

Die Ideologiekritik des Donoso Cortés

Von RAINER DEMPFF

Don Juan Donoso Cortés Marques de Valdegamas wurde am 6. Mai 1809 in El Valle de la Serena (Spanien) geboren. Es war die Zeit der napoleonischen Wirren. Seine engere Heimat ist die Provinz Estremadura. Der Familienbesitz liegt dort in Don Benito; sein Vater war Großgrundbesitzer und Rechtsanwalt¹. Er ist ein Nachfahre Cortéz', des berühmten Eroberers von Mexiko.

Ähnlich wie Lamennais hat er in seinem relativ kurzen Leben eine große Wandlung seiner religiösen und politischen Überzeugung durchgemacht. So konnte er Autor der gegensätzlichsten Parteien und Richtungen werden. Um den Nachweis zu führen, daß es sich aber nicht um einen Bruch, sondern um eine organische Entwicklung handelte, die durch Lebensumstände und politische Ereignisse ausgelöst und beschleunigt wurde, ist es notwendig, seine Ideen im Zusammenhang mit seinem Lebenslauf zu schildern. Das unterscheidet ihn wesentlich von seinem Landsmann und Zeitgenossen Balmes und auch von Guizot, der für ihn so bedeutend war, daß spanische Gegner D. Cortés den „kleinen Guizot“ nannten². Berühmt wurde er aber nicht als kleiner Guizot und Politiker des Ausgleichs und der Mitte, sondern als Verteidiger der Diktatur und als Untergangsprophet. Tatsächlich hat er aber als praktischer Politiker fast bis zu seinem Tod der gemäßigt liberalen Partei angehört und ist im Dienst der parlamentarischen Regierung als Gesandter Spaniens 1853 mit 44 Jahren in Paris gestorben.

Sein Leben lang wurde ihm jede Originalität abgesprochen: zuerst sei es Guizot und dann wären es die französischen Traditionalisten de Maistre und de Bonald gewesen, deren Ideen er in Spanien nur verbreite. Eine objektive Betrachtung und Darstellung muß ihn aber als selbständigen Denker würdigen, und vor allem die Art seiner Ideologiekritik.

Nach heutigen Begriffen hat Donoso Cortés (D. C.) rasch eine glänzende Karriere gemacht: Der Einfluß des Elternhauses war nur kurz, doch erhielt er dort eine streng konservative religiöse Erziehung. Seine Studien begann er an der höheren Schule, die in Verbindung mit der Universität Salamanca stand und setzte sie an dem Colegio in Caceres fort. Mit zwanzig Jahren wurde er bereits Professor für Ästhetik und Literatur am neueröffneten Colegio de Humanidades de Caceres. Bedeutsam war wohl für ihn, daß er hier und schon während seiner Studienzeit unter den Einfluß des bedeutenden Liberalen Quintana kam, der ein Freund seines Vaters war. Von ihm übernahm er nun die Begeisterung für liberale Ideen.

D. C.' Lehrerverfolg in Caceres war nicht groß, für ihn aber eine gute Vor-

¹ Edmund Schramm, Donoso Cortés — Leben und Werk eines spanischen Antiliberalen, Ibero-Amerikanisches Institut, Hamburg 1935, S. 17 ff.

² Ebd. S. 39.

schule der Rhetorik, und auch später hat er als Redner im Parlament seine größten Erfolge erzielt.

Nach drei Jahren gab er die Lehrtätigkeit auf und übersiedelte 1832 nach Madrid. Noch im Herbst erschien seine erste Schrift: „Memoria sobre la situación actual de la Monarquía“ (Obras III 39ff.)³.

Zur besseren Erklärung dieser Veröffentlichung wird es notwendig, kurz die politische Situation zu beleuchten, in der sich Spanien damals befand:

Napoleons Herrschaft war gefallen, Spanien jedoch beim Wiener Kongreß trotz seiner großen Verdienste beim Sturz Napoleons unberücksichtigt geblieben. Seine weltpolitische Bedeutung war ausgespielt und die inneren Schwierigkeiten waren ungeheuer groß. Der Kampf gegen Napoleon hatte alle Parteien geeint. Doch hofften die Liberalen bei der Rückkehr des Königs zugleich eine moderne parlamentarische Verfassung durchsetzen zu können. (Ein ähnliches modernes Gegenstück dieser Situation ist uns allen geläufig.) Nur gegen große Widerstände gelang es, allgemeine Cortes im Jahre 1812 in Cadix einzuberufen. Nach Aufhören des äußeren Drucks zeigte sich sofort der Gegensatz der beiden großen Gruppen der fortschrittlichen Liberalen und der absolutistischen Konservativen. Es gelang der liberalen Minorität, die „Verfassung von Cadix“ durchzusetzen. Die Abgeordneten beschworen zwar die Bewahrung der katholischen Religion und des Throns Ferdinands VII., doch bestimmte die neue Verfassung die Teilung der Gewalten im Sinne Montesquieus, die Souveränität der Volksvertretung im Geiste Rousseaus, außerdem Rede- und Preßfreiheit und schaffte die Inquisition ab.

Schon nach zwei Jahren setzte sich aber Ferdinand VII. über die Verfassung hinweg, und die liberale Bewegung mußte ihren Kampf unterirdisch fortsetzen. Durch den Putsch Riegos gezwungen, leistete 1820 der König erneut den Eid auf die Verfassung. Drei Jahre später wurde die konstitutionelle Herrschaftsform durch russisch-französisch-österreichische Intervention wieder beendet. In die folgende Zeit der letzten Regierungsjahre Ferdinands VII. fällt die Entstehung der ultrakonservativen Carlistenbewegung. Ihre Anhänger nannten sich anfangs Apostolicos und vertraten die Thronansprüche des Infanten Don Carlos, da Ferdinand VII. nur zwei Töchter hatte. 1830 wurde aber die Pragmatische Sanktion wieder hergestellt und dadurch die Thronfolge des Infanten hinfällig. Nun griffen die Carlisten zur Gewalt und entfesselten einen Bürgerkrieg, der sich durch Jahrzehnte hinzog. Erst 1836 führte die Regentin Maria Christina unter dem Druck des Militärs die Verfassung von Cadix wieder ein, und 1837 wurde vor den Cortes eine neue Verfassung geschaffen, die erhebliche Einschränkungen gegenüber der alten aufwies.

Die Denkschrift D. C.' kurz nach Wiederherstellung der Pragmatischen Sanktion fällt also in die letzten Regierungsjahre Ferdinands VII. und wurde vom König sehr freundlich aufgenommen. In ihr sind bereits in Ansätzen die wesentlichsten Bestandteile der politischen Ideen D. C.' in seiner ersten Periode enthalten. Er bezieht die Mittelstellung zwischen ultrakonservativen

³ Zit. nach der Ausgabe der „Gesammelten Werke“ (Obras) des D. Cortés von Orti y Lara, Madrid 1903.

Carlisten und den Linksliberalen. Da D. C. legitimistisch denkt, muß er die demokratisch gesinnten Linksliberalen ablehnen. Sein Kampf ist aber besonders gegen die Carlisten gerichtet, die das Prinzip der echten Legitimität nicht anerkennen wollen und für ihn darum Revolutionäre sind. Deutlich erkennbar ist schon der Einfluß der französischen gemäßigten Liberalen, also von Männern wie Benjamin Constant und Guizot. D. C. empfiehlt dem Monarchen, sich auf das Bürgertum zu stützen und die Cortes wieder einzuberufen. Das heißt, er will an die traditionellen „demokratischen“ Einrichtungen des spanischen Volkes anknüpfen und trifft sich hier mit Balmes, der ebenso die absolute Volksherrschaft und -souveränität der Französischen Revolution für künstlich und falsch hält. Edmund Schramm⁴ nennt D. C.'s Haltung „konservativ-liberal“. Bisher haben wir nur die Begriffe: „gemäßigt liberal“, „gemäßigt konservativ“, „historisch liberal“ verwendet und von Theoretikern und Politikern der „Mitteposition“ gesprochen. Dieser neue Name klingt paradox und ist vielleicht unzulänglich, bringt aber doch die Situation zum Ausdruck, die unser Thema ist: Kritik der Extrempositionen und Vereinigung der positiven Elemente des konservativen und liberalen Denkens.

Der König nahm D. C.'s Erstlingsschrift nicht nur freundlich zur Kenntnis, sondern förderte — einmal aufmerksam geworden — sofort das junge Talent. Er gab ihm 1833 die Stelle eines Ministerialbeamten und 1834 — nach dem Tode des Königs — wurde er zum Secretario con ejercicio de decretos ernannt.

1834 — nun 25 Jahre alt — veröffentlichte D. C. eine größere Schrift: „Consideraciones sobre la diplomacia y su influencia en el estado político y social de Europa desde la Revolución hasta el tratado de cuádruple alianza“ (Obras III 53 ff.).

Das wesentlich Neue dieser Arbeit ist die Anerkennung der „Vernunft“ als höchstes Prinzip in Gesellschaft und Staat. Auf der Suche nach dem Beständigen in der politischen Wandelbarkeit seiner Tage gelangt er zu ihr als dem Mittel und Prinzip, das die Welt beherrscht und allein leiten kann.

Wir brauchen nicht weit zu gehen bei der Suche, welche Autoren D. C. zu dieser Meinung bestimmt haben. Es ist auch bekannt, daß er in dieser Zeit B. Constant, Royer-Collard und Guizot genau studiert hat. Auch die Kritik wies deutlich darauf hin und warf ihm die Abhängigkeit von Frankreich offen vor. Tatsächlich sind die Gedanken Guizots fast vollständig da. Souverän kann nur „die Gerechtigkeit“ sein. Gott hat die politische Gewalt der Gerechtigkeit, den durch die Vernunft erkannten Gesetzen übertragen. Nur die Intelligenz führt zur Freiheit der Völker, und das heißt praktisch: Die Gewalt muß bei den Intelligenten liegen.

In den „Consideraciones“ untersucht D. C. die Rolle der Diplomatie und sieht in ihr ein Mittel der Vernunft, die über das einfache Faustrecht gesiegt hat. Er arbeitet genau wie Guizot und versucht die Wirkung der Idealfaktoren auf die Realfaktoren zu ermitteln und ihre gegenseitige Abhängigkeit historisch zu belegen. So ordnet er der Diplomatie als Herrschaft der Vernunft ihren

⁴ Schramm, D. Cortés S. 36.

bestimmten historischen Platz und Auftrag zu. Er bezeichnet genau die Zeit, als sie sich selbst überlebte und dadurch ihrem Auftrag untreu wurde. Im Absolutismus diente sie nur noch der Rechtfertigung des Legitimitätsprinzips des Gottesgnadentums und wurde zur Unterdrückung der Völker mißbraucht. Inzwischen habe sich die Vernunft durch das erwachende Selbstbewußtsein der Völker emanzipiert. Dem Volk müsse aber Recht und Möglichkeit einer freien Meinungsäußerung eingeräumt werden und — gleich Guizot — verweist er auf das englische Vorbild und preist die englische konstitutionelle Lösung. Er nimmt dann Stellung zur demokratischen Verfassung von Cadix und erkennt ihr auch einen historischen Auftrag zu, der jedoch nun erfüllt sei. Das demokratische Prinzip sei in den Freiheitskriegen gegen Napoleon zum Durchbruch gelangt, habe sich also in der Gesellschaft längst durchgesetzt, bevor es in der neuen Verfassung seinen Ausdruck fand. Die innere Zerrissenheit des spanischen Volkes habe nun die echte Voraussetzung demokratischer Selbstverwaltung zerstört und mache eine starke monarchische Regierung notwendig. Aber weder König noch Volk hätten die Zeichen der Zeit und die großen inneren Umwälzungen rechtzeitig erkannt und daher jeweils den falschen Weg beschritten.

Diese Auffassung zeigt eindeutig, daß D. C. vom Primat der gesellschaftlichen Entwicklung überzeugt ist. Er will kein noch so geliebtes Ideal gegen die gesellschaftlichen Verhältnisse durchsetzen und beweist schon in jungen Jahren sein nüchtern realistisches Denken, dem alle Illusionen fremd sind.

Sein Schüler von Cáceres und späterer Freund Tejado nannte ihn den ersten Moderado (gemäßigt Liberalen) in Spanien (Nota biográfica, Obras I, S. XXXVII). Tatsächlich bildet sich zu dieser Zeit die Partei der gemäßigt Liberalen in Spanien und D. C. ist ihr Theoretiker schlechthin. Die gemäßigt Liberalen gewannen in den folgenden Jahren und Jahrzehnten bestimmenden Einfluß auf die spanische Politik und wurden geradezu zur staatstragenden Partei. Es ist darum fast tragisch, daß D. C. als Decisionist und Vorkämpfer der Diktatur fortlebte. Sein eigentliches Lebenswerk ist die Kritik der Ideologie des konservativen Absolutismus und der liberalen Demokratie. Er wollte zwischen den Ideen des Gottesgnadentums und der Volkssouveränität vermitteln und für eine „fortschrittliche“ und positive Mitteposition kämpfen.

Die Wirren im Lande nehmen kein Ende. Die Linksliberalen hatten wieder einmal die Macht im Staate erobert. Der Antiklerikalismus dieser Partei zeitigte eine Säkularisation. Damit wollte man die wirtschaftlichen Schwierigkeiten des Landes beseitigen, ohne neue Steuern zu erheben. Tatsächlich wurde aber der spanischen Volkswirtschaft ein schwerer Schaden zugefügt. Der Kampf um die Verfassung wurde bald wieder mit Gewalt ausgetragen. Die Militärs zwangen die Königin, die Verfassung von Cadix wiederherzustellen.

D. C., nun bereits eine fest profilierte und beachtete Persönlichkeit im politischen Leben Spaniens, wurde von der Königin beauftragt, das aufständige Estramadura — seine Heimatprovinz — wieder der Krone zu gewinnen. Diesen Auftrag konnte D. C. erfolgreich erledigen. Danach rückte er im Ministerium weiter vor und wurde 1836 von der liberalen Regierung Mendizábal

zum Kabinettssekretär ernannt. Das Kabinett trat jedoch bald wieder zurück. In die folgende Cortes wurde D. C. als Abgeordneter von Badajoz (Estremadura) gewählt.

In einer neuen Veröffentlichung 1835 „La ley electoral considerada en su base y en su relación con el espíritu de nuestras instituciones“ (Obras III, 31ff.) äußerte sich D. C. zur Wahlrechtsfrage.

Darin findet sich nichts wesentlich Neues. Es ist eine Ausführung seiner Ideen über die Herrschaft der Vernunft. Er muß das allgemeine Wahlrecht verwerfen, da das Volk für ihn eben nicht souverän ist und die Gefahr besteht, daß die politische Gewalt dem Zufall überlassen bleibt.

Wie wenig hat dieser D. C. doch mit Carl Schmitts Bild zu tun, der sich in seinem Buch „Politische Theologie“ auf D. C. beruft — aber nur den späten Donoso kennt — und sagt: Souverän ist, wer im Ausnahmezustand entscheidet! Dagegen sagt D. C.: Das Volk kann im Ausnahmezustand souverän sein! Wir haben schon oben diesen Gedanken dargelegt, was D. C. über Recht, Bedeutung und besonderen Auftrag der Verfassung von Cadix geschrieben hat. Diese Verfassung ist für ihn Ausdruck einer momentanen gesellschaftlichen Entwicklung. Das Volk kann in bestimmten Fällen Träger der Vernunft werden oder ausnahmsweise die „Intelligenz“ verkörpern. Sinn und Aufgabe einer Wahl ist aber nur, die Intelligenten zu finden, die wirklich regieren können. Die vernünftigste Wahlform ist genau wie für Guizot der Wahlsensus, nur das besitzende und gebildete Bürgertum soll wählen.

Wir sehen, wie weit diese Auffassung von der These Carl Schmitts entfernt ist. Am kürzesten läßt sich vielleicht der Unterschied auf folgende Formel bringen: bei D. C. ist souverän, wer im Recht ist, bei Carl Schmitt, wer die Macht hat.

Es findet sich in dieser Arbeit auch Guizots Auffassung von der Rolle des Christentums wieder. Die christliche Idee steht auf der Seite der Freiheit, ja hat erst die wahre Freiheit in der Menschheit ermöglicht. Die historische Kirche hat zu gewissen Zeiten ihr eigenes Wesen vergessen, doch haben sie dazu die Verhältnisse gezwungen. Und D. C. spart darum nicht mit heftiger Kritik an der katholischen Kirche.

Im ganzen bezieht D. C. also auch in der Wahlrechtsfrage die Mitteposition. Weder König noch Volk allein sind souverän. Souverän ist das vernünftige Gesetz. König und Volk sollen zusammenwirken, staatstragend ist das Bildungs- und Besitzbürgertum, oder besser: die geistige Elite des Landes.

1836 erhielt D. C. die Lehrkanzel für Verfassungsrecht am Ateneo in Madrid. Das Ateneo war als Institut zur staatspolitischen Aufklärung und Erziehung gedacht, ist also auf liberale Ideen begründet. D. C. hat am Ateneo nur zehn Vorlesungen gehalten, hatte aber großen Erfolg. Sie geben einen guten Überblick seiner damaligen Staats- und Gesellschaftsauffassung.

Er beginnt mit der Kritik der Extrempositionen seiner Zeit. Im Kampf gegen den Absolutismus widerlegt er die Idee des Gottesgnadentums. Seine Kritik der liberal-demokratischen Ideologie setzt an bei der Lehre der Volkssouveränität. Er weiß, daß der letzte ideologische Hintergrund jeweils eine

falsche Anthropologie ist. Entscheidend ist, wie über den Menschen gedacht wird. Die Liberalen denken zu optimistisch über die Natur des Menschen. Sie glauben naiv an einen stetigen Fortschritt und an eine Entwicklung zum Guten, denn — wie Rousseau sagt — der Mensch ist von Natur aus gut, erst die Gesellschaft hat ihn verdorben. Es sei nur Aufklärung und Erziehung notwendig, deshalb lasse sich der glückliche Zustand der früheren guten Natur wiederherstellen.

Umgekehrt denken die extrem konservativen Theoretiker und Politiker: die Menschen sind schlecht, böse und unfähig zum guten Gebrauch ihres Verstandes und Willens. Sie sind ihren Trieben, Gefühlen und Leidenschaften unterworfen und müssen daher wie unmündige Kinder gehalten und geleitet werden. D. C. kritisiert darum in seiner zehnten Vorlesung sehr scharf das Mißtrauen der traditionalistischen Schule in die Vernunft.

Gleich Guizot verfolgt er die Rolle der Despotie und der Demagogie in der Geschichte und weist jeweils die Ausweglosigkeit der Extreme nach. Er sieht in der Vereinigung der positiven Elemente den „harmonischen Ausgleich“ und hält die Repräsentativregierung — oder mit anderen Worten — das konstitutionelle Regime für die beste und dauerhafteste Lösung der Regierungsform. Immer noch sieht er aber die Diktatur und auch die Revolution, wenn in ihnen Fortschritt und Vernunft zu finden sind, für unvermeidbar und notwendig an.

Sein einziger ausführlicher deutscher Biograph Edmund Schramm, der allerdings stark von Carl Schmitts Decisionismus beeinflusst ist und von dieser Position aus D. C. darstellt und beurteilt, gesteht ihm darum Wirklichkeitssinn zu und meint, daß „... Donoso — trotz dieser Flucht in eine ‚harmonische Lösung‘ und in ein liberales System — dynamisch dachte...“⁵ Aber gerade als Liberaler mußte er ja dynamisch denken, und sein Glaube an die mögliche Notwendigkeit der Revolution und Diktatur ist nur konsequent.

Ebenso nennt Schramm D. C.' Lösung der Souveränitätsfrage, die ja entscheidend ist, „... nur eine Flucht vor der Entscheidung...“⁶ D. C. unterscheidet Rechtssouveränität (*soberanía de dereche*) und faktische Souveränität (*soberanía de hecho*) und schreibt die Rechtssouveränität Gott und die faktische Souveränität der Vernunft, der Intelligenz — oder konkret — der Elite zu. Wir sehen, daß D. C. in dieser Frage mit Balmes wesentlich übereinstimmt — natürlich wieder mit Guizot — und daß er wie auch Balmes an der Souveränitätslehre des großen spanischen Staatstheoretikers Franz Suarez anknüpfen. Darum müssen wir es als ein Mißverständnis empfinden, in dieser Frage D. C. Flucht vor der Entscheidung vorzuwerfen. Das Problem, an dessen Lösung er später auch verzweifelt ist, liegt an einer andern Stelle. Die Herrschaft der Besten, ein altes Anliegen und eine alte Forderung der Menschheit (Platon, *Politeia*), wurde selten oder fast nie erreicht. Die Kommandohöhen erreichten die Techniker der Macht, die Schlechten, die von der Macht Besessenen. Es haben sich keine gangbaren Wege gefunden, wirklich die Be-

⁵ Ebd. S. 36.

⁶ Schramm, a. a. O. S. 57.

sten zur Herrschaft zu bringen, weil sie sich selbst selten dazu drängen. Wir werden D. C. in seiner berühmten Rede zur Rechtfertigung der Diktatur hören: ich selbst bin aber als Diktator nicht geeignet! D. C. sah wahrscheinlich nicht, daß es einen zweiten Weg gibt: die Rolle der staatstragenden Elite zu sehen und für ihre Bildung und Erhaltung zu wirken. Die geistige Qualität der Elite ist entscheidend für die Art der Herrschaft und das Wohlergehen jedes Landes und wird es wohl immer bleiben⁷.

Zustimmen dagegen können wir wohl der Meinung E. Schramms, daß D. C., dessen Abhängigkeit von Guizot und den französischen „Doktrinären“ er in diesem Zusammenhang besonders betont, aus verständlichen Gründen in diese Bahn geriet. Schramm schreibt: „Er war weder Revolutionär noch Reaktionär, er war weder Anhänger des Absolutismus noch der Volkssouveränität, er war weder Karlist noch liberaler Extremist, er stammte weder aus dem Adel noch aus dem niederen Volk“⁸. Vielleicht noch mehr als in Guizot müssen wir in D. C. einen hervorragenden Vertreter der europäischen Intelligenz sehen, der nicht die Interessen eines Standes oder einer neuen Klasse vertritt, sondern auf das Wohl des ganzen Volkes bedacht ist.

Ein Ausdruck dieser Einstellung findet sich in der 9. Ateneo-Vorlesung, in der D. C. ausführlich auf die Lehren von Guizot und Royer-Collard eingegangen ist. Er erklärt dort den Ursprung der französischen gemäßigt liberalen Schule aus dem Bestreben und der Notwendigkeit, in Frankreich nach der Revolution für die geistige Neuorientierung und den politischen Wiederaufbau eine neue Fundierung zu finden. Da sich Spanien nach den napoleonischen Wirren in ähnlicher Lage wie Frankreich befindet, will D. C. die Ideen, die in Frankreich erfolgreich waren, für Spanien nutzen und übernimmt bewußt aus Frankreich die Lehren von der Souveränität der Vernunft anstelle der Volkssouveränität und auch Guizots Auffassung, daß die Revolution so lang legitim war, wie sie dem Prinzip der Vernunft diene.

Unter der Regierung des Generals Espartero war in Spanien wieder die linksliberale Richtung zum Zuge gekommen. Die antikirchliche Politik wurde fortgesetzt und es gelang Espartero, den Bürgerkrieg zu beenden. Die Regentin Maria-Christina wurde in wachsendem Maße unpopulär und zog es darum vor, die Regentschaft niederzulegen und nach Paris in das Exil zu gehen. D. C. wurde als moderado bei der linksliberalen Regierung persona ingrata und in den vorläufigen Ruhestand versetzt. Er widmete sich nun in den folgenden Jahren vornehmlich einer publizistischen Tätigkeit.

Neben neuerlicher Hinwendung zu literarischen Fragen bedient sich D. C. nun der Mittel der Publizistik, um seine Auffassungen und Ideen einer weiteren Öffentlichkeit bekannt zu machen. In diesen Artikeln finden sich die uns nun schon bekannten Lehren und Überzeugungen wieder. Unverkennbar ist aber das Auftauchen konservativer Ideen. 1837 stellt er im bereits endlosen Verfassungsstreit seinen Lesern die Vorzüge der konstitutionellen Monarchie

⁷ Gaetano Mosca, Die herrschende Klasse, Lehnen-Verlag, München 1950 (dt. Übersetzung), S. 321 ff.

⁸ Schramm, D. Cortés S. 38.

dar und empfiehlt eine wesentliche Stärkung der monarchistischen Rechte. Im Aufsatz „La monarquía absoluta en España“ (Obras III, 465 ff.) nennt er den Absolutismus in Spanien die früher aus historischer Notwendigkeit passende Staatsform und schildert die Rolle des religiösen, monarchischen und demokratischen Elements in der Geschichte Spaniens. Der richtige Zusammenklang dieser Elemente habe in Spanien Revolution und Despotismus verhindert.

Auffallend ist auch seine neue Hinneigung zur religiösen Problematik und seine häufige Beschäftigung mit der Rolle des Christentums. Schon in der letzten Ateneo-Vorlesung findet sich die wichtige Stelle, daß die „Vernunft“ nichtig sei ohne die Stütze des Glaubens. Und später sagt D. C.: die Vernunft kann kein Ersatz für den Glauben sein, ja, wahre Vernunft gibt es ohne Hilfe des Glaubens nicht.

Tatsächlich gewinnt D. C. durch diese Erkenntnis erst die volle Mitteposition, da er die absolut gesetzte Vernunft als liberalen Irrtum durchschaut.

In dem Artikel „La religion, la libertad, la inteligencia“ findet sich eine weitere Ausführung dieser Gedanken. Er kritisiert dort den Atheismus der Liberalen und sieht als Folge ihrer antikirchlichen Politik eine ernste Schädigung der spanischen Gesellschaft. Der Mensch sei: religiös, frei und mit Vernunft begabt, darum müßten diese drei Elemente im Leben der Gesellschaft garantiert sein.

Von seinen französischen Lehrern rückt D. C. erstmals in dem Artikel „Polémica con el Doctor Rossi y juicio critico sobre los doctrinarios“ (Obras III, 441 ff.) etwas ab. Er glaubt, daß sich die französischen „Doktrinäre“ (gemäßigt Liberalen) als Regierungspartei totgelaufen hätten, ja ihre Stunde vorüber sei. Sie hätten ihren geschichtlichen Auftrag erfüllt, zwischen Reaktion und Revolution zu vermitteln, aber dann den Weg der Synthese nicht gefunden.

Hier sind wir bei einem Kernproblem der Politik der Mitte. Franz v. Baader hat sich bei der Besprechung einer Schrift Lamennais' in ähnlichem Sinn zu diesem Problem geäußert. „(Es ist ein) ... Irrtum jener Machthaber, welche ... glauben, die Kunst des Regierens bestehe eben darin, zwischen beiden diesen Parteien sich in der Mitte zu halten, und abwechselnd mit beiden sich abzufinden. Natürlich verschwindet bei einer solchen Regierungsmaxime alles Positive, Feste und Sichere in den Institutionen wie in den Gedanken und Gesinnungen, und wo die Regierung zu keiner Doktrin sich mehr bekennt, bekennt sich auch das Volk zu keinem Glauben mehr ...“⁹ Baader nennt das Neue, welches aus der Kritik von Rechts und Links herauswachsen muß: „das höhere Dritte“, nur ein Ausgleich zwischen den Parteien wäre die „völlige Nullität“¹⁰. Bei D. C. heißt das höhere Dritte „synthetischer Dogmatismus“ und er fürchtet, daß er in Frankreich nicht gefunden werde. Die französi-

⁹ Franz v. Baader, Rezension der Schrift: *Essai sur l'Indifférence en matière de Religion* par M. l'Abbé de la Mennais (Ausgabe der gesellschafts-philosophischen Schriften Baaders von J. Sauter) S. 186.

¹⁰ Ebd. S. 92, 166, 372.

schen „Doktrinäre“ seien über einen „analytischen Eklektizismus“ nicht hinausgekommen und betrieben nun — mit Baaders Worten — die Politik der Nullität.

Dieses Urteil ist wohl zu hart und offensichtlich ein erstes Anzeichen des Zweifels an der eigenen Überzeugung. Der Grund ist die Erfolglosigkeit der eigenen Politik, denn die Linksliberalen halten nun schon lang die Macht in den Händen.

Es gehört zur Tragik D. C., daß er selbst das „höhere Dritte“ nicht gefunden hat und das Heil zunächst nur in der Stärkung der Staatsautorität sah, womit er nur forderte, was Guizot praktisch tat.

Die politischen Ereignisse in Spanien bestimmten D. C.' weitere Erfahrungen und Lebensumstände. Er war zwar 1840 wieder zum Sektionschef im Justizministerium ernannt worden, ließ sich aber nach einem halben Jahr beurlauben und folgte seiner Regentin Maria Christina nach Frankreich. Von ihm dürfte auch das Manifest verfaßt worden sein, das Maria Christina nach ihrer Ankunft in Frankreich erließ. D. C. spielte zeitweise als Sekretär der emigrierten Regentin und als ihr Sonderbeauftragter eine wichtige Rolle. Nach dem Fehlschlag der ersten Verschwörung der gemäßigten Partei und ihrer Generäle gegen Espartero 1841 gelang 1843 der Aufstand, und D. C. hatte wahrscheinlich von Paris aus einen beträchtlichen Anteil an seiner Vorbereitung.

In Paris war nun D. C. in die unmittelbare Nähe seiner Lehrer gerückt, und es ist bekannt, daß er mit vielen in persönlichen Kontakt gekommen ist. Doch konnte diese nähere Berührung nicht mehr fruchtbar werden, da er zu dieser Zeit bereits eine kritische Haltung zu seiner eigenen bisherigen Überzeugung einnahm. Was D. C. über die französischen Politiker dachte, wissen wir aus einer Artikelserie, die in der spanischen Zeitung „El Heraldo“ (Obras IV, 79ff) erschienen ist. Er nimmt darin zur französischen Politik und zum französischen Geistesleben äußerst kritisch Stellung. Besonders interessant sind für uns die vier letzten Artikel, in denen er sich mit Guizot befaßt. D. C. hatte, als er mit Maria Christina in das französische Exil ging, für eine Seite Partei ergriffen (die Monarchie) und brachte nun kein Verständnis mehr für die echte Mitteposition auf. Im Grunde übte er an Guizot die gleiche Kritik wie, gerade vorher dargestellt, an der „doktrinären“ Schule im ganzen. Interessant ist, daß er versucht, eine Beziehung zwischen dem Denken und Handeln Guizots und den Bedingungen herzustellen, die seine Persönlichkeit geformt haben: Seine Herkunft ist aus dem französischen Bürgertum, seine Erfahrungen sind die Zeiten der Revolution und Reaktion, Despotismus und Anarchie, seine Begabung ist eine analytisch-kritische, und sein Temperament ist gemäßigt und ruhig.

Wenn wir mit dieser Beurteilung D. C. selbst vergleichen, sind seine Herkunft ähnlich, seine Erfahrungen verschieden, seine Begabung wohl gleich hoch, aber weniger analytisch, doch nicht wirklich synthetisch und vor allem sein Temperament unruhiger und vielleicht treffend mit dem Begriff „künstlerisch“ zu umschreiben. Dadurch ist die Möglichkeit echten Verständnisses

dieser beiden Geister sehr erschwert. D. C. setzt an Guizot aus, daß er zwar hervorragend verstehe, politische Systeme zu erklären und das Für und Wider abzuwägen — womit D. C. Guizot unbewußt das Zeugnis eines guten Ideologiekritikers ausstellt — aber er bliebe im Negativen und letztlich unerschöpferisch. Er kritisiert Guizots Streben nach Frieden, Sicherheit und Ruhe als Halbheit. Seine Auffassung von der Gewalt sei falsch und sein Freiheitsbegriff unvollständig.

Nach dem Sturz Esparteros kehrten D. C. und die übrigen gemäßigten Liberalen aus dem französischen Exil nach Spanien zurück. Nicht zufällig wurde er mit dem Amt betraut, offiziell Maria Christina zur Rückkehr nach Spanien einzuladen. Er wurde wieder zum Privatsekretär der Königin ernannt und gewann bald großen Einfluß auf ihre inzwischen für volljährig erklärte Tochter Isabella.

1844 wird D. C. wieder in die Cortes gewählt, und bis 1848 spielte er eine bedeutsame Rolle im spanischen Parlament. Er ist Sprecher der gemäßigt liberalen Partei und propagiert immer noch den Mittelweg zwischen Gottesgnadentum und Volkssouveränität.

1845 tritt D. C. in einer Rede zum Kultusgesetz für die Freiheit und Unabhängigkeit der Kirche neben dem Staat ein und trifft sich hier noch mit den Auffassungen aller Denker der Mitteposition.

In der nun folgenden nationalen Problematik (den königlichen Heiraten), die ganz Spanien tief bewegte, hat D. C. wieder eine wichtige Rolle gespielt, wenn auch seine Aktionen nicht ganz durchsichtig sind. Es fällt auf, daß ihm nach Lösung der Frage der Adelstitel: Marques de Valdegamas für besondere Verdienste verliehen wurde.

Interessant ist in dieser Zeit wieder eine Artikelreihe, die D. C. 1847 über die Kirchenstaatspolitik Pius' IX. in der spanischen Zeitung *Faro* veröffentlichte (Obras II, 22ff.). Sechs Jahre vor seinem Tode ist er immer noch Gemäßig-Liberaler, und Edmund Schramm¹¹ sieht sich veranlaßt, seine Leser darauf hinzuweisen, daß es sich nicht um einen „Rückfall in den Liberalismus“ handelt, wenn D. C. von den Reformen und Zugeständnissen an den Demokratismus begeistert ist, die der Papst vor 1848 machte. Selbstverständlich hatte in ganz Europa und auch im katholischen Spanien die Politik des Papstes auf der einen Seite größtes Interesse gefunden und auf der anderen Bestürzung ausgelöst. Reaktionäre Absolutisten und alle Konservativen sahen sich von höchster Stelle in Stich gelassen und wurden in höchste Erregung versetzt. Die katholische Kirche, seit langem Hort und Stütze der alten monarchischen Legitimität, machte nun plötzlich Zugeständnisse an die liberalen Zeitströmungen, obwohl tatsächlich der Papst nur durch Nachgiebigkeit als weltlicher Herrscher des Kirchenstaates den neuen Ideen den Wind aus den Segeln nehmen wollte. Stellungnahmen der verschiedensten Richtungen und Kommentare katholischer Denker blieben nicht aus und führten zu heftigen Diskussionen. Neben Balmes wurde auch D. C. durch diese Veröffentlichung in den Streit hineingezogen.

¹¹ Schramm, D. Cortés S. 63.

D. C. feierte in seinen Artikeln die Maßnahmen des Papstes als eine große Tat, sah er sich doch in seiner alten Position zwischen den Extremen bestätigt. Vor allem mußte ihn begeistern, daß der Papst im eigenen Hause dem absolutistischen Regime entsagte und damit das verhängnisvolle Bündnis zwischen Kirche und Absolutismus löste. Wie viele Katholiken seiner Zeit erhoffte D. C. durch diese Wendung des Papstes eine neue Epoche der Kirchenpolitik. Erhielt doch endlich auch die Kirche einen Zugang zum echten demokratischen Anliegen der Zeit. Nach 1848 zeigte sich allerdings, daß diese Hoffnungen verfrüht waren, denn Pius IX., durch die liberalen Republikaner Roms bitter enttäuscht, kehrte nachdrücklich zum alten absolutistischen Legitimus zurück.

D. C. steht kurz vor seiner eigenen großen Enttäuschung und begeistert sich noch immer für das Ideal der Freiheit. Allerdings unterscheidet sich auch jetzt sein Freiheitsbegriff wesentlich vom liberalen, den er als falsch und revolutionär bezeichnet. Die wahre und christliche Freiheit existiert für ihn nur in Verbindung mit der von Gott gegebenen Autorität. Nach seiner Meinung wird die individuelle und politische Freiheit erst durch Anerkennen einer Grenze in der notwendigen Autorität konstituiert. Dieser Freiheitsbegriff deckt sich bereits mit dem von Balmes. D. C. geht jetzt bei der Definition seines Freiheitsbegriffes in gleicher Weise von den Rechten der Gesellschaft und nicht mehr von denen des Individuums aus.

D. C. bekennt sich in diesen Artikeln zu den demokratischen Grundideen, fordert aber eine christliche Demokratie, und das heißt bei ihm keine absolute, sondern nur eine bedingte. Er wiederholt den Gedanken, den wir schon kennen: Demokratie liegt im Zuge der Zeit, ist daher im Recht und hat die Zukunft. Wieder übt er harte Kritik an den Monarchien seiner Zeit. Sein Wort, die Könige hätten keine Zukunft mehr, machte ihn ja berühmt. Die absolutistischen Herrscher haben die Zeichen der Zeit nicht verstanden und werden daher verschwinden.

Zwei Jahre später, 1848, einem europäischen Schicksalsjahr, stürzte ein Monarch, der konstitutionelle Bürgerkönig von Frankreich, dessen Herrschaft D. C. als die einzige, noch mögliche Monarchie bezeichnet hatte. Daß in Frankreich der Gedanke der Republik siegte, hat D. C. zutiefst erschüttert. Er kann sich diesen Vorgang nur als Strafe Gottes erklären, der sich der Republik bedient, um Frankreich zu züchtigen.

Die Enttäuschung, die D. C. durch das Jahr 1848 erlebte, wurde bisher allgemein als Wendepunkt in seinem Leben angesehen. Der liberale Staatstheoretiker und Politiker sei seitdem zum Antiliberalen geworden. Doch diese Begriffe sind zu grob und daher letztlich völlig falsch. Wenn wir versuchen, präziser den Ort seiner Staats- und Gesellschaftsauffassung zu bestimmen, läßt sich vielleicht sagen: Vor 1848 war D. C. gemäßigt-liberal, nach 1848 gemäßigt-konservativ.

Das erste wichtige Dokument nach 1848 ist seine berühmte Parlamentsrede am 4. Januar 1849 zur Verteidigung der Diktatur des gemäßigt-liberalen Generals Narvaez. Von dieser Rede leitet sich der Ruf D. C.' her, Vorkämpfer

der Diktatur gewesen zu sein. Um ihm gerecht zu werden, wird es wieder notwendig, diese Rede in die historische Situation zu stellen, in der sich Spanien damals befunden hat. Das Revolutionsjahr 1848 war auch an Spanien nicht spurlos vorübergegangen. Schon 1847 herrschten in Spanien Unsicherheit und Spannung. Eine Regierung löste die andere ab. Da Isabella nicht den Sohn von Don Carlos geheiratet hatte, wurden die Carlisten wieder unruhig. Im Mai 1848 brachen im ganzen Lande Aufstände und Unruhen aus, hervorgerufen durch die Revolutionen im übrigen Europa. In dieser gefährlichen Lage wurde vom Parlament der General Narvaez mit Vollmachten ausgestattet, die einer Diktatur gleichkamen. Und es gelang Narvaez auch, die Ruhe im Lande wiederherzustellen und zu erhalten. Natürlich wurde im Parlament von den Linksliberalen seine Regierung scharf angegriffen, und um diese Angriffe zu entkräften, hielt D. C. seine große Verteidigungsrede. Sein Vordner von der linksliberalen Opposition hatte geltend gemacht, daß durch die Diktatur Narvaez die Herrschaft der Gesetze mißachtet und die persönliche Freiheit beeinträchtigt würde. D. C. versuchte in seiner Antwort, diese Vorwürfe grundsätzlich zu entkräften. Kurz zusammengefaßt lautet seine Erwiderung: In gewissen Situationen sind zur Rettung der Gesellschaft Diktaturen notwendig, und die Einschränkung der persönlichen Freiheit ist unumgänglich damit verbunden, aber echte Freiheit, die ohne Diktatur ganz verlorengegangen wäre, wird durch sie auch erhalten. Er beruft sich ausdrücklich auf die Verfassung der römischen Republik, die ebenfalls die Einrichtung der Diktatur kannte, und auf die Institution des Ostrazismus in Athen.

D. C. stellt also Interesse und Wohlfahrt der Gesellschaft ausdrücklich über das abstrakte Gesetz und sagt: Die Gesetze sind für die Gesellschaft da und nicht die Gesellschaft für die Gesetze. Jede vernünftige Verfassung hat auch ein Gesetz, das die Diktatur zur Rettung der Gesellschaft vorsieht. Unter gewissen Umständen ist die Diktatur die gesetzmäßige Regierung, weil sie dann die vernunftgemäße Regierung ist. Es ist das alte realpolitische Denken, das wir bei D. C. schon kennen, und oberstes Gesetz ist immer noch die Vernunft, die die Wohlfahrt der Gesellschaft garantiert. Er entwickelt eine Theorie, daß das soziale so wie das menschliche Leben überhaupt, aus einer Aufeinanderfolge von Wirkung und Gegenwirkung bestehe — wie Ebbe und Flut. Die Diktatur sei der notwendige Widerstand gegen auflösende und gefährliche Kräfte in der Gesellschaft. In seinen Augen ist dies eine einleuchtende und unanfechtbare Theorie der Diktatur. Nach Athen und Rom zitiert D. C. noch die gegenwärtige Republik in Frankreich, die praktisch Diktatur sei und gleichfalls die englische Verfassung, in der das Parlament ständig diktatoriale Vollmachten besitze.

Unter dem Gelächter der linksliberalen Abgeordneten spricht D. C. dann erstmalig Gedanken einer politischen Theologie aus. Er versucht eine Analogie zwischen der göttlichen Weltregierung und der Regierung des Staates zu ziehen. Mit respektvoller Einschränkung in Anwendung menschlicher Begriffe auf göttliche Dinge, legt er dar, daß Gott das Weltall durch fest-

gefügte Gesetze, durch *causae secundae* — im politischen Sprachgebrauch — konstitutionell regiere, aber selbst diese Ordnung in einigen Fällen durch Wunder durchbräche. Im selben Verhältnis aber stünde die Diktatur zur konstitutionellen Verfassung. D. C. sagt: Gott verfährt diktatorisch, wenn er Wunder wirkt.

Diese Analogie — im Geiste der politischen Theologie de Bonalds — ist der einzige Gedanke bei diesem Rechtfertigungsversuch der Diktatur, der sich von den bisherigen Auffassungen D. C.'s, die wir schon kennen, unterscheidet. Die wichtigere Frage ist auch in dieser Rede immer noch für ihn: ist der Zeitpunkt wirklich da, der in Spanien ein diktatoriales Regime erfordert? Und er glaubt sie, nach einem Blick auf die damaligen Verhältnisse in Europa und besonders Spanien, bejahen zu müssen.

Natürlich nimmt D. C. auch zum gegensätzlichen Problem der Revolution Stellung. Sein Vorredner Cortina (linksliberal) hatte erklärt: Revolutionen muß es geben, weil es Ungesetzlichkeiten gibt und der Freiheitsdrang die Völker immer gleich und unwillkürlich zum Aufstand wider die Tyrannen reizt. Und der Linksliberale Ordax AVECILLA gab die Parole aus: Wollt ihr die Revolutionen vermeiden, dann gebt den Hungernden Brot!

D. C. glaubt aber nicht, daß Tyrannei und Blend die Ursachen der Revolutionen sind. Er hält Revolutionen für eine Krankheit der reichen und freien Völker. Sie werden von Aristokraten und ehrgeizigen Tribunen gemacht, das heißt von Intellektuellen, die bewußt die Begehrlichkeit der Volksmassen aufstacheln und aus dem Umsturz den eigenen Vorteil ziehen wollen. So sagt er wörtlich in der Parlamentsrede vom 4. Januar 1849: „Ihr werdet sein wie die Reichen! So lautet die Parole der sozialistischen Revolution gegen den Mittelstand — Ihr werdet sein wie die Adligen! So lautet die Parole der Revolutionen des Mittelstandes gegen den Adel — Ihr werdet sein wie die Könige! So lautet die Parole der Revolutionen des Adels gegen die Könige. Und letzten Endes, meine Herren: Ihr werdet sein wie die Götter! So lautet die Parole der ersten Empörung des ersten Menschen gegen Gott selbst. Von Adam, dem ersten Empörer, bis auf Proudhon, den bislang letzten Gottesleugner, ist dies die Parole aller Revolutionen“¹².

Diese neue Stellungnahme zum Problem der Revolution zeigt deutlich den Wandel seiner Auffassung an. Konnte für ihn — im Sinne Guizots — vor 1848 die Revolution Trägerin der gesellschaftlichen Vernunft sein, sieht er in ihr jetzt nur noch das Element der Empörung gegen die Ordnung. Die Konsequenz der neuen Sicht ist die Alternative, die D. C. in den letzten Sätzen seiner Rede aufstellt. Die Revolution ist die Diktatur von unten, die Diktatur der Auflehnung oder des Dolches. Dagegen steht die Diktatur von oben, die Diktatur der Regierung oder des Säbels. Bei dieser Alternative kann D. C. sich nur für die Diktatur von oben entscheiden. Doch er weiß, daß die eigentliche Alternative Diktatur oder Freiheit lauten muß. Aber er sagt: Die Freiheit ist tot! Die Revolutionen in Europa haben sie zu Tode gebracht. Und er

¹² Donoso Cortés, *Der Abfall vom Abendland* (dt. Übersetzung der Parlamentsreden von D. C., hsg. von Paul Viator, Herder, Wien 1948, S. 36 f.

führt aus, um jedes Mißverständnis auszuschließen: „... die wahre Freiheit, die Freiheit aller für alle, die erst in die Welt mit dem Erlöser dieser Welt gekommen ist“¹³. Da die Völker Europas vom Christentum abgefallen sind, haben sie auch die christliche Freiheit verloren.

Um diese Behauptung zu untermauern, stellt er ein neues Gesetz auf, das eine pessimistische Geschichtsphilosophie darstellt. Er steht damit dem Geist seiner Zeit entgegen. Denn das Signum der Zeit ist wohl eine neue Fortschrittsgläubigkeit, die sich in Aufstiegsphasen ausspricht. D. C.' Theorie zeigt absteigende Phasen, ähnlich dem alten Gesetz vom goldenen, silbernen und eisernen Zeitalter. Er will eine Wechselwirkung zwischen dem religiösen Stand einer Gesellschaft und ihrer politischen Freiheit und Verfassung sehen. D. C. sagt: „Steht das religiöse Thermometer hoch, steht auch die Freiheit hoch und der politische Zwang niedrig. Sinkt das religiöse Thermometer, sinkt auch die Freiheit und steigt der politische Zwang“¹⁴. Er glaubt, daß zu seiner Zeit der Stand des Religiösen schon auf Null ist und darum die Despotie die unausweichliche Staatsform. Die Abstiegsphasen teilt er so ein: „Zur Zeit des Urchristentums gab es nur Liebe und Freiheit und keine Regierung. Als das Christentum Staatsreligion wurde, wird die Liebe und Freiheit schwächer und Zwang und Regierung beginnt. Im Mittelalter, zur Zeit der Feudalmonarchie, ist die Liebe weiter erkaltet und der Zwang gestiegen, sie halten sich jedoch noch die Waage. Die Große Wende ist die Reformation, der große politische, soziale und religiöse Skandal, der die geistige und sittliche Emanzipation der Völker brachte. Freiheit und Liebe verlieren sich immer mehr und mehr und auf der Seite des politischen Zwanges bildet sich das absolutistische Königtum. Aber das religiöse Thermometer sinkt weiter. Aufklärung und Gottlosigkeit bringen Anarchie und Despotie. Das Ende aber wird verschärfte Despotie sein, die von der modernen Technik gefördert wird und noch mehr Despotie von wesenhaft satanischer Größe, ein Zustand, für den der Begriff Despotie nicht mehr ausreicht“¹⁵. Wir haben heute nach hundert Jahren den Begriff: Totalitarismus!

Nach den Erfahrungen, die Pius IX. in Rom machen mußte, glaubt D. C. nicht mehr, daß man die Entwicklung aufhalten könne, wenn mehr Freiheit gewährt, größere Rechte zugesichert und neue Verfassungen gegeben werden. Konsequenter ist ja auch bei dem Bild, das D. C. von den Vorgängen seiner Zeit hat, nur ein Gegenmittel: die religiöse Erneuerung. Er hält sie zwar für möglich, aber nicht für wahrscheinlich. Wörtlich sagt er: „... ich habe zwar viele Zeitgenossen gekannt und gesehen, die den Glauben verloren hatten und dann doch wieder zu ihm zurückfanden. Aber ich habe leider noch nie ein Volk gesehen, das zum Glauben zurückgekehrt ist, nachdem es ihn verloren hatte“¹⁶.

Das ist ein entscheidendes Wort, das seinen ständig wachsenden Pessimis-

¹³ Ebd. S. 44.

¹⁴ Ebd. S. 44 ff.

¹⁵ Ebd. S. 46 ff.

¹⁶ Ebd. S. 49 f.

mus und sein weiteres Denken erklärt. Besonders tief beeindruckt und enttäuscht hatten ihn die Vorgänge in Rom. Pius IX., dessen liberale Reformen und weitgehende Zugeständnisse er noch vor kurzem als die große und katholische Lösung der Zeitfragen gefeiert hatte, war trotzdem seiner weltlichen Herrschaft beraubt worden. D. C. findet die schärfsten Worte für dieses Vorgehen und sagt: „... diese Ereignisse sind nicht nur beklagenswert, sie übertreffen den Schrecken selbst“¹⁷. D. C. unterscheidet aber sehr wohl weltliche und geistliche Macht im Papsttum, fordert aber für den Papst weltliche Souveränität, d. h. Unabhängigkeit, die zur Wahrnehmung seiner geistlichen Aufgaben notwendig sei.

Die tiefe Enttäuschung D. C.' ist also wohl verständlich, aber um im Bereich des Religiösen zu verbleiben, hat Gott nicht versprochen, die sündige Stadt zu verschonen, wenn sich auch nur zehn Gerechte in ihr finden?

Doch für D. C. ist jetzt das Problem entschieden: nicht mehr Politik der Zugeständnisse, sondern Politik der Stärke. Er meint, wenn es sich um die Wahl zwischen Freiheit und Diktatur handeln würde, wäre er auch für die Freiheit, aber es handle sich nur um die Wahl zwischen dem größeren und kleineren Übel, denn ein Übel bleibt die Diktatur von oben auch für D. C.

Seit dieser Zeit denkt D. C. über den Menschen pessimistisch. In einem Brief an den französischen Katholikenführer Montalembert (Obras II, 134f.) entwickelt er eine eigene Anthropologie, die für sein weiteres Denken bestimmend bleibt. Er übernimmt die christliche Erbsündenlehre, die sich für ihn aber so darstellt, daß die Natur des Menschen durch die Ursünde ganz verderbt ist, und der Mensch von sich aus unfähig, die Wahrheit zu erkennen. Erst durch die göttliche Offenbarung und allein durch sie wird dem Menschen die Wahrheit vermittelt, die ihn befähigt, das Gute zu erkennen und eine Ordnung des persönlichen gesellschaftlichen Lebens zu finden.

Diesen Grundgedanken wendet er auf die geschichtliche Wirklichkeit an und entwickelt die Gegenbegriffe der „katholischen Kultur“ und der „philosophischen Kultur“. Die katholische Kultur ist die einzig wahre und fand ihre beste Ausprägung im Mittelalter. Die philosophische Kultur bestimme seine und die zukünftige Zeit und müsse notwendig zu einer sozialistischen Massenherrschaft führen.

Wenn D. C. damit auch recht behalten hat und heute nachgewiesen werden kann, daß die sozialistischen Irrtümer aus den liberalen herausgewachsen sind¹⁸, dürfen wir nicht übersehen, in welche Fehler D. C. verfallen ist und welche Vereinfachung vorliegt.

Die „philosophische Kultur“ ist bei ihm im wesentlichen das liberale Programm: die Natur des Menschen ist gut. Die menschliche Vernunft ist unbegrenzt und fortschreitend erkenntnisfähig. Natürlich ist das falsch, und es mußten erst furchtbare Katastrophen kommen, bevor diese Irrtümer allgemein erkannt wurden und der Fortschrittsglaube in die Krise geriet. Doch

¹⁷ Ebd. S. 50.

¹⁸ Vgl. F. Westphalen, Das Schicksal einer Gegenbewegung (Liberalismus und Sozialismus).

verläßt D. C. die Mitteposition, wenn er dem liberalen das supranaturalistischen Menschenbild entgegensetzt. Alle Irrtümer seiner letzten Lebensjahre lassen sich im wesentlichen auf die falsche Auffassung vom Menschen zurückführen. Allerdings fanden seine Irrtümer sofort eine gerechtfertigte und scharfe Kritik, und es konnte ihm nicht gelingen, sie zu widerlegen.

Groß war aber der Widerhall, den seine Parlamentsrede zur Rechtfertigung der diktatorialen Regierung in Spanien in ganz Europa fand. Die Rede wurde ins Deutsche und Französische übersetzt und in allen europäischen Hauptstädten zur Sensation. Durch sie wurde er überhaupt erst in Europa bekannt. Das ist auch der Grund, daß ihn die Welt nur als den katholischen und konservativen Staatstheoretiker kennt. Denn zu dieser Zeit war seine völlige Hinwendung zur katholischen Kirche bereits vollzogen, die aus ihm, einem eher liberalen Katholiken, einen entschiedenen Katholiken gemacht hat.

Da sich D. C. nicht selbst zum Diktator berufen fühlte und keine echte Aufgabe im politischen Leben Spaniens sah, nahm er den unbedeutenden Posten eines spanischen Gesandten in Berlin an. Er wurde dazu im November 1848 ernannt, reiste erst im Februar 1849 nach Berlin und kehrte bereits im November 1849 nach Madrid zurück. 1852 schrieb er dann über Preußen: „Ich bin weder Freund Preußens noch seiner Politik, noch seiner Vergrößerung, noch seines Bestandes, ich glaube, daß es seit seiner Entstehung dem Teufel verschrieben ist und bin bis heute überzeugt, daß es ihm auf Grund einer historischen Fatalität für immer verschrieben ist“ (Brief vom 24. Mai 1852 bei Antioche S. 304—306). Aus dieser Zeit stammen viele Urteile über deutsche und europäische Probleme, die sich hauptsächlich in den Briefen an seinen Freund, den preußischen Gesandten in Madrid, Raszynski, finden. In Berlin lebte D. C. sehr isoliert und stand der Politik Friedrich Wilhelms IV. äußerst kritisch gegenüber. Der preußische König kämpfte ihm nicht entschieden genug gegen die demokratische Bewegung, wenn er auch in Preußen, Österreich und Rußland einen starken Damm gegen die Revolution sah. Er hat sich gegen die deutschen Einigungsbestrebungen ausgesprochen und sah die Lösung der deutschen Frage — ähnlich wie später Bismarck — im Nord-Süd-Dualismus. England, für das er einst lobende Worte gefunden hat, nennt er in seiner Berliner Zeit: „... diese ewige Anstifterin der Revolutionen ... scheine einen satanischen Auftrag in den europäischen Verwicklungen zu haben“ (Brief an Raczynski, Antioche S. 79). Doch sammelte er in dieser Zeit große europäische Erfahrungen, die in seiner Parlamentsrede über die europäische Lage am 30. Januar 1850 — nach seiner Rückkehr nach Madrid — ihren Niederschlag fanden (Burrell S. 151ff.). In dieser Rede setzte er sich zuerst mit der Meinung auseinander, daß die Lösung der sozialen Frage das wichtigste Problem in Spanien sei. Die soziale Frage ist nach seiner Meinung nur ein Problem dritten oder vierten Ranges. Er hält die Meinung für falsch, daß die Behandlung dieser Fragen das beste Mittel sei, den Sozialismus zu bekämpfen. Gerade das Gegenteil wäre die Folge. „Wenn man den Sozialismus bekämpfen will, muß man zu jener Religion Zuflucht nehmen, die den Reichen die Mildtätigkeit und den Armen die Geduld lehrt, die den

Armen lehrt, sich zu begnügen und den Reichen barmherzig zu sein“¹⁹. Diese Äußerung dürfte ein deutliches Beispiel sein, wie sehr D. C. doch die wahre Situation verkannt hat. Er hat zwar den sozialen Reformen einen dritten oder vierten Platz eingeräumt, doch sein Mißtrauen gegen den Erfolg von Reformen, Zugeständnissen der Politik durch Schaffung von Institutionen überhaupt zu weit getrieben, denn auch zu seiner Zeit waren die sozialen Probleme durch karitative Einzelhilfe nicht mehr zu lösen. Aber diese Meinung entspricht nur der bestimmenden Grundhaltung im ganzen Denken D. C.’

Er schildert dann die Unsicherheit und die nur verdeckten Gefahren im öffentlichen Leben Europas in der Nachrevolutionszeit. „Bei uns weiß man nichts, wohl aber in Frankreich von den Fortschritten des Sozialismus. Sie wissen ja, daß der Sozialismus über drei große Schauplätze verfügt: In Frankreich besitzt er nur seine Jünger; in Italien seine Fanatiker; in Deutschland seine Priester und hohen Schriftgelehrten. Alles weist auf einen Zusammenbruch hin, wie ihn die Menschheit noch nie erlebt hat“²⁰. „Das Übel kommt nicht von den Regierungen, es kommt von den Regierten. Das Übel besteht nämlich darin, daß sich die Regierten allmählich nicht mehr regieren lassen“²¹. Die Idee der göttlichen wie auch der menschlichen Autorität sei geschwunden. Die Republik aber sei die notwendige Regierungsform für Völker, die sich nicht mehr regieren lassen.

Mit Bezug auf die Äußerung, daß die Idee der göttlichen und menschlichen Autorität geschwunden sei, stellt D. C. den Zusammenhang zwischen religiösem und politischem Bereich dar, wie er ihn sieht. Er greift die Idee der zwei Kulturen wieder auf. Die „katholische“ nennt er die Periode der Bejahung und die „philosophische“ die Periode der Verneinung. Die drei Bejahungen sind: 1. Es gibt einen persönlichen Gott, und dieser ist allgegenwärtig. 2. Dieser persönliche Gott, der allgegenwärtig ist, herrscht im Himmel und auf Erden. 3. Dieser Gott, der im Himmel und auf Erden herrscht, regiert die göttlichen und menschlichen Dinge absolut. Diesen Bejahungen auf religiösem Gebiet entsprechen drei Bejahungen in der politischen Ordnung: 1. Es gibt einen König, der vermittels seiner Beamten allgegenwärtig ist. 2. Dieser König, der allgegenwärtig ist, herrscht über seine Untertanen. 3. Dieser König, der über seine Untertanen herrscht, regiert auch seine Untertanen. In der absoluten und konstitutionellen Monarchie, wie sie die gemäßigten Parteien aller Länder verstehen, treten diese 3 Bejahungen in Erscheinung.

Im zweiten Zeitabschnitt entsprechen 3 Verneinungen diesen Bejahungen:

1. Stufe der Verneinung in der religiösen Ordnung: Es gibt einen Gott und dieser Gott herrscht, aber er ist so erhaben über alle Dinge, daß er sich nicht mit der Regierung der menschlichen Angelegenheiten befassen kann. Das ist der Glaube der Deisten. Dem entspricht im politischen Bereich: Der König

¹⁹ D. Cortés, Der Abfall vom Abendland, s. o. S. 63.

²⁰ Ebd. S. 64f.

²¹ Ebd. S. 67.

ist da, der König herrscht wohl, aber er regiert nicht. Das ist die konstitutionelle Monarchie im Sinne der Fortschrittspartei.

2. Stufe der Verneinung: Es gibt zwar einen Gott, aber dieser Gott hat keine persönliche Existenz. Gott ist keine Person und herrscht und regiert nicht. Gott ist alles, was wir sehen, alles, was lebt. Gott ist die Menschheit. Das behaupten die Pantheisten. Dem entspricht im politischen Bereich der Republikanismus: Die Macht ist da, aber die Macht ist weder eine Person, noch herrscht sie, noch regiert sie. Die Macht ist alles, was lebt, alles, was vorhanden ist und auch alles, was sich bewegt. Seitdem herrscht die Masse. Es gibt weder ein anderes Mittel der Regierung als das allgemeine Stimmrecht, noch eine andere Regierungsform als die Republik.

3. und letzte Stufe der Verneinung: Gott herrscht weder, noch regiert er; weder eine Person, noch auch die Masse ist Gott. Es gibt überhaupt keinen Gott. Das ist die Meinung der Atheisten.

Und im Politischen kommt so der Sozialist Proudhon zur Behauptung, daß es auch keine Regierung gebe. Dem Atheismus entspricht also die Anarchie, die erfahrungsgemäß bald in schärfste Despotie umschlägt. D. C. meint dann noch: Europa tritt in die 2. Stufe der Verneinung ein und nähert sich der dritten, die die letzte ist.

Bereits Lamennais hatte ähnliche Gedanken. Doch waren sie nicht so weit ausgeführt. Die drei Stufen waren: 1. Häresie (Indifferenz gegen die Autorität der Kirche). 2. Deismus (Indifferenz gegen die Autorität des Erlösers). 3. Atheismus (Indifferenz gegen Gott selbst). Dem entsprach bei Lamennais im Politischen: 1. Erhebung gegen die Beamten des Regenten. 2. Erhebung gegen den Regenten selbst und 3. Erhebung gegen den allgemeinen Willen der Sozietät, dessen Organ und Mund der Regent ist.

Wir sehen also, daß D. C. erheblich weiter gegangen ist, das Problem besser ausgeführt hat, und es ist kein Anhaltspunkt zu finden, daß ihm die Gedanken Lamennais' bekannt waren. Was Lamennais und D. C. geben, ist gerade nicht die Abbildtheorie des Traditionalisten Bonald, für den theologische Entsprechungen zum politischen Bereich als Legitimation dienen.

Der gleichnishafte Ausdruck vom Sinken des religiösen Thermometers ist jetzt durch präzise Nennung der religiösen Glaubensformen und ihrer politischen Entsprechungen erweitert und ausgeführt. Es ist das gleiche Abstiegsgesetz, doch sind die Phasen neu gesehen und eingeteilt. Der eigentliche Unterschied zur Methode Bonalds ist die Erklärung der Zusammenhänge von Gottes- und Menschenbild zu Gesellschaftsbild und Staatsform. Wenn von Gott so oder so gedacht wird, folgt daraus diese oder jene Staatsauffassung. Die Analogie zwischen Wunder und Diktatur ist noch Rechtfertigungstheorie im Sinne Bonalds und auch schon ähnlich bei Bonald verwendet. Aber die Methode der Aufdeckung der hintergründigen religiösen oder weltanschaulichen Vorstellungen für verschiedene Staatsformen bezeichnen wir heute als Ideologiekritik. Allerdings ist sie noch unzulänglich. Im Gegensatz zu Karl Marx, dessen kommunistisches Manifest gerade verbreitet wurde, betont D. C. nur die religiös-geistigen Hintergründe und übersieht die wirtschaftlich-

materielle Seite im Gesellschaftsleben, die Marx vor allem heraushebt und sieht. Doch liegt seine Ideologiekritik eine Stufe höher als die marxistische, da sie keine Unterdrücktenideologie schafft und allein die Ideologie der Unterdrückter, der herrschenden Klasse, kritisiert. D. C. fürchtet zwar die kommende Despotie, hat aber sein Leben lang die Extreme von rechts und links bekämpft und empfiehlt zur Rettung der Gesellschaft: Weisheit und Demut! Außerdem läßt sich nicht leugnen, daß die geistigen Hintergründe, die D. C. aufdeckt, letztlich wichtiger und entscheidender sind.

Die folgende Darstellung der europäischen Situation ist für unser Thema nicht von so großer Bedeutung, aber sie ist doch interessant, da eine der gleichzeitig ausgesprochenen Prophezeiungen teilweise tatsächlich in Erfüllung gegangen ist. Wenn er noch vor kurzem vermutete, daß in England die europazerstörende Revolution ausbrechen könnte und in Rußland den Hort des Konservatismus sah, fürchtet er jetzt, daß von St. Petersburg die Revolution ausgehen wird. Wenn die Revolution die europäische Gesellschaft zerstört hat, „wird die Uhr der Zeiten dröhnend die Stunde Rußlands schlagen. Dann wird Rußland mit dem Gewehr unter dem Arm, ohne daß jemand es hindern könnte, in Europa einmarschieren“²².

Über Österreich sagt er: Österreich muß den Chauvinismus der Völker, der dort mehr als sonst irgendwo wirksam ist, Widerpart halten. Österreich muß endlich alle seine Kräfte für einen möglichen Kampf mit Preußen bereithalten. Daß D. C. hier richtig gesehen hat, braucht nicht ausgeführt zu werden.

Von Frankreich hatte D. C. in der Rede über die Diktatur noch als dem Land gesprochen, das berufen sei, Europa die großen Ideen zu bringen, so habe einst Karl der Große die katholische Idee in Europa verbreitet, Voltaire die philosophische und endlich Napoleon die Revolution²³. Frankreich sei für Europa geradezu die Flut und England die Ebbe, das moralische Gegengewicht. Durch diesen Ausgleich könne Europa allein existieren. Jetzt aber sieht er kaum mehr eine Notwendigkeit, Frankreich als Machtfaktor innerhalb Europas zu erwähnen, denn: „Frankreich war vor kurzem noch eine große Nation, heute aber ist es kaum noch eine Nation, es ist der Zentralclub Europas“²⁴. Allein von England erwartet er sich noch die Rettung Europas: „Der Knoten der Zukunft liegt in den Händen Englands. Denn erstens ist die angelsächsische Rasse die großherzigste, edelste und mächtigste dieser Welt. Zweitens ist die angelsächsische Rasse diejenige, die am wenigsten dem Anstoß der Revolution ausgesetzt ist“²⁵. Allerdings, meint er, müsse England, um dieser Aufgabe gerecht zu werden, außer konservativ und monarchisch auch noch katholisch sein. Und er setzt fort: „Was ist denn der Katholizismus? Weisheit und Demut! Was ist der Sozialismus? Hochmut und Barbarei“²⁶.

D. C. glaubt nun bewiesen zu haben, daß die sozialen Fragen weder die wichtigsten sind, noch daß man sich ihnen ausschließlich widmen dürfe. Um die letzte Behauptung zu widerlegen: Die sozialen Reformen seien nicht nur möglich, sondern auch leicht durchzuführen, stellt er folgende Gedanken-

²² Ebd. S. 74.²³ Ebd. S. 39.²⁴ Ebd. S. 76.²⁵ Ebd. S. 75.²⁶ Ebd. S. 76.

gänge an: Es gäbe kein ideales und unvergängliches Regierungssystem. Große Vorteile bringen jeweils große Nachteile mit sich und umgekehrt. So sei das absolutistische Regime zwar mit großen Nachteilen versehen, jedoch verhältnismäßig billig, konstitutionelle Regierungen jedoch unverhältnismäßig teuer, die kostspieligste Regierungsform aber die republikanische. Er fürchtet, daß die konstitutionellen Regierungen durch Bankrott enden müssen, wenn nicht umfassende wirtschaftliche Sparmaßnahmen ergriffen werden. Das durchgreifendste Mittel aber bestehe in der Auflösung der stehenden Heere, doch gerade das könne man sich nicht erlauben, wenn man nicht das Chaos heraufzuführen wolle²⁷.

Diese Gedankengänge können wir heute nur mehr als sehr zeitbedingt ansehen, sicher aber waren sie sehr kurzsichtig.

D. C. erklärt dann: Soldat und Priester sind heute die einzigen Stützen der Gesellschaft, weil sie die Leistung des Christentums für die Gesellschaft garantieren, da sie allein die Elemente vertreten, die die christliche europäische Kultur ausmachen: die unverletzliche Autorität, die Heiligkeit des Gehorsams, die Übernatürlichkeit des Opfers und der Nächstenliebe.

Mit dieser Formulierung und Idee ist D. C. in die Nähe der deutschen Romantiker der ersten Jahrhunderthälfte gerückt.

Zum Schluß seiner Rede richtet er einen leidenschaftlichen Appell an die spanischen Parlamentarier, für die Zukunft des Parlaments zu sorgen. „Denn konstitutionelle Regierungen können sich nur solange halten, als sich die Debatten selbst begrenzen. Uferlose Erörterungen aber führen das Ende herbei“²⁸.

Das ist die praktische Kritik des liberalen Glaubenssatzes, alle Probleme lassen sich durch Diskussion und nur durch Diskussion lösen. Heute, nach der offenbar gewordenen Krise des Parlamentarismus, kann man ernsthaft an diese liberale Meinung nicht mehr glauben.

Berühmt geworden sind die Sätze, die D. C. in diesem Zusammenhang über das deutsche Parlament in der Frankfurter Paulskirche vom Jahre 1848 gesprochen hat: „Was aber geschah mit der Versammlung von Frankfurt, jener Versammlung, der die hervorragendsten Gelehrten, die adeligsten Staatsbürger und die größten Philosophen angehört haben? Niemals zuvor sah die Welt einen so erhebenden Senat, aber auch niemals hat sie einem so kläglichen Ende beigewohnt. Sein Zusammentritt wurde mit allgemeinem Beifall begrüßt. Am Ende wurde er allgemein ausgepiffen. Deutschland hatte der Frankfurter Nationalversammlung gleich einer Göttin den Platz im Tempel angewiesen, und das gleiche Deutschland ließ sie wie eine Dirne in einer Schenke verenden“²⁹. Als Grund für das Versagen der Frankfurter, Wiener und Berliner Parlamente bezeichnete D. C.: „Sie gingen so elend zugrunde, weil sie selbst nichts getan haben und nichts haben tun lassen, weil sie nicht selbst regiert haben, aber auch selbst haben nicht regieren lassen. Sie starben daran, weil nach mehr als einem Jahr endloser Debatten nichts weiter heraus-

²⁷ Ebd. S. 78.

²⁸ Ebd. S. 81.

²⁹ Ebd. S. 81.

kam als eitler Dunst. Diese Versammlungen maßten sich die Würde von Königinnen an, aber Gott machte sie unfruchtbar und nahm ihnen selbst die Würde von Müttern“⁸⁰.

Diese Rede wurde wieder ein europäischer Erfolg. Sie wurde in französischer, deutscher und italienischer Sprache verbreitet. Metternich sprach seine Anerkennung und Bewunderung aus. König Friedrich Wilhelm IV. hat sich zu der Stelle über das Frankfurter Parlament geäußert, Napoleon III. sprach D. C. selbst auf diese Rede an und wahrscheinlich hat sie auch der russische Zar gelesen.

Seine letzte Parlamentsrede hielt D. C. am 30. Dez. 1850 (Burell S. 185 ff.). Es ging wieder um Finanzprobleme und D. C. stimmte und sprach gegen seine Partei, die gemäßigt liberale Regierungspartei, und half so mit, seinen Freund, den General Narváez, zu stürzen, den gleichen Narváez, den er mit seiner Rede zur Verteidigung der Diktatur gestützt hatte. Jetzt also brach er mit der gemäßigt liberalen Partei, ungefähr zwei Jahre vor seinem Tode. Er warf seiner Partei vor, daß sie mit schuld sei an den traurigen Verhältnissen in Spanien und als Regierungspartei keiner sozialen, sondern nur einer materiellen Ordnung gedient habe. Sie habe es versäumt, den religiösen und sozialen Grundsätzen, denen der Primat zustehe, die ihnen zukommende Geltung zu verschaffen. Es sei notwendig, den rechten Ausgleich zwischen moralischen und materiellen Interessen zu finden und herzustellen. Damit spricht D. C. den Grundgedanken der christlichen Mitteposition im Staats- und Gesellschaftsleben aus. In Spanien herrsche jedoch nur Korruption und Charakterlosigkeit. Die materiellen Interessen stünden an erster Stelle, politisierende Generäle beherrschten die Politik, die Finanzpolitik der Regierung sei falsch und unverantwortlich. Wenn keine Besinnung und Änderung der geistigen und moralischen Einstellung in Spanien erfolge, wäre das unausbleibliche Ende der Sozialismus.

Der Finanzminister Bravo Murillo trat zurück, und am 10. Jan. 1851 mußte der General Narváez demissionieren. Bravo Murillo bildete die neue Regierung und ernannte D. C. zum Gesandten in Paris. Daß D. C. Spanien wieder verließ und nicht in die Regierung eintrat oder sie übernahm, wie ihm angeboten wurde, war wohl wieder eine Flucht vor der Verantwortung, der er sich nicht gewachsen fühlte. Bald hat er sich wieder mit Narváez ausgesöhnt und ihm, dem Emigranten, das Visum zur Rückkehr nach Spanien verschafft.

In Paris nahm er am gesellschaftlichen Leben teil und spielte eine gewisse Rolle in den diplomatischen Salons. Es liegen Zeugnisse vor, daß er mit den wichtigsten Männern der französischen Politik in Beziehung stand. Gleich zu Beginn seiner Tätigkeit besuchte er Metternich in Brüssel, und es ist bezeichnend, daß sich diese beiden Männer in ihrer politischen Auffassung und in der Betrachtung der europäischen Lage gut verstanden. Es kann auch nicht verwundern, daß er den politischen Plänen Napoleons III. positiv gegenüberstand, ja daß ihn der damalige Präsident geradezu als Ratgeber konsultierte. D. C. setzte die größten Hoffnungen in die diktatorischen Pläne des zukünfti-

⁸⁰ Ebd. S. 81.

gen „Kaisers“ und meinte, daß ein Sieg über die „Revolution“ in Frankreich einen Schlag für die revolutionäre Gefahr in ganz Europa bedeute. Konsequenz ist die spätere Enttäuschung D. C.' als Napoleon III. eine demagogische Politik betrieb, die mit seinen Vorstellungen einer christlich autoritativen Politik nichts mehr gemein hatte.

D. C. selbst nannte sein Verhältnis zu Guizot eine enge Freundschaft. Es ist naheliegend, daß diese persönliche Freundschaft aus der Zeit des ersten Pariser Aufenthaltes D. C.' stammt. D. C., der den größten Teil seines Lebens in der Gedankenwelt Guizots gelebt hatte, mußte es begrüßen, nun den Meister persönlich kennenzulernen. Obwohl D. C. seit Beginn der Bekanntschaft seinem Lehrer kritisch gegenüberstand, hat ihm dieser größtes Wohlwollen entgegengebracht. Alle Äußerungen über D. C. sind weitherzig, verständnisvoll und freundlich. Die Kritik von Balmes und D. C. an seiner „Histoire de la Civilisation en Europe“ hat er im Vorwort zur 6. Auflage beantwortet. Zu D. C.' düsteren Prophezeiungen sagt Guizot: „Valdegamas est un Jèrémie . . . c'est un Jèrémie de bonne humeur“ (Antioche S. 322). Zum *Ensayo sobre el Catolicismo el Liberalismo y el Socialismo*, von dem noch die Rede sein wird, schreibt Guizot an D. C.: „Ich würde kein Jota ändern, aber noch etwas hinzufügen“ (Obras II, S. 334ff, Briefwechsel Donoso-Guizot). Guizot versucht D. C. klarzumachen, daß die Kirche in ihrem Wesen zwar unveränderlich sei, aber ihr Verhältnis zur Gesellschaft ändere und jetzt noch nicht den Veränderungen nachgekommen sei. D. C. antwortete darauf: die Kirche brauche zwar Freiheit von politischen und staatlichen Fesseln, um ihre Wirkung auf die Gesellschaft ausüben zu können, aber von ihr allein könne Idee und Tat ausgehen, um die Gesellschaft und Zivilisation zu retten.

Im Grunde geht es aber um einen schwerwiegenden Gegensatz in der Auffassung, der in diesem Briefwechsel gar nicht zum Ausdruck kommt. D. C. sieht im Katholizismus die einzige Wahrheit, die für alle Lebensbereiche bestimmend sein muß, Guizot in der christlichen Idee nur einen, wenn auch bedeutsamen Faktor im Leben der Gesellschaft.

Zur Zeit seines zweiten Pariser Aufenthaltes als spanischer Gesandter wurden die freundschaftlichen Beziehungen wieder aufgenommen und blieben weiterhin gut. Am 24. Nov. 1851 schrieb Guizot an Donoso — und das soll als Abschluß über das Verhältnis dieser beiden Persönlichkeiten stehen —: „Wir haben beide viel über dieselben Dinge nachgedacht und beide schreiten wir, wenn auch nicht auf demselben, so doch auf parallelen Pfaden, auf das gleiche Ziel zu. Für die jetzigen Zeiten ist das nicht wenig Einheit“ (Obras II, S. 337).

Wie wir bereits wissen, bestand im französischen Katholizismus, grob gesagt, der Gegensatz zwischen den Anhängern der konservativen und liberalen Richtung. Hervorragende Vertreter der liberalen Richtung, die dem demokratischen Gedanken — wie auch D. C. noch zur Zeit seiner Ausführungen über die Politik Pius' IX. — aufgeschlossen gegenüberstanden und alle Freiheiten, die durch die Demokratie gegeben waren, für die Kirche nützen wollten, waren Montalembert, Lacordaire und — eine Zeitlang — Lamennais. D. C. stand in diesen, seinen letzten Pariser Jahren mit seinem Herzen den

konservativen Katholiken nahe. Mit ihrem rührigsten Vertreter, dem Herausgeber des „Univers“, Veuillot, war er auch in engster Freundschaft verbunden. Veuillot war der Mann, der D. C. in Frankreich bekanntgemacht hat, seine Reden publizierte und nicht zuletzt sein *Ensayo* in Paris verlegt hat. Als spanischer Gesandter versuchte D. C. aber seine Neutralität zu wahren und hat mit allen bedeutenden Vertretern des französischen Katholizismus Beziehungen unterhalten. An den Redakteur der „Revue des Deux Mondes“ hat er am 15. Nov. 1852 einen Brief verfaßt, in dem er sich mit einem Artikel des liberalen Katholiken Albert de Broglie auseinandersetzt, den dieser in der *Revue* veröffentlicht und auf die Meinungsverschiedenheiten zwischen D. C. und ihm hingewiesen hat. Der Brief ist eine Abhandlung über „Mittelalter und Parlamentarismus“ und wird uns noch im Zusammenhang mit dem *Ensayo* beschäftigen, wurde aber nie abgesandt, sondern erst nach seinem Tode im Nachlaß aufgefunden.

In die spanische Politik hat D. C. in diesen letzten Jahren nicht mehr eingegriffen. Aber er machte ernst mit seinem neugewonnenen christlichen Glauben und ebenso mit seiner Forderung nach aktiver Liebestätigkeit zur Lösung der sozialen Frage. Sein Freund Veuillot hat eine Reihe seiner karitativen Taten überliefert. Bedeutsam für seine Zurückhaltung im aktiven politischen Leben war wohl, daß er sich in den letzten Jahren krank fühlte. — Am 3. Mai 1853 ist er an einem angeblich plötzlich aufgetretenen Herzleiden gestorben.

Nun bleibt noch, um ein vollständiges Bild seiner geistigen Persönlichkeit zu geben, eine kurze Darlegung und Beleuchtung seines bekanntesten Werkes und einzigen eigentlichen Buches, des *Ensayo Sobre et Catolicismo el Liberalismo y el Socialismo* und einiger Briefe der letzten Jahre.

Das Werk besteht aus drei Hauptstücken. 1. Buch: Der Katholizismus; 2. Buch: Fragen der allgemeinen Ordnung und ihre Lösung; 3. Buch: Fragen und Lösungen der Ordnung in der Menschheit. Der eigentliche Gegenstand der drei Bücher ist im 1. Buch die Souveränität, im 2. Buch die Freiheit und im 3. Buch die Solidarität. Durch das ganze Werk zieht sich das Schema von These, Antithese und Synthese. Der Katholizismus ist die Synthese (S. 331), das höhere Dritte und steht himmelhoch über allem, da er allein die volle Wahrheit verkörpert. Er steht darum am Anfang und am Ende und immer über allen Irrungen. Unter „Katholizismus“ versteht D. C. wiederum das Kulturganze, das alle Bereiche des Lebens umfaßt. Er stellt immer die Lösung des Katholizismus voran, stellt dagegen die Thesen des Liberalismus und Sozialismus und versucht die inneren Widersprüche dieser Systeme aufzudecken und ihre Ursachen zu erklären.

D. C. beginnt mit der These, die wir schon als seine, wenn auch unvollkommene Methode der Ideologiekritik kennen, daß hinter jeder großen politischen Idee eine theologische Frage steht, die Vorstellung von Gott und vom Menschen. Er findet sogar in Proudhon einen Kronzeugen, der einmal schrieb: „Es ist auffallend, daß wir, im Hintergrunde unserer politischen Fragen, letzten Endes stets auf die Theologie stoßen“ (S. 1). In immer neuen Formen und Betrachtungsweisen sucht er diesen Gedanken zu erhärten und

auszuführen. So sei die Geschichte der Völker das Spiegelbild ihres Gottesbegriffes. Der östliche Gottesbegriff habe das Prinzip der Einheit, Unermeßlichkeit, der Unbeweglichkeit und Stille. Danach sei die Geschichte des Ostens geprägt. Dagegen findet D. C. in der westlich griechischen Welt das Prinzip der Vielheit und Bewegung. Diese beiden Vorstellungen haben sich aber im römischen Götterhimmel vereinigt, so daß Rom Synthese wird von der These des Ostens, der Einheit, und der Antithese des Westens, der Vielheit, und die Herrschaft erlangt (S. 12). Doch als die Götter Roms gestürzt wurden, das heißt, niemand mehr an sie glaubte, stürzte auch das römische Weltreich in sich zusammen (S. 13). Vor diesem Sturz war aber in der Stille das göttliche Licht der Wahrheit auf die Welt gekommen, die neue Theologie, deren Sein und Predigt die Welt umgestaltete (S. 20). Der Katholizismus ist allumfassend, ein vollständiges Zivilisationssystem. Es umfaßt die Wissenschaft von Gott, von den Engeln, vom Universum und vom Menschen (S. 20). Der Katholizismus ist das Ordnungsprinzip für den Einzelmenschen und für die sittliche Welt (S. 22).

D. C. spricht nun den Begriff der Souveränität nicht aus, sondern beschränkt sich auf den Begriff der höchsten Autorität, die selbstverständlich der Kirche zukommen muß als unfehlbarer Verkünderin der übernatürlichen, göttlichen Autorität (S. 31 ff.). Dagegen sei in der modernen Gesellschaft das Prinzip der Diskussion entstanden, das die Grundlagen der modernen Verfassungen bildet. Es setzt eine unfaßbare Neutralität gegenüber der Wahrheit und dem Irrtum voraus (S. 36). Richtig sei die Voraussetzung, daß die Regierungen fehlbar sind, falsch jedoch die Meinung, daß die Diskussion unfehlbar ist. Wenn der einzelne Mensch irrt, irrt auch die Gesamtheit (S. 37). D. C. wendet sich gegen Cartesius mit dem Satz: Die Wahrheit entspringt nicht dem Zweifel, sondern dem Glauben (S. 41). Es gibt nur eine Wahrheit, die einzig und unteilbar ist (S. 7). Der Verlust des Glaubens aber bedeutet Verlust der Wahrheit und verdammt zum Irrtum (S. 5).

All dies ist gegen die sich absolut setzende Vernunft gesagt, der D. C. selbst noch vor kurzem die Souveränität zugesprochen hatte. Wie wir wissen, allerdings schon damals mit der Einschränkung als gottgegebene Vernunft, so daß letztlich Gott wieder souverän ist. Jetzt hat aber D. C. gerade den Glauben an diese Vernunft verloren und sich ganz dem Glauben zugewandt, wie ihn die Kirche lehrt. In diesem Glauben, als geoffenbartem Wort Gottes, sieht D. C. alle menschliche Vernunft übertroffen. Für ihn ist die übernatürliche Wahrheit so hell, daß jeder Ausspruch menschlicher Vernunft dagegen verblasen muß und vermessene und überflüssig wird, wie etwa eine Kerze angesichts des Lichtes der Sonne. Der menschlichen Vernunft bleibt nur die Aufgabe, die geoffenbarte Wahrheit zu erkennen und anzunehmen. So schreibt C. D. dann auch: Die Kirche — ... und sie allein darf sich des heiligen Privilegiums rühmen, wirklich fruchtbare und ergebnisreiche Diskussionen zustande zu bringen (S. 40 f.).

Es ist auch verständlich, daß D. C. bei dieser Voraussetzung alle Leistungen des Christentums und der Kirche allen anderen als überlegen betrachtet.

Niemand reiche an einen Augustinus, Thomas oder Calderon heran. Nichts könne vor dem Wunderwerk eines gotischen Domes bestehen. Entsprechend dem Grundgedanken, daß alle Bereiche der Schöpfung und des Lebens vom Katholizismus umfaßt werden, preist D. C. die christlichen Seinsformen im Bereich der Gesellschaft und Politik. Erst diese Lehre habe auf sozialem Gebiet die echte Gemeinschaft gezeitigt. D. C. schildert in diesem Abschnitt die mittelalterliche hierarchische Ordnung (S. 44). Die Kirche selbst aber sei die vollkommene Gesellschaft, in ihr befände sich alles in größter Harmonie. In der Politik sei die Synthese von Einheit und Vielheit gefunden. Die Familien vereinigen sich zu verschiedenen Gruppen, diese Gruppen bilden eine Gemeinde, die Gesamtheit der verschiedenen Gemeinden einigen sich in der Nation. In der Kirche sind die Nationen in einem Einheitsbund aller katholischen Nationen zusammengeschlossen.

Vorbild und Ideallösung katholischer Herrschaftsform nennt D. C. das Papsttum. Im Papsttum seien die Vorteile der Erb- und Wahlmonarchie vereinigt. Der König (der Papst) wählt die Wähler, die dann den König zu wählen haben. So sind alle Gewählte und Wähler zugleich (S. 46). Innerhalb der Kirche sind die verschiedenen Regierungsformen harmonisch vereinigt (Gesetz von Einheit und Vielheit) (Thomas, Summe w. d. H. I, q 47 q 1). Die Papstherrschaft bildet das Element der Monarchie, die Herrschaft der Bischöfe die Oligarchie, die Institution der Priester die Aristokratie. Da aber das Arbeitsziel der verschiedenen Ämter darauf hinausläuft, dem Volke zu dienen, erscheint D. C. die Kirche auch als unermessliche Demokratie, in des Wortes rühmlichster Bedeutung (S. 49). Und nirgends sei der Abstand zwischen Hoch und Niedrig so gering wie in der Kirche, denn die höchste Würde des Papstes und der Bischöfe liegt nicht in ihrer Eigenschaft, König und Kirchenfürst zu sein, sondern im Priestertum. Und das haben sie mit allen Priestern gemein. Nirgends auch sei es möglich, daß alle Elemente der Staatsform friedlich nebeneinander bestehen und harmonisch vereinigt sind, da sie sich sonst ausschließen oder doch in gegenseitigem Kampf von Wesenseigentümlichkeiten einbüßen. Nur in der Kirche, einer übernatürlichen Gesellschaft, haben alle Regierungsformen nebeneinander Platz (S. 49). D. C. definiert wörtlich: „Die Kirche ist eine unermessliche Aristokratie, geleitet von einer oligarchischen Gewalt, die in die Hand eines absoluten Königs gelegt ist, dessen Aufgabe darin besteht, sich unaufhörlich als Opfer zum Heil des Volkes hinzugeben (S. 40).

Ganz richtig stellt D. C. heraus, daß das Wesen der christlichen Lehre die Liebe ist. Sie ist das konstituierende Prinzip oder wie D. C. sagt: Sie ist das einzige Gesetz, das größte Gebot, der alleinige Weg, das letzte Ziel. Der Katholizismus ist Liebe, weil Gott die Liebe ist (S. 58). Die Kirche ist Liebe (S. 59). Doch der gefallene Mensch will dieses Prinzip nicht annehmen. Zwischen der menschlichen Vernunft und der ewigen Wahrheit besteht ein unüberwindlicher Widerstreit. Der Mensch kreuzigt die Wahrheit und flüchtet vor ihr und glaubt dadurch ihrer Knechtschaft zu entrinnen (S. 62). Die Wahrheit leugnen, bedeutet sich selbst zum unabhängigen Souverän aufwerfen.

Und seit seiner Empörung gegen Gott erkennt der Mensch keine andere souveräne Macht als seine eigene an. Er hat einen Bund mit dem Irrtum geschlossen. Der Widersinn ist ja sein eigenes Kind, Zeuge seiner schöpferischen Kraft. Er betet sein Werk an, weil er sich damit selbst anbetet (S. 63). Und wie die ersten Menschen dem Verführer bereitwillig folgten, sind die Menschen immer wieder bereit, den Verführern Glauben zu schenken.

Er gibt folgende Ratschläge für Verführer: „Ihr alle, die ihr danach trachtet, die Völker zu unterjochen, über Nationen zu gebieten und eure Herrschaft auf die ganze Menschheit auszudehnen, offenbart euch ja nicht als Hüter klarer und evidenter Wahrheiten! Gebt vor allem eure Beweise nicht preis, wenn ihr welche habt. Denn niemals wird euch die Welt als ihre Herren anerkennen. Sie wird vielmehr gegen das brutale Joch eurer Evidenz die Zähne zeigen. Nein! Macht es anders! Ihr müßt der Welt verkünden, ihr hättet ein Argument gefunden, das eine mathematische Wahrheit über den Haufen wirft. Ihr könntet beweisen $2 + 2$ sei nicht 4, sondern 5. Es gebe keinen Gott, sondern der Mensch sei Gott. Die Welt habe bislang unter der Botmäßigkeit des schlimmsten Aberglaubens gestanden. Die Weisheit der Jahrhunderte sei pure Unwissenheit. Alle Offenbarungen seien Schwindel. Jede Regierung nur Tyrannei und jeder Gehorsam Knechtschaft. Das Schöne sei häßlich und das Häßliche am schönsten. Das Gute sei schlecht und das Schlechte gut. Der Teufel sei Gott und Gott der Teufel. Jenseits dieser Welt gebe es keinen Himmel und keine Hölle. Dagegen sei die Welt, auf der wir leben, bis zur Stunde eine wahre Hölle, doch könne der Mensch in Bälde ein wahres Paradies daraus machen. Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit seien Lehren, die mit dem Aberglauben des Christentums unvereinbar wären. Der Diebstahl sei ein unverjährbares Recht, und das Eigentum Diebstahl. Es gäbe überhaupt keine Ordnung, bis nicht die Anarchie komme, und nur die Anarchie sei wahre Ordnung. So müßt ihr sagen! Dann könnt ihr sicher sein, die Welt wird auf diese bloße Ankündigung hin voll Staunen über eure Weisheit und ganz bezaubert von eurem Wissen euren Worten ein aufmerksames und andächtiges Ohr leihen. — Habt ihr auf solche oder ähnliche Art den Beweis für all diese schönen Dinge in Aussicht gestellt und der staunenden Mitwelt damit eine reichliche Kostprobe eures feinen Geschmacks gegeben, und besitzt ihr dann obendrein noch die Unverfrorenheit, all diese Dinge in keinem Punkt zu beweisen, oder aber wiederholt ihr als einzigen Beweis eurer gotteslästerlichen Behauptungen eben diese Blasphemien stets von neuem, dann seid überzeugt, wird euch die Menschheit in den siebenten Himmel erheben. Und wenn ihr noch die Masse mit ausgesuchter Sorgfalt auf eure Ehrlichkeit aufmerksam gemacht habt, die selbst so weit gehe, euch ganz offen zu geben, wie ihr seid, ohne die eiteln Mätzchen sogenannter Beweise oder nichtssagender geschichtlicher Tatsachen oder abgetane Wunder zu Hilfe zu nehmen — dann wird die Welt euch mit Begeisterung und Entzücken zujubeln. Wie ein Mann wird sie eure Hochherzigkeit, eure Größe und euren Sieg preisen. Sie wird euch rühmen als die Sieger von Glück und Güte“ (S. 64f.).

In diesen Sätzen ist erschreckend die heraufkommende nihilistische Re-

volte ausgedrückt, die sich im 19. Jahrhundert geistig vorbereitete. Und so konnte D. C. auch folgenden Gedanken aussprechen: Wie einst die Juden sich gegen Christus und für Barabbas entschieden, werden sich die Menschen gegen die katholische und für die sozialistische Theorie entscheiden (S. 68). D. C. steht nun vor der Frage: Wie war es möglich, wenn es so um den Menschen bestellt ist, daß sich überhaupt das Christentum ausbreiten konnte? Und seine Lösung lautet: Es ist allein das Wirken der Gnade. Es ist ein übernatürlicher Sieg durch die Erlösungstat Christi. Nicht durch die Wahrheit der christlichen Lehre, nicht durch Prophezeiungen und Wunder, allein durch den Kreuzestod hat Christus die Welt verwandelt.

Aus dieser Auffassung erklärt sich der Angriff gegen Guizot, mit dem D. C. das 1. Buch „Der Katholizismus“ abschließt. D. C. sagt: Guizot hat das wahre Wesen der europäischen Zivilisation nicht erkannt, da er die übernatürliche Kraft des Katholizismus nicht beachtet hat. Das Christentum ist für Guizot ein Element unter vielen und er hat alle Bestandteile der Zivilisation beschrieben, die zu ihrer Bildung zusammengewirkt haben, nur eines hat er übersehen: Diese Zivilisation selbst, denn sie ist der Katholizismus (S. 88 ff.). Auf diesen grundlegenden Unterschied im Denken D. C.' und Guizots haben wir bereits oben hingewiesen und Guizots Stellung zu diesem Vorwurf dargelegt.

Zusammenfassung: Der Katholizismus ist die große Synthese von Freiheit und Ordnung. Er ist das höhere Dritte und besitzt diese Würde durch einen unverlierbaren übernatürlichen Ursprung. Er gibt die Ordnung für alle Bereiche des Geschaffenen. Seine zeitliche Ausprägung hat er in der ständischen Gesellschaft des Mittelalters gefunden, und überzeitlich lebt er in der katholischen Kirche. Darum liegt die höchste Autorität bei der Kirche, in der das ideale regimen mixtum und die wahre hierarchische Ordnung herrscht. Eigentliche Souveränität kommt allein der Offenbarung zu, dem göttlichen Wort, das die Kirche repräsentiert. Sie ist das Einheitsband der christlichen Nationen, deren Souveränität sich nur aus dieser Ordnung ableitet.

Die schwache menschliche Vernunft leugnet jedoch aus ihrer gefallenen Natur die Wahrheit, und die Geschichte stellt einen fortschreitenden Abfall von der geoffenbarten Wahrheit dar und wiederholt die Empörung der ersten Menschen gegen die göttliche Autorität. Jeder Irrtum im gesellschaftlichen und politischen Bereich entspricht dem Attribut, das Gott und seiner Herrschaft abgesprochen wurde.

Im 2. Buch „Fragen der allgemeinen Ordnung und ihre Lösung“ behandelt D. C. das Problem der Freiheit und untersucht die Irrtümer über die Menschennatur in der Frage des Guten und Bösen und die Folgen für das Gesellschaftsbild.

D. C. schreibt: Außer der göttlichen Vorsehung existiert nur noch die menschliche Freiheit. Aus dem Zusammenwirken dieser Faktoren entsteht die Geschichte (S. 97). Alles Geschaffene ist auf den freien Willen der Menschen eingestellt. Wie Augustinus unterscheidet D. C. zwischen Willensfreiheit und Wahlvermögen. Willensfreiheit ist nicht die Möglichkeit der Wahl zwischen

dem Guten und Bösen (S. 99). Frei sein heißt: denken und wollen können; frei ist: wer seinem rechtmäßigen Herrn gehorcht — unfrei: wer auch freiwillig einem unrechtmäßigen Herrn, einem Tyrannen, gehorcht oder gehorchen muß (S. 103). Die Unvollkommenheit der Freiheit aber ist gerade das Wahlvermögen zwischen dem Guten und Bösen. Freiheit darf nicht mit völliger Unabhängigkeit verwechselt werden. „Die Wahrheit wird euch frei machen.“ Das Freiheitsproblem führt D. C. notwendig zur Theodizee, deren Fragen er polemisch zum Gnostizismus und Manichäismus im traditionell-katholischen Sinne löst. Die Ursache des Bösen verlegt er in das Wahlvermögen und definiert die Sünde als Negation des Wahren und Guten. Das Böse ist nur Negation, es ist etwas Modales und hat keine Substanz. Es gibt keinen Dualismus in Gott und im Menschen. Das Böse ist der Zustand der Unordnung (S. 135ff.). Die Lehre Proudhons nennt D. C. einen neuen Manichäismus und spitzt dessen Auffassung auf den Satz zu: Gott ist das Böse und der Mensch das Gute. Das ist für D. C. natürlich indiskutabler Nonsens. Nach ausführlicher Darlegung der theologischen Freiheits-, Gnaden- und Rechtfertigungslehre kommt D. C. zur Stellung des Liberalismus in der Frage nach der Existenz des Bösen. Der Liberalismus leugnet die Existenz des Bösen im Bereich der Natur, gebe sie aber für den Bereich des Menschen zu, doch bei den Menschen auch nur im Bereich der Politik. So wird aus dem Problem des Bösen nur eine Frage nach der Regierung und nach der Legitimität dieser Regierung. Die legitimen Regierungen sind gut — die illegitimen böse. Die weitere Frage ist nun: welche Regierungen sind legitim und welche usurpiert? Die liberale Antwort lautet: Legitim sind Regierungen, die von Gott eingesetzt sind. Wir kennen diese Lehre längst, da D. C. selbst sie früher vertreten hat. Die Vernunft ist gottgegeben und in der Intelligenz als Gesellschaftsschicht verkörpert. Richtschnur für die Vernunft aber sind die göttlichen Gesetze, die seit Anbeginn gegeben sind. Gott kommt also die konstituierende Souveränität zu. Das ist deistisch gedacht. Bereits atheistisch denke die zweite Partei des Liberalismus, die jedoch nur die Konsequenz aus dem deistischen Liberalismus sei und die Volkssouveränität ausrufe. Doch D. C. schließt in seinen weiteren Darlegungen die liberal-demokratische Richtung des Liberalismus aus. Das „soziale Böse“ beginnt nun in den Augen der Liberalen der ersten Partei, wenn die Regierungsgewalt den Händen der Träger der Vernunft, den legitimen Vertretern, entgleitet und den Königen oder der Masse anheimfällt.

Aus D. C.' persönlichem Lebensweg müssen wir verstehen, wenn er jetzt diese Ideen scharf verurteilt. Er schreibt: Der Liberalismus ist von allen Schulen die unfruchtbarste. Er weiß nichts von Gott und nichts von den Menschen. Er ist unfähig zum Guten und zu schwach zum Bösen. Sein Kennzeichen ist Unwissenheit und Egoismus. Seine Blütezeit ist ein Symptom der Auflösung der Gesellschaft. Für alles gibt es bei ihm ein Für und Wider — es heißt weder ja noch nein — nur *distinguo*. Man weiß nicht, ob Recht und Unrecht, Wahrheit und Irrtum noch Gegensätze sind oder ein und dasselbe, nur von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachtet. Es gibt nur das Grund-

prinzip der seligmachenden Diskussion. Doch die Diskussion verhindert die Tat. Der Mensch ist aber zum Handeln geboren. Die Natur des Menschen wird die Halbheiten beenden und stürzen. Die Menschen werden Jesus oder Barabbas verlangen. Der Liberalismus wird im Hafen des Katholizismus landen oder am Sozialismus zerschellen. Denn der Sozialismus ist theologisch und entschieden. D. C. führt den Gedanken weiter und entwickelt sein neues Gesetz der zukünftigen Geschichte: Der Liberalismus ist untheologisch und darum schwach — der Sozialismus ist satanisch theologisch und daher stärker — der Katholizismus ist göttlich-theologisch und notwendig letzter Sieger (S. 195). Weiterhin kritisiert D. C. folgende Widersprüche und Irrtümer des Liberalismus: Gott ohne die entscheidenden göttlichen Attribute ist nicht mehr Gott. Die Souveränität ist in Gott unteilbar. Es gibt keine doppelte Souveränität. Die Unterscheidung in konstituierende und tatsächliche Souveränität ist falsch. Man kann nicht ohne persönlichen Gott und ohne Volk regieren. Die Diskussion führt die Auflösung herbei. Die Diskussion ist der Tod.

Es ist inkonsequent: 1. die Monarchie zu proklamieren und die Verantwortlichkeit des ersten Ministers. Damit ist dem ersten Minister auch Omnipotenz eingeräumt. 2. Die Omnipotenz des ersten Ministers zu errichten und gleichzeitig für souveräne Rechte der „beratenden“ Körperschaften einzutreten. 3. Das oberste Interventionsrecht den politischen Körperschaften zuzugestehen und die letzte Instanz zur Entscheidung in die Hand der Wählervereine zu legen. 4. Gleichzeitig Klassenwahlrecht und Volksentschied einzurichten.

Doch verfolgt der Liberalismus mit der Politik, jedem Prinzip das es schlagende Gegenprinzip zuzugesellen, einen bestimmten Zweck: Es soll ein künstliches Gleichgewicht geschaffen werden. Das ist ein Faustschlag gegen die Natur des Menschen und gegen die Natur der Gesellschaft. Die Korruption ist die unausbleibliche Folge des künstlichen Gleichgewichtes. Und die Korruption ist der wahre Gott des Liberalismus (S. 204). Das sind deutlich die Worte eines Enttäuschten, und die Kritik ist zu sehr gegen erdachte Konsequenzen gerichtet. Tatsächlich haben auch diese Prophezeiungen D. C.' ver-sagt.

Im dritten Teil des 2. Buches setzt er sich mit dem Sozialismus und dem Problem der Freiheit auseinander.

Der Sozialismus sucht das Böse nicht mehr in der Regierungsform, sondern in der Gesellschaft selbst. Heilung kann nur völlige Umwandlung des gesellschaftlichen Organismus bringen (S. 198).

D. C. charakterisiert den Sozialismus als System der Negation. Sozialismus negiert Offenbarung, Gnade, Vorsehung, ja überhaupt die Verbindung von Gott und Mensch. Seine Philosophie ist rationalistisch, seine Politik republikanisch und seine Religion atheistisch (S. 201). Dann geht D. C. auf die einzelnen berühmten Sozialisten ein:

Proudhon: Die Definition Gottes hat bei Proudhon zuerst pantheistische, deistische und humanistische Züge. Später wird Proudhon Fatalist, Atheist und Gotteshasser. Er nennt Gott Henker der Vernunft und Gespenst des Ge-

wissens und sagt: Gott ist das Nichts. Der Mensch ist jedoch in seinem Wesen gut. Eine Reform des Menschen ist unnötig. Das Böse stammt aus der Vergangenheit. Der Mensch muß die verderbte Gesellschaft reformieren. So macht Proudhon den Menschen zu Gott (S. 219 ff.).

St. Simons Lehre sieht in den Augen D. C.' so aus: St. Simon leugnet auch den Zwiespalt in der menschlichen Natur. Er findet Einheit im Menschen und Einheit im Universum. Konsequenter ist es darum, die menschlichen Leidenschaften zu vergöttern. Tugend und Strafe werden überflüssig und zwischen Fleisch und Geist wird Frieden geschlossen. Die pantheistische Einheit von Religion, Politik und Gesellschaft müsse aber einen Weltdespotismus zeitigen (S. 223 ff.).

Ähnlich sei die Lehre Fouriers. Die Lehre von den Attraktionen besagt: Die Leidenschaften sind göttlicher Einsetzung, die Tugenden menschlicher (S. 225). Die Zertrümmerung der bisherigen religiösen, politischen und gesellschaftlichen Einrichtungen bringt das Paradies.

Dagegen sagt später Proudhon: Es ist kein Paradies zu erwarten. Der unüberwindliche Antagonismus von Natur und Geist läßt das Glück nicht erreichen. Die Gleichheit scheidet am Egoismus der Armen. Man muß den Menschen das Interesse am Bösen nehmen, die Instinkte zähmen und sie zur Freiheit erziehen. Der Mensch ist böse erschaffen, doch er kann sein eigener Erlöser sein.

So fällt es D. C. nicht schwer, die Sozialisten mit ihren eigenen Worten und untereinander zu widerlegen und sie geradezu in lächerliche Widersprüche zu verwickeln.

Zum Abschluß sollen die Hauptentsprechungen gegenübergestellt und die Hauptgedanken kurz zusammengefaßt werden:

Katholizismus: Das Böse ist die Frucht der Sünde, die der Einzelne begeht.

Erlösung kommt von Gott.

Sozialismus: Das Böse liegt in der falschen Gesellschaftsform. Erlösung durch den Menschen.

Liberalismus: Das Böse bringt die illegitime Regierung.

Die Gesellschaftsauffassung des

Katholizismus: Die Gesellschaft ist die Vereinigung einer Vielheit von Menschen, die alle unter der gehorsamheischenden Autorität stehen, aber auch unter dem Schutz der gleichen Gesetze und gleichen Einrichtungen.

Sozialismus: Die Gesellschaft ist ein Organismus, dem eine individuelle, konkrete und notwendige Existenz zu eigen ist (Pantheismus) S. 227).

Ohne Widerspruch läßt sich das Problem der Freiheit nur im Katholizismus lösen. Es ist ein entscheidendes Kriterium für die Wahrheit, wohin das Böse verlegt wird. Alle Versuche, die Erbsünde zu leugnen und dem Einzelmenschen die Verantwortung am Bösen zu nehmen, enden in einem unlösbaren Dilemma. Der gemäßigte Liberalismus, der von der derzeit herrschenden Gesellschaftsschicht vertreten wird, verlegt das Böse in die Vergangenheit und Zukunft. Seine Lehre ist Ideologie der herrschenden Klasse. Der auf-

strebende Sozialismus sucht das Böse in der Gegenwart und kritisiert den gegenwärtigen Zustand der Gesellschaft. Hier haben wir es mit der Ideologie der unterdrückten Klasse zu tun. D. C. spricht diesen Gedanken nicht aus, doch ist es letztlich das Ergebnis seiner Kritik.

Das dritte und letzte Buch „Die Ordnung in der Menschheit“ handelt von der Solidarität. Es ist das besondere Verdienst D. C., die Problematik der Solidarität herausgestellt und so ausführlich dargelegt zu haben. Dieser Teil seines Werkes ist darum auch der beste und ergiebigste. Auch ist jetzt sein Kampf bereits gegen den Kommunismus gerichtet.

D. C. spricht vom Dogma der Solidarität und leitet es vom Dogma der Erbsünde ab. Zur Einleitung gibt er eine ausführliche Erklärung der christlichen Erbsündenlehre und zeigt dann, daß aus ihrer Annahme oder Leugnung die Auffassung von der Solidarität folgt, sich Wahrheit und Irrtum scheiden. Wer die Begriffe von Schuld und Strafe nicht annehmen will, gerät in heillose Verirrung, und die Solidarität wird unter- oder überbewertet.

D. C. stellt als katholische Lehre auf: Alle Menschen haben mit Adam gesündigt und sind daher mit ihm in Schuld und Strafe verbunden. Die Menschheit ist eins, aber zugleich vielfältig. Sie ist eins dem Wesen und vielfältig der Person nach. So hat jeder Mensch eine doppelte Verantwortung: 1. für seine Person, 2. für die menschliche Gemeinschaft. Die Verantwortung für die menschliche Gemeinschaft aber ist Solidarität (S. 277). Der Mensch steht immer unter dem Gesetz der Solidarität. Er ist verbunden mit der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Er steht in der Solidarität mit seiner Familie, mit seiner jeweiligen bürgerlichen Gemeinschaft, mit seiner Nation und der ganzen Menschheit. Doch immer bleibt trotz Solidarität die persönliche Verantwortung des Menschen bestehen (S. 281f.).

D. C. reklamiert den Gedanken der „Solidarität der ganzen Menschheit“ für das Christentum. In der Antike gab es Solidarität nur in den begrenzten häuslichen und politischen Gesellschaften und sie war unerträglich überspannt (S. 283). Es fehlte die hierarchische Abstufung der Solidarität und das Wissen um die Solidarität der Menschheit. Es bestand der Glaube, daß bestimmte Familien — (das Blut) — zur Herrschaft bestimmt seien und die anderen zu Sklaven. So herrschte in der sogenannten Demokratie von Athen eine unruhige Aristokratie über eine versklavte Masse. Auch in der Familie stehen alle unter der Tyrannei des Vaters und werden von ihm absorbiert. Vaterlandsliebe heißt nicht mehr, als Kriegserklärung einer zur Nation gewordenen Kaste an die übrige Menschheit (S. 285).

Zwar erkennt D. C. ausdrücklich der natürlichen Vernunft zu, die Notwendigkeit des Dogmas der Erbsünde und das daraus folgende Gesetz der Solidarität zu erkennen (S. 253), trotzdem bestreite der rationalistische Liberalismus die Vererbung von Schuld und Strafe. Der Liberalismus anerkennt teilweise die Solidarität und tritt so inkonsequent ein für die Erbmonarchie, die Identität der Nationen und die Vererbung des Reichtums. Er verwirft die Solidarität der Familie, die vererbende Kraft des Blutes, die Solidarität der Völker und kommt so zum Nichtinterventionsprinzip — „Kümmere dich nicht

um deines Nachbars Haus“. D. C. bezeichnet diese Lehre als heidnisch und egoistisch, nur sei sie kraftloser, denn das andere Volk ist nun nicht mehr Feind, aber Fremder (S. 286).

Konsequent führt der Sozialismus die Leugnung des Liberalismus weiter. Es gibt keine vererbte Schuld und Strafe, es gibt keine religiöse Solidarität, keine Solidarität der Familie, der bürgerlichen Gemeinschaft und der Nationen. Alle Menschen und Nationen sind gleich (S. 287).

Die Konsequenzen der liberalen Irrtümer: Auflösung der Familie, Beseitigung des Eigentums an Grund und Boden (S. 290). In der praktischen Politik enteignen daher die liberalen Regierungen die Kirchengüter und unterdrücken die Majorate. Grundbesitz hat aber nur Existenzberechtigung in der Hand von Familien, die Vergangenheit und Zukunft haben, oder ähnlichen Gemeinschaften (D. C. meint, daß die Orden die gleichen Voraussetzungen erfüllen), da die Erde nicht Gegenstand individueller, sondern nur sozialer Aneignung sein kann. Der kommunistische Kollektivismus handelt darum nur konsequent, wenn er den Staat zum Universaleigentümer des Bodens erkläre, da bei ihm das Schwergewicht liegt und Individuen als Einzelwesen sich nicht verewigen können.

Diese Argumentation zur Verteidigung althergebrachter Vorstellungen von Eigentumsverhältnissen ist im Rahmen traditionalistischer Gedankengänge konsequent.

Eine weitere Folge nennt D. C. die Auflösung der Nation. Hat bereits die Auflösung der Familie alle Bande der Liebe und verantwortlichen Verbundenheit zerstört, verliert sich auch in der Nation die echte Vaterlandsliebe. Wo es keine Grenzen gibt, kann es auch keine Heimat geben. Weltbürger gibt es nicht. D. C. schreibt, das sind keine Menschen, — höchstens Sozialisten (S. 294).

Widersprüche des Sozialismus in der Frage der Solidarität: Entsprechend dem sozialistischen Gesellschaftsbegriff: die Menschheit ist eine organische und lebendige Einheit, die alle Menschen absorbiert (S. 278), entgegen dem katholischen: der weltumspannenden Einheit der Menschen, erkennt der Sozialismus nur die Solidarität der Menschheit an (S. 298). Doch hat die sozialistische Solidarität der Menschheit nur den Namen mit der katholischen gemein. Die sozialistische Menschheit ist ein konkretes individuelles Wesen, die katholische nur die Zahl der einzelnen Individuen. Es handelt sich um einen usurpierten katholischen Gedanken, der pervertiert wurde, gleich wie die christlichen Begriffe von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit. Und D. C. meint: Die destruktive Gewalt der neuzeitlichen Revolutionen liegt in ihrer satanischen Art der Umkehrung katholischer Ideen (S. 308).

Die krassen Widersprüche im Sozialismus bestehen für D. C.: in seinem Glauben an:

die Gleichheit aller Menschen — doch sind sie ihrer Natur nach ungleich und verschieden

die Freiheit aller Menschen — doch kann man nur Knechte sehen

die Bruderliebe aller Menschen — doch leben und lebten sie in fortwährender Feindschaft
 ein gemeinsames Maß von Glück — doch werden die Glückslose so verschieden verteilt
 und sie fordern:
 nur für die Menschheit da zu sein — und doch ist jeder überzeugt, daß die Menschheit für ihn da ist.

Gegen den Widerspruch, der in der kommunistischen Lehre von der Staatsomnipotenz liegt, alle Rechte in der Hand des Staates zu konzentrieren, alle Individuen im Staat zu absorbieren und allein den Staat solidarisch aufzufassen, zitiert D. C. die Widerlegung, die der Anarchist Proudhon selber gibt: Die Gesellschaft sei von Natur aus unregierbar. Dann geht D. C. aber auch gegen Proudhon selbst vor. Wenn Proudhon sagt: Das Kollektivwesen in der Gesellschaft kann seinem Instinkt folgen, ihr Führer ist das Gesetz der Entwicklung, die der Menschheit immanente Logik, behauptet er damit wieder Einheit, Solidarität und Unfehlbarkeit der Gesellschaft. Die Regierung als Recht eines Individuums verworfen, wird nun sogar allmächtig und unfehlbar. Der einzelne Mensch wird zum Sklaven der Regierung. Proudhon tritt ein für Freiheit und Gleichheit und errichtet die Despotie. Wenn er sagt: Eigentum ist Diebstahl (*Qu'est-ce-que la propriété?*) (Paris 1840), verkehrt Proudhon alle Begriffe und sagt damit, Despotie heiße Anarchie. So wie dem Liberalismus der Ausgleich der Gegensätze mißlingt, so auch Proudhon. Proudhon nennt zum Beispiel: Eigentum — These, Kommunismus — Antithese —, nicht erbliches Eigentum — Synthese. Doch D. C. sagt: Nichterbliches Eigentum ist überhaupt kein Eigentum. Oder: Autorität — These, Freiheit — Antithese, Anarchie — Synthese, doch wieder D. C.: Anarchie bleibt Antithese oder als Despotie der Gesellschaft These (S. 318).

Im folgenden geht dann D. C. auf den englischen Sozialtheoretiker Robert Owen erstmals ein. Er schreibt: Owen leugnet kollektive Verantwortlichkeit (Solidarität) und die individuelle Verantwortlichkeit (Willensfreiheit). Owen ist Determinist und sagt: Der Mensch handelt nach Überzeugungen, die aus seiner Natur und seinen Veranlagungen resultieren. D. C. nennt es inkonsequent, daß Owen trotzdem an den Begriffen von Gut und Böse, an der Notwendigkeit einer Regierung und am Begriff der Gesellschaft festhält. Wie kann man den determinierten Menschen zu Gerechtigkeit und Güte auffordern?

D. C. ist unermüdlich bemüht, weitere Widersprüche des Sozialismus aufzudecken. Da sich gewisse Vorlieben der menschlichen Natur immer wieder durchsetzen, geißelt D. C. den Geist der herrschenden Revolutionsklippen. Die adelsfeindlichen Revolutionäre begründeten einen Verbrecheradel: nur ein großes Verbrechen legitimierte in der Französischen Revolution zum Zutritt. In der Februar-Revolution triumphierten die Revolutionäre von morgen über die von gestern und sagten: Auf unserer Seite liegt das Recht, bei uns ist das Republikanertum ein Familienerbstück (S. 323). Es bildet sich auch eine neue Art von Solidarität. St. Simon, Fourier, Babeuf werden Schulhüter,

und man erklärt sich mit bestimmten Denkern früherer Zeiten solidarisch, so mit Plato oder Christus.

Wichtig bei diesen Darlegungen ist, daß D. C. den unbewußten Wandel der Ideologie gesehen hat, der beim Übergang von der unterdrückten zur herrschenden Klasse stattfindet, wenn er diesen Vorgang auch noch nicht als Gesetz formuliert hat.

Bei der Vorliebe D. C.'s, Gedanken zu Ende zu denken und die Perspektiven in die Zukunft zu verlängern, entwirft er nun das Bild des Sozialismus der Zukunft: Der Sozialismus als System der Negation führt zum Nihilismus. Er nennt folgende Stufen: Negation der Sünde, der Willensfreiheit, der Verantwortlichkeit, der Strafe, der Weltregierung durch Gott, der menschlichen Regierung. Die Negation der Verantwortung des einzelnen bedingt die Negation der Verantwortlichkeit der Gemeinschaft und umgekehrt. Die Solidarität ist aber die gemeinsame Verantwortlichkeit. So führt die Negation der Sünde in der Frage der Solidarität zum Nihilismus. Praktisch leugnet nun der Sozialismus die Existenz Gottes überhaupt. Doch auf pervertierte Art lassen die Sozialisten Gott, Menschheit, Gesellschaft und Familie wieder neu entstehen (S. 330).

Als Korrelate der Solidarität setzt sich D. C. nun noch mit den Begriffen der Zuwendbarkeit, Zurechnung und Stellvertretung auseinander und kommt in diesem Zusammenhang auf das Problem der Todesstrafe zu sprechen.

Fassen wir D. C.'s Gedanken kurz zusammen: Es ist ein allgemein menschliches Wissen, daß die Sünden einzelner Unheil für alle bringen können, und alle können von der überkommenen Schuld und Strafe befreit werden durch Darbringung eines vollkommenen Sühneopfers (S. 336). Da wir alle mit Adam solidarisch verbunden sind, wird allen seine Schuld und Strafe zugerechnet. Doch Christus hat durch sein stellvertretendes Leiden (Dogma der Stellvertretung) die Menschheit von der Schuld erlöst und haftet solidarisch für alle Menschen (Dogma der Zuwendbarkeit) (S. 338). Symbol des Dogmas der Stellvertretung sind die blutigen Opfer, die von der Menschheit gebracht wurden. Es gibt ein Urwissen um die reinigende Kraft des Blutes, doch kein Mensch ist so unschuldig, daß durch ihn ein wirkliches Sühne- und Erlösungsopfer gebracht werden könnte (S. 345). Trotzdem kann das Blut eines Menschen sühnend wirken für seine persönlichen Vergehen. Aus diesem Sühnecharakter ergibt sich die Legitimität, Notwendigkeit und Angemessenheit der Todesstrafe. Als traditionalistisches Argument sieht D. C. in der Universalität ihres Bestehens ein weiteres Zeugnis für ihre Berechtigung (S. 345). Die Abschaffung der Todesstrafe aber — erklärt D. C. — bringt neue Leiden über die Gesellschaft. Bei der nun folgenden Auseinandersetzung mit den Gegnern der Todesstrafe verfährt D. C. nach der uns schon bekannten Methode, Inkonsequenzen aufzudecken und Unglück zu prophezeien: Es ist inkonsequent, die Todesstrafe nur für politische Verbrechen abzuschaffen und bei gemeinen Verbrechen zu belassen. Man unterdrückt die viel schwerer wiegende Strafe gegen die Sicherheit des Staates und damit auch gegen die Sicherheit der Einzelperson, die den Staat bildet, und hält die Strafe für Verbrechen

gegen Privatpersonen aufrecht. Abgeleitet wird die Ablehnung der Todesstrafe in politischen Fragen von der Fehlbarkeit des Staates. Das setzt aber die Fehlbarkeit des Staates in Fragen der Moral voraus. Doch als Delegierte Gottes besitzen die Regierungen die nötige Kompetenz, Recht und Macht zur Bestrafung der Menschen. Das menschliche Gesetz hat verpflichtende Kraft, wenn es den Kommentar zum göttlichen Gesetz darstellt (S. 340). Ein atheistischer Staat hat daher nicht das Recht, einen Menschen Verbrecher zu nennen und zu bestrafen. Konsequenz ist nur die Beseitigung jeglicher Strafbarkeit überhaupt.

Und es ist auch so: mit dem Verfall von Religion und Moral verfällt auch das Strafrecht. Der Verbrecher hat vor unseren Augen eine Wandlung durchgemacht. Er ist zum Kranken, Schwärmer oder Unglücklichen geworden.

Und nun prophezeit uns D. C.: Aber der Tag wird kommen, an dem die Regierung in die Hände dieser Unglücklichen übergehen wird. Nach dem Sozialismus wird ein noch blutigeres System kommen. Das neue Evangelium wird man wohl im Zuchthaus schreiben. Das neue Paradies ohne Blutvergießen auf Erden wird die Hölle sein (S. 335f.).

Zum Abschluß dieses Buches preist D. C. den Katholizismus als System der Liebe. Ohne die Liebe wäre der Katholizismus nicht mehr als ein anderes philosophisches System. Das Prinzip der Liebe ist durch die Menschwerdung Gottes repräsentiert. Sie ist der einzige Adelstitel der Menschheit. Sie ist die Synthese. Der Schöpfer ist These, das Geschöpf Antithese, Christus, der menschengewordene Gott, Synthese. Die Menschheit wurde durch das Gesetz der Solidarität verdammt und durch das Gesetz der Zuwendung erlöst. Christus ist Mittelpunkt und Mitte: er nennt sich Weg, und jeder Weg ist Mitte, er nennt sich Wahrheit, und die Wahrheit steht immer zwischen den Dingen in der Mitte. Er ist das Leben und das Leben ist als Gegenwart die Mitte zwischen Vergangenheit und Zukunft (S. 389). Christus ist der Ausgleich der Gegensätze (S. 389).

Solidarität ist die gemeinsame Verantwortung der ganzen Gesellschaft. Erbsünde und Erlösung brachten durch die Korrelate der Solidarität der Menschheit Unordnung (Zurechnung) und Ordnung (Zuwendung). In der Antike war die Solidarität nur partiell und übersteigert. Der Liberalismus leugnet wesentliche Bestandteile der Solidarität, verzichtet auf die Gesamtverantwortung der Gesellschaft und kennt allein die Selbstverantwortlichkeit des Individuums. Der Kommunismus und Sozialismus führen die liberale Leugnung der Solidarität konsequent weiter und enden bei einer Übersteigerung der Staats- und Gesellschaftssolidarität. Im katholischen System besteht eine doppelte Verantwortung: eine persönliche und eine für die Gemeinschaft. Die Todesstrafe ist notwendig für die Sühne persönlicher Verbrechen. Ein atheistischer Staat verliert das Strafrecht. Die katholische Gesellschaft ist hierarchisch aufgebaut und eine Ordnung der Liebe.

Zeitlich nach dem *Ensayo* liegen ein Brief an den Redakteur der „Revue des Deux Mondes“ (vom 15. Nov. 1852) „Über Mittelalter und Parlamentarismus“ (Nachlaß) und eine Denkschrift an den Kardinal Fernari vom

19. Juni 1852 „Ursprünge und Ursachen der Hauptirrtümer der Gegenwart“³¹. Sie sind im Geiste des Ensayo geschrieben und bringen noch einige Zusätze.

Die Denkschrift ist im wesentlichen eine Zusammenfassung des Ensayo. Daher sind einige Wiederholungen unvermeidlich.

Der Ursprung der modernen Häresien sind Verneinungen in Bezug auf Gott und den Menschen.

Liberalismus: 1. Gott sorgt sich nicht um seine Geschöpfe

2. Der Mensch ist ohne Erbsünde

Sozialismus: 1. Der Mensch benötigt keinen Gott

2. Der Mensch ist stark und gut

Weiter wird gelehrt: 1. Das Leben ist nur ein Leben der Sühne

2. Die Erde ist nur ein Tränental

3. Die Vernunft ist nur schwach

4. Der Wille ist kränklich und schwach

5. Der Genuß ist nur als Versuchung gegeben, der wir uns erwehren und wovon wir uns befreien müssen

6. Unsere Lebenszeit ist uns zur Heiligung gegeben.

Dem entsprechen 6 Behauptungen:

1. Das Leben ist uns gegeben, vermittels eigener Kraft durch Fortschritt zur höchsten Vollkommenheit zu gelangen.

2. Die Erde kann aus eigener Kraft umgewandelt werden.

3. Der Mensch ist bei gesunder Vernunft — es gibt keine Wahrheit, die über seine Vernunft hinausgeht.

4. Der Wille ist gesund.

5. Wir müssen den Schmerz fliehen und den Genuß suchen.

6. Die Lebenszeit ist zum Genießen da.

Diese Irrtümer haben folgende Konsequenzen:

1. Unabhängigkeit der Vernunft — Herrschaft der Intelligenz (konstitutionelle Monarchie, Wahlzensur, Gewaltentrennung, Pressefreiheit, Immunität der Abgeordneten).

2. Der Wille ist gut — republikanische Systeme (allgemeines Stimmrecht).

3. Die Begierden und Interessen sind gut — sozialistische und demagogische Systeme (die Regierung dient der Befriedigung der Begierden).

Irrtümer, die gegen die hierarchische Ordnung der Kirche gerichtet sind:

1. Aufteilung der päpstlichen Gewalt an die Bischöfe (Überschätzung der Vernunft).

2. Allgemeines Priestertum (Überschätzung des Willens).

3. Persönliche Erweckung und Sektierertum (Überschätzung der individuellen Freiheit).

4. Selbstvergöttlichung (Pantheismus).

Irrtümer über das Verhältnis von Kirche und Staat:

³¹ Ebd. S. 83 ff.

1. Kirche und Staat sind gleichgestellt — gemäßigtes Staatskirchentum.
2. Kirche ist dem Staat untergeordnet — radikales Staatskirchentum.
3. Kirche hat mit dem Staat nichts zu tun — Lehre der Revolutionäre.
4. Kirche ist überhaupt unnütz — Sozialisten und Kommunisten.

Diesen Einstellungen entspricht in der politischen Praxis:

1. Abschluß von Konkordaten und staatliches Plazet.
2. Nationalkirchentum — Konkordate können einseitig vom Staat gekündigt werden, das Parlament kann die Kirche durch Erlässe und Gesetze regieren.
3. Trennung von Kirche und Staat — Die Gläubigen müssen für den Unterhalt des Klerus aufkommen.
4. Verfolgung des Priesterstandes durch Dekret.

Der Grund aller Irrtümer ist die Verkennung der hierarchischen und unveränderlichen Ordnung in der Schöpfung. D. C. stellt folgende Antinomien auf:

In der Politik:	Individuelle Freiheit	—	staatliche Autorität
In der Moral:	Freier Wille	—	Gnade
Im Geistesleben:	Vernunft	—	Glaube
In der Geschichte:	Menschliche Freiheit	—	göttliche Vorsehung
	Natur	—	Übernatur

Immer, wenn die natürliche Seite über die übernatürliche gestellt wird, folgen Irrtum und Verwirrung. Die übernatürlichen Kategorien müssen über die natürlichen gestellt werden und so auch die Kirche über den Staat als Zeichen der Oberhoheit Gottes über den Menschen.

Schlußthesen: Alle Irrtümer haben den gleichen Ursprung.

Alle Irrtümer sind religiöser Natur.

Die Leugnung auch nur einer göttlichen Eigenschaft führt zur Unordnung auf allen Gebieten der Gesellschaft und führt zuletzt zu ihrem Untergang.

Der zweite Brief, von dem oben schon kurz die Rede war, „Über Mittelalter und Parlamentarismus“³², soll die Unterstellung widerlegen, D. C. wolle das Mittelalter wieder herstellen und eine Theokratie errichten.

D. C. sagt: 1. Er wisse wohl, daß das Mittelalter im großen gesehen eine Zeit des Chaos war, doch gerade dadurch erscheint die Kirche im besten Licht, da sie allein das Element der Ordnung darstellt und ihre besondere Leistung deutlich wird. 2. Er sei weit davon entfernt, der Kirche die alleinige und unbeschränkte Herrschaft anzuraten. Er wolle der Kirche, die doch den Rat des Heiligen Geistes empfängt, keinen Rat geben. Sein Rat ergehe nur an die heutige bürgerliche Gesellschaft, sich an den Prinzipien der Kirche zu orientieren, da sie allein das Bild einer geordneten Gesellschaft bietet, allein innerlich frei ist und allein die Wahrheit lehrt. „Es handelt sich hier nicht um die Frage, ob die Hegemonie der Kirche oder dem Staat gebührt, sondern nur

³² D. Cortés, Kulturpolitik (dt. Übersetzung von Briefen D. C., hsg. von H. Heß, Heß-Verlag, Basel 1945) S. 48 ff.

darum, ob es für die bürgerliche Gesellschaft von Vorteil ist oder nicht“ (S. 55). Falsch ist, die Schöpfung in drei unabhängige Herrschaftsgebiete teilen zu wollen: Gott soll sich in seinen Himmel zurückziehen, die religiösen Ideen in die Kirche und über alles, was zwischen Himmel und Kirche liegt, soll der Mensch herrschen. Dieser Hochmut wird in eine Katastrophe umschlagen.

Die Unterwerfung unter die göttlichen Gebote erfordert weder direkt noch indirekt die Einführung einer theokratischen Regierung, nur die Anerkennung der Grundwahrheiten, die von der Kirche verwaltet werden und nicht die direkte oder indirekte Herrschaft der Kirche in weltlichen Angelegenheiten. Die Kirche hat immer die weltliche und geistliche Herrschaft auseinandergehalten. Die Kirche habe nur zu bestimmten Zeiten das höchste Schiedsrichteramt geübt, da es ihr angetragen wurde und eine Ablehnung dieses Auftrages die europäische Zivilisation zerstört hätte. Heute aber wirkt die Kirche nur noch geheim auf die Menschheit ein, und das ist der Normalzustand. Unter Herrschaft der Kirche versteht D. C. die Annahme der Kirche durch die christlichen Nationen (S. 60).

3. Es sei nicht seine Absicht, die Gesellschaft zu überzeugen, daß es notwendig sei, die mittelalterlichen Zeiten wieder herzustellen. Man müsse im Mittelalter zeitbedingte Grundsätze, Handlungen und Einrichtungen von denen unterscheiden, die ewige Gesetze, unveränderliche Prinzipien und absolute Wahrheiten verkörpern. Was Menschenwerk war, muß wieder verschwinden. Wieder hergestellt sollte nur werden, was ewig wahr ist und damals auch für wahr gehalten wurde.

D. C. möchte auf politischem Gebiet wieder hergestellt wissen: Die zwischen Feudal- und absoluter Monarchie liegende Erbmonarchie und mit ihr die Ständeordnung, da sich in diesem System das ewige Gesetz der Einheit und Vielheit am besten verkörpern. Die Staatsgewalt ist ungeteilt, fortdauernd und begrenzt, ungeteilt in der Person des Königs, fortdauernd in seiner Familie und begrenzt, weil sie dem Widerstand in einer festgesetzten Rangordnung begegnet. Die Parlamente dieser Zeit — eine beratende Körperschaft ohne Machtbefugnisse — stehen aber in keiner Verbindung mit dem heutigen Parlamentarismus. Um diesen Wesensunterschied zu erklären, zeigt D. C. die weitere Entwicklung der Machtverhältnisse.

1. Abfall: Die absolute Monarchie. Sie entstand mit der religiösen Empörung und der Erneuerung des literarischen Heidentums. Sie beseitigt die Ständeordnung und alle Widerstände. Eine an keine Schranken gebundene Monarchie ist aber unchristlich, da sie in gleicher Weise gegen die Majestät Gottes und gegen die Würde des Menschen verstößt (S. 65).

2. Abfall: Der Parlamentarismus als Reaktion gegen die absolute Monarchie. Doch der Parlamentarismus leugnet durch sein Prinzip der Gewaltentrennung die Einheit, ihre Grundlage ist dem Wechsel unterworfen, und alle Stände und Korporationen werden ebenfalls zerstört. Zwischen dem König und den parlamentarischen Körperschaften stehen nur die Minister, und zwischen Parlament und Volk nur der zufällige Wahlkörper.

3. Abfall: Der Sozialismus. Der Parlamentarismus war nur eine Negation auf politischem Gebiet, der Sozialismus dehnt sie auf das soziale Gebiet aus. D. C. sieht also keine Verbindung zwischen den Parlamenten als beratende Körperschaften und den heutigen als gesetzgebende Körperschaften. Sie haben nur den Namen gemeinsam.

Das englische Parlament, das so gerne für die andere These zitiert wird, war — nach Auffassung D. C.' — nur die aristokratische Regierung des Oberhauses. Der König herrschte und regierte nicht. Doch hat die englische Verfassung als aristokratische die göttlichen Bedingungen der Staatsgewalt anerkannt. Das heutige Parlament Englands ist auch nur die revolutionäre Form des Parlamentarismus.

D. C. prophezeit zum Abschluß erneut die Krise des Parlamentarismus. Der Parlamentarismus brachte die Herrschaft und Heraufkunft der Intelligenz. Doch sie hat sich vorgenommen, unlösbare Fragen zu lösen. Die Folgen sind Ministerkrisen, Zerfall der Majoritäten, Ministerium folgt auf Ministerium, und zuletzt läßt der Parlamentarismus die Gesellschaft ohne Regierung. Wenn ihm nicht ein gewaltsames Ende durch einen Diktator bereitet wird, wird die Mittelmäßigkeit triumphieren. Aber Diktatur oder Revolution, beide sind nur Abkömmlinge des parlamentarischen Geistes.

Anschließend sagt D. C.: Ich verwerfe nicht das Parlament, aber ich verwerfe den revolutionären Geist des Parlamentarismus. Das Parlament darf keine Macht sein, sondern nur eine Widerstandskraft. Die Stände müssen erhalten bleiben, denn sie sind notwendige Voraussetzung der Existenz der Gesellschaft.

Diese posthume Selbstverteidigung erleichtert wesentlich das Verständnis und die richtige Auffassung seiner Schriften und Reden der drei letzten Jahre.

Nach dem hier vorgelegten Versuch einer kritischen Gesamtdarstellung der wesentlichsten staats- und gesellschaftswissenschaftlichen Schriften D. C.' ist wohl noch eine kurze Zusammenfassung und allgemeine Kritik nötig.

Wir haben gesehen, daß D. C. bis zu seinen drei letzten Lebensjahren ein gemäßigt Liberaler war. Er hat die Ideen der französischen gemäßigt Liberalen übernommen und für spanische Verhältnisse interpretiert und ausgebaut. Durch diese Leistung wurde er zum Theoretiker der spanischen gemäßigt liberalen Partei. Er glaubte mit den Franzosen an die Aufgabe der Intelligenz in der Gesellschaft. Es ist der Auftrag der Intelligenz, den Ort der Vernunft zu erkennen und diese Erkenntnis in Leitung und Form des Staates zu verwirklichen. Unvernünftig sind alle Extremhaltungen, die er im konservativen Absolutismus (Karlisten) und radikalen Liberalismus (Progressisten) bekämpft. Er sieht als seine Aufgabe, die falschen Grundsätze und die daraus folgenden Irrtümer und Inkonsequenzen aufzudecken und zu bekämpfen. Dieses Bemühen sind die ersten Ansätze einer — allerdings noch unbewußten — Ideologiekritik.

Die richtige Mitte kann kein immer gültiges absolutes System sein. Sie liegt zwar in der besten Vereinigung monarchischer Autorität und demokratischer

Freiheit, in bestimmten Situationen kann aber die Vernunft revolutionäre Aktionen oder eine zeitweilige Diktatur verlangen. Es gibt keine beste Regierungsform, man muß offen sein für die innere Entwicklung der Gesellschaft. D. C. sieht in der aufgeschlossenen Politik Pius' IX. von 1848 die ideale katholische Lösung der Zeitfragen. Nach der Niederlage der gemäßigt liberalen Regierung und des Bürgerkönigtums in Frankreich, der revolutionären Welle, die durch Europa geht, verliert D. C. den Glauben an die Kraft der Politik des Ausgleichs. Seine langsam stärker werdende Hinneigung zum Katholizismus läßt ihn in der Kirche den neuen Halt finden in einer Zeit, die in seinen Augen aus den Fugen geraten ist. Da 1848 die Revolution eine Extremhaltung ist, kann D. C. in ihr nicht die historische Vernunft wirksam sehen und hofft zuerst mit der Diktatur, die ja immer schon in seinem System vorgesehen war, der Revolution Herr werden zu können. In seiner pointierten Sprache nennt er den Gegensatz Revolution oder Diktatur: Diktatur von unten oder Diktatur von oben und Diktatur des Dolches oder Diktatur des Säbels. Gleichzeitig taucht der Gedanke von der Abhängigkeit der politischen von den religiösen Verhältnissen bei ihm auf. Dieser Gedanke wird immer weiter ausgebaut und in seinem *Ensayo* zu einem Entsprechungssystem der religiösen und politischen Irrtümer ausgebaut und in der Schrift „Über die Ursachen der Hauptirrtümer unserer Zeit“ nochmals zusammengefaßt. Damit qualifiziert sich D. C. als scharfsichtiger, wenn auch einseitiger Ideologiekritiker. Neben der systematischen Aufdeckung der falschen theologischen und philosophischen Voraussetzungen der Staats- und Gesellschaftsideologien seiner Zeit findet sich im *Ansatz* die Einsicht in das Gesetz von Ideologiewandel bei der herrschenden Schicht. Im *Ensayo* glaubt D. C. nicht mehr an die Hilfe durch die Diktatur, sondern stellt den aufgeklärten Liberalismus und den heraufkommenden sozialistisch-kommunistisch orientierten Lehren das Gesellschaftsbild der katholischen Kirche gegenüber. Die höhere Mitte, den Ausgleich der Gegensätze, Ideale, um die er sich sein Leben lang bemüht hat, findet er jetzt in der „Synthese“ des Katholizismus. Dagegen hält er jeden „künstlichen“ Ausgleich, wie ihn der gemäßigte Liberalismus versucht, für unfruchtbar und unmöglich.

Seine Enttäuschung über die historischen Vorgänge seiner Zeit ist so groß, daß er an der „Vernunft“ zweifelt und in eine fast protestantische Überschätzung der Gnade und Übernatur verfällt. Sein katholisches Denken über die Gesellschaft führt in die Nähe des Traditionalismus, doch ist für ihn nicht die in den überkommenen Verhältnissen ausgedrückte Uroffenbarung der entscheidende Begriff, sondern die geoffenbarte Wahrheit, die er in der katholischen Kirche verkörpert sieht.

Von katholischer Seite scharf angegriffen, wehrt er sich gegen die Auslegung, zwischen übernatürlicher und natürlicher Gesellschaft nicht zu unterscheiden, eine Theokratie errichten und das Mittelalter erneuern zu wollen. Die Kirche als System der Liebe soll nur Vorbild der natürlichen, aber hierarchisch gegliederten Gesellschaft sein. Er unterscheidet zwischen Primat und Hegemonie. Die Kirche hat zwar den geistigen Primat über den Staat,

aber eine reale Hegemonie kommt ihr nicht zu. Trotz seines Pessimismus über den Menschen und die Zukunft der Gesellschaft ist er in vielem seinen liberalen Ideen treu geblieben. Sein Pessimismus läßt ihn zum Unglückspropheeten werden. Leider hat er mit vielen Vorhersagen recht behalten. Er sah frühzeitig die Virulenz des Sozialismus und daß aus dieser Lehre der Totalstaat hervorgehen werde. Doch liegt in seinen zu glatten und zu vereinfachenden Konstruktionen und zu schlüssigen Konsequenzen der Grund, daß die Perspektiven zu kurz ausgefallen sind. Vor allem hat der Liberalismus mehr Lebenskraft erwiesen, als er vermutet hatte.

Die Hauptkritik muß sich gegen seine Einseitigkeiten und Vereinfachungen richten. Solange er unter dem geistigen Einfluß Guizots stand und wie dieser große Humanist das Für und Wider aller Probleme betrachtete, lassen sich in seinen Schriften und Reden keine voreiligen Schlüsse finden. Doch seitdem er sich zum Kritiker über Guizot aufgeworfen hatte und die Unentschlossenheit seiner Position verspottete, fällt er selbst in Radikalpositionen. Völlig ergriffen von der Übermacht der geoffenbarten Wahrheit verliert er den Blick für die einfachsten und materiellsten Gegebenheiten der Gesellschaft. Zur gleichen Zeit, in der Baader das Problem des heraufkommenden Proletariats mit größter Schärfe gesehen hat, weist er den sozialen Fragen dritt- und vierrangige Bedeutung zu. Er ist noch befangen in der aristokratischen Welt der vergangenen Jahrhunderte und hat kein Auge für die wirtschaftlichen Umwälzungen, die sich zu seiner Zeit schon angebahnt haben. Die technischen Erfindungen sind für ihn nur Mittel zur Steigerung der Unentrinnbarkeit des kommenden Despotismus.

Der Vorwurf übersteigert supranaturalistischen Denkens muß aufrecht erhalten werden. Es trifft ihn nun selbst sein Ausspruch in der 10. Ateneovorlesung, daß das Mißtrauen der Traditionalisten gegen die Vernunft zu groß und falsch sei. Seine Formel lautete damals: Der Vernunft muß der Glaube als Stütze dienen. Doch jetzt bleibt der Vernunft nur noch, mit Gottes Hilfe den Glauben anzunehmen und zu ergründen. Er hat den Mitte-Standpunkt verlassen. Alle Antinomien sind durch den Primatanspruch der Übernatur für ihn grundsätzlich im übernatürlichen Sinn zu lösen oder besser: schon gelöst. Der Katholizismus ist bereits die Synthese.