

Die Staatslehre der christlichen Philosophie.¹⁾

Von Julius Costa-Rossetti S. J.

II.

3. Ueber die Natur, die Aufgaben und die Grenzen der Staatsgewalt.

Nachdem wir die Lehre der christlichen Vorzeit über die staatliche Gesellschaft betrachtet haben, müssen wir über die staatliche Auctorität handeln und auch hierüber die Scholastik befragen.

Die sociale Auctorität im Allgemeinen ist das Recht, die Glieder einer Gesellschaft (welche zu einer längeren Dauer bestimmt ist) in wirksamer Weise (nicht nur durch Rath, sondern auch durch Befehle, Gesetze und Strafen) zur Erreichung des gesellschaftlichen Zweckes zu leiten. Jede Auctorität steht also in wesentlicher Beziehung zu jenem Zwecke, welchen die Gesellschaft anstrebt, die von ihr geleitet werden soll, und ist daher je nach Verschiedenheit dieses Zweckes verschieden. Die staatliche Auctorität ist somit das Recht, die Mitglieder einer staatlichen Gesellschaft zu dem dieser eigenthümlichen Zwecke wirksam zu leiten, also nach dem im ersten Abschnitte über den Staatszweck Gesagten: das Recht, alle Bürger in dem Streben nach der Allen gemeinsamen öffentlichen Wohlfahrt wirksam zu leiten. Will man den Staatszweck noch mit seiner genaueren Bestimmung, welchen er durch seine Beziehung zur Materie, zur Form und zum letzten Ziele erhält, in die Definition der Staatsgewalt einfügen, so erhält auch diese eine viel bestimmtere Fassung. Hiernach ist die staatliche Auctorität „das Recht, die Glieder der staat-

¹⁾ Vgl. Philos. Jahrbuch Bd. I. S. 396 ff. 1888.

lichen Gesellschaft in dem Streben wirksam zu leiten, die zeitliche, öffentliche allen Bürgern, Familien und (wo möglich) organisirten¹⁾ Classen gemeinsame Wohlfahrt mit Unterordnung unter Gott und unter dem Schutze der natürlichen und durch positive Gesetze näher bestimmten Rechtsordnung (der legalen Gerechtigkeit) zu erreichen.“

Aus dieser Definition lässt sich unschwer eine doppelte Pflicht oder Aufgabe der Staatsgewalt ableiten: die Sorge für die Rechtsordnung und die Darbietung von Hilfsmitteln der Wohlfahrt zum freien Gebrauche in solchen Fällen, in welchen die Unterthanen entweder unfähig sind, sich gegenseitig zu helfen, oder nur sehr schwer sich Hilfsmittel zu verschaffen und in wirklich erspriesslicher Weise öffentlich zur allgemeinen Wohlfahrt darzubieten vermögen.²⁾

Das Recht, wirksam zu leiten, muss jene Aufgaben nothwendig und wesentlich mit sich bringen, wegen welcher dasselbe existirt und durch die Vernunft als nothwendig erkannt wird, nicht aber jene, denen sich die Unterthanen besser oder ebenso gut zu unterziehen vermögen. Eine Leitung nun bei der Zusammenwirkung Vieler zur Erreichung der beschriebenen öffentlichen Wohlfahrt unter dem Schutze einer angemessenen Rechtsordnung ist deswegen nothwendig, weil 1. ohne Leitung die Einheit und der Schutz einer Rechtsordnung unerreichbar ist und weil 2. zuweilen nur die Macht einer gemeinsamen Leitung grosse umfassende Mittel der Wohlfahrt

¹⁾ Ein Recensent meiner *Philos. moralis* hat mir fälschlich die Ansicht zugeschrieben, die Organisation der Classen gehöre zum wesentlichen Staatszweck, obschon ich S. 520 (1. ed. pg. 484) ausdrücklich erkläre: „*Tertia pars thesis considerat causam finalem in relatione ad causam materialem*“, als zu welcher gehörig die Classen und ihre Organisation im folgenden dargestellt werden. Das hier eingefügte „wo möglich“ ist in dem latein. Buche im Scholion pg. 530 (ed. 1. pg. 494.) ebenfalls dem Sinne nach klar ausgesprochen. Es ist hier nicht der Ort, auf andere Missverständnisse von Seiten desselben Herrn Recensenten einzugehen, die in dem Werke selbst nicht begründet sind.

²⁾ Diese zwei Aufgaben können mittelbar auch der staatlichen Gesellschaft zugeschrieben werden, da die staatliche Auctorität derselben angehört und die Träger derselben als Häupter im Namen des ganzen Staatskörpers handeln. Da jedoch die ganze staatliche Gesellschaft gewöhnlich nicht unmittelbares Subject der Staatsgewalt ist, und auch in vorübergehenden Ausnahmefällen, wenn sie dieselbe unmittelbar ausübt, dies nur vermöge der ihr innewohnenden Auctorität leistet, ist es passender und richtiger, diese Pflichten als primäre und secundäre Aufgaben der staatlichen Auctorität, nicht der staatlichen Gesellschaft, hinzustellen.

öffentlich darzubieten vermag (z. B. Hilfe bei einer Hungersnoth oder Ueberschwemmung, Beschaffung von grossen Verkehrsmitteln, Gründung von Schulen, von wohlthätigen Anstalten u. s. w.). Wo hingegen das Zusammenwirken der Bürger von selbst friedlich und harmonisch sich entfaltet ohne Störung des Rechtes und wo die Bürger sich selbst gegenseitig die Mittel zur Wohlfahrt öffentlich zum freien Gebrauche in erspriesslicher Weise darzubieten vermögen, darf die Staatsgewalt nicht eingreifen. Das Recht zu leiten ist nicht ein Recht, Alles selbst zu machen oder das Recht, willkürlich und daher störend einzugreifen.

Welche dieser zwei Aufgaben der Staatsgewalt ist nun die vorzüglichere? Die Antwort muss lauten: Die vorzüglichere Aufgabe (*munus primarium*) ist die Sorge für die Rechtsordnung; die zweite, minder vorzügliche (*munus secundarium*) ist die Darbietung von Hilfsmitteln der Wohlfahrt zu freiem Gebrauche.¹⁾ Beide Aufgaben haben zwar selbstverständlich dasselbe entferntere Ziel, die Förderung des Zweckes der staatlichen Gesellschaft durch eine wirksame Leitung; aber die Art und Weise, in welcher beide dieses Ziel fördern, ist verschieden, je nachdem die staatliche Auctorität sich unmittelbar mit dem Rechte (Gesetzgebung, Ausführung der Gesetze, Polizei und Gericht) oder unmittelbar mit Darbietung von Hilfsmitteln zum freien Gebrauche sich beschäftigt (Gründung von Anstalten für den Verkehr, für Unterricht, für Nothleidende u. s. w.), in einer Weise, welche dem Rechte nicht widerspricht. Es ist nun die Frage berechtigt, warum unter diesen zwei Aufgaben die Rechtspflege die erste Stelle einzunehmen hat. Es lässt sich dieselbe folgendermassen beantworten.

Die Sorge für die Rechtsordnung ist die vorzüglichere Aufgabe der Staatsgewalt, weil sie die nothwendigere und wichtigere ist, welcher bei geordneten Zuständen sich die Obrigkeit immer selbst unterziehen muss und welche sie Privatpersonen nicht überlassen darf. Die Sorgfalt für die Wahrung des Rechtes kann auch nicht leicht eine zu grosse werden, während die Darbietung der Hilfsmittel zur Wohlfahrt grösstentheils den Privatbestrebungen der Bürger überlassen werden muss und von der staatlichen Gewalt nur

¹⁾ Es sei auerkenntend hervorgehoben, dass auch Dr. Stöckl in der neuesten sechsten Auflage seines Lehrbuches diese primäre und secundäre Aufgabe unterscheidet, nur dass er sie als Aufgaben des Staates bezeichnet, insofern er von der Staatsgewalt unterschieden ist.

übernommen werden darf, wenn die Unterthanen dazu nicht oder weniger geeignet sind. Wird das Recht vernachlässigt, so lösen sich allmählig die Bande des bürgerlichen Lebens und die Schrecken der Anarchie greifen um sich; der Bestand der staatlichen Gesellschaft hingegen wird keineswegs dadurch allein erschüttert, dass eine Regierung weniger auf Anlegung von Strassen oder auf Gründung von Schulen bedacht ist, als es nothwendig scheint. Letztere Functionen erweisen sich in mehr entwickelten Staaten ebenfalls als ein Bedürfniss; nicht so unter den einfachen Verhältnissen der alten Zeit. Was immer und überall auch schon zur Zeit der ersten Staatenbildungen als unerlässliche Aufgabe der staatlichen Auctorität sich erwies, muss evident ihre Hauptaufgabe sein. Dies ist nun die Sorge für das Recht. Bei dieser Aufgabe kann und muss die Staatsgewalt ihre ganze Kraft entfalten, sie muss in der Gesetzgebung, in der Verwaltung und im Richteramt die Macht zu befehlen und zu zwingen zur Geltung bringen, in wie weit dies die Rechtsordnung erheischt; wo es sich hingegen nur um Darbietung von Hilfsmitteln der Wohlfahrt handelt, ohne dass der Rechtsschutz Zwangsmassregeln fordert, dürfen solche an und für sich nicht angewendet werden. Es ist nun wohl klar, dass jene Aufgabe, bei welcher sich die ganze Kraft der staatlichen Auctorität entfaltet, die vorzüglichere ist, nicht aber jene, bei welcher dies nicht der Fall ist und bei deren Functionen überdiess so leicht das Recht verletzt wird, wenn sie nicht mit grösster Mässigung und Vorsicht geübt werden. Da grosse Hilfsmittel der Wohlfahrt meistens von Seite der Regierenden dem Volke nicht ohne Belastung desselben verschafft werden können, gereichen jene zur Schädigung des öffentlichen Wohles, wenn die Lasten durch die Vortheile nicht übertroffen oder wenigstens aufgewogen werden. Eine Schädigung des öffentlichen Wohles aber ist eine Ungerechtigkeit, d. h. eine Verletzung der legalen Gerechtigkeit.¹⁾

Hiemit sind auch schon einige Grenzpunkte der Staatsgewalt angedeutet. Aber noch bestimmter lassen sich die Grenzen derselben aus dem oben Gesagten über den Zweck der staatlichen Gesellschaft und den wesentlichen Unterschied zwischen den drei Lebenskreisen ableiten (siehe den 1. Abschnitt). In dieser Frage, welche der Lehre von der Staatsallmacht gegenüber in unserer Zeit

¹⁾ Siehe Mehreres hierüber in d. Philos. mor. ed. 1. pg. 500, sqq.; ed. 2. p. 536. sqq.

von so hervorragender Wichtigkeit ist, erweist sich die scholastische Staatstheorie als besonders werthvoll. Sie vermeidet aber auch die Einseitigkeit des Kant'schen Rechtsstaates, welcher der Staatsgewalt auf dem grossen Gebiete der Volkswirtschaft eine müssige Zuschauerrolle zuweist und darum den verhängnissvollen Wirkungen des liberalen Oekonomismus Vorschub leistet. Die Staatslehre der christlichen Vorzeit zeigt uns den richtigen Mittelweg zwischen diesen zwei Extremen, während andere Richtungen es gänzlich vermeiden, die Rechtssphäre der staatlichen Auctorität zu umschreiben und näher zu bestimmen. Ueberhaupt findet sich in der reichen neueren Litteratur über die Staatswissenschaften sehr selten eine genauere Untersuchung über die Grenzen der Staatsgewalt.¹⁾

Vor allem muss zwischen der directen und indirecten Machtsphäre der Staatsgewalt unterschieden werden. Die directe ist das der staatlichen Auctorität eigene Gebiet, welches der Staatszweck umgrenzt: das Gebiet der zeitlichen, öffentlichen Wohlfahrt mit der Rechtsordnung der legalen Gerechtigkeit. Hier ist die staatliche Obrigkeit als solche direct thätig (formaliter et directe). Die Lebenskreise des Einzelnen, der Familien und verschiedener privater Gesellschaften befinden sich ausserhalb dieser Grenzen der Staatsgewalt, weil sie sich als solche (formell) und direct nicht auf die öffentliche, sondern auf die Privatwohlfahrt beziehen. Es ist jedoch wegen des innigen Zusammenhanges der wesentlich verschiedenen Sphären des Privatlebens mit dem Gebiete des öffentlichen Staatslebens unmöglich, das öffentliche Wohl durch eine entsprechende Rechtsordnung der legalen Gerechtigkeit und durch Darbietung von Hilfsmitteln wirksam zu fördern, ohne das Privatleben indirect zu beeinflussen; die verschiedenen Kreise desselben fallen daher indirect und materiell (indirecte et materialiter) ebenfalls unter die Staatsgewalt, aber nur insoweit es durchaus zur Förderung der öffentlichen Wohlfahrt nothwendig ist. Aus diesem unerschütterlichen doppelten Grundsatz gewinnen wir durch Anwendung desselben auf verschiedene Gegenstände folgende drei Marksteine der staatlichen Auctorität:

¹⁾ Die einzige mir bekannte eingehende Behandlung dieser Frage findet sich in Wilhelm von Humboldt's gesammelten Werken (B. 7), aber leider auf ganz verfehelter kantianischer Grundlage in der Schrift: „Ideen zu einem Versuche die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen.“

Erster Markstein: die Güter der einzelnen Personen, welche Gegenstand der allgemeinen menschlichen Rechte und der ausgleichenden Gerechtigkeit sind, fallen als solche, formell und direct nicht in die Sphäre der staatlichen Auctorität.¹⁾ Das Leben, die Gesundheit, die Glieder des Leibes, die Bildung des Verstandes und des Willens durch Religion, Sittlichkeit, Wissenschaft und Kunst, die Pflege der Muttersprache u. dgl. gehören, insofern sie rein persönliche, innere oder äussere Güter des Menschen sind, nicht unter jene, über welche die Staatsgewalt direct verfügen kann. Ebenso sind die ganz äusseren persönlichen Güter, wie das materielle Eigenthum, die Ehre, der gute Ruf und jene gesellschaftlichen Vortheile, welche eine einzelne Person durch Association erreichen kann, als solche an sich betrachtet, ausserhalb des directen Gebietes der staatlichen Obrigkeit. Sie sind an sich, insofern sie einem Einzelnen im strengen Sinne eigen und ihm in irgend einer Weise, wenigstens entfernt und mittelbar, nützlich sein können, Gegenstand der ausgleichenden Gerechtigkeit (*justitia commutativa*)¹⁾ und können in anderen Beziehungen auch Materie anderer individueller und socialer Tugenden sein (z. B. der verschiedenen Arten der Mässigkeit, der Nächstenliebe, der Freigebigkeit, der Dankbarkeit u. s. w.). Ihr freier und naturgemässer Genuss macht das individuelle Privatwohl aus, welches zu fördern nicht unmittelbarer und directer Zweck des Staates und der staatlichen Auctorität ist. Aber durch das Leben der Menschen in der staatlichen Gemeinschaft erhalten alle diese individuellen Güter der Einzelnen eine Beziehung zur öffentlichen Allen gemeinsamen Wohlfahrt, an der theilzunehmen Alle ein Recht haben und die zu fördern sie verpflichtet sind. Der Inbegriff aller dieser Rechte und Pflichten, welche sich wesentlich auf die öffentliche Wohlfahrt beziehen, ist die Rechtsordnung der legalen Gerechtigkeit. Es ist nun einleuchtend, dass eine solche Rechtsordnung, welche dem öffentlichen Wohle vollkommen entsprechen soll, nicht naturgemäss entstehen und durch positive nähere Bestimmungen nicht vollends hergestellt werden kann, ohne vielfache Beschränkungen oder wenigstens Veränderungen der vollkommenen Rechte der ausgleichenden Gerechtigkeit und der unvollkommenen Rechte, die anderen socialen Tugenden entsprechen, sowie ohne neue Verpflichtungen, welche jene inneren

¹⁾ Philos. mor. pg. 557. sqq.; ed. 1. pg. 520. sqq.

²⁾ Philos. mor. pg. 309. sqq.; ed. 1. pg. 282. sqq.

und äusseren persönlichen Güter zum Gegenstande (*materia circa quam, objectum materiale*) haben, von denen eben die Rede war. Es werden dadurch nothwendig diese Privatgüter mit den entsprechenden Privatrechten und Pflichten indirect in die staatliche Ordnung hineinbezogen und gehören insofern der Rechtsordnung der legalen Gerechtigkeit¹⁾ an, deren Pflege und Schutz die vorzüglichere Aufgabe der staatlichen Auctorität ist, wie wir oben gesehen haben. So ist z. B. das Eigenthum ein persönliches Privatgut und das Eigenthumsrecht an äusseren materiellen Dingen ein Privatrecht, welches als solches Gegenstand der ausgleichenden Gerechtigkeit ist; insofern es aber im Hinblick auf das öffentliche Wohl mit den Rechten Anderer in Einklang gebracht, geschützt und vertheidigt werden und auch einige Beschränkungen (z. B. durch Rechtscollisionen, durch mässige Steuern) erleiden muss, gehört es zur Rechtsordnung der legalen Gerechtigkeit und fällt in die Sphäre der Staatsgewalt. In ähnlicher Weise sind die innere und äussere Moralität und Religion an erster Stelle persönliche Güter, welche zunächst die innere Glückseligkeit und das äussere Privatwohl fördern. Das Recht ihrer freien Uebung und ungestörten Pflege gehört zu den wichtigsten Privatrechten und ist an sich ausserhalb der Grenzen der staatlichen Auctorität²⁾. Es gibt aber auch eine öffentliche Sittlichkeit und öffentliche Religion. Diese gehören, insofern sie in öffentlich zum freien Gebrauche dargebotenen Mitteln der privaten Moralität und Religion bestehen (z. B. Schulen, Kirchen, öffentlicher Gottesdienst, religiöse Vereine und Anstalten verschiedener Art), zur geistigen Seite der zeitlichen, öffentlichen und allgemeinen Wohlfahrt, machen also einen Theil des Staatszweckes aus. In dieser Beziehung fallen sie in die directe Sphäre der Staatsgewalt, jedoch so, dass diese in der gegenwärtigen übernatürlichen Ordnung die Normen der wahren Religion und Sittlichkeit von der Kirche Christi vorgezeichnet erhält. Daher haben die Bürger auch ausser dem Privatrechte der Religionsübung das öffentliche Recht der legalen Gerechtigkeit, zu fordern, dass öffentliches Aergerniss und willkür-

¹⁾ Darum nennt der hl. Thomas (2. 2. p. 58. q. 5.) mit Aristoteles (5. Ethic. c. 1.) die *justitia legalis* mit Rücksicht auf ihre vielfache Materie eine *virtus generalis*, obschon sie an sich betrachtet eine specielle Tugend ist mit einem ihr eigenthümlichen Formalobject, wodurch sie sich von allen übrigen Tugenden wesentlich unterscheidet.

²⁾ Philos. mor. pg. 559. sqq.; — ed. 1. pg. 522 sqq.

liche Religionsstörungen hintangehalten und von der Obrigkeit bestraft werden als Vergehen oder Verbrechen, welche die wahre öffentliche Wohlfahrt beeinträchtigen. Es ist hier nicht der Ort, das Verhältniss zwischen Kirche und Staat genauer zu untersuchen und die öffentliche Cultusfreiheit zu erörtern¹⁾; wir wollten hier nur durch die Unterscheidung von privater und öffentlicher Religion und Sittlichkeit im Allgemeinen die Grenzen der Staatsgewalt bezeichnen.

Zweiter Markstein: die Familie an sich betrachtet liegt als Privatgesellschaft ausserhalb der Sphäre des directen Einflusses der Staatsgewalt, wenn sie auch, insofern sie ein Theil der staatlichen Gesellschaft ist, indirect von derselben abhängig ist, inwieweit dies die wahre öffentliche Wohlfahrt erheischt²⁾. Nur dann könnte die Familie direct der staatlichen Auctorität unterworfen sein, wenn die Familie und der Staat, die häusliche Gewalt und die Staatsgewalt gleichartiger Natur wären wie z. B. eine kleine Gemeinde und eine grosse Stadt, ein Dorfbürgermeister und der Bürgermeister einer Hauptstadt, oder wie Provinz und Reich, die Gewalten eines Statthalters und Ministers. Dem ist aber nicht so. Wären die staatliche und die häusliche Auctorität gleichartig, so müsste erstere dieselben wesentlichen Zwecke und Bestandtheile haben wie letztere, die Staatsgewalt müsste also zusammengesetzt sein aus der ehelichen Gewalt des Mannes über die Gattin, aus der väterlichen Auctorität des Vaters über seine leiblichen Kinder, aus der dienstherrlichen Gewalt über Diener und Mägde, allenfalls auch aus den Rechten eines Hausherrn oder Grundbesitzers gegenüber seinen Miethsparteien oder Pächtern, Verwaltern u. s. w. Dies ist aber evident per se ganz und gar nicht der Fall, obwohl solche Rechte per accidens in einer und derselben Person zugleich in verschiedener Beziehung existiren können, d. h. z. B. ein König zugleich als Privatperson seine Familienrechte und Privatbesitz haben kann. Folgerichtig müsste auch eine jede staatliche Gesellschaft nichts Anderes sein als eine einzige grosse Familie im strengen Sinne des Wortes und nicht bloss metaphorisch. Alle Staaten wären also nothwendig Monarchien, Republiken wären unmöglich; die Monarchen müssten nothwendig entweder Gatten oder leibliche Väter, oder Dienstherren, Hausherrn, Grundherren aller Bürger sein und die Unterthanen wären ebenso

¹⁾ Hierüber handelt eingehend die *Philosophia moralis* ed. 1. pg. 675—691.; ed. 2. pg. 717.—733.

²⁾ *Philos. mor.* pg. 562. sqq.; — cd. 1. pg. 525. sqq.

nothwendig entweder Gattinnen oder leibliche Söhne und Töchter oder Diener und Mägde, oder Miethsparteien, Verwalter, Pächter des Monarchen. Das Privatwohl und öffentliche Wohl würden zusammenfallen, ebenso müssten sich alle Tugenden, Pflichten und Rechte des häuslichen Privatlebens und jene der legalen Gerechtigkeit vollkommen decken. Es ist klar, dass auf dem Gebiete des socialen Lebens kaum etwas Absurderes gedacht werden kann.

Da also die Staatsgewalt wesentlich von der häuslichen verschieden ist, so muss sie auch eine wesentlich verschiedene Rechtssphäre ihres directen Wirkens haben. Zwei wesentlich verschiedene Rechte mit gleichen directen Gebieten stehen in innerem Widerspruch und heben sich gegenseitig auf. In der concreten Ordnung aber würde die physische Macht entscheiden, also in unserer Frage jene der staatlichen Auctorität, welcher die grössten Mittel der Gewalt zu Gebote ständen, die Familie zu erdrücken oder zu zerstören.

Es sei hier im Vorübergehen die Bemerkung gestattet, dass jene Theorien der Neuzeit, welche den wesentlichen Unterschied zwischen Familie und Staat aufheben (wie jené von Karl Ludwig Haller) oder wenigstens sehr verdunkeln, (wie manche Argumente der Vertheidiger des unmittelbar göttlichen Rechtes der Könige) auch die Grenzen der Staatsgewalt aufheben oder verdunkeln und so geeignet sind, der Staatsallmacht bedeutenden Vorschub zu leisten. Der zweite Markstein hingegen, ebenso wie der erste, bezeichnet eine höchst werthvolle Grenzlinie, um das directe Gebiet der staatlichen Auctorität zu begrenzen. Beleuchten wir dies durch einige Beispiele.

Ist die ganze häusliche Gesellschaft ausser der directen Sphäre der Staatsgewalt, so muss dies umsomehr auch von dem angeborenen Rechte gelten, eine Familie zu gründen. Daher ist der Ehecontract selbst nicht der staatlichen Auctorität direct unterworfen und diese kann keine Ehehindernisse festsetzen, auch abgesehen davon, dass in der gegenwärtigen Ordnung die Ehe ein Sakrament ist und darum dem kirchlichen Gebiete angehört. Auch wenn das Menschengeschlecht in einem rein natürlichen Zustande leben würde, könnte die Staatsgewalt nur indirect den Vertrag der Ehe beeinflussen, z. B. durch nähere Bestimmung eines natürlichen Ehehindernisses, wie der Grade der Verwandtschaft, insoweit dies im Interesse der öffentlichen Sittlichkeit nothwendig schiene. Kraft ihrer indirecten Gewalt kann die staatliche Auctorität auch aus wichtigen Gründen in Rücksicht auf das öffentliche Gemeinwohl verlangen, dass man die

Schliessung der Ehe auf kurze Zeit verschiebe, z. B. wegen einer gerecht auferlegten mässigen Militärflicht. Diese Sorge für die Rechtsordnung der legalen Gerechtigkeit erheischt auch, dass die bürgerlichen Wirkungen der Ehe durch positive Gesetze geordnet werden z. B. die Eigenthumsverhältnisse der Eheleute, das Erbrecht der Kinder, deren Grossjährigkeit u. dgl. Da nach dem Gesagten die Gesellschaft der Kinder und Eltern an sich ausserhalb der Grenzen der staatlichen Auctorität liegt, so haben die Eltern allein das Recht, die Kinder zu erziehen.¹⁾ Wenn jedoch in einzelnen Fällen nachgewiesen werden könnte, dass die Eltern durch ihre üble Behandlung oder durch gänzliche Vernachlässigung der Erziehung die Kinder dem Elende preisgeben, hat die staatliche Obrigkeit die Pflicht und das Recht, einzugreifen; denn obschon die Pflicht der Erziehung keine Rechtspflicht der ausgleichenden Gerechtigkeit, sondern eine sehr gewichtige Liebespflicht ist, so haben doch die Kinder als Glieder des Staates das strenge Recht (der legalen Gerechtigkeit), zu verlangen, wenigstens in einem sehr niedrigen Grade an der öffentlichen Wohlfahrt theilzunehmen.²⁾

Einen dritten Markstein bildet der wesentliche Unterschied anderer Privatgesellschaften von der öffentlichen Gesellschaft des Staates. Wenn die Privatwohlfahrt im Allgemeinen sich specifisch von der öffentlichen Wohlfahrt unterscheidet, so ist die Differenz noch grösser, wenn man irgend ein particuläres Gut, das nur ein Theil der Privatwohlfahrt ist, mit der öffentlichen Wohlfahrt vergleicht, daher sind auch z. B. litterarische Vereine, Handels- oder Assecuranzgesellschaften, Studentenverbindungen u. s. w. nicht bloss specifisch, sondern generisch von der staatlichen Gesellschaft unterschieden und fallen daher nur indirect in den Bereich der Staatsgewalt. Nur wenn Corporationen öffentlich-staatlichen Charakter haben, wie z. B. organisirte Classen oder Stände, sind sie direct der staatlichen Auctorität unterworfen; aber auch dann haben sie ihre inneren privaten Angelegenheiten, welche direct von ihrer eigenen Obrigkeit zu ordnen sind. Sie müssen naturgemäss einerseits dem

¹⁾ Philos. mor. pg. 567 sq.; — ed. 1. pg. 529. sq.

²⁾ Durch die Berücksichtigung der legalen Gerechtigkeit löst sich von selbst die Einwendung eines hervorragenden katholischen Schriftstellers gegen die Lehre, dass die Pflicht der Erziehung keine Rechtspflicht ist. Es ist die Familie zu unterscheiden, wie sie an sich ist und wie sie als Theil der staatlichen Gesellschaft an den Pflichten und Rechten der legalen Gerechtigkeit Theil nimmt.

Staatskörper harmonisch eingefügt werden, andererseits aber einer lebensvollen Autonomie sich erfreuen.

4. Ueber den Ursprung der Staatsgewalt.

In dieser Frage begegnen wir drei verschiedenen Lehren, welche kurz mit folgenden Ausdrücken bezeichnet werden können: 1) die Lehre von Hobbes und Rousseau über die Volkssouveränität und das rein menschliche Recht der Herrscher; 2) die Ansicht vom unmittelbar göttlichen Recht der Könige, welche von zwei Monarchen erfunden wurde, die mit dem Papste kämpften; 3) die Ueberzeugung der christlichen Vorzeit vom mittelbar göttlichen Ursprung der Staatsgewalt in bestimmten Personen, welche zwischen den zwei ersten die einzig richtige Mitte einhält.

Hören wir über die zweite und dritte Lehre Moulart, einen Professor der Universität Löwen, in seinem trefflichen Werke über Kirche und Staat (deutsche Uebersetzung nach der 2. Aufl., Mainz bei Kirchheim 1881). Er sagt (S. 46):

„Während des Streites des Kaisers Ludwig von Bayern mit dem heiligen Stuhle wollten die Reichsfürsten aus dem göttlichen Rechte ein Servitutsinstrument zum Gebrauche des Souveräns machen; darum erklärten sie feierlich in einer öffentlichen Constitution, dass die kaiserliche Würde und Macht unmittelbar von Gott ausgehe: *Declaramus quod imperialis dignitas et potestas est immediate a Deo.*‘ Darin glaubten sie ein leichtes Mittel zu erblicken, um die kaiserliche Omnipotenz zu vertheidigen und um die Lehre der universellen Monarchie bis zu den äussersten Consequenzen zu treiben, wie sie es wollten . . . Die Protestanten bemächtigten sich mit Eifer dieser Lehre, so oft sie ihnen zu dem Plane, den sie gefasst hatten, die katholischen Fürsten von dem dem Papste schuldigen Gehorsam und der Liebe zu ihm loszureissen, nützlich schien. Dieser Gesinnung wurde nirgends mit solcher Leidenschaft wie in England unter der Herrschaft von Jacob I. und in Frankreich von den Hugenotten des siebenzehnten Jahrhunderts Ausdruck gegeben. Man erklärte feierlich, zwischen Gott und den Königen sei kein Mittler und die Fürsten seien kraft dieses unmittelbar göttlichen Rechtes bei ihrer Regierung im Genusse einer vollen und absoluten Unabhängigkeit. Wir werden jedoch später sehen, dass die Reformatoren in diesem Punkte, wie in vielen andern, oftmals ihre Meinung geändert haben. Da wo sie

sich stark genug glaubten, die Stütze der weltlichen Macht entbehren zu können, hörten sie auf, Schmeichler zu sein und wurden bis zu dem Punkte radical, dass sie die revolutionäre Souveränität des Volkes proclamirten. — Das System der unmittelbaren Uebertragung musste gleichfalls bei den Gallicanern seit dem siebenzehnten Jahrhundert sehr in Ehren stehen. Bei diesen ist es ein Axiom, dass der König nur von Gott und seinem Degen abhängig ist. Sie waren gleichfalls davon überzeugt, dass es kein wirksameres Mittel gebe, um die weltliche Macht in einen Gegensatz mit der priesterlichen Auctorität zu bringen; darum stellen sie diese Meinung als Fundament für ihre Theorie der Beziehungen von Kirche und Staat auf.“

In Deutschland waren Vertreter dieser Ansicht die Protestanten: Horn, Böckler, Zingler, Böhme und Osiander. In Frankreich die Gallicaner: Petrus de Marca, Dupin, Pierre Nicole, Baluzius; das Büchlein eines Unbekannten ‚de modis uniendi Ecclesiam‘ (c. 1410), die einzige uns bekannte Schrift vor Jacob I.; Rénatus Choppin, Caron O. S. Franc; die Schrift eines unbekanntes Benedictiners ‚de finibus utriusque potestatis‘ 1781.

Ohne Zweifel muss diese Lehre, auch abgesehen von den inneren Gründen (siehe unten), sehr verdächtig erscheinen, wenn man den Charakter derer betrachtet, welche sie zuerst aufstellten und mit besonderer Vorliebe vertheidigten. Sollte die ganze christliche Vorzeit hierin im Finstern gewandelt sein? Sollte es den Höflingen eines excommunicirten Kaisers¹⁾ und einem häretischen Könige vorbehalten gewesen sein, zuerst die Wahrheit zu finden und die Welt zu erleuchten? Oder soll man Gallicanern und einigen Protestanten hierin zuversichtlich folgen können?

In unserem Jahrhundert ist jedoch in dieser Frage ein merkwürdiger Umschwung eingetreten; jetzt kann die Lehre vom unmittelbar göttlichen Rechte der Herrscher nicht mehr schlechthin eine protestantische und gallicanische genannt werden. Einige

¹⁾ „Um uns einen Begriff von dem Geiste und Streben jenes Grundsatzes zu verschaffen, müssen wir an das erinnern, was jener Ludwig von Bayern (1314—1347) war. Er war von Johann XXII. und später von Clemens VI. in den Bann gethan worden und hatte diesen letzteren Papst seiner Würde entsetzt, um den Gegenpapst Petrus auf den päpstlichen Stuhl zu setzen, weswegen ihn der Papst nach wiederholten Verweisen zuletzt der kaiserlichen Würde verlustig erklärte und Karl IV. zu seinem Nachfolger machte“ (Balmes, Protestantismus vgl. mit d. Katholicismus 51. Kap. am Ende).

hervorragende, sonst sehr verdienstvolle katholische Schriftsteller sind in unserem Jahrhunderte von der allgemeinen Lehre der christlichen Vorzeit abgewichen. Die Beweise aber, welche sie vorbringen, beruhen theils auf Missverständnissen der alten Lehre, theils sind sie im Widerspruche mit wichtigen Lehren der Moral- und Rechtsphilosophie der Scholastik. Die vorzüglichsten Argumente schöpfte man aus Karl Ludwig Haller's Werk: „Restauration der Staatswissenschaft,“ dessen Grundlagen, wie wir später sehen werden, falsch und unhaltbar sind.

Hören wir nun Moulart auch über die alte Theorie vom mittelbar göttlichen Rechte (S. 78 f.):

„Diese Lehre kann zu ihren Gunsten die allgemeine Ansicht der Theologen und Canonisten anführen, deren lange Aufzählung man bei Suarez und Balmes nachlesen kann. Sie zählt unter ihren Vertheidigern den hl. Thomas¹⁾. Mehrere heilige Väter haben sie formell gelehrt, den bemerkenswerthen Worten des hl. Chrysostomus (Hom. 33. in Rom. initio), . . . können wir noch folgenden berühmten Text des hl. Augustinus hinzufügen: ‚Generale pactum est societatis humanae obedire regibus suis‘ (Confess. l. 3 c. 8.). Der Bischof von Hippo lässt in diesen Worten klar durchblicken, dass die Auctorität der Könige zum unmittelbaren Ursprunge die Uebereinstimmung und die freie Einsetzung der Menschen hat. Ein der weltlichen Gewalt und ihrer absoluten Unabhängigkeit günstiger Schriftsteller, wenn er ihnen überhaupt günstig war, Hugo Grotius selbst denkt über diesen Punkt wie der gewöhnliche katholische Theologe.“

Der Professor von Löwen sagt ganz richtig, dass die Lehre vom nur mittelbar göttlichen Rechte die allgemeine Lehre der Theologen sei. Man hat daher dieselbe sehr mit Unrecht als eine Bellarmin und Suarez eigenthümliche Meinung hingestellt, obwohl Suarez besonders zu berücksichtigen ist, da er sie am eingehendsten behandelt. Es sei gestattet, ein Verzeichniss von Namen anzuführen, das wir vor Jahren anzufertigen begonnen haben (nach Suarez, Balmes, Hergenröther und anderen freilich geringeren Hilfsmitteln), welches sich mit Benutzung grösserer Bibliotheken ohne Zweifel bedeutend vermehren liesse²⁾.

¹⁾ Summa 2. 2. q. 10. a. 10. — q. 12. a. 2. — 1. 2. q. 105. a. 1. Wir können hinzufügen: 1. 2. q. 90. a. 3. — q. 97. a. 3. ad 3.

²⁾ Eine genauere Angabe der Citate siehe in d. Philos. moralis.

Der hl. Chrysostomus und der hl. Augustinus, der hl. Thomas von Aquin, Durandus O. Praed., Gerson, Almainus, Johannes Major, Petrus de Alliaco, Cardinal Cajetan O. Praed., Castro O. S. Fr., Driedo, Victoria O. Praed., Soto O. Praed., Lainez S. J., Ledesma, Bannez O. Praed., Suarez S. J., Cardinal Bellarmin S. J., Lessius S. J., Molina S. J., Mariana S. J., Cornelius a Lapide S. J., Tirinus S. J., Henry Vane, Petavius S. J., Chareas, Bossuet, Alexander Natalis O. Praed., Roncaglia Congr. Matr. Dei, Ign. Schwarz S. J., Tanner S. J., Sigm. Stapf, Schmier, Weizenegger, Martini, Concina O. Praed., Calmet O. S. Ben., Billuart O. Praed., Compend. d. Salmanticenser O. Carm., Schwaan, der hl. Alphons Liguori, Mamachi O. Praed., Zallinger S. J. In unserem Jahrhundert: Draghetto S. J., Desorges, Cardinal Manning, Belcastell, Moulart, Van der Aa S. J., Stöckl in der 6. Auflage. Unter den Protestanten: Hugo Grotius, Pufendorf, Barbeyrac, Noodt, Buddeus. Die Rechtsgelehrten in ihren Commentaren zum römischen Recht in. l. 3. ff. de Constit. Princip. et l. 2. ff. de orig. juris. Unter den Neueren nennt Suarez: Navarrus und Covarruvias. Von besonderem Gewichte ist, dass Kaiser Justinian¹⁾ selbst in seinem Codex weit entfernt ist, sich auf ein unmittelbar göttliches Recht zu berufen, sondern in gewiss sehr unverdächtiger Weise sein Herrscherrecht unmittelbar von den Menschen ableitet²⁾.

¹⁾ Roncaglia in Hist. Eccl. Natalis Alex. saec. XIII. et XIV. verba Imperatoris hujus afferens (pg. 571) ait: „Placet etiam hic audire Justinianum Imperatorem, qui sane nulli rei pepercit, ut imperialis dignitatis splendorem auget. Agnovit igitur Novella sexta a Deo tanquam a primo fonte Sacerdotium et Imperium derivasse, illud ut divinis ministraret, hoc ut humanis praesideret. Explicans vero ff. de orig. jur. l. 2. § 9., in quo sensu a Deo sit Principum potestas, haec habet: „Quia difficile plebs convenire coepit, populus certe multo difficilius in tanta turba hominum: necessitas ipsa curam Reipublicae ad Senatum deduxit.“ Et § 11. „Novissime sicut ad pauciores juris instituendi vita transiisse ipsis rebus dictantibus videbatur, per partes evenit, ut necesse esset, Reipublicae per unum consuli. Nam Senatus non proinde omnes provincias gerere poterat. Igitur constituto Principe, datum est ei jus, ut quod constituisset, ratum esset.“ Et ff. de Const. Princ. l. 1. „Quod Principi placuit, legis habet vigorem, utpote cum lege regia, quae de imperio ejus lata est, populus ei et in eum suum imperium et potestatem contulerit.“ Ita immediate a populo derivasse eam potestatem, qua Principes dominantur, non semel explicat Justinianus.“ — Cf. etiam Suarez Def. fidei l. 3. c. 2. n. 12.

²⁾ Ein oben erwähnter geehrter Recensent der Philos. mor. hat ungeachtet aller dieser Zeugnisse nur zugeben wollen, dass die grosse Mehrzahl der Scholastiker das unmittelbar göttliche Recht vertheidigte, er hat es aber unter-

Ueberdies sei noch im Vorübergehen bemerkt, dass diese Lehre über das christliche Zeitalter hinausreicht. Sie findet sich schon bei Cicero und Sallust¹⁾; Manche berufen sich auch auf Aristoteles Polit. I. 3. c. 6.

Bei den weitverbreiteten Vorurtheilen und Missverständnissen der alten Lehre ist es nöthig, dieselbe genau darzulegen und in das richtige Licht zu stellen. Es ist in unserer Zeit Sitte geworden, wenn auch meistens gewiss ohne böse Absicht, ein Zerrbild derselben zu entwerfen. Man ist nicht genügend bemüht, die Lehre der christlichen Vorzeit genau kennen zu lernen, bevor man sie widerlegt; man verwechselt unwesentliche Mängel mit dem Kern der Theorie, man unterscheidet nicht die Hauptfrage von damit zusammenhängenden Nebenfragen, man stösst sich an manchen Ausdrücken, ohne um den Sinn zu fragen, den berühmte Auctoren damit verbunden haben, man gebraucht Schlagwörter statt ernster Argumente. Wer die Theorie vom mittelbar göttlichen Recht wirksam anfechten zu können glaubt, der sehe zuerst von allem Unwesentlichen ab, suche sie in der möglichst besten Form auf Grund ersten Studiums sich selbst darzustellen, dann erst versuche er es, sie in ihren wahren, nicht in den vermeintlichen Grundlagen zu erschüttern. Ein kleiner Beitrag zur Verständigung und zu der für den Fortschritt der katholischen Wissenschaft so nothwendigen Einigung der Geister sollen folgende Blätter sein.²⁾

lassen, die Namen zu nennen, welche hienach als Minderheit unter den Scholastikern gegentheilliger Ansicht gewesen sein sollen. Der angeführte Anonymus von a. 1410 und ein anderer von 1781 reichen wohl nicht hin, um die moralische Allgemeinheit zu beeinträchtigen. Gallikaner können wohl nicht schlechthin als Scholastiker bezeichnet werden.

¹⁾ Cicero Rep. I. 1. c. 34. ait: „Quodsi liber populus deliget, quibus se committat, deligetque, si modo salvus esse vult, optimum quemque, certe in optimorum consiliis posita est civitatum salus: praesertim cum hoc natura tulerit non solum, ut summi virtute et animo praesentent imbecillioribus, sed ut hi etiam parere summis velint. . . Qui si unus satis omnia consequi posset, nihil opus esset pluribus“ (scil. qui regerent); „si universi videre optimum et in eo consentire possent, nemo delectos principes quaereret. Difficultas ineundi consilii rem a rege ad plures, error et temeritas populorum a multitudine ad paucos transtulit.“ — Sallustius. Cat. II. ait: „imperium semper ad optimum quemque a minus bono transfertur.“

²⁾ Cf. etiam de his omnibus Philos. moral. pag. 593—663; ed. 1. pg. 554—623.

Es dürfte die Klarheit fördern, wenn wir die Lehren der Alten auf 6 Punkte zurückführen:

1) Die Staatsgewalt ist von Gott, da sie ein Recht ist und jedes Recht entweder mittelbar oder unmittelbar vom Naturgesetz abhängt, dessen Urheber Gott ist, als Schöpfer der Natur. Jeder Fürst ist daher schon deswegen Fürst von Gottes Gnaden (*Dei gratia*), aber auch weil ein so wichtiges Recht wie die staatliche Auctorität gewiss ein Gegenstand besonderer Vorsehung Gottes ist, auch dann, wenn sich Gott bei der Verleihung des Herrscherrechtes der Vermittlung durch untergeordnete nächste Ursachen (*causae secundae*) bedienen sollte, was später untersucht werden wird. Davon dass im Mittelalter manche Krone vom Papste verliehen wurde, wie die römische Kaiserkrone, oder die Krone jener Länder, deren Lehensherr der Papst war, davon sehen wir ab, ebenso wie von den religiösen Ceremonien der Salbung und Krönung, obwohl diese Umstände für viele Fürsten ein zweiter Grund sein konnten, sich als Monarchen *Dei gratia* zu betrachten.

Diesen wichtigen ersten Lehrpunkt haben jene übersehen, welche die Lehre der christlichen Vorzeit mit jener der Volkssouveränität verwechselten und Bellarmin oder Suarez als Vorläufer Rousseau's betrachten wollten. Nach der Ansicht des letzteren ist die Staatsgewalt bloss Menschenwerk, sie ist nicht von Gott, weder unmittelbar noch mittelbar; die höchste Quelle derselben ist ein *Socialcontract*, welcher die letzte Ursache der ganzen Rechtsordnung ist. Die Auctorität wird den Königen vom souveränen Volke so verliehen, dass das Volk immer seine ihm wesentliche Souveränität behält. Dem Könige wird nur eine willkürlich vom Volke geschaffene widerrufliche Gewalt, als dem höchsten Beamten desselben, übertragen. Eine solche Uebertragung und zwar einer willkürlich geschaffenen von Gott unabhängigen Gewalt steht in schroffem Gegensatze zum ersten Punkte der christlichen Lehre. Diesen schweren Irrthum von Hobbes, Rousseau und anderen neueren Philosophen und nur diesen¹⁾ hat Leo XIII. in seiner Encyclica „*Diuernum*“ feierlich zurückgewiesen, in keiner Weise aber den 4. Punkt (siehe unten) der allgemeinen Lehre der Theologen und Juristen.¹⁾

¹⁾ Von mehreren Seiten wurde behauptet, Leo XIII. habe sich an einer Stelle dieses Rundschreibens für die Ansicht vom unmittelbar göttlichen Recht ausgesprochen. Es wäre hiermit der unerhörte Fall eingetreten, dass ein Papst, der als Lehrer der Kirche den Erdkreis unterrichtet, eine durch viele Jahr-

Ueber diesen ersten Punkt kann unter Katholiken keine Controverse bestehen, da der Ursprung der Auctorität von Gott ein katholischer Glaubenssatz ist.

hunderte allgemeine Ueberzeugung der Theologen zurückgewiesen und sich zu Gunsten einer Erfindung eines excommunicirten Kaisers und eines häretischen Königs, für eine Lieblingsidee von einigen Protestanten und Gallikanern ausgesprochen hätte, und dies, obschon derselbe Papst im Rundschreiben „Aeterni Patris“ die Lehre des hl. Thomas de divina cujuslibet auctoritatis origine empfohlen hatte. Aber es genügt, die bekanntesten Regeln der Hermeneutik anzuwenden, um zu erkennen, dass dem nicht so ist.

Der hl. Vater sagt: „Si fieri non potuit, ut e mediis civitatibus politica potestas tolleretur, certe libuit omnes artes adhibere, ad vim ejus elevandam majestatemque minuendam: idque maxime saeculo XVI., cum infesta opinionum novitas complures infatuavit. Post illud tempus non solum ministrari sibi libertatem longius, quam par esset, multitudo contendit, sed etiam originem constitutionemque civilis hominum societatis visum est pro arbitrio confingere. Imo recentiores perplures eorum vestigiis ingredientes, qui sibi superiore saeculo philosophorum nomen inscripserunt, omnem iniquam potestatem a populo esse, quare qui eam in societate gerunt, ab iis non uti suam geri, sed ut a populo sibi mandatam, et hac quidem lege, ut populi ipsius voluntate, a qua mandata est, revocari possit.“ Dieser Theorie Rousseau's setzt der Papst nicht eine Theorie gegenüber, über welche unter den Katholiken unserer Tage eine Controverse besteht, sondern die katholische Lehre. Er fügt unmittelbar bei: „Ab his dissentiunt catholici homines, qui jus imperandi a Deo repetunt, velut a naturali necessario principio. Interest autem attendere hoc loco, eos qui reipublicae praefuturi sunt, posse in quibusdam causis voluntate judicioque deligi multitudinis, non adversante neque repugnante doctrina catholica. Quo sane delectu designatur princeps, non conferuntur jura principatus neque mandatur imperium (nämlich nicht in solcher Weise, wie die in den letzten Zeilen erwähnten Philosophen behaupteten; non conferuntur ita jura, ut in collatione pro arbitrio creentur et independenter a Deo, non mandatur imperium ita, ut non fiat propria potestas Principis; es ist zu beachten, dass in den früheren Zeilen die „mandata a populo potestas“ jener entgegengesetzt wird, welche von Fürsten „ut sua geritur.“ Es wird also eine solche Delegation der Gewalt ausgeschlossen, welche ein Mandatarius vom mandans wiederrufflich erhält) „sed statuitur a quo sit gerendum. Neque hic quaeritur de rerum publicarum modis; nihil enim est, cur non Ecclesiae probetur aut unius aut plurium principatus, si modo justus sit et in communem utilitatem intentus. Quamobrem, salva justitia, non prohibentur populi illud sibi genus comparare reipublicae, quod aut ipsorum ingenio aut majorum institutis moribusque magis apte conveniat. Ceterum ad politicum principatum quod attinet, illum a Deo proficisci recte docet Ecclesia.“ (Es wird hier nicht gesagt: immediate a Deo.) Aus diesem unmittelbaren Zusammenhange der Rede geht somit klar hervor, dass die Worte „non conferuntur jura principatus neque mandatur imperium“ nur den unchristlichen Philosophen

2) Dass eine Auctorität im Staate existirt, ist, wenn man von einer bestimmten Regierungsform und bestimmten Personen als Trägern der Staatsgewalt absieht (also insofern in abstracto), unmittelbar Gott zuzuschreiben als dem Urheber der Natur der staatlichen Gesellschaft; die Existenz der Staatsgewalt ist, das Dasein der staatlichen Gesellschaft durch menschliche Thätigkeit (siehe Abschnitt 2.) vorausgesetzt, dieser wesentlich und unmittelbar natürlich, wie es z. B. einem Menschen unmittelbar natürlich ist, fünf äussere Sinne, Verstand und Willen u. dgl. zu haben. Diese Lehre kann vollständig nur verstanden werden durch die Theorie der Alten von der legalen Gerechtigkeit und darf nicht mit dem 5. Punkte (siehe unten) verwechselt werden. Die Form der staatlichen Gesellschaft ist die ganze Rechtsordnung der *justitia legalis* mit ihrem Formalobject: dem Rechte derselben, die öffentliche Allen gemeinsame Wohlfahrt anzustreben. Ist dieses Recht der staatlichen Gesellschaft, dieses ihr Ziel zu erreichen, was Niemand leugnen kann, derselben wesentlich, so muss in ihr auch das Recht vorhanden sein, die nothwendigen Mittel dazu anzuwenden. Zu diesen Mitteln gehört an erster Stelle eine wirksame Leitung zum Ziele mit Anwendung nicht nur von gutem Rathe, sondern auch von Befehlen, Gesetzen und Strafen. Dieses Recht aber, eine solche wirksame Leitung anzuwenden, ist die Auctorität. Dies gilt ganz abgesehen von dem unmittelbaren Träger der Herrschergewalt von jedem Staate, mag er ein patriarchalischer, ein kriegerischer oder theokratischer sein, sowohl von Monarchien als Polyarchien. Da die staatliche Auctorität eine nothwendige Folge des Rechtes der ganzen staatlichen Gesellschaft ist, ihren Zweck zu erreichen, und diesem wieder die Pflichten Aller entsprechen, das Nothwendige zur öffentlichen Wohlfahrt des schon gebildeten Staatskörpers zu leisten, so ist evident, dass die Auctorität nicht die ganze Wesensform ist,

entgegengesetzt werden. Leo XIII. will hier nur den Ursprung der staatlichen Auctorität von Gott einschärfen und eine solche Verleihung derselben von Seite der Menschen ausschliessen, welche jene vertheidigen und welche der Papst in den unmittelbar vorhergehenden Zeilen dargelegt hat. Zu einer richtigen Erklärung an sich zweifelhalter Stellen ist es durchaus nöthig, dieselben im Zusammenhange zu erwägen, den Zweck der Schrift und die Person des Verfassers zu betrachten. Durch Worte, welche aus dem Zusammenhang gerissen sind, kann man bekanntlich aus der hl. Schrift alle Häresien beweisen. — In ähnlicher Weise erklärt auch Moulart in der 3. französischen Auflage seines erwähnten Werkes die Worte Leo's XIII.

sondern schon ein juridisch-moralisches Band der legalen Gerechtigkeit (*non tempore, sed ratione objectivâ et naturâ prius*) voraussetzt. In der That, man kann nur verpflichtet sein, sich dem Rechte der Leitung zur öffentlichen Wohlfahrt unterzuordnen, weil man die Pflicht hat, zur öffentlichen Wohlfahrt negativ und positiv mitzuwirken, nicht umgekehrt; nicht weil die Auctorität existirt, existirt die Gesellschaft, sondern weil die Gesellschaft vorhanden ist, muss auch die Auctorität vorhanden sein. Die Auctorität ist ein nothwendiges Mittel; das Mittel hat aber für den Zweck, nicht aber der Zweck für das Mittel sein Dasein. Diese so einfachen und einleuchtenden Wahrheiten werden in neuester Zeit durch das gänzliche Ignoriren der *justitia legalis* und das Streben, die missverstandene Staatslehre der christlichen Vorzeit zu bekämpfen, verdunkelt und verkannt.

3) Die Regierungsform d. h. eine bleibende Art und Weise, die Auctorität auszuüben mit einer beständigen Vertheilung der Functionen der höchsten Gewalt, ist nach der Lehre der christlichen Vorzeit eine unmittelbar menschliche Einrichtung (*juris humani*) und nur mittelbar von Gott. Da über die Verfassungen keine Offenbarung Gottes vorhanden ist, könnte die Behauptung, die Regierungsform sei unmittelbar von Gott (*juris immediate divini*) nur den Sinn haben, es sei der staatlichen Gesellschaft unmittelbar natürlich und somit unmittelbar von Gott als Urheber der Natur, dass in einem Lande eine bestimmte Art und Weise zu regieren eingeführt ist. Das ist aber evident falsch. Denn unmittelbar natürlich ist nur dasjenige, was unmittelbar mit der Natur eines Wesens gegeben oder gefordert ist. Die Natur des Staates aber verlangt weder die Monarchie noch die Polyarchie, noch eine bestimmte Gestaltung beider, weder eine demokratische noch eine aristokratische Republik u. s. w., sondern kann mit sehr verschiedenen äusseren Staatsformen bestehen. Die nächste Ursache, warum dennoch hier diese, dort jene Regierungsform besteht, kann daher nur im menschlichen Willen zu suchen sein. Diese evidente Wahrheit müssen Jene leugnen, welche den folgenden 4. Punkt in Abrede stellen; denn wenn es z. B. unmittelbar natürlich wäre, dass in einem Reiche Ludwig König sei, so würde die Monarchie ebenso unmittelbar natürlich sein; und wenn 300 bestimmte Personen in unmittelbar natürlicher Weise Senatoren mit höchster Gewalt sein würden, so wäre die Republik ebenso unmittelbar natürlich.

4) Der vierte Punkt der Lehre der christlichen Vorzeit, welcher den Hauptgegenstand der Controverse bildet, besteht in der Ueberzeugung, dass die Staatsgewalt in bestimmten Personen betrachtet nur mittelbar von Gott kommt, also unmittelbar menschlichen Rechtes (*juris humani, mediate divini*) ist, also durch menschliche Thätigkeit (Uebereinstimmung, Wille eines Siegers in gerechtem Kriege, Verjährung) als die nächste Ursache erlangt oder verliehen ist (*juris acquisiti, nicht juris ingentis vel innati*). Dieser Punkt ist, wo möglich, noch einleuchtender und selbstverständlicher, als der dritte; denn wenn schon eine bestimmte Regierungsform mit der Natur des Staates in keinem inneren nothwendigen Zusammenhange steht, wie soll es der staatlichen Gesellschaft unmittelbar natürlich sein, dass in einem Lande nicht Ludwig, sondern Heinrich oder Franz herrsche, dass gerade diese 300 Männer und nicht andere in derselben Zahl Senatoren seien? Es ist dies evident von der Natur des Staates keineswegs gefordert. Noch viel weniger kann man auf die Natur eines Individuums oder einer Familie hinweisen und sagen, Ludwig sei in unmittelbar natürlicher Weise König, weil er gewisse persönliche angeborene Eigenschaften besitze oder das Haupt jener bestimmten Familie oder in derselben der Erstgeborne sei. Denn alle diese natürlichen Verschiedenheiten gehören den Lebenskreisen an, welche von der Sphäre des Staatslebens wesentlich verschieden sind. Ungleichheiten der Person und der Familie mögen Verschiedenheiten in der Uebung privater Tugenden, in Privatrechten und Privatpflichten mit sich bringen; den Unterschied in der Rechtsordnung der legalen Gerechtigkeit zu begründen, welcher zwischen Herrschern und Unterthanen besteht, vermögen sie allein nie und nimmer. Der oben dargelegte wesentliche Unterschied zwischen Privatwohlfahrt und öffentlicher Wohlfahrt, zwischen den Kreisen des persönlichen, häuslichen und staatlichen Lebens, zwischen den Tugenden des persönlichen Privatverkehrs (z. B. Nächstenliebe, ausgleichende Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit u. s. w.), der Gatten, Eltern, Kinder und Diener (d. h. Jener, welche das eigenthümliche Band der Familie ausmachen) einerseits und der legalen Gerechtigkeit andererseits, ist die eigentliche und Hauptgrundlage der Theorie vom mittelbar göttlichen Rechte der Herrscher. Aus diesem wesentlichen Unterschiede folgt mit Evidenz die Nichtigkeit vieler Argumente, welche in neuester Zeit angewendet wurden, um

zu beweisen, dass die staatliche Auctorität bestimmten Personen unmittelbar natürlich sei. Die väterliche Gewalt eines Patriarchen und besondere Befähigung zur Regierung wurden mit Haller als Rechtstitel der staatlichen Gewalt, unabhängig von jeder Beistimmung der Menschen hingestellt, und man verwechselte hiebei die erwähnten wesentlich verschiedenen Lebenskreise, Rechte und Pflichten. Man beging überdies die Unvorsichtigkeit, unter den Eigenschaften, welche das unmittelbar natürliche Herrscherrecht begründen sollen, auch solche aufzuzählen, welche nicht angeboren sind, sondern ganz oder theilweise durch vielfache Thätigkeit erworben werden, wie Reichthum, besonders Grundbesitz, Ansehen, Macht, Klugheit, Geschicklichkeit, der Sieg im gerechten Kriege, das Recht des Herrn über eine zahlreiche Dienerschaft, über Miethparteien und Pächter. Wie sollen Eigenschaften und Rechte, die nicht unmittelbar natürlich sind, einen Rechtstitel einer unmittelbar natürlichen Staatsgewalt ausmachen? Was unmittelbar natürlich ist, ergibt sich ganz unmittelbar aus der Natur, was hingegen nur durch menschliche Thätigkeit erworben wird, hat eben diese Thätigkeit zur nächsten Quelle, kann also nur mittelbar natürlich sein. Beruhte also der Besitz der staatlichen Auctorität, wie Haller, Taparelli und Andere irrthümlich behaupten, in vielen Fällen wirklich auf den erwähnten individuellen Eigenschaften und privaten Verhältnissen, so wäre dennoch die Staatsgewalt nicht ein unmittelbar, sondern nur ein mittelbar natürliches Recht.

Die alte Lehre vom mittelbar göttlichen Recht beruht also keineswegs, wie man behauptete, auf einer Verkennung der Ungleichheit der Menschen in der wirklichen Welt, noch auf einer Verwechslung der abstracten Ordnung, in der allein die Menschen gleich seien, mit der concreten Wirklichkeit; sondern sie beruht auf der klaren und richtigen Erkenntniss, dass alle concrete, sowohl natürliche als erworbene Verschiedenheit der Menschen in den privaten Lebenskreisen der einzelnen Person und der Familie unmöglich allein genügen kann, um in der ganz wesentlich verschiedenen und höheren staatlichen Sphäre des öffentlichen Lebens die Staatsgewalt zu begründen und deren Besitz zu einem unmittelbar natürlichen zu machen. Hervorragende Eigenschaften sind nur geeignet, die Aufmerksamkeit der Menschen zu erregen und dieselben zur Verleihung des Herrscherrechtes geneigt zu machen.

Vergebens beruft man sich in unsern Tagen auf ein „Naturgesetz“, nach welchem die Staatsgewalt jener Person stets unmittelbar

von Gott gegeben sei, die von den Menschen gewählt oder bezeichnet worden, so dass diese Bezeichnung der Person nicht die nächste Ursache der Verleihung der Auctorität, sondern bloss eine nothwendige Bedingung derselben sei (*mera conditio sine qua non*). Niemand ist im Stande, ein so eigenthümliches und merkwürdiges „Naturgesetz“ zu beweisen. Man scheint zu übersehen, dass ein jedes Naturgesetz sich auf die Natur gründe. Man ist auch nicht in der Lage, zu sagen, wessen Natur hier ein unmittelbares Eingreifen Gottes erheische. Im Gegentheile, es wäre dies gegen die natürliche Kraft der freien Willensäußerung des Menschen, auf juristisch-moralischem Gebiete Pflichten zu übernehmen und Rechte zu verleihen. Insbesondere streitet jenes vermeintliche Naturgesetz mit der Natur der freien Uebereinstimmung, welcher von allen Völkern aller Zeiten die Kraft zuerkannt wird, die Rechtsverhältnisse der Menschen zu verändern. Die Vertheidiger des unmittelbar natürlichen Herrscherrechtes müssen sich entweder zu einem juridischen Occasionalismus bekennen oder sind genöthigt, in unserer Frage ein juridisches Wunder zu vertheidigen.

Wenn sie jeder Willensthätigkeit, jedem Vertrage, jeder stillschweigenden Uebereinstimmung die Kraft absprechen, Pflichten und Rechte zu begründen und ihr nur die Rolle einer Bedingung und Gelegenheit zuweisen, bei welcher Gott unmittelbar in die Rechtsordnung als erste und zugleich als nächste Ursache eingreife, so vertheidigen sie einen juridischen Occasionalismus im Widerspruche mit der gesammten christlichen Philosophie der Vorzeit, mit der Theologie und der gewöhnlichen Lehre der Rechtsgelehrten. Ebenso behaupten ja die Occasionalisten (*Malebranche, Geulincx*), in der physischen Ordnung sei Gott die einzige und unmittelbare wirkende Ursache aller Veränderungen, sie sagen z. B., nicht das Feuer sei in Wirklichkeit die Ursache des Verbrennens des Holzes oder der Kohle, sondern es sei nur die Gelegenheit und Bedingung, unter welcher Gott selbst unmittelbar die brennbaren Stoffe zerstöre, die mit dem Feuer in Berührung kommen; nicht das Oel wirke lindernd und heilend auf die Wunden, sondern Gott selbst unmittelbar und allein bei Gelegenheit der Gegenwart des Oeles; alle Wirkungen, welche man dem Lichte, der Wärme, dem Magnetismus, der Electricität u. s. w. zuschreibe, seien Wirkungen Gottes allein. Ohne Zweifel werden wohl unsere geehrten Gegner weit entfernt sein, einem solchen Irrthume zu huldigen. Wenn sie aber dennoch

an dem unmittelbar göttlichen Rechte festhalten wollen, müssen sie sagen, der Act der Wahl und die freie Unterwerfung, durch welche einem Herrscher der politische Gehorsam unter seiner Leitung zur öffentlichen Wohlfahrt versprochen wird, bilde allein eine Ausnahme; die Uebernahme dieser Unterthanenpflichten, die zugleich Pflichten der legalen Gerechtigkeit sind, sei allein unfähig, ein entsprechendes Recht zu verleihen, also hier das Recht zu befehlen und überhaupt, Jene wirksam zur öffentlichen Wohlfahrt zu leiten, welche sich eben zu diesem Zwecke einer bestimmten Person unterworfen haben; in diesem Falle allein sei aller menschliche Wille kraftlos und nur Gelegenheit und Bedingung, unter welcher Gott selbst unmittelbar die Auctorität verleihe. Hiemit wird ein juridisches Wunder vertheidigt in ähnlicher Weise, wie jenes, von dem wir oben gesprochen haben, als wir von dem Ursprung der staatlichen Gesellschaft handelten. Wie Gott ausnahmsweise das Feuer hindern kann, seine natürliche Kraft zu bethätigen, durch welche es brennbare Stoffe verzehrt, in ähnlicher Weise würde Gott ausnahmsweise der freien Willensäußerung, z. B. des Siegers in gerechtem Kriege, der zur gerechten Strafe sich selbst zum Könige macht, oder der Unterwerfung des Volkes bei Wahl eines Fürsten die natürliche Kraft entziehen, das Herrscherrecht zu verleihen. Es liegt aber nicht der geringste Grund vor, ein solches Wunder vorauszusetzen.¹⁾ Die Scholastik, ja die gesammte christliche Vorzeit konnte es nicht entdecken. *Potestatem principibus immediate coelitus infundi*, dieses Wunder haben Fürsten erfunden und ehemals nur gallikanische und protestantische Schriftsteller (z. B. Ziegler, Böckler, Horn, Grasvinkenius) vertheidigt, wie Draghetto S. J. erwähnt, der hierüber folgendes Urtheil fällt: „*Absurdum est ad miracula confugere et humanum factum arcere in re explicanda, quae nec virium huma-*

¹⁾ Es gereicht uns zur besonderen Befriedigung, dass der um die katholische Wissenschaft hochverdiente Dr. Stöckl in der 6. Auflage seines geschätzten Lehrbuches mit Entschiedenheit für das mittelbar göttliche Recht eintritt und in der Hauptfrage, in diesem 4. Punkte vollkommen mit der Anschauung der Alten übereinstimmt. Er sagt unter Anderem (S. 402) von der Wahl und der Uebereinstimmung, die nur Bedingung wäre: „Das widerstreitet der Natur des Rechtstitels. Wir hätten hier einen ausserordentlichen Vorgang, der sich unter die natürlichen Gesetze der Rechtsverleihung nicht subsumiren lässt und der im ganzen Gebiete der Rechtserwerbung seines Gleichen nicht hätte. Einen solchen ausserordentlichen über die natürliche Ordnung hinausgehenden Vorgang anzunehmen, dafür liegt gar kein Grund vor.“

narum modum excedit et cum naturali humanarum rerum ordine omnino consentit.“¹⁾

Man sage nicht, die Menschen könnten deswegen die staatliche Auctorität nicht verleihen, weil sie dieselbe nicht besitzen, nach dem Axiome: Niemand gibt, was er nicht besitzt (*nemo dat quod non habet*). Wir sehen einstweilen davon ab, ob es Fälle geben konnte, in denen das Volk als staatliche Gesellschaft schon geeinigt war, bevor einzelne Personen ausschliesslich zur Regierung bestimmt waren; darüber wird der 5. Punkt handeln. In solchen Fällen würde das Volk gegeben haben, was es formell besessen. Aber wenn auch solche Fälle nie vorgekommen wären, würden die Menschen dennoch im Stande gewesen sein, die Auctorität durch einen Unterwerfungsact bestimmten Personen zu verleihen. Denn jenes Axiom ist nur richtig, wenn es im Sinne des Causalitätsprincipes verstanden wird: „Jede Wirkung verlangt eine proportionirte Ursache.“ Die Ursache muss daher die Vollkommenheit der Wirkung entweder formell oder virtuell enthalten. Jenes Axiom muss also lauten: Niemand gibt, was er weder formell noch virtuell besitzt, oder was er in keiner Weise in sich hat (*nemo dat, quod nullo modo, nec formaliter nec virtualiter habet*). Sonst hätte es nur auf die *causae univocae* Anwendung, d. h. auf solche, deren Natur nicht verschieden, sondern gleichartig ist mit der Natur der Wirkung, z. B. eine Bewegung, welche eine andere hervorbringt. Es gibt aber unzählige *causae aequivocae* d. h. solche, deren Natur von der Natur der Wirkung verschieden ist, z. B. Gott, als Schöpfer der Körperwelt, der Künstler als Ursache der Kunstwerke, die Sonne als Ursache unzähliger Wirkungen auf der Erde und andern Planeten. In diesen Ursachen ist die Vollkommenheit der Wirkung nicht formell, sondern nur virtuell, d. h. der Kraft nach und auch durch eine gewisse Aequivalenz vorhanden. Nach dieser evidenten und allgemein anerkannten Lehre der christlichen Philosophie ist es auch zum Hervorbringen rechtlicher Wirkungen nicht nöthig, dass man das Recht, welches man einem andern verleihen will, früher immer formell besitze; es genügt, dass man sich der Freiheit in bestimmter Rücksicht zu Gunsten eines andern beraube mit ausdrücklicher oder stillschweigender Uebernahme der Verpflichtung, sich in Zukunft dem Willen desselben zu unter-

¹⁾ Siehe die ganze Stelle in d. *Phil. mor.* pg. 612. nota; — ed. 1. pg. 573. nota.

werfen. So z. B. im Dienstvertrage verleiht Jener, welcher den Willen kundgibt, einem Andern als Herrn zu dienen, diesem die Gewalt, ihm zu befehlen; der Diener ist evident die nächste Ursache der Auctorität seines Herrn, und doch ist er früher nicht nothwendig selbst Herr gewesen; er besass die Auctorität nicht formell in sich, aber sie war virtuell in ihm in seiner Freiheit und Fähigkeit, sich durch Unterwerfung zum Gehorsam zu verpflichten. Hier handelt es sich um ein Privatrecht und um eine Verpflichtung der ausgleichenden Gerechtigkeit, für das Privatwohl eines andern zu arbeiten. Es ist nun ganz unerfindlich, warum der menschliche Wille Vieler nicht ebensowohl fähig sein soll, sich der Freiheit im Hinblick auf das öffentliche Gemeinwohl zu berauben und durch Unterwerfung unter eine bestimmte Person (oder unter mehrere) dieser (oder diesen) das Recht der wirksamen Leitung zu diesem Ziele zu verleihen mit gleichzeitiger Aufsichtnahme der Pflichten des Gehorsams und der legalen Gerechtigkeit, auch dann, wenn jene Vielen, die sich unterwerfen, vorher die staatliche Auctorität nicht formell als Träger derselben besessen haben. Mit Recht nennt daher der hl. Thomas die Regierungsgewalt (*praelatio*) ein menschliches Recht (*jus humanum*) in ähnlicher Weise, wie das Eigenthumsrecht und die Sklaverei nicht durch die Natur selbst, sondern durch die Menschen eingeführt seien.¹⁾ Anderswo sagt der hl. Lehrer, Gott habe bei dem hebräischen Volke die Einführung der höchsten Gewalt sich selbst vorbehalten, weil es unter einer besondern Leitung Gottes gestanden.²⁾ Daraus folgt, dass sie bei andern Völkern nicht unmittelbar von Gott stamme.

¹⁾ S. Thomas in Summa 2. 2. q. 10. a. 10. c. docet, infideles posse praelationem habere supra fideles: „Considerandum, quod dominium et praelatio introducta sunt ex jure humano, distinctio autem fidelium et infidelium est ex jure divino. Jus autem divinum, quod est ex gratia, non tollit jus humanum, quod est ex naturali ratione; ideo distinctio fidelium et infidelium secundum se considerata non tollit dominium et praelationem infidelium supra fideles.“ Obwohl der hl. Thomas das *jus humanum* zunächst dem *jus divinum positivum* entgegengesetzt, so deutet er doch klar an, dass er kein *jus immediate naturale*, sondern ein erworbenes (*jus acquisitum*) bezeichnen wolle, denn er spricht zugleich vom *dominium* und nennt dieses in demselben Sinne *humanum*. Nun ist aber das *dominium proprietatis* sowohl als das *dominium in servos* kein unmittelbar natürliches Recht nach den Worten des hl. Lehrers selbst (1. 2. q. 94. a. 5. ad 3.): „Distinctio possessionum et servitus non sunt inducta a natura, sed per humanam rationem ad utilitatem vitae.“

²⁾ 1. 2. q. 105. a. 1.: „Dicendum quod populus ille (hebraicus) sub speciali cura Dei regebatur, et ideo institutionem summi principatus sibi reservavit.“

Hören wir auch, wie Stöckl (in der 6. Auflage seines Lehrbuches) dies treffend näher erklärt:

„Die auctoritative Gewalt über ein bürgerliches Gemeinwesen ist für denjenigen, der sie inne hat, stets ein erworbenes Recht. Es ist ganz unmöglich, selbe irgendwie als ein angeborenes Recht zu betrachten. Ist sie aber ein erworbenes Recht, dann können für sie nur jene Principien massgebend sein, welche für die Rechtserwerbung überhaupt gelten. Es ist nicht der mindeste Grund vorhanden, hier von diesen allgemeinen Rechtsprincipien abzugehen und für die Erwerbung dieses besonderen Rechtes — der staatlichen Gewalt — eigene Principien aufzustellen und für massgebend zu erachten. Nun ist aber gemäss diesen allgemeinen Principien die Erwerbung eines Rechtes von Seite eines Rechtssubjectes wesentlich dadurch bedingt, dass diesem ein legitimer Rechtstitel zur Seite steht, aus welchem sich der Erwerb des gedachten Rechtes gesetzlich ableitet. Der Grund hievon liegt in dem natürlichen Rechtsgesetze, in der natürlichen Rechtsordnung, welche den Erwerb eines Rechtes an den Rechtstitel knüpft und zugleich jenen Erwerb zur nothwendigen Folge oder Wirkung des Rechtstitels macht. Wer also ein Recht erwirbt, der erwirbt es durch den Rechtstitel in Kraft der natürlichen Rechtsordnung, die ihm das Recht durch den Rechtstitel zuteilt. Nun aber emanirt die natürliche Rechtsordnung aus Gott, ist von ihm gewollt und gesetzt. Folglich leitet sich doch der Erwerb jedes Rechts zuhächst von Gott, von dem göttlichen Willen ab, sofern Gott es ist, der eine solche Ordnung festgesetzt hat. Und von diesem Gesichtspunkte aus kann und muss man sagen, dass jedes erworbene Recht zuhächst auf göttlicher Verleihung beruhe. Aber dies ist wiederum nicht so zu verstehen, als ob diese Verleihung eine unmittelbare wäre. Der Rechtstitel ist nicht etwa bloss als die Bedingung oder Voraussetzung zu betrachten, auf welche sie das bezügliche Recht dem Rechtssubjecte von Gott unmittelbar verliehen würde, das findet durchaus nicht statt. Der Rechtstitel ist nicht die blossе Bedingung oder Voraussetzung, sondern die Ursache der Erwerbung des bezüglichen Rechtes. Wenn z. B. jemand durch Arbeit sich Eigenthum erwirbt, so wird Niemand sagen, dass die Arbeit bloss die Voraussetzung oder Bedingung wäre, auf welche hin Gott der gedachten Persönlichkeit dieses Eigenthum unmittelbar zuteilt. Nein, durch die Arbeit erarbeitet sich jeder selbst das Eigenthum. Die Verleihung eines erworbenen Rechtes von Seite Gottes an das erwerbende Subject ist somit stets nur als eine mittelbare zu denken.“

Ganz mit Unrecht wurde der Scholastik in neuester Zeit vorgeworfen, sie habe das *jus humanum* zu eng gegriffen. Man könne das Recht der Könige ein *jus humanum* nennen, wenn es unmittelbar von Gott als Urheber der Natur einer bestimmten Person verliehen wäre, da ja ein *consensus hominum*, eine *designatio personae per homines* als *conditio sine qua non* vorhanden sei. Dieser Vorwurf verkennt den Eintheilungsgrund, der von den Alten mit Recht angewendet wurde. Es ist der Rechtstitel; ist dieser die Natur des

Menschen selbst oder die Natur einer Gesellschaft, so ist das Recht unmittelbar von Gott als Urheber der Natur oder ein unmittelbar natürliches Recht, wie z. B. das Recht zu leben, sich zu vervollkommen, sich zu vertheidigen, die Auctorität des Gatten und des Vaters u. s. w.; ist hingegen der Titel eine menschliche Thätigkeit, z. B. die Erwerbung des Eigenthums durch Arbeit, Verträge verschiedener Art, die positive Gesetzgebung u. s. w., so ist das Recht nur mittelbar natürlich, unmittelbar menschlich, menschliche Einrichtung. Ein consensus, der nicht Ursache des Besizes eines Rechts, sondern nur eine Bedingung ist, ist auch kein Rechtstitel und daher nicht genügend, um ein Recht ein menschliches zu nennen. So ist z. B. das Recht, das Leben gegen ungerechte Angriffe zu vertheidigen, ein angeborenes oder unmittelbar von Gott verliehenes, obwohl es einen Angriff zur Bedingung hat; Niemand wird es deshalb ein jus humanum oder aequisitum nennen wollen; denn es gründet sich unmittelbar auf die Natur. Es muss zwar in Bezug auf Ausdrücke in der Wissenschaft einige Freiheit gestattet werden; es ist jedoch nicht wünschenswerth, dass man an eingebürgerten und wohlbegründeten Namen und Eintheilungen ohne wichtigen Grund rüttele.

Von der Hauptfrage über das mittelbar göttliche Recht der Herrscher sind mehrere Nebenfragen zu unterscheiden, wenn sie auch mit jener in innigem Zusammenhange stehen.

5) Eine Nebenfrage, die man so gerne mit der Hauptfrage vermengt, ist jene, ob die Staatsgewalt bei der ersten Staatenbildung immer zuerst in der ganzen staatlichen Gesellschaft unmittelbar und formell geruht habe, bevor sie bestimmten Personen mit Festsetzung einer bestimmten Regierungsform verliehen wurde. Wir sagen, dies ist eine Nebenfrage; denn davon ist die Frage über das mittelbar natürlich-göttliche Recht nicht abhängig. Auch wenn das ganze Volk als staatliche Verbindung niemals unmittelbares Subject der Staatsgewalt gewesen wäre, müsste man entschieden festhalten, dass sie einzelnen Personen nicht unmittelbar natürlich ist, wie im 4. Punkte gezeigt wurde. Aus den Principien der christlichen Rechtsphilosophie folgt einzig und allein folgender Bedingungssatz: Wenn in einem Falle die staatliche Gesellschaft sich früher bildete, bevor man eine Regierungsform einsetzte und die Auctorität bestimmten Personen mit Ausschluss aller übrigen für immer verlieh, so war kein Grund vorhanden, warum einzelne Personen allein das Herrscherrecht besitzen sollten; somit war der

ganze staatliche Körper so lange unmittelbares Subject der Staatsgewalt, bis dieselbe nicht der leichteren Ausübung halber bestimmten Personen ausschliesslich verliehen wurde. In solchen Fällen wäre diese Verleihung eine formelle Uebertragung im strengen Sinne gewesen, während in den übrigen, wie besonders im patriarchalischen Staate, der sich aus einer einzigen Familie entwickelte, der ganze Staatskörper niemals unmittelbarer Träger der Auctorität gewesen ist und daher wohl von einer Verleihung (per consensum successive datum), nicht aber von einer formellen Uebertragung vom Volke als dem ursprünglichen unmittelbaren Subjecte auf einzelne Personen als die späteren unmittelbaren Träger der Gewalt (per consensum simultaneum) die Rede sein konnte. Die Anerkennung des Patriarchalstaates von Seite der christlichen Vorzeit ist ein klarer Beweis, dass die Lehre vom mittelbar göttlichen Rechte nicht in der Möglichkeit einer formellen Uebertragung vom Volke als dem ursprünglichen Träger der Auctorität auf einzelne Personen ihre eigentliche und Hauptgrundlage hat, sowie dass eine solche Uebertragung als Thatsache der Geschichte ganz und gar nicht nachgewiesen werden muss, um das mittelbar-göttliche Recht zu vertheidigen.

Kehren wir zu jenem Bedingungssatze zurück, welcher den 5. Punkt in der Lehre der Vorzeit ausmacht. Das Verständniss desselben ist allen Jenen unmöglich, die von dem ganz unbegründeten Vorurtheile ausgehen, die Auctorität in einer oder mehreren bestimmten Personen sei das einzige Band der Einheit und daher allein die Wesensform der staatlichen Gesellschaft; und es ist Allen wenigstens sehr erschwert, die sich mit der legalen Gerechtigkeit und ihrem Formalobject nicht vertraut gemacht haben. Zahlreiche Bücher über Moral- und Rechtsphilosophie von guter Richtung mit sonst scholastischen Theorien schweigen vollständig darüber und vermengen daher öffentliches und Privatrecht. Wenn auch in einen oder anderen Compendium der Name „*justitia legalis*“ im Vorübergehen genannt wird, so findet doch im Staatsrecht die Lehre von diesem eigenthümlichen Bande der staatlichen Gesellschaft keine Verwerthung. Die legale Gerechtigkeit und ihr wesentlicher Unterschied von den übrigen socialen Tugenden gehört zu jenen vergessenen Bausteinen der christlichen Staatslehre, von denen wir in der Einleitung gesprochen haben.

Dieser 5. Punkt folgt nothwendig aus dem zweiten. Ist die staatliche Auctorität nothwendig und wesentlich mit dem Rechte der

ganzen staatlichen Gesellschaft gegeben, ihren Zweck anzustreben und die dazu nöthigen Mittel zu gebrauchen (dem Formalobjecte der *justitia legalis*), so muss die Staatsgewalt so wie dieses Recht, aus dem sie resultirt, nothwendig auf dem ganzen Staatskörper unmittelbar ruhen, falls man das Recht wirksam zu leiten nicht gleich im Beginne von jenen losgetrennt und einer oder mehreren Personen verliehen hat; mit anderen Worten: wenn die Uebereinstimmung in Bezug auf den Staatszweck nicht mit einem Unterwerfungsact unter bestimmte Herrscher verbunden wird, wie z. B. beim Patriarchenstaate. Man sagt dagegen, es liege hierin ein Widerspruch, dass die Auctorität im ganzen Staate als Gesellschaft unmittelbar ruhe und so auf Viele vertheilt sei. Wer dies behauptet, sagt dies entweder deshalb, weil überhaupt kein Recht von Vielen gemeinsam besessen werden könne oder weil dies mit der Natur der Auctorität als solcher streite. Beides ist haltlos und nichtig: ersteres, denn daraus würde folgen, dass nur physische Personen, niemals aber Gesellschaften, Corporationen und Staaten Rechts-subjecte seien, was mit der Ueberzeugung der Menschheit im Widerspruch ist und ganz willkürlich aufgestellt würde; dann würde es auch kein internationales Staatenrecht geben; kein Staat als Gesellschaft hätte dem andern gegenüber ein Recht zu existiren, sich zu vervollkommen, Eigenthum zu erwerben; kein Vertheidigungsrecht durch Krieg u. s. w., denn die Subjecte dieser Rechte sind eben nicht die Herrscher allein, sondern die gesammten Staatskörper. Auch die andere Behauptung ist nichtig, dass es mit der Natur der Auctorität als solcher streite, in Vielen zu ruhen; denn es müsste behauptet werden, dass jede Polyarchie, jede Republik, jedes Parlament einen Widerspruch in sich enthalte; dieser müsste darin zu suchen sein, dass Niemand zugleich befehlen und gehorchen könne; aber dies ist sehr wohl möglich in verschiedener Rücksicht (*sub diverso respectu*). Ein Glied einer gesetzgebenden Körperschaft kann nicht für sich allein befehlen, sondern nur im Verein mit den übrigen Gliedern; dies hindert aber in keiner Weise, dass jeder für sich allein, also in anderer Rücksicht keine Auctorität besitze und daher den Gesetzen unterworfen sei. Es ist sehr einleuchtend, dass ein moralisches und juridisches Ganzes dem einzelnen Mitgliede gegenüber die der Auctorität eigene Superiorität besitzen könne¹⁾. Aber,

¹⁾ Der hl. Thomas war so weit entfernt, darin dass die staatliche Auctorität im Volke ruhe, einen Widerspruch oder eine unbegründete Fiction zu finden, dass

sagt man, damit dies möglich sei, müsste schon ein concretes Haupt an der Spitze des moralisch-juridischen Ganzen stehen, eine Auctorität ohne ein solches Haupt wäre eine Auctorität in der abstracten, nicht aber in der concreten Welt. Diese Einwendung beruht auf der Voraussetzung, dass jedes Recht, welches nicht in einer physischen Person ruht, ein abstractes sei; daraus würde aber folgen, dass alle Gesellschaften und Corporationen, dass alle Staaten abstracte Wesen seien und nicht existiren. Die Gesammtheit selbst ist, insofern sie die Auctorität besitzt und gemeinsam ausübt, das concrete Haupt; in anderer Beziehung aber ist sie der Körper, der in seinen Theilen den früher gemeinsam gefassten Beschlüssen folgen muss. Wir dürfen auch nicht vergessen, dass es sich um die ersten Anfänge des staatlichen Organismus handelt und wir daher nicht eine so vollkommene Analogie mit dem ausgebildeten menschlichen Organismus und dessen Haupte suchen dürfen, wie bei einem schon weiter ausgebildeten Staatskörper. Ueberhaupt können in philosophischen Fragen Phantasiebilder und Metaphern nicht entscheiden. Wir müssen die kalte Vernunft befragen und diese findet das Wesen der staatlichen Gesellschaft und der Staatsgewalt auch dort, wo noch keine bestimmte, bleibende Verfassung eingesetzt ist und die Beschlüsse für das einheitliche Streben noch mit gemeinsamer Abstimmung gefasst werden. Eine solche ist sehr wohl möglich, und unrichtig ist es, dass jede Ausübung der Auctorität von Seite eines solchen Gemeinwesens ganz unmöglich sei. Warum könnte nicht Einer in der Versammlung aufstehen und eine bestimmte Art der Abstimmung vorschlagen mit bestimmten Majoritäten und warum

er schrieb (1. 2. q. 90. a. 3.): „Ordinare aliquid in bonum commune est vel totius multitudinis vel alicujus gerentis vicem multitudinis. Et ideo condere legem vel pertinet ad totam multitudinem vel pertinet ad personam publicam, quae totius multitudinis curam habet, quia et in omnibus aliis ordinare in finem est ejus, cujus est proprius ille finis.“ Und q. 97. a. 3. ad 3. sagt er: „Multitudo, in qua consuetudo introducitur, duplicis conditionis esse potest. Si enim sit libera multitudo, quae possit sibi legem facere, plus est consensus multitudinis ad aliquid observandum, quam auctoritas principis, qui non habet potestatem condendi legem, nisi in quantum gerit personam multitudinis; unde licet singulae personae non possint condere legem, tamen totus populus condere legem potest. Si vero multitudo non habeat liberam potestatem condendi sibi legem vel legem a superiore potestate positam removendi; tamen ipsa consuetudo in tali multitudine praevalens obtinet vim legis, in quantum per eos toleratur, ad quos pertinet multitudini legem ponere.“

sollten die Uebrigen einem solchen Vorschlage nicht beistimmen können? Warum sollte denn nicht auch später eine Regierungsform bestimmt und die Regierungsgewalt endgiltig verliehen werden können? Alle diese Acte wären offenbar Acte der Auctorität und insbesondere der Gesetzgebung per excellentiam, da ja die bleibenden Normen einer Verfassung Grundgesetze des Staates sind, denen jeder Einzelne sich später unterwerfen muss. Dies Eine muss zugegeben werden, dass es auf die Dauer nicht selten moralisch unmöglich, d. h. sehr schwer und hindernd wäre, so oft ein Beschluss für das öffentliche Wohl zu fassen ist, alle Bürger zu versammeln, und dies würde um so schwieriger sein, je grösser der Staat wäre und je mehr er sich entwickelte. Späterhin muss auch in grösseren Reichen eine physische Unmöglichkeit eintreten, welche bei den kleinen Anfängen noch nicht vorhanden ist. Warum sollten 300, 500 oder 1000 Familienväter, die ohnedies nahe bei einander wohnen, nicht wiederholt sich versammeln? Warum nicht zuweilen auch Tausende? Es ist also keineswegs undenkbar, dass Familien, die sich zum Streben nach gemeinsamer öffentlicher Wohlfahrt vereinigten, zuerst eine Zeit lang gemeinsam die Auctorität ausgeübt haben. Dieses erste Stadium der Entwicklung wäre keineswegs nutzlos; und die Auctorität wäre selbst dann nicht überflüssig gewesen, wenn sie nur zum Behufe der Uebertragung existirt hätte; ebenso wie das erste Kindesalter des Menschen eine nothwendige natürliche Entwicklungszeit ist, in der manche Kräfte im Kinde ruhen, ohne sich zu bethätigen. Sollte es deshalb unglaublich sein, dass Gott dem neugeborenen Kinde Verstand und freien Willen verliehen hat, weil diese geistigen Fähigkeiten Anfangs keine Thätigkeit entfalten können? Sollte Gott erst später der Seele des Kindes diese Vermögen eingiessen, wenn nach Entwicklung des Organes der inneren Sinne, welche den geistigen Fähigkeiten dienen, auch Acte geistiger Natur möglich geworden? Keineswegs, wird man sagen; Verstand und Wille sind ja natürliche, wesentliche Fähigkeiten der Seele; es wäre daher widernatürlich oder unnatürlich, die Seele ohne diese Vermögen zu schaffen, es handelt sich um eine natürliche Resultanz. Dieselbe Antwort geben wir aber Jenen, welche behaupten, es sei ungereimt, dass Gott vor der äusseren Organisation der Gesellschaft durch Entwicklung einer Regierungsform und besonderer Organe zur Regierung die Auctorität verleihe.

Noch einige andere Einwendungen können wir nicht unerwähnt lassen. Mehrere hervorragende Schriftsteller sagen:

„Die Uebertragung der Gewalt an den Souverain wird als ein Act der Gesellschaft betrachtet, den diese selbstständig setzt. Nun kann doch die Gesellschaft erst dann Princip einer bestimmten Thätigkeit sein, wenn sie einmal als solche existirt und dann: Unumquodque agit, secundum quod est actu. Aber so lange nicht ein Träger der Auctorität verschieden von den Gesellschaftsgliedern für sich genommen da ist, der die Gesellschaftsglieder zu einer moralischen Einheit, zu einem socialen Körper zusammenschliesst, existirt ja die Gesellschaft als solche nicht. Wie kann sie also zu einer Action zusammentreten, zur Action der Uebertragung der Gewalt an eine bestimmte Persönlichkeit! Es ist das um so weniger möglich, als die gedachte Uebertragung ein Vertrag sein soll, ein Vertrag aber stets zwei fertige Persönlichkeiten voraussetzt.“

Der Untersatz dieses Syllogismus ist entschieden zu leugnen. Nicht die Auctorität in einer oder mehreren bestimmten Personen allein, welche als ausschliessliche Träger der Gewalt allen Uebrigen gegenüberstehen, ist das Princip der moralischen Einheit, sondern alle der staatlichen Gesellschaft eigenthümlichen Pflichten und Rechte, also auch die Auctorität, wenn sie im gesammten Volke ruht, welche, wie wir (im ersten und in diesem 4. Abschnitte n. 2) gezeigt haben, sich unmittelbar aus dem Rechte der staatlichen Gesellschaft, ihr Ziel zu erreichen (dem Formalobject der legalen Gerechtigkeit) von selbst ergibt, sind das einigende Band. Die Einwendung beruht auf einer gänzlichen Ignorirung der *justitia legalis* und daher auch auf der willkürlichen Annahme, dass bestimmte Träger der Auctorität allein die Wesensform des Staatskörpers ausmachen. Es ist ein Irrthum zu behaupten, dass Pflichten und andere von der Auctorität verschiedene Rechte kein einigendes Band seien. Schon vor der Uebertragung der Auctorität können viele Menschen durch Uebereinstimmung (*consensus*) eine moralische und juridische Person bilden und sind daher auch als solche geeignet, mit den erwählten Regierungspersonen einen ausdrücklichen oder stillschweigenden Vertrag abzuschliessen. Wer immer sich vertraut gemacht hat mit der Lehre von der Rechtsordnung der legalen Gerechtigkeit, deren Grundlage beim ersten Ursprung der Staaten die Uebereinstimmung (*consensus*) ist, die öffentliche Wohlfahrt anzustreben, kann diese Einwendung nicht stichhaltig finden. (Siehe den 2. Abschnitt).

Ferner wird eingewendet: „Die Auctorität soll derart unmittelbar von Gott der Gesellschaft übertragen sein, dass sie dieser als *jus innatum* innewohnt. Aber ein *jus innatum* ist absolut unveräusserlich. Man kann bei manchen dieser angeborenen Rechte auf die Ausübung verzichten; das Recht selbst aber ist und bleibt unveräusserlich.“

Hierauf ist zu antworten, dass die Auctorität nur in dem Sinne der Gesellschaft wesentlich ist, dass sie in der Gesellschaft existiren muss als vorzüglicher Theil der inneren Form; dies haben wir im zweiten Punkte gesehen; sie ist aber nicht in solcher Weise angeboren, dass alle Glieder zusammengenommen den unmittelbaren Träger der Staatsgewalt bilden müssen. Es liegt hier eine Verwechslung des zweiten Punktes mit dem fünften vor. Nur in dem Falle, dass die Auctorität noch durch keine positive Einrichtung bestimmten Personen ausschliesslich verliehen ist, muss sie in der Gesamtheit Aller unmittelbar ruhen. Hiermit ist die Schwierigkeit gelöst. Den Untersatz können wir daher übergehen, obwohl wir die Ansicht festhalten, dass man nicht nur dem Gebrauche aller angeborenen Rechte, sondern auch diesen Rechten selbst gültig entsagen könne, wenn auch nicht immer in erlaubter Weise. (Philos. mor. pg. 325. sq.; ed. 1. pg. 297. sq.).

„Nimmt man zu alledem, dass in der Geschichte von einem solchen Uebertragungsvertrage nicht die geringste Spur sich zeigt, so wenig wie von dem Hobbes-Rousseau'schen Gesellschaftsvertrage, dann wird man zugeben müssen, dass die Schwierigkeiten, die dieser Doctrin entgegenstehen, so gross seien, dass sie kaum in befriedigender Weise gelöst werden können.“

Hierauf sei zuerst die Bemerkung gestattet, dass der Vergleich mit dem Socialcontracte, welchen Hobbes und Rousseau fingirten, nicht zutreffend ist. Dieser wäre ein feierlicher Vertrag des ganzen Menschengeschlechtes gewesen, welcher wegen des bedeutenden Aufsehens und der grossartigen Umwälzung im Zustande und in der Lebensweise des bisher unsocialen Menschengeschlechtes, die er nach Rousseau bewirkt hätte, unauslöschlich im Andenken desselben geblieben wäre. Ein Schweigen der Geschichte wäre daher unmöglich, wenn er wirklich stattgefunden hätte. Wir sehen hiebei ab von der Naturwidrigkeit und Ungereimtheit eines Contractes, der einem natürlich unsocialen Zustand ein Ende machen und zugleich die letzte Grundlage oder höchste Quelle aller wahren Sittlichkeit und alles Rechtes sein soll. Wenn es sich hingegen um die einzelnen Phasen der Entwicklung einzelner Staatswesen handelt, die unter Umständen selbstverständlich sind oder doch nicht unnatürlich, so darf man nicht erwarten, dass die Geschichte sie im Einzelnen aufzählen wird. In solchen Fällen ist wohl die Entstehung des Staates im Ganzen, besonders eines umfangreichen, welcher in die Geschicke der Nachbarvölker mächtig eingreift oder sonst Ungewöhnliches leistet, ein Gegenstand der Tradition oder der schriftlichen Aufzeichnung,

nicht aber die Reihenfolge aller menschlichen Thätigkeiten, welche zur Entfaltung im Beginne angewendet wurden. Dazu gehört nun eine Uebereinstimmung in Bezug auf die gemeinsam zu erreichende öffentliche Wohlfahrt vieler Familien in einem Territorium, mit der entweder die Verleihung der Regierungsgewalt an eine bestimmte Person durch Unterwerfung zugleich von Anfang an verbunden sein oder erst später erfolgen konnte. Dass letzterer Fall auf den zahllosen Wanderungen der Völker niemals vorgekommen sein sollte, ist wohl unwahrscheinlich; wie oft er aber stattgefunden habe, dies kann freilich Niemand bestimmen.

Cardinal Hergenröther sagt hierüber (Kath. Kirche u. christl. Staat S. 470 f.): „Gegen diese Theorie wird von gewichtiger Seite eingewendet, dass es eine rein willkürliche, für keine Zeit nachweisbare Fiction sei, die Gewalt von Gott unmittelbar in das Volk zu legen (Walter, Naturrecht S. 227). Indessen lässt sich doch sagen, dass für die älteste Zeit der Menschheit diese Fiction doch nicht so ganz willkürlich sei. . . Denken wir uns eine beträchtliche Anzahl ganz gleicher und von einander unabhängiger Familien durch einen Sturm auf eine ganz verlassene Insel verschlagen, bei zertrümmertem Fahrzeug, ohne Hoffnung, das verlassene oder das gesuchte Land wieder zu gewinnen, von der Gemeinschaft mit andern Menschen gänzlich abgeschnitten. Sicher können diese Familien nicht ohne eine Regierung auf der Insel leben, es hat aber keine einen Anspruch auf Herrschaft, auch kein Einzelner als solcher. Sicher haben sie aber das Recht zur Einsetzung einer ihnen nothwendig und passend scheinenden Regierung. Auf dieser durch die Familienväter oder sonst repräsentirten Menge ruht also das Recht der bürgerlichen Gewalt, sowie die Befugniss, je nach Befund sie Einem oder Mehreren zu übertragen. Schwerlich wird man der Lehre Bellarmins bezüglich dieses Punktes etwas Stichhaltiges entgegen können.“

Sollte sich Aehnliches niemals auch auf den grossen Continenten, auch ohne Nöthigung das Land nicht zu verlassen, auf den zahllosen Wanderungen der Völker ereignet haben? — Der gelehrte Geschichtsforscher und Cardinal fährt fort:

„Aehnlich verhält es sich beim Aussterben eines Regierungsgeschlechtes, bei völlig rechtlicher und factischer Erledigung eines Thrones, wo keine sonstige Vorsorge getroffen ist, keine speciell Berechtigten sich vorfinden. — Es ist die concrete Schwierigkeit eben das Dunkel, das über der ersten Staatenbildung schwebt. Der Ursprung der Staatsformen geht wie der Ursprung der Staaten überall in die Nacht der Zeiten zurück, wir kennen nur ihre Entwicklungen und ihre Veränderungen (Walter S. 220.) Es mögen viele Regierungen durch Usurpation entstanden sein; wo aber dieselbe Consistenz und die Anerkennung der Mehrheit des Volkes erlangt haben, sind sie legitim (das. S. 222.) Es giebt unzweifelhaft Fälle (so schliesst der Cardinal), in denen eine Uebertragung der Auctorität durch das Volk und

die Zustimmung desselben ein Rechtstitel für den Besitz der Gewalt durch den Fürsten ist.“

Ein Rechtstitel ist aber nicht nur Bedingung, sondern Ursache des Besizes eines Rechtes; also bekennt sich Cardinal Hergenröther hiemit in Bezug auf solche Fälle zur Ansicht der Alten.

Uebrigens, wie schon gesagt wurde, wenn auch niemals in Wirklichkeit solche Fälle vorgekommen wären, würde dadurch jener Bedingungssatz in seiner Wahrheit nicht beeinträchtigt, den wir hier als 5. Punkt und als Beantwortung einer Nebenfrage besprochen haben.

6) Eine zweite Nebenfrage bezieht sich auf die Rechtstitel, auf welche sich der Besitz der Auctorität stützt. Suarez stellt ganz im Einklang mit den scholastischen Principien mehrere auf: die Uebereinstimmung (*consensus aut successive datus aut simultaneus, explicitus aut tacitus*), durch die ein Wahlreich oder auch ein Erbreich eingeführt werden kann; der Wille des Siegers im gerechten Kriege, wenn die politische Unterwerfung als Strafe in Proportion steht mit dem socialen Verbrechen und zwar unabhängig von der Beistimmung der Besiegten; endlich die Verjährung (*praescriptio*), durch welche die Nachfolger eines Usurpators nach langer Zeit mit stillschweigender Beistimmung des Volkes rechtmässige Fürsten werden können, wenn sie *bona fide* im Besitze des Thrones sich befinden.

Hiemit haben wir den Kern der Lehre vom mittelbar göttlichen Rechte dargelegt. Zum Schlusse dieses Abschnittes wollen wir noch die Entstellungen dieser Lehre kurz anführen, welche durch Missverständnisse weite Verbreitung gefunden haben:

1. Es ist unrichtig, dass die Lehre vom mittelbar göttlichen Recht irgend eine Verwandtschaft mit der Lehre Rousseau's besitze.

2. Es ist eine Entstellung der Wahrheit, dass diese Lehre nur eine Ansicht von Bellarmin und Suarez, oder nur von einem Theile der Scholastiker gewesen sei.

3. Es ist unrichtig, dass die einzige oder die Hauptgrundlage dieser Lehre die Voraussetzung bilde, die staatliche Auctorität habe ursprünglich immer im ganzen Volke geruht. Eine Anzahl von Theologen, welche nur vorübergehend und daher unvollständig von dieser Frage handeln, hat freilich zu diesem Missverständnisse Anlass gegeben. Aber man hat darauf vergessen, dass man, um eine verbreitete Lehre richtig zu beurtheilen, sie vorzüglich in solchen

Auctoren studiren muss, von denen sie vollständiger und genauer dargelegt wird. Ein solcher ist nun, wenn es sich um den Ursprung der Staatsgewalt handelt, vor Allen Suarez. Es wäre zu erwarten, dass man also diesen berühmten Theologen auf das Genaueste durchforschen würde. Dennoch geschieht dies meistens nicht. Man übersieht jene wichtige Stelle, in welcher der „Doctor eximius“ vom Patriarchalstaate spricht und von einem „consensus successive datus“, durch den in vielen Fällen zu gleicher Zeit die staatliche Gesellschaft entstanden und dem Patriarchen die königliche Gewalt verliehen worden sei. In diesen nach Suarez wahrscheinlich zahlreichen Fällen¹⁾ konnte die Staatsgewalt niemals formell früher im Volke sein und daher auch keine formelle Uebertragung im engeren Sinne stattfinden. Es sind also alle jene Darstellungen der alten Lehre falsch, in denen behauptet wird, nach den Alten habe die Auctorität ursprünglich „immer“ im ganzen Volke geruht, auch Suarez sei dieser Ansicht und dies sei die Grundlage der ganzen Lehre vom mittelbar göttlichen Rechte. Um dieser beinahe schon traditionellen Entstellung wirksamer entgegenzutreten, wollen wir im nächsten Abschnitte eingehend über den Patriarchalstaat und dessen Anerkennung von Seite der Scholastik handeln.

4. Es ist ein Missverständniß, wenn man behauptet, nach den Alten sei der einzige Rechtstitel der Staatsgewalt die Uebereinstimmung (consensus) der Menschen. Man verwechselt die Frage über den Ursprung der staatlichen Gesellschaft mit jenem der Staatsgewalt. Wie wir oben (im 2. Abschnitte) gesehen haben, ist zur ersten Herstellung der Rechtsordnung der legalen Gerechtigkeit eine ausdrückliche oder stillschweigende Beistimmung erforderlich und daher auch zum ersten Ursprunge der staatlichen Vereinigung immer nothwendig. Wenn aber ein Staat schon gebildet ist und es sich nur um die Person des Herrschers handelt, so ist wohl die Beistimmung bei gewöhnlichen Vorgängen der Rechtstitel. Dennoch lehrt Suarez ausdrücklich, dass ein Sieger im gerechten Kriege unter Umständen einem besiegten Volke, welches die staatliche Einigung schon früher besass, ohne Beistimmung desselben die Pflicht der politischen Unterwerfung auferlegen und dadurch sich selbst das Herrscherrecht verleihen kann. Wenn Suarez hier von

¹⁾ Cf. Suarez, *Defensio fidei* l. 3. c. 2. n. 19. In d. Phil. mor. wird hierauf besonders aufmerksam gemacht, bisher wie es scheint, ohne vielen Erfolg: pg. 598. 628. 635.; ed. 1. pg. 560. 587. 596.

einem „quasi contractus“ spricht, so deutet er eben durch das „quasi“ an, dass es sich hier nicht um einen eigentlichen, wirklichen consensus handelt, und die beigefügte Erklärung hebt jeden Zweifel. Er erklärt ausdrücklich, er wolle durch diesen (vielleicht minder empfehlenswerthen) Ausdruck nur sagen, dass, wenn ein Sieger sich zum König über die Besiegten in gerechter Weise einsetze, die Wirkung dieselbe sei, wie in den Fällen eines consensus. Ausserdem wird von Suarez die Verjährung (praescriptio) als Rechtstitel anerkannt. Zu dieser ist aber selbstverständlich eine Uebereinstimmung des Volkes allein nicht genügend¹⁾.

5. Ein anderes Missverständniss bezieht sich auf die Uebereinstimmung (den consensus) selbst. Man hat dieselbe mit der Wahl einer einzigen Person verwechselt und gesagt, die Lehre der Alten eigne sich daher nur für Wahlreiche, nicht für Erbreiche. Aber Suarez, der zuverlässigste Erklärer der alten Lehre, lässt darüber keinen Zweifel, indem er ausdrücklich sagt, dass auch eine bestimmte Erbfolge durch Uebereinstimmung festgesetzt werden könne²⁾.

Die erste Bedingung zu einer Verständigung über den Ursprung der Staatsgewalt ist wohl, dass man in Zukunft die eben dargelegten Entstellungen und Missverständnisse zu vermeiden suche; dann erst wird eine wissenschaftliche Erörterung dieser Frage mit Erfolg gekrönt sein. Da aber Missverständnissen oft durch minder passende Namen und Ausdrücke Vorschub geleistet wird, so sei noch der Wunsch ausgedrückt, es möge der Name „Uebertragungstheorie“ vermieden werden. Er ist ganz geeignet, die unter 3 und 4 angeführten falschen Auffassungen zu nähren. Man sage vielmehr „die Lehre vom mittelbar göttlichen Recht“. Denn in allen Fällen, auch dann, wenn ein Sieger sich in gerechter Weise selbst zum Herrscher macht, ist die Gewalt nur mittelbar von Gott. Der Ausdruck „mittelbar göttliches Recht“ ist daher für alle Fälle bezeichnend und hebt den eigentlichen Controverspunkt unserer Tage am klarsten hervor. Der Name „Uebertragungstheorie“ hingegen ist geeignet, den Hauptpunkt der Streitfrage zu verdunkeln und die falsche Vorstellung zu erregen, als wenn nach den Alten kein anderer Rechtstitel als eine *translatio stricte dicta* im Gegensatz zur *collatio auctoritatis* zulässig sei und in jedem Falle ein consensus erfordert werde.

¹⁾ Philos. mor. pg. 600; ed. 1. pg. 561.; ubi verba Suarii afferuntur.

²⁾ Suarez Def. fide l. 3. c. 2. n. 19.; cf. etiam de legibus l. 3. c. 4. n. 2. sqq.

Wir glauben zum Schlusse dieses Abschnittes noch die Hoffnung aussprechen zu dürfen, dass es den geehrten Mitarbeitern des „Staatslexikons der Görres-Gesellschaft“ gelingen werde, nicht nur den dargelegten Entstellungen und Missverständnissen, die sich in weiten Kreisen einzubürgern drohen, ein Ende zu bereiten, sondern auch die einzig richtige Lehre der gesammten christlichen Vorzeit wieder zu Ehren zu bringen. Nur dann wird uns das verdienstvolle Unternehmen der Vertreter der katholischen Wissenschaft ein harmonisches Bild der christlichen Staatslehre zu bieten im Stande sein, welches mit den allgemeinen Principien der christlichen Rechtsphilosophie in schönem Einklange sich befindet.

(Fortsetzung folgt.)