

Die Staatslehre der christlichen Philosophie.

Von Julius Costa-Rossetti S. J.

I.

Vorbemerkungen.

Obwohl die Meister der christlichen Philosophie der Vorzeit sich nicht veranlasst sahen, ein philosophisches System der Rechts- und Staatslehre zu entwerfen, so schwebte ein solches doch ihrem Geiste als ein harmonisches Ganze vor. Wir finden in ihren philosophisch-theologischen Werken und ihren Commentaren zu Aristoteles Ideen und Grundsätze ausgesprochen, theilweise auch entwickelt und auf einzelne Fragen angewendet, welche, wenn sie sorgfältig gesammelt und mit Verständniss zusammengefügt werden, allgemeine Grundrisse eines einheitlichen und harmonischen Baues darstellen. Aber es sind dies nicht nur Grundrisse, sondern, um ein anderes Bild zu gebrauchen, es sind auch fruchtbare Keime, welche einer reichen Entwicklung fähig sind und derselben theilweise noch harren. Wir stehen hier noch vor einer grossen Aufgabe der christlichen Philosophie. Obwohl von der neueren und neuesten Scholastik auf diesem Gebiete manche beachtungswerthe Versuche gemacht wurden, ist doch hier noch ein bedeutender Fortschritt möglich. Ohne den Verdiensten der katholischen Schriftsteller nahe treten zu wollen, müssen wir gestehen, dass bei der Bearbeitung der Moral- und Rechtsphilosophie, insbesondere auch des Staatsrechtes, manche werthvolle Bausteine, die in den Schachten der Scholastik verborgen liegen, übersehen wurden und in Vergessenheit geriethen, oder, wenn sie auch nicht unbekannt sind, doch nicht für die Rechts- und Staatslehre ihre gehörige Verwerthung fanden¹⁾. Andere Lehren der ge-

¹⁾ Solche vernachlässigte Bausteine sind bei Behandlung der Grundlage der Moral- und Rechtsphilosophie: die Lehre von Gott als Alpha und Omega aller Dinge (abgesehen vom Object der Glückseligkeit) und von der Verherrlichung Gottes als Endzweck aller Geschöpfe; der wesentliche Unter-

samnten christlichen Vorzeit wurden missverstanden und, obwohl sie sich nothwendig aus den Principien ergeben, verworfen¹⁾. Manche Theile des neuscholastischen Naturrechtes sind unvollendet geblieben oder bedürfen einer bedeutenden Erweiterung, sollen sie den Anforderungen der Gegenwart genügen. Zahlreiche, sowohl theoretische als praktische Zeitfragen dürfen nicht übergangen werden und müssen, obschon sie der Scholastik unbekannt waren, im Geist derselben ihre Lösung finden. Hiebei können die Untersuchungen nicht-scholastischer Schriftsteller zuweilen gute Dienste leisten und als „spolia Aegypti“ zur Bereicherung der katholischen Wissenschaft dienen, vorausgesetzt dass man mit grösster Vorsicht zu Werke geht und es versteht, dasjenige, was mit den Grundsätzen der christlichen Philosophie im Widerspruche steht, auszuschneiden. Leider ist diese Vorsicht nicht immer beobachtet worden²⁾. Besonders dringend

schied zwischen den verschiedenen socialen Tugenden, Pflichten und Rechten, insbesondere der *justitia commutativa*, *legalis* et *distributiva*; der wesentliche Unterschied zwischen den drei Lebenssphären des persönlichen, häuslichen und staatlichen Lebens, denen eine ebenfalls wesentlich verschiedene dreifache Leitung und Klugheit entspricht; der wesentliche Unterschied zwischen der Privatwohlfaht und öffentlichen Wohlfaht, dem Privatrechte und dem öffentlichen Rechte; die Lehre von dem der Familie eigenthümlichen moralischen und rechtlichen Bande sowie von der wesentlichen Verschiedenheit zwischen diesem und jenem der staatlichen Gesellschaft, nämlich der (natürlichen und positiven) Rechtsordnung der legalen Gerechtigkeit (*ordo juridicus justitiae legalis*); die Lehre vom wesentlichen Unterschied zwischen der Staatsgewalt und der häuslichen Gewalt des Familienvaters, welche daher allein nie und nimmer ein Rechtstitel für den Besitz der Staatsgewalt sein kann; die Lehre vom Ursprung letzterer überhaupt und von dem Ursprung der staatlichen Gesellschaft, welcher schwer verstanden wird, wenn nicht vorher der Staatszweck genau bestimmt und mit den Zielen des Privatlebens verglichen wird.

¹⁾ So ist es leider in unserer Zeit Mode geworden, von der allgemeinen Lehre der christlichen Vorzeit über den Ursprung des Staates und der Staatsgewalt ein Zerrbild zu entwerfen und sie dann natürlich als ungenügend oder falsch zurückzuweisen.

²⁾ Ein beklagenswerthes Beispiel von diesem Mangel an Vorsicht ist die Benützung von C. L. Hallers „Restoration der Staatswissenschaft“ von Seite eines sonst hochverdienten ausgezeichneten Schriftstellers in einem als classisch geschätzten bahnbrechenden Werke über das gesammte Naturrecht. In den Abschnitten über den Ursprung des Staates und der Staatsgewalt wurden aus Haller Anschauungen und Grundsätze entlehnt, die in schroffem Widerspruche stehen mit allgemein anerkannten Grundsätzen der Scholastik, welche jenem edlen Schweizer Convertiten gänzlich unbekannt war. Seither hat sich diese

muss sie Jenen empfohlen werden, welche es unternehmen wollten, mit Verwerthung der vielen Werke neuerer und neuester Zeit über die Volks- und Staatswirthschaft Beiträge zu liefern zu einem System der Nationalökonomie im Geiste der Scholastik. Ein solches System ist ein besonderes Bedürfniss unserer Zeit und kann nur in richtiger Weise angebahnt werden im Anschlusse an die christliche Moral- und Rechtsphilosophie und im Rahmen des christlichen Staatsrechtes.

Aber nicht nur darum handelt es sich, die christliche Rechts- und Staatslehre allseitig zu bearbeiten und als einen grossen und umfassenden Bau systematisch zu entwickeln; es muss dieser Bestrebung auch Berücksichtigung und Anerkennung verschafft werden. Was bisher in dieser Richtung versucht und geleistet wurde, ist in weiten wissenschaftlichen Kreisen ganz unbekannt und wird zuweilen selbst von katholischer Seite ganz ignorirt. Möge es der Görresgesellschaft gelingen, durch dieses „Jahrbuch“ und insbesondere durch ihr katholisches „Staatslexikon“ hier einen Umschwung herbeizuführen, eine segensvolle Entwicklung, eine gerechte Würdigung und eine weite Verbreitung der wahren und unverfälschten christlichen Rechts- und Staatslehre zu fördern.

Der Verfasser dieses Aufsatzes hat vor mehreren Jahren den Versuch gemacht, in einem lateinischen Werke über die gesammte Moral- und Rechtsphilosophie einen Abriss der Staatslehre im Geiste der christlichen Philosophie der Vorzeit zu entwerfen¹⁾. Es sei gestattet, die Hauptgrundsätze dieses scholastischen Staatsrechtes in diesen Blättern einem weiteren Leserkreise in einem kurzen Auszuge darzulegen.

Disharmonie in der neuscholastischen Staatslehre vererbt und ist in zahlreiche Compendien übergegangen. Es muss unser Bestreben sein, diese fremden Elemente aus der christlichen Rechtsphilosophie wieder auszuschneiden.

¹⁾ Die erste Auflage erschien im J. 1883, die zweite nach fast drei Jahren mit etwas verändertem Titel (statt: *Synopsis philosophiae moralis etc.*): „*Philosophia moralis seu Institutiones Ethicae et Juris naturae secundum principia Philosophiae Scholasticae praesertim St. Thomae, Suarez et De Lugo methodo scholastica elucubratae. Accedunt quatuor tabulae de virtutibus et vitiis. Editio altera emendatior et indice alphabetico aucta*“ XXXI, 912. 8°. Oeniponte (Innsbruck) typis et sumptibus Feliciani Rauch 1886. — Der Abschnitt über Nationalökonomie erscheint deutsch bearbeitet und erweitert in einer Artikelreihe der „Christlich-socialen Blätter“ (Neuss im Rheinland, Redacteur: Joseph Broix) — Die ersten neun Artikel sind eben bei Herder in Freiburg als Separatabdruck in Buchform erschienen.

Die Alten vermieden die in unser Zeit zuweilen verhängnissvolle Zweideutigkeit des Wortes „Staat“ durch eine scharfe Unterscheidung der staatlichen Gesellschaft (*societas civilis vel politica, communitas perfecta, civitas, corpus politicum, regnum, respublica, principatus, imperium etc.*) von der Staatsgewalt (*potestas vel auctoritas civilis seu politica regum, principum, senatus etc.*) und bewahrten sich dadurch vor jener Unklarheit und Verwechslung, der wir zuweilen in den Werken der neueren Staatsrechtslehrer begegnen. Demgemäss wollen auch wir getrennt vom Staate als Gesellschaft, und vom Staate als politischer Gewalt handeln.

1. Der Zweck und die Natur der staatlichen Gesellschaft.

Der wesentliche und nächste Zweck der staatlichen Gesellschaft ist nicht die Erreichung einzelner Güter mit Ausschluss der übrigen, welche durch eine bleibende Einigung vieler Familien erlangt werden können; also nicht bloss Ruhe, Sicherheit und Ordnung, nicht Rechtsschutz allein, nicht nur materielle Wohlfahrt noch bloss geistige Güter ohne das Streben nach den körperlichen; der eigenthümliche Zweck des Staates, insofern man darunter die gesammte bürgerliche Gesellschaft versteht, ist vielmehr das irdische Gemeinwohl, die zeitliche materielle und geistige Allen gemeinsame Wohlfahrt, d. h. ein Zustand der Vollkommenheit, der durch beständiges Zufließen äusserer Güter in grösserer oder geringerer Menge sich ergibt, mit Einschluss der Mittel zur Erhaltung der äusseren Ruhe und zur Wahrung der Rechtsordnung, ohne welche der Genuss jener Güter gehindert wäre¹⁾.

Diesen Staatszweck drücken die bei den grossen Lehrern der Scholastik üblichen Redeweisen unzweifelhaft aus, insbesondere die Worte: *bonum commune* (S. Thomas 1. 2. q. 90. a. 2), *communis utilitas, juris consensus* (2. 2. q. 43. a. 1.), *pax, justitia, affluentia rerum* (S. Thom. de regimine principum, in dem echten Theile dieses Werkes l. 1. c. 2). Ebenso klar sind die Ausdrücke bei Suarez: „*ut (homines) in pace et justitia vivant et cum sufficientia bonorum, quae ad vitae corporalis conservationem et commoditatem spectant, et cum ea probitate morum, quae ad hanc externam pacem et felicitatem reipublicae et continentem naturae conservationem necessaria est* (De legibus lib. 3. c. 11. n. 7. sq.).

¹⁾ Siehe Philos. mor. thes. 149. pag. 514. sqq. edit. 2. (in ed. 1. pag. 479. sqq.)

Hiemit vermeidet die Philosophie der christlichen Vorzeit die Einseitigkeit der neueren Theorien vom Rechtsschutz und vom Rechtsstaate, sowie jener oft sehr verschwommenen Lehren vom Culturstaat. Blicken wir auf die Geschichte, so finden wir bei allen Völkern aller Zeiten, die zu einiger Entwicklung und Bildung gelangt sind, ein Staatsleben, das wirklich die zeitliche Wohlfahrt mit oder unter dem Schutze einer Rechtsordnung anstrebt. Und es wäre auch ein unlösbares Räthsel auf psychologischem und sozialem Gebiete, wenn dem nicht so wäre. Eine bleibende Vereinigung von vielen Familien ist ein sehr geeignetes Mittel, um beides: Wohlfahrt und Rechtsschutz zu erlangen; die gesellige Natur des Menschen bietet es dar und pflanzt ihm die Neigung ein, es zu gebrauchen. Dazu kommt das unersättliche Streben nach Glück. Und doch sollte der Mensch im Staate einen Theil jener grossen Vortheile naturgemäss ausschliessen, welche durch die andauernde Verbindung zahlreicher Familien erreichbar sind?

Aber, sagt man, der Staatszweck ist erzwingbar, die Glückseligkeit oder die Wohlfahrt aber hört auf, diesen Namen zu verdienen, wenn sie erzwungen wird (Vgl. Kant, Metaphysik der Sitten 5. Bd. Ausg. v. Hartenstein S. 393). Es muss zugegeben werden, dass die persönliche und häusliche Privatwohlfahrt erwachsener Personen für gewöhnlich durch directen und unmittelbaren staatlichen Zwang vernichtet oder gestört wird; daraus folgt aber nur, dass der Staatszweck nicht diese Privatwohlfahrt, sondern eine von dieser wesentlich verschiedene Wohlfahrt sein kann.

Die Scholastik lehrt, dass die zeitliche Wohlfahrt, welche den Zweck der staatlichen Gesellschaft ausmacht, die öffentliche Wohlfahrt ist (*bonum commune non privatum, sed publicum, utilitas publica communis*). Es ist von grösster Wichtigkeit, den Unterschied zwischen dieser und der Privatwohlfahrt hervorzuheben und zu erklären. Ohne das richtige Verständniss davon bleibt das scholastische Staatsrecht grossentheils unverständlich ¹⁾.

¹⁾ Mit besonderer Befriedigung bemerkten wir nach Vollendung dieses Aufsatzes, dass der um die Förderung der christlichen Philosophie hochverdiente Dr. Albert Stöckl in der 6. neu bearbeiteten Auflage seines Lehrbuches bei Besprechung des Staatszweckes ebenfalls den Unterschied zwischen der öffentlichen Wohlfahrt und der Privatwohlfahrt hervorhebt und erstere als Zweck der staatlichen Gesellschaft erklärt. Auf weitere Lehrpunkte, in welchen der hochverehrte Schriftsteller seine Staatslehre vervollkommen hat, werden wir später aufmerksam machen (Siehe den Schluss des 2. Abschnittes).

Die Privatwohlfahrt ist die Wohlfahrt einzelner Personen oder einzelner Familien an sich betrachtet, abgesehen von Andern und mit Ausschluss Anderer von bestimmten Gütern; die öffentliche Wohlfahrt hingegen ist ein Zustand Vieler, denen eine Fülle von äusseren Gütern gemeinsam zum freien Gebrauche dargeboten wird. Die Privatwohlfahrt verlangt unmittelbaren Genuss und persönlichen Gebrauch von Nahrungsmitteln, von Kleidung, Wohnung, Geräthschaften, Werkzeugen, Büchern u. s. w. sowie unmittelbare gesellschaftliche Zuwendung oder Application verschiedener solcher Güter von Seite der Eltern bei Erziehung der Kinder, von Seite der Dienerschaft, von Seite des Gatten oder der Gattin, der Kinder, der Freunde, der Genossen in anderen Gesellschaften zur persönlichen Hilfeleistung mit Ausschluss Anderer. Die öffentliche Wohlfahrt hingegen schliesst eine solche unmittelbare persönliche oder gegenseitige Zuwendung von äusseren Gütern nicht in sich. Die Privatwohlfahrt nimmt vermöge ihres individuellen und häuslichen Charakters sowie wegen der ihr eigenthümlichen Ausschliesslichkeit nach Verschiedenheit der einzelnen Personen und einzelnen Familien eine sehr mannigfaltige particuläre Gestaltung an, während die öffentliche Wohlfahrt bei aller Verschiedenheit den Charakter des Gemeinsamen und Umfassenden an sich trägt. Man kann zwar auch von allgemeiner Privatwohlfahrt sprechen; aber diese Allgemeinheit ist nur eine logische; die Universalität der öffentlichen Wohlfahrt hingegen ist eine ursächliche oder causale (*universalitas in causando*), wie man z. B. von der Sonne sagen kann, dass sie eine allgemeine Ursache des Lebens und Segens auf der Oberfläche der Erde sei. Die Privatwohlfahrt ist dann logisch allgemein, wenn man von jedem Einzelnen und jeder Familie distributiv genommen sagen kann, dass sie an sich betrachtet sich des Wohlseins erfreuen, also dass A, B, C, D u. s. w. sich wohl befinden, wie man auch sagt: „alle Menschen sind sterblich,“ also A ist sterblich, B ist sterblich u. s. w. Wenn man hingegen von öffentlichem Gemeinwohl spricht, so versteht man darunter eine Summe von äusseren Verhältnissen und Umständen, unter denen Viele leben, und durch welche es den Einzelnen ermöglicht ist, wenn sie wollen, in freiem Gebrauch von äusseren dargebotenen Gütern zur Privatwohlfahrt zu gelangen.

Diese gemeinsam dargebotenen Güter lassen sich auf drei Classen zurückführen: 1) auf mannigfache Früchte der Arbeit,

welche sich die Bürger öffentlich zum Tausche oder Verkaufe darbieten; 2) auf öffentliche Anstalten, z. B. Verkehrsmittel (Wege, Brücken, Canäle, Wagen, Schiffe, Pferde, Eisenbahnen, Telegraphen u. s. w.), Gasthäuser, Spitäler und andere Wohlthätigkeitsinstitute, Schulen u. s. w.; 3) auf alle Mittel der öffentlichen Ruhe, der Sicherheit, der Rechtsordnung und des Rechtsschutzes, wie Polizei, Militär, Gerichtshöfe, Beamtenthum u. s. w. Diese drei Classen von Gütern machen, insofern sie zu freiem Gebrauche Vielen dargeboten werden, als gemeinsame Ursachen des Privatwohles die gemeinsame öffentliche Wohlfahrt aus. Insofern sie theils materiellen Zwecken dienen, theils geistige (intellectuelle, moralische und religiöse) Ziele fördern, kann man eine zweifache Seite des öffentlichen Gemeinwohls unterscheiden, eine materielle und geistige öffentliche Wohlfahrt, wie auch die Privatwohlfahrt materiell und geistig ist, soll sie der sinnlich-geistigen Natur des Menschen entsprechen¹⁾.

Aber nicht nur die Privatwohlfahrt und die öffentliche Wohlfahrt sind nach der christlichen Philosophie der Vorzeit wesentlich von einander unterschieden. Die Privatwohlfahrt ist wieder eine doppelte: die rein individuelle einzelner Personen und die häusliche Wohlfahrt der Familie. Es sind daher drei wesentlich verschiedene Lebenskreise mit wesentlich verschiedener Leitung sowie mit wesentlich verschiedenen Pflichten und Rechten zu unterscheiden:

Der erste dieser drei Lebenskreise ist die Sphäre der rein individuellen, persönlichen Thätigkeit des einzelnen Menschen unter der Leitung seines eigenen Verstandes und freien Willens (*gubernatio sui ipsius monastica*) und im Genusse der allgemeinen angeborenen und erworbenen Rechte, welche den allgemeinen Pflichten gegen Gott, gegen sich selbst und gegen Andere entsprechen.

Der zweite dieser Lebenskreise ist die Sphäre des Familienlebens unter der Leitung des Hausvaters, welche drei Theile zu umfassen pflegt: die eheliche Verbindung, die Gemeinschaft der Eltern mit den Kindern und das Verhältniss zwischen Herrschaft und Dienerschaft (*societas matrimonii, societas filialis et societas herilis*) mit den jedem dieser drei Theile der Familie eigenthümlichen und von den allgemeinen specifisch verschiedenen Pflichten und Rechten.

Der dritte Lebenskreis endlich ist die Sphäre des bürgerlichen Lebens der staatlichen Gesellschaft, des Strebens nach zeitlicher

¹⁾ Philos. mor. pag. 517. sqq. (ed. 1. p. 482. sqq.).

Allen gemeinsamer öffentlicher Wohlfahrt unter der Leitung der Staatsgewalt unter dem Schutze einer öffentlichen Rechtsordnung der legalen Gerechtigkeit (*justitia legalis*)¹⁾.

Der Zweck der staatlichen Gesellschaft wird noch näher beleuchtet, wenn man ihn in Beziehung zur Materie oder materiellen Ursache (*causa materialis*) betrachtet. Diese Materie des Staates bilden die Menschen, welche Glieder desselben sind. Diese sollen nicht wie Atome anorganischer Massen den Staatskörper bilden, sondern vielmehr der Materie lebender Wesen ähnlich in moralischer Organisation leben. Die Familie ist gleichsam die Zelle, der moralische kleine Elementarorganismus, aus dem sich immer neue und neue entwickeln, um einerseits organisirte Classen oder Stände zu bilden, andererseits in Gemeinden, Districten, Provinzen u. s. w. sich weithin auszudehnen²⁾. Dass der christlichen Philosophie die Idee des Staates als eines grossen Organismus nicht fremd war, scheinen schon die Ausdrücke „*caput*“, „*corpus politicum*“ anzudeuten, sowie die Ausführungen mancher Scholastiker über die Lehre des hl. Thomas von der *justitia distributiva*, welche jedem der verschiedenen Glieder des socialen Körpers die entsprechenden Vortheile und Lasten zukommen lasse. Ein unbekannter Scholastiker, der die unechten Theile des dem hl. Thomas fälschlich zugeschriebenen Werkes „*de regimine principum*“ verfasste, verweist, indem er vom Organismus des Staates redet, auf Aristoteles; er spricht also damit eine bekannte Idee aus³⁾.

¹⁾ Der wesentliche Unterschied zwischen Familie und Staat wurde schon von Aristoteles anerkannt (I. Polit. c. 1.). Siehe auch den Commentar des hl. Thomas zu dieser Stelle, sowie dessen Lehre in der Summa 2. 2. q. 58. a. 7., wo der hl. Lehrer die wesentliche Verschiedenheit aller drei Lebenssphären hervorhebt; „*Ad secundum dicendum, quod bonum commune civitatis et bonum singulare unius personae non differunt solum secundum multum et paucum, sed secundum formalem differentiam; alia est enim ratio boni communis et boni singularis, sicut alia est ratio totius et partis. Et ideo Philosophus in I. Polit. c. 1. circa princip. dicit, quod non bene dicunt, civitatem et domum et alia ejusmodi differre solum multitudine et paucitate et non specie.*“ Dieser Artverschiedenheit der drei Lebenssphären entsprechen nach dem hl. Thomas auch verschiedene Arten der Klugheit: *prudencia monastica, prudencia oeconomica et prudencia regnatica* (2. 2. q. 48. a. un.). — Siehe auch Suarez de legibus lib. 3. c. 11. de triplici gubernatione morali: politica, oeconomica et propria uniuscujusque circa se ipsum. — Cf. Philos. moral. pag. 565. et 571. sqq. (ed. 1. pag. 528. et 535.).

²⁾ Philos. mor. pag. 524. sqq. 835. (ed. 1. pag. 488. et 789.).

³⁾ „*Sic enim de vera et perfecta politia contingit, quemadmodum de corpore vere disposito, in quo vires organicae sunt in perfecto vigore*

Um nun die Beziehung des Staatszweckes zu der beschriebenen Materie der staatlichen Gesellschaft auszudrücken, kann man sagen „Der Zweck des Staates ist die zeitliche, allen im Staate Lebenden, allen Familien und allen (wo möglich) organisirten Classen gemeinsame öffentliche Wohlfahrt.“

Legt man hier auf das Wort „allen“ einen besonderen Nachdruck, so schärft man dadurch die wichtige Wahrheit ein, dass Niemand im Staate an und für sich (per se) von der Theilnahme an der öffentlichen Wohlfahrt ohne seine Schuld ausgeschlossen werden darf, noch viel weniger aber eine ganze Classe von Menschen.

Es könnte scheinen, es liege nicht im Geiste der christlichen Staatslehre der Vorzeit, dass die öffentliche Wohlfahrt Allen, die im Staate leben, gemeinsam sein müsse. Suchen wir doch in den Werken der alten Scholastiker vergebens einen Tadel der allgemein herrschenden Leibeigenschaft und der Rechtlosigkeit der Hörigen. Dennoch ist das *bonum commune* nach Auffassung der Scholastik keineswegs, wie bei den Heiden, bloss die gemeinsame Wohlfahrt der Freien. Die Hörigen des Mittelalters waren nur politischer Standesrechte beraubt, erfreuten sich aber im Grossen und Ganzen der allgemeinen Menschenrechte und einer mässigen zeitlichen Wohlfahrt. Ein Schriftsteller (in der Zeitschrift „Neue Sion“ 1849 S. 299) sagt mit Recht: „Wenn man dem christlichen Mittelalter vorwirft, dass die sogenannten Hörigen, die bis in die neueste Zeit herauf einen Bestandtheil des Staates gebildet, nichts Anderes als Sklaven seien, so beruht dieses auf einer vollständigen Verkennung des Wesens der Sklaverei einerseits und des Lehenstandes andererseits... Immer wurde die letzte Stufe des Lehenstandes (Jener, die sich

... unde Augustinus dicit in 3. de civitate Dei, quod *respublica sive civitas bene disposita melodiae vocibus comparatur, in qua diversis sonis proportionatis ad invicem fit cantus suavis et delectabilis auribus, ... Et hac quidem ratione motus fuit Philosophus assimilare rempublicam seu politiam naturali et organico corpori, in quo sunt motus dependentes ex uno movente sive ex duobus, ut sunt cor et cerebrum, et tamen in qualibet parte corporis est operatio propria primis motibus respondens et in alterutrum subministrans; unde hoc corpus divini muneris beneficio animari asserit et quod summae aequitatis, nutu Dei, agitur moderamine rationis, quod et Apostolus confirmat in 1. ep. ad Corinth. ostendens totam Ecclesiam esse unum corpus distinctum in partibus, sed unitum vinculo caritatis. Ad veram igitur civitatem sive politiam requiritur, ut membra sint conformia capiti et ad invicem non discordent et sint omnia sic disposita in civitate, ut jam est dictum.“ (De reg. princip. l. IV. c. 23.)*

um Schutz zu erlangen, zu Hörigen machten) als gewisser Rechte theilhaftig betrachtet und die Hörigen wurden nie, trotz aller Bedrückungen, die man nachweisen will, der Menschenwürde entkleidet. Ebenso wurden als Personen, gegen die man Pflichten hätte und die sich gewöhnlich eines glücklichen Looses erfreuten, jene zweite Classe von Hörigen behandelt, d. h. Jene, die, früher schon Sklaven, in den äusseren Verhältnissen dieses Zustandes verharrten.“ — Vgl. auch Janssen, Geschichte des deutschen Volkes 1. B. S. 267—277, der (S. 269) bemerkt, dass im 15. Jahrhundert in Deutschland die Sklaverei oder knechtische Leibeigenschaft sich fast nirgends mehr vorgefunden, sondern dass es eine milde Leibeigenschaft oder freie Bauern gegeben habe¹⁾.

Die innere Form (*causa formalis*) der staatlichen Gesellschaft, die Seele des Staatsorganismus, ist nicht, wie Manche ganz willkürlich und fälschlich annehmen, die Staatsgewalt allein, weder im Abstracten betrachtet noch in der concreten Welt, sondern das gesamte innere eigenthümliche Band, durch welches die Menschen in ihrer Beziehung zum Staatszwecke, der allgemeinen öffentlichen Wohlfahrt, geeint zu Bürgern werden. Wie z. B. im Menschen die Seele als substantielle Form die Materie durch sich selbst innerlich bestimmend zum menschlichen Körper macht und zugleich das Princip der Einheit und des Lebens ist, so muss man, will man die Analogie nicht willkürlich entstellen, in einer Gesellschaft Alles als Form betrachten, was die Menschen innerlich bestimmend zu Gliedern einer bestimmten Gesellschaft macht, und Alles, was als Princip der moralischen Einheit und des eigenthümlichen Lebens, gleichsam die Seele des moralischen Organismus ist. Es ist nun evident unrichtig, dass die Menschen durch die Auctorität allein Glieder einer Gesellschaft sind und durch dieselbe allein moralisch geeint werden und Leben erhalten. Alle einer Gesellschaft eigenthümlichen Rechte und Pflichten muss man als Form und Seele derselben betrachten. So z. B. wäre es ungereimt zu sagen, dass das einzige und bestimmende Band der Ehe die Auctorität des Gatten mit Ausschluss aller übrigen Rechte und Pflichten der ehelichen Gesellschaft sei. In der Gemeinschaft der Eltern mit den Kindern sind evident auch die Pflichten beider Theile ein kräftiges einigendes und belebendes

¹⁾ Cf. *Philos. moral.* ed. 2. pag. 501 sq. ed. 1. pag. 467 sq.

Princip, ebenso in der Dienstgesellschaft. Es ist ganz unbegründet zu behaupten, dass es im Staate anders sein solle, mag man ihn abstract oder concret betrachten¹⁾. Es muss entschieden betont und festgehalten werden, dass die gesammte staatliche, natürliche und positive Rechtsordnung, alle Rechte und Pflichten der legalen Gerechtigkeit die Form und Seele der staatlichen Gesellschaft ausmachen. Dadurch werden die Menschen zu Bürgern und sind unter sich im bürgerlichen Leben geeint, dass alle durch Pflichten und Rechte verbunden sind mit Beziehung auf die öffentliche Wohlfahrt, welche das Materialobject der *justitia legalis* ausmacht. Aus den Pflichten Aller, die allgemeine Wohlfahrt anzustreben, ergeben sich die Rechte der Gesammtheit, und damit auch das Recht der staatlichen Gesellschaft, von den einzelnen Gliedern Alles zu fordern, was zur Erreichung der öffentlichen Wohlfahrt nothwendig zu vermeiden und zu leisten ist. Dieses Recht, welches offenbar das Recht wirksam zu leiten (also auch zu befehlen und zu strafen), somit die Staatsgewalt einschliesst, ist das Formalobject der legalen Gerechtigkeit. Das Recht, den Staatszweck anzustreben, ruht offenbar wesentlich im ganzen Volke; jeder Bürger hat daran Theil, die darin eingeschlossene Auctorität hingegen ist gewöhnlich im Besitze bestimmter Personen, die allein formell Träger derselben sind und es im Namen und an Stelle der Gesammtheit (selbstverständlich auch im Namen Gottes, worüber später) ausüben²⁾. Die Auctorität ist also nur ein besonders hervorragendes Recht der staatlichen Rechtsordnung, also nur ein Theil der Form oder Seele des staatlichen Organismus, auch in der concreten Welt und setzt Pflichten und andere Rechte voraus.

Die Rechtsordnung der legalen Gerechtigkeit ist theils eine natürliche, theils eine positive. Sie ist eine natürliche, insofern sich aus der Anwendung des Naturgesetzes auf das staatliche Leben eine Summe von Pflichten und Rechten von selbst ergibt, welche sich wesentlich auf das Streben nach der oben beschriebenen öffentlichen Wohlfahrt beziehen. Diese bilden die nothwendige Grundlage für alle positiven Vorschriften und Gesetze,

¹⁾ Diese Frage könnte ganz harmlos und unwichtig scheinen, wenn man die Behauptung, die Auctorität allein sei Form des Staates, nicht dazu benützt hätte, die scholastische Lehre vom Ursprung des Staates und der Staatsgewalt zu bekämpfen.

²⁾ *Philos. mor.* pag. 566.—582. (ed. 1. pag. 510.—515).

welche an Menge über die Zahl der natürlichen weit hinausgehen; das Naturgesetz ist in unzähligen Fällen des verschlungenen und mannigfach verwickelten bürgerlichen Lebens zu dunkel und unbestimmt, um allein genügen zu können. Dies ist kein Grund, dessen Dasein zu leugnen und einer Anzahl evidenter und vollkommener natürlicher Rechte die Anerkennung zu versagen; sondern es zeigt nur, dass das Naturrecht einer vielfältigen näheren Bestimmung und Ergänzung durch positive Gesetze bedarf, abgesehen davon, dass auch evidente Naturrechte, wie das Recht zu leben, sich zu vervollkommen, Eigenthum zu erwerben, sich zu vertheidigen, Gott zu verehren u. s. w.¹⁾, wegen der Leidenschaften und der Bosheit der Menschen ebenfalls einer positiven Sanction bedürfen. Hieraus erklärt sich auch der Name der legalen Gerechtigkeit. Obwohl Manches oder Vieles, was das öffentliche Wohl erheischt, schon durch die Vernunft klar ist und sich aus dem Naturgesetz ergibt, so ist es doch meistens für Viele am leichtesten, durch die positiven Gesetze zu erfahren, was der Staatszweck fordert. Die positive Rechtsordnung ist daher, so lange sie mit dem evidenten natürlichen Rechte, mit Sittlichkeit und Religion nicht in offenbarem Widerspruche steht, die gewöhnliche Norm des bürgerlichen Lebens²⁾.

Da die öffentliche Wohlfahrt sich von der Privatwohlfahrt wesentlich unterscheidet, über sie hinausragt und sich gleichsam wie eine grosse Halle über dem Privatleben schützend wölbt, um zugleich eine Fülle von Gütern segnend zum freien Gebrauche darzubieten: so muss auch die Rechtsordnung der legalen Gerechtigkeit, die Stütze derselben, weit über die Privatrechte der Einzelnen und der Familie hinausragen. Sie ist eine Ordnung des öffentlichen Rechts, welche über die Privatrechte theils einschränkend, theils ausgleichend, theils erweiternd und bekräftigend sich erhebt und dieselben mit Beziehung auf die öffentliche Wohlfahrt einigend umfasst. Die legale Gerechtigkeit mit ihren Rechten und Pflichten wird deswegen auch die allgemeine Gerechtigkeit (*justitia*

¹⁾ Diese individuellen Menschenrechte sind an sich Gegenstand der ausgleichenden Gerechtigkeit (*justitia commutativa*), insofern sie aber im Staatsleben sich auch auf die öffentliche Wohlfahrt beziehen und staatlichen Schutz erheischen, sind sie zugleich auch Gegenstand der legalen Gerechtigkeit.

²⁾ *Philos. mor. pag. 529 et 223—232. (ed. 1. pag. 493 et 201—210 c. not. in fine operis).*

generalis) genannt, weil sie in Rücksicht auf das öffentliche Gemeinwohl die Erfüllung verschiedenartiger Pflichten und die Uebung anderer Tugenden fordern kann und somit ihre Materie (*materia circa quam*) eine mannigfaltige ist. Insofern sie aber an sich betrachtet ihr eigenes Formalobject hat, ist sie eine specielle Tugend, die sich von allen übrigen Tugenden wesentlich unterscheidet. Dies ist in Bezug auf die nicht gesellschaftlichen Tugenden selbstverständlich, aber auch in Bezug auf die meisten der socialen evident. Die ausgleichende Gerechtigkeit (*justitia commutativa*) hat zum Formalobject das strenge Recht einer physischen oder moralischen Person auf die ihr nützlichen und ganz ausschliesslich eigenen Güter (*bona utilia vere propria alterius*)¹⁾, keineswegs aber die öffentliche Wohlfahrt. Die vertheilende Gerechtigkeit (*justitia distributiva*) bezieht sich auf das an sich unvollkommene Recht (*jus per se imperfectum*)²⁾, welches die Untergebenen haben, zu fordern, dass die Obrigkeit bei Vertheilung der Lasten, Vortheile und Aemter eine gewisse Gleichheit der Verhältnisse zwischen diesen und den Personen (*proportio geometrica rerum ad personas*) beobachte, weil dies auch, abgesehen von dem öffentlichen Wohle und dem persönlichen Schaden Vieler, der socialen Natur des Menschen, der Schönheit der gesellschaftlichen Ordnung eines moralischen Organismus und daher auch der Vernunft angemessen ist³⁾. Die Vaterlandsliebe (*pietas erga patriam*) und der den Gesetzen sowie der Obrigkeit schuldige Gehorsam kommen der legalen Gerechtigkeit am nächsten; dennoch unterscheiden sie sich von dieser ebenfalls wesentlich. Die Liebe zum Vaterlande gründet sich auf die Geburt und Erziehung in einem bestimmten Lande und ist, wie jede Liebe, nicht erzwingbar; die legale Gerechtigkeit hingegen ist dem Zwange unterworfen und sieht von den speciellen Banden der Geburt und der Erziehung ab. Wer immer im Staate wohnt, mag er auch im Auslande geboren und erzogen sein, muss zur allgemeinen Wohlfahrt nach den Gesetzen des Staates das Seinige negativ und positiv beitragen. Der bürgerliche Gehorsam aber bezieht sich, wie jeder Gehorsam, formell auf die Befehle der Vorgesetzten und deren Gesetze,

¹⁾ Philos. mor. pag. 309 sqq. (ed. 1. pag. 282 sqq.)

²⁾ Dies Recht ist jedoch per accidens häufig vollkommen, insofern durch dessen Vernachlässigung zugleich die ausgleichende oder die legale Gerechtigkeit verletzt wird.

³⁾ Philos. mor. pag. 552 sqq. (ed. 1. pag. 517).

abgesehen von dem Zwecke derselben, weil es schon an sich gut und nothwendig ist, sich der rechtmässigen Obrigkeit zu unterwerfen; er wird daher nur von den Unterthanen geübt, nicht von den Vorgesetzten, ausser insofern auch diese den Gesetzen unterworfen sein können und Unterthanen sind. Die legale Gerechtigkeit hingegen bezieht sich formell auf den Zweck aller Gesetze und Befehle, auf die öffentliche Wohlfahrt, und auf das Recht der staatlichen Gesellschaft, diesen ihren Zweck zu erreichen; darum muss auch die Obrigkeit als Obrigkeit die legale Gerechtigkeit formell üben. Sie hat ja mit dem Rechte, die Unterthanen zur Erreichung der öffentlichen Wohlfahrt wirksam zu leiten, auch die Pflicht erhalten, alle Anordnungen und Gesetze auf dieses grosse und umfassende Ziel hinzurichten. Dass alle Pflichten und Rechte, welche der Familie eigenthümlich sind, ganz anderer Art seien als jene der staatlichen Gesellschaft, ist noch viel evidenter. Die moralischen und rechtlichen Pflichten der Ehe, der Erziehung, der Pietät zwischen Eltern und Kindern, deren Gehorsam, Ehrfurcht, Dankbarkeit gegen Vater und Mutter beziehen sich auf das Privatwohl der Familienglieder und haben die Verehlichung und Zeugung von Kindern zur Voraussetzung¹⁾. Sie haben also ganz evident andere Material- und Formalobjecte als die legale Gerechtigkeit und gehören einer ganz andern wesentlich verschiedenen Lebenssphäre an (siehe oben).

Es erübrigt noch den Unterschied hervorzuheben, welcher zwischen den Pflichten der legalen Gerechtigkeit besteht, wie diese von der Obrigkeit und von den Unterthanen zu üben ist.

Beide Theile müssen an der grossen Halle der öffentlichen Wohlfahrt und an der dieselbe tragenden öffentlichen Rechtsordnung beständig arbeiten: die staatliche Obrigkeit, wie der hl. Thomas sagt, nach Art eines kunstfertigen Architekten (*architectonice*), das gesammte untergegebene Volk aber nach Art der Bauleute (*ministrative*), welche nach den Anordnungen des Baumeisters Holz, Steine, Ziegel u. s. w. herbeitragen und dem Gebäude einfügen²⁾. Selbstverständlich darf dies nur geschehen mit Unterordnung unter Gott, dem letzten Zwecke, der höchsten Norm der Sittlichkeit und des Rechtes, dem Urheber des Naturgesetzes und der geoffenbarten Religion³⁾.

¹⁾ Phil. mor. pag. 563 sqq. Cf. de jure domestico pag. 453 sqq. 466 sqq. (ed. 1. p. 525 sqq. 399 sqq.)

²⁾ Philos. mor. pag. 547 sq. (ed. 1. pag. 519.)

³⁾ Ueber die legale Gerechtigkeit siehe den hl. Thomas 2. 2. q. 48. 5. et 6. — Suarez in opusculo de justitia Dei.

Es ist einleuchtend, dass diese Lehre von der legalen Gerechtigkeit ein sehr wichtiger und wesentlicher Punkt in der Staatslehre der christlichen Vorzeit ist. Sie steht in schöner Harmonie mit der Lehre vom Staatszwecke, vom wesentlichen Unterschiede zwischen den drei Lebenskreisen und, wie wir bald sehen werden, mit der Theorie vom Ursprung des Staates und der Staatsgewalt. Die Vorurtheile und Missverständnisse, welche in unserer Zeit in letzterer Frage herrschen, haben wohl grossentheils darin ihren Grund, dass die Lehre von der legalen Gerechtigkeit und ihrer specifischen Verschiedenheit von allen übrigen Tugenden in Vergessenheit gerathen ist und in zahlreichen Compendien über das scholastische Naturrecht keine Berücksichtigung, ja meistens nicht einmal Erwähnung findet.

2. Der Ursprung der staatlichen Gesellschaft.

Die Lehre der christlichen Philosophie über den Ursprung der staatlichen Gesellschaft hält die goldene Mitte ein zwischen zwei Extremen. Der Staat ist weder ein künstliches Werk der menschlichen Willkür nach den Träumereien eines Rousseau, noch ein unmittelbares Naturproduct im Sinne Carl Ludwig Hallers, es ist mittelbar natürlichen Ursprungs¹⁾. Er ist eine natürliche Gesellschaft, weil die gesellige Natur und das natürliche Streben nach Glückseligkeit das Menschengeschlecht immer und überall dazu geführt, in bürgerlicher Verbindung zu leben und weil auch der wesentliche und nächste Zweck des Staates durch die Natur bestimmt ist. Der Staat ist aber nur mittelbar natürlich, nicht nur weil er die unmittelbar natürliche Gesellschaft, die Familie, voraussetzt und aus ihr sich durch physisch freie menschliche Thätigkeit entwickelt, sondern auch weil in der staatlichen Gesellschaft ein grösserer Spielraum für verschiedene Regierungsformen und andere menschliche Einrichtungen vorhanden ist, als in der Familie. Die menschliche Thätigkeit, durch welche der Staat sich aus den Lebenskreisen des Individuums und der häuslichen Gesellschaft entwickelt, ist nach der allgemeinen Ueberzeugung der christlichen Vorzeit eine freie Uebereinstimmung der Menschen (*consensus liber*), entweder eine stillschweigende durch die That ausgedrückte Uebereinkunft, oder auch eine ausdrückliche Willenserklärung (*consensus tacitus aut expressus*).

¹⁾ Philos. moral. pag. 575 sq. (ed. 1. pag. 537 sq.)

Diese Beistimmung zum staatlichen Leben konnte oftmals von vielen Familien allmählich gegeben werden, die sich an eine hervorragende Person, z. B. an einen Patriarchen nach und nach anschliessen wollten oder, wenn sie dessen Nachkommen waren, beschlossen, in seiner Nähe zu verbleiben, um ihm als ihrem Könige zu gehorchen (*consensus successive datus*). In manchen andern Fällen konnte es auf den vielen Wanderungen der Völker, auf denen sie sich nicht selten trennen, zerstreuen und wieder ansammeln mochten, geschehen, dass eine Menge unabhängiger Familien zu gleicher Zeit den Entschluss fasste, sich bleibend zu einigen und gemeinsam nach der zeitlichen öffentlichen Wohlfahrt zu streben (*consensus simultaneus*). Durch nichts ist geboten zu behaupten, dass diese Uebereinstimmung immer moralisch frei gewesen; im Gegentheile, die natürliche Neigung zum bürgerlichen Leben, der Drang, durch dasselbe grossen Uebeln zu entgehen und eine Fülle von Gütern zu erlangen, musste nicht selten eine moralische Unmöglichkeit mit sich bringen, die Beistimmung zu verweigern. Es konnte sogar zuweilen als eine Pflicht der Selbsterhaltung und als Liebespflicht gegen Andere erscheinen, durch eine ausdrückliche oder stillschweigende physisch freie Beistimmung eine bleibende Einigung zu verursachen. Ohne jegliche Beistimmung des Willens konnte aber unmöglich aus den privaten Beziehungen der Menschen eine staatliche Gesellschaft sich erheben. Schon der hl. Augustinus spricht von einem „*pactum inter cives*“ (*Confess. l. 3. c. 8.*) und entlehnt Cicero eine Definition des Staates, welche diesen Ursprung klar zum Ausdruck bringt. Hiernach ist der Staat ein „*coetus juris consensu et utilitatis communione sociatus*.“ Der hl. Thomas beruft sich auf diese Definition 2. 2. q. 43. a. 1. — Cf. Suarez de opere sex dierum l. 5. c. 7.¹⁾

Diese Lehre der christlichen Vorzeit ergibt sich von selbst aus dem wesentlich verschiedenen Charakter der Privatwohlthahrt und der öffentlichen Wohlthahrt (siehe oben), aus der specifischen Verschiedenheit zwischen den Kreisen des Privatlebens

¹⁾ Es ist selbstverständlich, dass diese Lehre der christlichen Vorzeit nichts gemein hat mit der Phantasie Rousseau's von einem feierlichen, allgemeinen Socialcontracte, der einem nichtgeselligen Zustande von Waldmenschen ein Ende gemacht habe, die erste Quelle der Moralität und des Rechtes geworden sei und ein künstliches Werk menschlicher Willkür, den Staat, geschaffen habe. Cf. *Philos. mor. pag. 577. sq. et 415—425. necnon 579 sqq. (ed. 1. pag. 538. sqq. et 384—394. 541 sqq.)*.

und der Sphäre des öffentlichen Lebens im Staate. Erheben sich die Beziehungen des öffentlichen Rechtes wirklich über die rein privatrechtlichen Verhältnisse der Menschen, ist die Rechtsordnung der legalen Gerechtigkeit in der That ganz anderer Art als das Band anderer Tugenden, so ergibt sich mit logischer Nothwendigkeit, dass hier ein Uebergang nur durch die Beistimmung der Menschen möglich ist. Die Pflichten der Liebe, der Pietät, der Dankbarkeit, der Ehrfurcht, der ausgleichenden Gerechtigkeit, der Treue, der Wahrhaftigkeit, der ehelichen Pflichten und Rechte, der Pflicht die Kinder zu erziehen, der Pflicht des Gehorsams gegen die Eltern oder der Unterwürfigkeit der Dienerschaft oder Sklaven gegen die Herrschaft, der Pächter oder Miethsparteien gegen den Hausherrn und Grundbesitzer u. s. w. machen nicht das dem Staate eigenthümliche Band aus, sie beziehen sich alle auf die persönliche oder häusliche Privatwohlthätigkeit, sind also specifisch ganz verschieden von den Pflichten, welche sich auf die öffentliche Wohlthätigkeit beziehen¹⁾. Man mag sich daher die privaten Beziehungen und Pflichten sowie die entsprechenden unvollkommenen oder vollkommenen Privatrechte noch so sehr vervielfältigt und durch Anhäufung von Personen und Familien an einem Orte ausgedehnt denken, dadurch allein haben wir nie und nimmer das natürliche Band einer öffentlichen staatlichen Rechtsordnung der legalen Gerechtigkeit. Die Neigung, die Beistimmung (den consensus) zu geben, und die Pflicht, dieselbe nicht zu verweigern (wenn sie vorhanden ist), kann unmöglich das dem Staate eigenthümliche Band selbst sein. Die Pflichten unterscheiden sich durch ihren unmittelbaren Gegenstand, nicht durch ein entferntes Object oder Ziel. Darum darf eine Verpflichtung, ein bürgerliches Leben zu beginnen, z. B. um sich selbst oder Andere zu erhalten, nicht verwechselt werden mit den Pflichten derjenigen, die schon bürgerlich geeint sind. Die letzteren sind Pflichten der legalen Gerechtigkeit, die erstere ist eine Pflicht gegen sich selbst oder eine Liebespflicht gegen Andere, welche fordert, eine neue Lebensweise zu beginnen, aus der sich die Pflichten der legalen Gerechtigkeit ergeben. Diese beziehen sich direct und unmittelbar auf das Streben nach gemeinsamer öffentlicher Wohlthätigkeit, während jene diese Beziehung nur mittelbar und entfernt besitzen. Würden alle Pflichten zusammenfallen, die einen gemeinsamen entfernten Zielpunkt haben, so gäbe es nur eine einzige

¹⁾ Philos. mor. pag. 582 sqq. (ed. 1. pag. 543 sqq.)

Pflicht, nämlich die Pflicht, den Willen Gottes zu erfüllen. Da man aber mit Recht eine wesentliche Verschiedenheit der Pflichten nach den unmittelbaren Objecten beurtheilt, so darf man diesen Grundsatz nicht aufgeben, wenn es sich um den Ursprung der bürgerlichen Pflichten handelt. Die Pflicht, ein bürgerliches Leben zu beginnen, ist darum anderer Wesenheit als jene, nach Bildung des Staates, nach allgemeiner öffentlicher Wohlfahrt zu streben. Mit der ersteren ist der Staat noch nicht gegeben und er entsteht nur, wenn dieselbe durch einen consensus erfüllt wird¹⁾.

So klar die Nothwendigkeit einer Beistimmung zur Entstehung des Staates aus anderen specifisch verschiedenen Lebenskreisen von selbst sich ergibt, so glaubte man doch in der neuesten Zeit diese evidente Lehre der christlichen Vorzeit bekämpfen zu müssen. Man wendete aber hierbei eine verfehlte Methode an. Man suchte den wesentlichen Unterschied der verschiedenen Lebenskreise mit den ihnen eigenthümlichen specifischen Rechten und Pflichten in den Hintergrund zu drängen und zu verdunkeln, um den Uebergang vom Privatleben zum öffentlichen Leben als unabhängig von jeder menschlichen Uebereinstimmung darstellen zu können. Entweder beobachtete man hierüber vollständiges Stillschweigen, oder man glaubte die Schwierigkeit mittelst eines höchsten gemeinsamen Rechtsprincipes oder durch die generische Gleichheit von Familie und Staat, sowie durch einen vagen Begriff eines *bonum commune*, als des Zieles jeder Gesellschaft, lösen zu können. Dieser Methode gegenüber ist entschieden zu betonen, dass nur durch genaue Prüfung der Unterschiede zweier Dinge sich zeigen kann, welche Ursachen zu einem Uebergange erforderlich seien. Damit aus einem Verschiedenen ein Anderes von selbst entstehe, können offenbar gemeinsame Eigenschaften oder generische Gleichheit nicht genügen. Das Gemeinsame als solches ist in der moralischen Ordnung unmöglich allein die Ursache des specifischen Verschiedenen. Es fragt sich, wie eine Summe specifisch verschiedener Rechte und Pflichten aus anderen verschiedener Art entstehe, wie ein specifisch neuer Lebenskreis sich entfalte, eine neue Gesellschaft anderer Art sich bilde. Ein allgemeines Rechtsprincip z. B. „Bewahre die Ordnung des socialen Lebens“ gibt hierüber keinen Aufschluss; äussere Umstände des Landes, der Nachbarschaft, der Personen können bewirken, dass

¹⁾ Philos. mori pag. 582. sqq. (ed. 1. pag. 543. sqq.)

man nach einem allgemeinen Moral- oder Rechtsprincipe die allgemeinen Menschenpflichten der Liebe, der Treue, der ausgleichenden Gerechtigkeit u. s. w. in verschiedener Weise bethätigen müsse und auch fordern, dass man sich entschliesse, sich bleibend bürgerlich zu einen; aber mehr kann aus einem solchen Grundsatz in keiner Weise abgeleitet werden, wie aus dem schon Gesagten erhellt. Ebenso ungenügend ist die Behauptung, jeder sociale Zweck sei ein *bonum commune*; darum könnte durch besondere Umstände, abgesehen von jeder Beistimmung der Menschen, aus dem *bonum commune* der Familie nach Vervielfältigung und Anhäufung von Menschen in einer Gegend von selbst das *bonum commune* des Staates entstehen. Abgesehen davon, dass es sociale Ziele gibt, die zwar *fines communes*, d. h. gemeinsame Zwecke, aber nicht ein *bonum commune*, d. h. ein Gemeinwohl aller Glieder der Gesellschaft sind (z. B. *finis societatis herilis*), wird hier die Zweideutigkeit des Ausdruckes „*commune*“ übersehen. Das *bonum commune privatum* der Familie ist das Privatwohl der Gatten und der Kinder, das *bonum publicum commune* des Staates ist die öffentliche, allen Bürgern, Familien und organisirten Klassen (*causaliter*) gemeinsame Wohlfahrt.

Für eine richtige Methode in dieser Frage ist es unerlässlich, zuerst genau die Unterschiede der Rechte, Pflichten, Lebenskreise und Gesellschaften festzustellen und dann erst die proportionirte Ursache der Uebergänge zu erforschen. Es ist daher auch nothwendig, vorher den wesentlichen und specifisch eigenthümlichen Zweck der staatlichen sowohl als jenen der häuslichen Gesellschaft genau zu bestimmen und mit einander zu vergleichen. Dem entgegen ist es nicht selten gebräuchlich, zuerst über den Ursprung und dann erst über den Zweck des Staates zu handeln. Es kann nicht geleugnet werden, dass letztere Ordnung sich als schädlich erwiesen hat.

Es wurde gegen die Lehre der christlichen Vorzeit die Einwendung erhoben, dass sie der organischen Entwicklung der Staaten nicht Rechnung trage. Der Ursprung des Staates durch einen Vertrag mache denselben zu einem künstlichen Werke des Menschen. Hierbei versäumt man es, den Begriff des moralischen Organismus zu definiren und den Unterschied desselben vom physischen Organismus hervorzuheben. Würde man dies versuchen, so würde man die Nichtigkeit dieser Einwendung gewahr werden. Wie man den

Organismus immer definiren mag¹⁾, das ist klar, dass der moralische vom physischen sich durch die Freiheit seiner Glieder und deren freie Thätigkeit unterscheidet, die sich in den organischen Naturproducten nicht vorfindet. Es ist darum nicht abzusehen, wie eine (physisch) freie Thätigkeit mit der Entwicklung eines moralischen Organismus in Widerspruch stehen könne. Der Staat ist kein unmittelbares physisches Naturproduct und ist auch gewiss nicht natürlicher als die Familie, aus der er sich entwickelt. Und selbst diese hat zur nächsten Ursache ihres Daseins die freie Thätigkeit, den *consensus matrimonii*, der eine noch freiere Uebereinkunft ist, als jene Beistimmung sein musste, durch welche die Staaten entstanden. Die organische Entwicklung der Staaten, die übrigens sehr oft durch Gewaltthätigkeit und Kriege gestört wurde, besteht darin, dass sich ihr moralischer und juridischer Körper meistens allmählich aus kleineren Gebilden und diese wieder aus den Familien unbeschadet der Freiheit und mit deren Bethätigung entwickelt haben. Nicht Alles ist willkürliches Kunstwerk, was durch des Menschen Freiheit entsteht. Die natürliche Neigung führt das Menschengeschlecht zur physisch freien Wahl des bürgerlichen Lebens und zur Beistimmung, welche die Vereinigung bewirkte, und das Ziel dieser Vereinigung ist ebenfalls durch die Natur in allen wesentlichen Punkten bestimmt.

Man sage nicht, durch einen *consensus* können nur Privatrechte entstehen, nicht aber öffentliche; denn dies ist eine ganz willkürliche, unbegründete Behauptung. Die Art der Pflichten und Rechte, welche durch den Willen des Menschen übernommen und verliehen werden können, richtet sich an erster Stelle nach der Materie, dem Gegenstande des *consensus*, an zweiter Stelle auch nach der

¹⁾ In *Philos. morali in nota ad thes. 149.* (ed. 2 pag. 524) sagten wir: *Sicut organismus physicus definiri potest: „corpus diversis partibus constans, non tam viribus mechanicis et chemicis, quam principio vitae interno unitis, quarum singulae ex una parte autonomia quadam et spontanea operatione sibi propria praeditae, ex altera vero parte firmiter conjunctae et toti harmonice insertae sunt“, ita organismus moralis dici potest: „societas stabilis seu corpus morale diversis partibus constans, non tam coactione quam principio interno vitae moralis, consensu intellectus et voluntatis, officiis et juribus inter se unitis, quarum singulae ex una parte autonomia quadam et activitate libera sibi propria praeditae, ex altera vero parte firmiter conjunctae et toti harmonice insertae sunt.“*

Absicht der Contrahenten; daher allein erklärt es sich, dass durch die freie Uebereinstimmung bald Pflichten der Liebe und Treue, bald Pflichten der ausgleichenden Gerechtigkeit, bald Pflichten der legalen Gerechtigkeit und ebenso auch verschiedenartige, bald unvollkommene, bald vollkommene Rechte entstehen, bald Privatrechte, bald öffentliche Rechte. Mag auch die Beistimmung kein feierlicher Act gewesen und oft auch nur von vielen Einzelnen successiv gegeben worden sein, sie hat wegen ihrer Beziehung auf die öffentliche Wohlfahrt öffentliche Bedeutung und begründet öffentliche Rechte. Wer dies leugnet, muss das allgemein anerkannte Princip aufgeben, dass die Verpflichtung und Rechtskraft einer Convention vom Gegenstand und der kundgegebenen Absicht abhängt.

Aber, sagt man, bei Entstehung der Staaten war die Willens-thätigkeit der Menschen nur Bedingung, nicht Ursache der Einigung. Wäre dem so, so würden wir genöthigt sein, ein Wunder in der juridischen Ordnung anzunehmen. Denn die Willensbethätigung und Willensäußerung ist nach der allgemeinen Ueberzeugung nicht nur der christlichen Philosophen, sondern der gesammten Menschheit immer und überall bei allen Contracten, Pacten, Conventionen wirkliche Ursache neuer Pflichten und Rechte; in diesem einzigen Falle allein würde sie plötzlich ihre moralische und juridische Wirkung verlieren, wie das Feuer, das brennbare Stoffe immer verbrennt, nur durch eine wunderbare Ausnahme solche Stoffe, z. B. hineingeworfenes Stroh, nicht verzehren würde. Es müsste überdies Gott auch in anderer Weise unmittelbar in die Rechtsordnung eingreifen: da nämlich die Pflichten und Rechte der legalen Gerechtigkeit wesentlich von den Privatbeziehungen der Menschen verschieden sind, würden letztere ohne jede irdische Ursache umgewandelt und in die höhere Sphäre des öffentlichen Rechtes erhoben. Solche Wunder können aber vernünftigerweise nicht ohne jeden stichhaltigen Grund und ohne jede Nothwendigkeit angenommen werden. Um dieser Beweisführung zu entgehen, müsste man also zur Leugnung eines jeden consensus übergehen; aber diese würde der Behauptung gleichkommen, dass die Völker ohne Selbstbewusstsein und Freiheit, also im Zustand des Schlafes oder des Deliriums oder Irrsinns sich entwickelt und auf der Erde verbreitet haben. Die Bildung der Staaten hing doch gewiss nach dem Zeugnisse der Geschichte davon ab, ob bestimmte Familien und ganze Stämme vereint bleiben, sich trennen, sich anderen anschliessen wollten oder nicht, ob sie ihre

Wanderungen und Kriegszüge in diese oder eine andere Gegend richten, hier oder dort sich niederlassen und die Vereinigung mit anderen Völkern vermeiden oder bewirken wollten.

Die Erwähnung von Kriegszügen, wird man erwidern, erinnert eben an Fälle, in welchen ein Kriegsführer nach erfochtenem Siege in einem gerechten Kriege ¹⁾ gegen den Willen der Besiegten bisher getrennt und zerstreut lebende Familien zur Strafe staatlich einigen und sich unterwerfen will. Abgesehen davon, dass man auf Ausnahmefälle nicht die ganze Theorie vom Anfange der Staaten aufbauen darf, ist zu entgegnen, dass auch in diesem Falle höchstens die Pflicht vorhanden sein konnte, sich nach dem Willen des Siegers politisch zu unterwerfen und zu einigen, aber diese Pflicht ist auf keinen Fall eine Pflicht der legalen Gerechtigkeit, sondern nur die Pflicht, eine ausdrückliche oder stillschweigende Beistimmung zu dem bürgerlichen Leben unter der Herrschaft des Siegers nicht zu verweigern, um demselben die von ihm gerechter Weise geforderte Genugthuung oder einen Schadenersatz zu leisten und ihm eine Bürgschaft des Friedens und der Sicherheit für die Zukunft zu gewähren. Eine solche gerechter Weise auferlegte Restitutionspflicht bisher unabhängig lebender Familien ist eine Pflicht der ausgleichenden Gerechtigkeit, geht offenbar der Existenz des Staates voraus und ist daher nicht das demselben eigenthümliche juristische Band ²⁾.

Endlich sei noch bemerkt, dass die Lehre der christlichen Vorzeit vom Ursprunge des Staates durch einen consensus nicht auf dem Irrthum beruht, der sich bei neueren Moralphilosophen findet, die menschliche Freiheit könne niemals ohne Beistimmung der Menschen beschränkt werden; nicht deswegen hielt sie daran fest, dass die staatliche Gesellschaft durch die Beistimmung der Menschen entstanden sei. Die Kinder sind verpflichtet den Eltern zu gehorchen, sie mögen wollen oder nicht. Und in unzähligen Fällen wird die Freiheit auch der Erwachsenen gegen ihren Willen durch Collision

¹⁾ Dass ein ungerechter Krieg zur Begründung einer Rechtsordnung allein nicht genügt, ist selbstverständlich. Cf. Philos. mor. pag. 585 (ed. 1. pag. 547).

²⁾ Mit solchen Fällen sind jene nicht zu verwechseln, in denen es sich um die Unterwerfung eines schon früher gebildeten staatlichen Gemeinwesens unter einen Sieger handelt, der von diesem als gerechte Strafe politische Unterwerfung fordert. Diese Fälle gehören nicht hieher, sondern beziehen sich auf den Ursprung der Staatsgewalt in bestimmten Personen. Hierüber wird später die Rede sein.

der Rechte eingeschränkt. Auch ist wohl zu beachten, dass nur Anfangs zur ersten Entstehung des staatlichen Bandes der legalen Gerechtigkeit aus Privatverhältnissen eine Beistimmung zum Streben nach der gemeinsamen öffentlichen Wohlfahrt erforderlich war.¹⁾ Ist der Uebergang aus den wesentlich verschiedenartigen Sphären des Privatlebens zum bürgerlichen Leben einmal an einem Orte wenigstens durch die grosse Mehrheit vollzogen, so müssen die Uebrigen, die nicht beistimmen, oder die später durch Geburt oder Einwanderung in dem von Andern gebildeten Staate leben, vermöge der Rechtscollision, sie mögen wollen oder nicht, durch das moralisch stärkere Recht der Mehrheit ihre eigene Freiheit als eingeschränkt anerkennen. Sie müssen wie die Andern sich den allgemeinen Pflichten und Lasten der legalen Gerechtigkeit unterziehen, sowie sie auch an den Segnungen der öffentlichen Wohlfahrt theilnehmen, so lange sie nicht etwa durch Auswanderung darauf verzichten. Wollten sie sich weigern, durch Beobachtung der allgemeinen (gerechten) Gesetze die öffentliche Wohlfahrt negativ und positiv zu fördern, so würden sie durch diese Störung mit ihrer socialen Natur in Widerspruch gerathen, indem sie der privaten und öffentlichen Wohlfahrt der Uebrigen hindernd entgegentreten würden.

Es sei gestattet, diesen Abschnitt über den Ursprung des Staates mit den Worten Dr. Stöckl's abzuschliessen, der in seiner neuesten Auflage (1888 S. 369) treffend schreibt: „Eine normale Staatenbildung kann nur jene sein, welche durch eine Thatsache herbeigeführt wird, die eine friedliche Vereinigung einer Gesamtheit von Familien oder Gemeinden zu einer bürgerlichen Gesellschaft mit sich bringt. . . . Und da ist es allerdings das Bedürfniss der Vereinigung verbunden mit der natürlichen Tendenz zu derselben, welche entscheidend sich verhält für die Entstehung des bezüglichen bürgerlichen Gemeinwesens. . . . Es waltet hier gleichfalls eine Nothwendigkeit, aber nicht die Nothwendigkeit des Zwanges, sondern die Nothwendigkeit des Bedürfnisses. Und in diesem Sinne ist allerdings der Process der Staatenbildung ein quasi natürlicher Process. Andererseits ist aber auch wiederum zu bedenken, dass wir es bei der Staatenbildung mit freien Persönlichkeiten zu thun haben, deren Wille bei dem gedachten Prozesse doch nicht ganz ausser Ansatz bleiben darf. Sie verhalten sich nicht wie blosse Naturwesen, die willenlos in einen

¹⁾ Philos. moral. pag. 590 sqq. (ed. 1. pag. 552 sqq.)

natürlichen Process verschlungen werden können. Wenn also in Folge einer Thatsache eine Gesammtheit von Familien oder Gemeinden durch die Nothwendigkeit des Bedürfnisses in ein bürgerliches Gemeinwesen zusammengeführt werden sollen, so muss doch auch ihr Wille dabei sein, sie müssen diese Vereinigung zu dieser Gesellschaft auch wollen. Will der Eine oder der Andere sie nicht, so muss ihm stets das Recht bleiben, von der Gesammtheit sich zu trennen und anderswo seinen Sitz aufzuschlagen. Will man diesen gemeinsamen Willen Aller das bürgerliche Gemeinwesen aufzurichten als Uebereinkunft (consensus) bezeichnen, so ist dagegen nichts einzuwenden.“ Auch darin können wir Dr. Stöckl beistimmen, dass man diese Uebereinkunft nicht einen Vertrag nennen solle. Zwar nicht deswegen, als ob er der Sache nach kein solcher wäre und keine Pflichten und Rechte begründen würde; denn er ist, wie wir gezeigt haben, die Grundlage einer neuen Rechtsordnung (ordinis iudici justitiae legalis),¹⁾ sondern um Missverständnisse zu vermeiden. Wir sind gewohnt im gewöhnlichen Leben die Uebereinkunft Einzelner über privatrechtliche Verhältnisse einen Vertrag zu nennen und seitdem Hobbes und Rousseau einen feierlichen Socialvertrag erfunden haben, der die letzte Ursache des gesellschaftlichen Lebens sowie aller Pflichten und Rechte sein soll, ist man zu geneigt, wenn man von einem Vertrag als Ursache der Staaten reden hört, sogleich an die Träumereien des Sophisten von Genf zu denken. Ausserdem erregt der Ausdruck: „Ursprung durch Vertrag“ leicht die Vorstellung eines künstlichen Gebildes, wie es der Staat keineswegs ist; darum wählen manche Gegner der alten christlichen Lehre zu deren Bezeichnung mit Vorliebe das Wort „Vertragstheorie“, um schon durch den Namen Misstrauen zu erregen.

Dr. Stöckl fährt fort (S. 370): „Auf solche Weise glauben wir, lassen sich die oben bezeichneten entgegengesetzten Ansichten mit einander vereinbaren. Demnach ist die Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft nach der einen Seite hin ein quasi natürlicher Process, welcher von einer geschichtlichen Thatsache seinen Ausgang nimmt, und die Constituirung der bürgerlichen Gesellschaft als Resultat erzielt; nach der anderen Seite hin dagegen ist die Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft etwas, was aus dem gemeinsamen Willen aller Theilnehmer erfolgt, und

²⁾ Siehe auch Philos. moral. pag. 586 sqq. (ed. I. pag. 547 sqq.).

daher in diesem Sinne auf eine allgemeine Uebereinkunft (consensus) als auf seine Ursache zurückzuführen ist, sei es nun, dass die Uebereinkunft eine ausdrücklich erklärte, oder eine bloss stillschweigende ist.“ Hier liegt der Schwerpunkt in dem Worte „Ursache“; ¹⁾ denn dass eine Uebereinkunft gewöhnlich statt finde, geben auch die Vertheidiger jener antischolastischen Staatslehre zu, die durch Haller ²⁾ in katholische Lehrbücher Eingang gefunden hat, aber sie erklären den consensus als blosser Bedingung, die keine rechtliche Wirkung hervorbringe. Nach der Philosophie der Vorzeit hingegen ist derselbe Grundlage der öffentlichen Rechtsordnung der legalen Gerechtigkeit und deswegen nicht bloss Bedingung, sondern nächste Ursache des Staates.

¹⁾ Philos. moral. pag. 586 sqq.

²⁾ Siehe über Haller Philos. moral. pag. 652 sqq. (ed. 1. pag. 547 sqq.).

(Fortsetzung folgt.)