

**KRITISCHE DARSTELLUNG DER
STAATSLEHRE**

KRITISCHE DARSTELLUNG
DER
STAATSLEHRE

VON

Mr. H. KRABBE

EM. PROFESSOR DES STAATSRECHTS AN DER UNIVERSITÄT LEIDEN



HAAG
MARTINUS NIJHOFF
1930

ISBN 978-94-015-0232-0 ISBN 978-94-015-0745-5 (eBook)
DOI 10.1007/978-94-015-0745-5
Softcover reprint of the hardcover 1st edition 1930

INHALTSVERZEICHNIS

ERSTES KAPITEL

	Seite
EINLEITUNG	1
A. <i>Begriff des „Staates“</i>	1
B. <i>Die drei Probleme der Staatslehre</i>	3
I. Die Regierungsform	3
II. Das Rechtsgebiet (Gegensatz von Person und Gemeinschaft)	4
III. Grundlage der Staatsgewalt	5
a. Rechtssouveränität	5
b. Staatssouveränität	5
c. Volkssouveränität	5
d. Souveränität Gottes	6

ZWEITES KAPITEL

DIE STAATSIDEE IM GRIECHISCHEN ALTERTUM	7
A. <i>Gegensatz des griechischen Altertums zu dem der orientalischen Völker</i>	7
B. <i>Staatslehre der Sophisten</i>	10
C. <i>Sokratische Staatslehre</i>	11
D. <i>Staatslehre des Platon</i>	14
E. <i>Platon's Rechtsstaat in den „Nomoi“</i>	20
F. <i>Aristotelische Staatslehre</i>	21
G. <i>Die Regierungsformen nach Aristoteles</i>	24
H. <i>Die Teilung der Staatsmacht nach Aristoteles</i>	25
I. <i>Die griechische Staatsidee</i>	25
1. Der absolutistische Charakter des Staates	26
2. Ableitung des Rechts aus dem Staat	26
3. Der Staat als natürlicher Organismus	27
4. Gegensatz zur orientalischen Auffassung	28

	Seite
5. Geltung des Rechts	28
K. <i>Griechische Weltanschauung (Schule des Epikur und der Stoa)</i>	29
L. <i>Schule des Epikur</i>	30
M. <i>Schule Zeno's</i>	32
N. <i>Die Persönlichkeit in der griechischen Anschauung</i> . . .	36
O. <i>Römische Auffassung des Staates als einer Machterscheinung</i>	39

DRITTES KAPITEL

DIE STAATSLEHRE DES MITTELALTERS	41
A. <i>Bedeutung der Ueberhandnahme des Christentums für die Staatslehre</i>	41
B. <i>Beziehung des Staates zur Kirche</i>	42
C. <i>Auffassung dieses Verhältnisses bei Augustin</i>	43
D. <i>Suprematie des Staates (des Kaisers) oder der Kirche (des Papstes)</i>	46
E. <i>Staatslehre des Thomas von Aquino</i>	49
F. <i>Die tatsächliche Stellung des Papstes und des Kaisers</i> . .	53
G. <i>Dante's Staatslehre: Kirche und Staat gleichberechtigte Mächte</i>	55
H. <i>Weiterer Kampf um die Selbständigkeit des Staates und der Kirche</i>	57
I. <i>Staat und Kirche im Naturrecht (Marsilius von Padua)</i> .	58
K. <i>Die Volkssouveränität</i>	60
L. <i>Uebergang der mittelalterlichen Staatslehre zur absoluten Monarchie</i>	63

VIERTES KAPITEL

DIE STAATSLEHRE NACH DER RENAISSANCE	66
A. <i>Konzentration der Gewalt (Macchiavelli)</i>	66
B. <i>Bedeutung der Schriften Macchiavelli's</i>	69
C. <i>Erklärung der Macchiavellistischen Politik</i>	72
D. <i>Der Staat als Machterscheinung (Bodin)</i>	80
E. <i>Grundlage der Souveränität</i>	81
F. <i>Inhalt der Souveränität</i>	83

INHALTSVERZEICHNIS

VII

	Seite
G. <i>Die „Monarchomachen“</i>	88
H. <i>Begründung der Lehre von der Volkssouveränität</i> <i>(Althusius)</i>	93
I. <i>Zweck des Staates (Staatsromane)</i>	98

FÜNFTES KAPITEL

DER EINFLUSS DES NATURRECHTES AUF DIE STAATSLEHRE . .	104
A. <i>Entwicklung des Naturrechts</i>	104
B. <i>Das Naturrecht nach de Groot</i>	105
C. <i>Das Naturrecht nach Hobbes</i>	112
D. <i>Staatsabsolutismus des Hobbes</i>	117
E. <i>Spinoza's Staatslehre</i>	119
F. <i>Bedeutung des Naturrechts</i>	129
a. <i>Loslösung des Rechtes von der Theologie</i>	130
b. <i>Die Grundlage des Rechts</i>	131
c. <i>Höchste Rechtsgewalt</i>	131
G. <i>Inhalt der naturrechtlichen Normen. (Locke)</i>	133
H. <i>Staatslehre von Pufendorf und Thomasius</i>	136
I. <i>Staatslehre von Christian Wolff</i>	138
K. <i>Erweiterung des Staatszweckes</i>	142

SECHSTES KAPITEL

THEOKRATIE UND VOLKSSOUVERÄNITÄT IM 17EN UND 18EN JAHRHUNDERT	148
A. <i>Wiederaufleben der Theokratie</i>	148
B. <i>Einschränkung des Absolutismus</i>	149
C. <i>Französische Theokratie (Bossuet, Fénelon)</i>	151
D. <i>Theokratie in England, Deutschland und den Nieder-</i> <i>landen</i>	154
E. <i>Persönliche Gewalt</i>	155
F. <i>Volksregierung (Milton)</i>	157
G. <i>Rousseau's Staatslehre</i>	160
H. <i>Praktische Garantie der Volksfreiheiten</i>	172

SIEBENTES KAPITEL

	Seite
DIE LEHRE VON DER TRENNUNG DER GEWALTEN	174
A. <i>Locke's Trennung der Gewalten</i>	174
B. <i>Trias politica Montesquieu's</i>	178
C. <i>Grundlage der Trias</i>	179
D. <i>Arten der Trias</i>	181
E. <i>Verhältnis zwischen Gesetzgebender und Ausführender Gewalt</i>	185
F. <i>Beherrschung des Staatsrechts durch die Trias</i>	188
G. <i>Verbreitung der Trias</i>	191
H. <i>Die Trias als politisches Prinzip</i>	192
I. <i>Richterliche Gewalt in der Trias</i>	196
K. <i>Terminologie</i>	198

ACHTES KAPITEL

DAS KONSTITUTIONELLE SYSTEM	200
A. <i>Volksvertretung und ministerielle Verantwortlichkeit</i>	200
B. <i>Geschriebenes konstitutionelles Recht</i>	201
C. <i>Die französischen Verfassungen (1791—1799)</i>	204
D. <i>Bedeutung der französischen Revolution</i>	206
E. <i>Restauration</i>	209
F. <i>Konstitutionelle Monarchie</i>	210
G. <i>Ministerielle Verantwortlichkeit</i>	213
H. <i>Königliche Gewalt</i>	215
I. <i>Konstitutionelle Monarchie als Regierungsform (Constant de Rebecque)</i>	217
K. <i>Zwei-Kammer-System</i>	220
L. <i>Selbständigkeit der Exekutive</i>	222
M. <i>Die Reaktion</i>	226

NEUNTES KAPITEL

DIE HISTORISCHE SCHULE	228
A. <i>Die Kontra-revolutionäre (Burke, Müller, von Gentz)</i>	228
B. <i>Die historische Rechtsschule</i>	233

INHALTSVERZEICHNIS

IX

	Seite
C. <i>Kritik an den staats- und rechtshistorischen Schulen</i> . . .	236
D. <i>Rechtsbildung nach der historischen Schule</i>	240
E. <i>Verbindlichkeit des Rechtes</i>	244

ZEHNTES KAPITEL

DIE THEOKRATISCHE SCHULE	248
A. <i>de Bonald</i>	248
B. <i>de Maistre</i>	250
C. <i>Geschriebenes und ungeschriebenes Recht</i>	253
D. <i>Von Haller</i>	255
E. <i>Protestantische Bekämpfung der Prinzipien der französischen Revolution (Stahl, Groen van Prinsterer)</i> . . .	260
F. <i>Antirevolutionäre Staatslehre</i>	262
G. <i>Kritik an der antirevolutionären Staatslehre</i>	269
H. <i>Die Lehre von der Rechtssouveränität</i>	272
I. <i>Wiederaufleben der Lehre von der Gottessouveränität</i> . . .	280

ELFTES KAPITEL

DER STAATSWZWECK	283
A. <i>Der Zweck als Merkmal</i>	283
B. <i>Der Zweck nach dem Naturrecht</i>	285
C. <i>Der Zweck in der Staatslehre Kants</i>	286
D. <i>Kants Rechtslehre</i>	289
E. <i>Kants Staatslehre</i>	291
F. <i>Kants Rechtsstaat</i>	292
G. <i>Der Rechtsstaat bei anderen</i>	293
H. <i>Die Manchesterschule</i>	294
I. <i>Revision der Kantischen Lehre (Ahrens)</i>	297
K. <i>Der Rechtsstaat Stahls</i>	301
L. <i>Der heutige Staatszweck</i>	303

ZWÖLFTES KAPITEL

	Seite
GESELLSCHAFT UND STAAT	314
A. <i>Die primäre Bedeutung der Gemeinschaft</i>	314
B. <i>Andere gesellschaftliche Verbindungen</i>	316
C. <i>Geschichte der Gesellschaftslehre in der Staatslehre (von Mohl)</i>	318
D. <i>Oekonomische Grundlage der Gemeinschaften</i>	320
E. <i>Intellektuelle Grundlage der Gemeinschaften</i>	321
F. <i>Entwicklung und Auslese in der Lehre von der Gesellschaft</i>	325
G. <i>Religion als Grundlage</i>	327
H. <i>Der Sozialismus</i>	331

VORWORT

Die jüngste Entwicklungsphase der Staatslehre, welche insbesondere mit den Namen Kelsen und Duguit verknüpft ist, wurde hier nicht erörtert. Ueberhaupt bezweckt vorliegende Schrift nicht, den gesamten Inhalt der Staatslehre zur Darstellung zu bringen, sondern Kritik zu üben an dem Inhalt vom Standpunkte der Lehre von der Rechtssouveränität. Für diese Lehre verweise ich auf meine früheren Arbeiten.

H. K.

Leiden, Dezember 1929.

ERSTES KAPITEL

EINLEITUNG

Die Lehre vom Staat hat eine Geschichte durchlaufen, deren Hauptetappen wir kritisch beschreiben wollen.

Ehe wir dazu übergehen, ist es aber nötig festzustellen, was unter dem neutralen Ausdruck „Staat“ verstanden wird ¹⁾.

A. *Begriff des Staates*

Als Ausgangspunkt nehmen wir den Begriff der *Gemeinschaft*, welcher denjenigen des Staates umfasst. Damit meint man eine Verbindung von Menschen, welche aus der Wirkung einer identischen Zwecksetzung oder Idee hervorgeht. Soviele Zwecksetzungen oder Ideen, soviele Gemeinschaften kann es geben. Der Staat ist eine jener vielen Gemeinschaften, welche eine Verbindung zwischen den Menschen zustandebringen. Was ist nun der Zweck oder die Idee, welche die Menschen zu einer Staatsgemeinschaft verbindet?

Auf diese Frage gibt die Geschichte die Antwort, dass der Staat eine *Rechtsgemeinschaft* ist, also eine Verbindung, welche aus der Wirkung der *Rechtsidee*

¹⁾ S. Verhandlung „Recht, Wet en Staat“ (in etymologischer Bedeutung) von Prof. Muller Sr. in „Mensch en Maatschappij“, Juli 1925.

hervorgeht. Es gibt aber mehrere Staaten, was auf eine Verschiedenheit des Maaszstabes hinweist, welcher bei der Verwirklichung des Rechts verwendet wird. Holland, Deutschland, Frankreich, Belgien, England u.s.w. sind besondere Staaten kraft des besonderen Rechtsmaaszstabes, welcher bei der Rechtsbildung zur Verwendung gelangt. Dieser besondere Maaszstab ist eine Folge der verschiedenen geistigen Eigenschaften der Menschen, aus welchen eine Nationalität zusammengesetzt ist.

Die Frage nach der *Entstehung* des Staates ist ein Problem, welches in das Gebiet der Ethnologie gehört, — sofern es allenfalls als einer Lösung zugänglich angesehen werden kann, da doch der Mensch, so weit wir auch zurückgehen mögen, stets in einem Zustande der staatlichen Verbindung (als Gemeinschaft aufgefasst) gelebt hat. Es sind überall Gruppen von Menschen, die wir gewahren, niemals unverbundene Individuen, welche in einem bestimmten Augenblick verbunden werden oder sich verbinden. In diesen natürlichen ursprünglichen Verbindungen liegt der Keim des Staates.

MÉLAMED¹⁾ macht jedoch einen Unterschied zwischen einem *staatlosen Zustand* und *Staatszustand*. Insbesondere das Nomadentum betrachtet er als Merkmal eines vorstaatlichen Zustandes. Bei territorialer Ansiedelung müsse das ungezügelte Instinktleben gebändigt werden und in dieser Bändigung offenbare sich der Staat. Für die Erhaltung des Stammes und des Individuums sei,

¹⁾ „Der Staat im Wandel der Jahrtausende“, 1910, Kapitel I.

bei der Beschränkung des gemeinschaftlichen Lebens auf ein bestimmtes Territorium, Bändigung der wilden Natur erfordert, und die Bändigung finde zuerst statt auf dem Wege des *Zwanges*. Der Staat sei also in seiner allerersten Erscheinung eine auf die Hervorrufung des Zwanges gerichtete Gemeinschaft. Dazu geselle sich dann später die *Religion* als eine friedentiftende Macht, also als eine Förderung des Lebens in der Gemeinschaft. Diese soziale Macht trete in Verbindung mit dem ursprünglichen Machtapparat des Staates und führe dann häufig zur Theokratie, da das Individuum sich mittels religiöser Vorstellungen besser als durch Zwangsübung zähmen lasse. Die Theokratie ermögliche eine Beherrschung auf innerem Wege und hebe damit den Staat auf ein höheres Niveau.

B. *Die drei Probleme der Staatslehre*

Mit drei Arten von Problemen hat sich die Staatslehre zu beschäftigen.

I. *Die Regierungsform*. Erstens mit der Art und Weise, wie die Rechtsidee verwirklicht wird (*die Regierungsform*). Die Wirkung der Rechtsidee offenbart sich in Normen, welche unmittelbar oder mittelbar aus dieser Wirkung ans Licht treten. Unmittelbar, wenn die Rechtsnorm sich in den Handlungen der Menschen äussert. Diese Normen werden im Ausdruck: *unbeschriebenes Recht* zusammengefasst. Mittelbar findet die Rechtsbildung statt, wo die Rechtsidee auf repräsentativem Wege zur Offenbarung gelangt und als *beschriebenes Recht* angedeutet wird.

Die Staatslehre hat sich weitaus am meisten mit dem

beschriebenen Rechte beschäftigt und namentlich die Organe zu ermitteln versucht, welche sich für die Arbeit der Rechtsbildung am besten eignen. Diese Untersuchung führt zu verschiedenen Regierungsformen, wie etwa einer parlamentarischen, einer diktatorischen, einer monarchistischen, einer faschistischen u.s.w. Es hängt von den sozialen Zuständen ab, welche Regierungsform vorgezogen zu werden verdient. Das Kriterium bei der Wahl einer Regierungsform liegt in dem Maasse der Leistungsfähigkeit auf dem Gebiete der Rechtsbildung, welche in einem bestimmten sozialen Zustande der einen Regierungsform im Vergleiche mit der anderen zukommt. So ist für die Jetztzeit die Anzahl derjenigen, welche dem Parlamentarismus abgeneigt sind, in der Zunahme begriffen, während die monarchischen und diktatorischen Regierungsformen Anhang gewinnen. Das Umgekehrte fand statt zur Zeit der französischen Revolution, wo die Revision der Einrichtung des Staates besonders mit dem Zwecke zu einer Volksregierung zu kommen zur Hand genommen wurde.

II. *Das Rechtsgebiet* (Gegensatz von Person und Gemeinschaft). Ein zweiter Gegenstand der Staatslehre hat Bezug auf die Frage, wie weit das *Rechtsgebiet* sich erstreckt. Hier lässt sich ein doppelartiges Interesse nachweisen: das Interesse, welches mit dem *persönlichen* Leben des Menschen gegeben ist, und das Interesse, welches im Leben der *Gemeinschaft* enthalten ist. Der vorliegende Gegensatz ist also derjenige zwischen Person und Gemeinschaft. Bis wohin reicht das Interesse der Persönlichkeit, und bis wohin das Interesse

der Gemeinschaft? Man kann die Persönlichkeit des Menschen in den Vordergrund stellen und dementsprechend einer individualistischen Staatslehre anhängen; oder aber das Interesse des Gemeinschaftslebens überwiegt und man bekennt sich also zu einer sozialistischen oder, in weitester Durchführung, zu einer kommunistischen Staatslehre.

III. *Grundlage der Staatsgewalt.* An dritter Stelle soll die Staatslehre uns aufklären über die *Grundlage der Staatsgewalt*. Wenn die Staatsgewalt nicht eine selbständige Macht ausserhalb des Rechtes ist, so fällt die Frage nach der Grundlage der Staatsgewalt mit derjenigen nach der verbindenden Kraft des *Rechtes* zusammen:

a. Lehre der *Rechtssouveränität*

Wo man aber die Staatsgewalt als ein natürliches, dem Staate eigentümliches Machtverhältnis auffasst, erhebt sich die Frage, woher denn diese Gewalt ihren Ursprung nimmt. Auf diese Frage findet man eine dreifache Antwort, welche in ebensovielen Schulen zum Ausdruck gelangt, nämlich in der Schule von der Souveränität Gottes, von der Volkssouveränität und von der Staatssouveränität.

b. Die Lehre von der *Staatssouveränität* nimmt als Ausgangspunkt eine natürliche Mehrwertigkeit der Interessen der Gemeinschaft gegenüber denjenigen des Individuums.

c. Des weiteren findet man in der Lehre von der *Volkssouveränität* eine Gewalt, welche aus der tatsächlichen Macht, die eine Vielheit von Individuen in der Gemeinschaft zur Geltung bringen kann, aufgebaut ist.

Dieser Aufbau findet statt durch Vermittlung eines Vertrages (*pactum sociale*), welcher seine verbindende Kraft dem Naturrecht verdankt. Die Lehre von der Volkssouveränität vertreten besonders diejenigen, welche der Demokratie als Regierungsform zugetan sind, während die Anhänger der Souveränität Gottes mehr zu einer persönlichen Gewalt hinneigen und als Regierungsform die Monarchie vorziehen. Und endlich:

d. Die Schule von der *Souveränität Gottes* führt die Gewalt, entsprechend der in der Bibel zu findenden Offenbarung, auf Gott zurück, und gibt also der Staatsgewalt eine religiöse Grundlage.

Auf den dreifachen Inhalt der Staatslehre, nämlich auf die *Regierungsform*, auf das *Rechtsgebiet* und auf die *Grundlage der Staatsgewalt* hat die Geschichte ihr Licht scheinen lassen.

ZWEITES KAPITEL

DIE STAATSIDEE IM GRIECHISCHEN ALTERTUM

A. *Gegensatz des Griechischen Altertums zu dem der Orientalischen Völker*

Für die Geschichte der Staatslehre wählen wir das griechische Altertum als Ausgangspunkt, da eine wissenschaftliche Besinnung über den Staat vor allem dort zu finden ist, und die wissenschaftliche Betrachtung des Staates im alten Griechenland in hohem Maasse die moderne Wissenschaft beeinflusst hat. Zwar gibt es ältere Staatsauffassungen als die griechische, z. B. diejenigen der Chinesen, Ägypter, Juden und Indier; auf die moderne Staatslehre haben diese aber keinen nachweislichen Einfluss gehabt. Die Kenntnis derselben lässt sich auch nicht vorliegenden Schriften entnehmen, sondern muss aus Gesetzen und Institutionen gewonnen werden ¹⁾.

Dass die orientalischen Völker für unsere Staatslehre nicht produktiv gewesen sind, erklärt *Willoughby* ²⁾ aus der Tatsache, dass in den orientalischen Ländern die Freiheit des Geistes fehlte, welche eine unerlässliche Vorbedingung ist, wenn man gesellschaftliche In-

¹⁾ GUMFLOWICZ (Geschichte der Staatstheorien 1905) gibt eine kurze Uebersicht der orientalischen Staatsauffassungen.

²⁾ The Political Theories of the Ancient World (1903).

stitute zum Gegenstande kritischer Betrachtung macht. Das ganze gesellschaftliche Leben steht unter dem Drucke fester Gewohnheiten und Sitten, von denen man annimmt, dass sie von höheren Mächten auferlegt worden sind, daher denn weder auf sozialem, noch auf politischem, noch auf religiösem Gebiete Fragen nach der Vernünftigkeit und dem Werte der Institutionen hervortreten. Bei solcher Unterwürfigkeit des Geistes gegenüber dem Dogma und der Glaubenslehre wird alle Innerlichkeit abgestumpft und gibt es keinen Raum für die Entwicklung des philosophischen Denkens auf irgend einem Gebiete. Namentlich in politischen Sachen war die wissenschaftliche Forschung vom Uebel, da in den orientalischen Ländern die *theokratische* Regierungsform vorherrschte, sei es dass der König vergöttert wurde, sei es dass derselbe von einer Priesterkaste kontrolliert wurde und also eigentlich diese Kaste regierte. Forschungsfreiheit auf politischem Gebiet kann hier nicht zugelassen werden, ohne zugleich an der Religion zu rütteln. Politische Revolutionen sind unter diesen Umständen immer religiöse Umwälzungen. So war denn die theokratische Regierungsform ein Hindernis für die Entstehung staatswissenschaftlicher Lehrsysteme. Dafür ist ja ein gewisses Maass gesellschaftlicher und politischer Freiheit erfordert. Und diese findet man im Altertum zuerst in Griechenland.

Wahrscheinlich hat aber auch Griechenland einst solch eine theokratische Regierungsform gehabt, nämlich in der homerischen oder vorhistorischen Zeit, als die bestehende Ordnung einer göttlichen Verfügung zugeschrieben wurde und die Reformierung des Rechtes

ausschliesslich auf dem Wege der Rechtsprechung stattfand. Eine gesetzgebende Gewalt kannte man nicht. Jahrhunderte lang hat man in Griechenland ohne eine solche gelebt und wurde das Bedürfnis nach Veränderung durch die Rechtsprechung befriedigt. Diese fand statt unter der Inspiration der Gottheit (Themis), und die Urteilsprüche des Richters führten den Namen „Themistes“¹⁾.

Die Loslösung des Rechtes von der Gottheit vollzieht sich in einer natürlichen Entwicklung, nicht auf Grund rationeller Betrachtung. Das Recht, welches in der Rechtsprechung zur Offenbarung gelangt, wird in Sitten und Gewohnheiten aufgenommen, und eine Berufung auf dieses unbeschriebene Recht wird als genügend angesehen, sodass sein göttlicher Ursprung ausser Sicht gerät. Der innere Wert des Rechtes tritt damit in den Vordergrund, und demzufolge, wie Willoughby bemerkt, die metaphysische Auffassung des Rechtes an die Stelle der theologischen. Wenn schon dadurch die Prüfung und Untersuchung des Bestehenden nahegelegt wurde, so erfuhr die kritische Beurteilung des Rechtes eine weitere Förderung, als in Sparta und Athen Lykurg, Drako und Solon als die Grundleger der bestehenden Rechtsordnung angesehen wurden, und solcherweise das Recht auf einen menschlichen Ursprung zurückgeführt wurde. Dennoch wurde das bestehende

¹⁾ SUMNER MAINE, *Ancient Law* S. 4. K. F. HERMANN, *Ueber Gesetz, Gesetzgebung und gesetzgebende Gewalt im griechischen Altertum* (IV der Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen 1849). FUSTEL DE COULANGES, *La cité antique* (21. Aufl. 1910) Kap. XI: *La Loi*.

Recht dauernd als etwas überaus Ehrwürdiges, ja sogar Heiliges, anerkannt, in welchem ohne Not, auf Grund menschlicher Erwägungen, nichts verändert werden dürfe; was in Athen nicht zur Befugnis der Volksversammlung, der Ekklesia, sondern eines besonderen Kollegiums, der Nomothetai gehörte.

B. Staatslehre der Sophisten

Eine philosophische Betrachtung des Staates und des Rechtes keimt jedoch in Griechenland erst dann, als in Athen eine freie Staatseinrichtung sich entwickelt und die Tyrannenherrschaft der Demokratie den Platz geräumt hatte. Ein kritischer Geist den überlieferten Satzungen gegenüber macht sich bemerklich, und offenbart sich auch auf dem Gebiete des Staates und des Rechtes. Es sind die *Sophisten*, welche zuerst eine philosophische Staatslehre vorbereitet haben.

Bis zu den Sophisten (5. Jahrh. v. Chr.) hatte die griechische Philosophie sich nur kosmologischen Problemen zugewandt: der Erforschung des Weltalls als Gegenstandes menschlicher Erkenntnis¹⁾: Stoff oder Geist, Vielheit oder Einheit, Werden oder Sein. Mit dem Auftreten der Sophisten wird das *Subjekt*, der Mensch, zum Gegenstande der Philosophie, was dazu führt, den Menschen als das Maass aller Dinge zu betrachten (Protagoras: πάντων χρημάτων μέτρον ἀνθρώπος).

¹⁾ SCHOLTEN, *Geschiedenis der godienst en wijsbegeerte*, 1863, S. 7
Ueber die Art der Beweisführung ein Beispiel in *Geschiedenis der Wijsbegeerte door W. JANSEN*, 1920, S. 78 fgg.

Des weiteren: WINDELBAND, *Geschichte der Philosophie*, 1892, S. 68.

Alles was ausserhalb des Menschen gedacht wird: die Natur, der Staat, der volkstümliche Glaube, die Ueberlieferung, das Recht, büsste seine Festigkeit ein. Was ich für wahr halte, braucht es für einen anderen nicht zu sein, später vielleicht auch nicht mehr für mich selbst. Und weiter: was das ausser mir Liegende ist, hängt ab von den Eindrücken, welche es auf mich macht, von seinen Beziehungen zu meinen Interessen, von meinen Bedürfnissen, welche es befriedigt. Die Objektivität der Welt geht verloren. Sie hat soviele Aspekte, wie es Bewusstseinsleben giebt, in denen sie sich darstellt. Aus alledem ergibt sich die Leugnung allgemein gültiger Prinzipien, ein streng durchgeführter Subjektivismus, die Anarchie.

In einer Hinsicht hat jedoch dieser Subjektivismus Wert: indem derselbe zum ersten mal den Gedanken in den Vordergrund stellt, dass das Fundament der Gewalt innerhalb, nicht ausserhalb des Menschen liegt. Diese Gewalt, Rechts- oder Staatsgewalt, verwirklicht sich auf dem Wege der Assoziation. Die Starken haben sich verbunden um ihre Herrschaft zu befestigen, oder umgekehrt sind es die Schwachen, welche sich zusammenschliessen gegen die Tyrannei der Starken. Das Recht geht also hervor aus demjenigen, was die tatsächlich Herrschenden in ihrem eigenen Interesse verordnet haben. In ihren praktischen Lehren waren die Sophisten also Macchiavellisten.

C. Sokratische Staatslehre

Auf diesen subjektiven Standpunkt der Sophisten stellt sich auch *Sokrates* (470—399), jedoch nur inso-

fern er dem Menschen das Recht zuerkannte, Wert und Bedeutung alles Bestehenden zu beurteilen. Für dieses Urteil sucht er aber einen objektiven Maaszstab und verwirft das Ergebnis der Sophisten, die in jedem Urteil nichts weiter erblickten als menschliche Willkür. Den objektiven Maaszstab finden wir in der Tatsache, dass unser Bewusstseinsleben ein Teil des Weltbewusstseins ist und als solcher auch an der *Vernunft*, welche auf das Wahre und Gute gerichtet ist, Anteil hat. Um sich nun des Wahren und Guten zu bemächtigen, ist Entwicklung der menschlichen Vernunft erforderlich. Und diese findet statt auf dem Wege der *Begriffsbildung*. Dazu können Kenntnisse und Nachdenken führen, und so liegt in der Erweiterung des Wissens der Schlüssel, um zur Tugend, zur Kenntnis des Wahren und Guten, zu gelangen. Dieses hat nicht für verschiedene Menschen einen verschiedenen Inhalt, sondern, da es aus der absoluten Vernunft hervorgegangen ist, hat es objektive Gültigkeit. Der Weg zur Wahrheit und also auch zur Tugend, führt durch den Intellekt. Tugend ist die Frucht des Wissens, nicht des Wollens. Niemand ist wissentlich böse. Aber jene Kenntnisse und jenes Wissen bestehen nicht aus ungeordneten faktischen Kenntnissen, sondern aus Begriffen und Definitionen, welche aus Vorstellungen aufgebaut worden sind. Die Wissenschaft entnimmt der sinnlichen Wahrnehmung das Gemeinsame und legt es in Begriffen und Definitionen fest. Sokrates fühlte jedoch, dass der Mensch mit Begriffen nicht auskommt. Es gibt Zustände, wo das Wissen keine Richtschnur mehr darbietet und wo wir uns vom Gefühl, also von der Intuition oder vom Dai-

monion ¹⁾ führen lassen. Solcherweise versuchte Sokrates, seine Mitbürger zur Weisheit und dadurch zur Tugend und zur sittlichen Freiheit zu erziehen, und sie vom Wahn, dass ihre subjektiven Meinungen (*δόξαι*) ohne weiteres Bedeutung haben sollten, zu erlösen. Er führte sie zur Einsicht, dass sie zwar zu wissen glaubten, aber nicht wussten.

Für die Staatswissenschaft führte ihn sein Standpunkt zur Auffassung des Staats als einer objektiven Notwendigkeit, also zum Widerspruch gegen den Satz der Sophisten, dass der Staat eine menschliche Erfindung sei. Der Staat hat seine Wurzeln in der Natur des Menschen selbst. Des weiteren ist es, da Weisheit und Kenntnisse den Zutritt zur Tugend und zur Wahrheit eröffnen, notwendig, dass mit der Regierung des Staates eine Anzahl sorgfältig erzogener Herrscher beauftragt werde. Für unsere Zeit kann man sagen, dass dieselben geübt sein sollen in der Bildung des Rechtes, namentlich in der Schätzung des Wertes der sich gegenüberstehenden Interessen. Da solche Herrscher in der Demokratie nur hervortreten, wenn das ganze Volk auf einer hohen Bildungsstufe steht, was Sokrates für seine Zeit nicht annehmen konnte, fand die Athenische Demokratie in ihm keinen Verteidiger, da doch in Athen bei der Verleihung von Aemtern auch das Loos eine Rolle spielte. Durch seine Abneigung gegen die Demokratie machte er sich dem Volke und dessen Führern verhasst, welche unter dem Vorwande, dass er die Athe-

¹⁾ Ueber Sokrates' Daimonion siehe HEINRICH MAIER, „Sokrates sein Werk und seine geschichtliche Stellung“ (Tübingen, Mohr, 1913), S. 450 fgg.

nische Jugend verderbe und die bestehenden Institutionen durch seine Lehre untergrabe, schliesslich seinen Tod herbeiführten.

D. Staatslehre des Platon

Bei *Platon* und *Aristoteles* begegnen wir denjenigen philosophischen Systemen des Altertums, welche am meisten zum Aufbau der heutigen Staatslehre beigetragen haben.

Was *Platon* (429—347) betrifft, sein Ausgangspunkt ist die Vorstellung zweier Welten, die wir in unserem Bewusstsein vorfinden, nämlich der *Ideenwelt* (Κόσμος νοητός) und der *sichtbaren Welt* (Κόσμος ὄρατός). Zur Kenntnis der letzteren gelangen wir durch sinnliche Wahrnehmung. Aber diese führt uns nicht zur Kenntnis der Realität, welche nur in der Ideenwelt zu finden ist. Die sichtbare Welt ist eine Abbildung der Ideenwelt, nicht aber in dem Sinne, dass die Erscheinungswelt eine Kopie der Ideenwelt sein sollte, sondern in diesem anderen, dass in der sichtbaren Welt nur teilweise das Absolute, die Idee zum Ausdruck gelangt. In jedem Dinge kommt nur zum Teil, mehr oder weniger, das Wesen, die Idee des Dinges zur Aeusserung. Nehmen wir zur Erläuterung als Ding: einen Stuhl, einen Baum, einen Staat, so wie wir dieselben wahrnehmen, gegenüber der Idee, welche darin teilweise, sofern es Realität besitzt, verwirklicht ist. Oder mit anderen Worten: Stuhl, Baum, Staat sind mehr oder weniger vollkommen, je nachdem sie mehr oder weniger von der Idee jener Dinge durchtränkt sind.

Wie kommen wir aber zur Kenntnis des Dinges in

seinem vollkommenen Zustande, der Idee, die demselben, sei es auch nur teilweise, zu Grunde liegt?

Wahrnehmungen aus der sichtbaren Welt können uns dazu nicht verhelfen. Eine Idee ist nicht was Sokrates einen Begriff nannte, nämlich dasjenige, was allgemein in dem wahrgenommenen Gegenstände zu finden ist, sondern es ist der Typus des Vollkommenen. Und dieses, das Vollkommene, ist uns nicht aus der Wahrnehmung der sichtbaren Welt bekannt, sondern es lebt in unserem Bewusstsein unabhängig von aller Erfahrung.

Wenn nun die Idee nicht aus der stofflichen Welt hergeleitet werden kann, so muss sie ursprünglich sein. Das lässt sich klar erkennen an der Mathematik. Die reinen mathematischen Begriffe lassen sich in der Wirklichkeit nicht wiederfinden. Wie kommen wir also zu diesen Begriffen, wenn sie nicht als etwas Ursprüngliches aus der Beschaffenheit der Seele hervorgehen?

Dann erhebt sich aber die Frage: wie kommt die Seele zu dieser Kenntnis? Platon beantwortet diese Frage folgenderweise: bei der Geburt bringt die Seele die Kenntnis der Ideen mit, doch in unentwickelter Form, sodass wir nur befähigt sind, die Ideen wiederzuerkennen und uns an dieselben zu erinnern. Selbstverständlich schiebt Platon das durch Erfahrung Gewonnene nicht ganz bei Seite, aber die Wahrnehmungen sind für ihn nichts weiter als ein Hilfsmittel, um sich auf die Ideen zu besinnen. Wir können diesen Gedanken auf sich beruhen lassen und wollen nur feststellen, dass unser Streben darauf gerichtet sein soll, das Wissen des Menschen um die Ideen mit allen Mit-

teln zu vermehren, und dass darauf bei seiner Erziehung an erster Stelle geachtet werden soll ¹⁾).

Von allen Ideen ist die höchste diejenige des Guten; alle anderen führen ihren Wert auf diese zurück und werden von ihr beherrscht. Das gilt insbesondere für die Idee der Gerechtigkeit, welche in der sichtbaren Welt als *Staat* zur Darstellung gelangt. Dieser ist mehr oder weniger vollkommen und verwirklicht also in grösserem oder geringerem Maasse die Idee der Gerechtigkeit, je nach seiner besonderen *Organisation*. Welche Organisation soll nun dem Staate gegeben werden, damit möglichst vollständig die Idee der Gerechtigkeit verwirklicht wird? Die Beantwortung dieser Frage führt Platon zu einer Vergleichung zwischen der geistigen Verfassung des Menschen und der Staatsverfassung ²⁾).

In dem einzelnen Menschen finden sich nun drei verschiedene Lebensfunktionen. Die höchste derselben liegt in der Wirkung seiner *Vernunft* (*ὁ λόγος*), durch welche er zur Weisheit gelangen kann und in den Stand gesetzt wird, Kenntnis der Ideenwelt (hier der Idee der Gerechtigkeit) zu erwerben.

Die zweite Funktion offenbart sich im Willensvermögen, in der *Willenskraft*, mit deren Hilfe er zum Stande der Weisheit, d. h. zum Zustande, in welchem Kenntnis der Ideen möglich ist, aufsteigen kann (*ὁ θυμός*).

¹⁾ SCHOLTEN a. a. O. S. 89.

OVINK, Overzicht der Grieksche wijsbegeerte, 2. Aufl. 1906, S. 73. S. dort den Inhalt des Mythus im Phädrus.

²⁾ Auf Grund dieser Vergleichung wird Platon als der Grundleger der organischen Staatslehre betrachtet.

Und endlich die dritte Funktion, welche sich in der Beherrschung seiner Begierden und Triebe offenbart (αἱ ἐπιθυμίαι).

Nun denn, von diesen drei Strebungen findet man, dass sie in der Gesellschaft durch bestimmte Klassen vertreten sind. Diejenigen, bei denen die Vernunft vorherrscht, sind die wahren Philosophen, welche als solche auch dazu bestimmt sind, die Herrschaft auszuüben; diese insbesondere kennen am besten die Idee der Gerechtigkeit (ἀρχοντες). Die zweite Klasse umfasst die Krieger (Polizei, Heer, Beamte, Wächter: φύλακες), welche die Befehle der ἀρχοντες zur Ausführung bringen und die Staatsordnung aufrecht erhalten; während endlich zur beherrschten Klasse diejenigen gehören, bei denen die niederen Triebe im Vordergrunde stehen, also ὁ δῆμος, die Handwerker und die Bauern (γεωργοὶ καὶ δημιουργοί). Wenn nun die Gesellschaft so geordnet ist, dass jeder in derjenigen Klasse, welcher er kraft seiner Anlage und seiner Entwicklungsstufe angehört, seinen Platz findet, so entspricht der solcherweise geordnete Staat der Idee der Gerechtigkeit; wie auch ein Mensch, bei dem jene drei Eigenschaften in der oben erwähnten Ordnung vorliegen, das Ideal eines wohlgeordneten Lebens in sich verwirklicht ¹⁾.

Um eine solche Ordnung zu ermöglichen, muss auf die *Erziehung* der Regenten und der Wächter (Beamten) die äusserste Sorgfalt verwendet werden. Mittels eines Selektionsprozesses müssen die weisesten Männer

¹⁾ E. BURCKHARDT: „Individuum und Allgemeinheit in Platons Politeia“ 1913 (Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte XL).
BELLAAR SPRUYT: Geschiedenis der Wijsbegeerte 1905, S. 198.

zur Regierung des Staates berufen und die kräftigsten Elemente dem Krieger- und Beamtenstand einverleibt werden.

Der erste Stand ist eine Auswahl aus dem zweiten. Diese beiden Stände werden von Staatswegen erzogen. Sie dürfen keine Familie haben, und keinen Privatbesitz: ein Kommunismus, welcher sich auch auf die Frauen und Kinder erstreckt. Dieser Kommunismus wird mit den nämlichen Gründen verteidigt wie das Priesterzölibat, nämlich damit, dass derjenige, welcher sich dem Ganzen widmet und für die sittliche Vervollkommnung des Volkes lebt, dem Einfluss persönlicher Interessen entzogen sein muss. Also die Forderung eines selbstlosen Gesetzgebers ¹⁾).

Es versteht sich, dass, ebenso wie Sokrates, auch Platon der Demokratie feindlich gegenüberstand. Die Herrschaft der Vernunft führt vielmehr zur Monarchie oder zur Aristokratie. Diejenigen, welche die Idee der Gerechtigkeit am besten kennen, haben das Recht zu herrschen ²⁾).

Ueberblickt man diesen Gedankengang, so stellt sich heraus, dass nach Platon in jener Ordnung solcher Gestalt ein Maximum geistigen Lebens erzielt wird, indem die höchste Weisheit gefördert wird, die kräftigsten Elemente sich in den Dienst derselben stellen, und die

¹⁾ E. ZELLER, „Vorträge und Abhandlungen geschichtlichen Inhalts“ 1865, S. 69. Hier wird auch auf die Parallele hingewiesen, welche man zwischen der mittelalterlichen Kirche und Platons Staat ziehen kann. Auch die Kirche ist ein Erziehungsinstitut, jedoch für das Leben im Jenseits.

²⁾ KAERST: „Studien zur Entwicklung und theoretischen Begründung der Monarchie im Altertum“, 1898, S. 18 fgg.

grosse Menge, deren Triebe gezügelt werden müssen, zur Selbstbeherrschung erzogen wird. Jenes geistige Leben offenbart sich also am allermeisten bei den Philosophen, bei denjenigen, welche nach den Vorschriften der Vernunft leben, aber es offenbart sich auch bei den φύλακες, wenn diese in der Entfaltung der Willenskraft, im Handeln zum allgemeinen Besten die erste Stelle einnehmen, während endlich das beherrschte Volk sich der höheren Führung gehorsam erweist und insofern am geistigen Leben der Menschheit seinen Anteil hat. Nach dieser Auffassung dient der Platonische Staat der sittlichen und geistigen Entwicklung der *Menschheit*; die Idee des moralisch Guten kann nicht im Individuum, sondern nur in der *Menschheit* zur Entwicklung kommen ¹⁾, und die Menschheit findet im Staat ihre konkrete Erscheinung. Das ethische Ideal ist hier zugleich ein politisches. Nicht in der Beschützung und Erhaltung des Lebens liegt der Staatszweck, sondern in der Verwirklichung oder Erzeugung eines möglichst hoch ausgebildeten geistigen Lebens in der *Menschheit* oder in einem Teile derselben. Man soll den Platonischen Staat nicht an erster Stelle als ein Erziehungsinstitut auffassen, auch nicht als einen Versuch, ein Prinzip der Arbeitsteilung zu propagieren, sondern als eine Demonstration der Notwendigkeit einer Klasseneinteilung, welche nur dann der Gerechtigkeit entspricht, wenn sie ein Volk befähigt, ein Maximum geistigen Lebens zur Entfaltung zu bringen, und also zur Verwirklichung der höchsten Idee, derjenigen des Gu-

¹⁾ OVINK, a. a. O. S. 81 fgg. WINDELBAND, a. a. O. S. 97.

ten, mitwirkt¹⁾. Die *Gemeinschaft*, welche wir im Staate besitzen, gewinnt aus diesem Gesichtspunkte einen eigenen, selbständigen Wert.

Man hat Platons Staat als eine Utopie angesehen, aber er selbst glaubte an die Möglichkeit seiner Verwirklichung²⁾.

Eine Utopie ist er nur insofern, als Platon dem gesetzten Ziele auf phantastischen Wegen nachstreben will; was den Grundgedanken betrifft, enthält er aber, wie *Janet*³⁾ bemerkt, eine ideale Ordnung, und darum kann Platon nach seiner Verwirklichung streben, wenn man auch zugeben muss, dass das Ideal viel mehr eine Richtung andeutet, als einen sofort zu verwirklichenden Entwurf zum Inhalte hat.

E. *Platon's Rechtsstaat in den „Nomoi“*

In seinen „Nomoi“⁴⁾ versucht Platon eine Staatsordnung zu entwerfen, welche besser der sofortigen Anwendung fähig ist. Die wahren Herrscher sind nicht zu unterscheiden. An die Stelle einer von Weisen ohne Gesetze ausgeübten Herrschaft, lässt er eine Herrschaft

¹⁾ WILLOUGHBY, a. a. O. S. 113 fgg.

²⁾ Wiederholt unternahm Platon Reisen nach Syrakus um den Tyrannen Dionysius zu bewegen, eine solche Staatsordnung einzuführen. Im Dialog KRITIAS wird eigentlich ein Staatsroman dargeboten (HILDEBRANDS Rechts- und Staatsphilosophie S. 172). Noch ein Werk, welches jünger ist als diese beiden wird Platon zugeschrieben, nämlich POLITIKOS, der Staatsmann (REHM, Geschichte der Staatsrechtswissenschaft; Marquardsen, Handb. 1896 S. 40). Andere setzen dieses Werk auf den Namen eines Schülers Platons. Man findet in demselben schon den Gegensatz der beiden späteren Werke.

³⁾ Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale, éd. 1913.

⁴⁾ Platons „Gesetze“ von Otto Spelt (1916).

des Staates nach Gesetzen treten. Aber eine gesetzliche Regierung, obgleich einer Willkürregierung vorzuziehen, hat den Fehler der Einförmigkeit und Unbiegsamkeit, demzufolge das Verschiedene als gleich behandelt wird. Dennoch hat es seine Bedeutung, dass Platon und auch Aristoteles eine Regierung nach Gesetzen (was wir als Rechtsstaat bezeichnen könnten) als die praktisch beste Regierung anerkennen. Bei Aristoteles wird dies folgenderweise begründet: dasjenige was ohne Leidenschaft und Affekt lebt, steht höher als was damit kraft seiner Natur verbunden ist. Bei einer Regierung nach Gesetzen ist ersteres der Fall: hier herrscht die Vernunft ohne Leidenschaft; bei persönlicher Regierung dagegen gelangt im herrschenden Subjekt das Tier, die Unvernunft, mit zur Geltung. Uebrigens ist noch zu erwähnen, dass Platon hier in seiner Skizze der Organisation des Staates sowohl dem Besitze wie der Anzahl (dem Volke) Einfluss auf die Staatsregierung zugesteht, also den praktischen Forderungen des Lebens Zugeständnisse macht. Ueber seinen Idealstaat schrieb Platon, indem er sich die Verfassung Spartas vor Augen stellte; in den Νόμοι nahm er die athenische Verfassung zum Vorbild ¹⁾).

F. *Aristotelische Staatslehre*

Diese Neigung, auf die praktischen Forderungen des Lebens Rücksicht zu nehmen, kommt insbesondere in der Politik von *Aristoteles* (384—322) zum Durch-

¹⁾ DUNNING, A History of Political Theories (ancient and mediaeval) 1909.

bruch¹⁾. In seiner Sammlung von *Politeiai*²⁾ stand ihm ein Erfahrungsmaterial zu Gebote, aus welchem er nicht bloss, wie Sokrates, ein Bündel Begriffe zu gewinnen suchte, sondern woran er, indem er den Staatszweck zum Ausgangspunkte nahm, eine teleologische Betrachtung knüpfte.

Jener Staatszweck liegt nach Aristoteles in der sittlichen *Vervollkommnung des Menschen*. Diese Vervollkommnung kann der Mensch aus eigener Kraft sich nicht erwerben. Er bedarf der Hilfe von aussen; der Stand der Vervollkommnung kann ihm aber nicht einfach von aussen beigebracht werden. Nur dasjenige, was aus dem Menschen selbst hervorgegangen ist, hat sittlichen Wert. Auch für Aristoteles ist demnach der Staat ein Erziehungsinstitut. Aber hier hat dasselbe den Zweck, die Persönlichkeit des *Individuums* zur Entwicklung zu bringen, nicht, wie bei Platon, in der *Gemeinschaft* ein Maximum geistigen Lebens zu verwirklichen. Von Natur besitzt der Mensch eine sittliche Anlage, aber diese kann nur durch die Verbindung mit anderen zur Entwicklung gebracht werden. Der Mensch wird von Natur zu solchen Verbindungen getrieben³⁾.

¹⁾ DEUSSEN, Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen (1894—1917).

²⁾ Die *Πολιτεiai* umfassen nicht weniger als 158 griechische Verfassungen. Im Jahre 1891 wurde die *Ἀθηναίων πολιτεία* gefunden, welche aus zwei Stücken besteht: 1. Geschichte von Athen bis 403; und 2. Die Wiederherstellung der Demokratie in jenem Jahre. Diese *Πολιτεiai* sind von Aristoteles selbst oder aus seiner Schule. Von den anderen sind nur Fragmente erhalten.

³⁾ HILDEBRAND: Rechts- und Staatsphilosophie S. 334. OVINK a. a. O. S. 130.

Die Ehe, das örtliche Zusammenleben geht daraus hervor. Und endlich der Staat. Der Staat ist die höchste Verbindung; erst in ihm wird vollständig verwirklicht, was andere Verbindungen erstreben, nämlich die Selbstgenugsamkeit, die *αὐταρκεία*, diese besitzt ausschliesslich der Staat. Das höchste Ziel des natürlichen Strebens, der natürlichen Neigung des Menschen, wird also in der Staatsverbindung erreicht; und mit Rücksicht auf diesen natürlichen Drang ist er ein *zoön politikon*, ein für das Staatsleben bestimmtes Geschöpf. Dieser Gedankengang wird auch wohl mal so ausgedrückt, dass der Staat da sei vor dem Menschen, was ebenfalls bedeutet, dass die Natur den Menschen die Veranlagung zur Staatenbildung mitgegeben ist; er hat von Natur einen Teil, dessen Streben auf das Ganze gerichtet ist. Ueber die Art und Weise, wie dieser Drang zur Aeusserung gelangt, ist bei Aristoteles nichts zu finden; erst später hat man angenommen, dass derselbe zum Abschliessen eines Vertrages geführt habe.

Aristoteles bekämpft die von Platon empfohlenen Mittel zur Verwirklichung des Staatszweckes, namentlich den gemeinsamen Besitz von Gütern und Weibern. Die Freude am eigenen Besitz, an der eigenen Frau und der eigenen Familie sei dem Menschen angeboren. Durch den Kommunismus verliere das Leben an Reichhaltigkeit und Wert. Eine prinzipielle Bekämpfung der Einmischung des Staates in diese Angelegenheiten findet man bei Aristoteles nicht, denn auch für ihn ist grundsätzlich der Staatsabsolutismus ein Credo. Beiden erscheint die Sklaverei als ein unentbehrliches Institut in ihrer Staatsordnung.

G. *Die Regierungsformen nach Aristoteles*

Inbezug auf die *Staatsordnung* steht Aristoteles nicht wie Platon auf einem idealistischen Standpunkt, sondern er verfährt empirisch und wendet die naturwissenschaftliche Methode an, welche ihm durch das Studium der Heilkunst geläufig war. Aristoteles fängt also damit an, Tatsachen zu sammeln (in seinen „politēiai“) und kommt auf Grund derselben zu allgemeinen Folgerungen. Den spekulativen Zug der platonischen Schriften findet man bei Aristoteles nicht. Und so ergreift er denn auch nicht Partei für eine besondere Staatseinrichtung und entwirft ebensowenig einen Idealstaat wie Platon, sondern er sieht ein, dass es für verschiedene Völker auch verschiedene Staatseinrichtungen geben kann. Er unterscheidet deren drei Arten, neben welchen drei andere, entartete, Platz finden. Die guten Formen sind: 1. das Königtum, die *basileia*; 2. die Aristokratie: die Herrschaft von wenigen; 3. die *politeia*, oder, wie er in seiner Ethik sagt, Timokratie: die Herrschaft von allen Bürgern. Diesen stehen gegenüber die Entartungen: 1. *tyrannis* (Despotismus); wo der Fürst sich nicht das Wohl des Volkes, sondern das eigene zum Ziele setzt; 2. die Oligarchie, die Herrschaft einiger Wenigen kraft ihres Reichtums und während sie die Aemter unter sich vergeben; 3. Die Demokratie oder Ochlokratie; die Herrschaft der Menge, des Proletariats. Von der Zusammensetzung des Volkes hängt ab, welche der drei guten Formen sich am besten für irgend ein Volk eignen¹⁾. Aristoteles betrachtet die Republik oder, wie wir jetzt sagen würden, die Demo-

¹⁾ F. J. von Stahl, Geschichte der Rechtsphilosophie, S. 26.

kratie als die beste Regierungsform, weil dabei die Mittelklasse das Uebergewicht hat; diese eignet sich am meisten zu einem tugendhaften Leben, da Reichtum Uebermut erzeugt und Armut Versuchungen mit sich führt. Diese Auffassung hängt nahe zusammen mit seiner Ethik, nach welcher überall die Tugend zwischen zwei Extremen in der Mitte liegt: die Tapferkeit zwischen Feigheit und Uebermut, die Freigebigkeit zwischen Verschwendung und Geiz. Die Tüchtigkeit des praktischen Menschen liege darin, dass er die richtige Mitte hält.

H. *Die Teilung der Staatsmacht nach Aristoteles*

Von nicht geringerer Bedeutung für die Staatslehre ist die dreifache Verteilung der Staatsmacht, die zwar meistens auf Montesquieu zurückgeführt wird, aber bereits bei Aristoteles zu finden ist, nämlich die Verteilung in gesetzgebende Gewalt, ausführende Gewalt und Rechtssprechung (*τὸ βουλευόμενον, τὸ περὶ τὰς ἀρχάς, τὸ δίκαιον*). Allerdings gibt Montesquieu einen Grund für diese Verteilung an, nämlich die Sicherung der bürgerlichen Freiheit, indem er sich dabei richtet gegen die absolute Monarchie. Aristoteles lässt uns über die Frage, warum er diese Verteilung empfiehlt, im Ungewissen, wofern man nicht annehmen darf, dass er dadurch der Konzentration der Staatsgewalt in den Händen der Volksversammlung, der Ekklesia, entgegentreten wollte.

I. *Die Griechische Staatsidee*

Aus den Schriften Platons und Aristoteles', sowie aus der Staatseinrichtung Spartas, ganz besonders aber

aus derjenigen Athens, lässt sich nun eine bestimmte Staatsidee entwickeln.

1. Der absolutistische Charakter des Staates.

An erster Stelle liegt das Kennzeichnende der griechische Staatsidee in dem schrankenlosen Werte, welcher der Gemeinschaft zuerkannt wird, einem Werte, welcher so gross ist, dass für eine Sphäre eigenen persönlichen Lebens prinzipiell kein Raum übrig bleibt. Der Staat hat einen absolutistischen Charakter. Das Individuum ist dem Staate völlig dienstbar; kein einziges Lebensgebiet ist grundsätzlich für diesen abgeschlossen, wie vollkommen klar in Platons Republik ans Licht kommt. Das Interesse der Gemeinschaft ist hier durchaus den Ansprüchen übergeordnet, welche das Individuum auf ein eigenes persönliches Leben würde gelten lassen können.

2. Ableitung des Rechts aus dem Staat.

Mit dieser Auffassung hängt zusammen, dass das Individuum *nur als Mitglied der Gemeinschaft*, als Bürger, Bedeutung haben kann. Zur Person wird man erst als Bürger. Das Primäre und Originäre ist die Gemeinschaft; diese hat von Hause aus Rechte: das Individuum hat Rechtsbefugnisse nur als ein Fragment des Ganzen. Die griechische Staatsidee steht also im schärfsten Gegensatz zur Staatsidee der Schule des Naturrechtes, wo das Individuum, mit einer unbestimmten Anzahl natürlicher Rechte ausgestattet, den Ausgangspunkt bildet und die Gemeinschaft ihre Rechte von den Individuen herleitet. Hier ist die Gemeinschaft ein Produkt der individuellen Persönlichkeit, dort die individuelle Persönlichkeit ein Ergebnis des Teilhabens an

der Gemeinschaft. Hier tritt das Individuum, kraft seines Rechtes, dem Staate als ein freies entgegen, womit das persönliche Leben als primär anerkannt wird; dort ist die Freiheit ein abgeleitetes Recht, und existiert sie nur als eine Folge der Gebundenheit an die Gemeinschaft, welche in Griechenland das Primäre ist ¹⁾).

3. Der Staat als natürlicher Organismus.

Der Staat oder die Gemeinschaft ist ein *natürlicher Organismus*; er ist nicht, wie in der Schule des Naturrechtes behauptet wurde, von dem Menschen geschaffen worden. Und da der Staat einen eigenen Lebensboden besitzt, kann er auch nicht dazu bestimmt sein, individuellen Interessen als ein blosses Mittel zu dienen. Umgekehrt: die Blüte und die Entwicklung des Ganzen steht im Vordergrund, und demnach liegt der Wert des individuellen Lebens darin, dass es Teil hat am Leben des grösseren Ganzen. Daher die grosse Bedeutung, welche der Ausübung politischer Macht, der Teilnahme an der Verwaltung, zuerkannt wurde. Nach Perikles kommt denn auch die griechische Staatsidee am vollständigsten zur Anwendung in der athenischen Demokratie, wo die Teilnahme an der Staatsverwaltung, welche durch die Kleinheit des griechischen Staates ermöglicht wurde, eine allgemeine war. Jeder athenische Bürger hatte Sitz in der Ekklesia; jeder, der das Alter von 30 Jahren erreicht hatte, beteiligte sich an der Rechtsprechung; dazu kam der Rat der 500, welcher die Beschlüsse der Ekklesia vorzubereiten hatte und die Ausführung derselben beaufsichtigte. Des wei-

¹⁾ H. Krabbe: „De Idee der persoonlijkheid in de Staatsleer“, 1908.

teren alle Hilfsbeamten, von Aristoteles auf 1400 geschätzt, welche für ein Jahr gewählt wurden.

4. Gegensatz zur orientalischen Auffassung.

Mit der *orientalischen Auffassung* hat die griechische Staatsidee die gänzliche *Unterworfenheit des Individuums* dem Staat gegenüber gemeinsam, aber in den orientalischen Ländern beruht diese Unterworfenheit auf der Beherrschung durch eine äussere Macht, während sie in Griechenland aus der natürlichen Einschaltung des Menschen in das grössere Ganze, wo jeder Teil eine eigene Bedeutung hat, hervorgeht. Der Staat ist nicht eine Macht, welche dem Volke gegenübersteht, sondern der Staat ist das Volk selbst unter dem Gesichtspunkte seiner politischen Organisation. Darum passt die Demokratie besser als die Monarchie in die griechische Staatsidee hinein, und fällt die Blütezeit des griechischen Lebens mit der Periode der Demokratie zusammen. Die Auffassung des Staates als einer selbständigen, den Bürgern-Untertanen gegenüberstehenden Person, welche besonders in der Monarchie zum Ausdruck gelangt, war der griechischen Staatsidee fremd ¹⁾.

5. Geltung des Rechts.

Endlich, da bei der griechischen Staatsidee der herrschende Charakter der Gemeinschaft fehlt und der Begriff des Staates sich auf denjenigen des geordneten Zusammenlebens beschränkt (es gibt kein griechisches Wort um Gesellschaft und Staat von einander zu unterscheiden ²⁾), kann die Ordnung auch nicht als ein Pro-

¹⁾ HILDEBRAND, S. 21.

²⁾ WILLOUGHBY, S. 61.

dukt des Staates angesehen werden; sondern musste die Quelle des Rechtes ausserhalb des Staates gesucht werden¹⁾. Der Gegensatz zwischen Obrigkeit und Untertanen fällt hierbei weg; einen solchen gibt es nicht mehr. Von einer regelmässig wirkenden gesetzgebenden Gewalt findet man nicht die Spur; die Ekklesia hatte keine gesetzgebende Gewalt, wenigstens nicht die Befugnis, im νόμος (common law) Veränderungen anzubringen. Ein besonderes Kollegium, die Nomothetai, waren damit beauftragt; aber das Recht, welches dieselben feststellten, war, ebenso wie dasjenige, welches in der Rechtsprechung zur Entwicklung kam, kein behördlich vorgeschriebenes Recht, sondern ein solches, das nach seinem inneren Wert beurteilt wurde und als mit den Volkssitten übereinstimmend Geltung besass.

K. *Griechische Weltanschauung* (Schule des Epikur und der Stoa)

Die nachfolgenden griechischen Schulen, die des Epikur und der Stoa, haben für die Staatslehre weniger eingetragen. Während bei Plato und Aristoteles die Staatsgemeinschaft im Vordergrund stand und die Grundlage bildete für die geistige und sittliche Entwicklung des Individuums (demzufolge das ethische und das politische Ideal in eins zusammenfielen), ging die Bedeutung, welche der Staat im Leben der Griechen hatte, schnell zurück, als die griechischen Staaten, welche für die Philosophie Platons und Aristoteles' das Muster abgegeben hatten, sich in die grosse makedonische Monarchie auflösten.

¹⁾ WILLOUGHBY, S. 64.

Zwei sich gegenüberstehende extreme Weltanschauungen treten in dieser Zeit in den Vordergrund. Einerseits die, welche den Schwerpunkt der Weltbetrachtung in das Individuum verlegt (Epikur), und sodann die andere, welche umgekehrt eine Gemeinschaft zum Ausgangspunkte nimmt, die die Menschheit, ja sogar die ganze Welt, die Natur eingeschlossen, umfasst.

L. *Schule des Epikur*

In der Schule *Epikurs* (341—270) ist eine atomistische und mechanistische Weltanschauung am Worte. Die Urbestandteile der Wirklichkeit sind (wie Demokrit zuerst gelehrt hatte) Atome, welche durchaus unabhängig von einander existieren und auch von keiner gemeinsamen Kraft beseelt werden. Die höchste Wirklichkeit liegt nicht im Ganzen (die Komplexe haben keine Realität), sondern in seinen Teilen (den Atomen). Es gibt also kein Weltbewusstsein, das fragmentarisch im Individuum zur Erscheinung gelangt. Demzufolge ist die Wirklichkeit nicht die Ausführung eines göttlichen Planes oder die Schöpfung einer höchsten Vernunft, sondern ein Produkt des Zufalls, in dem Sinne, dass die Verbindung der Atome zur Welt, die wir wahrnehmen, eine willkürliche und mechanische ist. Die Verbindung wird nicht von einem Zweck beherrscht (teleologische Auffassung), sondern sie ist ein Ergebnis des Zufalls oder der Willkür (eine künstliche Verbindung). Das Ganze hat keine selbständige Bedeutung; es ist zusammengesetzt aus Dingen, von denen jedes seine eigene Natur hat und die den Charakter des Ganzen bestimmen. Indem Epikur diese Ansichten auf die

Gesellschaft anwandte, konnte er auch nicht eine Gemeinschaft anerkennen, in welche der Mensch von Natur hineingehörte. Die Unverbundenheit der Menschen ist auch hier der Ausgangspunkt, und wo Verbindungen vorliegen, sind diese entweder zufällig entstanden oder von den Menschen mit Rücksicht auf den Nutzen hergestellt worden. Wo solcherweise jeder natürliche Zusammenhang zwischen den Menschen gelegnet wird, ist auch kein Raum für ein auf das Ganze gerichtetes Leben, sondern es lebt jeder für sich, die Ziele seines Lebens liegen ausschliesslich in ihm selbst, und es lässt sich kein höherer Zweck erkennen als das Interesse des Individuums. Damit ist der Egoismus auf den Thron gesetzt worden; derselbe führt dazu, das selbstgenugsame Leben des Menschen im Streben nach Genuss aufgehen zu lassen; dabei werden aber die seelischen Genüssen höher gestellt als die körperlichen, weil sie dauerhafter sind; Tugend und Weisheit sind aber nur wegen der damit verbundenen Lust erstrebenswert (Hedonismus). In der Blütezeit Griechenlands hatte die Philosophie damit angefangen, dem Staate entweder die Aufgabe zu stellen, die Idee der Gerechtigkeit zu verwirklichen (Platon), oder die sittlichen Anlagen des Menschen zur Entwicklung zu bringen (Aristoteles). Bei Auflösung in ein grösseres Ganzes tritt dafür ein kraftloser und kräfteverzehrender Hedonismus an die Stelle. Das Leben des Weisen ist nicht mehr darauf gerichtet, Zielen nachzustreben, welche das Leben ausfüllen, sondern auf die Erzeugung eines Zustandes von Zufriedenheit, ruhigen, anstrengungslosen Geniessens, ohne sich über den Mangel derjenigen Genüsse, welche

für den Augenblick unerreichbar sind, zu beklagen. Und des weiteren darauf, sich nicht von seinen Affekten beherrschen zu lassen, und sich mit der Befriedigung derjenigen Bedürfnisse, welche nicht zu starke Gefühle mit sich führen, zu begnügen. Also mit einem Worte: ein Leben ohne Pflicht.

Es ist klar, dass für diese Auffassung der Staat nichts weiter sein kann als ein Institut, welches die Menschen zielbewusst, mit Rücksicht auf den davon zu erwartenden Nutzen, gegründet haben. Damit sprechen die Epikureer als die ersten den Gedanken aus, dass der Staat mittels eines *Vertrages* (συνθήκη) zustande gekommen sei, während die Tauglichkeit der Gesetze nach dem Maasse, in welchem sie Lust oder Unlust herbeiführen, beurteilt wird. Also eine rein utilistische Lehre.

M. *Schule Zeno's*

Schnurstracks der Schule Epikurs gegenüber steht diejenige *Zeno's* (340—265). Diese nimmt nicht das Individuum, sondern das Weltall zum Ausgangspunkt. Das Weltall ist ein lebendiges Wesen, in dem Sinne, dass darin eine allesumfassende göttliche Kraft sich erkennen lässt. Die stoische Weltanschauung ist also eine pantheistische. Gott ist nicht transzendent, über der Welt, von ihr abgetrennt oder ausser ihr zu denken, sondern immanent: in der Materie wirkt der Geist oder Gott. Gott ist die Seele der Welt, so wie diese der Körper Gottes. Gott ist die immanente Kraft, welche, indem sie nach logischen Gesetzen wirkt, die ganze Natur durchdringt. Hier ist also, im Gegensatz zur Schule Epikurs, eine teleologische Naturbetrachtung am Wor-

te. Während die Epikureer das Weltall aus den Atomen und durch die darin wirksamen Kräfte entstehen lassen, und diese Atome auf mechanischem Wege sich zufällig verbinden oder künstlich verbunden werden, — ist nach der Stoa die Welt das Produkt einer Zwecke verwirklichenden göttlichen Vernunft; demzufolge hat hier der Zufall keinen Platz, sondern liegt allem Geschehen eine Notwendigkeit zu Grunde. Alles geht auf die göttliche Vorsehung zurück; die Welt ist kein Aggregat, sondern eine Einheit.

In dem Menschen, als einem Teile jenes lebendigen Wesens, ist nun die nämliche, nach logischen Gesetzen wirkende, göttliche Kraft gegenwärtig, welche das Weltall beseelt. In ihm wirkt also die göttliche Vernunft so, wie sie im Weltall wirkt, demzufolge die Handlungen des Menschen als Wirkungen der Weltseele mit gleicher Notwendigkeit stattfinden wie alles sonstige Geschehen. Für Willensfreiheit ist also kein Raum. Das Individuum erleidet einen Prozess. Eine eigene Wirksamkeit des Geistes fehlt. Mit dieser Vorstellung ist das Bestehen von Normen schwer vereinbar; dennoch hat auch die Stoa ihre Moral in der Forderung, in Uebereinstimmung mit der Natur, d. h. mit der darin wirksamen göttlichen Vernunft, zu leben; der Mensch soll im Streben und Wirken der Weltseele aufgehen, also in seinem Leben die Herrschaft der Vernunft handhaben. Bei der Stoa ist also die Vernunft der Ausgangspunkt, bei den Epikureern dagegen die sinnliche Natur des Menschen. Diese Forderung, sich Gott zu unterwerfen, führt mit sich ein Verleugnen und Preisgeben sinnlicher Gelüste und Begierden, um endlich, wenn der Mensch nicht

mehr für Gott leben kann, seine persönliche Existenz zu opfern. Der Mensch muss sich also von der Welt unabhängig machen, da ihre Einwirkungen unsere Sinne affizieren und unser Seelenleben stören (*perturbationes animi*). Er muss alle Affekte von sich weisen und sich zu einem Zustande der Leidenschaftslosigkeit „*apatheia*“, aufschwingen; Lust und Schmerz müssen ihm gleichgültig sein; also ein unbewegtes Leben ohne Schmerz, aber auch ohne Freude. Dem Weisen eigne die *ἀταραξία* (Unerschütterlichkeit) als ein Panzer gegen den Lauf der Dinge, zur Abwehr des Leides. Bei den Epikureern liegt das Gute in geordneten vielseitigen Genüssen; bei der Stoa im Fernhalten der Unlust und des Schmerzes. Der Stoiker bewundert nichts, fürchtet nichts, begehrt nichts.

Demzufolge bedarf der Philosoph in seiner Selbstgenügsamkeit ebensowenig wie der Epikureer, des Staates. Das verhindert aber nicht, dass die Menschen kraft ihrer geistigen Einheit, kraft ihres in gleichem Maasse Teilhabens an der göttlichen Vernunft, zusammen eine Gemeinschaft bilden, welche also von Natur existiert, sich auf alle vernünftigen Wesen erstreckt und dazu bestimmt ist, sich zu einem die ganze Menschheit umfassenden Reiche der Vernunft auszubilden und zu entwickeln. Die geistige Gemeinschaft, von welcher die Stoa ihren Ausgangspunkt nahm, entzieht also, im Gegensatze zu demjenigen, was die Epikureer behaupteten, die gesellschaftliche Ordnung dem Belieben des Einzelnen; sie existiert von Natur, als ein Ergebnis der allen Menschen innewohnenden Vernunft. Dieser grossen Menschheitsgemeinschaft gegenüber verlieren die

einzelnen Staaten, in welche die Menschheit sich teilt, sowie auch der Gegensatz zwischen Hellenen und Barbaren, ihre Bedeutung. In dieser stoischen Lehre findet das Weltreich, welches Alexander der Grosse stiften wollte, aber erst die Römer zustande gebracht haben, eine Stütze¹⁾, sei es auch, dass die Stoiker sich das Weltreich an erster Stelle als eine geistige Einheit und nicht als eine politische Organisation gedacht haben. Mit diesem Gedanken eines Weltreichs verbindet sich aber derjenige eines Weltbürgertums, welches nicht nur den Barbaren, sondern auch den Sklaven zukommt, da diese als Menschen an der göttlichen Vernunft teilhaben, und da der Theorie zufolge für diese die äusseren Umstände, unter welchen sie leben, genau so gleichgültig sind wie für jeden anderen.

Indem die Stoa vom Satze ausgeht, dass der Mensch sein Handeln den Zielen Gottes oder der Weltvernunft unterzuordnen hat, ist ihr zufolge die Vernunft ein natürlicher Gesetzgeber, und wird sie zur Annahme eines *Naturrechtes* (τὸ φύσει δίκαιον) geführt, welches die Beziehungen zwischen den Menschen als vernünftigen Wesen und als Mitgliedern einer sittlichen Gemeinschaft bestimmt, eine höhere Geltung hat als alles menschliche Recht und über Tradition und historisch Gewordenem erhaben ist. Für die Römer hat dieses Naturrecht den Hebel abgegeben, um sich aus den engen Grenzen des *ius civile* zu befreien und das römische Recht zum Weltrecht auszubilden und zu entwickeln. Dennoch betrachten die römischen Juristen das Naturrecht nicht als ein

¹⁾ WINDELBAND, S. 137.

Recht höherer Ordnung, welches aus eigener Kraft gilt, es war ein Naturrecht mit Rücksicht auf seinen Ursprung (*naturalis ratio*); die Geltung wurde erst vom Prätor, der es zum positiven Rechte erhob, hinzugefügt. Theoretisch ist es insbesondere von Cicero (*de re publica, de legibus*) entwickelt worden, im Anschluss an dessen Schriften es Jahrhunderte lang in der Wissenschaft und der Praxis von grosser Bedeutung gewesen ist.

N. *Die Persönlichkeit in der griechischen Anschauung*

Zusammenfassend, was die griechische Kultur für die Staatslehre geleistet hat, können wir als den grossen Gewinn, den die klassische Zeit abgeworfen hat, feststellen, dass der Wert und die Bedeutung des Staates, also mit einem Worte *die Staatsidee* mit allem Nachdruck in den Vordergrund gestellt worden ist. Die Unerlässlichkeit des Gemeinschaftslebens, seine Verankerung in der menschlichen Natur sind dort zum ersten Male deutlich ausgesprochen worden. Aber diese Auffassung ist eine einseitige, da bei den Griechen die Gemeinschaft einen unbedingten Wert besitzt und der Tod ist für das *persönliche* Leben des Menschen ¹⁾).

Die grosse Lücke in der griechischen Philosophie ist das Fehlen der Idee der mit einem ebenso ursprünglichen Werte wie die Gemeinschaft ausgestatteten Persönlichkeit. Der Mensch entlehnt seinen Wert nicht an erster Stelle seiner Persönlichkeit, also daran, dass er ein Wesen ist mit eigener Subjektivität, welches selbst

¹⁾ S. meinen Vortrag: „De idee der persoonlijkhed in de Staatsleer“. 1908.

sich Ziele setzt, sondern seiner Zugehörigkeit zur Gemeinschaft. Dem Staate gegenüber geht also seine Selbständigkeit verloren, und der Appellation an die Interessen der Gemeinschaft stehen keine anderen Interessen gleicher Ordnung gegenüber. Darum liegt in der griechischen Staatsidee eine Schrankenlosigkeit, welche in ihren Konsequenzen zur Lähmung der menschlichen Entwicklung führen muss.

In der Schule Epikurs wird diese Schrankenlosigkeit aufgehoben, aber auf Kosten der Selbständigkeit der Gemeinschaft. Der Staat, ein Produkt individueller Interessen, setzt sich keine anderen Ziele als solche, welche sich individuell utilistisch rechtfertigen lassen. Keineswegs werden also in der Schule Epikurs auf Grund der menschlichen *Persönlichkeit* dem Absolutismus der Staates Schranken gesetzt, sondern als eine Folge seines individualistischen Ursprungs. Denn die Idee der Persönlichkeit passt in ihre Lehre nicht hinein. Sie kennen nicht ein Leben aus dem Absoluten, eine geistige Subjektivität, welche beim Befriedigen oder Nichtbefriedigen der Bedürfnisse, bei der Verwirklichung der Lust oder der Beherrschung der Affekte als Maaszstab verwendet wird. Der Mensch ist ein vielfältig bestimmtes Wesen, welches dem Drange seiner Neigungen folgt und nach allen Richtungen hin lebt, welche ihm Lust bringen können.

Bei der Stoa kann von einer Persönlichkeit die Rede sein, insofern eben das Leben nach der Vorschrift der Vernunft im Vordergrund steht und mithin dem sinnlichen Leben gegenüber ein Ich sich Geltung verschafft. Aber eine eigene Subjektivität passt doch in die Lehre

der Stoa nicht hinein, da es doch immer die eine und identische Weltseele oder göttliche Vernunft ist, welche die Wirkungen, auch die Handlungen der Menschen, hervorruft. Der Mensch bleibt ein Fragment, lebt nicht nach *selbstgesetzten* Zielen. Wäre die Stoa von der Idee der Persönlichkeit durchdrungen gewesen, so hätte sie auch das Institut der Sklaverei angegriffen, welches die Verkennung der in jedem Menschen gegebenen geistigen Subjektivität mit sich führt. Die Stoa kommt nicht weiter als bis zur Erkenntnis, dass in jedem Menschen das Göttliche oder die Vernunft wirksam ist, und dass insofern auch der Sklave eine Behandlung als vernünftiges Wesen beanspruchen kann. Aber eine Verwerfung der Sklaverei findet man auch bei der Stoa nicht; nicht nur deshalb, weil, wie schon früher bemerkt wurde, die Stoiker für die äusseren Lebensumstände des Menschen gleichgültig waren, sondern auch, weil ihre Ethik jene Verwerfung nicht forderte. Ein vernunftwidriges Institut war die Sklaverei nicht, und sie war ebensowenig ein Zustand, welcher den Menschen daran hinderte, vernünftig, nach der Vorschrift der Vernunft zu leben.

So braucht also die griechische Staatslehre vor allem eine Ergänzung, welche dem Staat gegenüber auch die Persönlichkeit des Menschen zu ihren Rechten gelangen lässt. Diese Ergänzung bringt das Christentum; und damit kommt, dem Rechte der Gemeinschaft gegenüber, das Recht der Persönlichkeit in Sicht, und fällt man sogar anfangs, indem man das selbständige Recht der Gemeinschaft verneint, in das entgegengesetzte Extrem zurück.

O. *Römische Auffassung des Staates als einer Machterscheinung*

Ehe wir jedoch dazu übergehen, diese neue Periode in der Entwicklung der Staatslehre darzustellen, haben wir uns noch kurz bei einem anderen Volke aus dem Altertum, nämlich bei den *Römern*, aufzuhalten; jedoch ausschliesslich um festzustellen, dass die Römer für die Staatslehre nicht produktiv gewesen sind. Was bei den Römern inbezug auf den Staat zu finden ist, namentlich was Cicero darüber geschrieben hat, ist im Wesentlichen der griechischen Philosophie entnommen, welche infolge der Eroberung Griechenlands in Rom Eingang fand und von welcher besonders die stoische Philosophie dort Erfolg hatte. Im römischen Staat gab es ja keine Gegensätze wie in Griechenland mit seinen verschiedenen Regierungsformen. Die republikanische Staatsform war die einzige von altersher bekannte, auch in der Königszeit, da der König nicht aus sich selbst die Macht besass, sondern eher den Charakter eines Beamten an sich trug. Infolge des Fehlens von Gegensätzen in der Regierungsform wurden das Staatsrecht und die Staatsidee nicht zum Gegenstande wissenschaftlicher Untersuchungen gemacht.

Den Römern ist dagegen die Entwicklung des *Privatrechtes* zu verdanken: eine Folge der Tatsache, dass die Rechtshandlungen und der Prozess an strenge Formen gebunden waren. Auch ausserhalb des Prozesses war demzufolge juridischer Beistand erfordert, was eine besondere Rechtswissenschaft zur Entwicklung brachte. Dies erklärt auch, dass nur denjenigen Bestandteilen des öffentlichen Rechtes eine juridische Be-

handlung zuteil ward, wo der Formalismus insbesondere zu finden war, also dem *ius sacrum*. Und dieses Recht brauchten nur die *pontifices*, *fetiales* und *augures*, demzufolge das Staatsrecht keine weitere juristische Behandlung erfuhr.

Obgleich also die römische Literatur nicht, wie in Griechenland der Fall war, eine eigene Staatsidee hervorgebracht hat, liegt dennoch dem römischen Staat ein politischer Gedanke zu Grunde, welcher sich bis auf heute behauptet hat. Dieser Gedanke ist der römischen Staatspraxis entnommen und stützt sich auf das Streben nach der Weltherrschaft, denn dieses nimmt als Ausgangspunkt eine mit dem Staate verbundene Macht, welche unentbehrlich ist um die Völker zu einer politischen Einheit zusammenzuschmelzen und sie auf diesem Wege der Kulturentwicklung dienstbar zu machen. Darum passte die stoische Philosophie mit ihrer Forderung eines Weltstaates so gut zum römischen Staate. Was den Universalismus trägt, ist hier aber nicht, wie bei der Stoa, die Idee der Einheit des Menschengeschlechts, sondern der Gedanke an eine politische Weltherrschaft, ein *imperium mundi*, welches alle Völker umfasst. Nicht als Rechtsgemeinschaft zeigt sich hier der Staat, sondern als Machterscheinung, aus welcher später, im Mittelalter, der Gegensatz *Obrigkeits-Untertan* sich entwickelt, und die *Gewaltsidee* zur Entfaltung gelangt.

DRITTES KAPITEL

DIE STAATSLEHRE DES MITTELALTERS

A. *Bedeutung der Ueberhandnahme des Christentums für die Staatslehre* ¹⁾

Die Staatslehre des Mittelalters verdankt ihre Bedeutung an erster Stelle der *Einführung des Christentums*. Statt der Auffassung der Griechen, die im staatlichen Leben die höchste Lebensform und die einzige Lebensgemeinschaft erblickten, tritt jetzt unter dem Einfluss des Christentums als höchste Lebensgemeinschaft die Beziehung des Menschen zu Gott, kraft deren die Person des Menschen einen weit über irdische Ziele erhabenen Wert gewinnt, in den Vordergrund. Der Mensch, als das zum ewigen Leben bestimmte Ebenbild Gottes, hat einen unbedingten Wert; damit wird also der Schwerpunkt der Weltbetrachtung vom Staate in das Individuum verlegt. Der Absolutismus der griechischen Staatsidee wird hier also durchbrochen. Die Forderung, Gott mehr als den Menschen zu gehorchen, schliesst eine Unterworfenheit des Individuums gegenüber dem Staate, wie die griechische Staatsidee sie aufgestellt hatte, a limine aus. Zugleich war in jener Forderung die Anerkennung einer ausser dem Bereich des

¹⁾ QUACK, Het Staatswezen in de XIVde eeuw historisch ontwikkeld, 1859.

Staates liegenden Lebenssphäre enthalten: nämlich derjenigen der Befriedigung religiöser Bedürfnisse; und die Gemeinschaft, welche diesen Bedürfnissen entsprach, war *die Kirche*. Denn keineswegs war die mittelalterliche Zeit dazu angetan, in religiösen Sachen die Freiheit des individuellen persönlichen Lebens anzuerkennen. Das Verhältnis des Menschen zu Gott, in welchem die ganze Christenheit sich Eins fühlte, konnte nicht durch darauf bezügliche persönliche Auffassungen bestimmt werden, sondern wurde von einer eigens darauf eingerichteten Organisation, der Kirche, geregelt. Der mittelalterliche Staat hat also mit einem Institute zu rechnen, welches sich bei den Griechen und Römern nicht als eine selbständige Macht vorfand, nämlich mit der Kirche. Und während des ganzen Mittelalters ist es die Beziehung zwischen Staat und Kirche, welche die Ansichten über den Staat beeinflusste. Man kann mit Recht sagen ¹⁾, dass das mittelalterliche politische Denken sich in der Aufstellung einer Theorie über die Beziehung der weltlichen Macht zur Kirche erschöpfte.

B. *Beziehung des Staats zur Kirche*

Anfangs ist nun diese Beziehung eine solche der Geringschätzung der weltlichen Macht, eine Folge der Geringschätzung des irdischen Lebens, im Gegensatze zur jenseitigen Seligkeit, auf welche das geistliche Leben der Kirche gerichtet war. Dies erklärt die Bekämpfung des Christentums von Seiten der römischen Kai-

¹⁾ DUNNING I. c.

ser. Allen Religionen der besiegten Völker gegenüber war der römische Staat tolerant gewesen, aber das Christentum griff durch die Verweigerung des Militärdienstes, der vorgeschriebenen Verehrung des Kaisers und des Steuerzahlens die weltliche Gewalt an. Dies alles forderte zur Verfolgung der Christen heraus.

Bezeichnend für das Christentum ist die Verachtung des Leibes und alles Stofflichen im Gegensatz zum hohen Wert, den die Griechen der Natur beileigten. Das Christentum dagegen ¹⁾, betrachtet den natürlichen Menschen als sündhaft und radikal verdorben, und dies drückt dem Staat, als einem menschlichen Institut, das Merkmal der Minderwertigkeit auf, im Gegensatz zur Kirche, welche dazu berufen ist, die Wiedergeburt des Menschen, seine Rückkehr zu Gott durch Vermittlung des Glaubens zu ermöglichen.

C. Auffassung dieses Verhältnisses bei Augustin

Diese Auffassung, sowie auch die daraus hervorgehende Ansicht inbezug auf die Beziehung zwischen Kirche und Staat, findet ihren klassischen Vertreter in dem Kirchenvater *Augustin* (354—430), insbesondere in dessen Schrift „de civitate Dei“. Der Mensch ist von Natur ein Sünder (non posse non peccare). Nur Adam ist frei gewesen, hat aber diese Freiheit um gut oder böse zu handeln missbraucht und gesündigt. Demzufolge ist das ganze von Adam abstammende Menschengeschlecht mit einer sündhaften Natur geboren. Es hat

¹⁾ SPRUYT, *Geschiedenis der Wijsbegeerte*, 1904.

den freien Willen eingebüsst, sodass der Mensch aus eigener Kraft nicht mehr imstande ist, zur Tugend zu gelangen. Die Erbsünde wird also als die Strafe für die Ursünde Adams angesehen. Alle Menschen bedürfen also der Erlösung, der Bekehrung, der Wiedergeburt. Diese Erlösung, welche nicht vom Menschen selbst ausgehen kann, kann nur von Gott ins Werk gesetzt werden. Nach einem unergründlichen Ratschluss (denn Gott gibt nicht Rechenschaft von seinen Taten) wählt Gott einzelne aus, denen Er gnädig ist, und die er vom Bösen erlösen will. Niemand hat dies verdient und niemand kann aus sich selbst erlöst werden. Die Auserwählung einzelner steht von Anfang an unwiderruflich fest, denn Gott ist unveränderlich (Prädestinationslehre); sie wird denselben zuteil durch Vermittlung der Kirche als der Vertreterin Christi auf Erden. Diejenigen nun, die auserwählt und also der besonderen Gnade Gottes teilhaft geworden sind, bilden, zusammen mit den Engeln, eine Gemeinschaft, die *civitas coelestis*; die anderen, die nicht zur Erlösung prädestiniert, also von Gott im Zustande der Sünde und der Schuld belassen worden sind, die Verdammten, haben im Staate eine Gemeinschaft, die *civitas terrena*, welche nun einmal nötig ist um die Kirche gegen die schlechten Menschen zu schützen. Der Staat oder die weltliche Macht ist also ein Produkt der Sünde, eine Folge des Sündenfalls, der diese Art der Herrschaft nötig gemacht hatte. Der Staat hat also hier nicht nur keine eigene Bedeutung, sondern er hat auch an dem Beruf der Kirche keinen anderen Anteil als insofern die Staatsgewalt zur Bekämpfung des Unglaubens gebraucht wird, wie die

heilige Schrift lehrte: nötige sie herein (Lukas 14 : 23).

Es versteht sich, dass, wo solche Anschauungen herrschten, eine Staatswissenschaft nicht zur Entwicklung kommen konnte, ebensowenig wie von selbständigem Studium irgendeiner anderen Wissenschaft die Rede sein konnte. Ausgangspunkt war ja die Lehre der Kirche inbezug auf den Inhalt der in der Heiligen Schrift zu findenden Offenbarung Gottes, und dem von der Kirche festgesetzten Glaubenssystem hatte die Wissenschaft sich zu fügen; die Wissenschaft steht im Dienste der Kirchenlehre. Die Philosophie, Scholastik genannt ¹⁾, hat, soweit möglich, die Wahrheiten der Kirche verständlich zu machen und zu beweisen; die Vernunft soll klar und deutlich machen und zu Begriffen verarbeiten, was im Gefühl und in der auf die Bibel gestützten Ueberzeugung unabweislich vorliegt. Aber zur Erkenntnis der Wahrheit führt die Wissenschaft nicht; Vernunft und Verstand reichen dazu nicht aus; der einzige Weg ist der der Offenbarung. Wenn das Evangelium unseren natürlichen Einsichten widerspricht, so beweist das nur die Unzulänglichkeit der Vernunft, des natürlichen menschlichen Vermögens um zur Erkenntnis zu gelangen. Hier ganz besonders hat also der Glaube seinen notwendigen Platz; was den Bischof Tertulian zum berühmten Ausspruch veranlasste: *credibile est quia ineptum est; certum est quia impossibile est; credo quia absurdum*). ²

¹⁾ SPRUYT a. a. O. S. 290.

²⁾ WINDELBAND, a. a. O. S. 177.

D. *Suprematie des Staates (des Kaisers) oder der Kirche (des Papstes)*

Wenn also auch die Wissenschaft den Staat aus keinem anderen als dem kirchlichen Gesichtspunkte betrachten konnte, so entlehnte die Staatsgewalt im Mittelalter, gegenüber der Geringschätzung, welche der Staat von der Kirche erfuhr, ihren Glanz der Tradition, nach welcher die römische Weltherrschaft auf die Germanen übergegangen war ¹⁾ und das deutsche Kaiserreich als die Fortsetzung des römischen Reiches (das heilige römische Reich deutscher Nation) angesehen werden musste. Dies hatte seinen Abschluss gefunden bei der Krönung Karls des Grossen zu Weihnachten 800 in der Peterskirche in Rom. Nach dem Tode Karls des Grossen fällt sein Reich auseinander und geht der Kaisertitel über auf den deutschen König Otto I (962), der vom Papst zum Kaiser gekrönt wurde.

Aus dieser Tradition, eine Fortsetzung des römischen Reiches zu sein, leitete der deutsche Kaiser seine Ansprüche auf das imperium mundi her, und so ergab sich die Vorstellung eines weltlichen Reiches, welches vom Kaiser, und eines geistlichen Reiches, welches vom Papste regiert wurde.

Ueber die Beziehung zwischen diesen beiden, namentlich über die *Selbständigkeit* eines jeden derselben, über die *Suprematie*, entbrannte der Kampf, welcher während eines grossen Teiles des Mittelalters fort dauerte und sowohl in verschiedenen lehrhaften Betrachtun-

¹⁾ Merkwürdige Beweise für den Satz, dass die Römer sich rechtmässig im Besitz der Weltherrschaft befänden, findet man bei KELSEN, Staatslehre Dantes, S. 55—56.

gen wie in praktischen Handlungen sich offenbarte. Ein sehr bekanntes Dogma inbezug auf diese Frage war die Lehre von den zwei Schwertern: Gott habe um die Welt zu regieren zwei Schwerter gegeben, ein geistliches und ein weltliches Schwert; ersteres werde vom Papste, das zweite vom Kaiser geführt. Erhielt nun aber der Kaiser sein Schwert unmittelbar von Gott oder wurde er durch Vermittlung des Papstes damit belehnt? In der berühmten Bulle „Unam Sanctam“ des Papstes Bonifacius VIII (1302), in welcher Philipp der Schöne von Frankreich in den Bann getan wurde, wird letzteres gelehrt mit einer Berufung auf Lukas 22 : 38. Als Jesus seiner Leidenszeit entgegen ging, brachten die Apostel ihm zwei Schwerter, indem sie sagten: „Herr, hier sind zwei Schwerter (Symbole der Gewalt). Der Papst fügt hinzu: also zwei Schwerter *in der Kirche*, worauf Jesus antwortete, nicht dass es zuviel sei, sondern: „es ist genug.“ Beide Schwerter sind also der Kirche anvertraut, sowohl das weltliche wie das geistliche; und ersteres, welches die Kirche dem Kaiser übertrug, soll auch im Dienste der Kirche gebraucht werden ¹⁾. Eine grössere praktische Bedeutung für die Suprematie der Kirche hatte eine Berufung auf Matthäus 18 : 19: Ich will dir (Petrus) die Schlüssel des Himmelreichs geben. Wenn du auf Erden etwas binden wirst, soll es im Himmel gebunden sein. Sprichst du aber etwas auf Erden los, soll's auch im Himmel los sein. Hieraus leitete der Papst die Befugnis her, die Untertanen und Vasallen ihres Treueides zu entbin-

¹⁾ QUACK, S. 34, 39. Siehe auch von Eicken, Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung, S. 381.

den (Gregor VII und Heinrich IV). Darin lag der Brennpunkt des Kampfes und des Widerstandes der weltlichen Obrigkeit gegen die Kirche, denn mit dieser *Schlüsselgewalt* des Papstes konnte die weltliche Gewalt untergraben werden.

Auch ein historischer Grund wurde angeführt, nämlich eine Berufung auf die sogenannte *Schenkung des Kaisers Konstantin*. Konstantin litt, als er noch Heide war, an einem Ausschlag, wogegen die heidnischen Priester ihm ein Bad in Kinderblut empfahlen. Gegen diesen Gedanken empörte sich sein Gemüt, und es erschienen ihm im Traume Petrus und Paulus, welche den Kaiser an den römischen Bischof Sylvester verwiesen, der ihn, nachdem er getauft und in die Kirche aufgenommen worden war, von seinem Ausschlag heilte. Zum Dank schenkt Konstantin dem Papste die kaiserlichen Insignien, setzt ihn in den Besitz Roms, Italiens und der regiones occidentales, während der Kaiser selbst nach Byzanz übersiedelt.

Diese angebliche Schenkung, im 8. Jahrhundert von einem römischen Geistlichen erdichtet, hat viel zur Vergrößerung und Verstärkung der päpstlichen Macht beigetragen, insbesondere infolge der Aufnahme der Schenkung in das *Decretum Graciani*, und sie ist vielfach gebraucht worden, um die Suprematie des Papstes über den Kaiser zu beweisen ¹⁾.

¹⁾ Die Unechtheit der betreffenden Urkunde ist zuerst von LAURENTIUS VALLA (1406—1457) nachgewiesen worden. Später hat dieser widerrufen, was er in bezug auf die Schenkung Konstantins vorgebracht hatte, und sich in den Dienst der Kirche gestellt. TER HAAR, *De historiographie der Kerkgeschiedenis* S. 95; Dr. W. MARTENS, *Die falsche General-Konzession Konstantins des Grossen*, 1889; JANET, *Histoire de la science politique*, 3. Aufl. I, S. 347 fgg.

Es versteht sich, dass, um die herrschende Stellung der Kirche zu beweisen, viele Schriften veröffentlicht worden sind, die auch ohne Berufung auf die Bibel (welche ja infolge der verschiedenen: buchstäblichen, historischen und allegorischen Deutungsmethoden sich zu mannigfachen Auslegungen lieh) die Suprematie der Kirche verteidigten. So führt der Mönch *Manegold von Lauterbach* (\pm 1085) die Macht der weltlichen Obrigkeit zurück auf einen Vertrag zwischen dem Fürsten und dem Volke. Der Fürst hat also seine Macht nicht von Gott, sondern nur vom Volk ¹⁾. Darum wird dieser als der erste betrachtet, der sich zur Lehre von der Volkssouveränität bekannt hat.

E. Staatslehre des Thomas von Aquino

Die grösste Beachtung verdient aber in dieser Hinsicht der bedeutendste Philosoph des Mittelalters, *Thomas von Aquino* (1225—1274). Für die Staatslehre ist von besonderem Gewicht sein Werk: *De regimine principum* ²⁾, auch deshalb, weil es durchtränkt ist von der Philosophie von Aristoteles, mit dessen Schriften die Scholastiker im 13. Jahrhundert bekannt wurden. Die sogenannte Rezeption des Aristoteles fällt in die Zeit zwischen 1150 und 1250, und ist eine Folge der Kreuzzüge, welche die Bekanntschaft mit der arabischen und dadurch auch mit der griechischen Philosophie vermittelten, da die arabischen Philosophen, so-

¹⁾ REHM, S. 165.

²⁾ S. SPRUYT, S. 309 fgg.

³⁾ WILHELM MÜLLER, *Der Staat in seinen Beziehungen zur sittlichen Ordnung bei Thomas von Aquino* 1916 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. XIX, Heft 1).

wie auch die Juden, sich speziell des Studiums der griechischen, namentlich der aristotelischen Philosophie beflissen hatten ¹⁾. Seit Thomas von Aquino wird Aristoteles als der wahre Philosoph anerkannt, welcher, wie Spruyt sagt ²⁾, soweit gekommen war als man ohne die Offenbarung inbezug auf die Hauptsachen kommen kann. Bereits Thomas nennt ihn einfach „philosophus“. Später, bis ins 17. Jahrhundert hinein, wurde seine Autorität so gross, dass keine andere darüber stand; d. h., was nicht direkt dem Inhalte der Bibel widersprach, wurde auf die Autorität Aristoteles' als wahr angenommen ³⁾. Seit der erneuerten Bekanntschaft mit der aristotelischen Philosophie war es die Aufgabe der Scholastik, nun die Uebereinstimmung dieser Philosophie mit der Kirchenlehre nachzuweisen. Diese Aufgabe erfüllt Thomas von Aquino.

In der Staatslehre macht sich der Einfluss des Aristoteles bei Thomas von Aquino dadurch bemerklich, dass er die Notwendigkeit des Staates aus der Natur des Menschen ableitet indem er sagt: homo est animal sociale et politicum. Damit wird dem Staate sein selbständiger Platz im menschlichen Zusammenleben zurückgegeben, und wird die Staatsgemeinschaft, welche noch Gregor VII für ein Teufelswerk erklärt hatte ⁴⁾, als etwas Normales anerkannt.

¹⁾ WINDELBAND, S. 248.

²⁾ a. a. O. S. 312.

³⁾ STAHL, S. 68; DEUSSEN, Die Philosophie des Mittelalters, 1915, S. 433.

⁴⁾ VIKTOR CATHREIN S.J., Hat Papst Gregor VII den Staat für ein Werk des Teufels und der Sünde erklärt? (Arch. f. Rechts- und Wirtschaftsphilosophie X, S. 341 fgg.). Cathrein behauptet, dass nicht die

Auch in bezug auf das dem Staate zu setzende Ziel folgt Thomas dem Aristoteles, indem er den Staat ethischen Zielen, nämlich der Ermöglichung eines tugendhaften Lebens, dienstbar macht. Aber ein solches Leben muss in Gott ausmünden. Das Hauptziel des menschlichen Lebens liegt in der ewigen Seligkeit, und diese lässt sich nur durch die Kraft Gottes, deren der Mensch nur unter göttlicher Führung teilhaft werden kann, erreichen. Diese göttliche Führung geht von den Priestern und in letzter Instanz vom Haupte der Kirche aus, woraus folgt, dass die höchste Gewalt nicht dem Fürsten zukommen kann, sondern dass diese — da sie keine Gewalt in religiösen Angelegenheiten besitzen — sich der Herrschaft und der Führung des Papstes unterzuordnen haben. Damit macht Thomas den Staat der Kirche untertan; der Staat beteiligt sich jedoch an dem Beruf der Kirche, das Gottesreich auf Erden zu verwirklichen, da der Staat dazu bestimmt ist, den Menschen ein tugendhaftes Leben zu ermöglichen, und da auf diesem Wege die ewige Seligkeit, für welche die Kirche zu sorgen hat, sich gewinnen lässt.

Hier liegt der scharfe Gegensatz zur Auffassung Augustins, welcher auch den Staat unter die Kirche stellte, aber seine Ziele von denjenigen der Kirche trennte und ihm nur die Aufgabe zuwies, die Kirche gegen die Uebelgesinnten zu schützen. Nach Thomas dagegen ist im Weltplan der Staat notwendig enthalten, weil er dazu bestimmt ist, die Tugend zu verwirk-

Staatsmacht gemeint ist, sondern die Art und Weise, wie der Fürst durch List u.s.w. sich der Staatsmacht bemächtigt.

lichen; da aber, wie des weiteren gelehrt wird ¹⁾, die Tugend, wozu der Staat erzieht, eine irdische Tugend ist und mit dem Endziel, zu welchem der Mensch kraft seiner Bestimmung geraten kann, nicht zusammenfällt, ist für die Erreichung dieses höheren Zieles die Gemeinschaft der Kirche unerlässlich und beruht also die oberste Gewalt in den Händen des Papstes.

Von Aristoteles hat Thomas auch die dreifache Einteilung der Regierungsformen übernommen; aber er gibt der Monarchie den Vorzug, weil sich darin die Herrschaft des Einen Gottes über die Welt wiederholt. Eine ähnliche Beweisführung zu Gunsten der Monarchie findet sich bereits bei der Stoa, welche diese Regierungsform empfiehlt, weil sie am allerbesten die Einheit in der Natur zum Ausdruck bringt. Auch weist die Stoa auf die Hierarchie in der Götterwelt hin, wo *ein* Gott die Oberherrschaft ausübt. Bei Thomas findet man bereits die später häufig verwendete Verweisung auf den Bienenstaat, wo es nur *eine* Königin gibt. Und Dante verwendet noch eine Argumentation der Kirchenväter, indem er bemerkt, dass, als Christus geboren wurde, die Welt unter der Herrschaft *eines* Kaisers, nämlich Augustus, lebte. Und endlich noch der scholastische Grund, den sowohl Dante wie Thomas anführt: „constat igitur, quod omne, quod est bonum, per hoc est bonum, quod in uno consistit.“

Des weiteren ist bei Thomas von Aquino noch ein Gegensatz zwischen *ius divinum* und *ius naturale* zu finden, welcher vor ihm in diesem Sinne noch nicht auf-

¹⁾ WINDELBAND, a. a. O.

gestellt worden war. Augustin spricht zwar auch von einem *ius divinum*, allein Thomas beschränkt dieses *ius divinum* auf dasjenige, was in der Bibel oder in der kirchlichen Ueberlieferung unmittelbar als Gottes Wille offenbart worden ist, während das Naturrecht nur mittelbar auf Gott zurückzuführen ist, unmittelbar aber aus der menschlichen *Vernunft* her stammt. In diesem Sinne wird es noch in den Schriften der katholischen Lehrer verteidigt.

F. *Die tatsächliche Stellung des Papstes und des Kaisers*

Was nun die *tatsächliche* Stellung des Papstes betrifft, so ist bekannt, dass die praktische Politik der Päpste auf die Weltherrschaft gerichtet war, indem sie sich dabei auf den Gedanken der Verwirklichung des Gottesreiches auf Erden durch die Kirche stützten. Als Stellvertreter Jesu Christi, sagte Innocenz III, steht der Papst in der Mitte zwischen Gott und dem Menschen, unter Gott aber über den Menschen. Aus diesem Gedanken der Stellvertreterschaft Gottes oder Christi und aus der imperialistischen Tradition des alten Rom entwickelten sich die Ansprüche des Papstes auf die Weltherrschaft ¹⁾. Und in vielen Hinsichten haben die Päpste ihr Ziel erreicht. Unter Innocenz III (1198—1216) war die päpstliche Macht am grössten. Wiederholt trat der Papst als Schiedsrichter bei Streitigkeiten auf, und viele Fürsten machten ihr Land zum päpstlichen Lehen wie z. B. Neapel, Portugal, England unter König Johann, Sizilien, Sardinien; aber dies hatte doch keine

¹⁾ MELAMED, a. a. O. S. 135.

grosse staatsrechtliche Bedeutung, da die Suzeränität hier mehr eine nominale und zeremonielle als eine reale war ¹⁾. Auch die Krönung und Salbung wurde vom Papste vollzogen, der manchmal dazu erst überging, nachdem sich der Staat gewisser Rechte, namentlich der Investitur, zu Gunsten der Kirche begeben hatte.

Aber häufig wurde auch der Kirche gegenüber das Recht der weltlichen Obrigkeit aufs Nachdrücklichste verteidigt. So vom Könige von Frankreich (Philipp dem Schönen), als Bonifazius VIII Einsprache erhob gegen die Besteuerung der Geistlichen, indem er behauptete, dass Philipp sein Lehnsman sei und als solcher ihm Gehorsam schulde. Der daraus entstandene Krieg führte zur Gefangennahme Bonifazius' im Jahre 1303. Bekannt ist auch der grosse Investitorkampf: ob nämlich der Kaiser das Recht habe, den in seinem Reich ernannten Geistlichen Ring und Stab zu geben oder zu verweigern; welcher Kampf 1122 durch das Konkordat von Worms dahin entschieden wurde, dass die Geistlichen ihr Amt vom Papst erhalten, aber in ihren weltlichen Besitztümern vom Kaiser mit dem Szepter belehnt werden würden. Endlich das Auftreten der Kurfürsten gegen die Anmaassung des Papstes, den Bann über König Ludwig von Bayern auszusprechen. In ihrer Zusammenkunft in *Rense* (1338) erklärten sie feierlich, dass die königliche Gewalt unmittelbar von Gott herstamme und nicht vom Papste, und dass also diese Gewalt weder der Krönung noch der Bekräftigung von Seiten der Kirche bedürfe.

¹⁾ QUACK, a. a. O. S. 29; H. VON EICKEN, Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung 1887, S. 395.

G. *Dante's Staatslehre: Kirche und Staat gleichberechtigte Mächte*

Dieses Bestreben des Staates, sich von der Kirche unabhängig zu machen, fand in zahlreichen Schriften Unterstützung. In den Vordergrund tritt vor allen anderen *Dante Alighieri*¹⁾ (1265—1321) mit seinem Werke „de Monarchia“. Was Dante veranlasst, sich der kirchlichen Anmaassung zu widersetzen, war das Auftreten Bonifazius des VIII, welcher Florenz, dessen Bürger Dante war, dem Kirchenstaate einverleiben wollte. Mit Hilfe Karls von Valois (des Bruders Philipps des Schönen) wurden die Welfen, die Anhänger des Papstes, an die Regierung gebracht, worauf die Verbannung des ghibellinisch gesinnten Dante und die Konfiskation seines Vermögens folgte. Dieser Schicksalsfügung entsprang sein oben angeführtes Werk. Darin verteidigt er eine die ganze Menschheit umfassende Monarchie, um auf diesem Wege den Frieden, eine unerlässliche Bedingung menschlicher Entwicklung, herbeizuführen¹⁾. Dante hielt also noch an der Idee eines Weltreiches fest, obgleich schon damals, zuerst in Frankreich, die Nationalstaaten emporkamen.

¹⁾ Jede produktive Periode der Philosophie hat ihren Dichter gehabt; die griechische: Homer, das Mittelalter: Dante, in dem der Geist der Scholastik sich abspiegelt, die Renaissance: Shakespeare und die neuere Philosophie: Goethe (DEUSSEN, a. a. O. S. 438). HANS KELSEN, Die Staatslehre des Dante Alighieri, 1905.

¹⁾ Der von Dante für einen Weltstaat angeführte Grund ist ein rationalistischer. Dante war Pazifist. Die mittelalterliche Vorstellung des Weltstaates ist ein Konzept, welches aus dem Bedürfnis eines Gegensatzes zur geistlichen Weltherrschaft des Papstes geboren wurde (S. Het romeinsche recht in de Middeleeuwen (unter „Boekaankondigingen) in Meyer's Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis, 1920, S. 343).

Was nun die Beziehung zwischen Staat und Kirche betrifft, geht Dante noch einen Schritt weiter als Thomas, indem er Staat und Kirche als *gleichberechtigte Mächte neben* einander stellt, wie es denn nach ihm auch eine zweifache Seligkeit gibt, denn Gott habe den Menschen sowohl zur irdischen wie zur himmlischen Glückseligkeit bestimmt. Die Führung zum ewigen Leben gehöre dem nach göttlicher Offenbarung handelnden Papste; die *felicitas temporalis* werde dem Menschen zuteil im Staate, unter der Führung des Kaisers, welcher „*secundum philosophica documenta*“ handelt ¹⁾. Der Papst besitze bloss eine geistliche Herrschaft, und die Schlüsselkraft gelte bloss in geistlichen Angelegenheiten ²⁾. Der Nachdruck wird also auch auf die Worte Christi: mein Reich ist nicht von dieser Welt, gelegt, und zugleich, um die Gleichberechtigung des Staates zu beweisen, auf die Tatsache, dass auch die Obrigkeit eine direkt von Gott herstammende Einrichtung sei. Die Kirche könne auch nicht die Grundlage der Staatsgewalt sein, aus dem historischen Grunde, dass das Kaisertum bereits existierte, als die Kirche noch nicht da war. Dennoch zerschneidet Dante das Band zwischen Staat und Kirche noch nicht ganz; er erkennt noch eine gewisse Unterworfenheit dem Papste gegenüber an, insofern die Benediktion des Papstes erfordert ist, um der Kraft der Gnade teilhaft zu werden.

¹⁾ KELSEN, S. 66: „*Summo pontifice, qui secundum revelata humanum genus produceret ad vitam aeternam; et Imperatore, qui secundum philosophica documenta genus humanum ad temporalem felicitatem dirigeret*“.

²⁾ RIEZLER, *Litterarische Widersacher der Päpste*, S. 170.

H. *Weiterer Kampf um die Selbständigkeit des Staates und der Kirche*

Schärfer wird der Kampf für die Selbständigkeit des Staates gegenüber der Kirche geführt von dem Franziskanermönch *Wilhelm von Occam*¹⁾ (+ 1347), dem doctor subtilissimus, dessen hier in betracht kommende Schrift „Disputatio super potestate ecclesiastica“ nach Janet²⁾ ein Labyrinth der Scholastik bildet³⁾. Jeder derselben hat seine *eigene* Lebenssphäre, ebenso wie Philosophie und Theologie zwei Wahrheitsgebiete zur Darstellung bringen. Die Kirche herrscht über das innere Leben des Menschen; bei der Kirche besteht also die Herrschaft über die Christen inbezug auf den Glauben, dessen sie durch die Offenbarung Gottes teilhaft geworden sind. Die Herrschaft über das menschliche Geschlecht sofern es im Naturzustande lebt, also abgesehen von der Offenbarung betrachtet, ist eine Herrschaft inbezug auf weltliche Sachen, auf das äussere Leben des Menschen, und fällt nur dem Staate zu. Mit Aristoteles betrachtet also auch Wilhelm die soziale Natur des Menschen als die Grundlage des Staates und schreibt demselben keinen übernatürlichen Ursprung zu⁴⁾.

Auch die Juristen unterstützten mit ihrer Autorität die Staatsgewalt. Mit der Wiederbelebung des Studiums des römischen Rechts im 12. und 13. Jahr-

¹⁾ DEUSSEN, a. a. O. S. 378.

²⁾ JANET, a. a. O. I. S. 446.

³⁾ Insbesondere war dies der Fall mit seinem anderen Werke „Opus nonaginta dierum“ (in 90 Tagen vollendet).

⁴⁾ DEUSSEN, a. a. O. S. 464.

hundert verbindet sich ein Bestreben, diesem römischen Rechte allgemeine Geltung zu verschaffen, und zur Erreichung dieses Zieles war es nötig, die Macht des Kaisers zu verstärken und ihm sogar eine oberste Gewalt beizulegen; was mit einer Berufung auf das *corpus iuris* und die nach diesem dem römischen Imperator, dessen Nachfolger der Kaiser sei, zukommende Stellung geschah. Ausführlich findet man diesen Standpunkt vertreten in einem Werke des der bolognesischen Schule angehörigen Juristen *Leopold von Bebenburg* (-/1362): *de iuribus regni et imperii Romanorum*; einem Werke, das auch wegen seiner Berufung auf historische Tatsachen ¹⁾ einen bedeutenden Einfluss auf die Beweisführung zu Gunsten der Unabhängigkeit des Kaisers vom Papste ausübte.

I. *Staat und Kirche im Naturrecht (Marsilius von Padua)*

Von prinzipieller Bedeutung sowohl für die Frage der Beziehung zwischen Staat und Kirche als für die Grundlage derselben, war ganz besonders die Schrift des *Marsilius von Padua*, eines Rektors der Pariser Universität: „*Defensor pacis*“ (1324), Edited by G. W. Prévité (1928), in welcher er den König Ludwig von Bayern, der vom Papst geächtet worden war, verteidigte ²⁾.

Marsilius von Padua führt die Selbständigkeit des Staates am weitesten durch. Bereits Thomas von Aqu-

¹⁾ Z. B., dass der Kaiser seine Gewalt nicht dem Papste entlehnen konnte, da Karl der Grosse bereits vor der Kaiserkrönung im Besitze der Herrschaft war.

²⁾ GUMPLowicz, S. 119.

no hatte die *theoretischen Grundlagen* der Staatslehre seiner Zeit durchbrochen, indem er für die Entstehung des Staates sich der aristotelischen Anschauung, welche den Staat in der menschlichen Natur begründet sein lässt, anschliesst. Des weiteren war neben der Offenbarung als eine selbständige Erkenntnisquelle die *Vernunft* angenommen worden; die Offenbarung galt als Richtschnur in geistlichen Sachen, obgleich man auch auf diesem Gebiete zur Unterscheidung einer *theologia revelata* und einer *theologia naturalis* gelangt war; für die irdischen Dinge wurden aber die Schriften des Aristoteles als die höchste Autorität angesehen. In demjenigen Maasse aber, als die Kenntnis der griechischen Philosophie und des römischen Rechts sich erweiterte, wurde man stets mehr mit dem Gedanken eines *Naturrechts* vertraut, und dieses Naturrecht, welches bereits Thomas von dem *ius divinum* unterschieden hatte, wird nun von Marsilius in den Vordergrund gestellt und als Ausgangspunkt seiner Staatslehre verwendet. Mit dem Naturrechte verband sich nämlich die Annahme eines Naturzustandes, in welchem das Volk gelebt hätte und aus welchem die gegenwärtigen Machtverhältnisse sich entwickelt hätten. Jener Naturzustand sei infolge des Sündenfalls unerträglich geworden; um der daraus hervorgehenden Unordnung abzuhelfen, habe das Volk sich genötigt gefunden, die fürstliche Gewalt ins Leben zu rufen, indem es mittels eines Vertrages einem Fürsten die Handhabung der Ordnung und des Friedens anvertraute. Die Herrschaft des Fürsten stütze sich dabei entweder auf eine *concessio* (Auftrag) oder auf eine *translatio* (Ueber-

tragung) der Macht des Volkes. Bei der *concessio* war dem Kaiser nicht das Recht selbst, sondern nur die Ausübung desselben überlassen, sodass der Kaiser dann die Macht des Volkes zur Anwendung brachte. Bei der *translatio* war das Recht selbst dem Kaiser übergeben worden; und dies wurde insbesondere von den Glossatoren (Irnerius) behauptet, um im Interesse der Verbreitung des römischen Rechtes die Macht des Kaisers zu vergrössern ¹⁾. Der Gegensatz wurde auch so ausgedrückt, dass bei der *translatio* „*imperator major populo*“, bei der *concessio* „*populus major imperatore*“ war.

K. *Die Volkssouveränität*

Es ist interessant zu sehen, dass in dieser Darstellung von einer bereits existierenden Volkseinheit, welche ein *pactum subjectionis* abgeschlossen habe, ausgegangen wird. Spuren eines gesellschaftlichen Vertrages findet man im Mittelalter bloss in einzelnen Aeusserungen. Eine zusammenhängende Gemeinschaft, *universitas populi*, wird als etwas Gegebenes betrachtet, und das solcherweise organisierte Volk soll dann die Uebereinkunft, aus welcher die Gewalt hervorgeht, abgeschlossen haben. Aus dieser Uebereinkunft wurde dann die Befugnis gefolgert, den Fürsten, der die Bedingungen nicht einhielt, abzusetzen. Die Gewalt hat also bloss einen bedingten Charakter.

Diese Auffassung stellte nun zum ersten Male die Lehre von der *Volkssouveränität* in den Vordergrund ²⁾.

¹⁾ REHM, S. 162.

²⁾ VON BEZOLD, Die Lehre von der Volkssouveränität während des Mittelalters. Sybels Historische Zeitschrift 36, S. 337.

Sie fand eine Stütze in den römischen Rechtsquellen, welche kraft der *lex regia* (Inst. I. 2, 56; L 1 pr. Dig. I, 4; Gaius I, 5) die Macht des Kaisers als eine vom Volke hergeleitete darstellten; sowie auch in der Art und Weise, wie der deutsche Kaiser seine Würde erhielt, und endlich in einer Kanonistischen Strömung, welche die Suprematie des Konzils über den Papst behauptete ¹⁾. Marsilius von Padua macht sich nun zum Organe dieser Lehre von der Volkssouveränität und hat sie am schärfsten entwickelt. Das Volk als Ganzes oder sein wichtigster Teil — *universitas civium aut ejus pars valentior* — besitze die gesetzgebende Gewalt, und dort, wo die gesetzgebende Gewalt liegt, habe auch die oberste Herrschaft ihren Sitz; denn der Staat sei eine Verbindung freier Menschen und es könne daher ein Einzelner aus eigener Gewalt den anderen keine Gesetze vorschreiben. Das Volk sei autonom; es wähle den Monarchen, der nur die Macht besitzt, den Volkswillen, das Gesetz, auszuführen. Verletzt derselbe die Gesetze, so hat das Volk nicht nur die Befugnis, ihn abzusetzen, sondern auch, ihn zu bestrafen. Zum ersten Male wird hier das *Recht zur Revolution* gepredigt. Merkwürdig ist die Art und Weise, wie er die Notwendigkeit, alle Bürger an der Ausübung der gesetzgebenden Gewalt

¹⁾ Wortführer derselben war der Kardinal Nikolaus von Cusa (bei Trier) oder Cues, erzogen an der berühmten Stiftsschule in Deventer, wo noch ein von ihm herrührendes Stipendium existiert. Er heisst eigentlich Nikolaus Chrypffs und war der Sohn eines Schiffers. Er schrieb „*de concordantia catholica*“ (1433), worin er das Recht der Konzile gegenüber dem Papste aufrecht erhielt, auch um diesen zu richten, abzusetzen und zu strafen. Später nimmt er Partei für die päpstliche Gewalt.

teilnehmen zu lassen, verteidigt, indem er hier mit Rousseau zusammengeht. Marsilius sagt nämlich: „lex ipsa melius observatur a quocumque civium quam sibi quilibet imposuisse videtur“¹⁾, und dies stimmt überein mit der Behauptung Rousseaus im *Contrat social*, die Freiheit bestehe im Gehorsam demjenigen gegenüber, wozu die Bürger selbst mitgewirkt haben. Dass das Volk von der gesetzgebenden Gewalt nicht ausgeschlossen bleiben dürfe, wurde im Mittelalter sicher gefühlt. Das Gesetz konnte erst in Kraft treten durch die ausdrückliche oder stillschweigende *acceptatio*, den *consensus* des Volkes, sei es auch, dass der *usus approbatorius* genügte. So wurde wenigstens gelehrt, und so war bisweilen auch die Praxis, selbstverständlich insbesondere inbezug auf das Volksrecht²⁾.

Dennoch wurde auch in der mittelalterlichen Lehre von der Volkssouveränität der Staat nicht ganz von der theokratischen Grundlage losgelöst; man hielt an dem Gedanken fest, dass auch die Staatsgewalt göttlichen Ursprungs sei, nur offenbare sich dieser Ursprung bloss darin, dass das Volk unter göttlicher Eingebung die Staatsgewalt ins Leben gerufen habe: *populo faciente et deo inspirante*. Gott war die *causa remota*. Auch Marsilius steht auf diesem Standpunkte. In Israel habe Gott Priestertum und Obrigkeit selbst eingesetzt, hier aber sich damit begnügt, für die Stiftung des Staates sich der Vermittlung durch die Menschen zu bedienen. In dieser Weise wurde der göttliche Ursprung des Staates gerettet, da doch andernfalls die Suprematie der

¹⁾ BEZOLD, S. 345.

²⁾ Meine „Lehre der Rechtssouveränität“, S. 59 n. i.

Kirche wegen ihres göttlichen Ursprungs erwiesen gewesen wäre. Zugleich war aber mit jener menschlichen Vermittlung eine selbständige Grundlage für die Staatsgewalt gegenüber der Kirche gegeben, wodurch die Unabhängigkeit des Staates gefestigt wurde. Marsilius geht nun auch in dieser Hinsicht noch einen Schritt weiter und verteidigt die *untergeordnete Stellung der Kirche gegenüber dem Staate* ¹⁾. Indem er der Kirche alle gesetzgebende Gewalt abspricht, da ja nur das Volk eine solche besitzt, erkennt er dieser, also der weltlichen Gewalt, auch die Herrschaft über die Kirche zu.

Mit Marsilius schliesst sich die Entwicklung der Lehre von der Beziehung zwischen Staat und Kirche ab, welche, wie wir gesehen haben, Augustin, Thomas von Aquino, Dante, Wilhelm von Occam und Marsilius umfasst. Marsilius war seiner Zeit weit voraus, nicht nur in diesem Punkte und durch seine demokratische Staatslehre, welche ihn zum Vorläufer der späteren Monarchomachen macht, sondern auch durch seine Bekämpfung des Glaubenszwanges. Zu seiner demokratischen Staatslehre scheint er durch seine Bekanntschaft mit den italienischen Republiken gekommen zu sein; seine Freimütigkeit gegenüber der Kirche erklärt sich durch seinen Aufenthalt in Frankreich, welches fortwährend mit dem Papst im Streite lebte.

L. *Uebergang der mittelalterlichen Staatslehre zur absoluten Monarchie*

Mit Marsilius können wir die Periode der mittelalter-

¹⁾ QUACK, S. 59. RIEZLER, S. 226.

lichen Staatslehre abschliessen. Dem Staate hat sie nach obigem nicht viel mehr eingebracht als die Erwerbung seiner Selbständigkeit gegenüber der Kirche. Zwei politische Einheiten standen im Mittelalter sich gegenüber: die feudale Hierarchie, welche vom Leibeigenen bis zum König und Kaiser die ganze Gesellschaft zusammenband, und die katholische Hierarchie, welche zwar eine Priesterklasse zu einem selbständigen Organismus vereinte, jedoch ungeachtet dieser Beschränkung sich auf alle Völker der Christenheit erstreckte ¹⁾. Der Streit zwischen diesen beiden, zwischen Kirche und Kaisertum, betraf grundsätzlich die Errichtung einer Theokratie; das Mittelalter hat diesen Streit zu Ende geführt und die Theokratie verworfen.

Gegen Ende des Mittelalters findet sich die Staatslehre einer im Laufe derselben eingetretenen neuen Sachlage gegenübergestellt. Die Idee eines Weltreiches liess sich den selbständigen Teilen gegenüber, in welche das Kaiserreich tatsächlich zerfallen war, nicht mehr behaupten. Die Zeiten, wo die Könige von Frankreich England und Spanien den Kaiser als *caput et dux regum* anerkannten ²⁾, lagen schon weit zurück. Namentlich in Frankreich hatte man schon längst die Ansprüche der römisch-deutschen universellen Monarchie auf die Weltherrschaft verworfen. Ueberall sind die Nationalitäten mit einem eigenen Kulturleben und einer selbständigen Staatsgewalt im Aufblühen begriffen. Die Feudalität hatte ihre Blütezeit hinter sich; das

¹⁾ Vorläufer des neueren Sozialismus I, 2, S. 489.

²⁾ ZACHARIAE, Vierzig Bücher vom Staate (1820—1832) 5 B I. S. 56.

Königtum ist im Werden, und damit tritt statt einer auf das Privatrecht sich stützenden Gewalt, wie sie im Lehnswesen vorlag, der öffentlichrechtliche Charakter des Staates in den Vordergrund. Ausserdem war die Kraft der Kirche durch innere Streitigkeiten gebrochen; und so tritt denn, da sowohl der Staat wie die Kirche ihre Bedeutung als Weltmächte eingebüsst hatten, das Interesse für die Beziehung zwischen beiden zurück. Dagegen zog jetzt die infolge der Fortschritte des Absolutismus bedeutsam gewordene Frage nach der Beziehung der Staatsgewalt zu den Untertanen die Aufmerksamkeit auf sich. Die Staatslehre beschäftigt sich von nun an mit der Aufgabe und dem Charakter der absoluten Monarchie.



VIERTES KAPITEL

DIE STAATSLEHRE NACH DER RENAISSANCE

A. *Konzentration der Gewalt (Macchiavelli)*

In diese Zeit fällt das Emporkommen und die Befestigung der absoluten Monarchie. Dieser historische Sachverlauf ist Ursache, dass in der Staatslehre die Aufmerksamkeit sich an erster Stelle richtet auf die Notwendigkeit einer Konzentration der Gewalt, auf die Aufhebung der Machtszersplitterung des Mittelalters, auf die Abschaffung also der feudalen Staatseinrichtung. Diese Konsolidierung der Gewalt, welche sich in Frankreich allmählich vollzog, blieb besonders in Italien aus. Eine grosse Zerstückelung der Gewalt (Königreich Neapel, Kirchenstaat, Herzogtum Mailand, Republiken Venedig und Florenz) blieb dort herrschend. Und unter dem Einflusse dieser Sachlage entstand in Italien die erste und am meisten berüchtigte Schrift, welche den *Machtzweck* des Staates in den Vordergrund brachte und die Mittel, denselben zu verwirklichen, anwies. Diese Schrift rührt von *Macchiavelli* her; sein Buch „*Del Principe*“ ruft die Politik als Kunst und als Wissenschaft ins Dasein, jedoch nur zur Verwirklichung jenes *Machtzweckes*, nicht des *Kulturzweckes* des Staates. Damit tritt auch in der Staatslehre eine realistische Strömung hervor und fordert

Geltung; sie wird nicht nur durch die praktische, auf die Gründung einer absoluten fürstlichen Gewalt gerichtete Politik hervorgerufen, sondern auch durch das Bekanntwerden anderer Schriften aus dem Altertum, neben den aristotelischen ¹⁾, infolge dessen ein erster Schritt getan wurde um die Wissenschaft, wie bei den Griechen der Fall gewesen war, von der Theologie unabhängig zu machen, sodass jene nicht mehr darauf angewiesen war, die Dogmen und Lehrsätze dieser Theologie zu systematisieren.

Macchiavelli wurde 1469 in Florenz aus einem vornehmen aber verarmten Geschlecht geboren, erhielt eine ausgezeichnete klassische Ausbildung und wurde schon frühzeitig mit politischen Sachen vertraut gemacht. Im Alter von 29 Jahren (1498), nach dem Sturze Savonarolas, trat er in den Dienst der Republik und wurde bald zum Geheimsekretär des grossen Rates ernannt. Dieses Amt bekleidete er 14 Jahre lang, bis 1512, als mit Hilfe des Papstes Julius II (des Nachfolgers Alexanders VI) die Medici wieder in die Regierung von Florenz eingesetzt wurden, womit eine Diktatur an die Stelle der Volksregierung trat. Während seiner Amtserfüllung im Dienste der Republik wurde Macchiavelli wiederholt mit diplomatischen Aufträgen in Rom,

¹⁾ Erst nach der Eroberung Konstantinopels durch Mohammed II i. J. 1453 und der dadurch verursachten Zerstreuung der byzantinischen Gelehrten gelangten zahlreiche Schriften der Griechen zum Okzident, und kam dort das Studium der griechischen Philosophie zu Ehren. Früher verfügte man nur über lateinische Uebersetzungen, denen arabische zu Grunde lagen. Fand sich in denselben ein griechisches Wort, so hiess es: das ist griechisch und wird nicht gelesen (*graeca sunt, non leguntur*).

Frankreich und Deutschland betraut, wodurch er eine grosse Erfahrung in politischen Sachen gewann, welche später, als er als Privatmann lebte, von verschiedenen Seiten, u. a. vom Papste, noch häufig in Anspruch genommen wurde. Bei der Wiedereinsetzung der Medici wurde er aus seinem Amte entlassen und, der Teilnahme an einer Verschwörung angeklagt, ins Gefängnis geworfen und gefoltert, jedoch bald, als seine Unschuld sich herausstellte, wieder freigelassen. Trotz alledem stellte er seine Dienste den Medici zur Verfügung, welche dieselben jedoch nicht annahmen. An der Regierung von Florenz hat er nicht mehr teilnehmen können, was ihm bis zu seinem Tode eine bittere Enttäuschung geblieben ist, denn er fühlte sich vor allem als ein Mann der Tat. Auch ein Versuch, in den Dienst des Papstes zu treten, hatte keinen Erfolg. Auf das private Leben zurückgeworfen, hat er sich dann als Schriftsteller berühmt gemacht. Seine politischen Schriften sind, „*Del principe*“ und „*Discorsi sopra la prima decà di Tito Livio*“¹⁾). In der zuletzt genannten Schrift verteidigt Macchiavelli eine Politik, die mit sittlichen Mitteln zu einem Zustande ähnlicher Grösse wie das alte Rom hinaufführen will, und lässt er sich als einen war-

¹⁾ Eine französische Uebersetzung der beiden Werke findet sich in J. V. PÉRIÈS, *Oeuvres complètes*, I u. II. Von „*Del principe*“ gibt es eine holländische Uebersetzung von Dr. T. M. Roest van Limburg 1834 und eine andere von Fr. J. J. Jelgersma (Van Looy, Amsterdam, 1902). JOHN MORLEY, *Macchiavelli (The Romanes Lectures 1897)*.

Dr. ALFRED SCHMIDT, N. M. und die allgemeine Staatslehre der Gegenwart, Karlsruhe, Braun, 1907.

C. STAR NUMAN, *Diatribè academica in N. M. opusculum Del Principe* (Utrecht 1833). Eine deutsche Bearbeitung dieser Doktordissertation besorgte F. GAUTER (Karlsruhe 1840).

men Republikaner erkennen. Aber in seinem Buche über den Fürsten wird die Diktatur verteidigt und werden die unsittlichsten Mittel angepriesen, um die Macht zu behalten (s. Kap. XV, ganz besonders aber Kap. XVIII ¹⁾). Dieses Buch hat er Lorenzo de Medicis gewidmet, und am Schluss (in Kap. XXVI) fordert er diesen in beredten Worten auf, die Aufgabe auf sich zu nehmen, Italien von den Barbaren, also von der Fremdherrschaft der Deutschen und Franzosen, zu befreien. Für die Erfüllung dieser Aufgabe habe er sich nach dem Bilde des von Macchiavelli gezeichneten Fürsten zu verhalten, und als einzigen Maaszstab für die Zulässigkeit der anzuwendenden Mittel die Schnelligkeit und Sicherheit, womit sie zum Ziele führen können, zu berücksichtigen.

B. *Bedeutung der Schriften Macchiavelli's*

Diese beiden Schriften haben eine ausgedehnte Literatur ins Leben gerufen, welche sich erstens mit der Frage beschäftigt, wie der Widerspruch zwischen denselben zu erklären ist, und zweitens die in „Del Principe“ verteidigte Politik, welche in so übermässig realistischer Weise den Satz, dass der Zweck die Mittel heilige, zur Anwendung bringt, dass der Name des Verfassers zu einem Synonym desselben geworden ist, ins Auge fasst. Von dieser Literatur hat *von Mohl* in seiner

¹⁾ Hieraus hat ganz besonders die folgende Stelle Aergernis gegeben: „Denn man soll wissen, dass ein Fürst und vor allem ein neuer Fürst nicht alles befolgen kann, was in den Menschen Tugend genannt wird; er ist oft, um den Staat aufrecht zu erhalten, genötigt, im Widerspruch mit der Treue, der Dankbarkeit, der Menschenliebe und der Religion zu handeln.“

„Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften“ (III. S. 521) eine kritische Uebersicht gegeben, welche sich ungefähr bis 1858 erstreckt. Nach diesem Jahre ist jedoch noch manches erschienen, das sich auf diese Fragen bezieht ¹⁾. Von Macchiavelli lässt sich daher auch sagen, dass er der Hamlet des Staatsrechtes ist: ein psychologisches Problem.

Was jene erstere Frage betrifft (wie es nämlich möglich ist, dass zwei so verschiedene Bücher fast zu gleicher Zeit aus der nämlichen Feder hervorgegangen sind), so ist wohl diejenige Lösung am wenigsten annehmlich, nach welcher beide Bücher als rein theoretische Spekulationen aus verschiedenen Standpunkten aufzufassen wären. Dem widerspricht schon die Tatsache, dass in der Widmung dieser Bücher, des einen an seine republikanischen Freunde, des anderen an Lorenzo, eben auf die Anwendung der darin enthaltenen Gedanken der Nachdruck gelegt wird.

Auch diejenigen schieben sich den vorliegenden Ge-

¹⁾ S. ADOLF MENZEL, *Macchiavellistudien* in *Grünhuts Zeitschrift* 1902, Bd. 29, S. 361 u. ff. S. bei von Mohl auch die Kritik auf eine der bekanntesten Widerlegungen des Fürsten, nämlich diejenige Friedrichs des Grossen: *Essai de critique sur le Prince de Macchiavel*, von Voltaire herausgegeben. Darin schreibt Friederich der Grosse in seinem „Avant-propos“: „j'ose prendre la défense de l'humanité contre ce monstre qui veut la détruire; j'ose opposer la raison et la justice au sophisme et au crime, et j'ai hasardé mes réflexions sur le Prince de Macchiavel chapitre à chapitre, afin que l'antidote se trouve immédiatement auprès du poison.“ Von Mohl bemerkt (III, S. 532, u. ff.), dass dieser Anti-Macchiavell selbst den Verfasser zum Rätsel mache, insofern die darin verteidigten Sätze zu verschiedenen seiner Handlungen im Widerspruche stehen, wie etwa der Eroberung Schlesiens, der Teilung Polens u.s.w. — Ueber die Nachfolger Macchiavells siehe JANET I (*Chapitre sur Macchiavel*).

gensatz allzuleicht vom Halse, welche behaupten, dass die wirklichen Ansichten Macchiavells in den Discorsi zur Aeusserung gelangen und dass der Principe nur geschrieben wurde um Lorenzo zu bewegen, ihn wieder in den Staatsdienst aufzunehmen ¹⁾. Der Fürst würde also eine aus Eigennutz hervorgehende Verleugnung seiner republikanischen Ueberzeugungen enthalten. Man liebt es, in dieser Weise Gegensätze aus der Welt zu schaffen, indem man Motive voraussetzt, welche beim grossen Haufen überwiegen; das Grosse wird in der Welt häufig mit dem Maaszstab des Kleinen gemessen. Einem so aussergewöhnlichen Manne wie Macchiavelli gegenüber kann ich mich einer solchen Erklärung nicht anschliessen. Bereits das entschiedene Ueberzeugungsgefühl, welches sich in den beiden Büchern erkennen lässt, macht dies unmöglich. Höchstens könnte man zugeben, dass er in der Hoffnung, aus seinen Widerwärtigkeiten erlöst zu werden, den Fürsten dem Lorenzo zugeeignet habe, nicht aber, dass das Buch zu diesem Zwecke geschrieben worden sei.

Eine bessere Lösung bieten *von Mohl* ²⁾, *Ranke* ³⁾ und *Maccauley* ⁴⁾, indem sie annehmen, dass Macchiavelli keine anderen Wege sah, um Italien aus seinem damali-

¹⁾ MENZEL macht a. a. O. darauf aufmerksam, dass Spinoza den Fürsten als eine für das Volk bestimmte Warnung betrachtete. Dieser Gedanke findet sich bereits bei ALBERTUS GENTILIS (*De legationibus*) und in bestimmterer Form bei ROUSSEAU: „Feignant de donner des leçons aux rois, il en a donné de grandes aux peuples“ (*Contrat social* II. 6).

²⁾ a. a. O.

³⁾ Zur Kritik neuerer Geschichtschreiber 1824, 2. Aufl. 1874.

⁴⁾ *Critical and historical Essays* I.

gen Missgeschick (der Zerstückelung seines Territoriums, den häufigen Revolutionen, der Herrschaft fremder Völker wie der Deutschen und Franzosen) zu retten als eine Diktatur, also die Einsetzung einer absoluten fürstlichen Gewalt, wozu im Principe die Mittel angegeben werden. Indem Macchiavelli, insbesondere für Florenz, an der Möglichkeit die Freiheit zurückzugewinnen, verzweifelte, war er bereit, jede Regierung zu unterstützen, welche wenigstens imstande war, ihre Unabhängigkeit zu sichern. Aber seine Politik umfaßt doch das ganze Italien, und so war denn sein eigentliches Bestreben darauf gerichtet, dass, nachdem die strengen Maassregeln der Diktatur eine Besserung der Verhältnisse herbeigeführt haben würden, dann weiter nach den Ratschlägen der Discorsi gehandelt werde, um dem italienischen Volke die altrömische Freiheit und Kraft zurückzuschicken. In den Discorsi hat man also das eigentliche Ziel der Politik zu erblicken, während im Fürsten das nur vorübergehend anzuwendende Kraftmittel vorgeschrieben wird, um für jene freiheitliche Politik den Weg zu bahnen. Ranke bringt den nämlichen Gedanken zum Ausdruck, indem er sagt, dass Macchiavelli den vorliegenden Zustand als einen so verzweifelten betrachtete, dass er den Mut hatte, Gift zu verordnen.

C. *Erklärung der Macchiavellistischen Politik*

Wichtiger als die Hinwegräumung des Gegensatzes zwischen den beiden erwähnten Schriften ist das Suchen nach einer Erklärung für die seltene Schamlosigkeit, womit die sittlich verwerflichsten Mittel von Mac-

chiavelli in der Politik angepriesen wurden. Man glaube nicht, dass nur sein Buch vom Fürsten davon das Musterbild liefert; den nämlichen Geist findet man auch in den Discorsi wieder. Man lese z. B. den langen Abschnitt „des Conjurations“ (3. Buch, 6. Kapitel), wo bis in alle Einzelheiten untersucht wird, unter welchen Bedingungen eine Verschwörung die grösste Aussicht hat, ihr Ziel zu erreichen. Oder das 49. Kapitel des nämlichen Buches, welches das Recht des Staates um Verschwörungen zu bestrafen in harten und grellen Farben zur Darstellung bringt.

Mit einer blossen Missbilligung der empfohlenen Mittel kommt man nicht weit; es ist ja leicht, von der Höhe des eigenen Standpunktes herab Gericht zu halten. Besser ist es, eine Erklärung zu suchen, und diese findet man zunächst in den gesellschaftlichen Zuständen der Zeit, in welcher Macchiavelli lebte. Er war ein typischer Vertreter dieser Zeit, keineswegs eine Ausnahme. Der Mangel an sittlichen Prinzipien bei Macchiavelli findet seine Erklärung in seiner Umgebung: Für die Charakteristik derselben genügt es, auf die Regierung eines Ludwigs XI, eines Heinrichs VIII, eines Papstes Alexanders VI hinzuweisen; und im allgemeinen auf die praktische Politik jener Zeit, welche von Verrat und gegenseitigem Misstrauen durchtränkt war, und auf die Geringschätzung des Lebens des Gegners, den man sich für berechtigt hielt, durch Mord oder Vergiftung aus dem Wege zu schaffen. Von einem Manne, der in einer solchen Umgebung lebte, lässt sich verstehen, dass er nur nach der Tauglichkeit des Mittels zur sicheren und schnellen Erreichung des

Zieles fragte, um die sittliche Verwerflichkeit dieses Mittel sich aber nicht kümmerte. Wenn man die Sache so betrachtet, trifft der Tadel mehr den Geist der Zeit als die Person Macchiavellis. Macauley hat in ergreifenden Worten auf diese Sachlage hingewiesen ¹⁾. Jedes Jahrhundert und jedes Volk, sagt er, hat gewisse charakteristische Fehler, welche fast allgemein herrschen, kaum von Einem vermieden und auch von strengen Moralisten nur schwach getadelt werden. Nachfolgende Geschlechter verändern dann die Mode ihrer Sittlichkeitsregeln, so wie sie den Schnitt ihrer Kleider und Hüte verändern, nehmen eine andere Art von Fehlern in Schutz und staunen dabei über die Schlechtigkeit ihrer Vorfahren. Die Nachwelt, das Appellationsgericht, welche niemals genug ihre eigene Rechtschaffenheit und Einsicht rühmen kann, handelt in solchen Fällen wie ein römischer Diktator nach einer allgemeinen Empörung. Es gibt der Schuldigen zu viele um sie alle bestrafen zu können, und darum wählt er einzelne aus, welche die ganze strafrechtliche Verantwortlichkeit tragen müssen, obgleich sie nicht mehr als die anderen bei der Sache beteiligt gewesen sind. Ich weiss nicht, ob die Dezimierung bei militärischen Exekutionen Empfehlung verdient, aber protestiere ernstlich gegen die Anwendung dieses Verfahrens in der Geschichte. Im vorliegenden Fall hat dieses Loos Macchiavelli getroffen; einen Mann, dessen öffentliches Leben ehrenvoll und korrekt verlief, dessen sittliche Prinzipien, sofern sie sich von denjenigen seiner Umgebung entfer-

¹⁾ Essays: Macchiavelli, S. 86—87.

ten, sich davon nach der guten Richtung entfernten, und dessen einziger Fehler darin bestand, dass er, indem er einige damals allgemein befolgte Maximen übernahm, diese in ein helleres Licht stellte und mit grösserer Kraft zum Ausdruck brachte als anderswo geschah.

Betrachten wir Macchiavelli in einer noch weiteren Umrahmung ¹⁾, so haben wir darauf zu achten, dass seine Zeit die der *Renaissance* ist, welche, indem sie die griechische Kultur zum Wiederaufleben bringt, dem Intellekt wieder zu seinem Rechte verhilft. Das Mittelalter war von dem Bestreben erfüllt gewesen, in der Menschheit ein neues, übersinnliches, auf das irdische Dasein und die bürgerliche Ordnung herabblickendes Leben wachzurufen; es hatte versucht, die Philosophie der Theologie und den Staat der Kirche unterzuordnen, es stellt, mit Einem Worte, die äusserste Reaktion dar gegen die heidnische Kultur. Die Renaissance aber stellte die geistige Freiheit wieder her; sie führt zu einem erneuten Studium des Altertums, und dieses Studium beschränkt sich jetzt nicht mehr auf einzelne Schriften und hat nicht mehr die Tendenz, die christliche Lehre zu stützen, sondern es erstreckt sich auf alles, dessen man aus dem Altertum habhaft werden konnte, und bringt das echt Menschliche jener Kultur wieder in den Vordergrund. Diese Kultur war aber eine ausschliesslich intellektuelle; das Gefühl für Religion

¹⁾ PASQUALE VILLARI, Nicolò Macchiavelli und seine Zeit, aus dem Italienischen übersetzt von Bernhard Mangold, 3 Theile, 1882. — J. BURCKHARDT, Die Kultur der Renaissance in Italien, 11. Aufl. von LUDWIG GEIGER, 1913.

und der Sinn für Sittlichkeit treten zurück. Handlungen, sagt Macauley ¹⁾, in welchen ein hoher Intellekt sich offenbarte, wurden, auch wenn sie die Probe der Sittlichkeit nicht bestehen konnten, mehr geschätzt als Aeusserungen des Mutes und der Selbstaufopferung, wenn diese nicht zugleich für besondere Geistesgaben zeugten. Die Geschichte ist nicht mehr, wie nach der Auffassung des Mittelalters, das Werk der Vorsehung, wogegen menschlicher Verstand und menschliches Wollen nichts vermögen: sie ist das Werk des Menschen selbst. Und so sucht denn auch Macchiavelli den Schwerpunkt der politischen Ereignisse in den Menschen, die den Staat regieren, und von deren Energie das ganze Heil des Staates zu erwarten ist. Zwar betont er auch die Wichtigkeit der äusseren Umstände, jedoch nur insofern, als damit bei der Wahl der Mittel gerechnet werden soll. Dass jene Umstände einen eigenen historischen Verlauf haben, dem der Mensch weniger führend als leidend gegenübersteht, lässt er bei Seite. Das Emporkommen des dritten Standes, die fortschreitende Entwicklung des Handels und der Industrie, die religiösen Strömungen, die vorliegenden Formen des Eigentums, die Beschaffenheit des Landes, das Klima —, alle diese Faktoren fallen ausserhalb seines Gesichtskreises, da das Studium der antiken Literatur, aus welchem er sein Wissen hauptsächlich schöpfte, dafür keine Daten geliefert hatte. Darum ist für Macchiavelli die Politik auch mehr eine Kunst als eine Wissenschaft. Und da sein ganzes Streben darauf gerichtet ist,

¹⁾ a. a. O. S. 86—87.

eine kräftige und dauerhafte Gewalt zu stiften, stellt er alles andere, auch Religion und Sittlichkeit, in den Dienst dieses Zieles ¹⁾).

Es konnte sich aber auch schwerlich anders verhalten. Die Erklärung der rücksichtslosen Politik Macchiavells ist nämlich vor allem in der Art und Weise zu suchen, wie er sich den *Staatszweck* dachte. Dieser Zweck war für ihn *ein Machts-, kein Kulturzweck* ²⁾. Und wenn bloss jener Machtszweck ins Auge gefasst wird, dann ist auch für Recht, Sittlichkeit und Religion kein Platz mehr da. Dann ist die „raison d'état“ der einzige Maassstab und dann gilt der englische Spruch: „there are no crimes in politics, only blunders“. Das bestätigt die Geschichte. Ludwig XI liess bei seinem Bestreben, die Macht des Königtums zu verstärken, keine Rücksichten gelten. Heinrich IV erklärte: „Paris vaut bien une messe“. Friedrich der Grosse und Napoleon begingen bei ihrem Bestreben, ihre Macht zu erweitern, zahlreiche Treulosigkeiten. Und

¹⁾ S. die Uebersicht der Staatslehre Macchiavellis in „Nicolò Macchiavelli und die allgemeine Staatslehre der Gegenwart“ von Dr. ALFRED SCHMIDT 1907 (in „Freiburger Abhandlungen aus dem Gebiete des öffentlichen Rechts“ Heft XI).

²⁾ Die von Macchiavell im Principe angepriesenen unsittlichen Mittel um den Machtszweck zu erreichen waren der von den Römern bei der Unterjochung fremder Völker befolgten Politik entnommen. S. für diese Politik MONTESQUIEU, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, chap. VI: de la conduite, que les Romains tinrent pour soumettre tous les peuples. — MELAMED (167) weist hin auf den verderblichen Einfluss des antiken heidnischen Roms, wo als einziger Inhalt der Kultur der Staat (und das Recht?) zur Entwicklung gelangten, und auf die Aeusserungen der Renaissance, in der man sich aufs neue von dem Inhalte des Altertums ganz zu erfüllen suchte.

auch für die heutige Zeit gilt noch durchaus die Machiavellistische Vorschrift. Machtverstärkung und Machtserweiterung, imperialistische Neigungen lassen sich nur durchführen, wenn man die Regeln der bürgerlichen Moral und der Menschlichkeit nicht berücksichtigt. Soll man nun mit alledem strenge ins Gericht gehen? Nein, wenn man nur den Machtszweck weder ausschliesslich noch an erster Stelle als den Zweck des Staates betrachtet, sondern denselben dem Kulturzweck unterordnet. Die Kritik, welche man an Macchiavelli üben darf, ist nicht die, dass er, indem er den Machtszweck voraussetzte, die scheusslichen Ratschläge folgen lässt, die sich in den beiden Büchern finden; denn wenn ausschliesslich der Machtszweck in den Vordergrund gestellt wird, so hat er ein Recht zu sagen ¹⁾, dass es Verderben bringt, die Mittel, welche das erwünschte Ziel verwirklichen können, so grausam sie sein mögen, nicht zu verwenden. Der Fehler der Mehrzahl liegt darin, „qu'ils prennent des routes moyennes, qu'ils n'ont pas l'esprit d'être tout-à-faits bons, ni tout-a-fait méchants". Aber der Fehler Macchiavellis liegt in der vollständigen Vernachlässigung des Kulturzwecks. Stellt man beim Staate diesen in den Vordergrund, so kann ganz sicher Machtverstärkung und Machtserweiterung für den Staat geboten sein; aber dann findet einesteils dieses Ziel seine Begrenzung in seiner Unterordnung unter den Kulturzweck und können also nur Kultur- und Bildungsziele eine solche Machtpolitik rechtfertigen, während es andernteils im

¹⁾ Kapp. XXVI und XXVII des ersten Buches der Discorsi am Ende.

Wesen des Kulturzweckes liegt, dass die Wahl der Mittel, welche man zur Ausführung jener Machtpolitik verwenden darf, dadurch eingeengt wird. Und eben weil der Kulturzweck stets mehr das Uebergewicht gewonnen hat, sind der Durchführung der Machtpolitik in zunehmendem Maasse Beschränkungen auferlegt worden, die in jenem Zwecke ihre Rechtfertigung finden. Am deutlichsten offenbart sich dies in der Regelung des Krieges; und die Entwicklung des Völkerrechtes fällt daher auch mit dem Zeitpunkte zusammen, in welchem im Staate die Konzentration der Gewalt zustande gekommen war und die Forderung der Volkswohlfahrt zur Hand genommen wurde. Den nämlichen Prozess einer Konzentration der Gewalt machen wir auch jetzt durch, indem die Souveränität der einzelnen Staaten durchbrochen wird und diese Staaten in Teile einer grösseren Gemeinschaft verwandelt werden. Und in demjenigen Maasse, in welchem der Kulturzweck von dem einzelnen Staate auf die Gemeinschaft der Kulturvölker übertragen wird, dringt das Recht stets weiter durch in die Regelung der Machtsäusserungen der Staaten und in das Verhältnis des Staates zu den Bürgern.

Dass dasjenige, welches hier als der Fehler Macchiavells bezeichnet wurde, ihm schwerlich zugerechnet werden kann, versteht sich von selbst, da zu seiner Zeit überall ausschliesslich *Konzentration der Gewalt*, *Aufräumung mit der Feudalität*, sich wahrnehmen lässt. Und die alles beherrschende Bedeutung, welche damals diesem Ziele im Staatsleben beigelegt wurde, auch im Interesse der Festigung nationaler Staaten, führte schliesslich dazu, das ganze Wesen des Staates in seiner

Machterscheinung zusammenzufassen. Der Schriftsteller, welcher diese zum Merkmal des Staates erhob und damit dem Staate das Wesensattribut der *Souveränität* zuerkannte, war *Bodin*.

D. Der Staat als Machterscheinung (*Bodin*)

Jean Bodin, 1530—1596, war ein Franzose; und in der Tat hätten wir es schwerlich anders erwarten können, als dass zuerst in Frankreich dieses Merkmal des Staates in den Vordergrund gestellt werden würde. Denn nirgends war die Konzentration der Gewalt so weit fortgeschritten als dort. Das Buch, in welchem Bodin seine Ansichten auseinander setzte („*De la République*“ 1577) hat er zunächst französisch geschrieben, später aber, um es auch ausserhalb Frankreichs zugänglich zu machen, ins Lateinische übersetzt (1586) mit dem Worte „*république*“ meint er den Staat. Die Bedeutung des Buches ¹⁾ liegt in dem Nachdruck, mit welchem es die im Wesen des Staates liegende Machtvollkommenheit betont, welche er mit dem Worte *Souveränität* ²⁾ bezeichnet; mit diesem Worte wird bis in die jüngste Zeit dasjenige, was den Staat von anderen Verbindungen oder Gemeinschaften unterscheidet, zum Ausdruck gebracht. Daher lautet auch seine Begriffsbestimmung des Staates wie folgt: „*la république*

¹⁾ J. Bodin et son temps. Tableau des théories politiques et des idées économiques au seizième siècle par Henri Baudrillart 1853.

Hancke, Bodin, eine Studie über den Begriff der Souveränität 1894 (Gierkes Unters. 47).

Rehms, Allgemeine Staatslehre 1899.

Kelsen, Allgemeine Staatslehre.

²⁾ Lateinisch: *summa potestas et majestas*.

est un droit gouvernement de plusieurs ménages et de ce qui leur est commun avec puissance souveraine. La souveraineté est la puissance absolue et perpétuelle d'une république¹⁾." Wenn er von „droit gouvernement“ redet, will er damit andeuten, dass nur dort, wo die Regierung sich auf den Boden des Rechtes (des Naturrechtes) stellt, von einem Staate gesprochen werden darf. Räuber und Piraten haben auch eine Regierung, aber dieselben stellen sich ausserhalb des Rechtes und ihm gegenüber. An der Definition ist noch hervorzuheben, dass bei Bodin die Familie die Einheit bildet, in welcher der Keim des Staates sich vorfindet, sodass der Staat gleichsam eine Nachbildung der Organisation der Familie darstellt; die Familie ist „une communauté naturelle“.

E. Grundlage der Souveränität

Die Souveränität bespricht Bodin ausschliesslich im staatsrechtlichen Sinne, als die höchste Gewalt gegenüber den Bürgern. Diese kann entweder bei Einem (Monarchie) oder bei einer Minorität (Aristokratie) oder bei der Majorität des Volkes (Demokratie) beruhen: eine rein mathematische, nicht auf soziale Ungleichheiten des Besitzes oder der Klasse gegründete Unterscheidung. Die Frage, bei wem sie liege, wird in der Weise beantwortet, dass als Kriterium der Souveränität die *Dauerhaftigkeit* in den Vordergrund gerückt wird. Wenn bloss zeitweilig einer den Auftrag erhält,

¹⁾ Livre I, chap. 1. Der Zweck wird also in die Begriffsbestimmung nicht aufgenommen; er bespricht zwar den Zweck des Staates, lässt aber den Charakter desselben nicht durch den Zweck bestimmen.

die höchste Gewalt auszuüben, so erteilt dies zwar der *Regierung*, nicht aber auch schon dem *Staate* die Form der Monarchie. Bodin macht also einen Unterschied zwischen Staat und Regierung. Die Souveränität ist ein Attribut des Staates; da aber Bodin den Staat mit dem Träger der Gewalt identifiziert und den Staat als universitas, losgelöst von den Personen welche ihm als Organe dienen, also nicht kennt, unterscheidet er drei Staatsformen, je nachdem die höchste Macht dauernd bei Einem, Vielen oder Allen beruht. Bodin gibt über diesen Punkt keine nähere Aufklärung, denn mit der Dauerhaftigkeit der Gewalt hängt die *Unveräußerlichkeit* derselben aufs engste zusammen ¹⁾. Wie gelangt nämlich Einer oder eine Minorität zu jener dauerhaften Gewalt? Auch für Bodin ist das *droit divin* unannehmlich; wenn aber der Besitz der Souveränität einen menschlichen Ursprung hat, woher stammt dann die höchste Gewalt, und liegt sie nicht dort, woher stammt dann die eigentliche Souveränität? Unerklärlich ist bei Bodin der Uebergang der Monarchie in andere Staatsformen und umgekehrt. Die Antwort auf jene Frage hat zuerst Rousseau gegeben, indem er dem Volke als einem Ganzen die dauernde, dann aber auch unveräußerliche Souveränität zuerkannte. Auf die Erreichung dieses Schlusssatzes war das Bodinsche Buch, welches eine logische Verteidigung der absoluten Monarchie bieten wollte, nicht eingestellt. Die drei Staatsformen Bodins lassen sich also, auch unter der Voraussetzung, dass die Dauerhaftigkeit der Gewalt in der

¹⁾ Baudrillart, S. 269.

Souveränität enthalten ist, nicht verteidigen. Merkwürdigerweise beruft er sich zur Erklärung auf eine *privatrechtliche* Analogie, indem er sagt, dass, sowie der Eigentümer „peut donner (son bien) purement et simplement, sans autre cause que sa libéralité“, so auch „le peuple ou les seigneurs ¹⁾ peuvent donner purement et simplement la puissance souveraine et perpétuelle à quelqu'un pour disposer des biens, des personnes et de tout l'Etat à son plaisir“. Hierbei wird vorausgesetzt, dass eigentlich ursprünglich das Volk die Souveränität besitzt. Dennoch ist bei Bodin kein einziger anderer Rechtstitel zu finden, auf welchen die Macht des Fürsten sich stützen könnte, als eben dieser leichthin aufgestellte privatrechtliche, und wagt er sich auch nicht an eine Erklärung, wie das Volk zur Souveränität gelange (Gesellschaftsvertrag), heran. Die drei Staatsformen als drei ursprüngliche persönliche Machtszentren schweben also vollständig in der Luft ²⁾.

F. *Inhalt der Souveränität*

Wenn also Bodin unentschieden lässt, wo die Grundlage oder der Träger der Souveränität zu finden sei, so

¹⁾ „Wie können diese „seigneurs“ über die Souveränität verfügen“, fragt Baudrillart S. 270 Bem. 1.

²⁾ Das Buch Bodins, insbesondere seine Lehre von der Souveränität, wurde als Ausgangspunkt genommen für die Beantwortung der Frage, ob das Deutsche Reich eine Monarchie oder eine Aristokratie sei. Man wich dieser Frage aus, indem man zwischen majestas realis (Reichsstände) und majestas personalis (Kaiser) einen Unterschied machte. S. STINTZING, Geschichte der Deutschen Rechtswissenschaft II (1884), S. 32 fgg. Jedoch behauptete Hyppolythus a Lapide (Pseudonym für Chemnitz = Stein: Gierkes Althusius S. 181) mit einer Berufung auf Bodin, dass beim Kaiser keine Souveränität beruhe: er sei bloss der Direktor einer Fürstenrepublik.

spricht er sich dagegen über den *Inhalt* dieser Souveränität deutlich aus. Im 10. Kapitel: „des vraies marques de souveraineté“, werden der Reihe nach die wichtigsten dieser Kennzeichen aufgezählt. Ausser in der Dauerhaftigkeit des Besitzes und in der Unverantwortlichkeit gegenüber jedem anderen als Gott, welche dem Träger der Souveränität zustehen, offenbare sich die Ausübung derselben in der Macht, allen und jedem Einzelnen Gesetze vorzuschreiben, ohne die Zustimmung irgend eines anderen, wer es auch sei. Privilegien und coutumes müssen vor dem Befehle des Souveräns weichen; womit also die Selbständigkeit des Rechtes verschwindet: „La loi peut casser les coutumes et la coutume ne peut déroger à la loi.“ Der 5. Artikel unseres Gesetzes „houdende Algemeene Bepalingen“ reproduziert diesen Satz, während die Konsequenzen des betreffenden Standpunktes im 3. Artikel jenes Gesetzes gezogen werden.

Ausser diesem unbeschränkten Befehlsrecht ist in der höchsten Gewalt enthalten: das Recht, Krieg zu erklären und Frieden zu schliessen; die Ernennung der höchsten Beamten; „le dernier ressort“, eines der wichtigsten mit der Souveränität verbundenen Rechte. Des weiteren, mit dem vorhergehenden Recht der höchsten Instanz enge verbunden, das Begnadigungsrecht. Und so nennt er noch einige sonstigen Rechte: das Münzrecht, das Konfiskationsrecht „et autres menus droits“ notwendige Folgen, darum aber zugleich auch Kennzeichen der Existenz einer souveränen Gewalt.

Noch ein Punkt zieht in Bodins Lehre von der Souveränität die Aufmerksamkeit auf sich, nämlich der

Satz von der *Unteilbarkeit* der Souveränität. Für das Recht hat er daraus bereits eine Konsequenz gezogen, indem er den Befehl des Souveräns über die Privilegien und coutumes stellte, aber auch inbezug auf den Träger der Gewalt erklärt er „le partage de la souveraineté“ für unmöglich. Insbesondere für die Monarchie macht er die Bemerkung: „le monde ne souffre pas plus deux seigneurs égaux que deux Dieux“¹⁾. Die Unteilbarkeit inbezug auf den Träger der Gewalt hat später beim Emporkommen der konstitutionellen Monarchie das Staatsrecht in mannigfache Schwierigkeiten verwickelt. Man machte einen Unterschied zwischen dem Recht auf die Gewalt, welches nur dem Souverän zustehe, und der Ausübung der Gewalt, welche durch verschiedene Organe stattfinden könne. Oder aber man behalf sich, um zu beweisen, dass Beschränkung der Königlichen Gewalt mit seiner Souveränität nicht unvereinbar sei, mit Worten, indem man etwa, wie Thomasius, sagte: „aliud est restringere potestatem suam, aliud minuere“. Bodin dagegen hält an der Unteilbarkeit noch strenge fest und erklärt jede Teilung für unmöglich. Von einer mehr als beratenden Mitwirkung der Stände an der Gesetzgebung will er nichts wissen.

An einer Stelle wird jedoch der Gedanke dieser Unteilbarkeit von Bodin nicht strenge durchgeführt: wo es nämlich gilt die Beziehung zwischen Recht und Obrigkeitengewalt. Denn über seinen souveränen Fürsten stellt er als eine Macht, welche auch diesen bindet,

¹⁾ Livre XI, ch. 2.

das Naturrecht, und er gibt sehr genau an, inwiefern daraus eine Beschränkung seiner Gewalt hervorgeht. Im Naturrecht haben erstens die Verbindlichkeit abgeschlossener Verträge ihre Wurzeln: *pacta sunt servanda*; der Fürst sei zwar „*legibus solutus*“¹⁾, aber das gegebene Wort solle er halten. Damit seien die vom Fürsten abgeschlossenen Geldanleihen, auch seinen Untertanen gegenüber, gewährleistet. An zweiter Stelle wurzeln das Eigentum im Naturrecht (*ius* gegenüber *lex*), und dieser Satz führt ihn zu zwei bedeutenden Einschränkungen der königlichen Gewalt: dass nämlich für Steuererhebung die Zustimmung der Untertanen erfordert sei, und dass Expropriation nur im Falle öffentlicher Notwendigkeit, und dann nicht ohne Entschädigung, gestattet sei. Weder das Steuerrecht noch das Expropriationsrecht sei also prinzipiell in der Souveränität enthalten. Wie nun aber, wenn der Fürst diese Vorschriften des Naturrechtes nicht einhält? Dann wird er zum Tyrannen. An die Konsequenz aber, dass dann das Volk auch berechtigt sei, den Tyrannen aus dem Wege zu schaffen (eine Konsequenz, welche die Monarchomachen ziehen) wagt sich Bodin nicht heran, es sei denn, dass der Tyrann ein Usurpator ist: ein Fall, der wenigstens zur Zeit Bodins nicht vorlag. Sein Zorn dem Tyrannen-Usurpator gegenüber dient also nur, um die Aufmerksamkeit von der Handhabung des Fürsten, der seine Macht missbraucht, abzulenken. Wie dem aber auch sei, Bodin erkennt, indem er den Fürsten

¹⁾ L. 3/D I 3. Ausser an das Naturrecht ist der König auch noch an gewisse Grundgesetze der Monarchie (*lois du royaume*, z. B. die *lex salica*) gebunden.

jenen Vorschriften unterwirft, eine zweifache Macht an, diejenige der Obrigkeit und diejenige des Rechtes; den Obrigkeitsbefehl, der nach dem Willen des Souveräns, und das Recht, das aus eigener Kraft gilt. Hobbes zuerst hat mit diesem Dualismus gebrochen, indem er nur den unbedingt entscheidenden Willen des Fürsten anerkennt; Bodin aber versuchte nur, die veränderten politischen Verhältnisse in Frankreich ¹⁾ wissenschaftlich zu formulieren, und hatte also in einer oder der anderen Weise die Beschränkungen der königlichen Macht zu rechtfertigen, was am einfachsten mittels einer Berufung auf das Naturrecht geschehen konnte.

Schliesslich darf nicht unerwähnt bleiben, dass Bodin in gewissem Sinne als ein Vorläufer Montesquieus zu betrachten ist, indem er nachdrücklich den Einfluss der Umgebung, in welcher ein Volk lebt, und der Rasse welcher es angehört, auf den Inhalt der Gesetze betont. „L'un des plus grands et peut-être le principal fondement des Républiques est d'accommoder l'état au naturel des citoyens et les édits et ordonnances à la nature des lieux, des personnes et de temps" ²⁾. Es ist also verkehrt, wenn der Gesetzgeber sich ausschliesslich durch die Vernunft leiten lässt, ausser sofern diese einen universellen Inhalt hat. Auch in dieser Hinsicht zeigt sich also Bodin als ein Realpolitiker. Nicht nur die Ideen, sondern auch das durch Umgebung und

¹⁾ Introduction to the History of the Science of Politics, by Sir Fred. Pollock, 2. ed. (1911), S. 49—50.

²⁾ Baudrillart, S. 420—421. Loyseau, *Traité des Seigneuries*. Koto-witsch, *Zeitalter der Fronde*. S. 35.

Rasse bestimmte Naturell des Volkes haben ein Wort mitzureden bei der Beantwortung der Frage, welche Gesetze für ein Volk die besten sind: eine Lektion, welche im 18. Jahrhundert, zur Zeit des aufgeklärten Despotismus, nur zu häufig aus dem Auge verloren wurde.

G. *Die Monarchomachen*

Während Bodin für die Befestigung einer absoluten fürstlichen Gewalt eintritt und eine Bürgerschaft für die Rechte und Freiheiten des Volkes im Naturrecht sucht, lässt sich im 16. Jahrhundert auch eine andere Strömung feststellen, innerhalb welcher die Souveränität des Fürsten bekämpft und die *Volkssouveränität* verteidigt wird. Diejenigen, welche diesen Standpunkt einnehmen und damit für die praktische Politik ein *Recht zum Aufstand* ¹⁾ verknüpfen, werden in der Literatur als *Monarchomachen* bezeichnet; ein Name, der von einem Verteidiger des Absolutismus, dem in Paris wohnhaften katholischen Schotten *Barclay* herrührt, welcher eine Streitschrift herausgab, deren Titel („De regno et regali potestate adversus Buchanan, Brutum, Boucherium et reliquos Monarchomachos libri sex“

¹⁾ Das Recht zum Widerstand und zur Erhebung gegen den Fürsten wurde schon im Mittelalter für den Fall, dass der Fürst es unterlässt, Rechtsschutz zu verleihen, anerkannt. Die ersten Grundrechte stammen aus dieser Zeit und sind materieller Natur (Leben, Freiheit, Eigentum); erst später kommt die Gewissensfreiheit hinzu. Die Form des Widerstandes war die Loslösung aus dem Treueverhältnis; später wird der Widerstand und der Aufstand organisiert (Committee der Abwehr in der magna charta oder Ständevertretung). Der Dualismus in der Staatsidee lässt sich also schon sehr früh feststellen. Im Recht zum Widerstand und zur Erhebung liegen die ersten Keime einer demokratischen Regierungsform.

1600, von Gulielmus Barclarius) bereits die Namen der bedeutendsten Monarchomachen zu erkennen gibt. Dieselben sind nicht, wie das Wort würde vermuten lassen, Bekämpfer der Monarchie, sondern nur der absoluten Fürstensouveränität. Die genannten Schriftsteller sind meistens heftige Politiker, welche in der praktischen Politik jener Zeit einen eigenen Standpunkt einnahmen und denselben in Pamphleten und Gelegenheitsschriften verteidigten. In der Geschichte der Staatslehre verdienen sie erwähnt zu werden, weil der Hauptpunkt ihrer Lehre, nämlich die Volkssouveränität, durch ihre Schriften zu einer Verbreitung und einer Entwicklung gekommen ist, welche sich bis auf Rousseau erstreckt.

Das Auftreten dieser Schriftsteller hängt aufs engste zusammen mit der Reformation und den daraus entstandenen religiösen Zwistigkeiten. Allgemein wurde angenommen, dass die Obrigkeitsgewalt ein *ius reformandi* in sich schliesse auch was die Glaubensüberzeugungen der Untertanen betrifft, aber eben deshalb wurde sowohl von protestantischer wie von katholischer Seite gegen die fortschreitende Verabsolutierung der fürstlichen Gewalt Einspruch erhoben, um Eingriffe derselben in das kirchliche und religiöse Leben abzuwehren. Dementsprechend finden wir die Monarchomachen hauptsächlich in denjenigen Ländern, wo die religiösen Zwistigkeiten am meisten wütheten und die fürstliche Macht sich am kräftigsten offenbarte¹⁾;

¹⁾ *Treumann*, Monarchomachen 1895.

KURT WOLZENDORFF: Staatsrecht und Naturrecht in der Lehre vom Widerstandsrecht des Volkes gegen rechtswidrige Ausübung der Staats-

die Mehrzahl derselben sind Franzosen, daneben gibt es auch Spanier und Schotten. In Deutschland, sowie auch in Italien, war die fürstliche Macht noch zu sehr zerstückelt.

Die bekanntesten derselben sind: *Franciscus Hotmannus* (Hotman), welcher ein historisches Werk *Francia-Gallia* (1573) verfasste ¹⁾; *Stephanus Junius Brutus* (Pseudonym für *Duplessis-Mornay* ²⁾), einen Calvinisten): *Vindiciae contra tyrannos* (1579) ³⁾; *Boucher*: *de justa Henrici III abdicatione e Francorum regno libri quatuor* (1591); und endlich eine anonym erschienene Schrift von dem Calvinisten *Théodore de Bèze*: *de iure magistratum*. In Schottland wurde die Lehre vertreten

gewalt, 1916. Gierke's Untersuchungen zur deutschen Staats- und Rechtsgeschichte.

FRITZ KERN: *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter*, 1914.

¹⁾ Hotman weist historisch nach, dass der angeblichen Souveränität des Königs diejenige der Nation gegenübersteht: er gibt Rechtsbestimmungen, wie etwa in bezug auf die Tronfolge (*lex salica*), die Unveräußerlichkeit der Dominialgüter, die Unabsetzbarkeit der Staatsbeamten, welche nur unter Mitwirkung der Nation verändert werden dürfen.

²⁾ Nach LOSSEN (*Lehre vom Tyrannenmord* 1894), welcher in Note 36 mitteilt, dass bereits H. C. A. THIEME in seiner 1852 in Groningen verteidigten Doktordissertation: „*de opusculo Vindiciae contra tyrannos*“ *Mornay* als den Verfasser angezeigt hat. S. auch WADDINGTON in *Revue historique* 42 (1890) und 51 (1893). Früher wurde HERBERT LANGUET als Verfasser angesehen. RICHARD SCHMIDT (*die Vorgeschichte der geschriebenen Verfassungen* 1916, S. 175 N. 1) glaubt, dass das Buch von Languet und Mornay zusammen verfasst sei. S. für weitere Literatur über den eigentlichen Verfasser die angeführte Note bei Schmidt; auch *Du Plessis-Mornay*, Doktordissertation Leiden 1917 von J. ITJESHORST JR., über die *Vindiciae* S. 117 fgg.

³⁾ Von diesem Buche ist eine englische Uebersetzung erschienen: *A Defence of Liberty against Tyrannos* (1924) mit einer historischen Einleitung von HAROLD LASKI.

von *Georg Buchanan*: de iure regni apud Scotos (1579); in Spanien von *Juan Mariana*: de rege ac regis institutione 1599) ¹⁾.

Diese alle heben hervor, dass der princeps zwar „major singulis“, jedoch „minor universis“ sei ²⁾. „Minor“ ist er also dem Volke gegenüber; darunter wird aber nicht verstanden „bellua multorum capitum“, sondern die Einheit, die Universitas. Dieser Universitas entlehnt der Fürst seine Gewalt; dieselbe ist ihm nicht durch eine lex regia, welche vielmehr ausdrücklich verworfen wird, zuerkannt worden, sondern sie beruht auf einem zwischen dem Fürsten und dem Volke abgeschlossenen Vertrag. Die solcherweise durch ein pactum subjectionis erlangte Macht kann dem Fürsten, wenn er die bei diesem *Obrigkeitsvertrag* festgesetzten Bedingungen nicht einhält, wieder genommen werden. Der eigentliche Souverän ist also das Volk, welches, durch Vermittlung der Magistrate oder der repräsentativen Körper, das Recht besitzt, sich der Ueberschreitung der Befugnisse des Fürsten zu widersetzen, Gericht über ihn zu halten, ihn zu strafen, abzusetzen und sogar hinzurichten. Und dieses Recht zur Revolution und zum Tyrannenmorde besitzt das Volk nicht nur gegenüber dem Fürsten, der in ungesetzlicher Weise die Herrschaft an sich gezogen hat, dem „tyrannus absque titulo“ (welches Recht, wie wir gesehen haben,

¹⁾ Als Verteidiger der Tyrannenmordes ist auch der bekannte Reformator und Widersacher Maria Stuarts KNOX (1560) zu nennen. Auch in den Niederlanden fanden sich Monarchomachen, welche hier selbstverständlich der katholischen Konfession angehörten (s. Lossen S. 28). Eine ausführlichere Aufzählung bei GIERKE, Althusius, 2. Aufl. S. 3 N. 3.

²⁾ GIERKE, Althusius, 2. Aufl. S. 144.

sogar von Bodin, welcher übrigens die Monarchomachen bekämpfte, zugestanden wurde), sondern auch gegenüber dem gesetzlichen Herrscher, welcher sich als ein Tyrann aufführt („tyrannus quoad exercitium“).

Mit ihrer Lehre von der Volkssouveränität verbindet sich bei den Monarchomachen die Forderung, dass das Volk Anteil an der Gesetzgebung haben soll. Sie treten also ein für die Ständevertretung, welche der Erweiterung der fürstlichen Gewalt im Wege stand und in deren Rechte stets mehr Einbrüche gemacht wurden.

Endlich führt ihr Standpunkt sie dazu, in einer Wahlmonarchie die beste Regierungsform zu erblicken, wozu sie um so mehr hinneigten, da sie am deutschen Reich ein Beispiel dafür hatten, wie die einst so gefürchtete Macht des Kaisers durch das Wahlsystem abgeschwächt worden war, und eben eine solche Abschwächung der fürstlichen Gewalt von ihnen nachgestrebt wurde. In der Tat lag in der Einschränkung der fürstlichen Gewalt das eigentliche Ziel; eine Volksherrschaft zu gründen war nicht die Absicht ¹⁾. Sie schlossen sich der Lehre von der Volkssouveränität an als dem praktisch brauchbarsten Mittel, um die bedingte Natur der fürstlichen Herrschaft ans Licht zu stellen und damit das Revolutionsrecht und den Tyrannenmord zu rechtfertigen ²⁾. Sie wollten keine neue Regie-

¹⁾ STAHL, Rechtsphilosophie, S. 294.

²⁾ Wie denn auch z. B. von Mariana die Tat des Mönchs Clemens verteidigt wurde, welcher 1589 Heinrich III ermordete, aus Rache für die von diesem befohlene Ermordung des Herzogs Heinrich de Guise und dessen Bruders, des Kardinals: Häupter der Ligue, welche die katholische Kirche in Frankreich zur Alleinherrschaft bringen wollte. Heinrich IV fiel durch den Dolch Ravailacs 1610.

rungsform ins Dasein rufen, und daher ist ihre Befürwortung einer Souveränität des Volkes wenig prinzipieller Natur ¹⁾. Sie bemühen sich nur zu beweisen, dass die Macht des Fürsten vom Volke herrührt, und bringen also die Lehre von der Volkssouveränität mehr in Blickweite als dass sie dieselbe begründet hätten. Begründet wurde diese Lehre zuerst von *Althusius*.

H. *Begründung der Lehre von der Volkssouveränität (Althusius)*

Johann Althusius (1557—1638), ein seinerzeit sehr bekannter Jurist, geriet durch den Ruhm Hugo de Groot's (1583—1665) in Vergessenheit, bis Otto Gierke in einer Monographie ihn wieder zu Ehren brachte. Allerdings spricht aus dieser Monographie bisweilen eine allzu grosse Bewunderung für seine Leistungen; das Hauptverdienst der Gierkeschen Schrift ²⁾ liegt im Nebenwerk, welches von „der Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien“ handelt. Althusius war der Reihe nach Professor an verschiedenen deutschen Universitäten, bis er zum Syndikus der Stadt Emden ernannt wurde, welches Amt er bis zu seinem Tode bekleidete. Dort wurde er mit holländischen Verhältnissen bekannt, demzufolge er unserem damaligen Staatsrecht zahlreiche Beispiele entnahm. Einen Namen machte er sich mit dem Werke „*Politica methodica*

¹⁾ GIERKES, *Althusius*. 2. Aufl. S. 149 fgg.

²⁾ Untersuchungen zur deutschen Staats- und Rechtsgeschichte VII. I. J. 1902 ist eine zweite Auflage separat erschienen. Vor Gierkes Schrift wurde Althusius bloss beiläufig erwähnt; s. ROBERT BLAKEY, *The History of Political Literature*, vol. II S. 317 (1855).

digesta et exemplis sacris et profanis illustrata". Dieses Buch weist ihm einen Platz an unter den Monarchomachen, deren Lehrsätze darin, wissenschaftlich erläutert, wiedergefunden werden. Während seines Lebens hat ihm seine demokratische Gesinnung nicht geschadet; nach seinem Tode wurde er aber als einer der gefährlichsten Publizisten verschrien. Das Buch wurde viel gelesen und achtmal neu aufgelegt. Gierke glaubt, dass Rousseau, obgleich er im „Contrat social“ das Werk nirgends erwähnt, dasselbe dennoch gekannt und ihm vieles entnommen hat ¹⁾).

Althusius stellt sich, ebenso wie die Monarchomachen, auf den Standpunkt der Volkssouveränität und legt gleichfalls der fürstlichen Gewalt einen zwischen dem Fürsten und dem Volke abgeschlossenen *Obrigkeitsvertrag* zu Grunde, dem das Volk, wenn der Fürst denselben nicht einhält, die Befugnis entlehne, durch Vermittlung seiner Vertreter („Ephoren“) ihn abzusetzen. Althusius geht nun aber einen Schritt weiter, indem er fragt: woher hat das Volk selbst seine Souveränität? Diese Frage fällt mit der anderen, uralten, nach der Entstehung der Staatsgemeinschaft zusammen; die theokratische Staatslehre führte dieselbe auf Gott zurück; nach aristotelischer Auffassung war sie das Ergebnis einer natürlichen Entwicklung; auch findet sich die Ansicht, dass sie auf dem Willen der Menschen beruhe, sei es auch dass die Macht des Ganzen über seine Glieder im Willen Gottes ihre Wurzeln habe. Diesem letzteren Gedanken, nämlich demjenigen einer Ent-

¹⁾ S. 9.

stehung des Staates durch den Willen der Individuen, schliesst nun Althusius sich an, und er arbeitet denselben aus zur berühmten Lehre vom *Gesellschaftsvertrag*, vom *contractus societatis*, wodurch das Volk als eine politische, mit Obrigkeitsrechten ausgestattete Einheit zustande kommt. Indem er diesen Gedanken näher erörtert, begründet Althusius das individualistische Staatsrecht, für welches das Obrigkeitsrecht ein Recht ist, das von den Individuen hergeleitet wird. Bis Kant einschliesslich ist dieser Gesellschaftsvertrag der Eckstein des Staatsrechtes geblieben. Seine unmittelbare praktische Bedeutung lag darin, dass er eine Andeutung in sich enthielt inbezug auf den Umfang der Macht des Staates seinen Mitgliedern gegenüber. Er setzte von Anfang an der Obrigkeit Grenzen, jenseits derer die ursprüngliche Freiheit des Individuums wieder auflebte, da bei der Abschliessung des Vertrages nur eine bestimmte Anzahl Befugnisse von den Individuen auf die Gemeinschaft übertragen worden seien. Hobbes aber wählte den nämlichen Gesellschaftsvertrag zum Ausgangspunkt und leitete daraus, indem er eine ausnahmslose Abtretung sämtlicher Befugnisse von Seiten der Volksmassen voraussetzte, die absolute Fürstengewalt ab; während, gerade umgekehrt, Rousseau den *contrat social* verwendete um nachzuweisen, dass die Freiheit in keiner Weise eingeschränkt worden sei, es wäre denn, dass man dafür etwas anderes, nämlich einen Anteil an der Souveränität, zurückerhalten hätte. So liess sich denn der Gesellschaftsvertrag zu den verschiedensten Konstruktionen inbezug auf die Macht des Staates über seine Mitglieder

verwenden, und gewann derselbe in der Staatslehre eine so überwiegende Bedeutung. Wenn aber die Obrigkeitsgewalt in einem solchen Verträge ihre Wurzeln hat, so muss die Verbindlichkeit dieses Vertrages aus einer Ordnung hervorgehen, deren Geltung nicht vom menschlichen Willen abhängt, und das Individuum muss von Natur gewisse Rechte besitzen, von welchen es, indem es die Gemeinschaft mit Obrigkeitsgewalt ausstattet, einen grösseren oder kleineren Teil auf dieselbe überträgt. Eine solche Ordnung ist im *Naturrecht* gegeben. Der Begründung der Existenz und der selbständigen Geltung dieses Naturrechts ist das berühmte Buch Hugo de Groot's, *de iure belli ac pacis*, auf welches wir im folgenden Paragraphen zurückkommen, gewidmet.

Hier haben wir nur noch festzustellen, dass durch den Gedanken des Gesellschaftsvertrages die Obrigkeitsgewalt eine feste *rechtliche Grundlage* gewinnt. Von nun an wird dieselbe durch diesen Gedanken gerechtfertigt, demzufolge die theokratische Anschauung, welche die vorliegende Obrigkeitsgewalt durch eine Berufung auf den Willen Gottes begründet, jetzt in den Hintergrund gerät. Zwar wird noch immer die Obrigkeitsgewalt mit Gott in Verbindung gebracht, aber im Anschluss an die Reformation ¹⁾ wird geleugnet, dass eine bestimmte Staatsform von Gott gewollt oder bestimmte Personen durch eine unmittelbare Sanktion Gottes mit Macht bekleidet sein sollten. Für diese mittelalterliche Anschauung tritt seit der Reformation

¹⁾ STAHL, S. 74.

die andere ein, dass die Obrigkeit nur insofern ein göttliches Institut sei, als sie aus Gottes Ordnung und Gebot, es solle überhaupt eine Obrigkeit geben, hervorgeht. Alle Obrigkeit, auch die, welche bloss de facto existiert, sei aus Gott, und jeder sei man deshalb Gehorsam schuldig. Also sind die Unterschiede im Ursprung der Obrigkeitsgewalt für die Verpflichtung der Bürger, derselben zu gehorchen, bedeutungslos geworden; auch die Obrigkeit, welche ihre Gewalt dem Volke entlehnt, hat die Weihe Gottes ¹⁾). Dennoch hat man sich noch nicht ganz von der theokratischen Einstellung befreit, da man noch immer zwischen dem legitimen Herrscher und dem Herrscher de facto unterscheidet und als legitim nur denjenigen Fürsten anerkennt, der einer seit längerer Zeit die Gewalt innehabenden Dynastie entstammt. Das historisch Gewordene trägt, weil es eine Geschichte hinter sich hat, das Merkzeichen der Legitimität, denn auch in der Geschichte wird Gottes Wille offenbar. Zwar gibt Stahl nicht zu, dass hierbei ein theoretischer Gedanke mitspiele: er wolle bloss sagen, dass eine historisch befestigte Gewalt den Untertanen gegenüber eine tiefere ethische Autorität besitze als eine unverjährte. Dies lässt sich natürlich nicht leugnen, aber die theokratische Auffassung wird doch wieder insofern festgehalten, als bestimmte Geschlechter oder Personen, sei es auch bloss mittelbar durch den Verlauf der Ereignisse, von Gott angewiesen worden sind die Regierung zu führen. In seiner Staatslehre lässt sich dies deutlich erkennen ²⁾). Im 17. Jahr-

¹⁾ S. 82.

²⁾ S. meine „Lehre der Rechtssouveränität,“ S. 145.

hundert wird ganz besonders diese gemässigt theokratische Auffassung dazu verwendet, die absolute Gewalt des Königs zu stützen wie in Frankreich unter Ludwig dem 14., oder sie zu begründen wie in England unter den Stuarts. Und diese nämliche Betrachtungsweise lässt sich hier zu Lande auch jetzt noch bei der „anti-revolutionären“ Staatspartei wiederfinden. Demgegenüber behauptet sich ungeschwächt die Forderung einer *Rechtsgrundlage* für die Staatsgewalt, welche seit Althusius in dem Gesellschaftsvertrag gefunden wird.

I. *Zweck des Staates (Staatsromane)*

Diese beiden Auffassungen, die theokratische und die Rechtsauffassung, haben soviel gemeinsam, dass jede derselben die Rechtmässigkeit der Gewalt aus ihrem *Ursprung* zu beweisen sucht. Dagegen ist beiden der Gedanke fremd, dass die Macht des Staats durch den *Zweck* begründet wird, welchen er in seiner Person verkörpert; daher denn für die Begriffsbestimmung des Staates jene Macht etwas Sekundäres, der Zweck dagegen das Primäre ist. Für jene Auffassungen aber bleibt die Macht des Staates Ausgangs- und Endpunkt. Wird dann vom Zweck des Staates überhaupt nicht gesprochen? Selbstverständlich ist dies wohl der Fall; aber (man denke etwa an die Definition Bodins) in die Begriffsbestimmung des Staates wird der Zweck nicht aufgenommen. Nachdem einmal der Staat begrifflich als eine Machterscheinung bestimmt worden ist, wirft man die Frage auf, zu welchen Zielen diese Machterscheinung verwendet werden soll. Und nun versteht es sich von selbst, dass, wenn der Staat als eine Machtser-

scheinung gegeben ist, als sein Zweck hauptsächlich die Sorge für *Recht* und *Sicherheit* in den Vordergrund gestellt wird. Zwar wird in der Literatur häufig dem Staate eine viel mehr umfassende Aufgabe gestellt, aber man bemerkt, dass diese Aufgabe nicht, wie die Sorge für Ruhe und Sicherheit, dem Leben entnommen ist. Und so kann man denn getrost sagen, dass in der Staatslehre der *Kulturzweck* des Staates nicht beachtet wurde, da in der praktischen Politik jener Zeit dieser Zweck sich kaum bemerklich machte. Was für das Kulturleben des Volkes getan wurde, ging von den einzelnen Städten aus. Dennoch macht sich aus dem gesellschaftlichen Leben des 16. Jahrhunderts eine Stimme vernehmlich, welche die Obrigkeit auf den Kulturzweck des Staates aufmerksam macht, obgleich nicht in der Form einer sachlichen und wissenschaftlichen Auseinandersetzung, sondern in derjenigen eines Romans; ich meine die *Utopia*¹⁾ *Thomas More's* (Morus), des berühmten Kanzlers Heinrichs des VIII²⁾. Sie gehört derjenigen Literaturgattung an, welche von Mohl in seiner „Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften“ (I. S. 165 fgg.) als Staatsromane bezeichnet³⁾.

¹⁾ ουτοπος = Nirgendheim. Titel: de optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia (1516).

²⁾ I. J. 1535 enthauptet, weil er sich den Maassregeln des Königs zur Loslösung vom Papste, der sich weigerte, dessen Ehe mit Katharina von Aragonien aufzulösen, widersetzt hatte. Diese Maassregeln waren auch durch Geldsorgen motiviert, indem der König beabsichtigte, die Klöster aufzuheben und die kirchlichen Güter zu konfiszieren (die Vorläufer des neueren Sozialismus, S. 442 fgg.).

³⁾ S. weiter: SCHLARAFFIA POLITICA 1892, Geschichte der Dichtungen vom besten Staate; ANDRÉ LICHTENBERGER, Le socialisme utopique 1898; ANDREAS VOIGT, Die sozialen Utopien 1906; KLEINWÄCHTER, Die Staatsromane, 1891.

Thomas Morus beschreibt die gesellschaftlichen und staatlichen Institutionen Utopias als ein Widerspiel zu den damals in England herrschenden Zuständen ²⁾, welche er einer scharfen Kritik unterzieht. In dieser Kritik, mehr als in der fantastischen Organisation Utopias, liegt für uns die Bedeutung dieses Werkes. Denn damit wird zum ersten Male in der Literatur auf die soziale und kulturelle Aufgabe hingewiesen, welche auch der Staat zu erfüllen hat. Betrachtungen über eine bessere gesellschaftliche Ordnung als tatsächlich vorliegt, wie man sie im More'schen Werke findet, fehlen im Mittelalter durchaus. Dieselben erfordern eine gewisse Freiheit des Geistes, welche im Mittelalter fast nirgends sich fand, indem damals der Autoritätsglaube, insbesondere derjenige an die Kirche, zu stark war um eine Kritik der bestehenden Ordnung aufkommen zu lassen; um so weniger, da nach dem christlichen Ideal jener Zeit dem jenseitigen Leben ein unendlich viel höherer Wert als dem irdischen zuerkannt wurde. Was im Mittelalter an geistigem und intellektuellem Leben vorlag, zog sich in den Klöstern zusammen; mit dem gänzlichen Verschwinden der griechischen Kultur ging eine tiefe Unwissenheit unter dem Volke gepaart. Das wird besser, seit die Kreuzzüge ein Reich geistigen Lebens erschliessen, und die griechische Kultur, damit

²⁾ Geschichte des neueren Sozialismus I. 2, S. 1 fgg.: Emporkommen des Massenproletariats durch die Verwandlung des Ackerlandes in Wiesenland behufs der Schafzucht, da in der Ausbildung der letzteren mit Rücksicht auf den zunehmenden Wollhandel ein Vorteil erblickt wurde. Infolgedessen ein Rückgang des kleinen Bauernstandes und der kleinen Städte, welche als Marktplätze für den Absatz der Bauern dienten, und eine Ausbreitung des Landstreichertums.

aber zugleich das griechische Staatsideal sich wieder Bekanntheit erwirbt. Die Renaissance wirkt auch hier befreiend. Daneben führt die Entdeckung Amerikas zur Bekanntschaft mit mehreren Volksstämmen, welche, wie es scheint, unter besseren gesellschaftlichen Einrichtungen leben als die Europäer. Und endlich war dies die Zeit, von welcher Baudrillart ¹⁾ sagt, dass sie von la lutte de la propriété mobiliare, née du travail, contre la propriété territoriale, fille de la conquête, beherrscht wird, die Zeit also, in welcher das Aufblühen des dritten Standes, die Entwicklung der Industrie und des Handels eine Gährung verursacht, welche die sozialen Gegensätze zu klarem Bewusstsein bringt und den Drang nach gesellschaftlicher Reform entstehen lässt. Besonders im 14. Jahrhundert machen sich soziale Unruhen in mehreren Ländern bemerklich. Und als nun im 15. Adel und Geistlichkeit einen grossen Teil ihrer Macht einbüssten und eine kräftige Staatsgewalt, welche alle Schichten der Gesellschaft beherrschte, sich bildete, trat der Gedanke hervor, dass der Staat die Gesellschaft nach dem Modell gewisser darauf sich beziehender idealer Vorstellungen umschaffen könne, und dass in dieser neuen Gesellschaft auch die Menschen eine Erneuerung zum Besseren würden erkennen lassen. In More's Utopia gewinnt dieser Gedanke zum ersten Mal eine feste Gestalt. Auch Platon hatte in seiner Republik einen Idealstaat dargestellt; es ist aber charakteristisch, dass, während Platon seinen Staat darauf einrichtet, mittels Wahl und Züchtung ein

¹⁾ S. 7.

durch Weisheit und Gerechtigkeit ausgezeichnetes Menschengeschlecht zur Entstehung zu bringen, Morus und die nach ihm kommenden Utopisten eine Veränderung der gesellschaftlichen Zustände, namentlich der ökonomischen Verhältnisse verfechten, und auf diesem Wege auch die Menschen besser machen zu können glauben.

Nach Morus' *Utopia* werden noch mehrere weitere Staatsromane veröffentlicht. Zuerst der Sonnenstaat (*Civitas Solis* 1620 ¹⁾) von *Thomas Campanella* (1568—1639), einem bedeutenden Philosophen, der aber die Welt nicht kannte und mehr im Kloster und im Gefängnis als in der Gesellschaft gelebt hat. Sein Buch ist die vollständigste Utopie, die geschrieben worden ist.

Eine Umarbeitung des Campanellaschen Sonnenstaates veröffentlichte der protestantische Lehrer *Johann Valentin Andreae* aus Schwaben in einem Buche „*Reipublicae Christianopolitanae descriptio*“ (1619). Des weiteren ist zu erwähnen die *Nova Atlantis* ²⁾ *Francis Bacons* (1561—1626), welche jedoch nur als ein Frag-

¹⁾ Französische Uebersetzung v. J. 1840 von VILLEGARDELLE, 1844 von JULES ROSSET. HENRY MORLEY, *Ideal Commonwealths* 1885 enthält eine Uebersetzung von HALLIDAY, mit Weglassung desjenigen, was anstössig ist. Eine lateinische Uebersetzung findet sich in seiner *Philosophia realis* (2. Auflage 1637). Weniger bekannt, aber was die Kritik auf die bestehenden Zustände betrifft der *Utopia* Morus' durchaus gleichwertig ist NICOLAI KLIMI, *Iter subterraneum*; ins Holländische übersetzt als „*Onderaardsche reis van Claas Klim*“ (2. Auflage 1761), Der Verfasser ist Ludwlg Holberg, dänischer Dichter 1684—1754.

²⁾ S. DEUSSEN, *Die Philosophie des Mittelalters* S. 507. *Atlantis* ist eine von Platon erwähnte, angeblich ins Meer versunkene Insel (Sage von *Atlantis*: Dr. J. C. C. LOMAN, Brill, Leiden, 1927). Er prophezeit darin Erfindungen, welche erst später gemacht wurden: Fernrohr, Mikroskop, Luftschiff, Unterseeboot.

ment aus seinem Nachlass auf uns gekommen ist; ein Buch von *Gerard Wintanley: Law of Freedom in a Plattform or True Magistracy restored 1651*, in welchem als der Grundfehler der bestehenden Ordnung der Handel bezeichnet wird, welcher dementsprechend in seiner Utopie verboten ist; *Histoire des Sévarambes* von *Dénis Vairasse* (1677), geschrieben anlässlich der Entdeckung Australiens und der darauf bezüglichen Reiseerzählungen. Alle diese sind soziale Utopien; die einzige rein politische ist die von *James Harrington: The Commonwealth of Oceana*, unter Cromwell veröffentlicht, in welcher eine demokratische Regierungsform bis in Einzelheiten ausgearbeitet wird.

In allen diesen Utopien werden die Eingriffe, welche die vorgeschlagene sozialistische, bisweilen auch kommunistische Staatseinrichtung in die persönliche Freiheit macht, von den Verfassern wenig beachtet. Als ein Beispiel des Maasses der Unfreiheit bei einer wirklich durchgeführten sozialistischen und kommunistischen Gesellschaftsordnung, mag auf den von den Jesuiten, von 1610 bis 1768, regierten Staat von Eingeborenen in Paraguay hingewiesen werden.

Damit stehen wir aber am Ende der in diesem Kapitel besprochenen Periode. Macchiavelli, Bodin, Althusius und Thomas More sind darin die grossen Figuren. Die Staatslehre entwickelt sich weiter in den Fusstapfen Althusius', welcher den Rechtstitel der Obrigkeit (das *pactum sociale*) dem Naturrecht entlehnt. Dies ruft das Bedürfnis nach einer Erörterung der Grundlagen des Naturrechts hervor, und es war Grotius, der dieses Bedürfnis zu befriedigen versuchte.

FÜNFTES KAPITEL

DER EINFLUSS DES NATURRECHTES AUF DIE STAATSLEHRE

A. *Entwicklung des Naturrechts*

Im vorhergehenden Kapitel ist auf die Bedeutung hingewiesen worden, welche dem glücklichen Funde des Gesellschaftsvertrages, als Grundlage der Obrigkeitse Gewalt, für die Staatslehre zukam. Damit trat aber auch das Naturrecht, in welchem die bindende Kraft jenes Vertrages und die natürlichen Rechte des Menschen ihren Platz hatten, in den Vordergrund des Interesses. Und es ist *Hugo de Groot* (1583—1645), der zur Entwicklung des Naturrechtes am meisten beigetragen hat. Man hat ihn wohl mal den Vater des Naturrechts genannt; wir haben aber gesehen, dass der Gedanke eines Naturrechtes schon im Mittelalter sehr verbreitet war und namentlich von Thomas von Aquino demjenigen des *ius divinum* gegenübergestellt wurde. Schon die aristotelische Philosophie machte einen Unterschied zwischen τὸ δίκαιον νομικόν und τὸ δίκαιον φυσικόν. Demnach finden sich auch bereits vor Hugo de Groot mehrere Schriftsteller, welche sich mit dem Naturrecht beschäftigen, namentlich *Johannes Oldendorp* († 1561), *Isagoge iuris naturalis, gentium et civilis*, *Nicolaus Hemming* (1513—1600), *De lege naturae methodus*

apodictica, und der Jurist *Benedikt Winkler* († 1648), *Principiorum iuris libri quinque* (1615) ¹⁾.

B. *Das Naturrecht nach de Groot* ²⁾

De Groots Betrachtungen über das Naturrecht sind in seinem vor allen anderen berühmten Werke „*de iure belli ac pacis*“ enthalten, in welchem er ausserdem die ersten Fundamente des Völkerrechts gelegt hat. Um zu beweisen, dass auch zwischen Staaten in Krieg und Frieden von Rechtsbeziehungen die Rede sein kann, stellt er eine Untersuchung an nach dem Wesen und dem Ursprung des Rechtes, dessen Inhalt und Geltung er auf eine von der Offenbarung unabhängige Grundlage zurückführt. Damit wird er zum Begründer der modernen Rechtsphilosophie, indem er das Recht von der Kirchenlehre loslöst und es auf einen Boden stellt, wo die verschiedenen Konfessionen sich begegnen können, was um so notwendiger geworden war, seitdem die Reformation die Einheit der Kirche zerbrochen hatte.

Grotius fängt damit an, sich über die stiefmütterliche Behandlung des *Völkerrechtes*, im Gegensatz zur Kommentierung und zum Studium des *ius civile*, zu beklagen. Vielleicht sei dies eine Folge der Tatsache, dass es viele giebt, „*qui hanc iuris partem ita contemnerent quasi nihil ejus praeter inane nomen existeret*“ ³⁾. Zur Widerlegung dieser Ansicht wirft er die

¹⁾ S. weiter GUMFLOWICZ, a. a. O. S. 157.

²⁾ Hugonis Grotii *de iure belli ac pacis* (Edidit P. C. MOLHUYSEN, praefatus est C. VAN VOLLENHOVEN) 1919.

³⁾ § 3. Prol.

Frage nach den Grundlagen des Rechtes auf und wählt dabei als Ausgangspunkt die Behauptung des Akademikers Karnèades dass eigentlich von Recht und Gerechtigkeit nicht die Rede sein könne, da die Gesetze auf den eigenen Vorteil des Gesetzgebers eingerichtet seien, demzufolge es denn auch tatsächlich eine grosse Verschiedenheit der Rechtsbestimmungen gebe. Ein Naturrecht sei ein Hirngespinnst, denn die Natur treibe die Menschen, ebenso wie die Tiere, dazu an, nur ihr eigenes Wohl zu suchen. Von Natur gebe es also keine Gerechtigkeit; wollte einer sie üben, so müsste man davon sagen „*summam esse stultitiam, quoniam sibi noceat alienis commodis consulens*“. Grotius bekämpft diesen Standpunkt indem er bemerkt, dass, wenn der Mensch den Tieren beigerechnet werden darf, er doch ein ganz besonderes, sich über die sonstigen Tiere weit erhebendes Geschöpf sei: namentlich sei ihm eigen „*appetitus societatis, id est communitatis non qualiscunque sed tranquillae, et pro sui intellectus modo ordinatae, cum his qui sui sunt generis*“¹⁾. Aus diesem Drange (*vis socialis*) zu einem gemeinschaftlichen Leben „*humano intellectui conveniens*“ gehe aber das Recht hervor, und zwar an erster Stelle folgende Grundregeln desselben: sich des Besitzes anderer zu enthalten; zurückzuerstatten, was sich davon in unseren Händen befindet sowie die Vorteile, welche wir daraus gezogen haben; die Verpflichtung, sein Wort zu halten und unrechtmässig zugefügten Schaden zu vergüten; endlich die Strafwürdigkeit einer Handlung, welche diesen Regeln zuwiderläuft.

¹⁾ § 3 Prol.

Ausser der *vis socialis*, dem appetitus societatis mit den obigen Grundregeln gibt es noch eine zweite Quelle des Rechtes, nämlich des Menschen *judicium* inbezug auf dasjenige, was vorteilhaft oder nachteilig ist; seine *Vernunft* und sein *Verstand* sind gleichfalls wirksam, und was von diesen gebilligt wird, ist auch als ein Bestandteil des Naturrechtes anzuerkennen, da auch sie der menschlichen Natur angehören. „Et haec quidem quae jam diximus, locum aliquem habent, etiamsi daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum, aut non curari ab eo negotia humana”¹⁾. Wir wissen aber, dass es einen Gott gibt, und darin liege noch eine *dritte* Rechtsquelle: *libera voluntas Dei*. Es könne sogar das obengenannte Naturrecht merito Deo adscribi „quia ut talia principia (d.h. also die soziale und vernünftige Natur des Menschen) in nobis existerent ipse voluit”. Die dritte Quelle bringe ein Recht hervor, welches Recht ist, weil Gott es will; daher denn, wie de Groot bemerkt²⁾, hier der Ausspruch Anaxarchus’ gilt: „non ideo id Deum velle, quia justum est, sed justum esse, id est jure debitum, quia Deus voluit”. Dieses göttliche Recht sei dem gesamten Menschengeschlecht dreimal gegeben worden: bei der Schöpfung, nach der Sintflut und durch Christus. An ein bestimmtes Volk habe Gott sich gewandt, als er, nach dem Zeugnis Moses’ und des Psalmisten, den Juden das Gesetz gab.

Aus dem Naturrecht gehe nun das *ius civile* hervor, d.h.: das von der Obrigkeit geschaffene Recht, dasjenige

¹⁾ § 11 Prol.

²⁾ § XV, Cap. I, Lib I.

Recht, welches entweder von der *pars major coetus* oder von denen, *quibus delata potestas est*, gegeben wird. Diesem Rechte seien wir unterworfen von dem Augenblicke an, wo wir der Gemeinschaft beitreten, womit wir ausdrücklich oder stillschweigend versprechen, den in dieser Weise von der Obrigkeit festgestellten Vorschriften zu gehorchen. Dieses Versprechen entlehne seine bindende Kraft dem Naturrecht, dessen Hauptregel lautet: *stare pactis* ¹⁾. Obgleich also die Gemeinschaft in der menschlichen Natur wurzelt, tritt sie doch im Gedankengang de Groot's als Staat erst hervor durch den freiwilligen Anschluss an andere, also durch einen Vertrag, dessen Verbindlichkeit im Naturrecht begründet ist und auf den also auch das menschliche Recht (*ius civile*), sowie die Gemeinschaft selbst, sich stützt. Von dieser Gemeinschaft, welche de Groot als „*civitas*“ andeutet, gibt er dann, mit Obigem übereinstimmend, die bekannte Begriffsbestimmung: „*est autem civitas coetus perfectus liberorum hominum iuris fruendi et communis utilitatis causa sociatus*“ ²⁾. Wir finden in dieser Begriffsbestimmung nichts von einer Unterwerfung unter eine höchste Gewalt, wie bis vor kurzem in der deutschen Schule der Fall war. Das Charakteristische liegt in dem „*coetus perfectus*“, und ein Volk bildet einen solchen *coetus perfectus*, wenn die *summa potestas* aus ihm hervorgeht oder, genauer, in ihm enthalten ist. Ich finde bei de Groot nichts zur Erläuterung dieses Gedankens angeführt, aber dieser Gedanke hat das Uebergewicht. Und so würde man de

¹⁾ § 15 Prol.

²⁾ Lib. I, Cap. I, § XIV. 1.

Groot zu den Anhängern der Volkssouveränität rechnen können, wenn er nicht jene *summa potestas*, ähnlich wie ein Mensch sich vertragsweise in die Sklaverei versetzen kann, für veräusserlich erklärte; welche Ansicht eben Rousseau bekämpft, indem er die Souveränität des Volkes als unveräusserlich darstellt. Es könne aber nicht nur die *summa potestas* einem anderen übertragen werden, sondern sie könne auch von einem Fürsten erobert werden, welcher sie dann als ein *Patrimonium* besitze: eine zivilrechtliche Konstruktion ¹⁾. Wer sie aber auch besitzen möge, sie liege im Volk, in der *civitas*, beschlossen, daher denn de Groot dazu gelangt, ein *subjectum commune* der *suprema potestas* (nämlich die *civitas*) und das *subjectum proprium* jener *potestas* (eine oder mehrere Personen, welche sie besitzen) zu unterscheiden. Wenn diese sie verlieren oder wenn eine regierende Familie ausstirbt, so kehre die *suprema potestas* wieder zum Volke zurück und werde dieses wieder *sui iuris* ²⁾. Und diesen Gedanken eines doppelten Subjektes verdeutlicht er in den Worten: „*ut visus subjectum commune est corpus, proprium oculus*“ ³⁾. Also eine zweifache Souveränität: ein Gedanke, welcher, wie wir gesehen haben, bei anderen aus jener Zeit in der Unterscheidung einer *majestas realis* und *formalis* zum Ausdruck kam, und welcher insbesondere dazu bestimmt war, der Volksgegenüber der Fürstensouveränität den Vorrang zu sichern, oder aber, die Volksrechte gegenüber der fort-

¹⁾ I, Cap. III § 1, 1.

²⁾ „*Nam imperium quoad in rege est ut in capite, in populo manet ut in toto, cuius pars est caput*“ (I cap. III § 6 und II cap. IX § 8).

³⁾ I, cap. VII.

schreitenden absoluten Gewalt des Fürsten aufrecht erhalten zu können. Gierke¹⁾ erklärt die Annahme einer doppelten Souveränität durch die Bemerkung, dass de Groot und seine Zeitgenossen den Begriff einer *Persönlichkeit des Staates* nicht aufstellten. Die Bemerkung ist richtig; dass sie aber diesen Begriff nicht aufstellten, hatte seinen Grund in der Annahme einer *persönlichen Gewalt*, eines bestimmten Personen zukommenden Befehlsrechtes, welches persönliche Obrighkeitsrecht entweder faktisch oder durch das pactum subjectionis erworben sein sollte. Dennoch konnte man die Augen der Tatsache nicht verschliessen, dass neben dieser Gewalt noch die als *populus* oder *civitas* bezeichnete *universitas* existierte, welche noch auf das Vorliegen einer anderen Beziehung, zwischen den Bürgern, als ihr gemeinsames Beherrschtwerden von einer identischen Gewalt, hinwies. Wir würden jetzt diese Beziehung die Gemeinschaft nennen, und so entpuppt sich das doppelte Souveränitätssubjekt als ein Ausdruck für den dunkel geahnten Gegensatz zwischen *Gemeinschaft* und *Staat*. Die Gemeinschaft war die *civitas*, der *coetus perfectus*, das zur Erreichung eines bestimmten Zieles geordnete Zusammenleben der Menschen; zur Verwirklichung dieses Zieles war eine *summa potestas* (welche also im Gemeinschaftsleben enthalten war) erfordert: eine Staatsgewalt, welche als ein persönliches Befehlsrecht aufgefasst wurde und Einem oder mehreren zukommen konnte. Der Staatsgedanke verlor sich also in die persönliche Souveränität; was man suchte, war der Zusammenhang zwischen jener

¹⁾ Althusius, 2. Aufl. S. 172.

Gewalt und der Gemeinschaft, und man fand denselben indem man als Ausgangspunkt nahm die Gemeinschaft in welcher, zur Erreichung des von ihr nachgestrebten Zieles, eine Gewalt enthalten war; demzufolge denn bei der Gemeinschaft die majestas realis beruhte, die majestas personalis, d.h. die faktische Staatsgewalt, dagegen bei einem König oder einem anderen Machts-subjekt. Das Festhalten an der persönlichen Gewalt machte eine solche Konstruktion des Zusammenhangs zwischen Gemeinschaft und Staat nötig. Später, namentlich bei Hobbes, fällt der Gegensatz zwischen Gemeinschaft und Staat ganz fort, da kein anderer Gemeinschaftszusammenhang anerkannt wird, als derjenige, welcher sich aus der gemeinsamen Unterwerfung unter eine höchste Macht ergibt. Auf diesem Hobbeschen Standpunkt stand, bis vor kurzem, in der Hauptsache noch die deutsche Schule, welche bei der Beschreibung des Staates die Gemeinschaft nicht erwähnt, sondern in der Unterworfenheit unter eine höchste Gewalt das charakteristische Merkmal des Staates erblickt. *Jellinek* ¹⁾ hat zuerst wieder die Gemeinschaft in den Staatsbegriff aufgenommen, indem er von einer Verbandseinheit redete, also von einer teleologischen Einheit, von einer durch Zwecksetzungen zur Einheit verbundenen Vielheit von Menschen. Dasjenige aber, was diese Verbandseinheit zum Staate gestaltet, ist für ihn nicht der Zweck, welcher die Glieder zur Einheit verbindet, sondern die Gewalt über ihre Glieder, womit diese Einheit von Natur ausgestattet ist. In der Macht liegt also noch immer das Charakte-

¹⁾ Allgemeine Staatslehre 1. Aufl. S. 159 (2. Aufl. S. 171).

risticum des Staates; die Existenz dieser Macht bleibt aber unerklärt. Es hat lange gedauert, bis der Staat als Persönlichkeit anerkannt wurde; bis tief in das 19. Jahrhundert hinein hat der Gedanke einer persönlichen Gewalt sich behauptet; und noch länger hat es gedauert, bis die Gewalt nicht mehr vom Staate, sondern vom Rechte abgeleitet wurde, wie jetzt die Lehre von der Rechtssouveränität zu tun unternimmt.

Der Gedanke de Groots, dass in der Gemeinschaft (der Rechtsordnung) die *summa potestas* enthalten ist (ein Gedanke, der in seinen Folgen fruchtbar hätte werden können, wenn er nicht nur beiläufig hingeworfen sondern ausgearbeitet worden wäre) ist für die Staatslehre ohne Bedeutung geblieben. Nach wie vor wandte sich die ganze Aufmerksamkeit dem *subjectum proprium* zu, also der persönlichen Gewalt und der Frage, wie diese sich rechtfertigen lasse; demzufolge dann schliesslich, wie oben bemerkt, die Gemeinschaft selbst und damit auch das Recht, ganz aus den Augen verloren wurde.

C. *Das Naturrecht nach Hobbes*

Während für Hugo de Groot der Anlass, sich mit dem Naturrecht zu beschäftigen, durch den Wunsch, eine Grundlage für die Geltung des Völkerrechts zu finden, begründet war, verwendet *Thomas Hobbes* (1588—1679) das Naturrecht als Ausgangspunkt um das Wesen des Staates zu bestimmen. Es kommen hier hauptsächlich zwei von seinen Schriften in betracht: erstens die *Elementa philosophica*, besonders der dritte Teil *De Cive* (1646), und zweitens *Leviathan sive de materia*,

forma et potestate civitatis ecelesiasticae et civilis (1651) ¹⁾. Beide Schriften sind entstanden während seines langen Aufenthalts in Frankreich, wo damals die absolute Monarchie in ihrem Höhepunkte stand und wo auch viele aus England ausgewanderte Anhänger der Stuarts lebten, in deren Kreis er verkehrte, während er dem Prinzen von Wales Unterricht erteilte. Aus dem Einflusse dieser Umgebung erklärt sich seine Vorliebe für die monarchische Regierungsform, und grösstenteils auch seine Verteidigung einer staatlichen Allgewalt, welche sich sogar auf den Glauben der Untertanen erstreckt ²⁾: „ad summam (ergo) potestatem attinet opinionum et doctrinarum omnium judicatio, ut quae discordiarum bellique civilis saepissime causa et origo esse solent“; want „actiones ab opinionibus ortum habent, in harum ergo regulatione consistit regulatio civium, unde oritur pax et concordia“.

Den Ausgangspunkt bildet bei Hobbes die natürliche Gemütsart des Menschen ³⁾, und von dieser hat er keine hohe Meinung, da dieselbe ihm zufolge sich zusammenfassen lässt in dem Bestreben, andere zu übervorteilen, Macht über andere zu gewinnen, sogar mehr als für die eigene Sicherheit erfordert ist,

¹⁾ Eine holländische Uebersetzung erschien i. J. 1667 mit dem Titel: *Leviathan of van de Stoffe, Gedaente ende Macht von de Kerckelijcke ende wereldlycke Regeeringe*. Des weiteren eine Ausgabe von Molesworth: (*opera philosophica*), lateinisch und englisch, Bd. 2 und 3 der lateinischen Ausgabe. Vom „*Leviathan or the Matter, Form and Power of a Commonwealth, ecclesiastical and civil*“ ist ohne Datum 1907 eine kleine billige Ausgabe erschienen (George Routledge and Sons London). Die englische Ausgabe der Schriften umfasst mehr als die lateinische.

²⁾ *Leviathan* cap. XVIII.

³⁾ Cap. XIII.

und von den anderen geehrt zu werden (competitio, defensio, gloria). Da es mit jedem so bestellt sei, folge daraus, solange es keine zwingende Gewalt über sie gibt, „conditionem hominum eam esse, quam dixi *bellum esse unius-cuiusque contra unumquemque*“. Hobbes legt nicht den Nachdruck darauf, dass die Menschen ursprünglich wirklich in diesem Zustande eines *bellum omnium contra omnes* gelebt haben, obgleich er auf amerikanische Volksstämme hinweist, wo ein solcher Zustand ungefähr vorliege; aber diese Eigenschaften seien von Natur gegeben, sie treten sogar in unserer gebildeten Gesellschaft wiederholt hervor, und sie würden also, wenn sie nicht von einer ausser ihnen liegenden Macht gebändigt würden, sicher zu einem solchen Kriegszustande führen. Dieser ist aber unerträglich, und so entsteht das Verlangen, in Frieden zu leben. Dieses Verlangen ist also ein Ausfluss der Furcht vor dem Verluste des Lebens (metus), der Begierde nach dem Besitze von Gütern (cupiditas) und der Hoffnung (spes), dieselben durch Arbeit (per industriam) zu erwerben. Hauptsache ist aber die Triebfeder des metus; daher denn hier für das „timor fecit Deos“ des Epikur der Satz: „timor fecit rem publicam“ an die Stelle treten könnte. Der einzige Staatszweck bei Hobbes ist *die Sicherheit*; diese sei aber am grössten in der absoluten Monarchie, da hier die Staatsgewalt alle Rechte besitzt, die Untertanen aber keine ¹⁾). Die Vernunft zeige nun den Weg, den Frieden zu gewährleis-

¹⁾ S. S. XIX der Einleitung zu CARL GEBHARDTS Ausgabe der Abhandlung Spinozas über die Verbesserung des Verstandes und der Abhandlung vom Staate (3. Aufl. 1907, Philosophische Bibliothek Bd. 75).

ten, und was diese Vernunft vorschreibt, gehöre zu den *leges naturales*. „*Lex naturalis* ¹⁾ *praeceptum est sive regula naturalis ratione excogitata, qua unusquisque id, quod ad damnum suum sibi tendere videbitur, facere prohibetur*“. Und nun lässt Hobbes seiner Vernunft freies Spiel um auf logischem Wege eine unwiderstehliche Macht rechtfertigen zu können. Als Mittel zu diesem Zwecke fordert nun die Vernunft einen Vertrag zwischen den Individuen; ein solcher Vertrag ist bindend kraft des Naturrechtes, aber er würde gebrochen werden können, denn er ist bloss bindend in *foro interno* ²⁾. Darum sei dieser Vertrag so einzurichten, dass gleichzeitig eine Person angewiesen wird, welche die Erfüllung desselben sicherstellt. Und dies wird dadurch erreicht, dass jeder für sich seine sämtlichen Rechte einer bestimmten Person oder einem bestimmten Kollegium überlässt, unter der Bedingung, dass jeder andere ein gleiches tut. „*Ego huic homini, vel huic coetui, auctoritatem et ius meum regendi meipsum concedo, ea conditione ut tu quoque tuam auctoritatem et ius tuum tui regendi in eundem transferras*“. Durch diesen Vorgang entsteht die *civitas* oder *respublica*, und wird das Volk zur Person. „*Atque haec est generatio magni illius Leviathan* ³⁾, *vel ut dignius lo-*

¹⁾ Cap. 14.

²⁾ Cap. 15.

³⁾ Das Ungetüm, von welchem Hiob (40:20) die Rede ist. S. Bijbelsch Woordenboek 2. Band I—N s.v. Leviathan. In der 1619 im Auftrage der Generalstaaten verfassten Uebersetzung wird das Ungetüm mit dem Namen Leviathan bezeichnet. In der neuen „Leidener“ Uebersetzung kommt das Wort nicht vor und wird bloss von einem „gedrocht“ gesprochen. S. weiter Bijbelsch en Kerkelijk Woordenboek, und darin „Het Oude Testament“ von Prof. F. M. R. Böhl 1919.

quar, mortalis Dei, cui pacem et protectionem sub Deo immortalis debemus omnem". Dieser Vertrag hat also einen sehr eigentümlichen Charakter. Es ist nicht ein pactum sociale, durch welches eine universitas gestiftet wird, welche universitas dann durch ein pactum subjectionis den persönlichen Souverän einsetzt, sondern es ist eine Vereinbarung zwischen den Individuen behufs eines dritten. Dieser dritte ist oder wird, indem die Rechte eines Jeden ihm übertragen werden, souverän; nicht von einer universitas, sondern von den Individuen rührt seine Macht her; jedoch nicht kraft eines Vertrages, welchen das Individuum mit ihm abgeschlossen hätte, daher er bei Nichtbefolgung des Vertrages die Souveränität verwirken würde, sondern so, dass die Individuen unter sich übereingekommen sind, ihm ihre Rechte zu übertragen. Wenn diese Uebertragung stattgefunden hat, ist der Vertrag zur Ausführung gebracht worden. Jedes Individuum ist also Mitbegründer der Macht des Souveräns; ihm gegenüber kann demnach der Souverän kein Unrecht begehen: „sibi ipsi autem injuriam facere nemo potest". Und als eine Probe der Hobbesschen Beweisführung sei hier auf Punkt 5 des caput 18 hingewiesen: „Non potest qui summam habet potestatem a civibus occidi aut quomodocunque iure puniri. Nam qui injuriam facere non potest, ne reus quidem fieri, multo minus condemnari potest. Quicquid enim fecit, facti author est civium unusquisque"! Dass hier, bei dieser Form des Vertrags, von einem singulis major, universis tamen minor nicht die Rede sein kann, versteht sich von selbst, denn der Fürst hat sich gegenüber keine uni-

versitas, sondern nur Individuen. „Nam si per universos intelligunt civitatis personam, ipsum intelligunt regem. Itaque rex seipso minor est; quod est absurdum”¹⁾). Die Staatslehre von Hobbes lässt sich also zusammenfassen in der Konstruktion einer Regierung, in welcher jedes Individuum, sei es auch durch Vermittlung eines Vertreters, des Königs, sich selbst regiert.

D. *Staatsabsolutismus des Hobbes*

Aus dieser Staatslehre geht der Staatsabsolutismus hervor. Freiheit gibt es nur inbezug auf dasjenige, was der Souverän bis dahin noch zu ordnen unterlassen hat. Zwar darf der Souverän nicht weiter gehen als das Ziel reicht, um dessen Erreichung willen die Individuen sich ihrer Rechte entäussert haben, nämlich die *pax civium inter se et defensio contra hostem publicum*; aber dieser Zweck heiligt dann auch alle Mittel, sogar die Tötung eines unschuldigen Untertans. Zwar sündigt er dann gegen Gott, dem Untertan gegenüber begeht er aber kein Unrecht, *qui facti illius authorem se fecerat*. Einen Prozess kann der Untertan gegen den Souverän nicht einleiten, weil *qui agit contra summam potestatem contra seipsum agit*. Es gilt also der Satz: *civium libertas dependet a legum silentio*²⁾).

An zweiter Stelle ist die Staatslehre Hobbes' die Verkörperung des strengsten Individualismus und steht sie also im schärfsten Gegensatz zur griechischen Staatsidee. Denn für Hobbes ist der Staat ein Produkt des Willens der Individuen, nichts weiter als ihre Krea-

¹⁾ Cap. 18 in fine.

²⁾ Cap. XXI.

tur, seine ganze Macht rührt vom Individuum her, — ein Gedanke, welcher von Hobbes bis zur äussersten Grenze durchgeführt wird, indem er jede Massregel, welche von seiten der Obrigkeit gegen sie in Wirkung versetzt wird, als aus dem Willen des Individuums selbst hervorgegangen betrachtet.

Des weiteren ist in der Staatslehre Hobbes' enthalten, dass die Gemeinschaft sich in den Staat verliert. Das geordnete Zusammenleben wird erst möglich durch die Einsetzung eines Souveräns. In der Unterwerfung unter eine höchste Gewalt liegt die ganze Gemeinschaft. Der Gedanke eines aus inneren Ursachen zustandegekommenen Zusammenhangs, dessen Ziele der Staat zu verwirklichen hat, daher denn der Staat eine spätere Phase des vor ihm schon gegebenen Gemeinschaftslebens darstellt, — dieser Gedanke liegt Hobbes fern.

Und schliesslich führt seine Staatslehre zur Annahme einer *rein persönlichen Gewalt*. Der König als solcher hat ein Recht zu befehlen, sei es auch, dass im Könige die civitas selbst sich verkörpert. Von ihm gehen die *leges civiles* aus ¹⁾; das Gewohnheitsrecht hat seine Kraft „a voluntate eius qui summam habet potestatem, per silentium eius significata; voluntatis enim signum aliquando etiam est silentium. Neque diutius vim legis consuetudo habet quam silentium illud durat“. Dieser Gedanke führt ihn dann zum an und für sich richtigen Ausspruch: „non enim is, cujus autoritate leges ab initio institutae sunt, legislator est, sed is, cujus autoritate retinentur“. Auch für die

¹⁾ Cap. XXVI 3 und 5.

Gegenwart ist dies von Bedeutung, sofern jener Ausspruch die Auslegung des Gesetzes beherrscht: diese soll stattfinden nach den Rechtsauffassungen des gegenwärtigen Gesetzgebers. Eine selbständige Geltung hat das Recht dann auch nicht; das ist zwar der Fall mit dem Naturrecht, sobald aber die *civitas* konstituiert worden ist „*legum naturae interpretatio non a doctoribus et scriptoribus moralis philosophiae dependet, sed ab autoritate civitatis. Doctrinae quidem verae esse possunt, sed autoritas, non veritas, facit legem*“¹⁾).

E. *Spinoza's Staatslehre*

Nahe mit Hobbes verwandt ist *Spinoza*, der, wie aus allem was er von Hobbes übernahm und was er in ihm bekämpfte hervorgeht, mit seinen Werken bekannt war. *Baruch* oder wie er sich später nannte *Benedictus de Spinoza*, portugiesisch-jüdischer Herkunft, war 1632 in Amsterdam geboren. Auf Grund seiner freisinnigen kirchlichen Ueberzeugungen aus der jüdischen Gemeinde ausgebannt, wohnte er der Reihe nach in Rijnsburg, in Voorburg und schliesslich im Haag, seit 1671 an der Pavilioensgracht, in deren Nähe ein Denkmal für ihn errichtet worden ist, „welches jetzt noch immer wieder die sichtbaren Zeichen des stillen Hasses folgsamer Unwissender zu erdulden hat“²⁾. I. J. 1677 starb er an der Schwindsucht.

Die meisten Werke Spinozas sind erst nach seinem

¹⁾ *Leviathan*, ch. 19.

²⁾ LAND in der Vorrede zu MEYERS Ausgabe des theologisch-politischen Traktats S. 14.

Tode herausgegeben worden; seinen *Tractatus theologico-politicus*, in welchem hauptsächlich seine Staatslehre zu finden ist, hat er selbst 1670 veröffentlicht. Zur Ergänzung dessen, was er darin über die Politik schrieb, arbeitete er in seinen letzten Jahren an einer ausschliesslich politischen Schrift, *Tractatus politicus*, in welcher er von der besten Einrichtung des Staates handelt. Der Tod hat ihn verhindert, dieses Werk zu Ende zu führen. Auch in seinem philosophischen Hauptwerke, der *Ethica*, kommen politische Betrachtungen vor¹⁾.

In seinem Theologisch-politischen Traktat will Spinoza nachweisen, dass die Gedankenfreiheit anerkannt werden soll und dass sie sogar nur auf Kosten der Ruhe im Staate und der Frömmigkeit selbst aufgehoben werden kann. Diese Freiheit werde aber von den Theologen nicht anerkannt, da diese ihre Lehre als ein Produkt übernatürlicher Offenbarung betrachten, welche also nicht auf die Gewähr der Vernunft und der Logik, sondern auf die einer Autorität angenommen werden muss und die Unterdrückung anderer Meinungen fordert. Diese Autorität finde man in der heiligen Schrift; die Reformation habe zwar die religiösen Ueberzeugungen von der Autorität der Kirche freige macht, nicht aber von derjenigen der Bibel als einer übernatürlichen Offenbarung Gottes. Spinoza stellt

¹⁾ Lateinische Ausgabe der Werke Spinozas von LAND und VAN VLOTEN. Deutsche Ausgabe von BERTHOLD AUERBACH 1871. In der Sammlung „Geisteshelden“, 9. Band 1894: Spinoza von WILHELM BOLIN. — In der *Ethica* wird speziell vom Staate gehandelt in der Erläuterung zum 37. Lehrsatz des vierten Teils. — Ueber Spinoza: Der junge Spinoza, Leben und Werdegang im Lichte der Weltphilosophie von STANISLAS VON DUNIN-BORKOWSKI 1911, angezeigt von WYZEWA in der *Revue des deux Mondes* vom 15. März 1911.

nun eine theologische Untersuchung an, um zu beweisen, dass jene Schrift eine solche Offenbarung nicht enthalte, sondern vielmehr die Ueberreste einer sehr alten Literatur und zum grössten Teil nur Gesetze für den altjüdischen Staat, während für andere Zeiten und Völker nur dasjenige als unbedingt gültig anzuerkennen sei, worin Christus selbst alle Gebote zusammenfasst: liebe Gott über alles und deinen Nächsten wie dich selbst; — „dasselbe“, wie Land ¹⁾ sagt, „worauf, was die Praxis anbelangt, auch eine vorurteilsfreie Philosophie ausläuft“. Also ist Spinoza der erste gewesen, welcher die Bibel als ein Erzeugnis der Geschichte anerkannte und studierte, und daraus erklärt sich der heftige Widerstand, auf welchen Spinoza, indem er die übermenschliche Autorität der Bibel bekämpfte, stiess. Das Buch wurde daher auch ohne seinen Namen und bei einem Buchdrucker mit fingiertem Namen herausgegeben. Der oberste Gerichtshof der Provinz Holland verbot die Drucklegung und den Verkauf; trotzdem oder eben darum wurde aber das gefährliche Buch viel gelesen.

Im 16. Kapitel schreitet dann Spinoza zur Beantwortung der Frage fort, wie weit in einem wohlgeordneten Staate die Gedankenfreiheit und das Recht der freien Meinungsäusserung sich erstrecken soll. Dazu stellt er eine Untersuchung an nach den Grundlagen des Staates, welche auch von ihm im Naturrechte gesucht werden. Spinoza verwendet aber diesen Ausdruck in einem ganz anderen Sinne als in der Schule des Naturrechts üblich war. Nach dieser Schule hatte man

¹⁾ S. 31.

darunter eine *Norm* zu verstehen, nach welcher die Handlungen der Menschen sich zu richten haben; ihm aber liegt eine Beurteilung des menschlichen Handelns fern. „Sedulo curavi“, sagt er im *Tractatus politicus*, „humanas actiones non ridere, non lugere neque delectari, sed intelligere“, und in der *Ethica* heisst es: „non irasci, non indignari, non lugere, sed intelligere res humanas“. Spinoza arbeitet also ausschliesslich mit dem Kausalitätsgesetz, wie das in unserer Zeit besonders in der Kriminalanthropologie gebräuchlich ist. Mit der ebenso ursprünglichen geistigen Tätigkeit, welche im Beurteilen und in der Anlegung von Normen vorliegt, beschäftigt er sich nicht; seine Absicht ist nur auf das Begreifen gerichtet. Um aber den Menschen in seinem Handeln zu begreifen, hat man an erster Stelle im Auge zu behalten, dass er ein Teil der Natur ist und dass für die pantheistische Philosophie Spinozas Natur und Gott identisch sind. In der Natur unterscheidet man aber Stoff und Seele, physische und psychische Wirkungen, oder nach der älteren Terminologie Ausdehnung und Denken. Cartesius hatte Gott dem Denken gleichgesetzt und ihn seinem Wesen nach als das unendliche Denken (*infinita cogitatio*) bestimmt; dann müsste aber die stoffliche Welt ausser ihm existieren und ihm gegenüberstehen. Spinoza aber sagt: Denken und Ausdehnung, Geist und Stoff sind beide Attribute oder Offenbarungsformen, in welchen dieselbe einzige unendliche Substanz, d. h. Gott, sich erkennbar macht. Die Natur, als Grund des Besonderen, welches wir wahrnehmen, also als wirkendes Prinzip gedacht, ist Gott, die *natura naturans*; die Erscheinungen dieser

Wirkungen, psychische sowohl wie physische, bilden die *natura naturata*. Gott ist also nicht Geist und nicht Stoff, sondern diese beiden sind die Offenbarungsformen der ewigen Substanz. Wie Physisches und Psychisches zusammenhängt, wird nicht erklärt; ein unbekanntes Drittes, Gott oder die *natura naturans*, liegt dem zu Grunde. Gott ist die tiefer liegende Wirklichkeit, die sich in zwei voneinander unabhängigen Erscheinungsreihen, der physischen und der psychischen, manifestiert. Ist es dann aber, fragt Heymans ¹⁾, möglich, dass innerhalb der einen Reihe ein Erkenntnis der Existenz der anderen zustandekommt?

In dem Menschen nun, als einem Teile der Natur, kann keine andere Kraft wirksam sein als diejenige, welche sich in der sonstigen Natur erkennen lässt, also die Kraft Gottes. Wenn der Mensch sich in seinen Leidenschaften, Begierden, Affekten und Vernunftfunktionen auslebt, so offenbart sich darin die ihm zukommende göttliche Natur. Das Naturrecht erstreckt sich nur so weit, wie das Vermögen und die Macht reichen; es *ist* dieses Vermögen, denn alles was ein Wesen kraft der ihm eigenen Natur tut, muss es notwendig tun und das ist an sich sein vollstes Recht, so wie Gottes Macht auch Gottes Recht ist. Naturrecht ist also dasjenige, was nach den in der Natur eines jeden begründeten Gesetzen geschehen muss; es bezieht sich also nicht bloss auf Menschen, sondern auch auf andere Wesen. Die Fische z.B. sind von der Natur dazu bestimmt zu schwimmen, und die grossen Fische, die kleinen zu fressen; deshalb leben die Fische kraft des Natur-

¹⁾ Metaphysik 3. Aufl. S. 156.

rechts im Wasser und fressen die grossen die kleinen. Jedes Wesen hat soviel Recht wie es Kraft zum Existieren und zum Wirken besitzt. Was also der Mensch kraft seines Wesens tut, vermag er zu tun und ist sein Recht, ebenso wie Gott, die immanente Ursache des Ganzen, zu allem imstande ist und also auch alles zu tun berechtigt. *Dem Menschen kommt also auf alles, was es ausser ihm giebt, ebensoviel Recht zu, als er Macht betätigen kann.* Von Natur reicht das Recht ebenso weit wie die Macht, denn eben so, wie ein Mensch sich beträgt, ist er durch seine Natur genötigt sich zu betragen.

Diese Natur umfasst nun sowohl die Leidenschaften (Liebe, Hass, Zorn u. s. w.) wie die Vernunft; die ersten sind nicht Fehler, sondern Eigenschaften der menschlichen Natur. Das Wort „Fehler“ würde eine Beurteilung in sich schliessen, deren Spinoza sich prinzipiell enthält. Die meisten Menschen werden von den Leidenschaften beherrscht; man kann ihnen nicht sagen, dass sie sich durch dieselben weniger sollten leiten lassen und mehr der Vernunft gehorchen, denn der Mensch hat über seine Natur keine Gewalt; er kann nicht zu jeder Zeit seine Vernunft gebrauchen; das liegt ebensosehr ausser seiner Macht wie der Besitz einer gesunden Seele oder eines gesunden Körpers; und daraus geht hervor, dass derjenige, welcher noch nicht zur Erkenntnis der Vernunft vorgedrungen ist, ein ebenso unbezweifelbares Recht hat, nach den Gesetzen seiner Begehrlichkeit, wie ein anderer, nach den Vorschriften der Vernunft zu leben. Die natürlichen Rechte eines jeden werden also nicht nur durch die reine

Vernunft, sondern ebenfalls durch seine Begierden und Leidenschaften bestimmt.

Dieser Zustand ist für den Menschen ein Zustand der Unfreiheit. *Frei ist er nur dann, wenn er sich durch die Vernunft leiten lässt* (das Gefühlsleben schaltet Spinoza aus ¹⁾). Wenn die Menschen nach den Vorschriften der Vernunft lebten, so würde ein jeder sein natürliches Recht, ohne anderen zu schaden, behaupten und geniessen können. Das Uebergewicht der Leidenschaften macht dies aber unmöglich. Also müssen diese bezwungen werden, und sie können nur durch einen anderen Affekt bezwungen werden dergestalt, dass der Mensch sich davon enthält, anderen Schaden zuzufügen, indem er fürchtet, dadurch sich selbst noch mehr Nachteile zu bereiten ²⁾. Diesen bezwingenden Faktor, welcher die Leidenschaften bändigt, liefert der Staat, mag derselbe nun auf natürlichem Wege oder durch einen Vertrag, also durch eine die gemeinsamen Interessen berücksichtigende Willensübereinstimmung, die jedem im Naturrecht zukommende Macht teilweise auf die Gemeinschaft (Demokratie) oder auf den Herrscher zu übertragen, zustande gekommen sein. Im Staate haben wir eine Person, welche stärker und mächtiger ist als die Individuen, und welche, indem sie auch selbst sich dem allgemeinen Naturgesetz unterordnet, ebensoviel Recht besitzt als sie Macht gelten lassen kann. Durch diese Macht wird das natürliche Recht der Bürger eingeschränkt und kann zwischen

¹⁾ Scholten, S. 188.

²⁾ S. Ethica, Lehrsatz 37 Erläuterung und die dort sich findenden Verweisungen nach anderen Lehrsätzen.

diesen zum ersten Male von Recht und Unrecht im eigentlichen Sinne die Rede sein. Rechte erhalten die Individuen zuerst durch die Beschränkung der Macht anderer, welche vom Staate herrührt. Da es aber über dem Staate keine höhere Macht gibt, verharrt der Staat dauernd im Naturzustand, wo das Recht sich ebensoweit erstreckt wie die Macht; daher denn auch Verträge zwischen Staaten nur solange in Kraft bleiben, als die Gründe, um derentwillen sie abgeschlossen worden sind, die Gefahr oder der Nutzen, fort dauern. Für die Individuen dagegen wird das Naturrecht eingeschränkt, und zwar in demjenigen Maasse, in welchem die Macht des Staates die ihrige übertrifft. Die Herrschaft, welche der Staat ausüben kann, ist demnach eine mechanische, keine innerliche, d.h.: die eine Macht, diejenige des Staates, beschränkt die andere, die des Individuums, und in dieser Beschränkung liegt das positive Recht. Der Inhalt des Rechtes hat keine eigene Bedeutung.

Welche Bürgschaft gibt es nun dafür, dass der Staat seine Bürger nicht unterdrückt und Vernunftwidriges von ihnen fordert? Niemals, sagt Spinoza, wird man das Recht und die Macht des Staates so gross machen können, dass diejenigen, welche ihn verwalten, alles tun können, was sie wollen. Denn das Naturrecht des Menschen ist unvergänglich; er vermag, sofern er die Macht dazu besitzt, die Herrschaft des Staates zu brechen, und so unterliegt die Obrigkeit fortwährend der Gefahr, dass sie ihrer Macht beraubt, oder der Vertrag, wodurch sie eingesetzt wurde, nicht eingehalten wird. Die Macht des Staates wird untergraben,

wenn er durch sein Verhalten den Menschen Anlass gibt, sich gegen ihn zu verschwören. Mit zahlreichen Beispielen weist Spinoza nach, dass die Fürsten für ihre Macht stets von ihren eigenen Untertanen das meiste zu befürchten haben. Die beste Regierung ist also die, wo die oberste Gewalt beim ganzen Volke beruht, da hier kein Widerstand möglich ist; damit ist aber auch die Garantie gegen Unterdrückung aufgehoben.

Eine zweite, aber weniger reale Bürgschaft liegt im Zweck des Staates, die Menschen zu befähigen, nach der Vernunft zu leben. Der Endzweck liegt also nicht darin, zu herrschen und die Menschen durch Furcht im Zaume zu halten, sondern vielmehr, jeden von der Furcht zu befreien und ihn in Sicherheit leben zu lassen, d.h. ihm sein natürliches Recht, ohne Schaden für sich selbst und andere zu existieren und zu wirken, auf die beste Weise zu garantieren. Es ist nicht der Zweck des Staates, die Menschen aus vernünftigen Wesen zu Tieren und Automaten zu machen, sondern umgekehrt es dahin zu bringen, dass sie ihre Vernunft betätigen können und sich also davon enthalten, sich gegenseitig, unter dem Einfluss ihrer Leidenschaften, zu schaden. „*Finis ergo Reipublicae revera libertas est*“. Die Staatsmacht wird also dadurch geadelt, dass sie in den Dienst der Vernunft gestellt wird. Man sollte dies nicht übersehen und es Spinoza zum Vorwurf machen, dass Macht und Recht von ihm als identisch betrachtet werden ¹⁾. *Dies gilt aber nur vom Naturrecht*, und in dem Worte Naturrecht hat Recht nicht wie sonst die Bedeutung

¹⁾ S. Land, Inleiding tot de wijsbegeerte, S. 428.

einer Norm (Recht im objektiven Sinne), sondern vielmehr die einer Befugnis oder eines Vermögens ursächlicher Art. Recht als Norm ist nur im Staate denkbar; es führt eine Einschränkung dieses Naturrechtes, dieser natürlichen Macht, mit sich, und hat seinen sittlichen Grund in dem Zwecke, der durch diese Machteinschränkung erreicht werden soll, nämlich im Leben nach den Vorschriften der Vernunft ¹⁾).

Wenn aber dieser Zweck erreicht werden und also das Recht eine sittliche Grundlage besitzen soll, so muss auch die Macht, welche das Recht ins Leben ruft, selbst über eine solche Grundlage verfügen. Die Staatsmacht wird zwar in den Dienst der Vernunft gestellt, aber *der Staat entlehnt doch seine Macht nicht der Verwirklichung des Reiches der Vernunft. Die Macht des Staates stützt sich auf Unterwerfung*; auf verschiedenen Wegen (z.B. durch Furcht und durch Aussicht auf Belohnung) muss der Staat danach streben, diese Unterwerfung zu erzielen oder zu befestigen. Nicht der Grund aus welchem er gehorcht, sondern das Gehorchen selbst macht einen zum Untertan: „non enim ratio obtemperandi, sed obtemperantia subditum facit“ ²⁾. Da

¹⁾ Im Tractatus politicus S. 167 macht aber Spinoza die richtige Bemerkung, dass die Einrichtung der Regierung sowohl mit der Vernunft wie mit den wichtigsten Neigungen des Menschen übereinstimmen soll. Gesetze, welche sich nur auf die Vernunft stützen, sind kraftlos.

²⁾ Opera (van Vloten und Land) I, S. 565. Menzel (Wandlungen in der Staatslehre Spinozas) sagt, dass Spinoza den Staat auf einen „Mechanismus der Affekte“, nicht auf die Vernunft, aufbaue. Im Tractatus theologico-politicus wird die Demokratie als Musterstaat dargestellt. Im Tractatus politicus zeigt er Vorliebe für die Aristokratie. Im ersteren befürwortet er Glaubenfreiheit; nach dem zweiten ist eine allgemeine Religion nötig (religion civile von Rousseau), welche sich auf einige allgemeine religiöse Wahrheiten beschränken kann.

also der Grund des Gehorsams gleichgültig ist und es bloss darauf ankommt, irgendwie ein Machtszentrum zu gewinnen und zu behalten, fehlt der Staatsgewalt jede sittliche Grundlage, denn es gibt keine Verpflichtung zu gehorchen. Weiter als bis zur Anerkennung einer *faktischen* Macht gelangt Spinoza nicht. Ein gleiches findet man bei Austin¹⁾. Wir aber, indem wir ihm zugeben, dass im Gehorchen der Grund der Gewalt liegt, suchen nach einer dazu führenden *Verpflichtung*, und diese kann bloss aus dem *Rechte* heraus konstruiert werden; eine selbständige, ausser dem Rechte stehende Verpflichtung dem Staate gegenüber lässt sich nicht auffinden. Nur, sofern der Staat sich an die Rechtsbildung beteiligt, ist er also imstande, Gewalt auszuüben. Spinoza aber lässt umgekehrt aus der tatsächlichen Macht das Recht hervorgehen, und daran liegt die Unannehmbarkeit seiner Staatslehre.

F. *Bedeutung des Naturrechts*

Indem wir auf das Vorhergehende zurückblicken, finden wir, dass *Hugo de Groot*, indem er von der soziablen Natur des Menschen seinen Ausgang nimmt, die Grundlage schafft für ein von der Offenbarung und vom Glauben unabhängiges Naturrecht. Auch *Hobbes* nimmt eine solche Grundlage an, verlegt dieselbe aber in die menschliche Vernunft, indem er zugleich aus dem überwiegenden Egoismus des Menschen das Unge-

¹⁾ S. meine Lehre der Rechtssouveränität, und MAZEL, der Sozialvertrag bei Spinoza (Grünhuts Zeitschrift 34, S. 451 fgg.)

nügende dieses Rechtes herleitet, wodurch er dann zum und in den Staat getrieben wird.

a. Loslösung des Rechtes von der Theologie. Damit schien das Recht von der Theologie losgelöst zu sein, aber stets wieder wurde versucht, die Geltung des Naturrechtes auf Gott zurückzuführen und also den Glauben an Gott als ein notwendiges Fundament für die Lehre von der Gerechtigkeit zu betrachten. Namentlich ist dies der Fall bei den beiden *Cocceji*: *Hendrik* (1644—1719, zeitweise Professor in Utrecht, später in preussischem Staatsdienst) und *Samuel*, seinem Sohn (1679—1755, seit 1746 unter Friedrich dem Großen Grosskanzler)¹⁾. Von den dabei aufs Tapet gebrachten Behauptungen und Fragen seien nur einzelne erwähnt: dass Gott den Menschen nach seinem Ebenbilde geschaffen hat und der Mensch also auch die göttlichen Eigenschaften, wie die Gerechtigkeit, besitze; dass der Unterschied zwischen dem paradiesischen und dem durch den Sündenfall verursachten Zustande eben darin liege, dass in ersterem der Mensch ganz von Gottes Wesen und Willen durchdrungen sei, in letzterem dagegen der Gegensatz zwischen dem reinen, aus dem teilweise noch erhaltenen Licht der Vernunft hervorgehenden und dem weltlichen Rechte entsteht; endlich die alte Frage, ob, wenn das Recht in Gott seinen Ursprung hat, dasselbe aus seinem Willen, oder aber (wie Leibnitz behauptete) aus seinem Wesen stammt: dergestalt, dass etwas nicht Recht ist,

¹⁾ BLUNTSCHLI, Geschichte der neueren Statswissenschaft, 3. Aufl. S. 246. Vgl. S. 102 fgg. des 2. Bandes; HINRICHS, Geschichte der Rechts- und Staatsprincipien; AHRENS, Naturrecht, 6. Aufl. I, S. 103.

weil Gott es will, sondern Gott das Recht will, weil es von Natur Recht ist. Mit allen diesen theologischen Streitigkeiten und den dabei verwendeten Beweisführungen haben wir uns aber nicht weiter zu beschäftigen. Die soziale Richtung, wie man die Schule Hugo de Groot nannte, deren Anhänger als Sozialisten bezeichnet wurden, behielt die Oberhand, sodass das Naturrecht an erster Stelle dazu gedient hat, für das Recht überhaupt eine vom Glauben und von der Offenbarung unabhängige Grundlage zu schaffen.

b. Die Grundlage des Rechts. Zweitens wird an das Naturrecht appelliert um der *Staatsgewalt* eine eigene Rechtsgrundlage zu sichern und auf diesem Wege zu einer Bestimmung der Macht des Staates zu gelangen. Bis zu Kant einschliesslich wird das Naturrecht diesem Zwecke dienstbar gemacht.

c. Höchste Rechtsgewalt. An dritter Stelle aber werden nun im Naturrecht die *Normen* gesucht, nach welchen der Staat bei der Ausübung seiner Gewalt sich zu betragen hat ¹⁾. In demjenigen Maasse, in welchem der Souveränitätsgedanke Boden gewann und der fürstliche Absolutismus seinen Höhepunkt erreichte oder, wie in England, sich zu befestigen versuchte, wurde in der Staatsgewalt die Quelle aller Gewalt, auch der positiven Rechtsgewalt, gesehen. Die anfänglichen Bedenken dagegen, sich auch vom Privatrecht (dem gemeinen Rechte) unabhängig zu machen und sich für berechtigt zu halten, auch dieses Recht zu durchbre-

¹⁾ S. S. 47 fgg. des Extrait du Recueil des Cours de l'Académie de droit international 1927: L'idée moderne de l'Etat par H. Krabbe, Hachette Paris.

chen, waren überwunden. Zwar wurde anerkannt, dass der *Inhalt* des Privatrechts nicht, wie derjenige des öffentlichen Rechtes, vom Staate herrührt, aber die *Geltung* des Rechtes wurde stets mehr aus der Obrigkeitsgewalt abgeleitet, sodass schliesslich die vollständige Ungebundenheit dieser Gewalt zu Tage tritt.

Diesem Absolutismus widersetzt sich nun das Naturrecht, welches eine vom Staate unabhängige Geltung beansprucht, und von welchem man annimmt, dass es eine solche Geltung nicht nur neben dem Staate, sondern auch über demselben besitzt, da doch die Staatsgewalt selbst insofern aus dem Naturrecht entspringt, als seine Rechtmässigkeit in einem naturrechtlichen Titel, dem Gesellschaftsvertrag, begründet ist. Mit der Entwicklung des Naturrechtes lebt also schüchtern der Gedanke einer *Souveränität des Rechtes* wieder auf, sofern nämlich der Staat als die Verkörperung der höchsten Gewalt einer noch höheren Gewalt, welche dem Staate *Pflichten* (nicht bloss Beschränkungen seiner Macht) vorschreibt, den Platz räumen muss. Man gewinnt also im Naturrecht eine Machtsbeschränkung des Staates durch das Recht, eine Machtsbeschränkung, welche man früher in der *bedingten* Uebertragung der Obrigkeitsgewalt, welche stattgefunden haben sollte, gesucht hatte: eine Auffassung, welche die Formen des Privatrechtes verwendet, um das zu allen Zeiten empfundene Bedürfnis nach Mitteln, der im Kleide der persönlichen Gewalt auftretenden Obrigkeitsgewalt Schranken zu setzen, zum Ausdruck zu bringen. Das Naturrecht setzt nun an die Stelle der privatrechtlichen, aus dem Staatsrechte

des Mittelalters herrührenden Beschränkung eine öffentlichrechtliche, indem es Normen aufstellt, welche nicht vertragsmässige, sondern autoritäre Gültigkeit besitzen ¹⁾).

G. *Inhalt der naturrechtlichen Normen* (Locke)

Diese neue Funktion des Naturrechtes macht sich bereits bei *Locke* bemerklich, tritt aber hauptsächlich in Deutschland, durch die Ausarbeitung und Bearbeitung, welche dort das Naturrecht durch *Pufendorf*, *Thomasius* und *Wolff* erhielt, hervor. Infolgedessen hatte sich am Ende des 18. Jahrhunderts ein ganzes System von Rechtsregeln entwickelt, welche nicht nur eine Machtsbeschränkung der Staatsgewalt enthielten, sondern auch der Staatswirksamkeit neue Bahnen eröffneten und dem sogenannten *aufgeklärten Despotismus*, welcher die absolute Monarchie für die Einführung der vom Naturrecht geforderten und der Obrigkeit zur Pflicht gestellten sozialen Reformen verwenden wollte, eine Stütze gewährten.

Es findet sich also diese neue Funktion des Naturrechtes bereits bei *Locke*, obgleich die Bedeutung desselben für die Staatslehre weit mehr in der Unterscheidung verschiedener Staatsgewalten, welche er der damaligen englischen Staatseinrichtung entnahm und welche später von *Montesquieu* zur Lehre von der *trias politica* umgearbeitet wurde, zu suchen ist.

John Locke ²⁾ (1632—1704) hat sich als Philosoph

¹⁾ S. meine Lehre der Rechtssouveränität 1906, S. 130 fgg. und 134 fgg.

²⁾ *John Locke* by Thomas Fowler 1880 (in „English Men of Letters“, edited by John Morley).

Ruhm erworben durch seinen „Essay concerning Human Understanding“, in welchem er eine Theorie der menschlichen Erkenntnis begründet und den Satz aufstellt: „nihil est in intellectu, quod non prius fuerat in sensu“¹⁾. Seine Staatslehre findet sich in seinem Buche „Two Treatises on Government“, in deren ersterer er Robert Filmers' damals viel Beifall findende Schrift „Patriarcha“ bekämpfte. In der zweiten giebt er einen „Essay concerning the true original, extent and end of Civil Government“. Auch er nimmt seinen Ausgang vom Naturzustande, in welchem die Menschen „in a state of perfect freedom and also of equality, without being subjected to the will or authority of any other man“ gelebt haben sollen. In diesem Zustande herrscht ein Gesetz, welches vorschreibt, dass, da alle gleich und unabhängig sind, niemand den anderen in seinem Leben, seiner Gesundheit, seiner Freiheit oder seinem Besitze benachteiligen darf. Die Herrschaft dieses Gesetzes wäre ausreichend, wenn die Vernunft des Menschen nicht durch seinen Eigennutz verdunkelt würde („being biassed by their interest“). Demzufolge entstehen im diesem Naturzustande Schwierigkeiten: das Recht ist unsicher; es fehlt ein über den Parteien stehender Richter; also ist jeder Richter in seiner eigenen Sache und dazu berechtigt, zu strafen und Schadenersatz zu fordern, wenn „the offender declares himself to live by another rule than that of reason and common equity, which is that measure God has sent to the actions of men for their mu-

¹⁾ Scholten, S. 208.

²⁾ Ch. VI, § 54.

tual security" 1); endlich gibt es keine Macht um das Recht zu handhaben 2). Das sind die Gründe, welche dazu führen, aus dem Naturzustande in einen solchen der „political society" überzugehen; im Naturzustande gibt es zwar bereits eine Ordnung, aber eine unvollständige, da dort die Gemeinschaft ausschliesslich auf der *inneren* Wirkung der „law of Nature" beruht 3). Indem dies offenbar nicht genügt, wird der Staat durch einen Vertrag ins Dasein gerufen; in diesem Vertrage wird der Gemeinschaft das Recht zuerkannt, festzustellen, welche Strafen gegen die Uebertretung des Naturrechtes angedroht werden sollen und auf welche Weise Eingriffe in die Rechte eines anderen wieder gutzumachen sind, so wie auch die Befugnis, dies alles zur Ausführung zu bringen. Der *Gesetzgeber ist also nicht allmächtig, sondern er soll „the law of Nature" verwirklichen*. Hier finden wir also das Naturrecht als eine Norm, welche der Staat zu verwirklichen hat. Wenn aber wirklich das Recht herrschen soll, muss Jeder, auch der Monarch, der „legal obligation" unterworfen sein, daher denn eine absolute Macht niemals zulässig ist 4). Und dies führt dann Locke zur Trennung der gesetzgebenden und der ausführenden Gewalt, im Geiste der damaligen englischen Staatsver-

1) S. § 8.

2) Graham, English Political Philosophy from Hobbes to Maine 1890. — § 124 des 2. Essay on Civil Government, ed. 1824. . . .

3) § 136: „The Law of Nature being unwritten, and so nowhere to be found but in the minds of men".

4) § 137: „Absolute arbitrary power, or government without settled standing laws, can neither of them consist with the ends of Society and Government."

fassung ¹⁾, also zur konstitutionellen Monarchie. Ueber diese Trennung der Gewalten werden wir später reden; hier genügt es, darauf hingewiesen zu haben, dass bereits bei Locke das Naturrecht noch etwas mehr ist als eine Grundlage für die Staatsgewalt; dass es die Normen in sich enthält, nach welchen der Staat bei der Feststellung von Gesetzen, die den Untertanen gegenüber zwangsweise gehandhabt werden sollen, sich zu richten hat ²⁾.

H. Staatslehre von Pufendorf und Thomasius

Dieser Gedanke erforderte eine besondere Auseinandersetzung inbezug auf den *Inhalt* des Naturrechts, und damit beschäftigen sich die deutschen Rechtsphilosophen des 17. und 18. Jahrhunderts. An erster Stelle *Samuel Pufendorf* (1632—1694), dessen Hauptwerk, „*De iure naturae et gentium libri octo*“, von Barbeyrac ins Französische übersetzt und kommentiert wurde. Darauf folgte eine kleinere, als Auszug aus der ersteren zu betrachtende Schrift *De officio hominis et civis*. Es versteht sich, dass wir bei Pufendorf die Ableitung der Staatsgewalt aus dem Naturrecht wiederfinden; ihm zufolge kommt aber der Mensch zur Staatsbildung sowohl auf Grund des *De Groot*schen

¹⁾ In seinem „*Preface*“ sagt er ausdrücklich, dass sein Buch dazu beitragen soll „to establish the throne of our great restorer, our present King William“. Was Hobbes für die Stuarts tat, tut Locke für die Rechtfertigung der Revolution von 1689.

²⁾ § 135: „The obligations of the Law of Nature cease not in Society, but only in many cases are drawn closer, and have, by human laws, known penalties annexed to them, to enforce their observation. Thus the Law of Nature stands as an eternal rule to all men, *legislators as well as others*“.

Prinzips einer *vis socialis*, wie des Hobbesschen von der im Naturzustande herrschenden Zwietracht und dem allgemeinen Streben nach Selbsterhaltung. Nicht weniger als drei Verträge scheinen ihm nötig um den Staat herzustellen: der Gesellschaftsvertrag, ein Vertrag zur Feststellung der Verfassung und endlich der Unterwerfungsvertrag. Sein Verdienst liegt in seiner systematischen Behandlung des Naturrechtes, welches er von der Moral zu unterscheiden versucht, indem er auf den Gegensatz zwischen dem *forum internum*, wo die Verstöße gegen die Moral hingehören, und dem *forum externum*, welches über Rechtsfragen zu entscheiden hat, hinweist; wobei er vom Satze ausgeht, dass das Recht sich nur auf das äussere Handeln, nicht aber auf die Gesinnung beziehe.

Thomasius (1655—1728) bringt in seinem Werke *Fundamenta iuris naturae et gentium* (1705) eine schärfere Abgrenzung des Rechtes von der Moral zur Durchführung. Im Rechte sieht er ein Gebot¹⁾, welches Zwang gestattet; darum seien die Rechtspflichten vollkommene Pflichten, die Pflichten der Moral, welche keinen Zwang mit sich führen, dagegen unvollkommene. Diese Auffassung führte ihn zur praktischen Folgerung, dass in Glaubenssachen der Staat sich vom Eingreifen enthalten soll²⁾. *Thomasius* kämpfte für die Glaubensfreiheit und schritt wiederholt gegen den

¹⁾ Stahl S. 83: Vorschriften zur Erlangung des inneren Friedens gehören zur Ethik, sind moralische Regeln; Vorschriften, welche sich auf den äusseren Frieden beziehen, sind Rechtsvorschriften; jene nicht, diese wohl erzwingbar.

²⁾ Nach Stahl S. 184 wäre das Kriterium des Zwanges für das Recht aufgestellt worden, um inbezug auf den Glauben allen Zwang auszuschliessen.

Fanatismus der Geistlichen und Theologen ein, was ihm schliesslich sein Amt in Leipzig kostete. Auch gegen die Strafbarmachung der Ketzerei sowie gegen die Hexenprozesse und die Folter hat er Einspruch erhoben, und mit alledem hat er dem Humanismus wichtige Dienste erwiesen und der Aufklärung des 18. Jahrhunderts kräftig vorgearbeitet.

Neben dem Gegensatz zwischen Recht und Moral wird nun von Thomasius als das beherrschende Prinzip für das Recht und für die Staatswirksamkeit der Zweck des menschlichen Lebens, welchen er in der Glückseligkeit sucht, dargestellt. Dieses Prinzip durchdringt das Recht sowie die Ethik und die Politik. Durch die Aufstellung und Formulierung dieses Endzweckes eröffnet sich dem Staate ein ungeheures Arbeitsfeld und tritt der Gedanke hervor, dass der Staatszweck noch etwas mehr als die Sorge für Ruhe und Sicherheit, als die blosse Handhabung des Rechtes, umfasst. Der Staat ist nicht nur eine Machterscheinung, sondern auch eine Kulturmacht. Mehr als diese Forderung eines erweiterten Wirkungskreises für den Staat bietet aber Thomasius nicht; erst durch die Schriften Wolffs, des eigentlichen Staatsphilosophen der Aufklärung, kommt der neue Gedanke zur praktischen Anwendung.

I. Staatslehre von Christian Wolff

Christian Wolff (1679—1754), ein Schüler des Leibnitz¹⁾, hat seine Ansichten in seinem Buche *Ius natu-*

¹⁾ Leibnitz gehört zu den Vorläufern der Aufklärung. Die soziale Aufgabe des Staates lässt er bereits durchblicken; er macht Vor-

rae methodo scientifico pertractatum (1742—1748) erörtert, — ein Buch, welches aus neun starken Quartbänden besteht, von welchen der achte vom öffentlichen Rechte handelt. Bluntschli ¹⁾ sagt von demselben, dass es von niemand mehr gelesen und nur von wenigen nachgeschlagen wird. Ein übersichtlicheres Werk, gewissermassen ein Auszug aus dem vorigen, führt den Titel *Institutiones iuris naturae et gentium* (1752) ²⁾; ausserdem hat Wolf noch einige populäre Schriften gleicher Tendenz veröffentlicht ³⁾.

Wolffs Naturrecht ist mehr ein moralphilosophisches als ein rechtsphilosophisches Werk. Den von Thomasius zwischen Recht und Moral gemachten Gegensatz findet man bei ihm nicht wieder. Zwar kennt er Pflichten, welche sich erzwingen lassen, und andere, wobei dies nicht der Fall ist, aber die letzteren (die unvollkommenen Pflichten) sind damit nicht ausserhalb des Rechtsgebietes gestellt. Insofern bedeutet seine Lehre einen Rückschritt, da er zwischen Recht und Moral nicht genügend unterscheidet, und demzufolge die Grenzen der Obrigkeitsfürsorge sich ins Unbestimmte

schläge für die Errichtung von Staatsfabriken für Arbeitslose, für die Einführung des Arbeitszwanges für Bettler und Landstreicher.

¹⁾ S. 250.

²⁾ Französische Uebersetzung mit lateinischem Text von einem Anonymus mit Noten von Luzac in 6 Bänden 1772.

³⁾ Ahrens I S. 114 N. 1.

Ueber Wolff's Naturrecht: FRIEDRICH JODL, *Geschichte der Ethik*, S. 364; FUNK, *Die Auffassung des Begriffes der Polizei im vorigen Jahrhundert* (Tüb. Zeitschr. 19 S. 489 (1863) und 20 S. 320 (1864)). Ueber die Bedeutung des Polizeistaates: Dr. KURT WOLZENDORFF, *Die Grenzen der Polizeigewalt* 1905. S. auch DELAMARE, *Traité de la police* 1722—1729.

erweitern liessen; dagegen rechnet Ahrens ¹⁾ es ihm als Verdienst an, dass er die sittlichen Grundlagen der Rechte der Menschen in den *Pflichten*, welche dieselben zu erfüllen haben, und welche Wolff aus dem von ihm in Uebereinstimmung mit Leibnitz als *perfectio* oder Vervollkommnung bezeichneten höchsten Lebensziel des Menschen herleitet, nachweist. Das *materiale* Kriterium, welches in dem *Inhalt* des Rechtes zu finden ist tritt damit hervor, während Pufendorf und Thomasius sich mit dem *formalen* Rechtskriterium (der Erzwingbarkeit) begnügten. Sittlich gut ist eine Handlung, wenn sie sich jene *perfectio* ²⁾ zum Ziele setzt, und das Naturrecht, „*lex naturae nos obligat ad committendas actiones, quae ad perfectionem hominis atque status ejusdem tendent, et ad eas omittendas, quae ad imperfectionem ipsius atque status ejusdem tendent.... Atque hoc principium Juris naturae generale et universale est, ex quo continuo ratiocinationis filo deducuntur omnia, quae Juris naturae sunt*“ ³⁾. Auf dem Wege des Syllogismus werden dann, eins nach dem anderen, mit grenzenloser Banalität ⁴⁾

¹⁾ I, S. 117.

²⁾ An erster Stelle die eigene, dann aber auch diejenige anderer (§ 133): „*verum etiam ad alterius ac status ejusdem perfectionem conferre debeat quantum potest, salva obligatione erga seipsum*“.

³⁾ § XLIII.

⁴⁾ S. in dieser Hinsicht besonders „*Vernünftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen und insonderheit dem gemeinen Wesen zur Beförderung der Glückseligkeit des menschlichen Geschlechts*“. Holländische Uebersetzung: „*Redenkunstige bedenkingen over de samenleving der menschen en vooral over het gemeene Best of Staatkunde ter bevordering van de gelukzaligheid des menschelijken geslachts, de liefhebbers der Waarheid medegedeeld door Christiaan Wolff*“, vertaald door Adolf Frederik Marie (1744).

alle Pflichten und Rechte entwickelt, die sich aus dem Ziel, sich selbst und andere zu vervollkommen, ergeben ¹⁾: also die Rechte auf Speise und Trank und auf Arzneimittel (114) auf Kleidung, auf Wohnung, auf dasjenige was nötig ist um seinen Körper zu adonisieren, auf alles was ihn glücklich machen kann (118: „homo curae habere debet ut sit felix et ne infelix fiat, consequenter ipsi ius est ad ea, quae ad felicitatem quidpiam conferunt”), „ad ea, quae ad vitae commoditatem et jucunditatem faciunt u. s. w. Diesen Rechten entsprechend werden dann im dritten Teil (von § 102 an) die Obrigkeitsmaassregeln empfohlen, durch welche diese Rechte gesichert werden können, und wird also dem Staate eine Aufgabe gestellt, kraft welcher derselbe sich einzumischen hat in die Feststellung des Arbeitslohnes, in die Preise der Güter, in die Verbreitung von Kenntnissen und Wissenschaft, zu welchem Zwecke die Zensur in Schutz genommen wird, während die *salus publica* als oberste Norm aufgestellt wird (§ 1976). Er scheut sich sogar nicht davor, die Obrigkeit aufzufordern, ihre Untertanen zum Kirchenbesuch zu zwingen: „denn da die Gottesverehrung im Wesen und in der Natur des Menschen begründet ist, so ist es Aufgabe des Staates, den Menschen zur Erfüllung seiner natürlichen Pflicht anzuhalten” ²⁾.

Mittels dieser Gedanken systematisiert und begründet Wolf die Politik jener Zeit, welche unter dem Namen des aufgeklärten Absolutismus ihr Interesse der Verbesserung sozialer Zustände zuwandte (Friedrich

¹⁾

FUNCK a. a. O.

der Grosse und Joseph II), und in der Praxis zu einer Vormundschaft über die Bürger führte, welche den aufgeklärten Plänen und der landesväterlichen Fürsorge der Obrigkeit nur ihren beschränkten Untertanenverstand gegenüberzustellen hatten ¹⁾).

K. *Erweiterung des Staatszweckes*

Diese Politik, welche in der Praxis wie in der Theorie in den Vordergrund gestellt wurde und den Wirkungskreis des Staates erweitert, bringt uns einen bedeutenden Schritt vorwärts, da sich der althergebrachten Aufgabe des Staates, für Ordnung, Ruhe und Sicherheit zu sorgen, jetzt eine neue, welche alle Seiten des gesellschaftlichen Lebens umfasst, hinzugesellt. Der *Kulturzweck*, damals mit dem Namen Wohlfahrtspflege bezeichnet, tritt von nun an dem *Machts- oder Rechtszweck* zur Seite. Das überall tief empfundene Bedürfnis nach der Verbesserung sozialer Zustände erwartet von der Obrigkeit die nötigen Reformen, und das Naturrecht weist dieser Obrigkeit die Maassregeln an, welche sie zu diesem Zwecke zu nehmen hat. Das Naturrecht lässt sich dabei ausschliesslich durch die Vernunft leiten und nimmt auf das historisch Gewordene keine Rücksicht, im Vertrauen, dass die Obrigkeit, wenn sie tut was die Vernunft befiehlt, imstande sein wird, durch ihren Willen und ihr Wort die Gesellschaft umzuschaffen. Das philosophische Recht, welches solcherweise von der Obrigkeit ausging, zeigte sich aber dazu

¹⁾ Nach dem preussischen Minister von Rochow „geziemt es dem Untertanen nicht, an die Handlungen des Staatsoberhauptes den Maassstab seiner beschränkten Einsicht zu legen“ (WOLZENDORFF S. 51).

unfähig und erreichte nicht viel mehr als eine lästige Einmischung, mit durchgängiger Verkennung des Prinzips der persönlichen Freiheit.

Gleichzeitig mit dieser Erweiterung des Staatszweckes tritt das Prinzip des *Polizeistaates*, nach welchem der Staat berechtigt und verpflichtet ist, die Wohlfahrt *zwangsweise* zu fördern, in den Vordergrund; der Staat hat also ein Recht, vor welchem die Rechte der Untertanen zu weichen haben; es kommt ihm eine Rechtsmehrwertigkeit zu, die aus seiner souveränen Gewalt entspringt und von welcher *Delamare* ¹⁾ erklärte: „la puissance souveraine est un éclat de la toute-puissance de Dieu“. Erst mit der Entwicklung des Polizeistaates erhält die Souveränität des Staates das Merkzeichen der Unbedingtheit, welches ihm namentlich dem Privatrecht gegenüber gefehlt hatte. Alle Gewalt, auch die Rechtsgewalt, wird auf den Staat zu-

¹⁾ Dieser Name wurde dem Staatsbegriffe jener Zeit beigelegt, weil die Aufgabe, welche früher in der Polizeigewalt enthalten war, zu einem die gesamte Staatswirksamkeit beherrschenden Prinzip erweitert wurde. Die Polizeigewalt, womit früher ein bestimmter Zweig der Staats-sorge bezeichnet wurde, wird jetzt mit dem ganzen Staatszweck in Verbindung gebracht, daher denn auf jedem Gebiete das Recht zum Eingreifen anerkannt wird (s. Mayer, Deutsches Verwaltungsrecht I, S. 38 fgg.). Das ganze 18. Jahrhundert ist erfüllt von den Rechten des Individuums. Aus den angeborenen und unveräußerlichen Rechten des Individuums ergibt sich für den Staat die Verpflichtung, dem Individuum die Ausübung seiner Rechte zu ermöglichen. Der Polizeistaat nahm jene Rechte als Ausgangspunkt. Fürs übrige kennzeichnet sich das 18. Jahrhundert dadurch, dass Natur und Geschichte sich gegenüber gestellt, und die Natur als Maass und Ausgangspunkt verwendet wird. Indem die Natur des Menschen als eine sittliche gefasst wird, löst die Staatsphilosophie sich in die Moralphilosophie auf. — In England vertritt William Godwin (*Political Justice*) die Ideen der französischen Revolution.

*) *Traité de la police*, 1722, I.

rückgeführt; nur das Naturrecht behielt seine selbständige Geltung, aber dieses stellte dem Staate eine so viel umfassende Aufgabe, dass die Pflichten und Beschränkungen, die es dem Staate auferlegte, den Rechten gegenüber, welche dem Staate zur Verwirklichung jener Aufgabe inbezug auf die Bürger zuerkannt wurden, ausser Sicht gerieten. Man darf also getrost behaupten, dass im 18. Jahrhundert das Naturrecht die Staatsgewalt eher verstärkte als abschwächte; die Macht ist unbeschränkt, aber der Zweck, in dessen Dienst diese Macht angewendet werden soll, ist gleichfalls unbegrenzt. Das Naturrecht ist zu einer unerschöpflichen Quelle geworden, dem der Staat die Befugnis, in das gesellschaftliche Leben einzugreifen, entnehmen kann.

Wolff ist, wie Spruyt¹⁾ bemerkt, der eigentliche Philosoph der Aufklärung. Das Naturrecht ist bei ihm reines Vernunftrecht. Ausgangspunkt ist der Satz, dass der Mensch ein vernünftiges Wesen ist und also weder

¹⁾ S. 505. Die Schriften Wolffs wurden viel gelesen und in fremde Sprachen übersetzt. S. die französische Ausgabe Luzac's. Wie Warnkönig (Rechtsphilosophie als Naturlehre des Rechts 1839 S. 70) mitteilt, liess der König von Neapel Lehrbücher des Wolffschen Naturrechtes anfertigen und befahl, nach diesen die Wissenschaft zu dozieren. Die Lehre Wolffs wurde von Vattel für das Völkerrecht bearbeitet (Droit des gens 1758). Pestel (gestorben in Utrecht 1805) schrieb im Geiste Wolffs ein Lehrbuch des Naturrechtes (Fundamenta iurisprudentiæ naturalis) Für die Art der Wolffschen Beweisführung finden sich merkwürdige Beispiele bei Stahl I, S. 188, Spruyt 493 fgg. und 502. Friedrich der Grosse äusserte sich denn auch dahin, „dass der Herr Professor sich immerhin etwas kürzer hätte fassen können.“ Weitere Beispiele aus den „Vernünftigen Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen und insonderheit dem Gemeinen Wesen“ (1725) in FRITSCH, Die Aufgaben des Staates in geschichtlicher Entwicklung, Handbuch der Politik I, S. 53—54.

Meinungen haben soll, welche sich nicht vor seiner Vernunft rechtfertigen lassen, noch Zustände bestehen lassen, die seine Vernunft nicht als zweckmässig anerkennt. Alles wird demnach darauf untersucht, ob es einen zureichenden Grund hat, wie z.B. der Unterschied der Stände, das herrschende Recht, die Formen des gesellschaftlichen Verkehrs, die Religionen u.s.w. Auf dem Wege des reinen Denkens will man zu festen Grundlagen für Staat und Recht gelangen und dadurch eine neue Ordnung einleiten. Die Schule des Naturrechts im 18. Jahrhundert ist also rationalistisch und demnach unhistorisch, aber eben darum durchaus einer Zeit angemessen, welche sich dazu anschickt, mit allem Bestehenden aufzuräumen.

Das Naturrecht ist auch *abstrakt*; als Ausgangspunkt verwendet es den Begriff des Menschen, nicht so wie er sich aus der Erfahrung erkennen lässt, sondern so wie er im Naturzustande gewesen sein soll. Man verkennt die Verwicklung der menschlichen Natur und bestimmt dieselbe durch ein einziges Merkmal (einen Affekt, eine Neigung, ein Bestreben), woraus mit logischer Notwendigkeit das Recht und der Staat hervorgehen. Bei Grotius ist dies der *appetitus societatis*, bei Hobbes die Furcht, bei Pufendorf beides, bei Wolff der Wunsch nach Vervollkommnung, und daraus sollen dann Recht und Staat erklärt werden.

Das Naturrecht ist des weiteren *individualistisch*, nicht nur weil Recht und Staat in dem Willen der Individuen ihren Grund haben, sondern auch, weil damit eine Entscheidung über den Zweck der Gemeinschaft getroffen ist und zugleich die Rechte bestimmt werden,

die der Staat geltend machen kann ¹⁾). In der Befriedigung individueller Bedürfnisse (also etwa bei Hobbes in der Schutzverleihung) findet der Staat, kraft seines Ursprungs, auch seinen Zweck; während das Recht des Staates von der Anzahl der vom Individuum veräusserten Rechte abhängt. Ueber die Frage, wie weit man dabei gehen kann, wurde verschieden geurteilt. Fichte behauptet, man könne sich sogar in die Sklaverei versetzen; es behalte dann aber der Sklave doch immer das Recht, von seinem Herrn ernährt zu werden, da sonst das mit der Persönlichkeit verbundene Urrecht, sein Leben zu behalten, verloren gehen würde ²⁾).

Die *praktischen* Konsequenzen aus dem *Rationalismus* des 18. Jahrhunderts sind erst von der französischen Revolution gezogen worden, indem für die absolute Fürstengewalt die Souveränität des Volkes an die Stelle trat, und die gesetzgebende Gewalt, mit durchgängiger Beiseitstellung des historisch Gewordenen, ausschliesslich unter der Führung der Vernunft die Gesellschaft und die Staatseinrichtung zu reformieren unternahm, da man irrtümlich glaubte, durch das blosse Wort des Gesetzgebers den Staat und die Gesellschaft umschaffen zu können. Auf allen Gebieten hält dann auch nach der französischen Revolution die Reaktion ihren Einzug: Reaktion gegen die Lehre von der Volkssouveränität, also Wiederherstellung der

¹⁾ Die naturrechtlichen Lehren und die Reformen des 18. Jahrhunderts von Hans von VOLTENINI, *Historische Zeitschrift* (Sybel) 105 S. 65 fgg. (1910).

²⁾ Stahl I, S. 155.

alten historischen Gewalt, Reaktion gegen die Einmischungssucht des Polizeistaates, Reaktion gegen das Vernunftrecht durch die Lehren der historischen Schule. Ehe jedoch auf diese Punkte näher eingegangen werden kann, ist es nötig, in einem besonderen Kapitel das Wiederaufleben, welches sowohl der Lehre von der Souveränität Gottes, also der theokratischen Staatslehre, wie derjenigen von der Volkssouveränität in der neueren Geschichte beschieden war, zu besprechen.

SECHSTES KAPITEL

THEOKRATIE UND VOLKSSOUVERÄNITÄT IM 17. UND 18. JAHRHUNDERT

A. Wiederaufleben der Theokratie

Im strengen Wortsinn kann man für die europäischen Staaten im 17. und 18. Jahrhundert nicht von einem Wiederaufleben der Theokratie reden, da diese Theokratie als eine Regierungsform, welche irgendwelche Gewalt des Klerus in Staatsangelegenheiten mit sich führt, damals nirgends gefunden wird. Aber der theokratische Gedanke tritt doch insofern hervor, dass der Fürst den Titel seiner Gewalt in Gottes Willen sucht. Diese Rechtfertigung der *persönlichen* Gewalt fällt mit der Festigung der absoluten Monarchie oder doch mit dem Streben danach zusammen¹⁾. Die Macht des Fürsten wird ja dadurch gesichert und befestigt, dass er den Bürgern gegenüber sich auf ein göttliches Recht berufen kann, und besonders dort, wo eine weitverzweigte persönliche Gewalt vorliegt, wird das Be-

¹⁾ Die Epochen der absoluten Monarchie von REINHOLD KOSER, Historische Zeitschrift herausgegeben von Heinrich von Sybel, Bd. 61 S. 246 fgg. (1889). Koser verweist auf ROSCHERS Einteilung: 1. Der konfessionelle Absolutismus (Philipp II—Ferdinand II: „cuius regio illius religio“), 2. Der höfische Absolutismus (Ludwig XIV: „l'état c'est moi“), 3. Der aufgeklärte Despotismus (Peter der Grosse, Friedrich der Grosse, Joseph II: „le roi est le premier serviteur de l'état“).

dürfnis empfunden, auf diesem Wege eine unangreifbare Grundlage für dieselbe zu schaffen. Die Weltmonarchien des Altertums haben es nicht verschmäht, sich auf diese Grundlage zu stellen; und als nun im 17. Jahrhundert eine entschieden absolutistisch monarchische Strömung zum Durchbruch gelangte, trat in der Staatslehre dieser theokratische Gedanke wieder in den Vordergrund. Denn die monarchische Gewalt hatte einen stärkeren Stand, wenn man sie aus einer überweltlichen Macht herleiten konnte, als wenn man sich dafür mit dem fingierten Rechtstitel des *pactum subjectionis* begnügen musste.

B. *Einschränkung des Absolutismus*

Es lässt sich verstehen, dass der theokratische Gedanke ganz besonders in Frankreich, wo die absolutistische Monarchie unter Ludwig XIV ihren Höhepunkt erreichte, sich Einfluss erwarb. Mit der letzten Zusammenkunft der *États-Généraux* i. J. 1614 verschwindet die Teilnahme der Bevölkerung an der Staatsverwaltung, und die einzige Macht, welche in Frankreich noch als eine reelle Einschränkung des Absolutismus empfunden wurde, lag bei den Parlamenten, welche die königlichen *Ordonnances* registrieren mussten und ausserdem die Befugnis hatten, „*arrêts de réglemens*“ zu erlassen. In dieser Befugnis besaßen die Parlamente, die in jeder Provinz bestehenden höchsten Gerichtshöfe, eine gesetzgebende Funktion, durch welche bestimmte Rechtsfragen aus allen Gebieten der Jurisprudenz für die Zukunft entschieden wurden. Diese Arrekte konnten vom Könige kassiert werden;

solange dies nicht geschehen war, behielten sie aber ihre bindende Kraft. Die andere Wirksamkeit der Parlamente, diejenige „d'enrégistrer les lois", war von nicht geringerer Bedeutung, da erst durch diese Einschreibung die Gesetze in der betreffenden Provinz Rechtsgültigkeit erhielten; demzufolge denn bisweilen ein Gesetz in der einen Provinz galt, in der anderen aber nicht. Die Parlamente beurteilten die ihnen zur Registrierung vorgelegten Gesetze, erhoben Einspruch gegen dasjenige was ihnen darin als streitig mit den Interessen der Provinz oder den Privilegien erschien und machten beim Registrieren häufig Einschränkungen und Vorbehalte. Damit übten die Parlamente also gewissermassen eine Zensur auf die gesetzgebende Macht des Königs aus. Wenn das Parlament sich entschieden weigerte, ein „édit" oder eine „ordonnance" zu registrieren, so konnte der König in einer Sitzung, wobei er selbst den Vorsitz führte, den Befehl dazu geben. Eine solche feierliche Sitzung hiess „lit de justice"; das Parlament gab ein Gutachten ab, der König nahm die ihm zustehende Gerichtsbarkeit wieder auf und befahl als Richter die Einschreibung. Von allen Parlamenten hatte dasjenige von Paris den grössten Einfluss auf die Gesetzgebung, erstens infolge seiner örtlichen Nähe, welche ihm gestattete, seine Einwände mündlich und nicht, wie die anderen es tun mussten, schriftlich dem Könige zu überbringen, und zweitens, weil es mit gerichtlichen Angelegenheiten des ganzen Reiches beauftragt wurde und demzufolge Anlass fand, nicht nur die Interessen des „duché de France", sondern auch die des Königreichs zu beherzigen

und aus diesem Standpunkte heraus die „édits“ zu beurteilen ¹⁾).

In den Parlamenten lag also das Gegengewicht gegen den Absolutismus, und da ihre Mitglieder unabsetzbar waren, konnten sie von ihren Befugnissen einen ausgiebigen und zunehmenden Gebrauch machen. Jene Unabsetzbarkeit war eine Folge der Verkäuflichkeit der Aemter, welche dazu führte, dass dieselben erblich wurden und in den Besitz reicher und vornehmer Geschlechter gelangten. In dieser Weise entstand eine Klasse von „gens de robe“, welche vom Könige nichts mehr zu erwarten hatten und dadurch in den Stand gesetzt wurden, selbständig gegen die königliche Gewalt aufzutreten.

C. *Französische Theokratie (Bossuet. Fénelon)*

Ein Vertreter der theokratischen Staatslehre in Frankreich ist *Bossuet*, der Bischof von Méaux (1627—1704), dem die Erziehung des Dauphins (1661—1711) anvertraut worden war, und der sich als Kanzelredner durch seine „Sermons“, in der Literatur durch seine „Oraisons funèbres“ grossen Ruhm erwarb. *Bossuet* war ein kirchlicher, dogmatischer Mann, in dem der Geist der Kirchenväter wieder auflebte. Für den Dauphin verfasste er, als Hilfsmittel bei seiner Erziehung, mehrere Schriften, und darunter eine (*La politique tirée des propres paroles de l'écriture sainte* ²⁾),

¹⁾ So nach Jonas D. MEYER, *Institutions judiciaires* III, Ch. 9—12 und 17.; anders dargestellt in *Richelieu et la monarchie absolue* vom vicomte d'AVENEL 1884, I S. 95.

²⁾ *Oeuvres de Bossuet*, ed. 1841, I, S. 1 fgg., 299 fgg.

aus welcher sich sein politischer Standpunkt erkennen lässt. Die darin dargestellte Politik war ganz nach dem Geschmacke Ludwigs des XIV ¹⁾; sie enthielt eine Verherrlichung und durch Bibelstellen begründete Verteidigung der absoluten Monarchie. „Le trône royal n'est pas le trône d'un homme, mais le trône de Dieu même" ²⁾; „le service de Dieu et le respect pour les rois sont choses unies" ³⁾; „la majesté est l'image de la grandeur de Dieu dans le prince ⁴⁾. Und dann, nach dem Vorbilde des „l'état c'est moi": „tout l'état est en lui, la volonté de tout le peuple est renfermée dans la sienne". Ein unbedingter Gehorsam, ausser wenn etwas gegen die Gebote Gottes verlangt wird, wird gepredigt, während die Ausrottung falscher Religionen ihm zur Aufgabe gemacht wird. Die Widerrufung des Ediktes von Nantes findet also in Bossuet ihren Verteidiger ⁵⁾.

Weniger im Geiste Ludwigs lehrte ein anderer Hoftheologe, welcher auch zum Lehrer eines königlichen Schülers auserwählt worden war: François de Salignac de la Mothe *Fénelon*, Erzbischof von Cambrai (1651—1715), dem die Erziehung des duc de Bourgogne, des Enkels Ludwigs des XIV, anvertraut war. Auch dieser Tronfolger (1681—1712) starb vor Ludwig. Selbst-

¹⁾ In welchem Masse das religiöse Element bei Ludwig XIV selbst vorherrschte, erhellt aus seinen „Mémoires", welche auch Briefe an den Dauphin enthalten in denen nachdrücklich auf den übernatürlichen Ursprung seiner Macht hingewiesen wird: „car vous devez savoir avant toutes choses, mon fils, que nous ne saurions montrer trop de respect pour celui, qui nous fait respecter de tant de milliers d'hommes" (S. 414).

²⁾ S. 323a.

³⁾ S. 324.

⁴⁾ S. 370a.

⁵⁾ S. 390a.

verständlich war auch Fénelon ein entschiedener Anhänger der absoluten Monarchie, aber er stellte mit weit mehr Freimütigkeit als Bossuet die Pflichten des Fürsten in den Vordergrund. Er äusserte seine hierauf bezüglichen Ansichten, ähnlich wie Bossuet, in Schriften, welche für den duc de Bourgogne bestimmt waren, und deren bekannteste ist: *Les aventures de Télémaque*. Darin beschreibt er die Irrfahrten des Telemachus, der seinen Vater Ulysses aufsucht, ihn schliesslich auch in Ithaka wiederfindet und ihm dabei hilft, die Freier der Penelope zu töten. Telemachus steht auf seinen Reisen unter der Führung Minervas, die ihm in der Gestalt Mentors guten Rat für sein künftiges Königtum erteilt. In den Gesprächen zwischen Mentor und Telemachus findet Fénelon Gelegenheit, das Ideal eines guten Königs zu zeichnen; auch führt ersterer seinen Schüler zum Reiche von Salente, wo auf seinen Rat viele Verbesserungen eingeführt werden und so etwas wie ein Idealstaat gegründet wird. In dieser Hinsicht kann der *Télémaque* von Fénelon den Staatsromanen beigezählt werden. Der kirchliche Standpunkt Fénelons war weniger dogmatisch als derjenige Bossuets, wie aus seinen, „*Maximes des Saints*“ erhellt, wo er den Quietismus der Mme Guyon ¹⁾ verteidigte, die ihm aber seine Stelle am Hofe kosteten. Das Buch wurde später vom Papst verurteilt, und Fénelon fügt sich in diese Verurteilung, indem er sogar seinen Diözesanen verbot, dasselbe zu lesen. Die Verurteilung war

¹⁾ Eine mystisch-religiöse Richtung, welche sich der mechanischen Gottesverehrung der Kirche gegenüberstellte.

hauptsächlich das Werk Bossuets. Der *Télémaque*, vom Verfasser nicht für die Öffentlichkeit bestimmt und gegen seinen Wunsch herausgegeben, wurde vom König verboten, da er in demselben eine Satire auf sein Königtum erblickte. Trotzdem wurde es eines der am meisten gelesenen Bücher, und auch jetzt noch wird es als ein Meisterwerk französischer Prosa anerkannt ¹⁾).

D. *Theokratie in England, Deutschland und den Niederlanden*

In *England* rief der Versuch der Stuarts, die Macht des Parlaments zu brechen und sich die absolute Gewalt zu sichern, gleichfalls eine Literatur hervor, in welcher die theokratische Staatslehre verteidigt wurde. Am weitesten ging in dieser Hinsicht *Robert Filmer* (1680), der in seiner Schrift „*Patriarcha*“ die unbeschränkte Fürstengewalt auf die Macht gründete, welche Gott Adam über seine Frau und Kinder, also damals über alle Menschen, verliehen hatte. Von Adam sollen also die Fürsten ihre Macht über die Welt herleiten, und wer sich gegen diese Macht widersetzt, widersetzt sich also gegen Gott. Diese in unseren Augen äusserst wunderliche Rechtfertigung der absoluten Gewalt wurde in der englischen Kirche und am Hofe

¹⁾ Ein weiteres Werk Fénelons führte den Titel „*Examen de conscience sur les devoirs de la royauté*“ und war gleichfalls für den duc de Bourgogne bestimmt, der es vor dem König verheimlichte; es wurde zuerst i. J. 1754 gedruckt, später (1774) sogar mit Genehmigung des Königs. *Oeuvres* (im *Panthéon littéraire*) III S. 133: „Le suprême et le parfait gouvernement consiste à gouverner ceux qui gouvernent: il faut les observer, les éprouver, les modérer, les corriger, les animer, les élever, les rabaisser, les changer de place et les tenir toujours dans la main.“

Jacobs des II. mit Beifall aufgenommen ¹⁾. Die Bedeutung, welche man diesem Buche beilegte, erhellt am deutlichsten aus der Tatsache, dass Locke eine ganze Abhandlung (die erstere aus seinen *Two Treatises*) der Widerlegung Filmers widmete.

Auch in *Deutschland* lässt sich die theokratische Strömung erkennen, wofür Bluntschli ²⁾ zwei Beispiele anführt, nämlich Alberti (1678) und von Seckendorf (1686), der seinen „Fürstenstat“ durch ein Werk unter dem Titel „Christenstat“ ergänzte.

Für *Holland* ist der Vertreter der theokratischen Richtung Dirk Graswinkel (1600—1666), ein Schüler und Freund Hugo de Groot. Für ihn kommt inbetracht: „Nasporinge van het Recht van de opperste Macht, toekomende aan de Edele Groot Mogende Heeren de Heeren Staten van Holland en Westvriesland“ (1667, also nach seinem Tode herausgegeben) und weiter: „De Jure Majestatis Dissertatio, der Königin von Schweden gewidmet (1642) ³⁾.

E. *Persönliche Gewalt*

Alle diese Schriften stehen, wie bereits bemerkt, in engerem Zusammenhange mit der Festigung oder mit den Versuchen zur Festigung einer absoluten Monarchie;

¹⁾ S. für andere Schriftsteller: Koch, Beiträge zur Geschichte der politischen Ideen I S. 72, sowie einen hübschen Vortrag von Jellinek, Adam in der Staatslehre (1893).

²⁾ Geschichte der neueren Staatswissenschaft, 3. Auflage, S. 161 fgg.

³⁾ S. über Dirk Graswinkel und seine Schriften, unter welchen besonders die ökonomischen wertvoll sind: Die staatswissenschaftlichen Anschauungen Dirck Graswinckels, von Dr. phil. G. J. Liesker, Freiburg i/d. Schweiz 1901 (Dissertation).

was sie bezwecken, ist nichts weiter als für diese Monarchie einen Titel und eine unangreifbare Grundlage zu schaffen. Es gilt die Fundierung einer *persönlichen* Gewalt. In diesem Punkte unterscheidet sich die theokratische Staatslehre des 17. und 18. Jahrhunderts von der heutigen, welche im wesentlichen die Regierung von Gottes Gnaden dazu verwendet, der Obrigkeitsgewalt überhaupt eine höhere Weihe zu geben, und nicht insbesondere für die monarchische Regierungsform Partei ergreift; daher denn ihre Bedeutung sich darauf beschränkt, aus der Bibel feste Normen und Richtlinien für die Politik zu schöpfen. Die theokratische Staatslehre des 17. und 18. Jahrhunderts dagegen legt, wie gesagt, den Nachdruck auf die persönliche Gewalt, welche sich überall hervordrängt und nun gerechtfertigt werden soll.

Dieses Bestreben führte nun als eine notwendige Konsequenz mit sich die Zurückweisung aller Ansprüche, welche das Volk darauf machen konnte, sich an der Regierung zu beteiligen oder in letzter Instanz über die Landesangelegenheiten zu entscheiden. Eben darum wird dann auch dort, wo der Kampf zwischen absoluter Fürstengewalt und politischen Volksrechten noch nicht zugunsten der ersteren entschieden war, jener theokratischen Auflösung ein starker Widerstand entgegengesetzt. Dies war damals nur noch in England der Fall. Hier stand von altersher der königlichen Gewalt ein Parlament gegenüber, welches überall wo es nötig war für die Rechte und Freiheiten des Volkes eintrat. Der Streit um die Hegemonie zwischen dem König und dem Parlament wurde hier zugunsten des Parlamentes

entschieden, zunächst allerdings unter völliger Beiseitesetzung der königlichen Gewalt, für welche unter Cromwell eine Republik an die Stelle trat. Nach der Restauration führt die „glorious revolution“ von 1689 zur konstitutionellen Monarchie, welche die Verantwortlichkeit festigte und schliesslich in das parlamentarische System, womit eine wirkliche *Volksregierung* den endgültigen Sieg davontrug, einmündete.

F. *Volksregierung (Milton)*

Als ein Vorfechter dieser Volksregierung und Verteidiger der englischen Revolution, welche den Stuarts ihren Thron kostete, trat insbesondere hervor *John Milton* (1608—1674)¹⁾, bekannter als Dichter des

¹⁾ S. VON SCHMID: in Rechtsgeleerd Magazijn 1928, 5/6. Des weite-
ren JOHN LOCKE, der als Verteidiger der Tronbesteigung Wilhelms des
III die Volkssouveränität als Ausgangspunkt verwendet um, sofern die
Träger der Souveränität ihre Pflicht verletzen, das Recht zur Revolu-
tion zu begründen: „The people have no other remedy in this as in all
other cases, where they have no judge on earth, but to appeal to hea-
ven. . . .; they have, by a law antecedent and paramount to all positive
laws of men, reserved that ultimate determination to themselves, which
belongs to all mankind where there lies no appeal on earth, viz to judge,
whether they have just cause to make their appeal to heaven“ (§ 168).
— Ein Vorgänger Lockes in dieser Hinsicht war ALGERNON SIDNEY:
Discourse on Government (1683), welcher gleichfalls eine Kritik an der
Filmerschen Schrift enthält; er verbindet damit aber die traditionelle
Begründung der Volkssouveränität durch einen Vertrag, indem er von
dem Gedanken ausgeht, dass nur eine Staatsgewalt, welche auf freiwil-
liger Unterwerfung beruht, rechtmässig heissen kann (I, S. 224). Auch
Locke stellt sich auf diesen Standpunkt (§ 134), der allerdings erklären
kann, wie ein Machtzentrum entsteht, jedoch die Hauptfrage, näm-
lich die nach der Verpflichtung zum Gehorchen, unbeantwortet
lässt. Bei Sidney und Locke stützt sich die Gewalt auf den Willen der-
jenigen, die sich derselben unterwerfen sollen; sie kann daher nicht als
über den Willen herrschend betrachtet werden.

„Paradise lost“ denn als Staatsmann. Für die politischen Ereignisse seiner Zeit zeigte er ein lebhaftes Interesse. Auf politischem Gebiete machte er sich einen Namen durch sein Buch „*Areopagitica, a speech for the Liberty of Unlicensed Printing, to the Parliament of England*“, in welchem er für die Pressfreiheit, insbesondere für die Abschaffung der Zensur, energisch eintrat. Dieses Buch machte einen so tiefen und überzeugenden Eindruck, dass einer der Zensoren, nachdem er es gelesen hatte, sein Amt niederlegte, da er jetzt einsah, dasselbe unmöglich nach Gebühr erfüllen zu können. Die weiteren Arbeiten Miltons sind sämtlich Gelegenheitschriften, in welchen er die Volkssouveränität verteidigt und nachzuweisen versucht, dass der Fürst seine Macht dem Volke entlehnt. Von diesen Schriften ist vor allem seine „*Defensio pro populo anglicano contra Claudii Salmasii Defensionem regiam*“ bekannt, welche er im Auftrage Cromwells nach der Hinrichtung Karls des I, noch im Jahre 1649, abfasste. Es enthielt eine Antwort auf eine Schrift des berühmten Professors der Philologie in Leiden Salmasius, der auf Bestellung des Kronprinzen (des späteren Karls des II). eine „*Verdediging van koning Karel I*“ geschrieben hatte. Milton bekämpft darin die unmittelbare Einsetzung des Königtums von Gott, indem er sich auf die Geschichte beruft. Für England lasse sich das jedenfalls nicht behaupten, da Wilhelm von Normandien auf ganz anderem Wege die Gewalt errungen habe. Wenn man aber nur sagen wolle, dass Gott mittelbar gewirkt hat, so sei es unbezweifelbar, dass wenn die Könige durch Gott regieren, auch die Völker sich

durch Gott befreien dürfen, da schliesslich alles auf Gottes Willen beruht und durch ihn geschieht.

Wir finden also, dass in England die Lehre von der Volkssouveränität, im Gegensatz zur theokratischen Staatslehre, zur nachträglichen Rechtfertigung eines bestimmten politischen Ereignisses aufgestellt wird. Eine grössere Bedeutung für die Staatslehre kann dieses Wiederaufleben der Lehre von der Volkssouveränität nicht beanspruchen; eine solche gewinnt diese Lehre zuerst wieder durch *Rousseau*, der sie in seinem „*Contrat social*“ zu einer vollständigen Theorie entwickelte, und damit die Grundlage schuf, auf welcher sie als ein staatsrechtliches Dogma die Revolutionsperiode des 18. Jahrhunderts beherrscht hat. Indem Rousseau diese Idee aufwarf, kam er damit den Bedürfnissen des französischen Geistes, welcher im Gegensatze zu England auf politischem Gebiet allgemeine, geradlinige Gedanken braucht, aufs beste entgegen. Ein solcher Gedanke war die Lehre von der Volkssouveränität nach der Darstellung Rousseaus, sowie auch die von der Verteilung der Staatsgewalten nach Montesquieu, und ist für die Jetztzeit die Lehre von der Trennung von Staat und Kirche. In England dagegen kommen politische Reformen nicht unter dem Einfluss abstrakter Gedanken, sondern mit Rücksicht auf konkrete Ziele zustande; auf diesem Wege hat sich dort aus der konstitutionellen Monarchie die parlamentarische Regierungsform entwickelt, welche allerdings, theoretisch betrachtet, ein unlogisches Ganzes bildet, da sie unter dem Namen der Monarchie tatsächlich eine Volksgouvernement einführt. In Frankreich hat sich eine so ver-

wickelte Regierungsform auf die Dauer als unhaltbar erwiesen; daher man denn auch i. J. 1848 sich von der Monarchie losgesagt hat. In England hat man sich durch die Lehren von der Volkssouveränität, von der Verteilung der Gewalten, von der Trennung von Staat und Kirche niemals aus dem Gleichgewicht bringen lassen; das Buch Rousseaus dagegen hatte in Frankreich einen grossen Erfolg, weil es eine Idee, diejenige der Volkssouveränität, ausarbeitete, welche als eine praktische Lösung im Kampf gegen die Monarchie des 18. Jahrhunderts verwendet werden konnte.

G. Rousseau's Staatslehre

Jean Jacques Rousseau wurde, obgleich französischer Herkunft, in Genf am 28. Juni 1727 geboren ¹⁾. Sein erstes Auftreten in der Politik datiert von seiner Uebersiedlung nach Paris, wo er mit den Encyclopedisten d'Alembert und Diderot bekannt wurde. Auf einem Spaziergang nach Vincennes, wo Diderot gefangen sass, liest er in einer Zeitung, dass die Akademie von Dijon eine Preisfrage ausgeschrieben habe über folgenden Gegenstand: „le rétablissement des sciences et des arts a-t-il contribué à épurer les moeurs?“ Er fängt an, über diesen Gegenstand nachzudenken, holt den Rat Diderots ein ²⁾, der ihm Mut einsprach, und im Jahre

¹⁾ S. über ihn: *La vie et les ouvrages de J. J. Rousseau* von Bernardin de Saint-Pierre (einem seiner Freunde), fragmentarische Aufzeichnungen, aufs neue herausgegeben von Maurice Souriau, Paris 1907; J. Vuy, *Origines des idées politiques de Rousseau*, 2e Aufl. 1889 (wo angenommen wird, dass Genf das Prototyp seiner Anschauungen sei); Harald Höffding, *J. J. Rousseau et sa philosophie*, übersetzt von J. de Coussange 1912.

²⁾ Marmontel erzählt, dass Rousseau in einem Gespräch mit Diderot

1750 wird seine Antwort, „Discours sur les sciences et les arts“, ein glänzendes Paradoxon gegen die Kultur, gekrönt. Von diesem Augenblicke an tritt Rousseau in den Vordergrund; er wird zum Löwen der Gesellschaft und erhält sogar Zutritt zum Hofe, wo eine von ihm verfasste neue Oper mit Erfolg aufgeführt wird. Aber Rousseau konnte diesen gesellschaftlichen Uebergang nicht ertragen; er verlässt Paris, zieht wieder nach Genf, wird wieder Protestant und erhält dort das Bürgerrecht. Nach Paris zurückgekehrt, zieht eine neue Preisfrage der Akademie von Dijon, welche sich danach erkundigt, „quelle est l'origine de l'inégalité parmi les hommes, et si elle est autorisée par la loi naturelle“, seine Aufmerksamkeit auf sich. Die Antwort Rousseaus auf diese Frage wurde nicht gekrönt, aber dennoch von ihm selbst veröffentlicht unter dem Titel „Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes“. Es bietet eine Verherrlichung des Naturzustandes, von welchem die Menschen durch eigene Schuld sich losgesagt und die jetzt vorliegenden sozialen Ungleichheiten herbeigeführt haben sollen. Auf die Pariser Zeit folgte ein Aufenthalt in Montmorency, wo er die „Nouvelle Héloïse“, den „Contrat social“ und den „Émile“ (1762) verfasste. Der Émile wurde vom Pariser Parlament verurteilt, durch Henkershand verbrannt zu werden (hauptsächlich wegen der berühmten „profession de foi du vicaire Savoyard“) und gegen

die Absicht äusserte, eine Antwort einzuschicken, und auf die Frage Diderots: welche? antwortete: eine bejahende; Diderot habe ihm aber zum Umgekehrten geraten, da alle Durchschnittsmenschen in jenem Sinne antworten würden und es sich besser lohne, das Umgekehrte zu tun; und Rousseau sei diesem Rate gefolgt (Gumpłowicz S. 246, 247).

Rousseau ein Befehl zur Gefangennahme erlassen. Es ist charakteristisch für den Geist jener Zeit, dass niemand die Gefangennahme zur Ausführung brachte und dass Rousseau öffentlich ganz Frankreich durchziehen konnte ohne irgendwo verhaftet zu werden. Da aber Genf und auch Bern ihn nicht aufnehmen wollten, geriet er nach Neuchâtel, das dem Könige von Preussen gehörte und wo er seine „Lettres écrites de la montagne“ schrieb. Aber auch in Neuchâtel war seines Bleibens nicht. Einer Einladung Humes folgend kam er 1765 nach England, das er zwei Jahre später, nachdem er mit Hume auseinandergesprochen war, wieder verließ. I. J. 1770 kam er wieder nach Paris zurück, vollendete dort eine berühmte „Confessions“ und starb im Sommer 1778 auf dem Lande in Ermenonville, wo der Marquis de Girard in der Nähe seines Schlosses ihm eine Wohnung zur Verfügung gestellt hatte. Im Park dieses Schlosses ist er auf der Ile des Peupliers begraben. I. J. 1791 beschloss die Assemblée constituante, dass seine Leiche nach dem Panthéon überführt werden sollte, wo sie neben der seines Feindes Voltaire beigesetzt wurde. I. J. 1814 sollen die Gräber Voltaires und Rousseaus geschändet und ihre Gebeine den Winden preisgegeben worden sein. Dies wurde jedoch amtlich dementiert; die Reste seien nur im Keller untergebracht worden, woher sie 1830 wieder hinauf, 1852 aber aufs neue hinunter geschleppt worden sind ¹⁾).

Die hier an erster Stelle inbetracht kommende

¹⁾ Höffding, Rousseau und seine Philosophie, S. 102—103. Eine psychologische Analyse Rousseau's bietet A. P. Roose, *Het karakter van J. J. Rousseau* (Diss.) Leiden 1919.

Schrift Rousseaus führt den Titel „Du contrat social ou principes du droit politique“¹⁾. Im V. Buche des **Émile** und im VI. Brief der *Lettres de la montagne* findet sich eine kurze Uebersicht dieses Buches; das Buch selbst ist ein Auszug aus einem grösseren Werke des Verfassers, das ihn nicht befriedigte, und woraus er nur dasjenige, was ihm als das Wichtigste erschien, beibehielt.

Die Volkssouveränität, welche Rousseau verteidigt, ist auch für ihn der Ausfluss eines Vertrages; um die Frage aber, ob der staatliche Zustand historisch auf diesem Wege zustande gekommen sei, kümmert er sich nicht. Der Vertrag ist für ihn ein *Postulat*, welches darauf beruht, dass die Rechtmässigkeit der Gewalt sich in keiner anderen Weise begründen lässt. Und eben um diese Rechtmässigkeit handelt es sich für ihn. Bereits im ersten Kapitel des ersten Buches wird darauf der Nachdruck gelegt. „L’homme est né libre et partout il est dans les fers. . . . Comment ce changement s’est-il fait? Je l’ignore“. Die historische Forschung liegt ihm fern; „qu’est-ce qui peut le rendre légitime?“ — das ist für ihn die Hauptfrage, und von dieser Frage sagt er: „je crois pouvoir résoudre cette question“²⁾. Damit

¹⁾ Letzte Ausgabe von Edmond Dreyfus-Brisac 1896 mit dem Urtexte und den Manuskripten von Genf und Neuchâtel.

²⁾ Zum Vertrag, sagt Stahl (*Staatslehre* S. 175), müsse man kommen, wenn man annehme, „dass kein Mensch über „Seinesgleichen“ ein Ansehen haben könne von selbst, ohne dessen Zustimmung“. Nach Stahl wird hierbei übersehen, dass hier nicht die Gewalt eines Menschen über einen anderen Menschen im Spiele ist, sondern die Gewalt (das Ansehen) „einer Ordnung und Anstalt in ihrem sittlich notwendigen und geschichtlich von uns überall vorgefundenen Bestande“. Mit anderen Worten: die Beherrschung ist eine unpersönliche: eine Unterwor-

ist, sofern Machtsübung auf das Recht gegründet sein soll, das Problem gestellt. Rousseau denkt sich, zunächst wenigstens, ein Befehlsrecht, welches sich *als Recht* nur geltend machen kann, wenn die Grundlage der betreffenden Befugnis ein *Rechtstitel* ist. Dieses Recht „ne vient point de la nature“, hat also seine Wurzeln nicht im Naturrecht im objektiven Sinne, „il est donc fondé sur des conventions“. Zunächst erhebt sich Rousseau also noch nicht zum Gedanken, dass die Machtausübung nur insofern berechtigt ist, als sie sich auf die Rechtsnormen stützt, m.a.W. dass es auf den Inhalt des Befehles, also darauf, ob es ein Rechtsbefehl ist, ankommt, und dass demnach die Macht im produzierten Rechte liegt. Rousseau nimmt als Ausgangspunkt eine Befugnis zum Befehlen, also ein persönliches Recht, und fragt dann, unter welchen Bedingungen diese Befugnis rechtmässig sei und demnach eine Verpflichtung zum Gehorsam vorliege.

Das Befehlsrecht steht nun der Gemeinschaft zu, jedoch nur einer solchen Gemeinschaft, welche gewissen fundamentalen Forderungen genügt. Daher die bekannte Fragestellung (VI. Kapitel des ersten Buches): „trouver une forme d'association, qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant“. Die Gemeinschaft, welche das Befehlsrecht haben kann, soll also solcherweise eingerichtet sein, dass das Individuum ebenso frei bleibt

fenheit nicht Menschen, sondern Normen gegenüber, welche ihre verpflichtende Kraft in sich tragen.

wie es ausserhalb der Gemeinschaft war, und schliesslich also sich selbst gehorcht. Die Freiheit besteht dementsprechend darin: dem eigenen Willen zu gehorchen (Autonomie). Dieses Ziel wird aber erreicht, wenn man vom Satze ausgeht, dass jedes Individuum alle seine Rechte auf die Gemeinschaft überträgt. Mit diesem Verlust geht aber ein Gewinn zusammen, nämlich derjenige eines Anteils, als Mitglied der Gemeinschaft, an der Macht, welche diese Gemeinschaft eben dadurch dass aus ihr alle Rechte der Individuen hervorgehen, ausüben kann. Als Individuum wird er rechtlos, um als Mitglied der Gemeinschaft wieder neugeboren zu werden als Souverän.

So beruht denn beim Volke, bei der Gemeinschaft, die *Souveränität*. Das ist eine Tatsache, welche für alle Arten der Regierungsform feststeht, nach deren durchgängiger Verwirklichung man aber streben soll.

Diese Souveränität ist *unveräusserlich*, daher denn Rousseau auch keinen auf die Verschiedenheit der Träger der Souveränität gegründeten Unterschied der *Staatsformen* gelten lässt. Das Volk könne aber seine Rechte von einem oder von mehreren ausüben lassen, und darin liege ein Unterschied in der *Regierungsform*. Wegen jener Unveräusserlichkeit sei die Regierung nichts weiter als eine „commission du peuple“, „un emploi“, und die Mitglieder der Regierung „simples officiers du souverain“ ¹⁾. Von einen „Obrigkeitsvertrag“, durch welchen das Volk seine Rechte ganz oder zum Teil zugunsten des Fürsten veräussert, will daher

¹⁾ III, 18.

Rousseau auch nichts wissen¹⁾, und damit fällt der ganze Begriff der Revolution hinweg, denn dieser bedeutet dann nur die Zurücknahme eines Mandats, und dazu ist der Souverän immer befugt.

Die Souveränität ist auch *unteilbar*, weil sie dem Volke in seiner Ganzheit, als einem Körper zukommt und dieser unteilbar ist; daher bekämpft Rousseau die Lehre Montesquieus von der Teilung der Gewalten. In seinen Artikeln über „*économie politique*“ in der Enzyklopädie²⁾ vergleicht er den Staat mit einem Menschen: „*le corps politique . . . peut être considéré comme un corps organisé, vivant et semblable à celui de l'homme*“. Rousseau ergeht sich hier sogar in allerhand Analogien nach dem Beispiel Bluntschlis. Endlich ist die Souveränität des Volkes *nicht repräsentierbar*. Die Repräsentanten sind Kommissäre die als solche nichts endgültig feststellen können. Eine Volksstimmung ist also unerlässlich: „*toute loi, que le peuple en personne n'a pas ratifiée, est nulle*“. Das englische Volk glaubt, durch den Besitz eines Parlamentes frei zu sein; „*il se trompe fort et ne l'est que durant l'élection des membres du Parlement. Sitôt qu'ils sont élus, il est esclave, il n'est rien*“. Rousseau gesteht aber zu, dass eine direkte Volksregierung nur in kleinen Staaten möglich ist, daher er denn auch solchen den Vorzug gibt. Seine Vaterstadt Genf war ihm in diesem Punkte ein Vorbild.

Dieses als Souverän konstituierte Volk hat nun einen Willen, den Rousseau die „*volonté générale*“ nennt.

¹⁾ III, 16.

²⁾ (V) Oeuvres II S. 552.

Diese *volonté générale* kommt zur Offenbarung in den Willensäußerungen der Volksgenossen. Ist dann die *volonté générale* nicht wesentlich identisch mit „la *volonté de tous*“? Rousseau kommt wiederholt auf diese Frage zurück und findet das unterscheidende Merkmal im *Motiv*, das beim Abgeben der Stimmen vorherrscht: sofern man sich vom „*bien général*“ leiten lässt, ist das Ergebnis der Stimmung „la *volonté générale*“, sofern aber besondere Interessen den Durchschlag geben, enthält dasselbe nur „la *volonté de tous*“. Stahl ¹⁾ bemerkt mit Recht, dass Rousseau für eine Stimmung im ersteren Sinne keine andere Bürgerschaft gibt als diese, dass er zwischen dem Staat und dem Individuum keine korporativen Verbände gestattet. Vereine von Bürgern stehen dem Hervortreten der *volonté générale* im Wege ²⁾; nur wenn die Bürger miteinander in keiner anderen Verbindung stehen als in derjenigen des Staatsverbandes, „*du grand nombre des petites différences résulterait toujours la volonté générale*“. Wo es aber „*des associations partielles*“ gibt, vergrößere sich das Gewicht der Interessen, welche die Bürger trennen, und können bei der Ausbildung der *volonté générale* solche Interessen das Resultat fälschen, sofern sich dann ein „*résultat moins général*“ ergibt. „*Il importe donc pour avoir bien l'énoncé de la volonté générale qu'il n'y ait pas de société partielle dans l'état et que chaque citoyen n'opine que d'après lui le résultat de tous les intérêts particuliers com-*

¹⁾ I, S. 307.

²⁾ Livre II, chap. III.

binés et balancés par leur multitude" ¹⁾ Hieraus geht deutlich hervor, dass für Rousseau alles korporative Leven vom Uebel ist. In sein System passen nur die Individuen hinein; da nun aber die Freiheit nur dann gewährleistet ist, wenn man sich dem selbst Festgestellten unterwirft, müssen diese Individuen den Staatswillen aufbauen, und lässt sich in Wirklichkeit bei Rousseau kein höheres Prinzip als der Wille des Menschen entdecken und gründet sich das Recht ausschliesslich auf diesen Willen, ohne Zusammenhang mit irgend einem Zwecke, dem der Inhalt jenes Willens seinen Wert und also seine verbindende Kraft entlehnen könnte. Wenn man nun hierbei im Auge behält, dass „la voix du plus grand nombre oblige tous les autres“, so findet man, dass unter dem Namen der *volonté générale* nichts weiter als die Herrschaft der Majorität, bloss weil sie Majorität ist, gepredigt wird.

Es ist diese Deutung des berühmten Rousseauschen Buches, welche während der französischen Revolution den Sieg davontrug und zur Folge hatte, dass einesteils der Gesetzgeber zum Herrn und Gebieter über das Recht erklärt und ihm also eine unbeschränkte Gewalt beigelegt wurde, und andernteils die Revolution als ein normales Mittel galt um den Willen des Volkes, über den Kopf seiner Vertreter hinweg, zum Ausdruck zu bringen. Und so, wie man Rousseau während der französischen Revolution verstand, ist er nachher auch von den Gelehrten verstanden worden. Dadurch ist der *Contrat social* zum verderblichen Buche geworden, das stets

¹⁾ S. 116. Die Rechtsphilosophie des Jean Jacques Rousseau, LIEPMAN 1898.

wieder als Zielscheibe der Kritik gewählt wird, um die Vortrefflichkeit des eigenen Standpunktes durch den Gegensatz um so besser ans Licht treten zu lassen. Mit leichter Mühe bekämpfte man den Gesellschaftsvertrag, das daraus abgeleitete mit Rechten der Individuen ausgerüstete Obrigkeitsrecht, die atomistische Auffassung der Gesellschaft, die Identifikation der Willensherrschaft mit der Herrschaft des Rechts, das Majoritätsprinzip in der Politik; während man dann zur Erläuterung auf die bedenklichen Folgen hinwies, welche diese Theorien im Laufe der französischen Revolution mit sich geführt hatten. In späteren Jahren aber haben Schriftsteller wie Liepmann ¹⁾, Franz Haymann ²⁾ und besonders Bosanquet ³⁾ für eine gerechtere Wertschätzung Rousseaus die Wege geebnet. Die beiden ersteren haben aber insofern über das Ziel hinausgeschossen, als sie das Rousseausche Buch zu einem modernen System umgebaut haben, während dasselbe sich tatsächlich zwar durch Ideenreichtum, keineswegs aber durch systematischen Zusammenhang auszeichnet, wie Bosanquet klar eingesehen hat. Sofern nun Rousseau mit den Gedanken seiner Zeit arbeitete und die Terminologie seiner Zeit verwendete, hat ihn seine Zeit verstanden, und so weit erstreckt sich auch sein Einfluss auf die französische Revolution. Aber in manchen Hinsichten goss er in die alten Formen neues Leben; seine Bemühungen, um dieses Neue zu klarem Ausdruck zu bringen, schlugen aber zum Teil fehl, und

-
- ¹⁾ Die Rechtsphilosophie des Jean Jacques Rousseau 1898.
 - ²⁾ J. J. Rousseaus Sozialphilosophie.
 - ³⁾ The philosophical theory of the State 1899.

infolgedessen verfiel er häufig in eine Terminologie, welche Verwirrung stiften musste.

Das Neue im Buche Rousseaus ist erstens die Fragestellung, welche er demselben zu Grunde legt: „qu'est ce qui peut le rendre légitime?“ — während er die bisherige Art, eine Antwort auf diese Frage zu suchen, nämlich die Forschung nach der *Entstehung* des Staates mit den Worten: „je l'ignore“ völlig ausschaltete. Als eine historische Tatsache fällt damit der Gesellschaftsvertrag hinweg, und er behält denselben, wie bereits bemerkt wurde, nur bei als ein Postulat für die Rechtfertigung der Gemeinschaft.

Zweitens zerstört Rousseau das *persönliche* Recht auf die Gewalt. Allerdings wird ein der Gemeinschaft oder dem Volke zustehendes Recht auf die Gewalt noch von ihm anerkannt, aber eine Uebertragung dieses Rechtes, wie sie von der früheren Staatslehre angenommen wurde und im Obrigkeitsvertrage ihren Ausdruck fand, wird von ihm nicht nur nicht behauptet, sondern sogar entschieden zurückgewiesen. Damit verliert die monarchische Gewalt ihre absolute Geltung und wird auch der König zum Amtsträger, zum Organ der Gemeinschaft, der nicht sein eignes Recht, sondern eben dasjenige der Gemeinschaft in Ausübung bringt.

Aber der fruchtbarste Gedanke Rousseaus ist der, dass er die *volonté générale* als den Willen des sozialen Körpers in den Vordergrund stellt. Das Volk oder die Gemeinschaft ist nach ihm „un corps moral et collectif“, der als solcher, abgetrennt von dem Willen der Individuen, einen eigenen Willen besitzt. Der Staat wird damit als eine selbständige Person gesetzt und sein

Wille, mit eigenem Inhalte, dem Willen der einzelnen Personen gegenübergestellt. Dieser eigene Inhalt wird aus dem Zwecke des Staates, der Sorge für das *allgemeine Wohl*, abgeleitet. Sofern der Wille des Staates, welcher als Gesetz veröffentlicht wird, davon durchtränkt ist, tritt die *volonté générale* an den Tag. Daher sagt Rousseau auch: „ce qui généralise la volonté est moins le nombre des voix que *l'intérêt commun* qui les unit“¹⁾. Es ist also der *innere* Wert des Gesetzes, worauf seine Herrschaft beruht; und wenn man dies im Auge behält, so hat man es bei der *volonté générale* zu tun mit einer aus eigener Kraft geltenden Gewalt, also mit der unpersönlichen Gewalt des Rechtes. Allerdings ist dies alles Rousseau nicht zu klarem Bewusstsein gekommen²⁾ und wird der vorliegende Gedankengang wiederholt durch rein individualistische Erörterungen unterbrochen, aber die grossen Züge der neueren Anschauung, wofür seine Zeit noch kein wahres Verständnis hatte, treten bei ihm deutlich hervor. Besonders Bosanquet hat sich Mühe darum gegeben, die Bedeutung Rousseaus in dieser Hinsicht klarzustellen; namentlich versucht er nachzuweisen, dass in der Philosophie Rousseaus das Gesetz oder das Recht nicht als ein „curtailment of human nature“ (Mill) aufgefasst wird, sondern vielmehr als eine Norm, welche den tiefsten Bedürfnissen des Menschen entgegenkommt, insofern es den Zustand wahrhafter Freiheit, denjenigen, in welchem das *rationale* Element im Menschen

¹⁾ S. II, 4.

²⁾ Vgl. meine Lehre der Rechtssouveränität. S. 137—138. Die Geltung der *volonté générale* wird von ihm noch auf die Souveränität des Volkes zurückgeführt.

vorherrscht, fördert. So ist der Ausspruch: „on le forcera d'être libre" ¹⁾ zu verstehen. Der Sinn, welcher hier dem Worte Freiheit beigelegt wird, ist ein anderer als derjenige, in welchem er es im Anfang seines Buches verwendet, wo von der *natürlichen* Freiheit, also von einem Zustande der Willkür, in welchem der Mensch sich nur durch seinen eigenen Willen gebunden glaubt, die Rede war. Zwang und Freiheit schliessen sich gegenseitig nicht aus, wenn der Zwang das Minderwertige im Menschen zurückdrängt und dadurch für dessen geistige Kräfte den Weg frei macht ²⁾.

Diese neuen Gedanken haben auf die Staatslehre keinen Einfluss gehabt; achtlos ist man an ihnen vorübergegangen und hat in Rousseau nur die Inkarnation der revolutionären Ideen gesehen. Jetzt erst kommt man zur Einsicht, dass Rousseau in manchen Stücken seiner Zeit weit vorausgeeilt war, jedoch mehr durch seine Gedanken als durch deren systematische Zusammenfassung, welche man bei ihm vergeblich suchen wird ³⁾.

H. *Praktische Garantie der Volksfreiheiten*

Nach Rousseau verliert die Volkssouveränität in der

¹⁾ I, 7. ²⁾ S. hierüber meine Leidener Antrittsrede: De idee der persoonlijkhed in de Staatsleer 1908.

³⁾ Zu Hume sagte Rousseau: „je crains toujours que je pêche par le fond et que tous mes systèmes ne sont que des extravagances" (Life and correspondence of David Hume by John Hill BURTON, Esq., Advocate, S. 316, II). Rousseau war davon überzeugt, dass seinem Buche ein fester Gedankenrahmen fehlte; nach DUSAULX (De mes rapports avec J. J. Rousseau 1798) sagte er einmal zu einem Freunde: diejenigen, die sich rühmen, das Buch durchaus verstanden zu haben, sind gescheiter als ich; es ist ein Buch, welches umgearbeitet werden sollte, aber dazu habe ich weder Zeit noch Lust.

Staatslehre allen Kredit ¹⁾. Von seinem Buche nimmt man an, dass es sich kaum noch lohne, dasselbe zu studieren; nur als Gegensatz zu den Prinzipien, welche während der auf die französische Revolution folgenden Reaktionszeit zum Siege gelangten, wird es zur Schau gestellt, wie denn auch noch in unserer Zeit bei den Anhängern der Lehre von der Souveränität Gottes Rousseau sich dazu hergeben muss, als ein abschreckendes Beispiel vorgeführt zu werden ²⁾.

Für die Durchführung der Prinzipien der französischen Revolution ist das Buch zur Bibel geworden. Es hat kräftig dazu beigetragen, anstelle des *ancien régime* eine andere Ordnung herzustellen, welche nach Rechtsgleichheit strebt und dem Volke Einfluss auf die Regierung zuerkennt. Als Muster für diese neue Ordnung hat *England* gedient; aus England stammt die erste Theorie, die darauf ausging, die Volksfreiheiten *praktisch* zu garantieren. Mit dem Revolutionsrecht, mit einem „*appeal to heaven*“ bringt man es nicht weit, daher sucht man nach einer Staatseinrichtung mit praktischen Bürgschaften für eine gute Regierung, und diese findet man in England. *Locke* zuerst lenkte darauf die Aufmerksamkeit; *Montesquieu* bringt die Theorie Lockes nach dem Festlande hinüber und macht sie für Anwendung auf die dort vorliegenden Verhältnisse brauchbar. Mit seiner berühmten Lehre von der Trennung der Gewalten („*la séparation des pouvoirs*“) haben wir uns jetzt zu beschäftigen.

¹⁾ S. hierüber S. 149 meiner Lehre der Rechtssouveränität.

²⁾ S. Stahl, S. 212 fgg.

SIEBENTES KAPITEL

DIE LEHRE VON DER TRENNUNG DER GEWALTEN

A. Locke's Trennung der Gewalten

Der Ausgangspunkt Lockes für die Lehre von der Gewaltentrennung ist der Zweck des Staates, die „law of nature“, deren Inhalt und Befolgung vor der Einführung des Staatszustandes unsicher bleiben, zu verwirklichen. Darum ist das Wichtigste, was bei der Fundierung des Staates stattfinden soll „the establishing of the legislative power“¹⁾. Diese ist zwar die höchste Gewalt, der alle sich unterordnen, aber im Grunde doch „a fiduciary power“²⁾; sie rührt vom Volke her, das sie aufheben oder verändern kann „when they find the legislative act contrary to the trust reposed in them, for all power given with trust for the attaining an end being limited by that end, whenever that end is manifestly neglected or opposed, the trust must necessarily be forfeited, and the power devolve into the hands of those that gave it, who may place it anew where they shall think best for their safety and security. And thus the community perpetually retains a supreme power of saving themselves from the attempts and designs of anybody, even of their legislators“. Diese bedingte

¹⁾ § 134.

²⁾ § 149.

Machtsübertragung umfasst also ¹⁾ keine arbiträre Gewalt, sondern nur das Recht, feste und allgemein („for rich and poor, for the favorite at court and the countryman at plough“) gültige Regeln zu geben, welche das Wohl des Volkes bezwecken; kein Steuerrecht ausser „with the consent of the people (given by themselves or their deputies)“ und ohne die Befugnis zur Delegation ²⁾.

Die Vertreter dieser gesetzgebenden Gewalt brauchen nicht immer beisammenzusein, da „the laws may be made in a little time“; es ist wünschenswert, dass sie, nachdem das Gesetz zustande gekommen ist, abtreten und dann „are themselves subject to the laws they have made“; dies verbürgt einen guten Inhalt ³⁾. Jedenfalls aber soll die Macht, die Gesetze auszuführen, nicht bei ihnen beruhen, da sie dann leicht dazu gelangen könnten, sich selbst von der Befolgung auszunehmen oder doch die Ausführung nach ihren Interessen einzurichten. Für die Trennung wird also hier nur der schwache Grund angeführt, dass sie eine Gewähr enthält gegen unehrliches Verhalten derjenigen, welche die gesetzgebende Gewalt verkörpern. Die Trennung der Gewalten wird hier nicht so gefasst wie sie

¹⁾ Chapter XI.

²⁾ § 141. Der Auftrag ist nur dieser: „to make laws and not to make legislators“, sodass: „the legislative can have no power to transfer their authority of making laws and place it in other hands“.

³⁾ Bereits von SIDNEY bemerkt: Section XIV seiner Discourses concerning Government, Ausgabe in 4^o von 1763. Die erste Ausgabe ist von 1698 (S. 455). Von demjenigen, was das Parlament beschliesst, haben später die Mitglieder selbst als Untertanen die Lasten zu tragen, „and when they die, the teeth of their children will be set on edge with the sour grapes they have eaten.“

⁴⁾ § 143.

später von Montesquieu gefasst wurde: als eine Bürgerschaft für die Freiheit des Volkes.

Eine solche Trennung der gesetzgebenden und der ausführenden Gewalt ist nicht möglich ¹⁾, wenn die gesetzgebende Gewalt bei einer einzigen Person beruht, da diese darin kraft der ihr zuerkannten höchsten Gewalt auch die ausführende Gewalt besitzen wird. Locke denkt sich eine gesetzgebende Gewalt, welche vom Volke gewählt wird ²⁾, an welcher sich aber das Haupt der ausführenden Gewalt beteiligt ³⁾. Neben der ausführenden Gewalt („executive power“) kennt er noch eine „federative power“, und versteht darunter die Macht inbezug auf diejenigen, welche nicht zum Staate gehören, also inbezug auf andere Staaten und Ausländer. Diese Macht ist im Naturrecht begründet, da die Staaten anderen Staaten und Ausländern gegenüber im Naturzustande leben; die Art und Weise ihrer Ausübung lässt sich schwerlich in Gesetzen regeln, und ausserdem ist es kaum angängig, diese beiden Gewalten in verschiedene Hände zu legen, da beide die Verfügung über die Wehrmacht des Staates nötig haben.

In allen diesen Betrachtungen folgt Locke gleichsam auf Schritt und Tritt der englischen Staatseinrichtung seiner Zeit. Da nun zu jener Zeit die ausführende Gewalt in England keineswegs ausschliesslich die Ausführung der Gesetze zu besorgen hatte, sondern noch weit mehr Befugnisse besass, ordnet Locke diese letzteren einem neuen Begriffe unter, nämlich demjenigen des

¹⁾ § 153.

²⁾ (§ 138.

³⁾ § 151 und 152.

Prärogativs der ausführenden Gewalt ¹⁾. Mit diesem Worte bezeichnet Locke das Recht, alles zu tun, was im Gesetz nicht vorgesehen aber im Interesse der Gemeinschaft nötig ist, ja sogar (wie beim Begnadigungsrecht und der Dispensation) dem Gesetze zuwider zu handeln. Es umfasst also Souveränitätsrechte auf dem Gebiete, welches der Gesetzgeber unregelt gelassen hat. Eingriffe in das Prärogativ kann also auch der Gesetzgeber nicht machen; er macht von seinem unanfechtbarem Rechte Gebrauch, die ausführende Gewalt in dieser Hinsicht zu binden, wenn das Wohl der Gemeinschaft, in welchem auch die Prärogative selbst ihre Wurzeln haben, es fordert. „Prerogative is nothing but the power of doing public good without a rule“ ²⁾. Nach der Terminologie des heutigen Staatsrechtes würden wir dies so ausdrücken, dass die Prärogative im *unbeschriebenen Rechte* begründet sind. Locke stellt also eine Theorie auf, welche tatsächlich nichts anderes enthält als eine Darstellung der englischen Staatsverfassung jener Zeit; man könnte sagen: eine Theorie der beschränkten Monarchie. Er zum ersten Male legt den Nachdruck auf die Staatsverfassung und bewegt sich also auf praktischem Gebiete, indem er nachweist, wie dem Missbrauch der Obrigkeitsgewalt vorgebeugt werden kann. Sein Grundgedanke ist der, dass ein solcher Missbrauch durch die Trennung der Staatsgewalten verhütet werden kann, wie England durch seine Staatseinrichtung zur Genüge bewiesen hatte.

¹⁾ § 159.

²⁾ § 166.

B. *Trias politica Montesquieu's*

Dieser Gedanke wird nun von *Montesquieu* wieder aufgenommen und im berühmten 6. Kapitel des 11. Buches des „*Esprit des lois*“, welches die Aufschrift führt „*De la constitution de l'Angleterre*“, zur berühmten Lehre von der *trias politica* entwickelt.

Charles de Secondat, baron de la Brède et de Montesquieu, wurde am 18. Januar 1689 auf dem Schlosse de la Brède bei Bordeaux geboren ¹⁾ und war Präsident des Parlaments von Bordeaux. Im Alter von 32 Jahren erwarb er grosse Bekanntheit durch seine „*Lettres persanes*“, in welchen er einen in Frankreich verweilenden Perser Briefe über französische Zustände und damalige kirchliche und politische Sitten schreiben und darüber satirische Betrachtungen anstellen lässt. Dieses Werk wurde ohne Namen veröffentlicht und hatte wegen seiner Aktualität einen grossartigen Erfolg. Als der Name des Verfassers bekannt wurde, wurde er als Mitglied der Académie vorgetragen; der Minister Kardinal de Fleury verweigerte zunächst seine Zustimmung, da er ihn vom Hörensagen für einen gefährlichen Menschen hielt; als er aber das Buch gelesen hatte, erklärte er sich für besiegt und wurde die Ernennung von ihm bestätigt. Montesquieu reiste viel (in Oesterreich, Ungarn, Venedig, Rom, Holland und zuletzt England, wo er sich längere Zeit aufhielt) und wurde mit vielen berühmten Männern seiner Zeit bekannt. Nach seiner Rückkehr setzte er seine Studien fort und veröffentlichte zwanzig Jahre später (1748)

¹⁾ S. *Éloge de Montesquieu par d'Alembert* (auch in die französische *Encyclopédie* aufgenommen).

sein Buch „De l'esprit des lois". Auch damit hatte er einen erstaunlichen Erfolg; in anderthalb Jahren erschienen 22 Auflagen; ausserdem wurde es in zahlreiche fremde Sprachen übersetzt. Das Buch wurde besonders von kirchlicher Seite scharf kritisiert, was den Verfasser veranlasste, eine „Défense de l'Esprit des lois" zu schreiben. Er starb 1755. *Bungener* ¹⁾ betrachtete den Ruf Montesquieus als einen usurpierten: er habe mit seinen *Lettres persanes* sich einen Namen gemacht und das Publikum sei darauf eingestellt gewesen, das lange erwartete neue Buch mit Beifall zu begrüßen. Nach dem Erscheinen desselben sagte Voltaire: „le génie humain avait perdu ses titres, Montesquieu les a retrouvés et les lui a rendus", und Rousseau: „si ce livre n'est pas de lui" (wie behauptet wurde) quel est donc le dieu qui l'a fait?" Aber hinter den Kulissen urteilt man weniger günstig. „L'esprit des lois c'est de l'esprit sur les lois; j'ai trouvé", sagt Voltaire, „l'esprit de l'auteur, qui en a beaucoup, et rarement l'esprit des lois. Il sautille plus qu'il ne marche, il annexe plus qu'il n'éclaire, il satirise quelquefois plus qu'il ne juge". Auch an der Form hatte man vieles auszusetzen: 31 Bücher mit mehr als 600 Kapiteln, worunter solche von 4 oder 2 Zeilen, mit der Aufschrift: „continuation du même sujet"; es fehle der eigentliche Abschluss: ein Rückblick oder eine Zusammenfassung, und das Buch sei überhaupt flüchtig und oberflächlich geschrieben.

C. Grundlage der Trias

Montesquieu schickt seinem Buche die berühmte

¹⁾ Voltaire et son temps, 2. Auflage S. 202 fgg.

Formel voran: „les lois dans la signification la plus étendue sont les rapports nécessaires, qui dérivent de la nature des choses”. Das Wort Gesetz bedeutet hier nicht eine Norm, sondern die kausale Aufeinanderfolge der Ereignisse, da die Begriffsbestimmung auf Menschen, Tiere und die stoffliche Welt anwendbar gemacht wird. Die Gesetze seien ihrer Natur nach unveränderlich; sofern sie aber für den Menschen gelten, werden sie nicht immer befolgt: offenbar ist Montesquieu hier, ohne es zu bemerken, zur Auffassung des Gesetzes als einer Norm übergegangen, wie er denn überhaupt die beiden Bedeutungen des Wortes nicht gehörig auseinanderhält. Die Gleichsetzung mit den Gesetzen der stofflichen Welt hat augenscheinlich stattgefunden um ans Licht stellen zu können, dass auf die menschlichen Gesetze (auf das positive Recht) zahlreiche Faktoren ihren Einfluss ausüben: nicht nur die Beschaffenheit des Volkes, sondern auch ¹⁾ das Land wo es lebt, das Klima, die herrschende Religion und die Sitten, der Reichtum, die Anzahl, der Handel u.s.w., und endlich auch *die Regierung*, unter welcher das Volk lebt. Mit diesem Einfluss beschäftigt er sich an erster Stelle, und so kommt er im 11. Buche dazu, den Einfluss der Regierung auf die Gesetze, welche die bürgerliche Freiheit regeln, zu besprechen. Die beiden Regierungsformen der Demokratie und der Aristokratie seien derselben nicht förderlich ²⁾. „La liberté politique ne se trouve que dans les gouvernements modérés”, vorausgesetzt dass man auch dort die Gewalt nicht missbraucht,

¹⁾ S. 38, I 3.

²⁾ XI 4.

„mais c'est une expérience éternelle que tout homme, qui a du pouvoir, est porté à en abuser; il va jusqu'à ce qu'il trouve des limites. Qui le dirait! la vertu même a besoin de limites". Was soll man nun tun um diesem Missbrauch der Macht vorzubeugen? Mit der Beantwortung dieser Frage legt Montesquieu den Grund für seine Lehre von der Trennung der Staatsgewalten. „Pour qu'on ne puisse abuser du pouvoir, il faut que, par la disposition des choses, le pouvoir arrête le pouvoir". Dieses Prinzip finde man nun ausgearbeitet in der Verfassung eines Volkes, „qui a pour objet direct de sa constitution la liberté politique" ¹⁾. Dieses Volk ist das englische, und so gelangt er dazu, im 6. Kapitel des 11. Buches, „De la constitution de l'Angleterre", die Lehre von der Trennung der Gewalten zu entwickeln und durch jene Verfassung zu erläutern.

D. *Arten der Trias*

In jenem Kapitel bespricht Montesquieu zwei Arten der Trias und bietet ausserdem noch eine Theorie vom Gleichgewicht der Macht; welche drei Gegenstände genau auseinandergehalten werden müssen. Neben der eigentlichen trias politica, welche eine Teilung der Staatsgewalt in die gesetzgebende, die ausführende und die richterliche Gewalt mit sich führt, erkennt Montesquieu nämlich auch eine Trias der Macht in der Zusammensetzung des gesetzgebenden Organs, sofern der Monarch, die Aristokratie und das Volk daran Teil haben müssen. Dass dies vielfach übersehen wird, hat seinen Grund in der Nachlässigkeit, mit welcher Mon-

¹⁾ S. 38, I 3.

tesquieu schreibt ¹⁾, und welche bereits im Anfang des Kapitels eine grenzenlose Verwirrung in der Terminologie veranlasst. Wir begegnen zuerst der Lockeschen Einteilung in eine „puissance législative“, eine „puissance exécutive des choses qui dépendent du droit des gens“ und eine „puissance exécutive de celles qui dépendent du droit civil“. Im weiteren Verlauf des Kapitels gleiten nun diese drei Gewalten in die bekannten und bereits erwähnten drei Staatsgewalten hinüber. Diese drei Gewalten müssen zur Gewährleistung der Freiheit verschiedenen Organen zuerteilt werden. Es gebe keine Freiheit, wenn die gesetzgebende und die ausführende Gewalt in Einer Hand verbunden sind, da dann zu befürchten ist, dass tyrannische Gesetze ausgefertigt und auf tyrannische Weise ausgeführt werden. Ebenso wenig dürfen richterliche und gesetzgebende Gewalt zusammengehen, weil sich daraus eine arbiträre Macht über Leben und Freiheit der Bürger ergeben würde; „car le juge serait législateur“. Und wenn die richterliche mit der ausführenden Gewalt vereint wäre, „le juge pourrait avoir la force d'un oppresseur“. Wären aber die drei Gewalten alle in Eine Hand gelegt, „tout serait perdu“.

Das Bemerkenswerte in der Lehre Montesquieus liegt vor allem darin, dass er als eine dritte selbständige Gewalt die *richterliche Gewalt* gelten lässt. Inbezug auf die Trennung zwischen gesetzgebender und ausfüh-

¹⁾ Vielleicht hat sich Montesquieu allgemein von dem Gedanken leiten lassen, den er beiläufig im 6. Kapitel des 11. Buches ausspricht: „il ne faut pas toujours tellement épuiser un sujet, qu'on ne laisse rien à faire au lecteur. Il ne s'agit pas de faire lire, mais de faire penser.“

der Gewalt geht er mit Locke zusammen und es wird auch allgemein angenommen, dass dieser ihm als Lehrer gedient hat; allerdings begründet er diese Trennung in prinzipiellerer Weise, indem er sie als *eine Gewähr für die bürgerliche Freiheit der Individuen* darstellt, während Locke nur auf die Gefahr hinweist, dass bei der Feststellung der Gesetze die Gesetzgeber zu sehr ihre eigenen Interessen berücksichtigen würden. Auch darin schliesst er sich Locke an, dass er, sei es auch unter einem anderen Namen, von der ausführenden Gewalt eine federative („la puissance exécutive des choses qui dépendent du droit des gens“) unterscheidet, jedoch ebensowenig wie Locke daraus die Forderung einer tatsächlichen Scheidung ableitet. Das prinzipiell Neue bei Montesquieu liegt aber in der Betonung der *richterlichen* Gewalt, und in diesem Punkte zeigt auch seine Lehre einen spezifisch französischen Charakter. Ranke ¹⁾ hat zuerst der Lehre von der Trennung der Gewalten einen historischen Hintergrund gegeben, indem er bemerkt, dass die Trennung zwischen gesetzgebender und ausführender Gewalt aus England stammt und sich aus den dort stattgefundenen Ereignissen entwickelt hat. Als nämlich in England die Befugnis des Gesetzgebers, das Land von der Verbindung mit der katholischen Kirche loszulösen und solcherweise dem Einfluss Roms auf die inneren Angelegenheiten des Landes zu steuern, aufs Tapet gebracht wurde, entstand die Theorie von der unbedingten ge-

¹⁾ Zur Geschichte der Doctrin von den drei Staatsgewalten, in Abhandlungen und Versuche, 1. Sammlung 1872, S. 265.

setzgebenden Gewalt ¹⁾. Der Streit zwischen den Stuarts und dem Parlamente führte zu einer grundsätzlichen Trennung zwischen der gesetzgebenden und der ausführenden Gewalt, um für die Krone ihre selbständige Stellung im Staate zu behaupten. Die Selbständigkeit aber, welche Montesquieu für die richterliche Gewalt in Anspruch nahm, hing aufs engste mit der Machtsstellung der französischen Parlamente zusammen, deren Unabhängigkeit dem Könige gegenüber eine Beschränkung der sonst absoluten Macht der Monarchie in sich enthielt und die bürgerliche Freiheit, welche namentlich durch die *lettres de cachet* in Gefahr gebracht wurde, verbürgte. Es wurde also die ausführende Gewalt als eine selbständige anerkannt, um der Alleinherrschaft des Parlaments, welches im Kampfe gegen das Papsttum eine vorherrschende Stellung erobert hatte, eine Schranke zu setzen; für die richterliche Gewalt dagegen wurde in der Staatslehre eine eigene Machtssphäre gefordert um dem Absolutismus der französischen Monarchie Einhalt zu gebieten.

Aus dem angeführten Kapitel hat man aber ableiten zu dürfen geglaubt, dass Montesquieu der Selbständigkeit der richterlichen Gewalt keine grosse Bedeutung beilegt, da er ja sagt: „*celle de juger est en quelque façon nulle*“, und also schliesslich eine Dyas statt

¹⁾ Der Minister der Königin Elisabeth, Lord Burleigh, charakterisierte bereits jene Macht des Parlamentes mit den Worten: „the parliament could do anything but turn a man into a woman“ (Sidney Sect. XLIV S. 453). Eben unter Elisabeth musste die Reformation durchgeführt werden, und Sidney führt ein unter Elisabeth ausgefertigtes Gesetz an, „denouncing the most grievous punishments against all such as should dare to contradict it.“

einer Trias der Gewalten gelehrt hätte. Das ist aber unrichtig. Nach Montesquieu wird die Rechtsprechung am besten, wie in England, einem Schwurgericht und nicht einem permanenten Kollegium anvertraut: „de cette façon la puissance de juger, si terrible parmi les hommes, n'étant attaché ni à un certain état ni à une certaine profession, devient pour ainsi dire invisible et nulle.“ Bei einem Schwurgericht hat man nicht fortwährend die Richter im Auge „et l'on craint la magistrature et non pas les magistrats“. Im Gedankengange Montesquieus ist also die richterliche Gewalt eine unsichtbare Gewalt und daher, „en quelque façon nulle“. Darum sagt er denn: „il n'en reste que deux“, und beschäftigt sich des weiteren ausschliesslich mit der gesetzgebenden und der ausführenden Gewalt.

E. Verhältnis zwischen Gesetzgebender und Ausführender Gewalt

Das Verhältnis zwischen diesen beiden stellt sich Montesquieu in genauer Uebereinstimmung mit dem englischen Staatsrecht jener Zeit, so vor, dass der König sich an der Gesetzgebung beteiligt, jedoch ausschliesslich durch „le droit d'empêcher“, d.h. „le droit de rendre nulle une résolution“, was wir also das Veto-recht nennen würden. Als Grund dafür wird angegeben, dass sonst die Selbständigkeit der ausführenden Gewalt nicht gesichert wäre und Eingriffe in die Befugnisse derselben gemacht werden könnten¹⁾. Andererseits solle die gesetzgebende Gewalt berechtigt sein

¹⁾ Also nicht, weil die Sorge für das allgemeine Wohl insbesondere eine Mitwirkung des Königs erfordere.

„d'examiner, de quelle manière les lois, qu'elle a faites, ont été exécutées". Diese Aufsicht dürfe aber nicht dazu führen, über die Person und das Verhalten des Hauptes der ausführenden Gewalt Gericht zu halten: „sa personne doit être sacrée", da sonst die gesetzgebende Gewalt zur tyrannischen werden könnte. Dagegen dürfen allerdings die Personen, welche dem Könige Rat erteilt haben ¹⁾, vor Gericht gestellt werden; womit denn die ministerielle Verantwortlichkeit in ihrer ältesten Form zum Durchbruch gelangt. Allerdings wird dieselbe ganz anders motiviert als jetzt, nämlich in den Worten Sidneys folgenderweise: „he (the King) can speak only by the advice of his counsel, and every man of them is with his head to answer for the advices he gives" ²⁾.

Die gesetzgebende Gewalt liegt beim Volke, welches bei der Ausübung dieser Gewalt einer Vertretung bedarf. Alle Bürger sollen das Wahlrecht haben, „excepté ceux qui sont dans un tel état de bassesse, qu'ils sont réputés n'avoir point de volonté propre". Diese Vertretung ³⁾ hat das Recht („la faculté") „de statuer: le droit d'ordonner par soi-même ou de corriger ce qui a été ordonné par un autre". Zum gesetzgebenden Körper gehört aber auch „le corps des nobles", und dieser besitzt den Beschlüssen der eigentlichen Volksvertretung gegenüber das gleiche Recht wie das Haupt der ausführenden Gewalt, nämlich „le droit d'empêcher",

¹⁾ Voluntas regis in curia lucet, non in camera.

²⁾ S. 458.

³⁾ Die Mitglieder derselben haben, mit Rücksicht auf den Zeitverlust, von den Wählern keine besonderen Aufträge zu verlangen, sondern erhalten nur eine „instruction générale".

und zwar zum gleichen Zweck, nämlich um zu verhüten, dass in seine Prerogative Eingriffe gemacht werden. „La part qu'ils ont à la législation doit donc être proportionnée aux autres avantages qu'ils ont dans l'état." Diese Vorrechte werden also als ein für allemal als feststehend akzeptiert, obgleich Montesquieu sie bezeichnet als „odieuses par elles-mêmes, et qui, dans un état libre, doivent toujours être en danger". Aus diesem Grunde sollen auch die Adeligen der Gerichtsbarkeit ihrer in diesem Zweige der gesetzgebenden Gewalt vertretenen Standesgenossen unterstehen: „s'ils étaient jugés par le peuple, ils pourront être en danger". Der nämliche Körper soll nach Montesquieu, wieder in völliger Uebereinstimmung mit der englischen Verfassung, auch als politischer Gerichtshof für Landesverrat u. dergl. auftreten.

Die gesetzgebende Gewalt ist also aus zwei Teilen zusammengesetzt; da aber die ausführende Gewalt, kraft des ihr zuerkannten Vetorechtes, auch an der Gesetzgebung teilhat, gibt es eigentlich deren drei, und damit sind wir bei der *zweiten Trias* (Volk, Adel und Monarchie) angelangt. Von dieser sagt Montesquieu: „ces trois puissances devraient former un repos ou une inaction; mais comme, par le mouvement nécessaire des choses, elles sont contraintes d'aller, elles seront forcées d'aller de concert". In dieser Weise versucht er die praktischen Nachteile zu vermeiden, welche aus dieser Verteilung der Befugnisse im gesetzgebenden Organ, deren Gleichgewicht zum Stillstande in der Gesetzgebung führen könnte, hervorgehen. Und noch stets gibt es in den meisten Ländern, auch da, wo der Anteil des

Königs an der gesetzgebenden Gewalt tatsächlich nicht mehr besteht, eine solche Verteilung der Macht im gesetzgebenden Organ, wie sie von Montesquieu aus England übernommen und für den Kontinent als die höchste politische Weisheit empfohlen wurde. Und so bietet denn schliesslich das bekannte Kapitel zwei Arten der Trias und eine Gleichgewichtslehre.

F. *Beherrschung des Staatsrechts durch die Trias*

Die Lehre Montesquieus ist auf die Theorie von grossem Einfluss gewesen und hat bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts das Staatsrecht beherrscht. Dieser grosse Einfluss hat dazu geführt, dass man Untersuchungen über den Ursprung jener Theorie angestellt hat ¹⁾. Allgemein ist man darüber einverstanden, dass Montesquieu vieles von Locke entlehnt habe. Vor einem halben Jahrhundert hat eine gewisser Harry Jannsen in einer Flugschrift „Montesquieus Theorie von der Dreiteilung der Gewalten im Staate auf die Quelle zurückgeführt“ (1878) nachzuweisen versucht, dass diese Quelle bei Swift in seinem „Discourse of the contests and dissensions between the Nobles and the Commons in Athens and Rome ²⁾ (1700) zu finden sei. Er schrieb diese Abhandlung anlässlich der fortwährenden Zwis-

¹⁾ Von ihm selbst wird u. A. JOH. BAPTISTA VICO (1688—1744) angeführt. Die Lehre von der Trennung der Gewalten findet sich, wie früher bereits bemerkt wurde, auch in der griechischen Staatslehre. Sie diente damals um zu einer Beschränkung der unmittelbaren Demokratie zu gelangen und der Volksversammlung mehrere Befugnisse zu entziehen. Hier richtet sich also die Lehre gegen das Volk, bei Montesquien dagegen gegen das Königtum (Rehm, Geschichte der Staatsrechtswissenschaft, II, S. 250).

²⁾ Works, ed. by Sir Walter Scott 1883 vol. III S. 193 fgg.

tigkeiten zwischen dem Ober- und dem Unterhause, welche die letzten Regierungsjahre des Königs Wilhelm verbitterten. Das Unterhaus übte wiederholt Kritik an der Regierung Wilhelms, welcher dort seinen Einfluss ganz einbüsste, im Oberhause aber denselben behielt. Daher andauernde Streitigkeiten zwischen den beiden Häusern, welche ihren Höhepunkt erreichten, als das Unterhaus vier Minister in den Anklagezustand versetzte und diese vom Oberhause freigesprochen wurden. Um die Lords zu ärgern, machten die Commons wiederholten Gebrauch von dem Mittel „by tacking favourite resolutions to their money bills“, was die Lords wieder veranlasste, gegen dieses Mittel, die ganze gesetzgebende Gewalt an sich zu ziehen, Protest einzulegen. Swift wies nun in der erwähnten Schrift darauf hin, dass ähnliche Reibereien die Staaten des Altertums ins Verderben geführt hatten, und schickte voraus, dass in allen freien Staaten die Staatsgewalt in drei besondere Gewalten verteilt wird, welche in die Hände einer, weniger oder vieler Personen („in the hands of the one, the few or the many“), also des Königs, der Aristokratie (der Grossgrundbesitzer) und des Volkes gelegt werden. „And it will be an eternal rule in politics among every free people, that there is a balance of power to be carefully held by every State within itself as well as among several States with each other“. Dieses Gleichgewicht der Gewalten erläutert er durch das Bild einer Wage: einer hält die Wage, während die beiden anderen das Gewicht ihrer Macht in die Schalen werfen. Das Gleichgewicht beruht nun nicht darauf, dass diese Gewichte gleich gross sind; es kann sehr wohl

sein, dass derjenige, der die Wage hält, sehr wenig Macht besitzt; seine Macht muss aber gross genug sein um ihn zu befähigen, wo das Gleichgewicht gestört erscheint, dem Gewichte auf der einen Schale etwas hinzuzufügen, oder auch dasjenige auf der anderen etwas zu vermindern. Fällt alle Macht einer der Parteien zu, und wird also das Gleichgewicht durchaus aufgehoben, so entsteht die Tyranis. Eben dies wird aus der Geschichte Roms und Athens bewiesen.

Es lässt sich nicht leugnen, dass Montesquieu, der während seines Aufenthaltes in England mit Swift und seinen Werken wohl bekannt geworden ist, in dieser Erörterung das Vorbild zu seiner zweiten Trias gefunden haben kann, und daraus erklärt sich dann, dass er der von Locke übernommenen aber korrigierten eigentlichen Trias eine zweite, mitsamt der Gleichgewichtstheorie von Swift übernommene, zur Seite stellte. Unrichtig ist aber die Behauptung Jannsens, dass er Swift auch die erstere Trias entlehnt haben sollte. Uebrigens ist zu bemerken, dass auch die Gleichgewichtstheorie Swifts nicht ganz ursprünglich ist, da James Harrington in seiner Oceana auch im Gleichgewicht der Macht die unerlässliche Bedingung einer guten Staatsregierung erblickt. Aber bei Harrington bezieht sich das Gleichgewicht der Macht auf den Besitz; eben die Ungleichheit in dieser Hinsicht legt er der Unterscheidung zwischen Monarchie, Aristokratie und Demokratie zu Grunde. Der Gedanke an und für sich spielt zu jener Zeit auch in internationalen Beziehungen eine bedeutende Rolle: das europäische Gleichgewicht beruhte ja darauf, dass kein Staat in Folge der Grösse seines Terri-

toriums ein solches Uebergewicht erhielt, dass die Selbständigkeit anderer Staaten dadurch gefährdet werden konnte.

G. *Verbreitung der Trias*

Montesquieus Lehre fand bald nach ihrer Aufstellung Anhänger, von denen hier zwei, die viel zu ihrer Verbreitung beigetragen haben, genannt werden mögen. Erstens in England *William Blackstone* (1723—1780), der 1765 zum ersten Male seine „*Commentaries on the Laws of England*“ herausgab, in welchen er das englische Staatsrecht auf der Grundlage der Theorien Lockes und Montesquieus zur Darstellung brachte. Dieses Werk hat zahlreiche Auflagen erlebt und ist während langer Zeit inner- und ausserhalb Englands die Hauptquelle für die Kenntnis des englischen Staatsrechts geblieben. Besonders durch die Vermittlung Blackstones hat Lockes Prärogativenlehre, welche dazu bestimmt war, der auf die ausführende Gewalt beschränkten Machtsstellung des Königs entgegenzukommen, so lange ihr Leben gefristet; namentlich wird von ihm betont, dass der König das Recht habe, „proclamations“ zu erlassen, d.h. selbst regelnd aufzutreten, um die Gesetze zur Ausführung zu bringen ¹⁾. An zweiter Stelle ist hier zu nennen *de Lolme* aus Genf, dessen Buch „*Constitution de l'Angleterre*“ das Kapitel Montesquieus über die englische Verfassung ergänzt, jedoch nicht, wie Blackstone, sich auf eine Darstellung des positiven englischen Staatsrechtes beschränkt, sondern dasselbe vielmehr als ein System des allgemeinen

¹⁾ I, S. 269.

Staatsrechtes bespricht. Dieses Werk erschien 1770 und der Verfasser besorgte später selbst eine englische Ausgabe.

H. *Die Trias als politisches Prinzip*

Was nun die Lehre selbst ¹⁾ und zwar insbesondere die Locke-Montesquieuische Theorie von der eigentlichen Verteilung der Gewalten betrifft, ist häufig bemerkt worden, dass die Staatsgewalt eine unteilbare Einheit bildet und daher eine Spaltung in drei von einander unabhängige Gewalten nicht gestattet. Die Unterscheidung dieser Subjekte jener Gewalt, je nach der Art der im Namen des Staates zu verrichtenden Arbeit, ist sogar kaum denkbar, denn es müsste dann doch einmal, gleichzeitig mit der Einsetzung dieser Subjekte, eine Regelung der Machtsbefugnisse derselben stattgefunden haben, und diese setzt ein Organ einer noch höheren Gewalt, etwa des Rechtes, voraus, in welchem Falle die Einheit erhalten bliebe, da wir es dann mit einer Kompetenzregelung, auf welche nötigenfalls zurückgekommen werden kann, zu tun hätten. Wenn also das nordamerikanische Staatsrecht als eine Anwendung des Prinzips der Gewaltenteilung angesehen wird, so lässt sich doch mit Recht behaupten, dass diese Gewaltenteilung in der Verfassung begründet ist, und dass im Organ des Verfassungsrechtes die Einheit des Staates sich erkennen lässt. Wenn man auf diese Weise argumentiert, kann man mit der Lehre von der Gewaltenteilung bald fertig werden.

Um diese Lehre richtig zu schätzen, hat man im

¹⁾ S. H. REUIL, *De leer der trias politica* (Diss.), Groningen 1886.

Auge zu behalten, dass mit derselben *keine Konstruktion* des Staates bezweckt, sondern *ein politisches Prinzip* zum Ausdruck gebracht werden soll. Dieses Prinzip hat Montesquieu, wie bereits bemerkt wurde, im 4. Kapitel des 11. Buches entwickelt, indem er sagt: „pour qu'on ne puisse abuser du pouvoir, il faut que, par la disposition des choses, le pouvoir arrête le pouvoir“. Das heisst also: bei der Einrichtung des Staates soll man sich hüten vor der Anhäufung der *Macht ohne Verantwortlichkeit*. Dies ist der politische Gedanke, welche der Trias zu Grunde liegt. Statt die Verantwortlichkeit der Regierungsgewalt zu festigen, hält man an der Unverantwortlichkeit fest, und dann ist die Trennung der Gewalten nötig. Die Trias ist eine Lehre, welche bei Unverantwortlichkeit der Gewalt stets wieder hervortreten wird, sowohl in der ersten wie in der zweiten der beiden Formen, in welchen sie sich darbietet. Die Lehre von der Gewaltenteilung hängt also aufs engste zusammen mit der Lehre von der Staatssouveränität, welche im Staate eine Machterscheinung erblickt. Die daraus hervorgehende Gefahr für die bürgerliche Freiheit wird durch Zerstückelung jener Macht beseitigt. Sieht man dagegen im Staate eine Rechtsgemeinschaft, so gibt es keine uns bedrohende Macht, welche unschädlich gemacht werden müsste. Das Problem liegt bei dieser Auffassung in der Organisation der Rechtsbildung.

Gegen die Anhäufung der Macht wurden nun in dem England des 18. Jahrhunderts Vorkehrungen getroffen durch die selbständige Stellung des Königs und des Parlamentes. England lebte damals unter einer konstitu-

tionellen Monarchie, in welcher ein *Dualismus der Gewalt*¹⁾ herrschte. Mit der Einführung des parlamentarischen Systems ist dieser Dualismus aufgehoben und die ganze Staatsmacht, wie früher im Königtum, jetzt im Parlamente vereinigt worden. Hier (und ähnlich überall, wo der Uebergang von der konstitutionellen Monarchie zur parlamentarischen Regierungsform stattgefunden hat) erhebt sich nun aufs neue die Gefahr, die aus der Anhäufung der Macht hervorgeht, und sucht man nach Mitteln, diese Macht zu beschränken. Dass dieses Problem, welches sehr entschieden als dasjenige der Gewaltenteilung bezeichnet werden kann, noch nicht sofort in den Vordergrund getreten ist, liegt daran, dass noch immer das Parlament selbst infolge des Zweikammersystems einen Dualismus in sich enthält und daher die zweite, die Volkskammer, eine Beschränkung von Seiten der ersten Kammer erfährt. Aber auch diese Machtsteilung will man beseitigen, sei es durch Abschaffung der ersten Kammer, sei es so, dass man derselben das Vetorecht abnimmt. Und so bestätigt sich denn der Ausspruch Montesquieus: „c'est une expérience éternelle que tout homme, qui a du pouvoir, est porté à en abuser; il va jusqu'à ce qu'il trouve des limites". In den parlamentarisch regierten Ländern ist also die erste Kammer der Gegenstand des Kampfes²⁾. Wenn sie aufgehoben und also

¹⁾ Eigentlich eine Trias, sofern Ober- und Unterhaus selbständige Teile des Parlamentes bilden; wodurch Montesquieu sich dann auch veranlasst fand, ausser von der eigentlichen Trias noch von einer zweiten zu reden, welche sich innerhalb des gesetzgebenden Organs erkennen lässt.

²⁾ Diese wird dann nicht mehr, wie bei Montesquieu, aus der Not-

ein Einkammersystem eingeführt wird, so wird man nicht umhinkönnen, nach einer Beschränkung der Macht der Volkskammer zu suchen, und diese, sofern man an dem Gedanken der Volksregierung festhält, etwa darin finden, dass, wie in der Schweiz, dem Volke mittels des Referendums ein direkter Anteil an der Gesetzgebung angewiesen wird.

Die Machtsbeschränkung, welche man solcherweise durch die Zusammensetzung des gesetzgebenden Organs erreichen kann, lässt sich auch auf andere Weise verwirklichen, indem man nämlich die Abhängigkeit der ausführenden Gewalt der Volksvertretung gegenüber beseitigt und die Selbständigkeit der ersteren wieder aufleben lässt. Dies ist aber, wie *Burgess* ¹⁾ mit Recht bemerkt, in einer konstitutionellen Monarchie nicht möglich, da dort das Haupt der ausführenden Gewalt unverantwortlich ist, und diese Unverantwortlichkeit zu den notwendigen Requisiten eines erblichen Staatshauptes gehört. Darum bildet seiner Ansicht nach die konstitutionelle Monarchie ein Hindernis für die Wahl einer Regierungsform, welche vielleicht der parlamentarischen vorzuziehen wäre. Diese Regierungsform nennt er im Gegensatz zur parlamentarischen die *präsidentielle*; sie macht die ausführende Gewalt unabhängig von der gesetzgebenden, und ist in

wendigkeit begründet, dem Adel, zur Gewährleistung seiner Rechte, eine Kontrolle auf die Rechtsbildung zuzusichern. Die soziale Trennungslinie liegt nicht mehr in dem Gegensatz zwischen Adel und Bürgerschaft, daher denn bei der Zusammensetzung der Volksvertretung mit diesem Gegensatz nicht mehr gerechnet zu werden braucht.

¹⁾ *Political Science and Comparative Constitutional Law*, 1893, II, S. 11 fgg.

der Schweiz und in Nordamerika verwirklicht worden.

I. *Richterliche Gewalt in der Trias*

Wie verhält es sich nun mit der Selbständigkeit der *richterlichen Gewalt*? Wenn die Triaslehre von der richterlichen Gewalt spricht, versteht sie darunter sowohl die strafrechtliche wie die zivilrechtliche Jurisdiktion: „(le magistrat) punit les crimes ou juge les différends des particuliers“. An der Notwendigkeit, diese Funktion einer besonders von der ausführenden Gewalt unabhängigen Organisation anzuvertrauen, zweifelt niemand, und dieselbe ist denn auch nahezu allgemein verwirklicht worden. Was damit bezweckt und gewonnen wird, ist die Abschliessung gegenüber Regierungseinflüssen; es geht damit aber vielfach eine Abschliessung dem gesellschaftlichen Leben gegenüber zusammen, welche für die Rechtsprechung nicht erspriesslich ist.

Von dem Augenblicke an, als die richterliche Gewalt auch in Sachen, welche sich auf die *Verwaltung* beziehen, die Rechtsprechung zur Hand nahm, wurde darin ein Eingriff in die Befugnisse der ausführenden Gewalt gesehen. Das geschah schon unter dem ancien régime in Frankreich: es wurde den Parlamenten die Rechtsprechung, welche zu einer Beurteilung der königlichen Ordonnanzen führen konnte, entzogen, und dieselbe einem vom König abhängigen Gerichtshof, dem conseil du Roi, vorbehalten. Mit anderen Worten die ausführende Gewalt nahm die Rechtsprechung in Verwaltungsangelegenheiten für sich in Anspruch, weil die Parlamente durch ihre Rechtsprechung die Bewegungsfreiheit der zentralen Gewalt beschränk-

ten. In Erinnerung daran wurde von der französischen Revolution schon bald das Prinzip von der Trennung der Justiz von der Verwaltung aufgestellt, und wenn in Frankreich von „la séparation des pouvoirs“ die Rede ist, hat man eben diese Trennung zwischen Verwaltung und Justiz im Auge. Für die Staaten ausser Frankreich, welche dieses Prinzip übernahmen, hatte dies zur praktischen Folge, dass dem ordentlichen Richter die administrative Rechtsprechung vorenthalten wurde und dass diese, ohne organisiert zu sein, der ausführenden Gewalt überlassen blieb. Bei uns wurde dieser Standpunkt noch von Thorbecke eingenommen, der es für verkehrt hielt, administrative Rechtsfragen dem bürgerlichen Richter zu überantworten. Man vergass aber, dass in Frankreich die Verwaltung eine administrative Rechtsprechung im eigenen Gebiet, sei es auch nicht als eine selbständige, von der ausführenden Gewalt unabhängige Macht, organisiert hatte. In Frankreich besteht dieser Zustand noch jetzt; in anderen Ländern aber gehört diese séparation des pouvoirs, diese Scheidung zwischen Justiz und Verwaltung, der Vergangenheit an, und sieht man in einer selbständigen Rechtsprechung auf dem Gebiete der Verwaltung nicht mehr einen Eingriff in die Befugnisse der ausführenden Gewalt. Nur insofern lässt sich noch eine Nachwirkung jenes Prinzips erkennen, als die meisten Länder die administrative Rechtsprechung gesondert, von derjenigen des ordentlichen Richters getrennt, organisiert haben.

K. Terminologie

Was schliesslich die Terminologie der Trias betrifft, so ist die Aufgabe des Staates mit den drei Funktionen noch keineswegs erschöpft. Locke hat dies eingesehen und dem Staatshaupten unter dem Namen „Prärogative“ noch eine Reihe weiterer Befugnisse zuerkannt. Andere haben zur Ausfüllung dieser Lücke den Begriff der ausführenden Gewalt, welcher ursprünglich nur die Ausführung der Gesetze umfasste, zur Ausführung des ganzen Staatsbetriebes, sofern dieselbe nicht Gesetzgebung oder Rechtsprechung ist, erweitert. Auf diesen Standpunkt stellte man sich bei uns 1848, als man sich bei der Regierung erkundigte nach dem Sinn der dem Könige zuerkannten ausführenden Gewalt, und diese das Wort für einen Sammelnamen erklärte, welcher alles umfasse, was nicht entweder Gesetzgebung oder Rechtsprechung sei. Noch andere haben, um die Schwierigkeit zu beseitigen, die Trias durch zahlreiche andere Gewalten ergänzt, wie *pouvoir royal*, *administratif électoral*, *commercial* u.s.w. Die Terminologie hat dadurch, namentlich inbezug auf den Gegensatz zwischen Gesetzgebung und Ausführung, viel an Klarheit eingebüsst. Die Triaslehre verwendet die beiden Ausdrücke im materiellen Sinne, und in diesem Sinne werden sie bei uns auch im positiven Staatsrecht verstanden. Es werden mit jenem Namen zwei *Arten der Tätigkeit* bezeichnet, nicht aber ein *hierarchisches Verhältnis*, in welchem zwei Gewalten zu einander stehen. Dies hat besonders für die Delegationsfrage bedenkliche Folgen gehabt; das beweist die hiesige Jurisprudenz, welche noch immer, um zu entscheiden, ob eine

verbotene Delegation vorliegt oder nicht, untersucht, ob eine Handlung dem Gebiete der Ausführung oder demjenigen der Gesetzgebung angehört.

Mit der Aufstellung der Lehre von der Teilung der Gewalten als Grundlage für eine Staatseinrichtung, welche *praktisch* die Volksfreiheiten gewährleistet, ist *theoretisch* der Weg gebahnt für den Uebergang von der absoluten monarchischen Regierungsform auf dem Kontinente zum sogenannten konstitutionellen System. Die Verwirklichung dieses Systems findet unter der Herrschaft der Lehre von der Volkssouveränität statt, während endlich die Rechtsbildung dem Einfluss des Naturrechtes, sofern dieses die Vernunft als Quelle des Rechtes anerkennt, unterliegt; daher denn der Gesetzgeber beim Aufbau des Rechtes nur die Vernunft zu Rate zu ziehen und mit dem historisch Gewordenen nicht zu rechnen hätte; — dies alles in dem naiven Glauben, dass der Gesetzgeber der Gesellschaft ähnlich gegenübersteht wie der Töpfer dem Ton. Mit der Einführung dieses konstitutionellen Systems haben wir uns jetzt zu beschäftigen.

ACHTES KAPITEL

DAS KONSTITUTIONELLE SYSTEM

A. *Volksvertretung und ministerielle Verantwortlichkeit*

Die Staatslehre nach der französischen Revolution versucht an erster Stelle, die neue Organisation der Obrigkeit, welche sich unter dem Namen des konstitutionellen Systems anmeldet, zu einem logisch geschlossenen Ganzen zu verarbeiten. Diesem Systeme liegen zwei Gedanken zu Grunde: erstens derjenige von dem Anteil an der Ausübung der Obrigkeit, welcher dem Volke eingeräumt wird, und zweitens der andere von der Verantwortlichkeit der Regierung, welche man einzuführen versucht. Diese beiden zentralen Gedanken, welche in der Forderung einer *Volksvertretung* und der *ministeriellen Verantwortlichkeit* ihren Ausdruck fanden, waren während der französischen Revolution nur in England verwirklicht, wo sie sich im praktischen Staatsleben allmählich entwickelt hatten. Die Volksvertretung, das Parlament, verdankte ihre Entstehung der frühzeitigen Festigung der absoluten Fürstengewalt, der gegenüber das allgemeine Interesse an einer Beschränkung derselben bereits in der Magna Charta zur Aeusserung gelangte. In diesem Vertrage fanden sich auch schon die Keime einer Volksver-

tretung, sei es auch zunächst nur aus den Vornehmen des Landes, welche die Befolgung desselben zu beaufsichtigen hatte, die aber im 14. Jahrhundert auch schon Abgeordnete der Grafschaften und Städte, aus allen gesellschaftlich bedeutenden Kreisen der Bevölkerung umfasste. In zunehmendem Maasse hat diese Vertretung ihren Einfluss auf die Ausübung der Obrigkeitsgewalt geltend gemacht. Mit der Verstärkung dieses Einflusses geht nun das Bestreben zusammen, die Regierungsgewalt verantwortlich zu machen, und dies wurde im Prinzip erreicht durch die „glorious revolution“ von 1688, als der Kampf um die Suprematie zwischen König und Parlament auf die Einsetzung einer neuen Dynastie hinauslief, unter welcher die Verantwortlichkeit zur Entwicklung gelangte und schliesslich das parlamentarische System entstand.

B. *Geschriebenes konstitutionelles Recht*

Die Einführung dieser beiden Grundsätze des englischen Staatsrechtes auf dem Kontinent erforderte zunächst die Feststellung einer Konstitution oder Verfassung, um die prinzipiell neue Sachlage darin zum Ausdruck zu bringen. Indem man sich von der Vergangenheit lossagte, musste dies deutlich ans Licht treten in einer Urkunde ganz anderer Art als diejenigen, aus welchen sich die konstitutionelle Entwicklung des englischen Staatsrechtes erkennen lässt, und welche als pacta, Petitionen, Deklarationen und Akten bezeichnet werden, wie die Magna Charta von 1215, die „petition of rights“ von 1628, das „Instrument of Govern-

ment" von 1653, die „Habeas Corpus Act" von 1679, die „declaration of rights" von 1688, die „Act of Settlement" von 1701 und die „Parliament Act" von 1911 ¹⁾). Es war nicht, wie bei der Mehrzahl dieser Dokumente, darum zu tun, eine neue Regelung des Verhältnisses zwischen bestehenden Gewalten zustande zu bringen, sondern neue Gewalten zu schaffen und ihr gegenseitiges Verhältnis zu bestimmen. Ein Beispiel eines solchen konstitutionellen *Aufbaus* fand sich in Amerika, wo die von England losgelösten Kolonien ihren neuen staatsrechtlichen Charakter in Konstitutionen verkörpert hatten, welche die Quelle aller staatsrechtlichen Befugnisse in sich enthielten und daher als Grundgesetze („fundamental laws") bezeichnet wurden. Frankreich, welches auch eine neue Staatsordnung einzurichten hatte, folgte diesem Beispiel, und nach dem französischen Muster wurden überall auf dem Kontinent, zugleich mit der Einführung des neuen Staatsrechtes, Verfassungen ins Leben gerufen, in welchen dieses Staatsrecht festgelegt wurde.

Die amerikanischen Staaten hatten jedoch für ihre Staatsregelungen einen Anknüpfungspunkt in den kolonialen charters, unter welchen sie bis dahin gelebt hatten. Frankreich hatte in dieser Hinsicht keine andere Vergangenheit als eben die, welche es radikal beseitigen wollte. Es hatte keinen anderen Kompass als denjenigen, welcher in drei doktrinären Lehrsätzen zu finden war: nämlich denen der Volkssouveränität, der Teilung der Gewalten, und der Auffassung der Rechtes als eines Produktes des Volkswillens und der mensch-

¹⁾ Engelsche staatsstukken, herausgegeben von Struycken, 1912.

lichen Vernunft. Aus dem *englischen* Staatsrecht konnte man keinen Nutzen ziehen, weil es wenig zugänglich war, daher man sich denn mit der schematischen Darstellung, welche Montesquieu und de Lolme davon gegeben hatten, begnügte. Das neue *amerikanische* Staatsrecht war besser zugänglich, da es in geschriebenen Gesetzen zusammengefasst war, jedoch für Verpflanzung nach Frankreich wenig geeignet. Nur insofern hat das amerikanische konstitutionelle Recht Einfluss gehabt, als daraus die Grundrechte hervorgegangen sind, die am 26. Augst 1789 in der „Déclaration des droits de l'homme et du citoyen“ von der Assemblée constituante festgestellt wurden; denn der Legende, dass die Aufstellung der Menschen- und Bürgerrechte rein französischen Ursprunges sei, hat vor einigen Jahren *Jellinek* ¹⁾, nicht ohne Protest von französischer Seite, namentlich von *Émile Boutmy*, ein Ende gemacht. In der angeführten Schrift wird von ihm nachgewiesen, dass diese Rechte der „Bill of Rights“, womit die Verfassungen der meisten amerikanischen Staaten anfangen, entnommen sind. Diese amerikanischen Verfassungen waren in Frankreich sehr verbreitet, und in mehreren cahiers wurde die Aufstellung ähnlicher Erklärungen von seiten der États généraux gefordert. Spätere Untersuchungen von Prof. Adolf Menzel ²⁾ haben dies bestätigt.

¹⁾ Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte 1896, 2. Aufl. 1904.

²⁾ Mirabeau und die Menschenrechte (Grünhuts Zeitschrift XXXIV, S. 435 fgg.). Der Verfasser weist darauf hin, dass Mirabeau die Grundrechte bereits in einer Schrift „Aux Bataves sur le Stadhouderat“ (1788) formuliert hatte, in welcher er ausdrücklich sagt, dass er diesel-

C. *Die französischen Verfassungen* (1791—1799)

Was wurde nun von der ersten französischen Verfassung (1791) staatsrechtlich zustande gebracht? ¹⁾ Diese steht hauptsächlich unter dem Einfluss der Lehre von der Volkssouveränität, dergestalt, dass die Teilnahme des Volkes an der Ausübung der Obrigkeitsgewalt keine partielle, sondern eine vollständige war. Die „Assemblée nationale“ (Einkammersystem) bildet das „Corps législatif“, und das Gesetz ist, als der Befehl des Souveräns (des Volkes), unbedingt und ausschliesslich bindend. Nur auf Grund des Gesetzes kann Gehorsam gefordert werden, sodass auch der König nur kraft des Gesetzes regiert. Man verfällt in eine Anbetung des Gesetzes, ähnlich wie man unter dem ancien régime die königliche Gewalt angebetet hatte; mit dem Unterschiede, dass, während die Verehrung des Königs auf den göttlichen Ursprung seiner Gewalt zurückgeführt wurde, jetzt die Hoheit des Gesetzes als eine Offenbarung der menschlichen Vernunft und des Volkswillens gefeiert wird. Man kam sogar dazu, ein Fest zu Ehren des „Gesetzes“ auszuschreiben, als dem Ansehen desselben Abbruch geschah von seiten des Volkes, welches eine Magistratsperson, die zur Handhabung des Gesetzes eingeschritten war, getötet hatte ²⁾. Obgleich die Volksvertretung ³⁾ als corps législatif be-

ben den amerikanischen Verfassungen entnommen habe. — Ueber die Bedeutung SIEYÈS'S: STAHL, Geschichte der Rechtsphilosophie, S. 351.

¹⁾ S. über die französischen Verfassungen seit 1791 DE LA BIGNE DE VILLENEUVE, *Éléments de droit constitutionnel français*.

²⁾ Maxime Leroy, *La loi*, 1908, S. 27—28.

³⁾ Diese wurde gewählt auf Grund einer Art mehrfachen Wahlrechtes. S. de la Bigne, S. 32.

zeichnet wurde, hatte der König doch insofern Anteil an der Gesetzgebung, dass er ein Vetorecht besass; dasselbe war ihm aber bloss zuerkannt, um der Lehre von der Teilung der Gewalten ein Zugeständnis zu machen, indem dadurch die Selbständigkeit des beim Könige beruhenden *pouvoir exécutif* gewährleistet werden sollte. Die Lehre von der Volkssouveränität hatte aber doch einen Vorsprung vor der Lehre von der Gewaltenteilung, da das Veto des Königs bloss einen suspensiven Charakter hatte: auch ohne die Genehmigung des Königs konnte ein „*décret*“ des *corps législatif* zur „*loi*“ werden, wenn es in der nächsten (zweijährigen) „*législature*“ noch einmal unverändert angenommen wurde ¹⁾. So wenig konnte der König für einen Teil der gesetzgebenden Gewalt gelten, dass er nicht die Befugnis hatte „*de proposer une loi*“: „*il peut seulement inviter le corps législatif à prendre un objet en considération*“.

Infolge der strengen Durchführung der Gewaltenteilung konnte *die ministerielle Verantwortlichkeit* nur teilweise zu ihrem Rechte gelangen. Eine parlamentarische Verantwortlichkeit macht die ausführende Gewalt abhängig von der Volksvertretung und ordnet sie derselben unter; da nun die Verfassung eben auf die Selbständigkeit jener Gewalt der Volksvertretung gegenüber grosses Gewicht legte und zur Handhabung derselben sogar dem Könige verbot, die Minister aus

¹⁾ Die grosse Bedeutung, welche dem *corps législatif* in Sachen der Gesetzgebung beigelegt wurde, trat auch ans Licht in der Regel, dass die Gesetze nicht nur nach dem Tage der königlichen Genehmigung, sondern auch nach demjenigen des Beschlusses der Volksvertretung, wodurch das *décret* zustande kam, datiert wurden.

den Mitgliedern des Corps législatif zu wählen ¹⁾, blieb die ministerielle Verantwortlichkeit auf die strafrechtliche beschränkt, während auch für die Ernennung der Minister die Vorschrift der Kontrasignatur nicht-galt, daher denn der König in dieser Hinsicht ganz nach eigenem Ermessen handeln konnte und für diese wichtige Regierungshandlung also keine Verantwortlichkeit existierte.

Als Frankreich nach der Convention mit dem Institut des Königtums nicht mehr zu rechnen hatte, trug die Volkssouveränität ganz den Sieg davon und schloss man sich durchaus den Rousseauschen Gedanken an. Das Referendum sowohl für die Verfassung wie für die Gesetze, sowie auch das allgemeine und direkte Wahlrecht wird in der Verfassung von 1793 vorgeschrieben, jedoch ohne praktischen Erfolg, da diese Verfassung nicht in Wirksamkeit versetzt wurde. I. J. 1795 (an III) wird sie durch eine andere (Directoire) ersetzt, aber auch diese, welche wiederholt verletzt wurde, muss 1799 (an VIII) wieder einer neuen Platz machen, womit der napoleonische Caesarismus eingeführt wurde und die bestehenden Organisationen bloss einen Schein konstitutioneller Rechte behielten.

D. *Bedeutung der französischen Revolution*

Dieses Fehlschlagen desjenigen, was das konstitutionelle System bezweckte, kann keine Verwunderung erregen wenn man bedenkt, dass das Volk, welches

¹⁾ Ebenso wie, zur Handhabung der Selbständigkeit der ausführenden gegenüber der richterlichen Gewalt, auch die Mitglieder des Kassationshofes „ou du haut jury“ nicht zu Ministern ernannt werden durften.

Jahrhunderte lang ganz ausserhalb der Regierung gestanden hatte, nun auf einmal, ohne Uebergang, zur Teilnahme an derselben berufen wurde, Mit Beiseitesetzung der alten historischen Macht des Königtums hatte das Volk, ohne jede Vorbereitung und nur durch einige staatsrechtliche Dogmen belehrt, selbst die Zügel des Regimentes in die Hände genommen und solcherweise mit einem Schlage einen Zustand zu verwirklichen versucht, auf dem Wege, den wir jetzt noch erst halb zurück gelegt haben. Das Ziel, welches die französische Revolution sich gesetzt hatte, war die Einsetzung einer Volksregierung, und seit jener Revolution ist dies das Ziel geblieben und wird es auch fürderhin wohl bleiben. Darin liegt die grosse Bedeutung der französischen Revolution für das Staatsrecht, dagegen ihr Irrtum in der Ueberschätzung der Reife der Zeiten für das Leben unter einer Volksregierung. Dafür ist mehr nötig als die Verwirklichung einer staatsrechtlichen Ideologie der Volkssouveränität und der Teilung der Gewalten, welche sich zwar fähig gezeigt hat, alte und veraltete Staatseinrichtungen aus dem Wege zu schaffen, nicht aber, eine dauerhafte neue auf demokratischer Grundlage ins Leben zu rufen. Dazu ist, wie die englische Geschichte lehrt, vor allem politische Erfahrung, Erziehung zum politischen Denken und Handeln erfordert, und diese setzen ihrerseits wieder ein gewisses Maass der allgemeinen Bildung und der ökonomischen Selbständigkeit voraus, welche zu jener Zeit bei der grossen Masse des Volkse keineswegs zu finden waren. In dieser Hinsicht ist die französische Revolution auch ganz besonders lehrreich für unsere Zeit,

welche im Vortrab: im Kommunismus, im Sozialismus, im Faschismus und in anderen Formen der Diktatur wieder eine neue Ordnung in Aussicht stellt. Auch jetzt tritt wiederholt die Meinung hervor, dass diese Umwälzung nur eine Sache des Wollens sei, während sie tatsächlich in nicht geringerem Maasse eine solche des Könnens ist: des Könnens in dem Sinne, dass nicht nur die bestehende gesellschaftliche Ordnung sich nicht so leicht wird erschüttern lassen wie man glaubt, sondern dass auch für eine neue, wenn sie Bestand haben soll, eine Generation von höherer sittlicher Entwicklung und tieferem sozialem Fühlen erfordert ist, als sich bei der jetzt lebenden feststellen lassen. Die Erreichung eines solchen höheren Kulturniveaus müsste sich vor allem in einer anderen Regelung der Bedürfnisbefriedigung als der heutigen, die zum grössten Teil von kommerziellen Motiven statt vom Bewusstsein der Pflicht, sich auch den Interessen anderer zu widmen, beherrscht wird, offenbaren. Die Heranbildung eines solchen Geistes, die Ersetzung des egoistischen Strebens, welches jetzt noch hauptsächlich der Produktion und der Verteilung der Güter zu Grunde liegt, durch eine auf das allgemeine Wohl gerichtete Hingabe, ist ein Resultat, welches nicht nur durch die Arbeit an der sittlichen Ausbildung der Menschen, sondern auch und vielleicht am meisten dadurch verwirklicht werden kann, dass man sie in eine Umgebung versetzt, wo soziale Arbeit nicht um der Ehre und des Vorteils willen verrichtet wird.

E. *Restauration*

Indem wir wieder zum Konstitutionellen System zurückkehren, kann man sagen, dass erst nach der napoleonischen Zeit, mit der sogenannten Restauration, die allmähliche Entwicklung jenes Systems ihren Anfang nimmt. In Frankreich wird das alte historische Königtum wiederhergestellt, jedoch mit der Verpflichtung, die Erbschaft der Revolution insofern anzutreten, dass dem Volke ein Anteil an der Ausübung der Obrigkeitsgewalt zuerkannt werde. Von dem nämlichen Gedanken ist noch der 1815 ins Leben gerufene deutsche Bund erfüllt: in art. 13 der Bundesakte wurde ausdrücklich, sei es auch unter Verwendung einer altmodischen Terminologie, vorgeschrieben: „in allen Bundesstaaten wird eine landständische Verfassung stattfinden“. Damit war für Frankreich und für die deutschen Staaten, ebenso wie für unser Land, das Problem der *konstitutionellen Monarchie* aufgestellt worden, — ein Problem, für welches man vergeblich eine Lösung zu finden versucht hat, da es eine dualistisch organisierte Staatsgewalt voraussetzt, welche niemals mehr bedeuten kann als einen Uebergangszustand zu einer Staatseinrichtung, in welcher entweder das im Parlamente vertretene Volk, oder der König, das entscheidende Wort zu sprechen hat. Und da letzteres eine Rückkehr zum *ancien régime*, womit die französische Revolution endgültig abgerechnet hatte, bedeuten würde, führt der in der konstitutionellen Monarchie gegebene Uebergangszustand zur *repräsentativen Volksregierung*, sei es auch für absehbare Zeit noch in den althergebrachten monarchischen Formen und unter

dem offiziellen Namen der *konstitutionellen Monarchie mit parlamentarischem System*.

F. *Konstitutionelle Monarchie*

In der Staatslehre ist weder die Einsicht in den der konstitutionellen Monarchie zu Grunde liegenden Dualismus zur Reife gelangt, noch hat man dort erkannt, es hier mit einem blossen Uebergangszustande zu tun zu haben. Das französische und das deutsche Staatsrecht nach der Restauration, geblendet von der alten Vorstellung des Königtums als der Verkörperung der Staatsgewalt, fanden innerhalb der konstitutionellen Monarchie keinen rechten Platz für die Volksvertretung, und brachten sich ebensowenig die Bedeutung der ministeriellen Verantwortlichkeit zu klarem Bewusstsein. In der Staatslehre wie in den Verfassungen triumphiert der alte monarchische Gedanke. In der Charte von 1814 wird das Dogma vorausgeschickt: „le roi est le chef suprême de l'Etat“: eine Ausdrucksweise welche zwar zum vorrevolutionären Staatsrecht, nicht aber zu den mit der konstitutionellen Monarchie entstandenen Verhältnissen passte. Bereits die Teilnahme der Volksvertretung an der gesetzgebenden Gewalt stand zu jener Erklärung in geradem Widerspruch. Sie machte auch die Grenze zwischen den Gebieten des Gesetzes und der Verordnung unsicher, wozu die charte selbst noch weiter beitrug, indem sie dem Könige das Recht zur Ausfertigung von „ordonnances pour la sûreté de l'État“ vorbehielt. Kraft dieser Bestimmung wurden die Juli-Ordonnanzen von 1830 festgestellt, womit die Verkennung der Suprematie des Gesetzes

und die Nachwirkung der historischen, mit der Unterordnung unter das Gesetz schwer vereinbaren Tradition des Königtums deutlich ans Licht trat.

Den gleichen Widerwillen, den veränderten Machtverhältnissen unter der konstitutionellen Monarchie Rechnung zu tragen, findet man auch in Deutschland. Art. 57 der Wiener Schlussakte von 1820 stellt ebenfalls die Idee des historischen Königtums als der Verkörperung der Staatsgewalt in den Vordergrund durch die Bestimmung: „da der Deutsche Bund mit Ausnahme der freien Städte aus souveränen Fürsten besteht, so muss dem hierdurch gegebenen Grundbegriffe zufolge“ (man beachte die musterhafte Deduktion!) „die gesammte Staatsgewalt in dem Oberhaupte des Staats vereinigt bleiben, und der Souverän kann durch eine landständische Verfassung nur in der Ausübung bestimmter Rechte an die Mitwirkung der Stände gebunden werden“. Dementsprechend stellten die deutschen Verfassungen fest, dass „die gesammte Staatsgewalt“ beim Fürsten beruhe. Hier wird also der Anteil, den die Volksvertretung an der Staatsgewalt hat, durch die Fiktion, dass sie sich nicht an dieser Gewalt selbst, sondern nur an der Ausübung derselben beteiligt, ausgeschaltet. Obgleich schon *von Rotteck* in der Fortsetzung des Staatsrechtes der konstitutionellen Monarchie von *Aretin*¹⁾ diese Fiktion als ein Wortspiel an die Pranger gestellt hatte, ergötzte sich vor dem Weltkriege das deutsche Staatsrecht, ebenso wie das antirevolutionäre Staatsrecht bei uns, an diesem Gegensatz. Wenn man nicht zugeben will, dass die Volksvertre-

¹⁾ 2. Auflage, II, S. 193.

tung mit dem Fürsten der Träger der Staatsgewalt ist, so ist, wie von Rotteck sagt, die wissenschaftliche Erörterung zu Ende und es läuft alles auf einen Wortstreit hinaus ¹⁾).

In prinzipiellerer Weise fasste von Mohl ²⁾ die Sache an, um dem Königtum auch in der konstitutionellen Monarchie die Fülle der Staatsgewalt zu erhalten. Von Mohl vertritt den Satz, dass der König Organ des Staates und als solcher Träger der Staatsgewalt ist, während er die Volksvertretung als Organ eines anderen Subjektes, nämlich des Volkes, betrachtet. Der vertretende Körper sei eine „Schutzanstalt“; er bilde ein „Glied in einer Reihe von Anstalten zum Schutze gegen eine schlecht unterrichtete oder übelwollende Regierungsgewalt“, also dazu bestimmt, gegen Eingriffe des Staates in die Rechte und die Freiheit der Bürger Schutz zu verleihen. Aus diesem System folgt logisch, dass der Volksvertretung ein Minimum der Rechte zuerteilt wird und dass ihre wichtigste Funktion in der Befugnis zur Beschwerdeführung, wenn eine Rechtskränkung oder eine Interessenschädigung stattgefunden hat, liegen soll ³⁾, während nur ausnahmsweise, als Präventivmaassregel, ihr ein Recht der Genehmigung vorbehalten wird; damit tritt aber die weite Kluft zwischen dem System und den Tatsachen um so deutlicher hervor.

Die Theorie, welche am besten den Tatsachen Rech-

¹⁾ S. 194.

²⁾ S. 268, 282.

³⁾ Die mittelalterliche Bedeutung der Volksvertretung (Ständevertretung) tritt hier wieder an den Tag: Schutz gegen die Staatsgewalt, nicht Mitwirkung an der Ausübung derselben.

nung trägt, ist die, welche in der Konstitutionellen Monarchie eine *beschränkte Monarchie* erblickt ¹⁾. Die Verfassung, und namentlich die durch dieselbe ins Leben gerufene Volksvertretung, bringen eine Beschränkung der königlichen Gewalt zu stande. Damit wird von der in der Monarchie enthaltenen alten historisches Gewalt noch das meiste gerettet und tritt die Suprematie des *Rechtes* über die *Obrigkeit* an den Tag; aber diese Auffassung lässt das ancien régime vollständig nachwirken, indem sie die königliche Macht selbst nicht in der Verfassung wurzeln lässt und das Königtum also mit dem Staate identifiziert. Mit dieser Auffassung hängt enge zusammen, dass die Aufgabe der Volksvertretung entweder nominatim angedeutet wird, oder aber, wo sie durch die allgemeine Formel der Einwilligung zu den Gesetzen zum Ausdruck gelangt, mit gesetzgebender Gewalt nichts weiter gemeint wird als die Befugnis zur Regelung des bürgerlichen und des Strafrechtes, sodass die Ausübung der Polizeigewalt in ihrem vollen Umfang dem Könige überlassen bleibt.

G. Ministerielle Verantwortlichkeit

Wenn nach alledem die Staatslehre, infolge der Nachwirkung überlieferter Vorstellungen vom Königtum, bei der Besprechung der Konstitutionellen Monarchie mit dem Institut der Volksvertretung nicht viel anzufangen wusste, so hatte sie, aus dem nämlichen Grunde, ebensowenig Verständnis für dasjenige der *ministeriellen Verantwortlichkeit* und für die damit zu-

¹⁾ ARETIN, I, bl. 101.

sammenhängende Stellung des Königs in der konstitutionellen Monarchie. Auch hier fand sie sich vor ein Rätsel gestellt, und zwar logisch mit Recht. Die Einführung des Konstitutionellen Systems zielte vor allem, darauf ab, die Regierung verantwortlich zu machen, als eine logische Konsequenz ihrer untergeordneten Stellung gegenüber dem Gesetze, welches unter Mitwirkung der Volksvertretung zustande gekommen war und daher eine höhere Geltung hatte als die Königliche Gewalt. Logisch hätte man dies am einfachsten dadurch bewerkstelligen können, dass man den König für die Ausübung der Regierungsgewalt verantwortlich machte,; dies war aber, insbesondere mit Rücksicht auf die Erblichkeit der königlichen Würde, praktisch unmöglich. Der einzige Ausweg zur Handhabung der Suprematie des Gesetzes gegenüber der Regierung war die Beseitigung des Königstums, und in der Geschichte Englands wurde während einer kurzen Zeitspanne dieser Weg eingeschlagen. Aber die unter der Regierung Cromwells gewonnene Erfahrung zeigte die Unentbehrlichkeit des Instituts und führte bald zur Umkehr und zur Wiederherstellung der königlichen Würde. Nun musste aber auch, viel mehr als früher bereits geschehen war, die Lösung in einer Veränderung des Verhältnisses der Minister zum König gesucht werden, dergestalt, dass sie nicht mehr unter, sondern neben den König gestellt wurden und die Königliche Gewalt ihnen mit zu tragen gegeben wurde; daher denn von nun an diese Gewalt einerseits wie von altersher bei der Person des Königs, anderseits aber beim Minister, also bei einer Person, welche verantwortlich gemacht wer-

den konnte, beruhte ¹⁾. Was also damit gemeint wird, wenn man von der ministeriellen Verantwortlichkeit redet, ist *eine Veränderung im Subjekte der königlichen Gewalt*, und nichts anderes.

H. *Königliche Gewalt*

Zu dieser Einsicht in das Wesen des Institutes der ministeriellen Verantwortlichkeit ist man auf dem Kontinent bei der Einführung des Konstitutionellen Systems nicht durchgedrungen. Die allgemeine Auffassung ist die, dass die ministerielle Verantwortlichkeit dazu dient, *die königliche Würde zu verstärken*. Infolge der Einführung des konstitutionellen Systems werden die Regierungshandlungen der Kritik ausgesetzt, und die ministerielle Verantwortlichkeit wird nun befürwortet als ein Mittel um zu verhüten, dass diese Kritik den König treffen sollte. Dies geht deutlich hervor aus dem französischen Gesetz von 1835 ²⁾, welches u. a. Strafbestimmungen enthält gegen „*qui-conque fera remonter au roi le blâme ou la responsabilité des actes de son gouvernement*“, und welches seine Erklärung findet in den Ereignissen von 1830, da man die Juli-Ordonnanzen ganz entschieden dem Könige zugerechnet hatte. Was man mit der ministeriellen Verantwortlichkeit bezweckt, ist also weniger das Ver-

¹⁾ Die Gefahr, welche ein unverletzliches Regierungsorgan mit sich führt, ist damit beseitigt, sagt L. von Stein (Vollziehende Gewalt I, S. 362). Und mit Recht bemerkt von Mohl (Die Verantwortlichkeit der Minister, 1837, S. 709), dass, wenn man die Unverletzlichkeit des Fürsten preisgibt, die ministerielle Verantwortlichkeit keinen Sinn hat.

²⁾ Art. 4 des Gesetzes vom 9. September 1835, B. d. L. nr. 155 (1me partie).

antwortlichmachen der Regierung, als vielmehr *das Sicherstellen der königlichen Würde*. Darüber macht man sich vor allem Sorgen: welches Unrecht auch in der Monarchie stattfinden möge, niemals soll dies dem Könige angerechnet werden können. Sobald eine Klage gegen den Minister eingereicht worden ist, „erscheint“ nach *Aretin* ¹⁾ „der König nicht mehr als Urheber der fraglichen Taten. Der ideale König, mit welchem die Persönlichkeit des wirklichen Königs unzertrennlich verbunden ist, will immer nur das Rechte und Gute“. Und im gleichen Gedankengang tut ein hessisches Gesetz von 1821 über die ministerielle Verantwortlichkeit ²⁾ dem Volke kund, dass gesetzwidrige Befehle „nie von Unserem Willen ausgehen, sondern nur in einem Missverständnisse gegründet sein können, dessen Aufklärung Wir als eine Pflicht Unserer obersten Staatsdiener betrachten“; womit also auf listige Weise die Schuld von der Krone auf den Minister abgewälzt wird.

Den Höhepunkt in der Qualifikation der königlichen Gewalt im konstitutionellen System erreicht *Hello* ³⁾, der dem Könige Unfehlbarkeit, Unverletzlichkeit und Heiligkeit beilegt, ihm dafür dann aber auch alle wirkliche Macht abspricht und dieselbe dem Minister zuerteilt: „le roi ne peut mal faire parce qu’il ne peut rien faire“. An die Regierungshandlungen beteiligt er sich nicht weiter als bei der Vorbereitung derselben, sodass die Bedeutung des Monarchen sich auf

¹⁾ a. a. O. S. 205, N. 2.

²⁾ ZOPFL, II, S. 420, N. 1.

³⁾ Régime constitutionnel S. 358: „L’incapacité d’action chez le prince est absolue; le roi influe sur le gouvernement, il ne gouverne pas“.

den Einfluss beschränkt, den er dabei ausüben kann. Dennoch soll es dabei bleiben, dass der König die Gesetze und Beschlüsse unterzeichnet, wodurch jene Vorschriften „le cachet monarchique“ erhalten; wogegen dann Benjamin Constant ¹⁾ die berechtigte Frage aufwirft: „comment donc, sous quel prétexte, dans quel but veut-on qu’il signe ce dont il ne répond pas?“ Mit dieser Konsequenz büsst in der Konstitutionellen Monarchie das Königtum alle staatsrechtliche Bedeutung ein, und zu diesem Schlusse gelangen auch in Frankreich die Schriftsteller, welche in der charte von 1814 die Grundlagen des parlamentarischen Systemes suchen, wie *Chateaubriand* ²⁾ und *Vitrolles* ³⁾.

I. Konstitutionelle Monarchie als Regierungsform (Constant de Rebecque)

Wenn man aber in der konstitutionellen Monarchie eine Regierungsform erblickt, wobei das Königtum nicht ausschliesslich ein Ornament ist, vermag man auch die ministerielle Verantwortlichkeit nicht unterzubringen. Das hat klar und deutlich ein berühmter Publizist aus der Restaurationszeit, Benjamin Constant de Rebecque (1767—1830) eingesehen, der mit scharfem Blick die veränderten Machtverhältnisse durchschaute, und nun eine Theorie der konstitutionellen Monarchie entwickelte, nach welcher dem Kö-

¹⁾ Cours de politique constitutionnelle, herausgegeben von Edouard Laboulaye, 2. Aufl. I, S. 306—307.

²⁾ De la Monarchie selon la Charte, 1816.

³⁾ Du ministère dans le gouvernement représentatif, 1815. Über diese beiden Hans L. RUDOLF, Die Entstehung der Theorie der parlamentarischen Regierung in Frankreich (Tübinger Zeitschrift 62, S. 597 fgg.).

nigtum dennoch eine staatsrechtliche Bedeutung erhalten bliebe ¹⁾. Dieser Schriftsteller führte in mehreren Essays einen Gedanken weiter aus, welcher von Clermont-Tonnerre, zweimaligem Präsidenten der Constituante, herrührte, und darauf hinauslief, dass zwischen „le pouvoir royal“ und „le pouvoir exécutif“ unterschieden werden müsse. Diese Unterscheidung übernimmt Benjamin Constant und fügt damit den drei Gewalten der trias politica noch eine vierte hinzu, le pouvoir royal, welcher aber die ausführende Gewalt entzogen wird. Diese ausführende Gewalt beruhe bei den *Ministern*, und durch diese Auffassung des pouvoir exécutif als ein *pouvoir ministériel* erklärt sich dann in einfachster Weise die ministerielle Verantwortlichkeit. Solange die Minister nichts weiter sind als „de simples agents du pouvoir exécutif“, also ein blosses Werkzeug, erscheint es als ungereimt, dasselbe für die Art und Weise, wie ein anderer es gebraucht, verantwortlich zu machen. Benjamin Constant sieht also ein, dass die ministerielle Verantwortlichkeit sich nur verteidigen lässt, wenn man die Minister als die Träger der ausführenden Gewalt betrachtet; es erhebt sich nun aber die Frage, welche Macht für den König übrigbleibt, wenn ihm diese ausführende Gewalt abgesprochen wird. Benjamin Constant bezeichnet diese Macht als *le pouvoir modérateur*. Die Sache liegt nämlich so, dass die drei anderen Gewalten in harmonischer Zusammenwirkung erhalten werden müssen; entsteht zwischen denselben ein Konflikt, so muss es also eine ausserhalb ihrer stehende Gewalt, ein „pouvoir neutre“ geben,

¹⁾ a. a. O. I S. 177 fgg.

welche das Gleichgewicht wiederherzustellen vermag. Und die Konstitutionelle Monarchie hat nun den grossen Vorteil, dass sie eine solche Gewalt aufweisen kann, nämlich le pouvoir royal. Die Mittel, über welche dieselbe verfügt, um die Harmonie zwischen den drei anderen im Stande zu erhalten, sind die folgenden: *die Entlassung des Ministers*, wenn dieser die ihm zustehende ausführende Gewalt verkehrt gebraucht; *die Auflösung der Volksvertretung*, wenn diese ihre Aufgabe nicht gehörig erfüllt und also „l'action du pouvoir représentatif devient funeste"; und endlich *das Begnadigungsrecht*, wenn eine Milderung der von der richterlichen Gewalt auferlegten Strafen als erwünscht erscheint.

Das wäre also die Organisation der konstitutionellen Monarchie nach der Auffassung Benjamin Constants. Es ist klar, dass es für diese Auffassung keine Verantwortlichkeit, und am allerwenigsten eine ministerielle Verantwortlichkeit, geben kann für die Ernennung und die Entlassung der Minister, für die Auflösung der Kammer und für die Ausübung des Begnadigungsrechtes. Inbezug auf die Ernennung der Minister wird dies von ihm ausdrücklich hervorgehoben ¹⁾, aber auch inbezug auf die anderen dem Könige überlassenen Befugnisse lässt es sich ohne weiteres logisch aus dem System ableiten. Der Forderung des Konstitutionellen Systems, dass es für die Ausübung der ganzen Regierungsgewalt Verantwortlichkeit geben muss und kein Teil derselben einer unverletzlichen Person überlassen werden darf, wird also hier nicht Genüge getan.

Diese Theorie hat zu ihrer Zeit grossen Beifall gefun-

¹⁾ a. a. O. S. 295.

den, aber die Praxis hat sich nicht danach gerichtet. Wenn dies der Fall gewesen wäre und man aus der konstitutionellen Monarchie dasjenige gemacht hätte, was Benjamin Constant vorschwebte, so wäre auch unter dem konstitutionellen Regime dem König ein selbständiger Anteil an der Staatsverwaltung erhalten geblieben, und namentlich verhütet, dass unter dem parlamentarischen System das Königtum seinen ganzen staatsrechtlichen Inhalt verloren hat ¹⁾.

K. *Zwei-Kammer-System*

Wo nun die konstitutionelle Monarchie mit parlamentarischem System existiert, hat ein glücklicher Zufall in die Staatseinrichtung ein Organ hineingebracht, welches die Anhäufung der Macht in der Volksvertretung mässigt, nämlich *die Erste Kammer*. Das Zweikammersystem ist in fast allen konstitutionellen

¹⁾ Nur die englische Literatur ist zur vollständigen Erkenntnis dieser Sachlage durchgedrungen und redet unverhüllt von der „royal impersonality“, obgleich eben dort die wirklichen Verhältnisse unter allerhand Fiktionen und Formeln begraben liegen. Es war eine sehr bedenkliche Erscheinung in der deutschen Wissenschaft, dass sie sich dem Bann dieser Fiktionen und Formeln nicht entziehen konnte, ebensowenig wie die antirevolutionäre Staatsrechtsschule in unserem Lande. Wie allgemein jedoch die aus staatsrechtlichem Standpunkt unbedeutende Rolle, welche das Königtum in parlamentarischen System erfüllt, erkannt wird, erhellt aus zahlreichen Qualifikationen desselben, wie etwa die, dass die Krone kein Fundament ist, sondern ein Ornament (VAN HOUTEN), oder das Schwungrad, welches über den toten Punkt hinaus hilft (CORT VAN DER LINDEN), oder der Zeremonienmeister, welcher die Minister auf- und abführt, oder der Kegeljunge, welcher die von der Kammer umgeworfenen Kegel (Minister) wieder aufstellt, oder endlich das Pünktchen auf dem I, und der Kassirer der Macht, worüber andere verfügen (HEGEL, Philosophie der Rechts, Ausgabe BOLLAND, S. 279).

Staaten aus England übernommen worden, wo dieses System nicht aus rationalistischen Gründen eingeführt, sondern aus der historischen Entwicklung hervorgegangen ist. Das Charakteristische der Ersten Kammer lag zur Zeit ihrer Entstehung vor allem darin, dass ihr der repräsentative Charakter fehlt, während sie dennoch als mehr oder weniger gleichwertig mit der Volkskammer angesehen wurde und jedenfalls an der Gesetzgebung einen entscheidenden Anteil hatte. Diese Gleichsetzung der Ersten Kammer mit der Volkskammer hat dazu geführt, nach Gründen zu suchen, welche *ein doppelte Vertretung* rechtfertigten, — wie denn bereits Montesquieu der Ersten Kammer die Vertretung des Adels vorbehalten hatte. In der gegenwärtigen Zusammensetzung der Gesellschaft treten aber ganz andere Gegensätze als derjenige zwischen Adel und Bürgerstand hervor, daher denn nach anderen Gründen für das Zweikammersystem gesucht wurde. Dabei tritt in unserer Zeit der Gedanke in den Vordergrund, dass in der Ersten Kammer die verschiedenen sozialen Gruppen, welche sich im Volke gebildet haben, in der Zweiten dagegen das Volk als Ganzes, abgesehen von dieser Gruppenbildung, ihre Vertretung finden sollen. Aber neben diese Rechtfertigung der Ersten Kammer als einer Ergänzung der Volksvertretung, welche in der Zweiten nur unvollständig gegeben sein soll, tritt je länger je mehr eine andere aus der Aufgabe, welche sie im parlamentarischen System zu erfüllen hat, Sie wird dann aus dem repräsentativen System losgelöst und, statt als ein integrierender Teil derselben, vielmehr verteidigt als ein beim Hinwegfallen des Könighchen Ve-

torechtes unentbehrliches Organ, welches die betreffende Funktion der Monarchie übernehmen und solcherweise die Teilung der Gewalten in Stand halten kann. Ueber die Art und Weise, wie die Erste Kammer dieses Vetorecht ausüben soll, macht man sich sehr verschiedene Vorstellungen, aber nur wenige bezweifeln die Notwendigkeit, die Souveränität der Zweiten oder Volkskammer irgendwie, vielleicht auch durch die Einführung des Referendum, zu beschränken. Für die Erreichung dieses Zieles scheint aber den meisten eine Erste Kammer am besten geeignet; und so wendet sich dann im parlamentarischen System das Interesse in ganz besonderem Maasse dieser Ersten Kammer zu.

L. *Selbständigkeit der Exekutive*

Wenn diese Erklärung der auf die Erste Kammer gerichteten Aufmerksamkeit zutrifft, so folgt daraus, dass die Erste Kammer zu einem grossen Teil ihr Existenzrecht einbüsst, wenn das parlamentarische System aufgegeben wird. Denn von diesem Augenblicke an muss die Einschränkung der Souveränität der Volkskammer in der selbständigen Stellung der *ausführenden Gewalt* gefunden werden. Dies gilt dann aber ausschliesslich für das Gebiet der Verwaltung, wo der Regierung eine unabhängige Machtssphäre der Volksvertretung gegenüber einzuräumen wäre, wogegen für das Gebiet der *Gesetzgebung* jene Souveränität ungeschwächt erhalten bliebe, — es wäre denn, dass dem Regierungsorgan das Vetorecht aufs neue zuerkannt würde. Wenn dies nicht geschieht, so liegen Gründe vor, die Erste Kammer zu behalten um der Alleinherr-

schaft der Volkskammer in Sachen der Gesetzgebung zu steuern; welche Steuerung allerdings auch dadurch stattfinden kann, dass dem Regierungsorgan, wenn es glaubt, dass diese Kammer ihre Befugnisse in verkehrter Weise gebraucht hat, das Recht zugestanden wird, die Gesetze derselben einem Referendum zu unterwerfen. Dieses Recht ist jetzt schon teilweise enthalten in der Befugnis der Regierung, die Kammer aufzulösen; diese Maassregel hat aber den Nachteil, dass sie nicht nur die betreffenden Gesetze, sondern auch die Quelle selbst, aus welcher dieselben entspringen, treffen muss.

Sollte man also mit dem parlamentarischen System sofern dasselbe eine politische Verantwortlichkeit der ausführenden Gewalt involviert, brechen wollen, so bliebe doch noch immer für die *Gesetzgebung*, gegenüber der Souveränität, welche eine einzige Volkskammer geltend machen kann, ein „pouvoir modérateur“, welche als ein „pouvoir neutre“ zusammenzustellen wäre, erfordert. Insofern behält der Gedanke Benjamin Constants auch jetzt noch seinen Wert.

Zusammenfassend können wir vom konstitutionellen System sagen, dass es besonders dort, wo der Uebergang von der Monarchie zur eigentlichen Volksregierung vollzogen werden musste, bedeutsam geworden ist. Diesen Uebergang fanden wir in der konstitutionellen Monarchie, welche bei ihrem Auftreten einen Dualismus, in welchem die alte traditionelle Macht des Königtums vorherrschte, erkennen liess, dergestalt, dass weder für die Volksvertretung noch für die Verantwortlichkeit der Regierung der Platz und die Bedeutung sich gehörig bestimmen liessen. Erst mit der Ein-

führung des parlamentarischen Systems gelangen diese beiden zu ihrem Rechte; dies wird aber nur dadurch erreicht, dass der gesamte staatsrechtliche Inhalt der königlichen Würde aufgeopfert und die Selbständigkeit der Regierungsgewalt also, sowohl auf dem Gebiete der Gesetzgebung wie auf demjenigen der Verwaltung, preisgegeben wird. Damit ist alle Verteilung der Gewalten aufgehoben, und wir würden aufs neue den Gefahren einer unbeschränkten Souveränität ausgesetzt sein, wenn nicht, in Nachfolgung Englands, insofern eine solche Verteilung erhalten geblieben wäre, dass an der gesetzgebenden Gewalt auch eine sogenannte Erste Kammer sich beteiligt. Solange also das parlamentarische System aufrecht erhalten wird — und es muss aufrecht erhalten werden solange es eine Monarchie gibt, weil darin eine unverletzliche und unverantwortliche nur durch das parlamentarische System unschädlich zu machende Gewalt sich betätigt ¹⁾ — wird jene Erste Kammer in zunehmendem Maasse die Aufmerksamkeit auf sich ziehen: zwar nicht als ein Körper, welcher eine angebliche Unvollständigkeit der Volksvertretung in der Zweiten Kammer zu korrigie-

¹⁾ LOWELL (The Government of England I, S. 442) sagt ohne näheren Beweis: „some other means might very well have been devised for taking the executive power out of the personal contrroll of the King“. Er betrachtet das parlamentarische System als eine Folge des im Parlamente vorliegenden Gegensatzes zwischen Whigs und Tories: „in fact the whole plan would be senseless if parties did not exist“. Letzteres kann zur Not zugegeben werden; um aber den Einfluss des Königs auf die ausführende Gewalt zu brechen, gibt es kein anderes Mittel als diese ausführende Gewalt der Kontrolle des Parlaments zu unterwerfen. Denkt man sich die Monarchie weg, so hat das Parlament keine weiteren Einflüsse unschädlich zu machen. Die Monarchie hat also das parlamentarische System hervorgerufen.

ren hätte, wohl aber als ein Organ, welches dazu bestimmt ist, das in Wegfall gekommene Vetorecht der Monarchie wieder aufleben zu lassen, in solcher Weise, dass es den repräsentativen Charakter der Volkskammer bei der Feststellung der Gesetze gewährleistet.

Einstweilen lässt sich also nur feststellen, dass die Konstitutionelle Monarchie auf eine repräsentative Volksregierung mit monarchischen Formen hinausgelaufen ist; welche Formen jedoch einer Organisation dieser Volksregierung im Wege stehen, nach welcher die Regierung für ihre Aufgabe, sowie die Volksvertretung für die ihrige, eine andere als die allgemeine amtliche Verantwortlichkeit, also die für die Rechtmässigkeit ihrer Handlungen, zu tragen hat. Dabei ist nicht zu vergessen, dass diese monarchischen Formen auf eine Zeit zurückweisen, in welcher die Monarchie eine überaus mächtige Stellung einnahm, daher denn auch jetzt noch in der Monarchie eine latente Kraft verborgen liegt, die im Strom des Geschehens vielleicht noch einmal hervortreten kann. Denn, namentlich hierzulande ist das parlamentarische System eine Regierungsform, welche ausserhalb der Verfassung steht und die Bürgschaft für ihre Fortexistenz nur in dem andauernden Willen des Königs, seine Politik derjenigen des Parlaments unterzuordnen, besitzt; daher denn von Könige unter dem parlamentarischen System gesagt werden kann, was Mme de Staël dem Zaren Alexander I auf seine Klage, dass seinem Reiche eine Verfassung fehle, antwortete: „Sire, votre caractère est une constitution” ¹⁾. Ebenso liegt die konstitutionelle

¹⁾ Mme la baronne de STAËL-HOLSTEIN, Oeuvres posthumes, Consi-Krabbe, Staatslehre

Bürgerschaft für das parlamentarische System in dem Willen des Königs. Wenn dem so ist, so gibt es also keine Gewissheit dafür, dass nicht eines Tages die jetzt schlummernde persönliche, unverletzliche und unverantwortliche Macht der Krone wieder aufwacht. *Wilhelm Roscher* ¹⁾ bemerkt sehr mit Recht, dass die Monarchie eine zu einer primitiven Kultur passende Regierungsform ist: „das bloße Raisonement des Kopfes“ verleihe ihr keine Stütze; es müsse meistens „ein Gefühl des Herzens hinzukommen, etwas halb Unwillkürliches, das ich politischen Glauben nennen möchte“. Und er fügt hinzu: „soll deshalb eine Erbmonarchie die Entwicklungsstufe des politischen Rationalismus überdauern, so muss sie uns aus unvordenklichen Zeiten überliefert worden sein“. Es sind also hauptsächlich historische Traditionen, welche in mehreren Ländern das Königtum noch in Stand halten; und wo dieses, sei es auch nicht mehr durch die Ausübung wirklicher staatsrechtlicher Gewalt, noch Dienste leisten kann ohne der Volksregierung Hemmnisse in den Weg zu legen, wird eine praktische Politik sich nicht leicht gegen dasselbe wenden.

M. *Die Reaktion*

In der konstitutionellen Monarchie, welche in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts auf dem Kontinente ihren Eintritt hält, nimmt zunächst die alte

dérations sur les principaux événements de la Révolution française (1818), Chap. X, Partie X, S. 526. Dix années d'exil, Ch. XVI.

¹⁾ Politik, S. 41. Geschichtliche Naturlehre der Monarchie, Aristokratie und Demokratie.

historische Gewalt des Königtums ihren Platz wieder ein und vollzieht sich also eine Reaktion gegen die Prinzipien der französischen Revolution, welche die Souveränität des Volkes als ein Dogma in den Vordergrund gestellt hatte. Gegen diese Prinzipien, sofern sie ausschliesslich auf Grund der Vorschriften der Vernunft eine Reformation des Staates und des Rechts zustande bringen wollen, richtet sich nun gleichfalls die Reaktion. Die in jenen Prinzipien hervortretende Verken- nung der Weisheit des *historisch Gewordenen* und des Wertes der *Religion*, auch als einer Richtschnur für das öffentliche Leben, lässt einerseits die *historische Schule* entstehen und ruft andererseits eine *kirchliche Reaktion* hervor, welche für diese beiden Prinzipien eintreten und mit denselben die Lehre der französischen Revolution bekämpfen. Von diesem Kampfe handeln die beiden nächstfolgenden Kapitel.

NEUNTES KAPITEL

DIE HISTORISCHE SCHULE

A. *Die Kontra-revolutionäre* (Burke, Müller, v. Gentz).

Es liegt auf der Hand, dass die Bekämpfung des Geistes der französischen Revolution, sofern dieser sich in einer völligen Abwendung von der Vergangenheit und vom historisch Gewordenen offenbarte, ihren Ausgang von demjenigen Lande nahm, wo die auf die Ausbildung einer Volksregierung gerichtete staatsrechtliche Entwicklung einen nirgends sonst zu findenden kontinuierlichen Charakter erkennen liess. Zu den heftigsten Kontrarevolutionären, welche sich an diesem Kampf beteiligten, gehört *Edmund Burke* (1730—1797), einer der begabtesten und einflussreichsten Männer seiner Zeit. In seinem eigenen Lande hatte er sich bereits eine grosse Bekanntheit erworben als Mitglied des Unterhauses, wo er zu den führenden Whigs gehörte und bei den Differenzen zwischen England und den amerikanischen Kolonien eine bedeutende Rolle spielte. Hier erhob er warnend seine Stimme gegen eine Politik, welche um theoretischer Prinzipien willen grosse Gefahren mit sich führte. So verhielt es sich mit der Politik Englands gegenüber Amerika inbezug auf die Frage, ob in der souveränen Gewalt das Recht der

Steuererhebung enthalten sei: eine rein akademische Frage, da ja feststand, dass dieses Recht den Kolonien gegenüber niemals in Anwendung gebracht worden war, und dass ein Versuch, dies jetzt zu tun, weder den Interessen Amerikas noch denjenigen Englands entsprach ¹⁾. Berühmt ist auch sein Auftreten gegen die schändliche Verwaltung Warren Hastings in Britisch-Indien, welches dazu führte, dass derselbe vom Unterhause in den Anklagezustand versetzt wurde, nicht aber, infolge des ihm vom Oberhause verliehenen Schutzes, zu seiner Verurteilung. Von seinen politischen Schriften sind insbesondere seine „Thoughts on the cause of the present discontents“ bekannt geworden, in welchen er die einflussreiche Hofpartei im Unterhause, welche sich „the Kings Friends“ nannte, bekämpft. In diesem Streit fand er eine Stütze in den berühmten „Letters by Junius“ (ein noch nicht aufgeklärtes Pseudonym ²⁾). Es wird hier u. A. die eigentliche Bedeutung des Unterhauses ans Licht gestellt; diese liege nicht in der Aufgabe, welche dasselbe zu erfüllen hat, also in der Sorge für allerhand Volksinteressen, welche auch andere, wie König, Lords und Richter zu beherzigen haben („they are all trustees for the people“); sondern sie liege in seinem repräsentativen Charakter: „the virtue, spirit and essence of a House of Commons consists in its being the express image of the feelings of the nation“ ³⁾. Womit denn der spezifische

¹⁾ Burke's two speeches on conciliation with America. W. Morley.

²⁾ Mit grosser Wahrscheinlichkeit wird vermutet, dass Sir Philip Francis der Verfasser ist. Die Briefe sind in dem „Public Advertiser“ 1769—1772 veröffentlicht und später gesondert herausgegeben.

³⁾ S. 75 Ed. Cassell.

Charakter der modernen Volkskammer deutlich hervorgehoben wurde.

Einen europäischen Namen erwarb sich Burke jedoch durch seine „Reflexions on the Revolution in France“¹⁾. Dem damals in Frankreich herrschenden rationalistischen Staatsrecht gegenüber weist er auf das historische Staatsrecht Englands hin, welches durch allmählichen Auf- und Ausbau *auf Grund der Erfahrung* eine Staatseinrichtung zustande zu bringen gewusst hat, welche sich durch Dauerhaftigkeit und Anpassung an die wesentlichen Interessen des Volkes auszeichnet. Die Freiheit, von welcher die französische Revolution ihren *Ausgang* nimmt, bilde das *Endziel* und lasse sich nur durch eine allmähliche staatsrechtliche Entwicklung annähernd verwirklichen. Darum bekämpft Burke auch die Meinung, dass es eine ideale, für alle Völker passende Verfassung geben sollte. Der historische Sachverlauf mache diejenige Staatseinrichtung, welche ein Volk besitzt, für dieses Volk zur besten, da das Leben des Volkes damit verwachsen ist und also die Gewähr für eine organische Entwicklung vorliegt. Bei der Ausarbeitung dieses Gedankens lässt sich aber Burke durch seine Abneigung gegen die französische Revolution soweit hinreissen, dass er sich zum Verteidiger zahlreicher Institutionen des *ancien régime* in Frankreich aufwirft, und dabei einen Konservatismus hervorkehrt, welcher mit der in seinen früheren Schriften bezeugten liberalen Denkungsart in geradem Widerspruche steht. Das behaupteten wenigstens seine Freunde, die in jenem Buche einen Verrat

¹⁾ 2 Ed. London 1790, Doddley.

gegen seine Partei und gegen die Sache der Freiheit erblickten. Von dieser Zeit an wurde er also zum Parteigänger der Tories und unterstützte er im Parlament das Auftreten Englands gegen Frankreich. Es lässt sich nicht leugnen, dass er, durch seinen Hass gegen die französische Revolution verblindet, vieles aus der Vergangenheit zu beschönigen versuchte, was sich nicht rechtfertigen liess; achtet man aber auf den Kern seines Buches, so kann man mit Stahl ¹⁾ und Opzoomer ²⁾ sagen, dass doch ein eigentlicher Standpunktwechsel nicht vorliegt, da doch das Buch gegen eine auf Schulweisheit gegründete Politik Partei ergreift, und Burke sein ganzes Leben lang gegen die Vernachlässigung der Lehren der Erfahrung und einer praktischen Staatsklugheit Einspruch erhoben hat.

Das Burkesche Buch über die französische Revolution wurde in mehrere Sprachen übersetzt, u. a. ins Deutsche von *Friedrich von Gentz* (1764—1832) ³⁾, dessen Hass gegen die französische Revolution demjenigen Burkes gleichkam, der aber, was die Lauterkeit seiner Ueberzeugungen betrifft, weit hinter ihm zurücksteht, da er, besonders in seiner letzten Lebensperiode, aus eigennützigen Motiven der Reaktion seine Dienste zur Verfügung gestellt hat. Anfangs war dies nicht der Fall und trat er in voller Aufrichtigkeit für das Prinzip der *Legitimität* ein, also für die Tradition im Ge-

¹⁾ Geschichte der Rechtsphilosophie, 3. Aufl. S. 556 fgg.

²⁾ De Staatskunde van Edmund Burke, 1852.

³⁾ Ausgewählte Schriften von Friedrich von Gentz, herausgegeben von D. WILDERICH WEICK (1836—1838), 5. Bd. In dem 5. Teil der „politischen Aufsätze“. — Schriften von Friedrich von Gentz, ein Denkmal von GUSTAV SCHLESIER (1838—1839), 3 Teile.

gensätze zu dem in Frankreich herrschenden Rationalismus. Zwar hielt er diesen Rationalismus nicht für durchaus verwerflich; er war aber der Meinung, dass ein gewisses Gleichgewicht zwischen dem historisch Erprobten und demjenigen, was Verstand und Vernunft als wünschenswerte Verbesserungen erkennen lassen, hergestellt werden müsste. Dieses Gleichgewicht sei nun auf Kosten des Traditionellen gestört worden, und darum trat er aus ehrlicher Ueberzeugung für dasselbe in die Bresche. Ein Freund und Diener Metternichs, beteiligte er sich daher an der praktischen Bekämpfung der revolutionären Strömungen und der napoleonischen Herrschaft. Als aber nach 1815 die Restauration überall mit Kraft durchgeführt wurde und die fürstlichen Regierungen, statt sich mit den liberalen Ideen zu verständigen, sich denselben widersetzen und sich nur die Verstärkung des Absolutismus angelegen sein liessen, hielt sich dennoch von Gentz auf der Seite der zu einer blossen Interessenpolitik der Fürsten entarteten Reaktion, und erfüllte den Posten eines Schriftführers bei den aus der Heiligen Allianz hervorgegangenen Kongressen. Besonders in dieser Zeit traten seine eigennützigen Ziele an den Tag.

Zu den Kontrarevolutionären gehörte auch ein Freund von Gentz, *Johannes Müller*, mit dem er in fortwährendem Briefwechsel stand ¹⁾ und der ähnlich wie er das historische Prinzip kräftig verteidigte. Dieser wurde aber zum Abtrünnigen und zum Anhänger Napoleons, der Verkörperung des lange Zeit von ihm

¹⁾ S. die von Schlesier gesammelten Schriften von v. Gentz, 1838, 5.

bekämpften revolutionären Prinzips¹⁾. Dieser Uebertritt zum Feinde machte in Deutschland viel Aufsehens und machte seiner Freundschaft mit von Gentz ein Ende. Uebrigens gereichte ihm dieser Schritt zu geringer Befriedigung, da er in den Dienst König Jérômes von Westphalen trat, und dieser ihn als unbrauchbar zur Seite schob, da er keine Gelehrten, sondern nur „Ignoranten und Soldaten“ brauchte.

B. *Die historische Rechtsschule*

An diese kontrarevolutionären Bestrebungen, welche für den Staat und die Staatslehre das *historische Prinzip* verteidigten und den Rationalismus, welcher in der Schule Rousseaus und in der Revolutionszeit seinen Höhepunkt erreicht hatte, bekämpften, knüpft nun die *historische Rechtsschule* an, innerhalb welcher ganz besonders die Namen *Savigny* und *Puchta* in den Vordergrund treten. Die Bedeutung dieser Schule liegt in ihren Anschauungen inbezug auf die Entstehungs- und Bildungsweise des Rechtes, womit sie sich der Schule des Naturrechts schnurstracks gegenüberstellte. Während die letztere Recht und Staat als Erzeugnisse einer im Lichte der Vernunft vollzogenen zielbewussten Tat betrachtete und das Recht also als ein Produkt des Willens einer aufgeklärten Obrigkeit auffasste, weist *Savigny* in seinen bekannten Schriften²⁾ darauf hin, dass das Recht keine Schöpfung eines Gesetzgebers ist, sondern vielmehr, ähnlich wie die Sprache, die Sitten und

¹⁾ Bluntschli a. a. O. S. 535.

²⁾ Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft. System des heutigen Römischen Rechts.

die politischen Zustände, sich als ein Erzeugnis des geistigen Lebens eines Volkes mit diesem geistigen Leben allmählich entwickelt. Wenn er also das Recht als Volksrecht bezeichnet, so soll das jedoch nicht heissen, dass die Individuen es nach eigener Willkür ins Leben rufen; „vielmehr ist es der in allen Einzelnen gemeinschaftlich lebende und wirkende Volksgeist, der das positive Recht erzeugt, das also für das Bewusstsein jedes Einzelnen nicht zufällig, sondern nothwendig ein und dasselbe Recht ist“¹⁾. Dieser Volksgeist stellt also das Recht wie die Sprache ausserhalb des Zufalls und der freien Wahl, sodass damit die Auffassung des Rechtes als eines Willensausspruchs der Obrigkeit wegfällt. Umgekehrt steht, wenn das Subjekt des Rechtes das Volk ist, dasjenige im Vordergrund, was vom Volke, und nicht, was von der Obrigkeit her stammt, da die Rechtsbildung im Volke und vom Volke her stattfindet. Die Frage ist nur, auf welchem Wege dieses Volksrecht zur Offenbarung gelangt, und darauf gibt die historische Schule die bekannte Antwort: dass diese Offenbarung am reinsten in der *Gewohnheit* vorliege, da in den Handlungen der Volksgenossen die Rechtsbildung *ohne Einmischung der Reflexion* von statten gehe und also der Volksgeist darin seine direkteste Aeusserung finde. Im Gewohnheitsrechte liege also die eigentliche Quelle des positiven Rechtes; an der ursprünglichen Schöpfung des Rechtes beteilige sich der Gesetz-

¹⁾ System I S. 14. Ueber die Bedeutung des „Volksgeistes“ s. Kra-
nenburg, *Positief recht en rechtsbewustzijn*; *Inleiding in de rechtsphi-
losophie* 2e Aufl. (1928), VI. Kapitel S. 40 fgg. „De theorie van den
Volksgeest“.

geber nicht. Wo der Gesetzgeber das Recht feststellt, kann das Gesetz höchstens eine mittelbare Offenbarung des Volksrechtes sein, nur dazu bestimmt, dem instinktiv im Volke lebenden Rechte „ein äusserlich erkennbares Dasein zu geben“, oder auch dasjenige, was das Gewohnheitsrecht zu unbestimmt gelassen hat, vor willkürlicher Anwendung zu schützen. Nur in Zeiten, welche die Wirkung des Volksgeistes beeinträchtigen, nimmt der Gesetzgeber an der Rechtsbildung einen grösseren Anteil; dann geschieht aber das Auftreten des Gesetzgebers als Rechtsproduzent nur aus Not und hat es einen vorübergehenden Charakter.

Mit diesen Anschauungen über die Rechtsbildung verbindet sich bei Savigny sofort die andere, dass auch der Staat (das Volk) kein Produkt der Willkür ist. Wenn der Zusammenhang, welcher eine Menge zum Volke macht, willkürlich gestiftet werden könnte, so würde er sich als ausserstande erweisen, das allerwichtigste Bedürfnis des Volkes, nämlich das Rechtsbedürfnis, zu befriedigen; denn für die Rechtsbildung ist das Vorliegen einer geistigen Gemeinschaft zwischen den Menschen erfordert, und eine solche ist das Erzeugnis eines historischen Prozesses ¹⁾. Aus dieser Betrachtung ergibt sich die Notwendigkeit nationaler Staaten, d. h. solcher, in welchen das Volk eine solche natürliche Einheit bildet. Wo Elemente, welche sich fremd gegenüberstehen, in einem Staate zusammengefügt werden, kann bisweilen diese Verbindung zu einer geistigen Einheit umgeschmiedet werden; wenn dies aber nicht gelingt, so bleibt ein ungesunder Zustand zurück.

¹⁾ System I § 8.

Endlich hat die historische Schule durch ihre Lehre von der Rechtsbildung dem *internationalen Recht* den Charakter einer wirklichen Rechtsordnung aufgedrückt statt es, wie bisher, als das Produkt einer *comitas gentium* zu betrachten. Denn dieses Recht lässt sich jetzt erkennen als das Erzeugnis eines Gemeinschaftslebens, welches die Grenzen der einzelnen Staaten überschreitet und, in gleicher Weise wie das Gemeinschaftsleben, innerhalb dieser Grenzen Normen entstehen lässt. Diesen Gesichtspunkt hat Savigny namentlich durch den Aufbau des internationalen Privatrechts im 8. Teil seines Systems fruchtbar zu machen gewusst.

C. Kritik an den historischen Schulen

Wenn wir nun fragen, was in den Schriften der Kontrarevolutionären und der historischen Rechtsschule am meisten charakteristisch ist für ihre „geschichtliche“ Auffassung des Staates und des Rechts, so erhellt, dass in diesem Worte ganz besonders der Gegensatz zu einer *bewussten Schöpfung* hervortritt und dass man also an erster Stelle darauf ausgeht, das rationalistische Element in der Entwicklung beider zu beseitigen. „Historisch“ bedeutet in diesem Zusammenhang soviel wie *instinktiv*, und das historische Wachstum des Staates und des Rechts bildet daher auch das eigentliche Thema der Bekämpfer des revolutionären Gedankens und des Naturrechts. Am deutlichsten tritt dies in der historischen Rechtsschule an den Tag, welche nicht nur für das alte überlieferte Recht ein instinktives Entstehen und ein unbewusstes Wachstum voraussetzt, ähnlich wie dies bei der Sprache, den Sitten, der Kunst

der Fall gewesen sein mag, — sondern welche auch jetzt noch in dem im Stillen wirkenden, ausserhalb aller Reflexion stehenden Rechtsbewusstsein des Volkes, welches Savigny eben als die Wirkung des Volksgeistes bezeichnet, die Quelle aller Rechtsbildung erblickt; daher denn für den Gesetzgeber nur die Aufgabe übrigbleibt, die zur Reife gelangten Rechtsüberzeugungen des Volkes in einer juristischen Formel festzulegen. Eben dies wollen die Kontrarevolutionären damit zum Ausdruck bringen, dass sie den Staat als ein historisches Produkt darstellen, in dem Sinne, dass seine Entstehung und Entwicklung ausserhalb aller menschlichen Willkür gestanden hat und auch künftig stehen soll. Und dies versuchen sie dadurch zu begründen, dass sie einerseits den unbändigen Uebermut der Revolutionsmänner, welche ausschliesslich mit ihrer Vernunft und ihrem Verstand dem Rechte und dem Staate zu einer Wiedergeburt verhelfen zu können glaubten, an den Pranger stellten, und andererseits auf die geräuschlose und unbewusste Entwicklung beider in den vorhergegangenen Jahrhunderten hinwiesen, deren Ergebnisse von seiten des über sie Gericht haltenden beschränkten Menschenverstandes nur Störungen und Hemmungen in ihrem weiteren Fortgang erfahren könnten.

Dass die historische Staats- und Rechtsschule, indem sie alles aus Vernunft oder Verstand Hervorgegangene als unhistorisch verwarf, sich auf falschem Wege befand, bedarf keiner weiteren Auseinandersetzung ¹⁾,

¹⁾ LASKI, Rechtsphilosophie (aus „Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts, Festschrift für Kuno Fischer“, 2. Aufl. 1907, S. 281, 282). Der Geschichte, sagt er, kann man keinen Wertmaass-

wenn auch zugegeben werden kann, dass in alten Institutionen oft mehr Weisheit enthalten ist als man sich bei der Einführung derselben zu klarem Bewusstsein brachte. Der betreffende Fehler könnte aber, als unschädlich in seinen praktischen Folgen, weiter unberücksichtigt bleiben, wenn jene Schule nicht noch einen weiteren Schritt getan hätte, durch welchen sie sich als eine *Schule der Reaktion* kennzeichnet. Sie fasst nämlich nicht bloss den Staat als ein Erzeugnis der Geschichte auf, sondern sie erblickt auch in der überlieferten Obrigkeit ein historisches Datum, welches ausserhalb der menschlichen Willkür steht und stehen bleiben soll. Dementsprechend verkündet sie die Lehre von der *Legitimität* ¹⁾, also von einer historischen Weihe, welche irgendeine Gewalt besitzt: eine Anhänglichkeit an eine Ordnung, deren Wurzeln in der Vergangenheit liegen (*est quia fuit*), welche im Gegensatze zum Ungezügelen alles blossen Menschenwerkes, bei der Beurteilung staatsrechtlicher Zustände der Tradition eine überwiegende Bedeutung beizulegen geneigt ist. Damit ist die historische Schule zum Anwalt staatsrechtlicher Zustände geworden, denen die Gesellschaft entwachsen war, und konnte man ihr mit Recht eine Verkenning desjenigen vorwerfen, was die französische Revolution zu einem Glanzpunkt in der Geschichte des stab entnehmen. Die Weltanschauung wird nicht der Geschichte entlehnt, sondern die Geschichte geht aus der Weltanschauung des Forschers hervor. Dass das Naturrecht an übergeschichtliche zeitlose Normen glaubt, sei kein Fehler, sondern ein Verdienst desselben. S. Kritik auf die historische Schule: OSKAR BÜLOW, Gesetz und Richteramt.

¹⁾ S. hierüber STAHL, Die gegenwärtigen Parteien in Staat und Kirche, 1863, 23. Vorlesung, S. 306 fgg.

Staatsrechts macht: dass nämlich ein ganzes Volk sich dazu anschickt, etwas zu verwirklichen, was von da an der Zielpunkt der Politik des gesamten europäischen Kontinents werden sollte: die Einsetzung der Volksregierung. Verächtlich hat jene Schule, indem sie auf den Ausgang des ersten Versuchs zur Stiftung einer solchen Regierung hinwies, herabgeblickt auf das unhistorische Tun und Treiben der französischen Volkes, auf die Unbeholfenheit jener Verfassungsfabrikanten, auf die Mängel der von ihnen errichteten Bauwerke und die Schwäche der Theorien, womit sie ihre Gedankenprodukte verteidigen; sie hat aber die überaus wichtige Tatsache übersehen, dass, ähnlich wie seit der Reformation die religiöse, seit der französischen Revolution die politische Freiheit des Volkes zum Zielpunkte der Entwicklung geworden ist. So wie der Kern der Reformation in dem Gedanken, das Individuum in seinem Verhältnis zu Gott von aller Autorität freizumachen, so liegt der Kern der französischen Revolution in der Absicht, das Volk von der alten ausser ihm stehenden weltlichen Gewalt zu befreien, und für dasselbe das Recht zu vindizieren, selbständig, nach eigener Einsicht, sein Gemeinschaftsleben zu ordnen. Aber weiter als bis zur Behauptung dieses Rechtes hat sie es nicht gebracht; der Versuch wurde gemacht, es in seinem vollen Umfang zur Ausführung zu bringen; indem aber das Volk durch Jahrhunderte ausserhalb der Regierung gestanden hatte und ihm also jede Erfahrung inbezug auf die von ihm übernommene Regierungsaufgabe fehlte, musste der Versuch misslingen und wurde die alte historische Gewalt wiederhergestellt. Und so ist

auch die Reformation nicht weiter gekommen als bis zur Aufstellung des Prinzips, dass es auch ohne die Vermittlung des Papstes und der Bibel ein direktes Verhältnis des Individuums zu Gott gebe; die übergrosse Majorität bedarf aber immer noch der Kirche, also der alten Gewalt, welche für das religiöse Leben des Individuums allgemeine Regeln aufstellt.

Wir haben also an erster Stelle festzustellen, dass der historischen Schule das Verständnis für dasjenige, was die französische Revolution für die Staatslehre geleistet hat, vollständig abgeht. Das Verdienst dieser Schule liegt in ihrer Kritik an den Lehrsätzen, unter deren Führung die französische Revolution zustande gebracht wurde.

D. *Rechtsbildung nach der historischen Schule*

Zu diesen Lehrsätzen gehört zunächst die Existenz eines *Natur- oder Vernunftrechtes*, also einer Ordnung, welche ausserhalb aller Entwicklung liegt, und welche deduktiv aus einer vorausgesetzten Natur des Menschen oder aus dem blossen Denken, also jedenfalls rein rationalistisch, ohne die Erfahrung zu Rate zu ziehen, begründet werden kann. Demgegenüber lehrt die Geschichte, dass das Recht aus dem geistigen Leben des Volkes hervorgeht, und dass der besondere Charakter desselben durch zahlreiche äussere und innere Faktoren bestimmt wird: einerseits durch Boden, Klima, Lage des Landes und Existenzbedingungen des Volkes, andererseits durch die besonderen psychischen Anlagen, wodurch Rassen und Völker sich von einander unterscheiden. Wie unter dem Einfluss aller dieser Faktoren

das Recht *zur Offenbarung gelangt*, ist eine Frage für sich, welche verschieden beantwortet wird von der Savigny-Puchtaschen Schule und von der englischen Schule *Sumner Maines*, dem sich *Edouard Lambert* ¹⁾, *Hermann Post* ²⁾ und *Kohler* ³⁾ auf Grund von Untersuchungen über die Rechtsbildung bei primitiven Völkern angeschlossen haben. Die Savigny-Puchtasche Schule denkt sich die Rechtsbildung als eine in den Gewohnheiten der Volksgenossen sich offenbarende Rechtsüberzeugung des Volkes („Volksgeist“), dergestalt, dass kraft des intuitiven Rechtsbewusstseins die Regel, die gelten soll, instinktmässig ergriffen wird; wogegen Maine und die Seinigen als Quelle der Rechtsbildung die *Rechtssprechung* in den Vordergrund stellen, indem anfangs, bei wenig differenzierten gesellschaftlichen Zuständen, das Recht in engster Beziehung zur Religion stand und die Entscheidung über Streitigkeiten sich als ein Ausspruch der Gottheit darstellte (Themistes). Durch Vermittlung der Rechtssprechung habe sich das Recht entwickelt, und danach richtete sich notgedrungen das Verhalten der Volksgenossen; dieses Verhalten sei demnach nur ein Reflex des vom Richter gefundenen Rechts, sodass denn im Grunde das Gewohnheitsrecht ein in den Gewohnheiten ans Licht tretendes *richterliches Recht* sei, nicht aber eine beim Volke vor aller Rechtssprechung lebende Rechtsnorm. Besonders Lambert ⁴⁾ versucht diese letztere Auffassung zur

¹⁾ La fonction du droit civil comparé, Paris Giard 1903 S. 188 fgg.

²⁾ Bausteine für eine allgemeine Rechtswissenschaft 1880 und Grundriss der ethnologischen Jurisprudenz 1894.

³⁾ S. Lambert S. 114 fgg.

⁴⁾ S. 173 fgg. Die Schule Lamberts verneint also das *instinkttartige*

Anerkennung zu bringen, indem er auf die Entstehung der englischen Common Law verweist, welche zum grössten Teil „judge-made law“ sei, und des weiteren nach zahlreichen anderen Rechtsbildungen bei den Griechen, Kelten, Indern, Juden, Muselmännern und Römern, sowie schliesslich auch nach dem alten französischen und germanischen Recht. Diese Untersuchungen haben den Glauben an ein Naturrecht, das sich auf logischem Wege aus gewissen Begriffen über die Natur des Menschen ableiten lasse, völlig untergraben. Das Recht ist ein Produkt der Geschichte und also nicht, wie die Schule des Naturrechts lehrte, etwas Universelles und Unveränderliches; es ist verschieden bei verschiedenen Völkern und fortwährender Veränderung ausgesetzt; es hängt unverbrüchlich mit der gesellschaftlichen Entwicklung zusammen, so zwar, dass, wie ethnologische Untersuchungen gelehrt haben, mit einer bestimmten Kultur auch bestimmte Rechtsinstitute regelmässig verbunden auftreten. Wo bei verschiedenen Völkern in den verschiedensten Teilen der Erde gleiche Rechtszustände gefunden werden, weist dies nicht zurück auf Einheit des Rechtsbewusstseins, sondern auf Gleichheit der äusseren Bedingungen. Nach alledem ist das Recht ein Erzeugnis sozialer Verhältnisse; durch die Natur des gesellschaftlichen Verbandes, dem der Mensch eingeschaltet ist, wird der Inhalt seines Bewusstseins, also auch seines Rechtsbewusstseins, bestimmt; etwas Ursprüngliches ist also dieses

Heranwachsen des Rechtes; der Richter suche es zielbewusst im Leben, wonach es zur Gewohnheit wird und dann als Gewohnheitsrecht weiter fortlebt.

Rechtsbewusstsein nicht. Für primitive Zustände ist anzunehmen, dass die Kultur hauptsächlich durch die ökonomischen Verhältnisse, in welchen das Volk lebt, bestimmt wird; sodass bei allen Völkern, wo bestimmte ökonomische Verhältnisse vorliegen, auch gleichartige Rechtsinstitute sich feststellen lassen. So hängt der Uebergang vom Mutterrecht zum Vaterrecht, von der Monogamie zur Polygamie, vom Frauenkauf zum Frauenraub mit dem Grade der Wohlfahrt der primitiven Völker zusammen (*Sax*). Was hier inbezug auf die primitiven Völker festgestellt werden konnte, findet nach der materialistischen Geschichtsbetrachtung auch Anwendung auf die gegenwärtige Rechtsordnung, obgleich die Kultur eines Volkes keineswegs mehr hauptsächlich in den dort vorliegenden ökonomischen Verhältnissen zu Tage tritt. Wie dem aber auch sei, der grosse Einfluss der gesellschaftlichen (ökonomischen, politischen, religiösen und sonstigen) Organisation auf die Form und den Inhalt des Rechtes steht ausser Zweifel. Die Lehre vom Naturrecht hat dies jedoch übersehen; sie glaubte in dem von der Vernunft erzeugten oder geführten Gesetz den Hebel zu besitzen, womit die gesellschaftliche Ordnung nach Willkür umgestaltet werden könne. Die Praxis liess aber einen zähen Zusammenhang erkennen, der sich durch das blosse Wort des Gesetzgebers nicht auf einmal lösen lässt; daher denn das Bedürfnis nach Erkenntnis des gesellschaftlichen Lebens in zunehmendem Maasse hervortrat, ein Bedürfnis, welches die Soziologie zu befriedigen versucht. Und je grössere Fortschritte diese neue Wissenschaft macht, um so schärfer treten die Fehler ans Licht, welche sich

die Schule des Naturrechts inbezug auf die Rechtsbildung zuschulden hat kommen lassen.

E. *Verbindlichkeit des Rechtes*

Aber nicht bloss hat jene Schule übersehen, dass in der gesellschaftlichen Organisation eine Widerstandskraft liegt, welche nur durch eine genaue Kenntnis dieser Organisation überwunden werden kann, sondern sie befand sich auch im Irrtum inbezug auf die *Verbindlichkeit* der vom Gesetzgeber aufgestellten Normen. Das Gesetz wurde als eine souveräne Handlung aufgefasst, der sich die Bürger zu unterwerfen hatten; es war verbindlich als eine Aeusserung der Obrigkeitsgewalt. Dagegen reagiert die historische Schule, indem sie den Nachdruck legt auf den Zusammenhang zwischen der Rechtsüberzeugung des Volkes und der Verbindlichkeit der Gesetze, demzufolge diese sich als bindende Normen nur dann geltend machen können, wenn sie zur Rechtsüberzeugung des Volkes stimmen und darin ihre Wurzeln haben; ein Zusammenhang, welcher nur dadurch gesichert werden kann, dass dem Volke ein Anteil an der Regierung überlassen und solcherweise eine autonome Wirkung des Rechtes möglich gemacht wird.

Insofern behält aber die Schule des Naturrechts ihre Bedeutung, als sie die Rechtsbildung zur Hauptfunktion des Staates gemacht und damit der Obrigkeitsgewalt einen Arbeitskreis eröffnet hat, womit diese Gewalt in zunehmendem Maasse zum Zentrum der gesellschaftlichen Entwicklung geworden ist; da doch jener Rechtsbildung nicht mehr ausschliesslich die Bestim-

mung des Rechtswertes öffentlicher Interessen, also die Regelung des öffentlichen Rechtes, sondern auch diejenige des Privatrechtes zugerechnet wurde. Wie weit nun, wenn der Beruf des Staates zur Rechtsbildung in den Vordergrund gestellt wird, sein Arbeitskreis sich erstreckt, hängt davon ab, was unter *Rechtsbildung* verstanden werden soll, und inbezug auf diese Frage führt die Kantische Formulierung des Rechtsbegriffes zu einer ganz anderen Antwort als etwa diejenige Krauses und Ahrens'. Bei der Besprechung des Staatszweckes werden wir uns in einem folgenden Kapitel mit dieser Frage beschäftigen.

An zweiter Stelle wendet sich die historische Schule gegen die Auffassung, nach welcher der Staat oder die Gemeinschaft eine bewusste, aus dem Willen der Individuen hervorgegangene Schöpfung sein sollte. Der unhistorische Charakter der Lehre vom Gesellschaftsvertrag liegt am meisten darin, dass dasjenige, was erst bei einer relativ hohen Kultur möglich ist, nämlich eine *bewusste Rechtsbildung* und ein selbständiges Auftreten des Individuums, an den Anfang der Entwicklung gestellt wird. Der Gesellschaftsvertrag setzt beides in eine Zeit, wo das Volksleben, wenn nicht ganz so doch zum grössten Teil, einen instinktartigen Charakter trug, wo der einzelne Mensch noch nicht als ein Individuum, sondern nur als Teil eines Verbandes, dem er von seiner Geburt an eingefügt war, sich betätigte. In den ursprünglichen Gesellschaften bilden nicht Individuen, sondern Gruppen von solchen die zusammensetzenden Einheiten. Vergehen gegen das Individuum sind Vergehen gegen die Gruppe, die Familie oder den Stamm,

und für dasjenige, was das Individuum getan hat, ist der Verband, dem er angehört, verantwortlich. Erst bei weiter fortgeschrittener Kultur ringt sich der Mensch aus der Gruppe los, bringt er seine Individualität zur Geltung und stellt er sich als ein selbständig wollendes Wesen den anderen gegenüber. Wenn dem so ist, wenn also, je niedriger die Kulturstufe, um so mehr der soziale Zusammenhang, in welchen das Individuum sich von Geburt an gestellt findet, alles, und das Individuum selbst nichts weiter als ein integrierender Bestandteil dieses Zusammenhangs ist, so lässt sich mit Recht sagen, dass die Gemeinschaft älter ist als das Individuum und also niemals aus dem verbundenen Willen der Individuen entstanden sein kann. Wie man sich dann diese Entstehung zu denken hat, ist eine schwer zu beantwortende Frage. Wir wissen nur, dass die Geschichte eine Zeit, in welcher die Individuen unverbunden nebeneinander standen, nicht kennt. Es lässt sich annehmen, dass, wie *Huxley*¹⁾ vermutet, das erste geordnete menschliche Zusammenleben von gleicher Art gewesen sein muss wie das Zusammenleben der Bienen, also ein natürlicher organischer Zusammenhang; dementsprechend dann die Gemeinschaft als ein Naturprodukt zu betrachten wäre.

Mit dieser Auffassung hängt eng zusammen, was auch von den Forschung in bezug auf primitive Stämme bestätigt wird, dass der Verband, in welchem das Individuum lebt, dasselbe nach allen Seiten seines Verhaltens fest umschliesst, daher es denn, statt des Rous-

¹⁾ *Evolution and Ethics* 1895 S. 26 (Lehre der Rechtssouveränität S. 177).

seauschen Ausgangspunktes „l'homme est né libre“, für jene Zeit vielmehr heissen müsste: „partout il est dans les fers“. Durch Gewohnheit und Ueberlieferung sind alle seine Handlungen auf religiösem, sittlichem und gesellschaftlichem Gebiete geregelt und mit übernatürlichen Sanktionen versehen worden, und für eine bewusste Rechtsproduktion bleibt also nirgends ein Platz übrig. Durch die Feststellung dieser historischen Tatsachen hat der Gesellschaftsvertrag, sofern er selbst als eine historische Tatsache dargestellt wurde, seine Rolle ausgespielt.

Jedoch auch als ein *Postulat*, welches dazu bestimmt ist, die Rechtmässigkeit der Obrigkeitsgewalt zu beweisen (Rousseau und Kant), hat der Gesellschaftsvertrag keine Bedeutung mehr, sobald eingesehen wird, dass die Obrigkeitsgewalt nicht als eine ausserhalb des Rechtes stehende Macht gerechtfertigt zu werden braucht. Eine solche Rechtfertigung könnte nur stattfinden durch eine Berufung auf das Naturrecht, worin die Sanktion des Gesellschaftsvertrags vorliegt, wo aber in der Obrigkeitsgewalt die Rechtsgewalt selbst gesehen wird, die aus eigener Kraft gilt und für ihre Verbindlichkeit die Stütze einer ausserhalb des Rechtes stehenden Macht nicht bedarf. Mit der Anerkennung der Lehre von der Rechtssouveränität, welche die alte Obrigkeitsgewalt und die moderne Staatsgewalt in die Gewalt des Rechtes auflöst, ist für die Frage, „qu'est-ce qui peut le rendre légitime?“ kein Raum mehr, und ist also auch für die Beantwortung dieser Frage der Gesellschaftsvertrag nicht mehr nötig.

ZEHNTES KAPITEL

DIE THEOKRATISCHE SCHULE

A. *de Bonald*

So wie der unhistorische Geist, von welchem die französische Revolution durchtränkt war, eine Reaktion in der Staatslehre hervorrief, so tritt auch gegenüber der Geringschätzung der Religion, welche das 18. Jahrhundert kennzeichnete und sich gleichfalls in der französischen Revolution offenbarte, ein Wiederaufleben des religiösen Elementes in der Staatslehre an den Tag. Es ist verständlich, dass die kirchliche Reaktion sich am frühesten und am stärksten in Frankreich selbst offenbart, wo die Revolution die Kirche direkt getroffen hatte, daher denn auch die Reaktion besonders von den Katholiken ihren Ausgang nahm. Bereits 1796 erschien von der Hand eines aus Frankreich emigrierten Edelmanns, *Louis Gabriel Ambroise Vicomte de Bonald* (1754—1840) eine Schrift, in welcher die Verkenning der Religion, besonders ihrer sozialen Bedeutung, welche sich hauptsächlich auf die Werke Voltaires ¹⁾ stützte und den Geist der Revolution kennzeichnete, ange-

¹⁾ Namentlich in seinem „*Essay sur les moeurs et l'esprit des nations*“ (Oeuvres complètes 1819 tome XIII—XVI), wo er vom religiösen Fanatismus sagt: „la seule arme contre ce monstre c'est la raison; la seule manière d'empêcher les hommes d'être absurdes et méchants c'est de les éclairer“ (XVI S. 383).

griffen wurde. In seinem Buche „Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile, démontrée par le raisonnement et par l'histoire“¹⁾ wird eine Untersuchung angestellt nach den „rapports nécessaires“, also entsprechend der Formulierung Montesquieus nach den Gesetzen, welche das gesellschaftliche Leben der Menschen beherrschen. Dieses gesellschaftliche Leben teilt sich in eine „société politique“ und eine „société religieuse“, und von beiden erforscht er die Verfassung, d. h. diejenige Einrichtung, welche ihnen von Natur zukommt, aus der Natur derer, die sie zusammensetzen, entspringt, und also einen gleichen Charakter der Notwendigkeit besitzt wie die Schwerkraft. Die Gesetze, welche de Bonald sucht, gewinnt er jedoch nicht durch Wahrnehmung und Verarbeitung der wahrgenommenen Tatsachen, sondern durch die Aufstellung apriorischer Daten und die daraus auf deduktivem Wege erfolgende Ableitung von Resultaten²⁾. Diese

¹⁾ Oeuvres de Bonald (Brüsseler Ausgabe von 1845, Theil I und II). S. über de Bonald: „Staatslexicon der Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im Katholischen Deutschland“ von Dr. JULIUS BACHEM, 3. Aufl. 1908 s. v. Bonald. — Von de Bonald ist noch zu nennen „Législation primitive considérée dans les derniers temps par les seules lumières de la raison, précédée de l'essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social“ (Brüsseler Ausgabe 1845, 1. und 2. Teil).

²⁾ Ein einziges Beispiel seiner Art zu argumentieren (I S. 443—444): „les hommes pensent à Dieu; donc Dieu peut exister. Les hommes ont le sentiment de Dieu; donc Dieu existe. S'il existe une intelligence suprême, dont les hommes intelligents aient la pensée et le sentiment, il y a donc société d'intelligence entre cette intelligence suprême et l'homme; donc il y a *réunion* d'intelligences; donc il y a communications d'intelligences; donc il y a parole, donc il y a écriture, qui n'est que la parole fixée et transmissible et transportable; donc il y a parole divine et écriture divine“. Das Nämliche für beide sociétés zusammengefasst im 2. Teil S. 144 fgg. S. auch die merkwürdige Argumentation über den

Resultate stimmen zufällig mit den überlieferten Wahrheiten auf politischem und religiösem Gebiete zusammen, und bieten also der Reaktion einen sehr passenden und erwünschten Stützpunkt: sowohl der Adel wie die Geistlichkeit bilden im System des Verfassers einen integrierenden Bestandteil der Organisation der Gesellschaft, während bei Streitigkeiten zwischen der bürgerlichen und der kirchlichen Gesetzgebung das entscheidende Wort der Kirche vorbehalten bleibt ¹⁾).

B. de Maistre

Dieser Gedanke einer Unterordnung des Staates unter die Kirche (womit speziell die katholische Kirche gemeint ist) wird nun weiter ausgearbeitet vom Grafen *Joseph de Maistre* (1754–1821), sardinischem Gesandten in St. Petersburg, späterem Teilhaber an der Regierung seines Landes. Er entwickelt seine Gedanken in mehreren Essays, wovon besonders „Les soirées de St. Pétersbourg“ und „Essai sur le principe générateur des constitutions politiques“ ²⁾ in Betracht kommen. Den grössten Erfolg hatte aber seine Schrift „Du Pape“, in welchem die mittelalterliche Suprematie des Papstes über die weltlichen Gewalt aus neue verteidigt wird;

médiateur im 1. Teil S. 494 fgg. Des weiteren über Bonald: Fabius in „Voortvaren“ 2. Aufl. S. 121.

¹⁾ S. über de Bonald auch J. H. Fichte, Die philosophischen Lehren von Recht, Staat und Sitte“ (aus „System der Ethik“) § 286.

²⁾ Bruxelles 1838, publiée par la société nationale pour la propagation des bons livres, 2. Theil. Le principe générateur in tome VII HAROLD J. LASKI, Studies on the problem of Sovereignty 1917 (New Haven Yale University Press) S. 212 sagt von de Maistre: „he is like one of those curious instances of atavism, for which the science of heredity is so singularly unable to account“. Er vergleicht ihn mit Bismarck.

jetzt jedoch mit der Begründung, dass das Ziel der Revolution, gegen eine Willkürregierung Garantien zu schaffen, nur dadurch für die Dauer erreicht werden kann, dass nicht das Volk, sondern der Papst über den König gestellt wird ¹⁾). Für den Papst, wenn dieser im Konzil mit Einstimmung der Bischöfe seine Entscheidungen trifft ²⁾, nimmt er Unfehlbarkeit in Anspruch. Die praktische Tendenz seiner Arbeiten war dementsprechend, die Obergewalt des Papstes auch in weltlichen Angelegenheiten und über Könige und Fürsten zur Anerkennung zu bringen, und er glaubte damit eine Lösung gefunden zu haben für das alte Dilemma inbezug auf das Widerstandsrecht; wird dasselbe anerkannt, so droht die Revolution; wird es geleugnet, dann die Despotie. Aus diesem Dilemma gebe es kein Entkommen, es sei denn, dass bei Streitigkeiten zwischen Fürst und Volk diese eine dritte entscheidende Macht, nämlich die geistliche Macht der Kirche, über sich haben³⁾⁴⁾

¹⁾ Stahl a. a. O.

²⁾ De Maistre verbindet hier das papale mit dem episkopalen System. I. J. 1870 ist aber durch die Erklärung der päpstlichen Unfehlbarkeit die ganze Macht der Kirche in den Händen des Papstes vereinigt worden (Stahl I S. 552; van der Vlugt S. 208).

³⁾ Sybel, Graf Joseph de Maistre (Hist. Zeitschrift 1859, I, S. 193).

⁴⁾ Die Form, in welcher dies stattfindet, ist diese, dass der Papst die Untertanen von ihrem Eid der Treue losspricht; er übt also eine „puissance dispensante“ aus (Du Pape, Paris Charpentier 1841, livre II, Chap. III). „Le Souverain Pontife de même, en déliant les sujets du serment de fidélité, ne ferait rien contre le droit divin. Il professerait seulement, que la souveraineté est une autorité divine et sacrée, qui ne peut être contrôlée que par une autorité divine aussi, mais d'un ordre supérieur et spécialement revêtue de ce pouvoir en certains cas extraordinaires“. Der göttliche Ursprung der weltlichen Gewalt steht also nicht im Widerspruch mit der Oberherrschaft des Papstes. Und im livre III Chap. IV (S. 335) macht er die richtige Bemerkung, „que toute action des Papes

Die Hierarchie, welche de Maistre sich vorstellte, war folgende: der Adel über dem gemeinen Volke, der Fürst über dem Adel und der Papst über dem Fürsten. Wie ganz anders ist die gegenwärtige Sachlage. Von den vier hier genannten Mächten: Volk, Adel, Fürst und Papst, ist der Adel als eine politische Macht ganz ausgeschaltet; das Königtum ist zu einer Institution herabgesetzt, von welcher zwar noch ein politischer Einfluss ausgehen kann, welche aber keine staatsrechtlichen Befugnisse mehr ausüben vermag; und die Macht des Papstes beschränkt sich auf eine hierarchische Gewalt über den Klerus, während er seine im System de Maistres doch unerlässliche Gewalt über die Gläubigen stets mehr einbüsst, wie die gegen den Willen Roms in Frankreich durchgeführte Trennung von Staat und Kirche beweist; als die einzige reale politische Gewalt ist aber das gemeine Volk zurückgeblieben. Damit hat auch das alte Dilemma seine Bedeutung verloren, da für die Despotie als eine Macht außerhalb des Volkes kein Raum mehr ist, und also auch politische Revolutionen wie die französische viel weniger als früher zu befürchten sind. Die Konflikte, welche uns jetzt Sorgen machen, entspringen aus den im Volke liegenden Gegensätzen und sind *sozialer* Natur; es spielen dabei die ökonomischen Machtverhältnisse eine *contre les souverains tournait au profit de la souveraineté*". Es wird immer im Namen Gottes gehandelt, in dessen Namen der Untertan auch zum Gehorsam dem Könige gegenüber verpflichtet ist. — De Maistre hegte die Hoffnung, dass England und auch Russland zur katholischen Kirche zurückkehren würden; für Russland wurde diese Hoffnung vereitelt, als die Jesuiten, die auf seine Fürsprache vom Zaren Alexander zugelassen waren, wegen ihrer Intrigen aus Russland vertrieben wurden.

grosse Rolle, während vor der französischen Revolution die *politischen* Machtverhältnisse, also das Verhältnis zwischen Obrigkeit und Volk inbezug auf die Ausübung der Souveränität, im Vordergrund standen. Noch früher, im Mittelalter, waren es die weltliche und die geistliche Macht, welche sich feindlich gegenüberstanden; und dieser Konflikt wird sich vielleicht später in anderer Gestalt noch einmal wiederholen, wenn die weltliche Obrigkeit in prinzipiellen Fragen geistiger Art Partei wird ergreifen müssen, was notwendig eine Unterdrückung geistigen Lebens mit sich führt. Der zunehmende Einfluss der Kirche in Erziehungsfragen weist für die Zukunft in diese Richtung. In der Gegenwart aber überwiegen noch die Konflikte, welche aus ökonomischen Machtverhältnissen hervorgehen, und ist also schon darum das Buch De Maistres für diese Fragen wertlos geworden, sofern es dies nicht zur Zeit, als es geschrieben wurde, bereits war.

C. *Geschriebenes und ungeschriebenes Recht*

Wenn man aber von seinem spezifisch katholischen Standpunkte absieht, finden sich in seinen Schriften auch Erörterungen, welche einen allgemeineren Charakter tragen. Das Hauptthema derselben ist die Unzulänglichkeit des menschlichen Verstandes um Staaten und Verfassungen, denen Dauerhaftigkeit zukommt, ins Leben zu rufen; statt dessen wachsen sie langsam heran und gewinnen eben dadurch Bestand in der Zeit: „l'accroissement insensible est le véritable signe de la durée” ¹⁾. Dies ist aber das historisch Entstandene, wo-

¹⁾ S. 233.

bei die Zeit als „le premier ministre de Dieu“ tätig ist; in der Geschichte liegt also die göttliche Sanktion. Das beschriebene Staatsrecht kann das Bestehende bloss auf Formeln bringen, und auch dieses nur teilweise. Denn „ce qu'il y a de plus essentiel, de plus intrinsèquement constitutionnel et de véritablement fondamental n'est jamais écrit et même ne saurait l'être sans exposer l'Etat“¹⁾. Dies ist sehr richtig bemerkt²⁾; das wirklich geltende Staatsrecht lässt sich aus dem beschriebenen nur sehr mangelhaft erkennen; so kann man das bei uns herrschende parlamentarische System ebensowenig aus demselben herauslesen wie die Bestimmung der Ersten Kammer. Gerade am Ende des 18. und im Anfang des 19. Jahrhunderts hat man sich am meisten dem Wahn hingeeben, dass alles sich regeln lässt, dass dies von seiten des Gesetzgebers geschehen kann, und ganz besonders, dass die Menschen sich dementsprechend betragen werden; es fehlte die Einsicht, wie wenig Macht der menschliche Verstand über die Zukunft besitzt, die aus geistigen, nur zu einem geringen Teil auf dem Wege der Gesetzgebung sich vollziehenden Prozessen aufgebaut wird. Dem zur Zeit der französischen Revolution in allen Ländern sich offenbarenden Verlangen nach einer Verfassung stellt de Maistre die einigermassen paradoxe Behauptung gegenüber: „le peuple le mieux constitué est celui, qui

¹⁾ S. 219.

²⁾ Eine Illustration dieser Sachlage findet sich in LASSALLES Vortrag „Ueber Verfassungswesen“ (Ferdinand Lassalles politische Reden und Schriften. herausgegeben von Erich Blum, 1899, Leipzig, Pfau I, S. 40 fgg.) mit dem Refrain „das ist ein Stück der Verfassung“ (König, Grundbesitzer, Kapitalisten, endlich auch die Arbeiter).

a le moins écrit de lois constitutionnelles; et toute constitution écrite est *nulle*'' ¹⁾). So weit braucht man aber noch nicht zu gehen, wenn man zugibt, dass einerseits im beschriebenen Rechte, wegen der Beschränktheit des Wissens des Gesetzgebers, viel Unvollkommenes vorkommt, und dass andererseits der *Geltung* dieses Rechtes keine höhere Bedeutung beizulegen ist als dem Rechte, das auf andere Weise als durch das Eingreifen des Gesetzgebers zustande kommt. Dieses ohne die Vermittlung des Gesetzgebers sich bildende Recht stützt sich auf die Wirkung von Rechtsüberzeugungen, welche unter der Bewusstseinschwelle der Menschen verbleiben, also ihrem Instinktleben angehören und durch die Rechtsprechung oder in Gewohnheiten ans Licht treten. Besonders auf dem Gebiete des Staatsrechtes oder des konstitutionellen Rechtes lässt sich das geltende Recht mehr als ein gewordenes denn als ein gemachtes oder vorgeschriebenes Recht erkennen, und hat also das historische (im Sinne des instinktiv entstandenen) eine höhere Bedeutung als das beschriebene Recht, — eben dies ist von de Maistre durchaus zutreffend hervorgehoben worden.

D. von Haller

Wie de Maistre in seiner Bekämpfung der Prinzipien der französischen Revolution das Heil erwartet von einer Rückkehr zur mittelalterlichen Suprematie der Kirche über den Staat, gibt es im Anfang des 19.

¹⁾ Les soirées de St. Pétersbourg (Ausgabe der Société Catholique des Pays-Bas 1821, versehen mit dem confirmatur des Erzbischofs von Utrecht) 2. Teil S. 119.

Jahrhunderts noch einen anderen Schriftsteller, *Ludwig von Haller* ¹⁾, der gleichfalls auf die mittelalterliche Staatslehre zurückgreift, um das Lehrstück der Volkssouveränität und das damit zusammenhängende des Gesellschaftsvertrages zu bekämpfen. Er wurde in Bern als Spross einer patrizischen Familie geboren, und wurde durch seine aristokratische Gesinnung, ähnlich wie de Maistre durch seine religiöse Ueberzeugung, dazu geführt, gegen die französische Revolution Partei zu ergreifen und ein System aufzubauen, welches eine durchgängige Leugnung des öffentlich-rechtlichen Charakters des Staates enthält. Der Ausgangspunkt ²⁾ von Hallers ist die Gleichsetzung der im Staat gegebenen Machtverhältnisse mit dem Abhängigkeitsverhältnis, in welchem der Mensch sich befindet, wenn er sich als Schwächerer einem Stärkeren gegenübergestellt fühlt. Der Staat ist ein Naturprodukt, sofern auch hier, wie auf jedem anderen Gebiet, der Starke über den Schwachen herrscht. Es ist ein Naturgesetz, „dass nur der Ueberlegene, der Mächtigere, herrsche, dass da, wo Macht und Bedürfnis zusammentreffen, ein Verhältnis entsteht, kraft welches dem ersteren die Herrschaft, dem letzteren die Abhängigkeit zuteil wird“ ³⁾ Dies wird mit mehreren Beispielen erläutert, indem auf das Verhältnis zwischen Arzt und Kranken, Gelehrten und Unwissenden hingewiesen wird. Es liege hier ein

¹⁾ Die Restauration der Staatswissenschaften, 6 Teile, den letzte von 1825.

²⁾ S. auch HIROYUKI KATÔ, Der Kampf ums Recht des Stärkeren und seine Entwicklung 1894, Berlin, Verlag von R. Friedländer und Sohn.

³⁾ I S. 348.

natürliches Uebergewicht vor, welches zu einem Machtverhältnis führt; auf einem natürlichen Uebergewicht beruhe auch die Staatsgewalt, die bloss graduell von anderen Machtverhältnissen, wie man sie bei „Dienst- und Societätsverhältnissen“ findet, verschieden sei ¹⁾). Wenn etwa zwei Personen einen Kontrakt abschliessen ²⁾, so bestimmt der Stärkere die Bedingungen, „ohne dass ihm weder Unrecht noch Gewalt vorgeworfen werden kann; und muss sich nicht der Schwächere diese Bedingungen in eben dem Maasse gefallen lassen als er bedürftiger ist?“ Mit dieser Tatsache, dass der Stärkere herrscht, haben wir zu rechnen; daher denn auch beim Staate der Fürst herrscht kraft der Macht, die er entwickeln kann, und nicht auf Grund eines Obrigkeits- oder eines beliebigen sonstigen Vertrags. Und da der Fürst diese Macht niemandem entleiht, hat er auch die freie Verfügung darüber; genau so frei wie er über seine Domänen verfügt, kann er Land und Volk durch Verkauf, Erblassung oder Schenkung veräußern; beim Kriege geht es um *seine* Macht; Staats- und Hofbeamte lassen sich ebensowenig unterscheiden wie Fürst und Staat. Wir stehen hier also durchgängig im Gebiete des Privatrechtes; dann ist aber das Verhältnis des Bürgers zum Fürsten auch ein privatrechtliches und kann der Fürst ihm keine Verpflichtungen auflegen, weder um Steuern zu zahlen noch um die Waffen zu tragen; um solche ins Dasein zu rufen, ist überall seine Zustimmung erfordert. Eine Bürgschaft, dass der Fürst seine Macht nicht missbrauchen wird,

¹⁾ I S. 495.

²⁾ I S. 357.

kann es hier nicht geben; namentlich ist für eine Teilnahme des Volkes an der Ausübung der Obrigkeitengewalt kein Platz. Von Haller sucht jene Bürgerschaft in dem Bewusstsein des Herrschers, dass auch er den Vorschriften der Religion und der Moral unterworfen ist, und des weiteren in dem natürlichen Widerstandsrecht der Untertanen.

Diese sonderbare Staatslehre, welche jede Rechtfertigung der Obrigkeitengewalt verschmährt und sich darauf beschränkt, eine Tatsache festzustellen und diese Tatsache, nämlich die gegenseitigen Abhängigkeitsverhältnisse der Menschen unter sich, als ein unerschütterliches Naturgesetz zu proklamieren, hat anfangs einigen Erfolg gehabt, da sie wenigstens der Volkssouveränität und dem Gesellschaftsvertrage gegenüber ein eigenes System aufstellte. Bei uns ist *Groen van Prinsterer* ¹⁾ ganz unter den Einfluss dieser Anschauung geraten, mag er dieselbe auch später verworfen und sich der Staatslehre Stahls angeschlossen haben. Die Betonung der Entstehung der Obrigkeitengewalt unabhängig von aller menschlichen Einmischung verschaffte dem Buche ein zeitweiliges Renommee, indem damit das Prinzip der französischen Revolution, die Volkssouveränität, am kräftigsten bekämpft wurde. Sieht man aber von diesem negativen Ergebnis ab, so erhellt, dass der positive Inhalt auf eine Anerkennung des Rechtes des Stärkeren hinausläuft, also, wie Van der Vlugt ²⁾ be-

¹⁾ S. KOORDERS, *De antirevolutionaire Staatsleer van Groen van Prinsterer* (Diss.) Utrecht 1860 S. 43. S. weiter: *De Nederlander* Nr. 1218; *Beschouwingen* S. 158; *Ongeloof en revolutie* S. 30 fgg., Ausgabe von BAVINCK 1904.

²⁾ S. 166 fgg.

merkt, auf eine Erneuerung der spinozistischen Gleichsetzung von Macht und Recht. Man könnte gegen von Haller anführen, was Rousseau ¹⁾ gegen Grotius anführte: „sa plus constante manière de raisonner est d'établir toujours le droit par le fait". Ob das Uebergewicht, welches der eine dem anderen gegenüber geltend machen kann, irgendwelchen vernünftigen Grund besitzt, also durch ein sittliches Ziel gerechtfertigt wird, ist ihm durchaus gleichgültig, wie das Beispiel eines Vertrags zwischen zwei ungleich starken Parteien beweist. Um die Rousseausche Fragestellung: „qu'est-ce qui peut le rendre légitime?" kümmert er sich nicht, es wäre denn, dass man sich dafür mit seiner Bemerkung ²⁾ begnügte, „dass, wenn man die Sache genauer und philosophisch betrachtet, Gott der einzige Herr ist und bleibet, theils als Schöpfer, theils als Gesetzgeber und Regulator aller unter die Menschen vertheilten Macht". Der Schlussstein seiner Staatslehre liegt also dort, wo die theokratische Schule ihn hinstellte, nämlich im Willen Gottes, und aus diesem Grunde räumten wir hier, wo von dieser Schule die Rede ist, für von Haller einen Platz ein. Bei einer solchen Rechtfertigung ist aber das *fait accompli*, die tatsächlich herrschende Macht, alles und wird dem starrsten Konservatismus gehuldigt ³⁾.

¹⁾ I 2.

²⁾ I S. 373.

³⁾ S. über von Haller: STAHL I S. 560 fgg.; VON MOHL II S. 529 fgg.; LÉO, Studien und Skizzen zu einer Naturlehre des Staates 1833 S. 44; HEGEL, Grundlinien der Philosophie des Rechts (Ausgabe Bolland 1902) S. 235 Fussnote (250).

E. *Protestantische Bekämpfung der Prinzipien der französischen Revolution* (Stahl, Groen van Prinsterer).

Von protestantischer Seite (auch von Haller gehört der katholischen Schule an, obgleich er erst später der katholischen Kirche beigetreten ist) wurde gleichfalls gegen die Prinzipien der französischen Revolution Partei ergriffen. Der Hauptvertreter der betreffenden Richtung ist *Friderich Julius von Stahl* (1802—1861), jüdischer Herkunft aber 1819 zur lutherischen Kirche übergetreten. Er wählte die akademische Karriere und kam 1840 nach der Veröffentlichung seiner Geschichte der Rechtsphilosophie nach Berlin, wo er bis zu seinem Tode als Professor und als Mitglied des Herrenhauses grossen Einfluss in politischen Kreisen ausübte und die konservativen Neigungen des Königs Wilhelm des IV. und des Adels mit seinen Kenntnissen und seiner Wissenschaft unterstützte. Sein Hauptwerk ist die Philosophie des Rechtes, die aus drei Teilen besteht: der Geschichte der Rechtsphilosophie, einem der besten Werke über Rechts- und Staatsphilosophie, der Rechtslehre und der Staatslehre. Ausserdem sind noch bedeutsam die nach seinem Tode (1863) herausgegebenen Vorlesungen über die gegenwärtigen Parteien in Staat und Kirche.

Was Stahl in Preussen unternahm, nämlich die Prinzipien der französischen Revolution mittels einer denselben gegenübergestellten orthodox-protestantischen Staatslehre zu bekämpfen, geschah hier zu Lande (nicht nach dem Vorbilde Stahls, sondern aus eigenem Antrieb) durch *Mr. G. Groen van Prinsterer* (1801—1876).

Eine eigentliche Staatslehre hat er nicht geschrieben; seine politischen Prinzipien aber, sowie die Partei, welche sich denselben angeschlossen und von Dr. A. Kuyper ihre Organisation erhalten hat, werden als *antirevolutionär* bezeichnet. Was man mit diesem Namen meint ist nicht eine gegensätzliche Stellungnahme zur Revolution schlechthin; vielmehr werden die niederländische Revolution von 1572, die englische von 1688 und die nordamerikanische am Ende des 18. Jahrhunderts als durchaus berechtigt anerkannt. Sondern das Wort bedeutet einen Protest gegen die Verwerfung aller und jeder Gewalt, welche zuerst in der französischen Revolution sich als ein herrschendes Prinzip in der Weltgeschichte offenbart ¹⁾. Diese Revolution sei das Entwicklungsprodukt eines durchgängigen Skeptizismus, wobei das Wort und das Gesetz Gottes beiseite geschoben wird ²⁾; eine Umkehrung der Begriffe, der Denkungsart und der Gesinnung, durch welche statt der Ordnungen Gottes die eigene Weisheit und Willkür des Menschen dem Staate und der Gesellschaft, dem Recht und der Wahrheit zu Grunde gelegt werden; die Verdrängung des Glaubens durch den Unglauben, der Offenbarung durch die Vernunft ³⁾, die Ersetzung der

¹⁾ F. J. FOKKEMA, De godsdienstig-wijsgeerige beginselen van Mr. G. Groen van Prinsterer (Diss.) Groningen 1907. S. weiter: „Voortvaren“ von Prof. Mr. D. P. D. FABIUS, 2. Auflage 1902; Kerk en Staat volgens Groen van Prinsterer von Mr. R. P. TH. A TH. VAN DER HOOP VAN SLOCHTEREN (Diss.) Groningen 1905; D. KOORDERS, De antirevolutionnaire Staatsleer van Mr. Groen van Prinsterer (Diss.) 1860; Mr. G. J. GRASHUIS, Geloof en Wetenschap, twee levensbeelden: I. De leer van Groen van Prinsterer 1903, II. Het Staatsbeleid van Thorbecke 1903.

²⁾ Fokkema a. a. O. S. 98.

³⁾ ib.

Souveränität Gottes, welche diese Revolution systematisch verachte und leugne ¹⁾, durch die Souveränität des Volkes. Diese Gedanken sind nirgends zu einem System ausgearbeitet aber in zahlreichen Schriften, Broschüren und Zeitungsartikeln zum Ausdruck gebracht worden, und demzufolge sind die Ansichten Groens nicht leicht zu gänglich. Am besten sind diese Ansichten geordnet in „Ongeloof en Revolutie“, einer Reihe von historischen Vorträgen (1. Auflage 1847, später von Bavinck herausgegeben), des weiteren in „Nederlandsche gedachten“ (1829—1832, eine zweite Reihe 1869—1876), „De maatregelen tegen de afgescheidenen aan het staatsrecht getoetst (1837, Ausgabe von Mr. G. J. Grashuis, 1903), „Bijdrage tot de herziening der grondwet“ (2. Auflage 1840).

F. *Antirevolutionäre Staatslehre*

Die antirevolutionäre Staatslehre Stahls und Groens nimmt als Ausgangspunkt sowohl für die Grundlegung der Obrigkeitsgewalt wie für die Regelung der Beziehungen zwischen Obrigkeit und Untertanen den Willen Gottes, so wie derselbe an erster Stelle in der Bibel, sodann aber auch in der Geschichte sich offenbart; daher denn für diese Staatslehre die doppelte Losung gilt: „es steht geschrieben“ und „es ist geschehen“. Aus der ersteren wird der göttliche Ursprung der Obrigkeitsgewalt, im Gegensatz zur Lehre der Volkssouveränität, welche die Obrigkeit zur Dienerin des Volkes macht, abgeleitet, und zugleich die Pflicht des Gehorsams begründet. Im Römerbriefe XIII 1 werde dieses droit

¹⁾ ib. S. 98—101.

divin ausdrücklich gelehrt: „Jedermann sei den vorgeetzten Obrigkeiten untertan: denn es gibt keine Obrigkeit ausser von Gott, und die da sind, die sind von Gott verordnet. Wer sich also der Obrigkeit widersetzt der lehnt sich gegen Gottes Verordnung auf: die sich aber auflehnen, die werden sich selbst das Urteil zuziehen“¹⁾). Also seien erstens die Gewalten nicht bloss zugelassen, sondern von Gott selbst gewollt, eingesetzt, geheiligt; dies gehe aus dem Worte Gottes klar hervor Des weiteren sei unter „alle Gewalt“ hier jede Art *gesetzlicher* Gewalt zu verstehen: sonst würde man ja eine Auslegung befürworten, welche uns verpflichten würde, einem Mörder, der mit gezogenem Messer vor uns steht, zu gehorchen, oder einen Räuber, der gestern den gesetzmässigen Fürsten verjagt hat, heute als eine von Gott eingesetzte Macht anzuerkennen. Dann aber, drittens, auch *jede Art* der gesetzlichen Gewalt; das *droit divin* ist kein Vorrecht der Alleinherrschaft; es ist allen Regierungsformen gemeinsam, und das antirevolutionäre Staatsrecht schliesst keine derselben aus. Endlich ist der Bürger zum Gehorsam verpflichtet um des Herren willen, und dieser Gehorsam wird nach den Gesetzen Gottes geregelt und eingeschränkt. Doch kann die Obrigkeit von keinem Untertan zur Rechenschaft gezogen werden; sie ist nur Gott Verantwortung schuldig,

¹⁾ Die im Texte folgenden Erläuterungen sind von Groen und finden sich in seiner Schrift „Ongeloof en Revolutie“. LEENDERTZ (De grond van het overheidsgezag in het antirevolutionaire staatsrecht, Diss. Leiden 1911 S. 151) fügt hinzu: „dies ist aber eine durchaus willkürliche, auch der feststehenden Exegese widersprechende Deutung“. Eine Kritik dieser Dissertation von Jhr. Mr. W. A. DE SAVORNIN LOHMAN im Rechtsgeleerd Magazijn 31 S. 159 fgg.

dessen Plan in der Bibel entschieden und deutlich angegeben wird; weder die Interessen des Einzelnen noch die der Gemeinschaft haben hier zu entscheiden, sondern nur die Gebote Gottes. „Wenn die Todesstrafe nicht nötig ist,“ sagt Fabius ¹⁾, „im Interesse der Gesellschaft und zum Schutz des Menschen, was würde dann Gottes Gebot noch bedeuten, dass das Blut desjenigen, der eines Menschen Blut vergossen hat, vergossen werden soll?“

Jedoch nicht nur das obrigkeitliche Amt, auch der Amtsträger ist von Gott. Der Staat ist eine göttliche Institution, „aber“, sagt Stahl und ihm nachfolgend auch Groen, „jene göttliche Institution bedeutet nicht bloss, dass der Staat überhaupt Gottes Gebot ist, sondern auch, dass überall die *bestimmte* Verfassung und die *bestimmten* Personen der Obrigkeit Gottes Sanktion haben ²⁾“. Nach der katholischen Staatslehre ist nur die Obrigkeit eine göttliche Einrichtung: es wird behauptet, dass die weltliche Gewalt, was ihr Wesen betrifft (materialiter) von Gott, was ihre bestimmte Form anbelangt (formaliter) dagegen vom menschlichen Gutdünken abhängt. Dies wird von Groen bestritten, da dann der Träger der Gewalt sein Recht der Gemeinschaft entlehne, also ein Herrscher von des Volkes Gnaden sei; wenn man also einen Fürsten vertreibe, die göttliche Institution der Obrigkeit aber bestehen lasse, so hätte man keine Sünde begangen ³⁾. Zwar nimmt die antirevolutionäre Staatslehre an, dass

¹⁾ Voortvaren S. 102.

²⁾ S. 177; s. auch Fokkema S. 76.

³⁾ Fokkema S. 111.

der menschliche Wille bei der Einsetzung der Obrigkeitspersonen wirksam sei, aber dieser Wille sei hier nur das Mittel, nicht der Grund zu ihrem Auftreten; der wahre Grund liege in „Gottes Fügung“. Und Kuyper führt dies in „Ons program“¹⁾ weiter aus wie folgt: „Die Art und Weise, wie der allmächtige Gott die souveräne politische Gewalt überträgt, kann sehr verschieden sein. Bisweilen geschieht dies durch Verjäh- rung nach gewalttätiger Eroberung. Bisweilen durch Vergleich und Uebereinkunft. Bisweilen auch durch regelmässigen Auftrag, sei es per Akklamation durch das Volk, sei es in feierlicher Versammlung durch seine Häupter. Und endlich, was die individuellen Träger der Krone betrifft, gewöhnlich durch Vererbung nach dem Tode. Keines dieser Mittel liegt ausserhalb der göttlichen Fügung. Auch in diesem Punkte erstreckt sich seine Herrschaft sowohl über die Sünden der Völker als über die Verbrechen der Machthaber“.

Bei dieser Auffassung lässt es sich verstehen, dass die Geschichte als eine Form der Offenbarung im Antirevolutionären Staatsrecht eine grosse Bedeutung hat: im historisch Gewordenen offenbart sich der Wille Gottes, und so gewinnt das Bestehende eine göttliche Weihe. Neben dem „es steht geschrieben“ ist, besonders wo es den gesetzmässigen Träger der Gewalt betrifft, in gleichem Maasse das „es ist geschehen“ zu beachten. So kann bei uns von dem Hause Oranien gesagt werden, dass es nach Gottes Willen, wie derselbe sich in unserer Geschichte und namentlich in den Ereignissen von 1813 ausgesprochen hat, regiert. Eine un-

¹⁾ S. 38—39.

mittelbare Einsetzung der Obrigkeit hat bloss einmal stattgefunden (1. Buch Samuel 9, 15 fgg.). Allerdings schliesst das göttliche Recht der Oranier Garantien nicht aus; die höchste Garantie liegt jedoch in der Zurückführung ihrer Macht auf Gott und in den Befehlen Gottes, welche die Ausübung dieser Macht regeln. Denn der Gehorsam, welcher aus der Unterwerfung unter den Willen Gottes geboren wird, wird nach den Forderungen der göttlichen Gesetze geregelt und beschränkt. Befehlen der Obrigkeit, welche den göttlichen Geboten widersprechen, darf man einen passiven Widerstand entgegenstellen, d.h. man soll das Gebotene unterlassen, jedoch die Strafe dafür auf sich nehmen, während es Pflicht ist, zu reden, um einem solchen Gebote entgegenzutreten. Der Aufstand ist unerlaubt; die Konsequenz aber einer passiven Ergebung auch dem äussersten Unrecht gegenüber wird nicht gezogen, da es Umstände geben könne, in welchen die Erhebung gegen eine gesetzmässige Obrigkeit und die Verlegung der Gewalt das einzige Mittel seien um eine in ihren Grundlagen bedrohte Gesellschaft zu retten.

Mit der Feststellung der Grundlage der Obrigkeitengewalt ist zugleich auch die Gebundenheit der Obrigkeit an das Wort Gottes, wie es in der Bibel seine Offenbarung gefunden hat, ausgesprochen worden. Damit tritt aber der Staat in eine enge Beziehung zur christlichen Kirche, der es obliegt, das Wort Gottes nach den Aussprüchen der Bibel zu verkündigen. Mit der Kirche zusammen hat die Obrigkeit für die Befolgung der Gebote Gottes zu sorgen; also soll die Predigung des Evangeliums gefördert werden, damit Gott

von allen und einem jeden geehrt und ihm gedient werde, wie er es in seinem Worte gebietet. Dazu ist eine verschiedenartige Unterstützung der Kirche erforderlich. Auf die Obrigkeit ruhe die Verpflichtung, in wichtigen Momenten von Staatswegen feierliche Bettage zu veranstalten; die Ernennung gottesfürchtiger Seelsorger beim Heere und bei der Flotte; die Unterstützung der Missionsarbeit unter den Heiden; die Sorge für die Kenntnis Gottes und seines Wortes im Einvernehmen mit den Kirchenlehrern zur Grundlage des Volksunterrichts zu machen. Des weiteren solle Gotteslästerung und der Missbrauch des Namens Gottes bestraft, der Entheiligung des Sonntags gesteuert werden; endlich die Todesstrafe wieder eingeführt, und in Staatsversammlungen und Gerichtssitzungen das Amtsgebet vorgeschrieben werden. Die friesische christlich-historische Partei ¹⁾ ging noch weiter und forderte im Namen einer Verchristlichung der öffentlichen Institutionen eine reformierte Staatskirche, eine christliche Volksschule und die Wiederherstellung der theologischen Fakultät.

Wenn also in allen diesen Punkten die Bibel die Grundlage liefern soll, so habe man sich für die Auslegung der Bibel an die Lehre der *allgemeinen christlichen Kirche* zu halten, welche nach der Reformation hier zu Lande in der niederländisch-reformierten Kirche fortlebe. Mit der Kirche ist also die christlich-protestantische Kirche gemeint; der Protestantismus gilt

¹⁾ KOETSVELD, Het ontstaan, de beginselen en de geschiedenis van onze politieke partijen, S. 490. Jetzt hat sich die genannte Partei in die „christelijk-historische Unie“ aufgelöst.

als die Fortsetzung der apostolisch-katholischen Kirche vor ihrer Entartung, welche vom Tridentinischen Konzil (1545 –1563), wo das geltende Dogma und die päpstliche Hierarchie gehandhabt wurden, datieren soll. Die protestantischen Kirchen, sagt Groen, gehörten seit jener Zeit, ihrem Bekenntnis treu, zur wahren katholischen Kirche, von welcher die römische Kirche, als eine abtrünnige Sekte, sich losgelöst hätte. Die Bibel, obgleich als Richtschnur anerkannt, kann also ohne nähere Erklärung nicht genügen: man braucht ein Glaubensbekenntnis. Die Bibel ist unfehlbar, der menschliche Verstand nicht; das Auge des Verstandes muss geschärft werden; in den „Formeln der Einigkeit“ sind die Hauptpunkte und die allgemeinen Umrisse der Lehre des Evangeliums zusammengefasst worden; sie stimmen mit Gottes Wort überein. Hier liegt kein Widerspruch vor mit dem Prinzip der Reformation, dass die Bibel, die ganze Bibel und nichts ausser der Bibel die Grundlage des Glaubens enthält: nur dasjenige, was die Forschung nach dem Inhalt der Bibel ergeben hat, wird im Bekenntnis der Kirche zum Ausdruck gebracht. Die Reformatoren haben nicht gegen die verbindende Kraft einer Kirchenlehre, sondern gegen die Unabhängigkeit derselben von der Bibel Einspruch erhoben.

Der Staat kann also für die Erfüllung seiner Aufgabe die Kirche nicht entbehren. Wo auf politischem Gebiete von Religion die Rede ist, soll, mit Handhabung der gegenseitigen Unabhängigkeit, gemeinschaftliche Ueberlegung und Zusammenwirken stattfinden. Als die religiöse Verkörperung und Beseelung des Volkes soll

die Kirche bei der Regelung religiöser Angelegenheiten zu Rate gezogen werden. Insofern soll es also eine Verbindung zwischen Kirche und Staat geben, da beide im Worte Gottes begründet sind und aus der nämlichen Wurzel der Offenbarung heraus leben. Aber diese Verbindung darf es nur dort geben, wo die weltliche Obrigkeit vom Geiste der Offenbarung durchtränkt ist und nach den Geboten Gottes leben will. Der revolutionäre Staat, d. h. der auf dem Boden des Gesellschaftsvertrages aufgebaute Staat kann mit der Kirche nicht zusammenleben; hier ist Trennung eine Notwendigkeit, denn hier liegt die Kirche im Streite mit dem Staatswesen, das sich über die Religion stellt oder doch die positive, offenbarte Religion zur Seite schiebt.

G. *Kritik an der antirevolutionären Staatslehre*

Diese antirevolutionäre Staatslehre verkörpert in unserem Lande die Reaktion gegen die Geringschätzung der Religion und der Kirche, welche die Politik des 19. Jahrhunderts kennzeichnet und welche von Groen und seinen Nachfolgern als aus dem Geiste der französischen Revolution hervorgegangen angesehen wird. Dies ist insofern richtig, als das Ende des 18. Jahrhunderts von Unglauben durchtränkt, entschieden antikirchlich und antireligiös war, womit eine Ueberschätzung der menschlichen Vernunft als der einzigen Richtschnur für das private und das öffentliche Leben zusammenging. Nach der französischen Revolution kommt die Kirche zwar wieder zu Ehren, aber die Freiheit und Selbständigkeit derselben wird nicht anerkannt. Das Konkordat, welches Napoleon

i. J. 1801 mit dem Papste abschloss, stellt die Kirche unter die Vormundschaft des Staates; die Organisation, welche bei uns Wilhelm I der reformierten Kirche auferlegte, beruhte gleichfalls auf einer Verkennung des Rechtes der Kirche, nach alter Tradition sich selbst zu organisieren und die Kirchenform also auch selbst festzustellen; endlich weisen auch die Verfolgungen, denen die aus der reformierten Kirche getretenen „afgescheidenen“ in den dreissiger Jahren ausgesetzt waren, auf ein *ius in sacra* hin, das dem Staate nicht zukommt. Vor allem aber ist es der Liberalismus, in welchem die antirevolutionäre Staatspartei den Geist der Revolution verkörpert sah. Ihm wurde ein Mangel an wirklicher Freisinnigkeit vorgeworfen, indem er dem Emporkommen der konfessionellen Schulen entgegenwirkte, während doch die konfessionslose Einheitsschule nicht dasjenige bieten konnte, was die kirchlich Gesinnten für die Erziehung der Kinder am meisten wünschten, nämlich den Anschluss des Volksunterrichts an die religiösen Ueberzeugungen der Eltern. Der Kampf gegen diesen Gewissenszwang hat die antirevolutionäre Partei als eine politische Partei gross gemacht; besonders in ihrem Widerstande gegen die Unterrichtsgezetze von 1857 und 1878 hat sie sich zu einer starken politischen Partei entwickelt.

Es bleibt aber die Frage, ob ihre Staatslehre als richtig anerkannt werden kann. Und inbezug auf diese Frage ist vor allem darauf hinzuweisen, dass diese Staatslehre keinen anderen Gegensatz kennt als denjenigen zwischen der Souveränität Gottes und der Souveränität des Volkes. *Tertium non datur*. Diese

Staatslehre wird, um ihr eigenes Prinzip um so leuchtender hervortreten zu lassen, auf einem dunklen Hintergrunde dargestellt. Dies ist aber ein unstatthafes Kampfmittel, da auch der Liberalismus, ebenso entschieden wie sie selbst, die Volkssouveränität verwirft. Indem man auf dieser Formulierung beharrt, wird die antirevolutionäre Staatslehre nicht genau bestimmt, denn auch diejenigen, welche die Volkssouveränität verwerfen, kann man Anhänger der Lehre von der Souveränität Gottes nennen, wenn damit gemeint ist, dass die Gewalt, welche Gehorsam beansprucht, in ihrem tiefsten Grunde auf Gott zurückzuführen ist, womit also auch der Staatsgewalt eine religiöse Weihe zuteil wird. Doch um diese Weihe handelt es sich für die antirevolutionäre Staatslehre nicht; der Kern derselben, den sie im obengenannten Gegensatz zum Ausdruck bringt, liegt darin, dass es, um die Unterwerfung der Menschen unter die Obrigkeit zu begründen, einen ausserhalb des menschlichen Willens liegenden Stützpunkt geben müsse, und dass dazu kein anderer Stützpunkt als ein übernatürlicher, wie diese Lehre ihn bietet, geeignet sei. Die Obrigkeit herrscht von Gottes Gnaden; dies aber nicht nur in dem Sinne, dass die Beziehung zwischen Obrigkeit und Untertan eine von Gott gewollte ist, sondern auch so, dass der zeitweilige Träger jener Herrschaft seine Macht unmittelbar von Gott erhält. Diese Auffassung ist aber nur annehmlich für diejenigen, welche mit den Anhängern dieser Staatslehre an eine Offenbarung Gottes glauben, welche in der Geschichte und in dem in der Bibel enthaltenen Wort zum Ausdruck gelangt.

Die betreffende Staatslehre steht und fällt also mit diesem Glauben; und da derselbe durch Verstand und Vernunft niemandem beigebracht werden kann, hat sie nur Geltung für den Kreis derjenigen, die einen solchen dogmatischen Standpunkt einnehmen.

H. *Die Lehre von der Rechtssouveränität* ¹⁾

Ist nun damit gesagt, dass den Ungläubigen nichts anderes übrigbleibt, als sich der von den Antirevolutionären bekämpften Lehre vom Gesellschaftsvertrag anzuschliessen, nach welcher die Obrigkeitsgewalt nur eine besondere Form der Willensherrschaft und also von denjenigen, über welche sie herrschen soll, herzuleiten ist? Diese Frage ist entschieden zu verneinen. Es gibt noch eine andere Staatslehre, welche in gleichem Maasse wie die Lehre von der Souveränität Gottes, aber ohne zum Uebernatürlichen ihre Zuflucht zu nehmen, der Geltung der Gewalt einen ausserhalb des menschlichen Willens liegenden Stützpunkt gewährt. Diese Staatslehre nimmt als Ausgangspunkt die Tatsache, dass unser gesamtes geistiges Leben unter der Herrschaft von *Normen* steht, deren Geltung sich in dem Gefühle der Verpflichtung offenbart, mit welchem wir diesen Normen gegenüberstehen und also von unserem Willen unabhängig ist. Solche Normen sind die der Religion, der Moral, des Rechtes, der Wahrheit, der Schönheit u. s. w. Diese Normenwelt hat eine objektive Existenz; sie wird nicht durch unseren Willen

¹⁾ S. die Schriften des Verfassers: *Die Lehre der Rechtssouveränität* 1906 und *Die moderne Staatsidee* 1919. Darstellung und Kritik dieser Lehre in: „*Staat und Recht*“ von Fritz SANDER S. 1078—1114 (1922).

ins Dasein gerufen, sondern herrscht über dieselben; ihre bindende Kraft, auch wenn wir dieselbe bis auf weiteres auf nichts anderes zurückführen können, ist uns gewiss; nur in ihr finden wir die Autorität, welche wir suchen, und diese hat ihre Sanktion in den Regungen des Gewissens, in den Selbstvorwürfen und dem Gefühle des inneren Friedens, welche sich je nach den Umständen uns aufdrängen. Achtet man nun des weiteren darauf, dass die Herrschaft, welche im Staate vorliegt, sich im Rechte offenbart, so kann man sagen, dass, statt der Lehren von der Gottes- und von der Volkssouveränität, die *Lehre von der Rechtssouveränität* den gemeinsamen Boden abgibt, auf welchem Gläubige und Ungläubige sich begegnen können. Die Normen des Rechts haben in gleicher Weise Gültigkeit wie die der Moral; sie mögen einen anderen Inhalt haben, aber die bindende Kraft ist ihnen ebensowohl eigen und immanent wie jenen. Alle Normen, welche unser geistiges Leben beherrschen, gehen aus Zwecken hervor, deren Verwirklichung Wert besitzt, und der Verbindung mit diesen wertvollen Zwecken entnehmen sie ihre Verbindlichkeit. Die Normen ordnen sich nach den Zwecken, denen sie ihre Verbindlichkeit verdanken und so sind denn *die Rechtsnormen diejenigen, welche aus dem Werte des Gemeinschaftslebens hervorgehen*. Dieser Wert liegt in dem Zwecke, den die Gemeinschaft verwirklichen soll, und dieser Zweck ist die Herstellung einer Gemeinschaft oder eines Zusammenhangs, durch welchen das *persönliche* Leben zur höchsten Entwicklung gelangen kann. Der höchste Zweck, also auch der höchste Wert findet sich in der am meisten

umfassenden Gemeinschaft, von welcher vielleicht schon jetzt gesagt werden kann, dass sie sich auf die gesamte Menschheit, jedenfalls aber, dass sie sich auf alle Kulturvölker erstreckt. *Der Gemeinschaftszweck ist ja der menschlichen Natur nicht fremd*; unser eigenes inneres Wesen ist auf die Verwirklichung des nämlichen Zweckes gerichtet, dessen Wert die Rechtsnorm ins Dasein ruft. Demzufolge fühlen wir die Verpflichtung oder erkennen wir dieselbe wenigstens an, unser Leben den Rechtsnormen entsprechend einzurichten. *Wegen dieser Einheit des Zweckes findet also die Rechtsnorm ihre Beglaubigung in uns selbst*. Aber daraus ergibt sich dann auch, dass, um wirklich verbindliches Recht zu sein, die Rechtsnorm sich unserem Rechtsbewusstsein anpassen muss; ohne diese Anpassung würde das Recht uns als eine fremde Macht entgentreten und eine Vergewaltigung unserer Persönlichkeit bedeuten. Nur insofern lässt sich von der Lehre von der Rechtssouveränität sagen, dass sie die Herrschaft auf den menschlichen Willen gründet, als dieser Wille vom Gemeinschaftszweck durchdrungen und auf die Verwirklichung desselben gerichtet ist. Nur mit dieser prinzipiellen Beschränkung kann der Wille als Quelle des Rechtes und damit der Herrschaft in betracht kommen. *Bosanquet*¹⁾ bezeichnet den Gegensatz zwischen diesem und jedem anderen Willen mit den Namen „Real Will“ und „Actual Will“; wobei der erstere mit dem „General Will“ („la volonté générale“ von Rousseau oder dem Recht) zusammenfällt.

¹⁾ S. 118.

Wenn also nach der Lehre von der Rechtssouveränität ebensowenig wie nach derjenigen von der Souveränität Gottes die souveräne Gewalt im menschlichen Willen als solchem liegt, so besteht der eigentliche Gegensatz zwischen beiden darin, dass diese Gewalt für die letztere *eine persönliche*, für die erstere dagegen eine *unpersönliche* ist. Für die Lehre von der Gottessouveränität ist die Obrigkeit ein Mensch oder mehrere Menschen, denen der allmächtige Gott die Herrschaft über die anderen, ihre Untertanen, gegeben hat. Es ist dann der Wille dieses Trägers der Obrigkeit, dem der Bürger zu gehorchen hat, aus keinem anderen Grunde als diesem, dass ein göttliches Recht ausgeübt wird, und dass der Mensch Gott Gehorsam schuldig ist. Eine von Gott gewollte Unterworfenheit des einen Menschen gegenüber dem anderen trägt die ganze Rechtsordnung und erteilt derselben ihre Sanktion. Kraft diese Gegensatzes operiert die betreffende Schule mit einem historisch überwundenen Machtverhältnis¹⁾. Herrschaft einerseits, Unterworfenheit andererseits ist zunächst nichts weiter als ein persönliches Verhältnis, und zwar ein blosses Machtverhältnis. Wie dieses tatsächliche Machtverhältnis in jedem einzelnen Fall zustande gekommen ist, ist ein Problem für die Geschichte. Sobald aber das Bedürfnis nach einer *Rechtfertigung* der Herrschaft empfunden wird, treten diese beiden Titel: der Vertrag und die theokratische Begründung, hervor. Mit dem ersteren hat man abgerechnet; nur an den zweiten wird jetzt noch appel-

¹⁾ S. GEORG SIMMEL, Soziologie der Ueber- und Unterordnung in Brauns Archiv, 24 S. 477 fgg.

liert um eine persönliche Gewalt zu handhaben. Aber die Uebertragung der Gewalt auf eine bestimmte Person geschieht durch Mittel, in welchen man Gottes Willen zu spüren glaubt; es werden also Tatsachen vergöttlicht, wie aus dem S. 265 angeführten Zitat aus Kuyper erhellt. Gleichzeitig mit dem faktischen Zustande soll also auch Gottes Wille sich ändern, sodass in letzter Instanz das faktische Machtverhältnis die Entscheidung gibt. Es hat jedoch in allen Kulturstaaten bei der Einführung des Konstitutionellen Systems dieses Machtverhältnis einem Rechtsverhältnis Platz gemacht, und zwar in doppelter Hinsicht. Erstens so, dass *jede* persönliche Gewalt, um rechtmässig zu sein, im positiven Recht ihre Wurzeln haben muss; und zweitens dadurch, dass dieses positive Recht eine eigene Geltung besitzt, sodass an der Rechtsbildung nur als Organ teilgenommen werden kann, und auch dieser Organcharakter aus dem positiven Rechte hervorfliessen. Eine ausserhalb der Rechtsordnung stehende persönliche Gewalt gibt es nicht mehr; daher denn der Annahme einer von Gott entlehnten persönlichen Gewalt durch die bestehende Rechtsordnung auf das entschiedenste widersprochen wird. Nur das Recht herrscht über uns; und wenn man diese Herrschaft auf Gott zurückführen will, so kann darin bloss die Aeusserung einer religiösen Ueberzeugung gesehen werden; womit an und für sich das Lehrstück der Gottessouveränität seine praktische und eigentliche Bedeutung verliert.

Dies ist namentlich der Fall in der katholischen Staatslehre, nach welcher nur die Gewalt selbst, nicht der zeitweilige Träger derselben die göttliche Weihe

besitzt. Es hat hier also keine konstruktive Bedeutung, zu sagen, dass die Staatsgewalt unmittelbar von Gott her stammt, denn auch in der Lehre von der Rechtsouveränität kann die bindende Kraft des Rechtes auf Gott zurückgeführt werden. Dies ist also bloss ornamental. Nur ist zu bemerken, dass in der katholischen Staatslehre noch eine zwiefache Gewalt angenommen zu werden scheint, nämlich die des Rechtes und die des Staates, und man also einem unhaltbaren Dualismus huldigt. Aus den Betrachtungen, welche Cathrein dieser Sache widmet, geht jedoch hervor, dass in der Staatsgewalt die eigentliche Herrschaft liegt. Den Ausgangspunkt bildet die Notwendigkeit des Lebens in der Gemeinschaft, welches ohne Staatsgewalt nicht möglich ist; aus dem Zwecke der Gemeinschaft werden dann die Rechte der Staatsgewalt hergeleitet, und zu denselben gehört auch die gesetzgebende Gewalt, welche die Rechtsbildung besorgt. In diesem Gedankengang wird aber übersehen, dass mit der Gemeinschaft das Recht, also die Ordnung, welche sich als Gewalt erkennbar macht, schon gegeben ist, und dass ausser dieser Gewalt keine andere ebenso ursprüngliche Macht denkbar ist, es wäre denn, dass man eine von Gott entlehnte persönliche Gewalt annimmt, welche die katholische Staatslehre eben leugnet. Diese Staatslehre, welche von der Gemeinschaft ausgeht, hätte also folgerichtig zur Souveränität des Rechtes vordringen müssen, da auch der Staat seine Rechte, seine Macht und seine Gewalt nur dem Gemeinschaftsverbände, also dem Rechte, entlehnen kann. Und in der Tat gelangt die katholische Staats-

lehre zu dieser Folgerung, nimmt aber dabei das Wort Recht nicht im Sinne des positiv geltenden, sondern des Naturrechts. Im Naturrecht wurzele sowohl das positive Recht wie die Staatsmacht; damit wird der Dualismus einer zwiefachen Gewalt überwunden. „Das Recht der Obrigkeit und die entsprechende Pflicht der Unterthanen stützen sich auf den über dem positiven Rechte stehenden Grundsatz: „man soll der rechtmässigen Obrigkeit gehorchen“¹⁾. Von viel grösserer Bedeutung als der Satz, dass in Gott die Quelle der Staatsgewalt liegt, ist also für die katholische Staatslehre das Naturrecht, welches, überall sonst verlassen, bei den katholischen Rechtslehrern treu aufrecht erhalten und auf deduktivem Wege aus einzelnen Grundgeboten („du sollst jedem das Seinige geben“, und „du sollst niemandem Unrecht antun“: positive und negative Rechtspflicht²⁾) abgeleitet wird. „Alles“, sagt Cathrein³⁾, „was sich aus diesen beiden Grundgeboten durch nothwendige Schlussfolgerung herleiten lässt, und zwar unabhängig von jeder übernatürlichen Offenbarung und unabhängig von jeder positiven göttlichen oder menschlichen Anordnung, gehört zum Naturrecht im eigentlichen Sinne“. Diese Schlussfolgerungen oder die näheren Bestimmungen des einigermaßen unsicheren und unbestimmten Naturrechts geschehen dann von Seiten des Gesetzgebers; es sind also zwei Arten positiver Gesetze zu unterscheiden⁴⁾,

¹⁾ S. 136, 143, VICTOR CATHREIN S. 7, Recht, Naturrecht und positives Recht, 1901.

²⁾ a. a. O. S. 125.

³⁾ a. a. O. S. 125.

⁴⁾ a. a. O. S. 127.

je nach der Weise, auf welche sie aus den Grundgeboten abgeleitet werden: durch Schlussfolgerung oder durch nähere Bestimmung.

Dieses Naturrecht bewegt sich noch ganz in den Bahnen des früher besprochenen Vernunftrechts aus dem 17. und 18. Jahrhundert; es hat infolge seiner aprioristischen Grundlagen (die Natur des Menschen, das Wesen der Gemeinschaft) und seiner dialektischen Methode keinen praktischen Wert, und also auch ebensowenig einen Wert für die Erklärung der Staatsgewalt als einer unerlässlichen Bedingung für seine Verwirklichung. Wenn trotzdem in unserer Zeit häufig von einem Wiederaufleben des Naturrechts die Rede ist, so kommt darin an erster Stelle die Reaktion gegen den Rechtspositivismus zum Ausdruck, welcher seit den Kodifikationen in der Gleichsetzung des Gesetzes und des Rechtes seinen Höhepunkt erreichte. Diese Reaktion offenbart sich insbesondere in der grösseren Unabhängigkeit vom Gesetze, welche man für den Richter in Anspruch nimmt, und durch welche man ihn, ähnlich wie den Gesetzgeber, sich an der Rechtsbildung beteiligen lassen will. Und dies nicht bloss in dem Sinne, dass man die Rechtsprechung als die Vollendung der vom Gesetzgeber angefangenen Rechtsbildung betrachtet, also nicht mehr den Richter darauf beschränkt, „la bouche de la loi“ zu sein, wie *Oskar von Bülow* bereits 1885 hervorhob, sondern auch in dem weiteren, dass der Richter für das Gesetzesrecht das von ihm selbst gefundene Recht an die Stelle treten lassen kann, oder auch, dass ihm vom Gesetzgeber selbst eine grössere Freiheit in der Rechts-

bildung gestattet werden kann. Die für diese Ziele eintretende sogenannte „Schule der freien Rechtsbildung“ braucht selbstverständlich einen ausserhalb des positiven Rechtes liegenden Maaszstab zur Feststellung des im konkreten Fall anzuwendenden Rechtes, und dem entsprechend werden Versuche gemacht, dasjenige, was Rudolf Stammler „das richtige Recht“ genannt hat, genauer zu bestimmen. Wann enthält die Norm „richtiges Recht“? *Stammler*¹⁾ sagt: „der Inhalt einer Norm des Verhaltens ist richtig, wenn er in seiner besonderen Lage dem Gedanken des sozialen Ideales entspricht“; und das soziale Ideal liegt in der Ordnung einer Gemeinschaft frei wollender Menschen, also einer Gemeinschaft, in welcher Harmonie zwischen den Zielen der Individuen und der Gemeinschaft besteht. In dem Stammlerschen Buche, welches auch eine praktische Anwendung seiner Theorie bietet, hat man einen ersten Versuch zu sehen, für den Gesetzgeber und den Richter einen bei der Rechtsbildung zu verwendenden Maaszstab festzustellen, und darin eine Richtschnur zu finden, ähnlich wie früher das Naturrecht glaubte, eine solche geben zu können. Und neben dieser auf wissenschaftlichem Wege zu findenden Richtschnur hat dann die Schule von der Souveränität Gottes noch eine Norm in der Bibel, der die Obrigkeit bei der Erfüllung ihrer Aufgabe unterworfen ist.

I. Wiederaufleben der Lehre von der Gottessouveränität

Wie ist nun aber das Wiederaufleben der Schule

¹⁾ Die Lehre von dem richtigen Rechte, 1902, S. 198.

von der Gottessouveränität oder, anders gesagt, der kirchlichen Orthodoxie auf politischem Gebiete zu erklären? Es ist eine Folge der Reaktion gegen den einseitigen Rationalismus des 18. und des Anfangs des 19. Jahrhunderts. Am Ende des 18. Jahrhunderts, sagt *Windelband* ¹⁾, herrschte allgemein die Ueberzeugung, dass die Menschheit dazu reif sei, nach dem Kompass der Vernunft und des Verstandes ihre Verhältnisse zu regeln. In der französischen Revolution kommt dieser Gedanke zur Anwendung, doch mit dem Erfolg, dass ein Fehlschlagen festgestellt werden musste. Dies führte dazu, dass auf Erweiterung des Wissens, auf intellektuelle Ausbildung des Volkes der Hauptnachdruck gelegt wurde; der Träger dieses Gedankens ist der Liberalismus, welcher glaubte, auf dem Wege des Intellektualismus das Ziel erreichen zu können. Die Erfahrung lehrte aber, dass das Leben des Menschen sich nicht ganz auf Vernunft und Verstand zurückführen lässt, und dass namentlich das Gefühlsleben zu einem nicht geringen Teil dasselbe beherrscht; daher denn, um ihn zur vollen Entwicklung zu bringen, auch auf dieses Gefühlsleben eingewirkt werden muss. Die älteste und am meisten verbreitete Aeusserung dieses Gefühlslebens liegt aber in der Religion; und so drängt sich denn eine religiöse Strömung hervor, welche schliesslich auch das politische Gebiet erreicht und dort den Staat nötigt, auch die religiösen Bedürfnisse der Menschen mit in Anschlag zu bringen.

Jede Zeit, sagt *Windelband* in der angeführten

¹⁾ Die Philosophie im deutschen Geistesleben des 19. Jahrhunderts, fünf Vorlesungen 1909.

Schrift, braucht ihre eigene Philosophie, d.h. die Philosophie widerspiegelt den Stand des Kulturlebens und bringt dasselbe zum Bewusstsein seiner selbst. Und so kann denn von der Jetztzeit gesagt werden, dass wir von der Philosophie weniger als früher eine theoretische Welterklärung wünschen und erwarten; „was wir heute von den Philosophen erwarten, ist die Besinnung auf die bleibenden Werte, die über den wechselnden Interessen der Zeiten in einer höheren geistigen Wirklichkeit begründet sind“¹⁾). Wir suchen also nach dem Fundamente, auf welchem die ganze Normenwelt beruht. Was die orthodoxe Theologie uns darüber lehrt, befriedigt uns nicht, da sie eine Metaphysik verkündet, welche einen überlieferten Glauben zum Ausgangspunkte nimmt; sie vermag sich nicht von der Last der Geschichte zu befreien. Dieser Metaphysik eine eigene wissenschaftliche gegenüberzustellen, ist sicher keine leichte Aufgabe, aber das Bedürfnis nach einer solchen ist für unser geistiges Leben in hohem Maasse da, indem einerseits der erstarkte Drang nach einem persönlichen Leben und andererseits der erhöhte Wert des Gemeinschaftslebens es nötig macht, im Absoluten Stellung zu nehmen und von dort aus das Verhältnis zwischen Gewalt und Freiheit, zwischen Gemeinschafts- und persönlichem Leben zu bestimmen. Was die Staatslehre, der sie durchdringenden orthodoxen Theologie gegenüber, braucht, ist also eine auf alle Theologie verzichtende Philosophie des Rechts²⁾).

¹⁾ S. 119.

²⁾ Ich verweise auf Prof. R. KRANENBURG, *Positief Recht en Rechtsbewustzijn*, 2. Aufl. 1928.

ELFTES KAPITEL

DER STAATSZWECK

A. *Der Zweck als Merkmal*

Es scheint eine unerfüllbare Aufgabe zu sein, den Zweck des Staates bestimmen zu wollen, wenn man sich Rechenschaft davon gibt, wie verschieden die Arbeit ist, welche im Namen des Staates früher verrichtet wurde und jetzt verrichtet wird. Diese Verschiedenheit lässt auch die Frage hervortreten, ob eine *Einheit* des Staatszweckes angenommen werden kann oder nicht. Für diejenigen, welche den Begriff des Staates durch seinen Zweck bestimmen, kann diese Frage nur bejahend beantwortet werden. Wenn, ungeachtet des veränderten Arbeitskreises, der Staat aus vergangenen Zeiten der nämliche Staat ist wie der jetzige, so muss der Zweck des Staates, wenn dieser sein Wesen bestimmt, prinzipiell stets derselbe gewesen sein, und kann die wechselnde Aufgabe des Staates sich nur auf die Mittel beziehen, welche man früher und jetzt angewendet hat um diesen sich gleichbleibenden Zweck zu verwirklichen. Für diejenigen dagegen, die den Staatsbegriff unabhängig von allen Zwecken, welche der Staat zu verwirklichen hat, bestimmen, ist die Frage nach dem Zweck des Staates eine reine Nützlichkeitsfrage, sodass zwischen den verschiedenen Tätigkeiten

des Staates keine innere Einheit vorzuliegen braucht. Der Staat lässt sich für verschiedene Ziele verwenden; die Anforderungen des Kulturlebens lassen abwechselnd die einen und die anderen Ziele in den Vordergrund treten; dass aber der Staat kraft seines Wesens dazu berechtigt wäre, sich bestimmter Tätigkeiten zu enthalten und sich mit anderen einzulassen, wird hier verneint. Der Staat *kann* sich mit vielem oder mit wenigem befassen; sein Recht dazu wird nicht näher untersucht. Diese Auffassung ist (oder war wenigstens bis vor kurzem) diejenige der deutschen Schule, welche dementsprechend den Staatsbegriff feststellt ohne darin den Zweck aufzunehmen. Für den deutschen Publizisten ist der Staat wesentlich eine Machterscheinung; die Souveränität, abgetrennt von jeder anderen Beziehung, ist sein Attribut. Als Beispiel kann man die Definition *Jellineks* anführen: „Der Staat ist die mit ursprünglicher Herrschermacht ausgerüstete Verbandseinheit sesshafter Personen“¹⁾. Und unter „Herrschaft“ versteht er dann „die Fähigkeit, seinen Willen andern Willen unbedingt zur Erfüllung auferlegen, gegen andere Willen unbedingt durchsetzen zu können“²⁾. Bei dieser Begriffbestimmung kann von einem Rechte des Staates um irgendwelche Aufgabe auf sich zu nehmen, nicht die Rede sein; die ihm zukommende unbedingte Macht befähigt ihn, alles was ihm beliebt an sich zu ziehen und zum Gegenstande seiner Tätigkeit zu machen; der Staatszweck hat also keine objektive Festigkeit, sondern wird rein subjektiv bestimmt.

¹⁾ Allgemeine Staatslehre, 1900, S. 159.

²⁾ a. a. O. S. 158.

B. Der Zweck nach dem Naturrecht

In der naturrechtlichen Schule gehörte die Angabe des Zweckes zur Begriffsbestimmung des Staates. Mit der Ursache, welche die Abschliessung des Gesellschaftsvertrags veranlasste, war auch das Ziel, welches der Staat zu verfolgen hatte, und waren die Rechte, welche er dabei geltend machen konnte, zugleich gegeben. In der Hauptsache umfasste jenes Ziel die Sorge für Ordnung, Ruhe und Sicherheit, und unter diesen trat ganz besonders die Handhabung des geltenden Rechtes in den Vordergrund. Vor allem zur Verwirklichung dieses Zweckes war, wie man glaubte, der Staat ins Dasein gerufen worden, und eben dazu war eine höchste Gewalt unbedingt erfordert. Neben dieses uralte Ziel stellt sich nun im 18. Jahrhundert, als in der Aufklärungszeit der Arbeitskreis des Staates sich erweiterte, ein anderes: der sogenannte Wohlfahrts- oder Kulturzweck, welchen namentlich Wolff aus dem vom Staate zu verwirklichenden Naturrecht herleitete. Anknüpfend beim höchsten Lebensziel des Menschen, dem Streben nach Vervollkommnung, habe der Staat alles zu tun was dazu nötig ist, den Menschen zu jenem Zustande hinaufzuführen; damit lässt er der Obrigkeitsgewalt eine Erweiterung zuteil werden, welche aus dem Staate einen „état-nourrice“ machte: ihn nicht nur verpflichtete, auf den verschiedensten Gebieten einzugreifen, sondern auch, auf jedem derselben die landesväterliche Weisheit an die Stelle des freien persönlichen Lebens treten zu lassen.

C. Der Zweck in der Staatslehre Kants

Gegen diese Formulierung des Staatszwecks erhebt sich nun noch am Ende des 18. Jahrhunderts ein prinzipieller Widerstand in der Rechts- und Staatslehre *Kants* ¹⁾, welche als einziges Ziel des Staates die Verwirklichung des Rechtes, im doppelten Sinne der Rechtshandhabung und der Rechtsbildung, aufstellt. Eine Erweiterung des Staatszweckes war auch hiermit gegeben, insofern der Staat sich nicht bloss durch die Handhabung des Rechtes um die Sorge für Ruhe, Ordnung und Sicherheit zu kümmern, sondern auch die Bildung des Rechts zu besorgen hatte. Damit eröffnet sich für den Staat mit einem Schlage ein Wirkungskreis, innerhalb dessen er sich bis dahin nur, soweit es öffentliche Interessen betraf, bewegt hatte; das ganze Privatrecht fällt ihm zu; und dies hätte, in Anbetracht der umfassenden jetzt in der Rechtsbildung begriffenen Tätigkeit, zu einer ungeheuren Erweiterung der Staatsaufgabe führen müssen, wenn der Rechtsbegriff *Kants* nicht ein so enger gewesen wäre, dass tatsächlich der von ihm aufgestellte Zweck den jetzigen Auffassungen in bezug auf die Rechtsbildung geradezu gegenübersteht und vielmehr dem Prinzip der Staatserhaltung entspricht.

Für unseren Zweck mag es genügen hier von *Kants* Kritik der praktischen Vernunft, welche (im Gegensatz zur Kritik der reinen Vernunft, welche die Lehre vom

¹⁾ KUNO FISCHER, *Kants Leben und die Grundlagen seiner Lehre*, 1860; R. FALCKENBERG, *Geschichte der neueren Philosophie*, 7. Auflage 1912. — Immanuel Kant wurde 1724 in Königsberg geboren und starb daselbst 1804.

menschlichen Erkennen enthält) seine Lehre vom menschlichen Handeln zur Darstellung bringt, Kenntnis zu nehmen. Die praktische Vernunft bezieht sich auf die Motive des Wollens, auf das Vermögen zu handeln, und die Frage ist dann: welches ist das objektive also für jedes vernünftige Wesen gültige Gesetz, das den Willen beherrschen soll? Dieses Gesetz schreibt vor: „Handle nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde“. Das ist ein kategorischer Imperativ, da die Gültigkeit des Gebots von keiner einzigen Bedingung abhängt; ihm gegenüber steht der hypothetische Imperativ, wo das Gebot irgendwie zu handeln nur notwendig ist inbezug auf das vorliegende Ziel. Bei allen zu verrichtenden Handlungen hat man immer nur zu fragen: kann ich die Handlung billigen, wenn ich mir dieselbe als Gesetz und Richtschnur für alle vernünftigen Wesen denke? Nichtzurückerstattung eines Depositums ist dann nicht zu billigen, und daher unsittlich. Das formulierte Gesetz ist also rein formaler Natur; es kann keinen näheren Inhalt haben, denn jeder nähere Inhalt müsste der Sinnenwelt entnommen sein, und damit würde das Gesetz seine notwendige Geltung einbüßen. Daher denn auch das formulierte Gesetz ein Produkt der Vernunft, kein Gegenstand sinnlicher Erkenntnis ist und nicht der Erscheinungswelt angehört. Da das Gesetz eine Norm und kein Naturgesetz ist, wirkt es nicht zwangweise. Der Wille ist frei: eben weil die Norm ein kategorischer Imperativ ist, gilt sie unbedingt, und sie würde nicht unbedingt gelten können, wenn der Wille unfrei und ausser Stande wäre, ihr zu

gehörchen. „Du kannst“, sagt Kant, „denn du sollst“¹⁾ Die Vernunft gibt nur eine Vorschrift; der menschliche Wille steht derselben frei gegenüber. Wenn der Mensch den Vorschriften der Vernunft Folge leistet, so soll er das tun aus Achtung vor der Vernunft; nur wenn er nicht bloss *in Uebereinstimmung mit dem Gesetze*, sondern auch *um des Gesetzes willen* handelt, handelt er sittlich. Wenn er nur dem Gesetze entsprechend handelt, das Motiv des Handelns aber nicht in Achtung vor dem Gesetz, sondern in zu erwartenden Belohnungen und Strafen liegt, so trägt die Handlung den Charakter der *Legalität*, nicht denjenigen der *Moralität*. Das Motiv ist also entscheidend. Eine Handlung aus Mitleid ist keine moralische Handlung; nur das Handeln aus Pflicht ist moralisches Handeln. So oft die Handlung nicht als die bewusste Befolgung des Vernunftgebotes, sondern aus Neigung oder Liebe zustande kommt, ist sie nicht mehr sittlich ²⁾).

Kants Moral steht weit höher als die Glückseligkeitslehre seiner Zeit. Dem Streben nach Glückseligkeit stellt er sein „du sollst“, unabhängig davon, ob es Glück bringt oder nicht, gegenüber. Es ist die strenge Norm, welche oft dazu führt, dass Tugend und Glück nicht zusammengehen, während doch der Tugendhafte glücklich zu sein verdient. Um diesen Widerspruch zu lösen,

¹⁾ DEUSSEN, Allgemeine Geschichte der Philosophie, 3. Abteilung (Die neuere Philosophie von Descartes bis Schopenhauer) II S. 270.

²⁾ SCHILLERS „Gewissenscrupel“:

„Gerne dien ich den Freunden, doch thu' ich es leider mit Neigung,
Und so wurmt es mich oft, dass ich nicht tugendhaft bin.

Entscheidung:

Da ist kein anderer Rath, du musst suchen sie zu verachten,
Und mit Abscheu alsdann thun, wie die Pflicht dir gebet.“

postuliert die praktische Vernunft Gott und Unsterblichkeit: Gott, welcher dereinst der Tugend den Lohn wird zu teil werden lassen, den sie hienieden nicht gefunden hat, und die Unsterblichkeit, weil nur im jenseitigen Leben die Harmonie zwischen Tugend und Glück verwirklicht werden kann. Willensfreiheit, Gott und Unsterblichkeit sind die drei Postulate der praktischen Vernunft, während dieselben sich durch die theoretische Vernunft begründen lassen. Und er schliesst die Kritik der praktischen Vernunft mit diesen ehrfurchtsvollen Worten: „zwei Dinge erfüllen das Gemüth mit immer zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir“ ¹⁾).

D. *Kants Rechtslehre*

Aus dem aufgestellten Moralprinzip geht die Kantische Rechtslehre hervor. Das höchste Ziel ist, dass der Mensch bei all seinem Handeln sich durch die Vernunft führen lässt und also unbedingt dem Kategorischen Imperativ gehorcht. Dazu ist nötig, dass keine von anderen Seiten herkommenden Eindrücke den Willen bestimmen. Solche Eindrücke sind doppelter Art: die im Menschen hervorgerufene Begierde und die äussere Gewalt ²⁾. Beide Arten des Zwanges sollen überwunden werden. Die erstere wird durch das moralische Gebot

¹⁾ Kants Werke (Kirchmann) II S. 194.

²⁾ „Während die Moral von den Pflichten der *Gesinnung* redet, beschäftigt sich das Recht mit den erzwingbaren äusseren Pflichten der Handlung und fragt nicht nach den Gesinnungen, aus denen sie erfüllt oder verletzt werden“ (Windelband, Geschichte der Philosophie S. 439).

überwunden; zur Ueberwindung der zweiten brauchen wir das Gesetz des Rechtes. Die Moral enthält die Gesetzgebung für das innere Leben und ist Selbstüberwindung; das Recht ist Gesetzgebung nach aussen, es tritt der Aeusseren Gewalt, dem Zwange von Seiten anderer, entgegen. Auch das Recht ist also ein Postulat der Vernunft, und darum lässt sich von Kants Rechtslehre behaupten, dass darin das Vernunftrecht an die Stelle des Naturrechtsgetreten ist. Das Naturrecht setzt überall als Prinzip irgendeine empirische Neigung oder irgendeinen empirischen Trieb voraus und leitet daraus mit Hilfe der Vernunft die notwendigen Folgerungen ab; nach Kant dagegen enthält die Vernunft selbst die Quelle des Rechtes, da dieses eine unerlässliche Bedingung für ihre Herrschaft bildet ¹⁾. Dieser Gedankengang bestimmt nun auch den Inhalt des Rechtes. Denn wenn das Recht die Aufgabe hat, der äusseren Gewalt zu steuern, so können seine Normen nur darauf gerichtet sein, die Freiheit anderer einzuschränken um ein friedliches Zusammenleben zu ermöglichen. Und so gelangen wir dann zur bekannten Definition: „das Recht ist der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des Einen mit der Willkür des Anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann“ ²⁾. Also auch hier eine rein formale Begriffsbestimmung: die Funktion des Rechtes liegt darin, jene Koexistenzbedingungen herbeizuschaffen. Ein unverbundenes Sein, ein Nebeneinanderleben; die Idee einer Gemeinschaft mit eigener Bestimmung geht hier

¹⁾ Stahl, S. 214 fgg.

²⁾ III, S. 32 (2. Aufl.).

verloren. Man beschränkt die Freiheit des einen um die des anderen zu ermöglichen. Der Rechtsbegriff Kants stützt sich auf die Preisgabe eines gewissen Teiles der Freiheit um fürs übrige in völliger Ungebundenheit die Freiheit geniessen zu können. Es ist der Preis, den jeder für das Recht auf Willkür zahlt.

E. *Kants Staatslehre*

Dieses Recht ist es nun, welches der Staat zustandebringen soll. In § 45 des dritten Teiles der Rechtslehre, welcher „das Staatsrecht“ behandelt, gibt Kant folgende Begriffsbestimmung: „Ein Staat (civitas) ist die Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen“, und fügt, im Gegensatze zur Wolffschen Philosophie, derselben in § 49 noch hinzu, dass als Richtschnur nicht „das Wohl der Staatsbürger und ihre Glückseligkeit (denn die kann vielleicht, wie von Rousseau behauptet, im Naturzustande oder auch unter einer despotischen Regierung viel behaglicher und erwünschter ausfallen), — sondern der Zustand der grössten Uebereinstimmung der Verfassung mit Rechtsprinzipien“ aufgestellt werden soll. Noch deutlicher drückt Kant sich aus in seiner Schrift „Ueber den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis“¹⁾. wo er folgendes sagt: „Das öffentliche Heil, welches zuerst in Betrachtung zu ziehen steht, ist gerade diejenige gesetzliche Verfassung, die Jedem seine *Freiheit* durch Gesetze sichert; wobei es ihm unbenommen bleibt, seine Glückseligkeit auf jedem Wege, welcher ihm der beste dünkt, zu

¹⁾ VI S. 126.

suchen, wenn es nur nicht jener allgemeinen gesetzmässigen Freiheit, mithin dem Rechte anderer Mitunterthanen Abbruch thut."

F. *Kants Rechtsstaat*

Das wäre also der „Rechtsstaat“ Kants, in dem Sinne, dass ausschliesslich das Recht hier als der Zweck des Staates betrachtet wird, während unter Recht ausschliesslich die Freiheitsbeschränkung zur Abwehr äusserer Gewalt von Seiten der Mitmenschen verstanden wird. Diese Freiheitsbeschränkung ist nötig, um ein Leben nach den Vorschriften der Vernunft, welches einen Zustand innerer und äusserer Freiheit voraussetzt, zu ermöglichen. Die ganze Wohlfahrtspolitik des 18. Jahrhunderts ist damit verurteilt; im Zweck des Staates ist eine auf die Entwicklung der Gemeinschaft gerichtete Tätigkeit des Staates nicht enthalten; die Sicherung der Freiheit des Individuums ist seine einzige Aufgabe. Damit wendet sich Kant wieder der Auffassung zu, welche im Individuum den Ursprung und das Ziel des Staates sieht.

Die Durchführung der Idee, welche dem Kantischen Rechtsstaate zu Grunde liegt, gerät aber mit der Praxis des Lebens in einen allzu scharfen Konflikt, und dadurch findet sich Kant genötigt, den Staat auch mit einiger Wohlfahrtspflege zu beauftragen. Diese Aufgabe des Staates hat aber kein selbständiges Daseinsrecht; sie ist nur annehmbar und findet in seinem System nur einen Platz als ein Mittel, den ins Auge gefassten Rechtszustand zu sichern. „Wenn die oberste Macht Gesetze giebt, die zunächst auf die Glückselig-

keit (die Wohlhabenheit der Bürger, die Bevölkerung u. dergl.) gerichtet sind, so geschieht dieses nicht als Zweck der Errichtung einer bürgerlichen Verfassung, sondern bloss als Mittel, den *rechtlichen Zustand*, vornehmlich gegen äussere Feinde des Volks, *zu sichern*"¹⁾, aber auch, wie er hinzufügt, innerlich, „um seine (der Gemeinschaft) Stärke und Festigkeit zu sichern“. Als Beispiele führt er den Schutz des Handels und der Industrie an, sowie auch in seiner Rechtslehre (III § 49 Anhang C) die Armenpflege.

G. *Der Rechtsstaat bei anderen.*

Wesentlich unabhängig von Kant verkündete 1796 *Johann Gottlieb Fichte* in seiner „Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre“²⁾ die nämlichen Gedanken. Und zur Schule Kants rechnet man gleichfalls *Karl Wilhelm von Humboldt* (1767—1835), der im Alter von 25 Jahren, also bereits 1792, eine Schrift verfasste unter dem Titel „Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen.“ Er konnte damals keinen Verleger finden, sodass die Schrift liegen blieb und erst nach seinem Tode (1851) veröffentlicht wurde. Allerdings gelangt von Humboldt zwar zu praktisch gleichen Resultaten wie Kant, aber seine Theorie inbezug auf den Arbeitskreis des Staates gründet sich nicht auf den Staatsbegriff, nach welchem der Staat bloss als Rechtsstaat denkbar wäre, sondern auf ein politisches *Prinzip*, welches be-

¹⁾ Gemeinspruch (VI S. 126).

²⁾ Sämtliche Werke, herausgegeben von J. H. FICHTE III. Ueber seinen Rechtsbegriff in Unterscheidung von demjenigen Kants spricht Fichte S. 12 fgg.

sagt, dass nur durch eine möglichst grosse individuelle Freiheit der Fortschritt der Kultur und damit die Entwicklung des Volkes gewährleistet werden kann. Aus dem Individuum und aus seinem Zusammenwirken mit anderen Individuen heraus habe sich das gesellschaftliche Leben selbständig zu gestalten. Der Staat habe nur für die Rechtssicherheit zu sorgen, nicht die Wohlfahrt des Volkes zu fördern; seine Aufgabe sei negativer, nicht positiver Art ²⁾).

Unter dem Einflusse dieser Schrift verfasste *John Stuart Milli*. J. 1859 sein Buch „On Liberty“, in dessen viertem Kapitel er sich auf den nämlichen Standpunkt stellt. Und noch 1884 wird von keinem Geringeren als *Herbert Spencer* in der Schrift „The Man versus the State“ ein gleichartiges System entwickelt.

H. Die Manchesterschule

Diese Lehre von der Enthaltungspflicht des Staates in bezug auf dasjenige, was, wie Thorbecke es in seiner „Narede“ ausdrückte, „ausserhalb seines Berufes als eines Rechtsvereins fällt“, also die Lehre vom Rechtsstaat, welchen Kant dem Polizeistaate Wolffs gegenüberstellte, ist nun in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts von der sogenannten Manchesterschule, welche aus ökonomischem Gesichtspunkte Einmischung in die Produktion und Verteilung der Güter für schäd-

¹⁾ „Der Staat enthalte sich aller Sorgfalt für den positiven Wohlstand der Bürger und gehe keinen Schritt weiter als zu ihrer Sicherstellung gegen sichselbst und gegen auswärtige Feinde notwendig ist; zu keinem anderen Endzwecke beschränke er ihre Freiheit“ (S. 53 Reclamausgabe): „Sorgfalt für das negative Wohl der Bürger, für ihre Sicherheit“. Von Humboldt entwickelt dies als reine Theorie; auf die Praxis lässt es sich nicht ohne weiteres anwenden.

lich hielt, freudig übernommen worden. In der gleichen Richtung wirkten die Auffassungen der historischen Rechtsschule inbezug auf die Rechtsbildung, da diese dabei dem Staate eine sehr untergeordnete Rolle zuerkannte. Besonders auf ökonomischem Gebiet hat das Prinzip der Staatsenthaltung und die Lehre vom Rechtsstaat praktische Folgen gezeitigt; nicht am wenigsten, weil im Konstitutionellen System und bei der damaligen Beschränkung des Wahlrechts auf die wohlhabenden Klassen die Staatsgewalt in hohem Maasse vom Kapitalismus beeinflusst wurde. Dabei fällt auf, dass Zugeständnisse, welche man dem entgegengesetzten Standpunkte machte, in gleicher Weise verteidigt wurden wie Kant die Zulassung einer gemässigten Wohlfahrtspolitik in sein System verteidigt hatte, nämlich als Mittel, den Rechtszustand zu sichern. Von einer direkten Sorge für das Individuum als Teil der Gemeinschaft will man noch immer nichts wissen; die Sorge für das Individuum wird nur durch die bedenklichen Folgen, welche sein Zustand für andere mit sich führt, gerechtfertigt, und diese anderen sind meistens nur die mehr Begüterten. Wenn also beispielsweise von der Stellung des Staates gegenüber dem Armenwesen die Rede ist, so beschränkt man die Staatssorge auf diesem Gebiete auf die Einschränkung der Nachteile, welche die Armut für die Gemeinschaft mit sich bringt; und wenn man sich für die Wohnungsfrage interessiert, so geschieht dies nur wegen der Gefahren für die öffentliche Gesundheit, die aus dem Fortbestehen schlechter Wohnungen hervorgehen. Erstrecken sich dagegen die Nachteile bloss auf die nichtvertretenen Bevölkerungsklas-

sen, so beruft man sich auf die Doktrin der Staatsenthaltung. Das niederländische Gesetz gegen die Unannehmlichkeiten, die sich für andere aus der Errichtung einer Fabrik ergeben können, schreibt Maassregeln vor im Interesse derjenigen, welche in der Nähe der Fabrik ihre Wohnung haben; aber es sorgt in keiner Weise für diejenigen, welche in der Fabrik arbeiten; es kümmert sich nicht darum, ob die bei der Errichtung der Fabrik gestellten Bedingungen vielleicht für die Arbeiter schädlich sind, wenn nur den Umwohnenden damit geholfen wird. Und ebenso schreibt die „Stoomwet“ von 1869 eine Kontrolle vor inbezug auf die Dampfmaschinen zum Schutze der Umgebung, während erst bei der Veränderung dieses Gesetzes i. J. 1896 auch mit den Gefahren, welche die Bedienung dieser Maschinen mit sich führen kann, Rechnung gehalten wird.

Alles, was von dieser Fürsorge den arbeitenden Klassen zum Nutzen gereicht, ist eine Reflexwirkung der Obrigkeitssorge für andere. Ihrem eigentlichen Wesen nach ist also diese Sorge auch mehr gegen die Arbeiter als auf das Wohl derselben gerichtet, denn sie sucht ihre Rechtfertigung ausschliesslich in den Gefahren und Nachteilen, welche aus der ungenügenden Bildung, der mangelhaften Ernährung und den unhygienischen Wohnungsverhältnissen beim niederem Volke hervorgehen. Und sofern die Staatssorge unmittelbar der arbeitenden Klasse zu gute kommt, geschieht dies nicht, weil sie als Personen ein Anrecht darauf haben, weil also ihre Persönlichkeit Schaden erleidet, sondern weil sie als Instrumente bei der Produktion einen *Nützlichkeitswert* besitzen.

I. *Revision des Kantischen Lehre (Ahrens).*

Die Zunahme der Staatssorge ausserhalb des nach der Lehre vom Rechtsstaat erlaubten Gebietes machte eine Revision dieser Lehre nötig, und diese verdanken wir dem Buche von *Ahrens*: „Naturrecht oder Philosophie des Rechts und des Staates“¹⁾, dessen Standpunkt hier zu Lande von Opzoomer bekannt gemacht wurde durch einen 1872 in der Kön. Ak. der Wissenschaften gehaltenen und 1873 veröffentlichten Vortrag über „de grenzen der Staatsmacht“. Ahrens entlehnte den Hauptgedanken seines Werkes der Krause'schen Philosophie. Er behält den Namen Rechtsstaat bei, verwendet aber das Wort Recht in einem viel weiteren Sinne als Kant getan hatte. Seinen Ausgangspunkt bildet die Unterscheidung zwischen *Ursache* und *Bedingung*: durch eine Ursache tritt etwas unmittelbar in die Wirklichkeit; durch eine Bedingung dagegen wird bloss ermöglicht, dass etwas anderes durch eine innere oder äussere Ursache in die Wirklichkeit tritt²⁾. Die ursächlichen Wirkungen finden sich im Individuum und in den verschiedenen gesellschaftlichen Kreisen, deren jeder ein besonderes Ziel verfolgt; die Bedingungen für die Möglichkeit, diese Ziele zu verwirklichen, bietet das Recht. Die Idee des Rechtes liegt darin, die verschiedenen Lebenskreise zu befähigen, „in eigener Causalität ihre vernünftigen Lebenszwecke zu verwirklichen“³⁾. Und diese Idee des Rechtes zur Geltung zu bringen, ist der eigentliche Zweck des Staates;

¹⁾ 6. Auflage 1871.

²⁾ S. 270.

³⁾ I S. 271.

„alle anderen wesentlichen Lebenszwecke und Güter wie die Religion u.s.w. finden in anderen gesellschaftlichen Gebieten und Ordnungen ihre Verwirklichung“¹⁾). Der Staat ist die Macht, welche die Gesellschaft der Ordnung des Rechtes unterwirft, „indem er alle Bedingungsverhältnisse regelt, in welchen alle Lebenskreise unter einander und zu der staatlichen Zentralgewalt stehen, und dieselben zu einem organischen Ganzen verknüpft“²⁾). Der Staat darf nicht in das innere Leben der einzelnen Gebiete und Kreise eingreifen, welche ihre eigenartigen Lebens- und Güterzwecke selbständig und in freier Selbstbestimmung zu verfolgen haben“³⁾). Der Staat hat nur Bedingungen zu schaffen, welche nicht durch die Selbstbestimmung und die eigene Kraft der verschiedenen Lebenskreise dargestellt werden können, da sie in den gegenseitigen Verhältnissen liegen, die entweder durch Uebereinkunft oder durch den Staat durch Verbot und Gebot auf dem Wege des Rechtes zu regeln sind. Die Bedingungen, welche der Staat bei der Verwirklichung der Idee des Rechtes ins Dasein ruft, bezwecken nicht bloss, die Koexistenz der verschiedenen Lebenskreise möglich zu machen, wie Kant sich den Zweck des Staates dachte⁴⁾, sondern auch, die gesellschaftlichen Ziele positiv zu unterstützen und zu fördern und dadurch zur Entwicklung des gesellschaftlichen Lebens auf jedem Gebiete mitzuwirken; so aber, dass diese Entwick-

1) II S. 286.

2) II S. 286.

3) II S. 287.

4) S. 291.

lung selbst durch die eigene Kraft und die eigenen Gesetze jener Gebiete zu stande kommt. Die vom Staate ausgehende Ordnung ist also keine schöpferische und kausale, sondern nur eine regelnde; in die ursächlich wirkenden Kräfte und Gesetze darf er nicht eingreifen, weder indem er sich zum einzig Wirksamen aufwirft, noch auch dadurch, dass er sich sachlich an der Arbeit der anderen beteiligt. Er ist also weder Priester noch Lehrer noch Gelehrter oder Künstler, und auf ökonomischem Gebiet weder Produzent noch Kaufmann; er hat sich nicht zu kümmern sei es um die Bildung oder Umbildung religiöser Dogmen, wissenschaftlicher Lehrstücke und Methoden oder um die Aufstellung von Betriebsregeln ¹⁾). Mit keinem einzigen Lebenskreise soll er in Konkurrenz treten, sondern allen gegenüber einen *neutralen* Standpunkt einnehmen, für alle die Bedingungen des Schutzes und der Förderung herbeischaffen ²⁾). Wenn man nur streng an dem Begriff der Bedingung festhält, wird, wie Ahrens glaubt, die Aufgabe des Staates eine ebenso einfache wie scharf bestimmte, und er ist überzeugt, damit die Lösung des Problems des Staatszweckes gefunden zu haben.

Man sieht, wie der Rechtsstaat von Ahrens ³⁾), indem er dem Recht die Aufgabe stellt, die Bedingungen der gesellschaftlichen Entwicklung zu verwirklichen, den Staatszweck weit über die von Kant gezogenen Grenzen ausdehnt, und neben der Sorge für Ordnung und Sicherheit auch die für die Volkswohlfahrt dem Ar-

¹⁾ S. 294.

²⁾ S. 288.

³⁾ S. darüber auch VAN DER VLUGT, De Rechtsstaat, S. 336.

beitskreise des Staates einverleibt. Das Recht hat nicht nur die „Coexistenzbedingungen“ zu schaffen, sondern auch die gesellschaftliche Entwicklung zu fördern, und hierzu gehört auch die Unterstützung und Herstellung von öffentlichen Anstalten und Werken. Dasjenige, was die Deutschen Verwaltungspflege im Unterschiede von der Verwaltungspolizei nennen, liegt also auch auf dem Gebiete der Staatswirksamkeit. Dagegen ist nichts zu sagen; nur soll man diese Verwaltungspflege nicht als einen Teil der Rechtsverwirklichung bezeichnen. Der Rechtsbegriff erfährt dadurch eine unnatürliche Erweiterung, da er sich hier nicht mehr auf Normen, sondern auch auf die Verwaltungsarbeit des Staates bezieht. Den Staat, der sich, ausser mit der eigentlichen Rechtsaufgabe, nämlich der Aufstellung und Handhabung der Normen, auch mit administrativen Aufgaben beschäftigt, kann man schwerlich mehr Rechtsstaat nennen. Dies ist Ahrens nicht entgangen, und darum verwendet er den Ausdruck „Humanitäts-Rechtsstaat“; einen Ausdruck, der sehr wenig besagt. Tatsächlich verhält es sich demnach so, dass Ahrens ein zweifaches Ziel aufstellt, nämlich das Rechts- und das Wohlfahrtsziel, welche unverbunden neben einander stehen. Aus welchem Grunde der Staat sich auch um die Wohlfahrt kümmern soll, bleibt unklar, da das Recht „der specifische und particuliere Zweck des Staates ist“ ¹⁾. Nur indem er das Recht der Ordnung, unter welchem letzten Worte man Normen und manches andere verstehen kann, gleichsetzt, gelingt es ihm, die erwähnte Schwierigkeit zu verdecken.

¹⁾ II, S. 286.

Wenn also der doppelte Zweck des Staates unerklärt bleibt, so ist auch der Gegensatz zwischen Bedingung und Ursache, welcher der Staatswirksamkeit eine feste Grenze bestimmen soll, praktisch unhaltbar. Wenn alle Interessen aus der Gesellschaft heraus organisiert wären, so bliebe für den Staat nur die Feststellung der Koexistenzbedingungen übrig; es kann also die kantsche Formel genügen. Sobald aber der Staat sich veranlasst findet, die in der Gesellschaft fehlenden Interessenorganisationen ins Dasein zu rufen oder auch selbst die Bedürfnisbefriedigung zur Hand zu nehmen und wo nötig mit den freien Betrieben aus der Gesellschaft in Konkurrenz zu treten, überschreitet er das neutrale Gebiet des blossen Herbeischaffens von Bedingungen und entfaltet eine kausale Wirksamkeit. Nicht nur als eine ordnende Macht lässt sich dann der Staat erkennen, sondern als eine der bedeutendsten Kräfte, die sich an der Bedürfnisbefriedigung beteiligen. Und dass diese Seite seiner Wirksamkeit in der Zunahme begriffen ist, dass also die administrative Arbeit des Staates sich fortwährend erweitert und niemand daran denkt, diese Erweiterung als etwas Unerlaubtes zu betrachten, fällt so deutlich ins Auge, dass der Ahrenssche Gegensatz von Bedingung und Ursache als unbrauchbar zu verwerfen ist. Es erregt daher Verwunderung, dass Prof. De Louter in seiner Rektoratsrede von 1899 „Staat en maatschappij“ sich noch ganz der betreffenden Auffassung anschliesst.

K. *Der Rechtsstaat Stahls*

Weder der Staatszweck Kants noch der hybridische

Staatszweck Ahrens' kann uns also befriedigen. Auch das Wort Rechtsstaat als ein Mittel zur Bezeichnung des Arbeitskreises des Staates hat eine andere Bedeutung erhalten, seit Stahl in seiner Staatslehre ¹⁾ darauf hinwies, dass dieser Ausdruck als eine staatsrechtliche Losung nicht in dem Sinne aufzufassen ist, dass damit „Ziel und Inhalt des Staates“, sondern vielmehr „Art und Charakter“, wie der Staatszweck verwirklicht werden soll, angezeigt werden. Die bekannte Stelle, welche zum Ausgangspunkte für die moderne Bedeutung des Wortes Rechtsstaat geworden ist, lautet wie folgt: „Der Staat soll *Rechtsstaat* seyn, das ist die Losung und ist auch in Wahrheit der Entwicklungstrieb der neueren Zeit. Er soll die Bahnen und Gränzen seiner Wirksamkeit wie die Frei-Sphäre seiner Bürger in der Weise des Rechtes genau bestimmen und unverbrüchlich sichern, und soll die sittlichen Ideen von Staatswegen, also direct, nicht weiter verwirklichen (erzwingen) als es der Rechtssphäre angehört, d.i. nur bis zur nothwendigsten Umzäunung. Diess ist der Begriff des Rechtsstaates, nicht etwa dass der Staat bloss die Rechtsordnung handhabe ohne administrative Zwecke, oder vollends bloss die Rechte der Einzelnen schütze; *er bedeutet überhaupt nicht Ziel und Inhalt des Staates, sondern nur Art und Charakter dieselben zu verwirklichen*“.

Stahl hat die praktischen Konsequenzen dieser staatsrechtlichen Lehre nicht zu ziehen vermocht; — namentlich ist ihm nicht klar geworden, dass das Ver-

¹⁾ S. 137, 5e Auflage, Die Staatslehre und die Principien des Staatsrechts.

hältnis zwischen Staat und Bürger, wenn es zu einem Rechtsverhältnis gemacht werden müsste, auch unter die Kontrolle des Richters fallen müsste und also die administrative Rechtsprechung eine Forderung des Rechtsstaats wäre. Seit aber Stahl jene glückliche Formulierung der Beziehung zwischen Staat und Recht, welche später in der Lehre von der Rechtsouveränität allseitig erläutert worden ist, gegeben hat, ist das Wort Rechtsstaat, im Gegensatze zum Polizeistaat, dafür der geeignete Ausdruck geworden, und ist die Verwendung dieses Wortes im kantischen Sinn ¹⁾ in den Hintergrund getreten.

L. *Der heutige Staatszweck*

Indem wir uns jetzt wieder dem Staatszweck zuwenden, müssen wir, um denselben annähernd bestimmen zu können, genau zwischen der Rechts- und der Zweckmässigkeitsfrage inbezug auf den Arbeitskreis des Staates unterscheiden. Bei der Erörterung der Rechtsfrage will man den Zweck bestimmen, welcher dem Staate und nur dem Staate zukommt, und durch welchen sich also der Staat von allen anderen Gemeinschaften unterscheidet. Die Rechtsfrage kann also nur dort aufgeworfen werden, wo der Zweck in den Staatsbegriff aufgenommen wird. Wo dies aber, wie in der deutschen Schule, nicht geschieht, sondern der Staat nur als eine Machterscheinung bestimmt wird, sind es ausschliesslich Zweckmässigkeitsrück-sichten, die über den Arbeitskreis des Staates entscheiden. Ob der Staat dazu berechtigt ist, in einem

¹⁾ Kant selbst verwendet den Ausdruck „Rechtsstaat“ noch nicht.

gegebenen Fall handelnd aufzutreten, ist eine Frage, welche dort nicht gestellt werden kann. Diejenigen aber, welche der Lehre von der Rechtssouveränität anhangen und die Macht des Staates aus dem Rechte herleiten, haben vor allem mit der Rechtsfrage zu tun; nur wenn diese beantwortet ist, kann auch hier die Zweckmässigkeitsfrage, wie nämlich der aufgestellte Zweck sich am besten erreichen lässt, in betracht kommen.

Indem wir uns auf den Standpunkt der Lehre von der Rechtssouveränität stellen, haben wir also erstens zu fragen: was ist der eigentliche Zweck des Staates, der Zweck, welcher aus einer Gemeinschaft einen Staat macht? Auf diese Frage habe ich in meiner „Lehre der Rechtssouveränität“¹⁾, später (1919) in „Die moderne Staatsidee“ und im ersten Kapitel der gegenwärtigen Schrift, eine Antwort zu geben versucht, welche zugleich eine Erklärung bietet für den doppelten Zweck, den Rechts- und den Wohlfahrtszweck, welche im Recht und also auch im Staate erstrebt werden²⁾. Aus dem dort Gesagten geht hervor, dass prinzipiell kein einziges Lebensgebiet ausserhalb der Einmischung des Staates liegt. Rechtlich ist für ihn der denkbar weiteste Arbeitskreis möglich; vom Staate kann man niemals sagen, was von jeder anderen Rechtsperson gesagt werden kann, dass er die Grenzen seiner Kompetenz überschreitet. Er kann die Rechtsbildung in

¹⁾ 1906, S. 207 fgg.

²⁾ Eine eingehende Besprechung der „Lehre der Rechtssouveränität“ findet sich in „Staat und Recht“. Prolegomena zur einer Theorie der Rechtserfahrung von FRITZ SANDER. Seite 1078—1114. (1922).

ihrem vollen Umfang auf sich nehmen ohne davon für die Individuen oder die gesellschaftlichen Kreise etwas übrig zu lassen; und ebenso kann er sich an der Bedürfnisbefriedigung ohne Einschränkung beteiligen, auch auf ökonomischem Gebiete, wo er dann sowohl die Produktion wie die Verteilung der Güter zur Hand nehmen kann. Das alles ist rechtens möglich in dem Sinne, dass er damit die Grenzen seiner Kompetenz nicht überschreitet. In dieser Hinsicht nimmt der Staat eine gleiche Stellung ein wie das Individuum, dessen Lebenskreis sich ebensowenig in bestimmte Grenzen einschliessen lässt. Das Recht zu einer so vielumfassenden Wirksamkeit wird dem Staate namentlich auch von Stahl zuerkannt, der in § 39 seiner Staatslehre sagt: „Demgemäss umfasst die Wirksamkeit des Staates die Totalität des menschlichen Gemeinlebens. Er ist nicht *ein* Verein für *ein* Ziel, sondern schlechthin *der* Verein für *das* Ziel der Gemeinschaft; er ist die sociale Ordnung und Beherrschung“. Stahl legt den Nachdruck auf das Gemeinleben und leitet daraus ab, dass der Staat dem privaten Leben und Streben fernbleiben soll. Im Gemeinschaftsleben jedoch steht alles mit allem in Wechselwirkung, und kann daher auch das besondere Leben des Individuums nicht als ausserhalb des staatlichen Gesichtskreises liegend angesehen werden.

Die rechtens bestehende Möglichkeit einer so ausgedehnten Staatswirksamkeit schliesst nun aber noch keineswegs ein, dass der Staat von diesem Rechte in seinem vollen Umfang Gebrauch machen soll: jenes Recht steht im Dienste der Verwirklichung des *Zwe-*

ckes, dem die Gemeinschaft ihren Wert verdankt: *das geistige Leben zu möglichst grosser Entwicklung zu bringen*. Hier stossen wir auf zwei einander gegenüberstehende Auffassungen, welche bei der *griechischen Staatsidee*, und bei der *Staatsidee aus der Schule des Naturrechts* anknüpfen. Die griechische Staatsidee macht den Staat zum Urquell alles geistigen Lebens, und überlässt ihm in solchem Maasse die Ordnung der Gemeinschaft, dass das Individuum nur als ein Fragment des Ganzen Wert und Bedeutung hat. In der von Platon entworfenen Ständeordnung wird jedem nach seinem geistigen Werte sein Platz angewiesen und die Erziehung der Mehrwertigen vom Staats besorgt. Für ein persönliches Leben ist hier kein Raum, während für den Staat kein einziges Lebensgebiet abgeschlossen ist. Dem gegenüber steht die Staatsidee aus der Schule des Naturrechts, für welche das Individuum den Ausgangspunkt bildet, und welche für dieses Individuum eine möglichst grosse Freiheit fordert, da dasselbe als die Quelle alles geistigen Lebens anerkannt wird und der Freiheit bedarf um dieses zur Entwicklung zu bringen. Die von der Gemeinschaft ausgehende Einschränkung dieser Freiheit solle also auch die möglichst engen Grenzen nicht überschreiten. Je geringer die Schmälerung, welche die Freiheit des Individuums erleidet, um so weiter ist der Raum für die Entwicklung des geistigen Lebens. Diese Staatsidee findet ihren reinsten Ausdruck in Kants Lehre vom Rechtsstaat, und sie ist bis in die sechziger Jahre, besonders auf ökonomischem Gebiete, in Anwendung gebracht worden. Seitdem ist, vorwiegend

infolge des von der allmählich sich organisierenden Arbeiterklasse ausgeübten Druckes, ein Umschwung eingetreten und hat das Maass der Obrigkeitssorge sich riesig erweitert. In der praktischen Politik hört man auf jedem Gebiete laut die Interessen der Gemeinschaft verkünden, und wird vom Staate erwartet, dass er zur Wahrung dieser Interessen einschreiten wird. Ein Wiederaufleben des griechischen Staatsideals ist für unsere Zeit charakteristisch; in allen Ländern lässt sich sowohl ein weiterer Ausbau des vom Staate geschaffenen Rechts als eine Zunahme seiner administrativen Fürsorge feststellen. Das persönliche Leben, das Leben nach selbstgesetzten Zwecken, gerät dadurch ins Gedränge, und überall spürt man den vom Kollektivleben ausgeübten Druck. „Kein früheres Zeitalter hat das Individuum in dem Grade in das Gesamtleben eingestellt wie das heutige“¹⁾. Die Arbeit hat fast auf jedem Gebiete den Charakter eines gemeinsamen Zusammenwirkens angenommen, am meisten in der Industrie und im Handel, aber auch auf wissenschaftlichem Gebiete ist die Kollektivarbeit zur Regel geworden, wie es die Laboratorien bezeugen. „Massenarbeit ist für absehbare Zeit die Signatur des Lebens geworden.“ Und dass die Masse als solche das Interesse auf sich lenkt, offenbart sich auch in der Vorliebe für das Studium der Massenerscheinungen: für die Statistik und die Soziologie; sowie auch darin, dass die Geschichte, statt Ereignisse und Taten, stets mehr das Volksleben in den Vordergrund stellt. Das

¹⁾ Windelband, Die Philosophie im deutschen Geistesleben des 19. Jahrhunderts, 1909, S. 111.

kollektive Leben drängt zur Nivellierung; auch die Masse will Anteil haben am Wissen und an der Kultur; und so entsteht eine Einförmigkeit in der Erziehung, welche die gesellschaftliche Unterscheidung zwischen gelehrt und ungelehrt zum Verschwinden bringt. Die Genossenschaft und die Handelsgesellschaft verdrängen den Ladenbesitzer, den Kaufmann und den Meister. Ueberal trägt das Unpersönliche den Sieg davon, und damit hängt aufs engste das Zurücktreten des Verantwortlichkeitsgefühls und die Neigung, die Verantwortung der Kollektivität zuzuschieben, zusammen. Den Mensch wird nicht mehr als verantwortlich für sein Handeln angesehen, wie auch aus dem neueren Strafrechte erhellt.

Dieser wachsenden Zeitströmung gegenüber, welche aufs neue das Individuum zum Fragment herabwürdigt und das Wesentliche in der Gemeinschaft erblickt oder doch diese überall in den Vordergrund stellt, lässt sich nun in zunehmendem Maasse ein Drang nach *eigenem persönlichem Leben* feststellen, ein starkes Verlangen, sichselbst zu sein und sich von jener fragmentarischen Existenz zu befreien. Und es ist nicht unwahrscheinlich, dass eben diese Reaktion gegen das Vorherrschende des kollektiven Lebens aufs neue den Wert der *Religion* empfinden lässt, da doch in der Religion ein Leben aus dem Absoluten heraus möglich wird und da in vielen Kreisen der Gesellschaft das Bedürfnis sich fühlbar macht, seine ureigene Persönlichkeit vor dem Untergehen im Leben den Masse zu retten.

Doch auch *auf philosophischem Gebiete* hat man die Gefahr erkannt, dass infolge des Uebergewichts des

Gemeinschaftslebens das persönliche Leben Schaden erleiden wird; dort tritt *Nietzsche* hervor, um dem Drucke der Kollektivität gegenüber die Rechte des Persönlichen und des Individuums zu behaupten, für jeden die Befugnis in Anspruch zu nehmen, das für alle Geltende von sich abzuwälzen und nach eigener Moral sein Leben einzurichten ¹⁾).

Des weiteren trifft uns in der *Staatslehre* ²⁾ eine Bewegung, welche sich dazu anschickt, auf die Bedeutung des persönlichen Lebens für die geistige Entwicklung des Volks den Nachdruck zu legen. Man fängt an einzusehen, dass die Organisation des gesellschaftlichem Lebens mehr aus den Kreisen der Interessenten selbst hervorgehen soll, und dass es nicht überall die Aufgabe des Staates ist, dafür zu sorgen. Verlassen ist das System der Staatsenthaltung im Geiste der ersteren Hälfte des 19. Jahrhunderts, welches auf ökonomischem Gebiete unbedenklich das Kampfverhältnis als Ausgangspunkt nahm, ohne jedoch auch nur irgendwie danach zu streben, durch die Herstellung einer grösseren Gleichheit der gegensätzlichen Stellungen diesen Kampf sittlich zu rechtfertigen. Eine Folge davon war die Unterdrückung der Arbeiterklasse durch den

¹⁾ Einen Vorläufer Nietzsches findet man in MAX STIRNER (Kaspar Schmidt), der in 1844 „Der Einzige und sein Eigentum“ veröffentlichte, worin der konsequenteste Individualismus durchgeführt wird. Am Schluss kennzeichnet er denselben folgenderweise: „Er (der Einzelne) sieht sich nicht für ein Werkzeug der Idee oder ein Gefäss Gottes an, er erkennt keinen Beruf an, er wähnt nicht, zur Fortentwicklung der Menschheit dazusein und sein Scherflein dazu beitragen zu müssen, sondern er lebt sich aus, unbesorgt darum, wie gut oder schlecht die Menschheit dabei fahre“ (Reclamausgabe S. 428).

²⁾ S. meine Antrittsrede Groningen 1894.

Kapitalismus, welche der Gesellschaft ein Riesenkapital angeistigtem Leben gekostet hat. Die von diesem Systeme angerichteten Verwirrungen liessen endlich die Erkenntnis der *sozialen Aufgabe des Staates* sich hervordrängen. Diese Aufgabe hat der Staat vorwiegend durch ein *Kompensationssystem* zu erfüllen versucht, welches die ungleichen Lebensbedingungen dadurch kompensiert, dass er seinen Reichtum und seine Rechtsmacht zum Nutzen der gesellschaftlich Schwachen verwendet. Abgesehen von den Kulturanstalten (Schulen, Krankenhäusern u.s.w.), die er behufs derselben stiftet oder unterstützt, offenbart sich dieses Bestreben hauptsächlich in der *Erweiterung des Gebietes des zwingenden Rechts*, um zu verhindern, dass durch Willensschwäche wertvolle Interessen preisgegeben werden. Dieses Kompensationssystem ist durchaus existenzberechtigt, da sonst von den unteren Klassen für die Erwerbung eines höheren Kulturlebens ein Maass der äussersten Kraftanstrengung erfordert sein würde, welches dasjenige, das andere aufzubieten haben, weit übersteigt. Aber man darf nicht glauben, dass dieses System das letzte Wort enthalte, welches in der sozialen Politik ausgesprochen werden soll. Denn das Kulturleben, welches man bei den unteren Klassen auf ein höheres Niveau erheben will, kann denselben nicht von aussen beigebracht, sondern muss von ihnen selbst erworben werden, weil ohne eigene Anstrengung nichts Wertvolles für die Person des Menschen zustandekommen kann. Es muss also auf dem Wege des Kampfverhältnisses erreicht werden; wenn dann aber aufs neue, zur Verbesserung gesellschaftlicher

Zustände, dieses Kampfverhältnis in Sicht gerät, soll der Staat sich in dasselbe mischen und nicht, wie zur Zeit der Manchesterschule zu geschehen pflegte, es so, wie es sich aus mehr oder weniger zufälligen Umständen gebildet hat, sich auswirken lassen. In dieser Richtung hat der Staat bereits manches zu stande gebracht, wie etwa die volle Anerkennung des Vereinigungs-, Versammlungs- und Koalitionsrechts, die Regelung des kollektiven Arbeitsvertrages u.s.w. Aber dies ist noch viel zu wenig; der Staat kümmert sich nicht direkt um die Organisation der Arbeiter, und versäumt dadurch dasjenige zu tun, was diese Klasse befähigen würde, autonom, durch eigene Kraft, sich zu entwickeln, was charakterbildend wirken und das Gefühl der Verantwortlichkeit verstärken würde.

Wir haben also auf dem Felde der Staatswirksamkeit ein zweifaches Auftreten zu unterscheiden. Das eine richtet sich auf die Verstärkung der äusseren Lebensbedingungen, auf Verbesserung der Umgebungsverhältnisse, wobei also die Handlung ganz vom Staate ausgeht; beim anderen wird versucht, diese Handlung aus den Kreisen der Beteiligten selbst hervorgehen zu lassen, indem diese für die Erfüllung jener Aufgabe organisiert werden, wie der Staat in bezug auf die Unterrichtsaufgabe bereits getan hat. Die eine Form des Auftretens schliesst die andere keineswegs aus. Ueber die Frage, inwiefern die eine und inwiefern die andere Richtung eingeschlagen werden soll, gehen die Meinungen der praktischen Politiker auseinander; die alten Losungen: selbständige Kraftanwendung der

Staatsbürger, persönliche Initiative und Energie, treten wieder in den Vordergrund. Für unsere Zeit ist also die an zweiter Stelle genannte Richtung mehr im Emporkommen begriffen, nicht am wenigsten auf Grund des Bewusstseins, dass dem vorherrschenden Einfluss der Kollektivität auf das gesellschaftliche Leben gegenüber, welcher die Verantwortlichkeit notwendig abschwächen muss, ein Gegengewicht in der Verstärkung des persönlichen Lebens und Handelns und in einer Kräftigung des Verantwortlichkeitsgefühles erfordert ist.

Es lässt sich also ein Umschwung feststellen in bezug auf den Raum und die Bedeutung, welche der Gemeinschaft im gesellschaftlichen Leben zukommen, infolgedessen einem drohenden Wiederaufleben der griechischen Staatsidee bestimmte Grenzen gesetzt werden. Dem damit zusammengehenden Zwange gegenüber wird wieder die Freiheit als eine unerlässliche Bedingung um das Volk zu einer höheren Kulturstufe hinaufzuführen anerkannt. Aber diese Freiheit, aus welcher die höhere Entwicklung sich ergeben muss, kann nur dann für alle heilsam wirken, wenn die Abhängigkeit, in welcher der einzelne Arbeiter infolge des auf ihm lastenden ökonomischen Druckes lebt, durch Assoziation aufgehoben wird, und um diese Assoziation überall durchzuführen, ist die Hülfe des Staates nicht zu entbehren. Nur dann stehen die beiden Systeme der Kompensation und des Kampfverhältnisses sich reinlich gegenüber; welches von beiden in einem gegebenen Fall den Vorzug verdient, ob der Staat oder der Interessentenkreis das gesell-

schaftliche Bedürfnis befriedigen soll, darüber entscheidet schliesslich die andere Frage, ob von der Anwendung des einen oder des anderen Systems ein grösserer Gewinn für das geistige Leben zu erwarten ist.

ZWÖLFTES KAPITEL

GESELLSCHAFT UND STAAT

A. *Die primäre Bedeutung der Gemeinschaft.*

Die Staatslehre hat sich bis weit ins 19. Jahrhundert hinein nur um zwei Arten der Ordnung gekümmert, nämlich um die Ordnung, welche das Recht zwischen den Menschen gestiftet hat, und um diejenige, welche für die Ausübung der Staatsgewalt erfordert war. Von der ersteren, welche die Individuen zu einer Gemeinschaft verknüpfte, wurde angenommen, dass sie dem *Gesellschaftsvertrage* entsprossen sei; von der zweiten, der die Staatsgewalt ihr Dasein verdankte, dass sie auf dem *Obrigkeitsvertrag* beruhe. Es ist bemerkenswert, dass die Gemeinschaft viel später als die Staatsgewalt in der Staatslehre Beachtung gefunden hat. Der Erklärung und Rechtfertigung der Obrigkeitsgewalt hat sich schon sehr früh die Aufmerksamkeit zugewandt, da diese Gewalt einen äusseren Zwang mit sich führte, während die Gewalt des Rechtes mehr als eine innere Notwendigkeit empfunden wurde. Es kam hinzu, dass die Obrigkeitsgewalt, der von der Rechtsordnung ausgehenden unpersönlichen Gewalt gegenüber, sich als eine persönliche Herrschaft darbot, daher denn das Anrecht bestimmter Personen auf diese Herrschaft eines besonderen Titels bedurfte. Erst

seit Althusius und insbesondere seit Hugo de Groot zieht die durch das Recht zustandgekommene Ordnung das Interesse auf sich, und finden wir in der Staatslehre die beiden Begriffe der Gemeinschaft und des Staates nebeneinander gestellt; womit die Existenz einer doppelten Gewalt, derjenigen des Rechtes und derjenigen der Obrigkeit, zum Bewusstsein kommt. Grotius hat, wie oben gezeigt wurde, einen Versuch gemacht, zwischen diesen beiden einen Zusammenhang herzustellen¹⁾, aber erst mit der Uebernahme des Absolutismus in Frankreich und Deutschland wird der Dualismus überwunden, indem alle Gewalt auf die ihrem Wesen nach souveräne Obrigkeit gewalt zurückgeführt wird. Damit büsst auch der Begriff der Gemeinschaft, demjenigen des Staates gegenüber, seine selbständige Bedeutung ein; in der gemeinsamen Unterworfenheit unter eine höchste Gewalt, die der Obrigkeit (des Staates), geht die Gemeinschaftsidee verloren. Besonders in der Staatslehre Hobbes' tritt dies klar hervor. Erst mit dem Emporkommen des konstitutionellen Systems auf dem Kontinent wird das Recht wieder als ein selbständiger Machtsfaktor anerkannt und erhebt sich der Dualismus aufs neue. Dieser Dualismus wird nun in der Lehre von der Rechtssouveränität dadurch aufgehoben, dass alle Gewalt, auch die des Staates, vom Rechte hergeleitet wird und also die Gemeinschaft als die einzige Quelle des Rechtes zu gelten hat. Dadurch gewinnt in der Staatslehre die Gemeinschaft eine grundlegende Bedeutung, während früher, auch in der deutschen

¹⁾ S. oben S. 57.

Schule, die souveräne persönliche Obrigkeitsgewalt die zentrale Stelle einnahm.

B. *Andere gesellschaftliche Verbindungen*

Wenn wir also jetzt in der Staatslehre von der Gemeinschaft reden, so verstehen wir darunter den vom Rechte geordneten Zusammenhang zwischen den Menschen. Gibt es aber keinen anderen Zusammenhang als den, welcher aus der Rechtsordnung entspringt? In dem Aufwerfen dieser Frage ist ihre Beantwortung bereits enthalten. Man denke etwa an den allerältesten Zusammenhang, welcher im Familienleben vorliegt und worauf schon sehr früh, z.B. bei den Griechen und bei Bodin, der im Staate einen Verband von Menschen erblickt, hingewiesen wurde. Ein gleichfalls sehr alter Zusammenhang entsteht auf dem Boden der Religion und findet seine Verkörperung in den Kirchengenossenschaften und in den Klöstern; neben diesen wäre das Zunftwesen zu nennen, wo der Zusammenhang in den gemeinsamen gewerblichen Interessen zu finden ist. Es ist aber nicht nötig, die Beispiele zu häufen; es kommt hier nur darauf an festzustellen, dass diese Gemeinschaften in der Staatslehre unbeachtet blieben und also die Wechselwirkung zwischen ihnen und dem Staate übersehen wurde. Die Ursache dieses Sachverhalts liegt im abstrakten Charakter der Untersuchungen, welche das Naturrecht der Erklärung des Staates widmete. Man nahm als Ausgangspunkt das Individuum und abstrahierte also den Menschen aus der Umgebung, in welcher er lebt; ausserdem dichtete man diesem Individuum, statt der gegebenen Viel-

seitigkeit seines Wesens Rechnung zu tragen, eine bestimmte Natur zu, welche sich auf einzelne Eigenschaften beschränkte. Der Gesellschaftsvertrag, welcher den Staat rechtfertigen sollte, brauchte für seine Konstruktion unverbundene Individuen, und von diesen gelangte man mit Einem Schritt zum Staat. Die Tatsache aber, dass zwischen dem Individuum und dem Staate noch ein anderes vielseitiges Leben, dasjenige des Volkes oder der Gesellschaft liegt, wurde kaum beachtet. Von dem Augenblicke an, wo man zu reformieren anfang, also bereits zur Zeit der Aufklärung und der französischen Revolution, stellte sich aber heraus, dass im Volksleben ein zäher Zusammenhang vorlag, von welchem die guten Absichten der Reformatoren wirkungslos abprallten; sowie auch umgekehrt, dass die Staatsgewalt, nachdem das konstitutionelle System dem Volke einen Anteil daran gesichert hatte, in ihrer Tätigkeit durch andere gesellschaftliche Kräfte in hohem Maasse mitbestimmt wurde. Dieses letztere Resultat hat zuerst und am meisten dazu beigetragen, die Existenz und die Bedeutung des Volkslebens zu klarem Bewusstsein zu bringen. Als der alte Sachbestand vernichtet und das Individuum mobil gemacht worden war, gewährte der Staat, da er von einer bei der Freiheit interessierten sozialen Klasse beherrscht wurde, unter dieser Losung den gesellschaftlichen Kräften freies Spiel. Während der Staat als Herrscher gedacht wurde, zeigte er sich in der Wirklichkeit nur als die Flagge, unter welcher die sozial mächtigen Kreise ihre Interessen zur Geltung zu bringen wissen.

C. *Geschichte der Gesellschaftslehre in der Staatslehre*
(von Mohl).

Diese Tatsache lässt mit einem Schlage die Bedeutung hervortreten, welche der Gesellschaft für den Staat zukommt, und macht es notwendig, das gesellschaftliche Leben in die Untersuchung aufzunehmen. In den fünfziger Jahren des vorigen Jahrhunderts kommt man in der Staatslehre endlich dazu, von dieser Tatsache Notiz zu nehmen, und es ist an erster Stelle *Robert von Mohl* (1799—1875), der in seiner „Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften“ eine Abhandlung veröffentlicht, welche den Gegensatz zwischen der Gesellschaft und dem Staate ans Licht stellt ¹⁾. Von weit grösserer Bedeutung ist aber in dieser Sache das Auftreten *Lorenz von Steins*. Diesem verdanken wir eine auf ökonomischer Grundlage gebaute Lehre von der Gesellschaft, und er bespricht darin die Beziehung des gesellschaftlichen Lebens zum Staat. In der Einleitung seines Werkes „Der Begriff der Gesellschaft und die soziale Geschichte der französischen Revolution“ (1850) bot er eine Skizze dessen, was er später zu einem System erweiterte, nämlich in seinem „System der Staatswissenschaft“ (1856), dessen zweiter Teil von „der Gesellschaftslehre“ handelt. Von diesem zweiten Teile ist nur ein Stück erschienen, worin aber „der Begriff der Gesellschaft und die Lehre von den Gesellschaftsklassen“ zur Erörterung gelangt. Dieses berühmte Stück hat um so grössere Bedeutung, weil die darin vorkommenden Betracht-

¹⁾ I, S. 67 fgg.: Die Rechtswissenschaften und die Gesellschaftswissenschaften.

tungen über die Gesellschaft auf *Rudolf von Gneist*, dort wo er die Idee des Rechtsstaates an der Hand der politischen Geschichte Englands entfaltet ¹⁾, einen starken Einfluss ausgeübt haben.

Es erübrigt noch festzustellen, dass die gesellschaftlichen Verhältnisse für die Wirkung der Staatsgewalt von grösster Bedeutung sind, demzufolge die wirklichen Machthaber häufig ausserhalb der Verfassung zu suchen sind ²⁾. Daraus braucht aber nicht zu folgen, dass die ganze Politik sich auf einen Kampf um die Herrschaft der gesellschaftlichen Klassen zur Sicherung ihrer Interessen zurückführen lässt; welche Folgerung von *Gumplowicz* gezogen wurde, was jedoch in hohem Grade einseitig ist. Sicher redet in der Organisation der Gesellschaft der Egoismus mit, daneben aber auch das Rechtsbewusstsein, und zwar bei steigender Kultur in zunehmendem Maasse; daher denn die Vorstellung, dass der Staat nichts weiter sei als ein Spielball selbstsüchtiger sozialer Gruppen und Klassen, nur eine halbe oder vielmehr einen sehr kleinen Teil der Wahrheit für die ganze ansieht.

Für eine fruchtbare Staatskunst ist es aber von höchster Bedeutung, das gesellschaftliche Leben zu kennen, nicht bloss in seiner Struktur, sondern auch in bezug auf die Kräfte, welche sich in demselben offenbaren, damit man wisse, jetzt nicht, welchen Einfluss die Gesellschaft auf den Staat ausübt, sondern umgekehrt,

¹⁾ .S Anmerkung 1 in seinem Rechtsstaat.

²⁾ Drastisch erläutert von LASSALLE in einem Vortrag „Ueber Verfassungswesen“ (1862), von welchem ein Auszug bei GUMFLOWICZ („Geschichte der Staatstheorien“ 1905 S. 381 fgg.).

was der Staat zur Verwirklichung seines Zweckes für die Gesellschaft leisten kann. Auch dafür ist eine selbstständige Erforschung des gesellschaftlichen Lebens unbedingt nötig.

Es ist jedoch nicht die Staatswissenschaft, welche die eigentliche Lehre vom gesellschaftlichen Zusammenleben zuerst zur Hand genommen hat. Dieselbe hat sich unabhängig von der Staatslehre entwickelt, und zwar zuerst in der Weise, dass die in der Gesellschaft herrschenden ökonomischen Gesetze aus Licht gebracht wurden. Dass die soziale Wissenschaft zuerst als ökonomische Wissenschaft hervortritt, kann nicht wundernehmen, da das ökonomische, auf den Gütererwerb gerichtete Handeln im gesellschaftlichen Leben eine grosse Rolle spielt und jeder sich daran beteiligt. Bei *von Stein* wird sogar die ganze Lehre von der Gesellschaft noch ausschliesslich auf ökonomischer Grundlage aufgeführt.

D. *Oekonomische Grundlage der Gemeinschaften*

Die Grundleger der Volkswirtschaftslehre, und damit bis auf weiteres zugleich der Sozialwissenschaft, finden wir in England am Ende des 18. Jahrhunderts. Dass dieselbe eben dort zur selbständigen Wissenschaft emporblühte, findet seine Erklärung in der dort vorliegenden hohen Entwicklung des Handels und der Industrie, womit ein Maass der Bewegungsfreiheit zusammenging, welches auf dem Kontinent mit seiner Grundhörigkeit und seinem Zunftwesen noch fehlte. Vor *Adam Smith* war die Volkswirtschaftslehre ein Teil der Politik gewesen; eine Anweisung der Mittel um ein Volk

zu bereichern; Smith war der erste, welcher eine Zergliederung des gesellschaftlichen Treibens auf Grund der darin wirkenden ökonomischen Gesetze zustande brachte und also ein weites, unter eigenen Gesetzen stehendes Gebiet des Lebens aufdeckte. Nachdem auch in anderen Ländern das Individuum seine Freiheit im ökonomischen Handeln erworben hatte, fängt man auch dort an, sich mit der betreffenden Wissenschaft zu beschäftigen, namentlich in Frankreich, weil auch dort die Struktur der Gesellschaft durch den Lauf der Ereignisse in auffallendem Maasse verändert worden war. Es gewinnt sogar die ökonomische Wissenschaft eine solche Bedeutung, dass auf politischem Gebiet ihre Lehren als entscheidend betrachtet und der gesamten Staatswirksamkeit als eine Richtschnur zu Grunde gelegt wurden.

E. *Intellektuelle Grundlage der Gemeinschaften*

Die Volkswirtschaftslehre hatte aber doch immer nur einen Teil, sei es auch einen sehr wichtigen Teil des gesellschaftlichen Lebens zum Gegenstande der Forschung gemacht. Das *ganze* gesellschaftliche Leben als einen besonderen Zweig der Wissenschaft ins Auge gefasst zu haben, ist das Werk *Auguste Comtes* (1798—1857) gewesen, und dieser hat der neuen Wissenschaft auch den Namen gegeben, den sie seitdem führt, nämlich denjenigen der *Soziologie*, obgleich er in seinem sechsbändigen Hauptwerk „Cours de philosophie positive“ (1830—1842) für jene Wissenschaft, welche den grössten Teil desselben einnimmt, die Aufschrift „*physique sociale*“ verwendet. Comte unterscheidet in der

„Exposition“, welche er seiner Arbeit zu Grunde legt, drei Phasen philosophischer Entwicklung: die erste ist die theologische, in welcher man alles auf übersinnliche Mächte zurückzuführen versucht; dann folgt die Uebergangsphase, die metaphysische, die aus apriorischen und abstrakten Begriffen die Welt erklärt; endlich kommt die positive Philosophie, welche sich auf Tatsachen stützt, diese zergliedert und die Gesetze, welche sie beherrschen, ausfindig macht. Die meisten Wissenschaften haben diese drei Phasen schon durchlaufen; es gebe aber eine, welche die dritte noch nicht erreicht hat, nämlich die Wissenschaft von den sozialen Erscheinungen. Astronomie, Physik, Chemie, Biologie sind positive Wissenschaften geworden; den sozialen Erscheinungen gegenüber werde aber noch stets der theologische oder der metaphysische Standpunkt eingenommen. Diese am meisten verwickelten Erscheinungen will er dann als Gegenstände einer „*physique sociale*“ erforschen und solcherweise die in der „*philosophie positive*“ noch vorliegende Lücke ausfüllen. Wenn das gelungen sein wird, „*la philosophie sera définitivement constituée à l'état positif*“. Während also das Hauptziel ist, die Soziologie als eine positive Wissenschaft zu begründen, lässt er der darauf gerichteten Arbeit eine Uebersicht der positivphilosophischen Grundlagen anderer Wissenschaften vorangehen, um erst im 4. Bande ¹⁾ mit der Erörterung der „*physique sociale*“ anzufangen, sich im weiteren ausschliesslich damit zu beschäftigen und so eine durchaus neue Wissenschaft aufzubauen: „*de créer un ordre tout entier de*

¹⁾ 46e leçon.

conceptions scientifiques, qu'aucun philosophe antérieur n'a seulement ébauché, et dont la possibilité n'avait même jamais été nettement entrevue" 1).

In der Wissenschaft der Soziologie habe man nun, ebenso wie in der Biologie, zu unterscheiden zwischen „l'étude fondamentale des conditions d'existence de la société et celle des lois de son mouvement continu" 2); die erstere liefert die „statique sociale", die zweite die „dynamique sociale". Und er fügt hinzu, dass, wenn man die Gesetze der Zusammensetzung und des Fortschritts der Gesellschaft kennt, man darin zugleich eine Richtschnur besitzt für die praktische Politik.

Ueber die „statique sociale" — in welcher Comte die Entwicklung des gemeinschaftlichen Lebens aus der menschlichen Natur ableitet, die Familie als „véritable unité sociale" bezeichnet und die Struktur der Gesellschaft hauptsächlich in der Arbeitsteilung und der gemeinsamen Arbeit vorfindet 3) — brauchen wir nicht weiter zu reden, da die Bedeutung seines Systems wesentlich in der „dynamique sociale" liegt, welche von der 51. leçon an den Gegenstand der Untersuchung bildet. Abgesehen von den sekundären Ursachen des gesellschaftlichen Fortschritts, wie dem Hunger bei den Armen und der Unlust bei den Reichen, der Zunahme der Bevölkerung u.s.w., sei es „l'évolution intellectuelle, qui domine essentiellement la marche principale des phénomènes sociaux", und die vom ursprünglichen „régime militaire" zum „état industriel" hinüberführt.

1) Tome IV, p. 2.

2) IV S. 318.

3) S. 589.

Das Hauptthema des Comteschen Buches bildet also der Satz, dass die soziale Entwicklung von der intellektuellen abhängt. In diesem Satze spiegelt sich der Geist der Zeit; wir finden ihn wieder bei *Quételet* (1796—1874), der nur in der Wissenschaft einen wirklichen Fortschritt anerkennt, bei *Buckle* (1821—1862)¹⁾, der insbesondere in der Moral, da die Häufigkeit der Verbrechen sich von Jahr zu Jahr annähernd konstant erhält, jede Entwicklung leugnet, und schliesslich in der ganzen Schule des Liberalismus, die in der Entwicklung des Verstandes den eigentlichen Hebel für allen Fortschritt erblickt. Das ist eine Nachwirkung des im 18. Jahrhundert herrschenden Rationalismus, und es erklärt sich, wie *Loria*²⁾ bemerkt, zu einem grossen Teil aus dem Eindruck, den eine Reihe von wissenschaftlichen Leistungen, welche für die Entwicklung der Gesellschaft äusserst bedeutsam geworden sind, hervorgerufen haben. Als solche nennt er Erfindungen wie die des Blitzableiters von Franklin und der Dampfmaschine von Watt, durch welche letztere der Charakter der Industrie vollständig verändert wurde; des weiteren die Lehre Adam Smiths über den Freihandel, welche viel zur Abschaffung der Zollgrenzen beigetragen hat; den Einfluss Rousseaus auf die praktische Politik, sowie denjenigen Kants, besonders durch den Nachweis der Unmöglichkeit, aus Vernunftgründen die Existenz Gottes zu beweisen, auf die Theologie. Trotzdem hat die Theorie Comtes sich nicht aufrecht erhalten kön-

¹⁾ History of Civilization, 1857, I, ch. IV.

²⁾ Die Soziologie, Vorträge, aus dem Italienischen übersetzt von Dr. CLEMENS HEITS, Fischer Jena 1901.

nen. Erstens überschätzt sie die Bedeutung des Intellekts, der niemals mehr als eine Vergrößerung der Macht zu Stande bringen kann; tatsächlich bestimmt das affektive weit mehr als das intellektuelle Leben die gesellschaftlichen Verhältnisse; der Intellekt wird meistens nur dazu verwendet, andere Bedürfnisse zu befriedigen, und offenbart selten eine eigene, auf die Bereicherung des Geisteslebens gerichtete Wirksamkeit. Dieses Uebergewicht der „*facultés affectives sur les facultés intellectuelles*“ wird von Comte selbst zugegeben ¹⁾; auch nach seinem Zeugnis ist der Mensch von Natur mehr zu anderer als zu intellektueller Tätigkeit geneigt, und es kann also schwerlich der Intellekt als der beherrschende Faktor in der sozialen Entwicklung betrachtet werden. Und zweitens ist fraglich, ob, auch wenn der vom Intellekt geübte Einfluss als gegeben anerkannt wird, dieser Intellekt selbst nicht als ein Produkt anderer, materieller sozialer Erscheinungen angesehen werden muss.

F. *Entwicklung und Auslese in der Lehre von der Gesellschaft*

Infolge der Fortschritte der Naturwissenschaft ist man dazu gekommen, die dort herrschenden Anschauungen in bezug auf die Entwicklung auch auf die Gesellschaft anzuwenden. Dies ist namentlich von *Herbert Spencer* getan worden, der die Entwicklung der Gesellschaft als Ergebnis der nämlichen Gesetze betrachtet, welche auch die Entwicklung des tierischen und des organischen Lebens überhaupt beherrschen. Auch

¹⁾ IV S. 543.

die Gesellschaft sei, wie bereits Comte annahm, ein Organismus; zwar sei der soziale in einigen Punkten von den natürlichen Organismen verschieden, indem bei letzteren die Teile zu einer physischen Einheit verbunden sind, bei dem ersteren dagegen der Zusammenhang ein ideeller ist und die Teile physische Selbständigkeit besitzen; des weiteren darin, dass beim tierischen Organismus das Bewusstsein in einem Zentralorgan verkörpert ist, während es beim sozialen Organismus nur in den einzelnen Teilen auftritt —: durch diese Differenzpunkte werde aber die prinzipielle Uebereinstimmung zwischen beiden inbezug auf Struktur, Wachstum und Entwicklung nicht aufgehoben. Daher gelten dann auch für beide die nämlichen physischen Gesetze, wie Spencer in seinen „First Principles“, und die nämlichen biologischen, insbesondere auf das organische Leben sich beziehenden Gesetze, wie er in seinen „Principles of Sociology“¹⁾ nachzuweisen versucht. Bei diesem Nachweis verwendet er zur Begründung seiner Evolutionstheorie die Selektionslehre Darwins, welche von diesem, zuerst 1859 in seinem Buche „The Origin of Species“ aufgestellt und später (1871) in „The Descent of Man“ weiter ausgebaut wurde. Bei den vielfachen Analogien zwischen dem natürlichen und dem sozialen Organismus, auf welche Spencer hinweist, werden wir uns nicht aufhalten, sondern bloss die allgemeine Formel angeben, in welcher er die Evolution oder die Entwicklung der beiden Arten von Organismen zusammenfasst. Diese Entwicklung führt nämlich von einer Anfangsphase homogener Undiffe-

¹⁾ A System of Synthetic Philosophy, 6. Teil.

renziertheit zu einer Endphase heterogener Differenzierung; d. h.: je niedriger der Organismus in der Entwicklungsreihe steht, um so weniger verwickelt ist seine Struktur und um so häufiger werden verschiedene Verrichtungen von den nämlichen Organen besorgt; bei fortschreitender Entwicklung treten aber für verschiedene Funktionen gesonderte Organe auf und differenziert sich also das Leben des Organismus. In den ursprünglichen Gesellschaften ist das Individuum auf verschiedene Arten der Arbeit angewiesen; bei steigender Kultur tritt in zunehmendem Maße Arbeitsteilung ein. Neben diesem Differenzierungsgesetz stellt Spencer auch noch ein Integrierungsgesetz auf und führt darauf die zunehmende Kohärenz der Teile, in der Gesellschaft die zunehmende Solidarität der Interessen, zurück.

G. *Religion als Grundlage*

Wodurch wird nun aber diese Evolution zustande gebracht? Hauptsächlich durch den Kampf ums Dasein, infolge dessen nur die für das Leben am besten Ausgerüsteten sich behaupten und also auch fortpflanzen können. Von Natur findet also eine Auslese (Selektion) statt, welche den „survival of the fittest“ bedingt. Um diese Darwinsche Theorie richtig zu verstehen, hat man bei der Erbllichkeitstheorie Lamarcks (1744—1824) anzuknüpfen. Von ihm ist eine Lehre von der Gesellschaft ausgegangen, mit welcher die Namen vieler Soziologen verbunden sind und welche zur Kenntnis anderer gesellschaftlichen Organisationen als derjenigen des Staates manches beigetragen hat.

Der Rahmen dieses Buches gestattet nicht, dies ausführlich nachzuweisen und insbesondere die Theorien Darwins, Galtons, Weissmanns, Laplouses, Ammons, Kidds zu besprechen. Ich beschränke mich auf die Betrachtungen Benjamin Kidds und auf diejenigen des Sozialismus.

In Kidds berühmtem Buche „Social Evolution“ wird ebenfalls ausschliesslich die Selektionstheorie als Grundlage der gesellschaftlichen Entwicklung verwendet. Diese Entwicklung sei dem Kampf ums Dasein zu verdanken, und ihre Intensität sei in fortwährender Zunahme begriffen, weil in unserer Zeit alle Mitglieder der Gemeinschaft sich an dem Wettstreit beteiligen können. Was aber, so fragt Kidd, veranlasst das Individuum, bei dieser Konkurrenz zu beharren? Wenn man sieht, dass beim Wettkampf ein grosser Teil der Menschen zu Grunde geht und dass die Sieger selbst sich grosse Anstrengungen müssen gefallen lassen, würden Vernunft und Verstand den Menschen sicherlich dazu führen, sich nach einer gesellschaftlichen Organisation umzusehen, in welcher jener Kampf ausgeschaltet wäre, welche aber notwendig dem Evolutionsprozess ein jähes Ende bereiten und einen Rückfall verursachen müsste. Warum aber sollten wir für eine Zukunft sorgen, wobei wir individuell in keiner Weise interessiert sind? Unser soziales Verhalten, wobei wir im Kampfe verharren und also, mit Beiseitesetzung unserer eigenen Interessen, an der gesellschaftlichen Entwicklung mitarbeiten, könne unmöglich durch unsere Vernunft gutgeheissen werden; es fehle hier eine rationelle Sanktion. Wir müssen uns also nach einem Grunde um-

sehen, der uns veranlasst, dem Verstande und der Vernunft entgegen zu handeln, die schweren Bedingungen, unter welchen der soziale Fortschritt erst möglich wird, anzunehmen und solcherweise unser persönliches Wohl demjenigen des sozialen Organismus unterzuordnen. Diesen Grund findet Kidd in unserem religiösen Glauben. In der Religion habe das Vermögen, der Vernunft entgegen zu handeln, seine Wurzeln, und so sei es denn auch hier die Religion, welche denjenigen Verhaltensweisen, die die gesellschaftliche Entwicklung im Gange erhalten, eine übernatürliche, ultrarationalistische Sanktion zu teil werden lässt und uns also nötigt, der gesellschaftlichen Evolution mit Beiseitesetzung unserer besonderen Interessen zu dienen. Auf ethischen oder religiösen Grundlagen beruhe also unser gesellschaftliches Leben. Zwischen der Religion und dem sozialen Handeln habe es immer einen engen Zusammenhang gegeben; man könne sogar sagen, dass die eigentliche Funktion aller Religion nur in der supra-rationalen Sanktion bestehe, welche sie der Unterordnung der individuellen unter die sozialen Interessen zu geben vermag; daher denn in jeder Religion die Selbstverleugnung einen so bedeutenden Platz einnehme. Was die Religion für einige mehr enthält, gehöre zur Theologie. Dem desintegrierenden Prinzip der Vernunft gegenüber biete die Religion das integrierende Prinzip, da nur diese fähig sei, den sozialen Organismus am Leben zu erhalten. Bei der genaueren Erörterung des Einflusses der Religion weist der Verfasser insbesondere auf die günstigen Wirkungen hin, welche, vornehmlich seit der Reformation, vom Christentum aus-

gegangen sind. Die Christliche Religion habe beim Menschen altruistische und humanitäre Gefühle erweckt und verstärkt, also eine Milderung des Charakters zustandegebracht, welche die regierende Klasse genötigt habe, viele ihrer Vorrechte und Privilegien aufzugeben, und dadurch sei es dann in zunehmendem Maasse allen Teilen der Bevölkerung möglich geworden, sich am Wettkampf des Lebens zu beteiligen. Die christliche Religion habe das Bestreben gezeitigt, eine Gleichmachung der Lebensbedingungen zu erzielen; der Intellekt hätte dies niemals zuwege bringen können. Auch sei es nicht die Frucht von der Macht der unteren Klassen oder diese Macht selbst gewesen, welche die sozialen Veränderungen zugunsten des Handarbeiters verursacht haben; es sei eben die innere Milderung, welche die herrschende Klasse genötigt hat, zurückzuweichen, und es ihr unmöglich gemacht hat, den Forderungen der arbeitenden Klasse die Stirn zu bieten. Indem dieselbe zur Erwerbung der Güter des Lebens zugelassen wird, steige die Konkurrenz und erstrecke sich der Selektionsprozess auf eine viel grössere Anzahl von Individuen, was der gesellschaftlichen Entwicklung nur förderlich sein könne. Und im allgemeinen lasse sich behaupten, dass die Religion Charaktereigenschaften, die der Gesellschaft nutzen, wie Pflichtgefühl, Energie, Eifer, Beharrlichkeit, zur Entfaltung bringt, sodass die Entwicklung des Individuums als eines sozialen Wesens weit mehr in der Richtung des Charakters als in derjenigen des Verstandes liegt; während schliesslich das religiöse System, unter welchem die Menschen leben, den mehr oder weniger

schnellen Fortgang der gesellschaftlichen Entwicklung bestimmt.

Das Ergebnis der Betrachtungen Kidds ist also dieses, dass zwar der Kampf ums Dasein die notwendige Bedingung der gesellschaftlichen Entwicklung ist, dass also durch denselben die soziale Evolution zustande gebracht wird, dass es aber schliesslich ethische und religiöse Kräfte sind, die bewirken, dass dieser Kampf fortgesetzt wird und stets mehr Menschen sich an demselben beteiligen.

H. *Der Sozialismus*

Während nun nach dieser Anschauung in der Gesellschaft das Kampfverhältnis für alle Zeiten die unerlässliche Bedingung des Fortschritts bleiben wird, erwarten die Wortführer des Sozialismus, namentlich *Marx* und *Engels*, von der Zukunft das Ende des Kampfes, wenigstens desjenigen Kampfes, welcher seit Jahrhunderten und jetzt noch immer die Struktur der Gesellschaft bestimmt, also des Kampfes zwischen Besitzenden und Nichtbesitzenden. Das Proletariat, die arbeitende Klasse, setze sich dazu in den Besitz der Produktionsmittel; nachher werde es keine gesellschaftlichen Klassenunterschiede mehr geben. Zugleich mit den alten Produktionsverhältnissen werden vom Proletariat auch die Existenzbedingungen des Klassengegensatzes, die Klassen selbst und damit auch die Herrschaft einer Klasse über die andere, aufgehoben. Der Unterbau alles gesellschaftlichen Lebens, auch desjenigen, welches sich in der Moral, dem Recht, den Sitten, der Politik, der Kunst und der Wissenschaft offenbart, liege in be-

stimmten *ökonomischen* Verhältnissen, sodass jede Veränderung in diesen auch Veränderungen in dem darauf errichteten Bauwerke mit sich führe. Marx wies darauf zuerst hin in dem Vorbericht seiner 1859 erschienenen Schrift „Zur Kritik der politischen Oekonomie“, wo er sagt, dass in einer gegebenen Zeit die Produktionsverhältnisse, d. h. die Verhältnisse, in welchen die Menschen inbezug auf die Produktion zu einander stehen, ursächlich zusammenhängen mit der Entwicklung der in der Gesellschaft auftretenden produktiven Kräfte. Das Ganze dieser Produktionsverhältnisse bilde die reelle Grundlage, wozu die in der Gesellschaft herrschenden Bewusstseinsformen in Beziehung stehen, dergestalt, dass die Produktionsweise materieller Güter den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozess bestimmt. „Es ist nicht das Bewusstsein der Menschen das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewusstsein bestimmt“. Und im „Kommunistischen Manifest“ sagt Marx: „Bedarf es tiefer Einsicht, um zu begreifen, dass mit den Lebensverhältnissen der Menschen, mit ihren gesellschaftlichen Beziehungen, mit ihrem gesellschaftlichen Dasein, auch ihre Vorstellungen, Anschauungen und Begriffe, mit einem Worte auch ihr Bewusstsein sich ändert. Was beweist die Geschichte der Ideen anders, als dass die geistige Produktion sich mit der materiellen umgestaltet“¹⁾).

¹⁾ MARX: „Das Kommunistische Manifest“ (1847) 6e Ausgabe, 1901; und „Zur Kritik der politischen Oekonomie“: Ausgabe KAUTSKY 1897. *Treub*, Het wijsgeerig-economisch stelsel van Karl Marx, 1902, 1 S. 106—107.

Und Engels ¹⁾ drückt den nämlichen Gedanken dahin aus, dass alle Geschichte Geschichte des Klassenkampfes gewesen ist, und dass diese Klassen den zurzeit vorliegenden Produktions- und Verkehrsverhältnissen, also den ökonomischen Verhältnissen, entsprossen sind ²⁾. Diese ökonomische Struktur der Gesellschaft bilde die Grundlage aller rechtlichen und politischen Institutionen. Der italienische Soziologe *Achille Loria* ³⁾, einer der Anhänger einer Soziologie auf ökonomischer Grundlage, hält diese Auffassung schon darum für wahrscheinlich, weil von allen gesellschaftlichen Faktoren der ökonomische der einfachste ist, weit einfacher als die Manifestationen der Moral, des Rechtes und der Politik; und ausserdem, was mit der Einfachheit zusammenhängt, die älteste und erste Offenbarung der sozialen Natur des Menschen, worin sich also das gesellschaftliche Leben vor allem anderen erkennen lässt. Wenn dies schon dafür spreche, in den ökonomischen Einteilungen die eigentliche Ursache der sozialen Erscheinungen zu sehen, so werde die Wahrscheinlichkeit dieser Auffassung noch grösser, wenn man darauf achte, dass der fundamentale Gegensatz in der Gesellschaft stets ein ökonomischer gewesen ist, und noch immer ein solcher ist, insofern nämlich die Menschheit sich in eine Minorität von Besitzenden, für welche ge-

¹⁾ Engels, Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft, S. 77—83.

²⁾ S. die plastische Darstellung in Marx „Das Elend der Philosophie“. Antwort auf Proudhon's Philosophie des Elends. Ausgabe Bernstein, Kautsky und Engels (1895). Treub I S. 190.

³⁾ Loria, Die Soziologie, ihre Aufgabe, ihre Schulen und ihre neuesten Fortschritte, Vorträge, 1901.

arbeitet wird, und eine Majorität von Nichtbesitzenden, welche arbeiten, teilt. Dieser Gegensatz beruht nicht auf einer ursprünglichen verschiedenen Anlage der Menschen, sondern auf der Tatsache, dass die Majorität den Interessen der Minorität dienstbar gemacht worden ist, indem entweder die erstere in der Sklaverei erhalten wird, oder, wie jetzt, die Minorität sich das Eigentum des Bodens und der Produktionsmittel zu verschaffen weiss.

Der Gegensatz stütze sich also auf ein Machtverhältnis, das in sein Gegenteil würde verkehren können; um es zu befestigen, werden verschiedene Mittel angewandt: zuerst moralische, welche den Armen oder den Arbeiter davon abhalten, die soziale Ordnung zu stören, und den Reichen oder den Empfangenden veranlassen, ihre Herrschaft nicht bis zum äussersten zur Geltung zu bringen; und diese Mittel finden dann noch eine Verstärkung in dem Versprechen und Androhen jenseitiger Belohnungen und Strafen, oder für unsere Zeit in dem Zwange der öffentlichen Meinung. Dazu komme dann das Recht, welches die Beherrschung im Stande erhält und in der Mehrzahl seiner Vorschriften sich nach den Interessen der besitzenden Klassen richtet: früher, als der Grundbesitz die wichtigste Quelle des Reichtums bildete, nach denjenigen der Grundeigentümer, jetzt, da die beweglichen Sachen mehr den Wohlstand bestimmen, nach denen der Kapitalisten. Das Recht schliesse sich überall den ökonomischen Verhältnissen an, und die Rechtsphilosophie sei im Grunde politische Oekonomie. Der Einfluss, den die ökonomischen Verhältnisse auf den Inhalt des Rechtes

ausüben, werde dadurch möglich, dass man die politische Macht gewissermaassen monopolisiert; wenn auch der arbeitenden Klasse ein Anteil an dieser Macht zugefallen sei versuche man dieselbe für die Parteipolitik, welche die besitzende Klasse in sich geteilt erhält, zu gewinnen und mache ihr zu diesem Zwecke allerhand Zugeständnisse, welche in die sogenannte soziale Gesetzgebung ausmünden. So bleibe es also dabei, dass namentlich die Moral, das Recht und die Politik durch ökonomische Faktoren beherrscht und geleitet werden, und dass die Soziologie nur auf dem Boden der Oekonomie sich zur Wissenschaft erheben kann. Selbstverständlich behauptet der historische Materialismus nicht, dass das religiöse Gefühl und die intellektuelle Begabung bei der Umgestaltung der gesellschaftlichen Zustände keine bedeutende Rolle erfüllen; was aber an Ideen lebt, habe seine tiefste psychologische Unterlage in den ökonomischen Verhältnissen ¹⁾. Beispiele dieser Sachlage bietet er auf S. 78 fgg., sowie Treub I S. 143 fgg. Reformationen können also nur durch Veränderung der auf den Besitz bezüglichen Verhältnisse zustandekommen, und diese Veränderung sei das Produkt des Klassenkampfes; der Klassenkampf sei das einzige Mittel, von der Bourgeoisie stets mehr Konzessionen zu erzwingen. In diesem Kampfe

¹⁾ JOHN M. ROBERTSON (An Introduction to English Politics 1900) führt beispielsweise die Blüte der niederländischen und flämischen Kunst zurück auf die grosse damals herrschende Wohlfahrt, die Renaissance auf die gleiche Ursache. Ueberall sucht er nach ökonomischen Faktoren. Im allgemeinen, so behauptet er, seien es „the culture stage and not race, conditions and not hereditary character, which are the clues to the development of all nations“ (S. 186, 142).

lasse sich nur durch Zusammenschluss Kraft entwickeln; die Verbesserung der gesellschaftlichen Zustände liege also nur in den Händen der arbeitenden Klasse selbst. Auf der Grundlage des Kampfverhältnisses solle also die Verbesserung erzielt werden, nicht aber bloss auf dem Wege des Staatssozialismus, der nur lindernde Mittel zu bieten }vermag.

Indem also viele gesellschaftliche Faktoren ihren Einfluss haben auf den Staat als Rechtsgemeinschaft, ist andererseits der Einfluss des Staates auf die Güterproduktion und Güterverteilung mindestens ebenso gross. Die Steuererhebung und das Budgetrecht entlehnen nicht mehr ausschliesslich ihre Wertung dem Verhältnis der Regierung dem Parlament gegenüber, sondern der Regelung des gesellschaftlichen Einkommens und der Produktion.

In der Stellung, welche der Staat der Güterproduktion und der Güterverteilung gegenüber einnimmt, ist unwidersprechlich ein *sozialistischer* und ein *kommunistischer* Gedanke enthalten. Die Gefährlichkeit dieser Richtungen liegt nicht darin, dass im allgemeinen die Energie des Individuums sich abschwächt, wenn man ihm die Sorge für das eigene materielle Wohl aus den Händen nimmt; denn es ist eben ein ernstlicher Nachteil der herrschenden Rechtsordnung, dass soviel menschliche Energie auf die Sorge für ökonomische Interessen verwendet wird, demzufolge Tausende für höhere Interessen kaum einen Gedanken verfügbar haben. Sondern die Gefahr ist diese, dass, wenn die kommerziellen Erwägungen allzusehr ausgeschaltet werden und das gewohnte Motiv zur Arbeit seine Kraft ein-

büsst, eine Verminderung der Wohlfahrt einzutreten droht, welche einen Rückgang der Kultur zur Folge haben kann, da dann für die Befriedigung anderer als materieller Bedürfnisse weniger verfügbar bleibt.

Dann ist auch das *Tempo* des Weiterschreitens auf dem eingeschlagenen Wege abhängig zu setzen von einem in alle Schichten der Gesellschaft durchdringenden Pflichtgefühl, von einer Ethisierung der Gesellschaft, damit auf diesem Wege gleiche Erfolge erzielt werden, wie sie jetzt zum Teil noch nur dadurch, dass man den vollen ökonomischen Druck auf das Individuum einwirken lässt, erreicht werden können. Auch hier ist also das letzte Wort, welches gesprochen werden muss, Hebung des sittlichen Niveaus der grossen Menge.

Zwar wird, um den Haushalt der Gesellschaft in der beabsichtigten Weise organisieren zu können, auch die *Technik* für die Befriedigung materieller Bedürfnisse zu einem Maasse der Vollkommenheit gesteigert werden müssen, über welches wir zurzeit noch nur phantasieren können; das Hauptmoment für die Entwicklung in dieser Richtung liegt aber doch auf der moralischen Seite. Und so ist denn unser Schlussergebnis dieses: dass mit dem Eingreifen in die Güterverteilung, dessen Zeugen wir sind, die Gemeinschaft ihr Lebensgebiet zu erweitern angefangen hat, dass aber diese Erweiterung, um segensreich zu wirken, mit einer gewissen Reife der Gesellschaft in der Pflichterfüllung zusammengehen muss. Die Gemeinschaft selbst kann diesem Ziel durch ihre Rechtsordnung nur zu einem kleinen Teile näherkommen; die treibenden Kräfte (ökonomische, religiöse, intellektuelle, biologische) entspringen der Gesellschaft.
