeit vorstellen, »die Ehrfurcht vor dem, was unter uns ist«, ist ihm noch nicht aufgegangen. Er konnte nicht wie der hl. Franz von Assisi im Bettler, ja im Aussätzigen Christus erblicken, für ihn konnte sich der Gott höchstens als Bettler verkleiden, um in dieser travestierten Gestalt die Menschen vorübergehend einmal zu betrachten.

Es ist für das lange Nachwirken antiken Geistes auch im Christentum höchst bezeichnend, daß die mit der griechischen Bildung noch in enger Verbindung stehenden orientalischen Kirchenväter und Autoren in Christus vor allem den Gott-Logos, den mit Gottvater wesenseinen Sohn Gottes betonen, der als Gott die Menschheit in die Einheit seines Wesens aufgenommen hat, da er nur so Erlöser sein kann. (Das finitum geht auf im infinitum.) Dagegen sah das von der antiken Tradition weniger stark durchdrungene Abendland in Christus vielmehr den Gottmenschen als Versöhner und Mittler zwischen Gott und der Menschheit, der die Sühne als Mensch leistet, weil die Menschheit gesündigt. Dieses Festhalten an der antiken Gesinnung liegt letzten Endes den Ausführungen des hl. Cyrill von Alexandrien in seinem großen

christologischen Streite gegen Nestorius zugrunde, wenn er den Christus-Logos die unpersönliche Menschennatur wie ein Kleid annehmen läßt, da er nur so Erlöser sein könne<sup>48</sup>). Und wie stark mußte diese Gesinnung — wenn auch natürlich bei der großen Masse mehr instinktmäßig — im Orient vertreten sein, wenn das von Cyrill äußerst gewaltsam durchgesetzte Konzil zu Ephesus<sup>49</sup>) dennoch später als das völlig rechtmäßige III. ökumenische Konzil angesehen werden konnte. Als das Abendland dann die Menschheit Christi in der Zweinaturenlehre stärker betonte (ja, damit den historischen Christus recht eigentlich rettete) und der römische Bischof auf dem Konzil von Chalcedon (451) diese Formel dem Orient diktieren konnte, da erhob sich im Orient eine allgemeine Unzufriedenheit<sup>50</sup>), die erst ein Jahrhundert später durch die Lehre des Leontios von der Enhypostasie auf dem V. Konzil von Konstantinopel (553), und auch da nur teilweise, beschwichtigt werden konnte<sup>51</sup>). Das Abendland hat, wie gesagt, von jeher die Menschheit Christi weit schärfer betont. Augustin besonders hat schon das Bild des leidenden und im Leiden, in der Niedrigkeit so glorreichen Christus gezeichnet<sup>52</sup>). In der auf ihn folgenden Zeit freilich hat dann der Geist des orientalischen Kirchentums das damals ja auch noch recht kulturarme Abendland stärker durchdrungen<sup>53</sup>), bis dann im hl. Bernhard von Clairvaux und endlich im hl. Franz von Assisi der Mensch Jesus Christus im Abendlande gleichsam eine Art Auferstehung feierte<sup>54</sup>). Dem im Jahre 1054 endgültig eingetretenen Schisma zwischen der orientalischen und abendländischen Kirche lag als vornehmster, dogmatischer Streitpunkt das schon seit langem heiß umstrittene »Filioque« zugrunde, die Frage eben, ob der hl. Geist vom Vater und vom Sohne, oder allein vom Vater ausgegangen sei. Bei allen Unionsverhandlungen erwies dieser sich als der schwierigst zu überwindende Punkt und noch heute ist er unter den die beiden Kirchen trennenden Momenten der am schwersten ins Gewicht fallende Faktor. Gewiß nicht mit Unrecht. Denn hinter der anscheinend doch nicht so bedeutungsvollen dogmatischen Frage stehen letzten Endes ganz anders gesinnte, religiöse und ethische Welten. Die griechisch-orthodoxe Kirche ist dem Platonismus eben näher verwandt als die abendländische, in ihr lebt dementsprechend der

antike Geist, die antike Wertschätzung, die antike Hierarchie der göttlichen und menschlichen Werte weiter fort.

Die Liebe ist für den antiken Menschen ein agonaler Begriff, ein Begehren, Verlangen, Streben, das von vornherein die Richtung nach einem Höheren, Besseren, Wertvolleren oder als wertvoller Geschätzten einnimmt. Die antike Liebesidee ist insofern mit dem typisch antiken Gottesbegriff eng verbunden, als sie wie der Gottesbegriff vorwiegend von intellektuellen und ästhetischen Gesichtspunkten aus konzipiert ist, welche beiden Momente für den Griechen natürlich die höchste Wertstufe einnehmen. Davon kann sich ein jeder überzeugen, der in Platons »Gastmahl« die Schilderung vom Aufstieg des Liebenden, nach der Vollendung Strebenden, zum höchsten Gute, zur höchsten Vollendung, nachliest<sup>55</sup>).

Eros ist da der Führer zum höchsten Gut. Und Eros ist ein Mittleres zwischen Gott und Mensch, der Sohn des Reichtums und der Armut, weder unsterblich noch sterblich, weder arm noch reich; bald stirbt er ab bald lebt er auf, und was ihm zufließt, geht ihm wieder unter den Händen weg, so wie es gekommen ist. Und auch zwischen der Torheit und der Weisheit steht Eros in der Mitte und insofern ist Eros auch ein Philosoph; »denn es gehört ja doch zu dem Schönsten die Weisheit, Eros aber ist eine Liebe zu dem Schönen, und also muß Eros auch die Weisheit lieben.« Schon hier spüren wir, wie stark das Intellektuelle vom Ästhetisch-Schönen, und wie stark andererseits die Liebe vom intellektuellen Moment bestimmt wird; wie aber beide sich finden im Schönen. Wenn aber Weisheit und Liebe zu einem Absoluten, einem durch Schönheit wunderbar verklärten höchsten Gute hinstreben, so erreicht nur die Weisheit im Schauen des höchsten Gutes als in einem ihr Adaequaten ihr Ziel, ihre Vollendung, wogegen die Liebe nur als Führer dorthin dienen kann; denn »die Weisheit hat nichts als das Edelste und Schönste zum Gegenstande, die Liebe aber ist Liebe in Absicht auf das Schöne.« Wenn Platon betreffs der Weisheit sagt: »Von den Göttern ist niemand das, was wir Philosophen nennen, und kein Gott hat den Wunsch, weise zu werden, denn die Götter sind ja weise,« so stellt er damit die Götter als in Weisheit Vollendete, die Menschen aber

als nach solcher Vollendung Strebende hin. Aber hinsichtlich der Liebe spricht er weder von den Göttern als in Liebe Vollendeten, noch von den Menschen als nach einer Liebe Hinstrebenden, denn die Liebe ist ja beim Menschen eben ein Streben und, »wären wir Götter, so würden wir nicht lieben.«

Wie sehr für Platon die Liebe ein Agon, ein Streben, nicht aber ein Vollendetes ist, noch sein kann, das zeigt sich dann besonders an jener Stelle, wo er dem Sokrates durch Diotima die Offenbarung gleichsam zuteil werden läßt, daß Eros nicht, wie er fälschlich geglaubt, »alles Geliebte« ist oder »der geliebt wird«, sondern »der, welcher liebt«. Denn zuvor glaubte Sokrates das Gegenteil und hielt dafür, »Eros sei alles Geliebte und nicht der, welcher liebt... Und darum schien ihm auch Eros von so vollkommener Schönheit zu sein; denn, was wir lieben, das ist ja natürlich immer schön und zart und vollendet und selig.«

Hier sehen wir, wie das »Geliebte« eben nur das höchste Gut sein kann, das in sich selig und vollendet, selbst jenseits aller Liebe steht<sup>50</sup>). Der Liebende aber hat im Eros sein Abbild als dem Streben, ja dem Führer nach einem solchen Höchsten, in sich Vollendeten. Dies höchste Gut ist auch die höchste Weisheit, aber niemals kann dasselbe für einen antiken Menschen die höchste Liebe oder schlechthin die Liebe an sich sein, denn die Liebe ist eben ein Streben, ist ein Lieben in Absicht auf das Schöne oder Beste, und deshalb gibt es für den antiken Menschen wohl verschiedene Stufen der Liebe, niemals aber eine vollendete Liebe.

Das höchste Gut ist bei Platon mehr vom ästhetischen als vom intellektuellen Gesichtspunkt aus konzipiert, als wie bei Aristoteles, aber dennoch ist die Vernunft, der Intellekt, das schlechthin Maßgebliche an und in ihm, denn »es gehört ja doch zu dem Schönsten die Weisheit«. Und insofern ist ohne weiteres klar, daß ein solches Schauen des höchsten Gutes, d. h. eben der an sich höchsten Idee des »Guten«, nur von jenem der Ideenwelt verwandten Teile der menschlichen Seele, dem Vernünftigen (*νοῦς* oder *λογιστικόν*) geschehen kann. Der scharfe Dualismus, der bei Platon durch die ganze Welt hindurchgeht und das Reich der Idee vom Reich der Erscheinungen trennt, zerteilt auch die mensch-

liche Seele in eine dem Reiche der Idee zugewandte vernünftige und eine dem Reiche der Erscheinungen verfallene begierliche Seelenhälfte. Die Liebe als Führer, als Streben, ja Begehren nach dem höchsten Gut, der verabsolutierten Vernunft, gehört folglich zum niederen, der Erscheinungswelt verwandten Teile der menschlichen Seele, ja kann selbst bei Platon, der doch im »Gastmahl« mehrere Stufen der Liebe kennt, nur insofern als ein Höheres gelten, als sie sich von der niedersten, der Vernunft widerstrebenden Seelensphäre der Begierde (*ἐπιθυμία*) zur höheren Sphäre der Vernunft zuneigenden affektvollen Willenskraft (*θυμός*) geläutert hat. Gleichwie Eros der Führer zum höchsten Gut ist und sich beim Aufsteigen zu demselben auf immer neue, höhere Stufen emporschwingt, um aber schließlich vor der Pforte zum höchsten Gut zurückzubleiben, gleichwie Eros also, abstrakter gesprochen, die Sehnsucht des in die Erscheinungswelt, die Materie gebannten Vernünftigen nach der Idee als seiner Heimat darstellt, so kann in der menschlichen Seele die Liebe durch die Hinneigung zum Vernünftigen aus der bloßen Begierde zu einem affektvollen Streben werden, das aber darum doch in den der Erscheinungswelt zugehörigen Seelenteil gebannt ist und an der höchsten Sphäre der Seele, dem reinen Vernünftigen, keinen Teil hat. Wir können darum kurz resümierend sagen: die Liebe steht für den antiken Menschen weit unter der Vernunft, ja empfängt von ihr sowohl ihr Maß als auch ihr Ziel. Das höchste Wesen, das höchste Gut, das Geliebte, Göttliche, das in sich in ewiger seliger Vollendung ruht, ja ein Denken seines Denkens ist, kann daher für ihn nur die höchste Verabsolutierung der in Schönheit verklärten Vernunft sein, daher auch die meisten griechischen Denker die Gottheit als *νοῦς* bezeichnet haben. Dieser antike Gottesbegriff und die an ihm orientierte Liebesidee sind von einer wundervoll erhabenen Schönheit, aber auch von einer marmornen Kälte, einer starren Geistigkeit, die eben vom Willen nichts weiß und nichts wissen will, ja ihn in die sinnliche, triebhafte Seelensphäre verweist<sup>57</sup>).

Bei dieser also festgelegten Werthierarchie, in der die Vernunft das Maß aller Dinge und auch der Liebe ist, ist wohl ein Aufsteigen zum Höheren denkbar, aber kein Sichhinabneigen zum

Tieferen. Die Liebe kann allmählich zu einem Höheren emporführen, aber da sie sich stets an einem höheren Werte orientiert, so ist das umgekehrte Verhältnis, daß die Liebe zu einem Niederen herabsteigt, ganz unmöglich. Unmöglich, weil dem die Vernunft widerspricht, unmöglich weil der Vernunft gemäß doch nur ein Besseres liebenswert sein kann, die Tafel der Werte aber für den antiken Menschen eben die durch Schönheit und Vernunft normierte ist. Wie für den antiken Menschen das Universum ein allmählich von unten nach oben aufsteigender und sich verschönernder Kosmos ist, in dem die Reihe der Formen sich zur höchsten, reinsten Form dergestalt erhebt, daß jedes einzelne im Hinblick auf ein Höheres als Materie, im Hinblick auf ein Niederes aber als ein Geformtes sich darstellt, so kann auch das Lieben sich nur auf das jeweilig Höhere, Geformtere, Schönerer beziehen, niemals aber auf das Niedere, da anders es überhaupt kein Lieben mehr wäre.

Wie der antike Mensch so fast beständig fürchtet, seine Liebe an etwas Unedles, Tieferstehendes zu vergeuden, so wohnt auch dieser ganzen Liebeskonzeption die Vorstellung von einem Maßhalten in der Liebe inne<sup>58)</sup>. Und zwar ist dieses Maßhalten nicht jener, auch von den christlichen Kirchenvätern so oft betonte »ordo amoris« im Sinne einer vor allem auf Gott gerichteten, weil von Gott als dem Urquell aller Liebe herströmenden Liebe, sondern ein Maßhalten in dem Sinne, als ob die Liebe gleichsam etwas Begrenztes, Beschränktes sei, mit der man sparsam umgehen<sup>59)</sup> müsse und die man dem jeweiligen Objekt nur gemäß einem von vornherein normierten Wertmaßstab zukommen lassen dürfe, der seinerseits wiederum durch die Vernunft bestimmt ist. Der antike Mensch empfand dabei nicht so unrichtig; denn wenn die Liebe bloß ein Begehren, Streben oder Ersehnen dessen ist, was man zu besitzen wünscht, so ist sie mit dem Besitz auch verwirklicht, hat sich in dem Genuß des Begehrten verzehrt (die fleischliche Liebe ist hierfür vielleicht der grösste Beleg). Die Liebe ist für den antiken Menschen eben ein lediglich assoziativ entstandenes seelisches Gebilde, bei welchem assoziationspsychologischen Vorgang das Ich nur den Rahmen, den Raum darstellt, durch den sich der Strom seelischen Geschehens gleichsam ergießt. Gewisse, flüchtig sinnliche Regungen assoziieren sich eben zu einer



Liebesvorstellung, die aber, weil nur vorübergehender Natur, sich ebenso rasch wieder auflöst wie sie entstanden, ohne eine irgendwie beträchtliche Wirkung in dem betreffenden Individuum zu hinterlassen, von einer tieferen Wirkung auf die Umwelt ganz zu schweigen.

Demgegenüber ist die wahrhafte Liebe eben kein lediglich assoziativ entstandenes Gebilde, sondern ein Strukturzusammenhang, bei dem das Ich nicht bloßer Rahmen, sondern Kern und Zentrum alles seelischen Geschehens ist, etwas, wobei sich das Ich in seiner Totalität einsetzt, etwas, was den ganzen Menschen ergreift und umformt. Das ist kein flüchtig zusammengeballter Haufen von allerhand emotionalen Empfindungen oder Affekten, vielmehr ein das Ich als Ganzes ergreifender und vom Ich selbst wieder mit durchdrungener seelischer Prozeß. Während die lediglich assoziativ entstandene Liebesregung, mag sie auch momentan recht heftig auftreten, nach ihrer Befriedigung sich bald wieder auflöst und ohne tiefere Einwirkung auf das betreffende Ich oder gar die Umwelt vorübergeht, stellt sich die strukturpsychologisch formierte Liebe nicht nur als eine Bereicherung des eigenen Ich, sondern auch als eine aus der eigenen Fülle siegreich auf die Umwelt übergreifende, in der Aktion stetig wachsende Seelenkraft dar<sup>60</sup>).

Zur griechisch-antiken Vorstellung des höchsten Gutes, wie sie eben kurz skizziert wurde, bietet die jüdische Gottesauffassung, der sog. alttestamentliche Gott, einen markanten Gegensatz. Schon in der frühesten Zeit erscheint hier dem religiösen Erleben das Willensmoment als das recht eigentlich die Auffassung Gottes, seine Wesenheit bestimmende Moment, um dann in der späteren Zeit nur noch stärker und gewaltiger herausgearbeitet zu werden; also daß man wohl sagen kann, daß der jüdische Gottesbegriff, trotz all der Wandlungen, die er naturgemäß im Laufe der geistigen und geschichtlichen Entwicklung des Volkes erfahren hat, dennoch als ein einheitlicher, weil eben vor allem durch den Willen bestimmter vor uns steht. Um dies des näheren zu erweisen, müssen wir im folgenden ein wenig näher auf die geistige wie politische Geschichte des Volkes<sup>61</sup>) eingehen; und das auch aus dem Grunde, weil das hier behandelte Problem auch für die anderen

Teile dieser Arbeit einige wichtige Ergebnisse zeitigen und insofern auch auf die dortselbst erörterten Fragen einiges Licht werfen wird.

In der frühesten Zeit, als das Volk noch mehr oder weniger nomadenhaft<sup>62)</sup> in der Wüste umherzieht, erscheint ihm Jahve als ein Feuergott, dessen Wesen nur in der Nacht in Erscheinung tritt und so doppelt furchtbar wirkt<sup>63)</sup>. Diese Vorstellung scheint sich noch lange erhalten zu haben, selbst als das Volk schon sesshaft geworden und zum Ackerbau übergegangen ist<sup>64)</sup>. Mit ihr wechselt dann jene Auffassung Jahves als eines Gewittergottes ab, der in den Wolken einherzieht und die Erde erbeben macht<sup>65)</sup>. Schon in der Nomadenzeit ist wohl auch die Vorstellung Jahves als des Stammes- und Kriegsgottes<sup>66)</sup> der Israeliten erwachsen, des Herrn der Heerscharen, Jahve Zebaot, und ebenso scheint schon in jener frühesten Zeit die Bundeslade als Sinnbild des zwischen Jahve und dem Volke abgeschlossenen Bundes oder auch als Thronszitz<sup>67)</sup> des sein Volk in den Krieg begleitenden Jahve aufgekommen zu sein. Ob das Volk erst in der Zeit nach dem Auszug aus Ägypten sich dem Kulte Jahves zugewandt hat (vorher also ihn nicht gekannt und anderen Göttern gedient hat) und ob die Bundeslade vielleicht als das Zeugnis dieses in jener Zeit erst mit Jahve geschlossenen Bundes und als der Thronszitz dieses neuen kriegerischen Gottes anzusehen ist, ist nicht unsere Sache zu entscheiden<sup>68)</sup>. Gewiß ist, daß das Volk im Zeichen Jahves siegreich vorgedrungen ist, das Ostjordanland unterworfen und Kanaan erobert hat. Und als das Volk dann im eroberten Lande sesshaft geworden und zum Ackerbau übergegangen ist, da bleibt Jahve auch in dieser neuen Epoche politischer und kultureller Entwicklung der Stammes- und Kriegsgott des Volkes, wird die früher in der Nomadenzeit ständig mitgeführte Bundeslade auch jetzt noch als siegspendendes Wahrzeichen Jahves in den Krieg mitgenommen, sind Israels Heere Jahves Heere, seine Kriege zur größeren Ehre Jahves unternommene Kriege<sup>69)</sup>. In der für die Wohlfahrt und das Ansehen (der nun zu einem Reich vereinten Völker Israel und Juda) so glücklichen Zeit der Königsherrschaft tritt der Charakter Jahves als des eigentlichen nationalen Gottes und Kriegsgottes womöglich noch stärker hervor<sup>70)</sup>. Er ist es, der seinem Volke Sieg und Macht verleiht, der aber auch

eifersüchtig darüber wacht, daß keine anderen Götter ihm beigesellt werden. Diese beherrschende Stellung Jahves tritt nun in der Schaffung eines zentralen Kultsitzes zu Jerusalem durch König David auch nach außen bedeutsam zutage. Und indem David die Bundeslade, das alte, mit der Vorstellung Jahves als Stammes- und Kriegsgottes Israels so eng verbundene Heiligtum, im feierlichen Zuge nach der neu erwählten Hauptstadt überführt, stellt er die neue Dynastie und den neuen Herrschersitz unter den besonderen Schutz Jahves und verleiht so beiden den ihnen so nötigen Charakter der Legitimität<sup>71)</sup>. Sein Sohn Salomo aber ist es dann, der den prächtigen Tempel zu Jerusalem erbaut und die Bundeslade daselbst im Allerheiligsten aufstellt<sup>72)</sup>. In alledem zeigt sich ganz offenbar, wie sehr, trotz der so völlig veränderten äußeren Lebensbedingungen des Volkes, der alte Glaube, die alte Tradition der frühen Nomadenzeit lebendig geblieben sind, wie aber anderseits der alte, von den Vätern der Wüste erkorene Gott Jahve nun zum machtvollen Nationalgott eines mächtigen und blühenden Volkes geworden ist<sup>73)</sup>.

Als dann mit der längeren Seßhaftigkeit des Volkes die alten agrarisch-feudalen Zustände durch das immer stärkere Eindringen einer auf der Geldwirtschaft, dem Handel und der Arbeitsteilung basierenden höheren Kultur untergraben werden, das Volk im 9. Jahrhundert ungefähr in jene Übergangsepoche eintritt, wie sie für die griechische Welt dann im 7. Jahrhundert, für Rom im Zeitalter der Ständekämpfe anhebt, für die mittelalterlich-abendländische Welt aber im 12. und 13. Jahrhundert anbricht, als dann eine neue soziale, auf Arbeitsteilung, Handel und Geldwirtschaft beruhende Ordnung sich anzubahnen beginnt und mit derselben all jenes soziale Elend sich einstellt, wie es solche Umwälzungen naturgemäß mit sich bringen, da erwächst parallel, ja gleichzeitig und in engster Verbindung mit der sozialen auch eine religiöse Krisis. Und das ist es eben, was diese im 9. Jahrhundert ca. in dem kleinen Palästina sich vollziehende Umwälzung recht eigentlich von den oben genannten, sonst ziemlich parallel verlaufenden Bewegungen, der griechischen und römischen, ja in gewisser Hinsicht auch von der mittelalterlich-abendländischen Krisis unterscheidet. Denn, während z. B. in der griechischen

Welt der Erfolg der Bewegung in der Herausarbeitung des Staatsproblems, des »Dieu-État«<sup>74</sup>) bestand, also daß fortan der Staat das eigentliche Lebensproblem des griechischen Volkes wurde, ist hier geradezu eine neue Religion erwachsen und ferner der ernsthafte Versuch gemacht worden, das gesamte Leben des Volkes, das soziale wie innerpolitische, direkt auf der Religion aufzubauen.

Daß hier in Palästina die Entwicklung so ganz anders verlaufen ist wie in Griechenland, das mag zum Teil auch darin seinen Grund haben, daß hier die sozialreligiöse Krise vor allem dadurch noch mehr kompliziert wurde, daß gleichzeitig auch nach außen hin das Volk in immer größere Bedrängnis geriet und bei seiner prekären Lage zwischen großen Nachbarreichen nur mit Mühe seine Existenz behaupten konnte.

In dieser Sturm- und Drangepoche sind dann die Propheten als Verkünder nicht nur neuer religiöser Ideen, sondern ebenso sehr als Reformer des sozialen und politischen Lebens auf den Plan getreten. Vor allem interessiert uns hier die von ihnen vollbrachte religiöse Neuschöpfung, die in einer gewaltigen Steigerung der altererbten, überkommenen Gottesvorstellung besteht. Wiewohl es unmöglich ist, diese religiöse Bewegung in ihrer ganzen Ausdehnung zu schildern, so darf doch vielleicht so viel hier gesagt werden, daß in einzelnen dieser Propheten in der Tat ein Gotterleben von einer Tiefe und Hoheit wirksam gewesen ist, welches für die Geistesgeschichte der Menschheit von geradezu ungeheurer Bedeutung war und — kann man sagen — noch ist<sup>75</sup>). Während das furchtbare soziale und politische Elend das Volk an dem Gott der Väter bald verzweifeln, bald wieder seine Hilfe mittels blutiger Opfer erkaufen läßt, während anderseits unter dem Drucke desselben oft König wie Volk ihre Zuflucht zu den mächtigeren Göttern der Heiden nehmen und Jahve den Gehorsam aufsagen, halten die Propheten unerschütterlich an dem Gott ihrer Väter fest. Und in diesem inneren Erfassen und Erleben ihres Gottes, das sich für sie in einsamen Stunden, aber dennoch unter dem beständigen furchtbaren Druck der sie umgebenden trostlosen Zustände vollzieht, liegt ihre wahrhaft heroische Größe ebenso sehr als in der Wucht, in dem Mut und der Unerschrockenheit, mit der sie den also sich ihnen offenbarenden Gott furchtlos aller

Welt verkünden, als die von Gott selbst inspirierten Männer, seine Propheten, durch deren Mund Gott seinen Willen kundgibt, zu seinem Volke spricht. Die bange Frage, die damals alles Volk durchbebte, warum, ja warum denn Jahve, der früher sein Volk so herrlich beschirmt und zum Siege geführt, jetzt sein Volk verlassen und seine Hand von ihm abgezogen habe, diese furchtbare Gewissensfrage, die viele zum Abfall und in Verzweiflung treibt, sie erfährt in diesen feurigen Seelen eine grandiose, ja bei aller Erhabenheit fast paradoxe Beantwortung. Ihnen erscheint Jahve genau so mächtig und groß, als er je es war, da er noch sein Volk zum Siege führte, seine Macht hat auch jetzt nicht aufgehört, ist im Gegenteil über alles Maß, über alles menschliche Vorstellen hinaus groß und gewaltig.

Es vollzieht sich hier das erstaunliche Faktum, daß der Stammgott eines kleinen, verachteten, kümmerlich um seine Existenz ringenden Volkes in dem gotterfüllten Geiste seiner Propheten zum allgewaltigen Weltengott und Weltenbeherrscher<sup>76)</sup> wird, der mächtiger als alle Götter der Heiden, eben weil er der e i n e Gott schlechthin ist. Gerade darin, daß er sein Volk ins Elend geraten, seine Feinde über dasselbe hat triumphieren lassen, gerade darin zeigt er seine allgewaltige Macht. Denn, um auf sein auserwähltes Volk zu wirken, es zu prüfen und heilsam zu züchtigen und zu läutern, hat er den fremden Völkern den Sieg verliehen und sein Volk in Schimpf und Schande gestoßen. Aber dennoch sind diese hochmütigen Eroberervölker trotz aller ihrer Siege nur Werkzeuge in Jahves Hand, ja der Spielball seines allmächtigen Willens. Hier also wird der Willenscharakter der alten Stammesgottheit, des alten Jahve, in denkbar schärfster Weise von den Propheten hervorgehoben. Alle Ereignisse der Vor- und Nachwelt, das Aufkommen wie der Sturz der großen Reiche in Ost und West, das alles wird nun unter den Gesichtspunkt einer von dem allmächtigen Willensgott also gewollten Ordnung der Dinge gebracht. In diesem großen universal-historischen Zusammenhang<sup>77)</sup> erscheint dann bei den Propheten auch schon die Messiasvorstellung. Sie prophezeien zwar das kommende Strafgericht mit allen seinen Schrecken, aber verkünden im selben Atemzug fast, wie nach demselben dann die Erlösung, die Herstellung eines idealen Zustandes erfolgen

wird, die von einem Messias, einem Heiland, einem großen Könige, einem Nachkommen Davids gewirkt werden soll.

Neben dieser metaphysischen Konzeption, dieser über alles menschliche Begreifen hinaus gesteigerten Vorstellung eines allmächtigen Willensgottes enthalten die Verkündigungen der Propheten doch auch bedeutsame Ansätze zu einer ethischen Umwandlung und Vertiefung des Gottesbegriffes. Gott soll nicht in äußeren Opfern und in leeren Gebeten verehrt, sondern im Herzen, in der innerlichen rechten Gesinnung lebendig erfaßt werden. Das Volk hat eben seinen Gott mit leeren Opfern gnädig stimmen wollen, anstatt sein Herz ihm zu erschließen, sich ganz ihm hinzugeben, dem an Brandopfern wenig, aber wohl an dem rechten Gehorsam und am Dienste des Herzens gelegen ist. Und in diesem Zusammenhange erscheint dann auch der erhoffte Messias mehr als ein Friedensfürst, mit dessen Erscheinen auf Erden ein Reich sozialen Friedens anbrechen wird, wogegen in den oben-erwähnten Arten von Prophezeiungen der Messias als der politische Wiederhersteller des Reiches gefeiert wird. Manche Propheten haben dann das Kommen dieses Reiches des Friedens auch auf die gesamte Natur, die gesamte Tier- und Lebewelt ausgedehnt und dasselbe in jener idyllischen, an modernste soziale Utopien<sup>78)</sup> anknüpfenden Art ausgemalt.

Und eben aus solchen sozial-ethischen Motiven haben dann auch die Propheten vielfach die Einführung des Gesetzes befürwortet, in dem Sinne, wie wir es eben schon kurz skizzierten, nämlich einer Abschaffung der Brandopfer, Hinneigung des Herzens zu Gott, ja einer Unterwerfung unter das Gesetz aus freier, reiner Entschliebung des Herzens und endlich — wiewohl das eigentlich erst später eintritt — als Vorbereitung auf das Kommen des Messias, mit dem dann das goldene Reich anbrechen und alles Gesetz überflüssig sein wird.

Andererseits ist aber das Gesetz, die Thora, das Rechtsbuch, auch aus sehr realen sozialpolitischen Gesichtspunkten dem Leben des Volkes als Richtschnur zugrunde gelegt worden, eben als die neu gefundene Regelung der in Verwirrung geratenen sozialen Zustände des Volkes. Und hier kommen wir zum Hauptpunkte wieder, dem schon oben dargelegten Problem: inwiefern