

POLITISCHE THEOLOGIE

VIER KAPITEL ZUR LEHRE
VON DER SOUVERÄNITÄT

VON

CARL SCHMITT

ORD. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT
BONN a. RH.

Vom gleichen Verfasser:

Über Schuld und Schuldarten (Heft 120
der Strafrechtlichen Abhandlungen). Bres-
lau 1910.

Gesetz und Urteil. Eine Untersuchung
zum Problem der Rechtspraxis.
Berlin (O. Liebmann) 1912.

Der Wert des Staates und die Be-
deutung des Einzelnen. Tübingen
1914 (seit 1917 Dresden-Hellerau, Heller-
auer Verlag).

Politische Romantik. München und Leipzig
(Duncker & Humblot) 1919.

Die Diktatur, von den Anfängen des
modernen Souveränitätsgedankens
bis zum proletarischen Klassen-
kampf. München und Leipzig (Duncker
& Humblot) 1921.

Die vier Kapitel Politische Theologie sind — gleichzeitig mit einem Aufsatz über
»Die politische Idee des Katholizismus« — im März 1922 geschrieben. Das Buch
von Le Fur, Races, Nationalités, États (Paris, Alcan, 1922) war damals noch nicht
zugänglich.



MÜNCHEN UND LEIPZIG
VERLAG VON DUNCKER & HUMBLLOT

1922

Meinem Lieben und verehrten Freunde

Johannes Winkelmann

überreichte ich mit herzlichsten Glückwünschen
zur Vollendung seines 50. Lebensjahres
diese insofern historisch gewordene kleine
Schrift über »Politische Theologie«

im Bewußtsein unserer gemeinsam geschichtlichen
Verortung im Räume zwischen Theologie und
Technik
und in der tröstlichen Erinnerung an viele
gute Gespräche, viele belebende Briefe und
viele Stunden schönster Gastlichkeit.

Plettenberg, den 29. März 1950

Carl Schmitt.

Alle Rechte vorbehalten.

Copyright by Duncker & Humblot
München und Leipzig 1922.

Altenburg
Pierersche Hofbuchdruckerei
Stephan Geibel & Co.

Inhaltsübersicht.

	Seite
I. Kapitel. Definition der Souveränität	7—15
Souveränität und Ausnahmezustand S. 8, 9. Der Souveränitätsbegriff bei Bodin und in der naturrechtlichen Staatslehre als Beispiel für die begriffliche Verbindung von Souveränität und Ausnahmezustand S. 9—12. Ignorierung des Ausnahmefalles in der Doktrin des liberalen Rechtsstaates S. 12—14. Allgemeine Bedeutung des verschiedenartigen wissenschaftlichen Interesses an Regel (Norm) oder Ausnahme S. 14—15.	
II. Kapitel. Das Problem der Souveränität als Problem der Rechtsform und der Entscheidung	17—33
Neuere Schriften zur Staatslehre: Kelsen, Krabbe, Wolzendorff, Erich Kaufmann S. 19—28. Die Eigenart der Rechtsform (gegenüber der technischen oder ästhetischen Form), beruhend auf der Dezision S. 28—30. Inhalt der Entscheidung und Subjekt der Entscheidung und die selbständige Bedeutung der Entscheidung an sich S. 30—32. Hobbes als Beispiel »dezisionistischen« Denkens S. 33.	
III. Kapitel. Politische Theologie	35—46
Theologische Vorstellungen in der Staatslehre S. 37—39. Soziologie juristischer Begriffe, insbesondere des Souveränitätsbegriffes S. 40—44. Die Übereinstimmung der sozialen Struktur einer Epoche mit ihrem metaphysischen Weltbild, insbesondere Monarchie und theistisches Weltbild S. 44. Übergang von Transzendenzvorstellungen zur Immanenz vom 18. zum 19. Jahrhundert (Demokratie, organische Staatslehre, Identität von Recht und Staat) S. 45, 46.	
IV. Kapitel. Zur Staatsphilosophie der Gegenrevolution (de Maistre, Bonald, Donoso Cortes)	47—56
Dezisionismus in der Staatsphilosophie der Gegenrevolution S. 49, 50. Autoritäre und anarchistische Theorien auf der Grundlage des Gegensatzes der Thesen vom »natürlich bösen« und »natürlich guten« Menschen S. 50—52. Die Stellung der liberalen Bourgeoisie und deren Definition durch Cortes S. 52—54. Ideengeschichtliche Entwicklung von der Legitimität zur Diktatur S. 55, 56.	

I.

Definition der Souveränität.

Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet.

Diese Definition kann dem Begriff der Souveränität als einem Grenzbegriff allein gerecht werden. Denn Grenzbegriff bedeutet nicht einen konfusen Begriff, wie in der unsauberen Terminologie populärer Literatur, sondern einen Begriff der äußersten Sphäre. Dem entspricht es, daß seine Definition nicht anknüpfen kann an den Normalfall, sondern an einen Grenzfall. Daß hier unter Ausnahmezustand ein allgemeiner Begriff der Staatslehre zu verstehen ist, nicht irgendeine Notverordnung oder jeder Belagerungszustand, wird sich aus dem Folgenden ergeben. Daß der Ausnahmezustand im eminenten Sinne für die juristische Definition der Souveränität geeignet ist, hat einen systematischen, rechtslogischen Grund. Die Entscheidung über die Ausnahme ist nämlich im eminenten Sinne Entscheidung. Denn eine generelle Norm, wie sie der normal geltende Rechtsatz darstellt, kann eine absolute Ausnahme niemals erfassen und daher auch die Entscheidung, daß ein echter Ausnahmefall gegeben ist, nicht restlos begründen. Wenn Mohl (Monographien, S. 626) sagt, die Prüfung, ob ein Notstand vorliege, könne keine juristische sein, so geht er von der Voraussetzung aus, daß eine Entscheidung im Rechtssinne aus dem Inhalt einer Norm restlos abgeleitet werden muß. Das aber ist die Frage. In der Allgemeinheit, wie Mohl den Satz ausspricht, ist er nur ein Ausdruck von rechtsstaatlichem Liberalismus und verkennt er die selbständige Bedeutung der Dezision.

Das abstrakte Schema, das als Definition der Souveränität aufgestellt wird (Souveränität ist höchste, nicht abgeleitete Herrschermacht), kann man gelten lassen oder nicht, ohne daß darin ein großer praktischer oder theoretischer Unterschied läge. Um einen Begriff an sich wird im allgemeinen nicht gestritten werden, am wenigsten in der Geschichte der Souveränität. Man streitet um die konkrete Anwendung, und das bedeutet darüber, wer im Konfliktfall entscheidet, worin das öffentliche oder staatliche Interesse, die öffentliche Sicherheit und Ordnung, le salut public usw. besteht. Der Ausnahmefall, der in der geltenden Rechtsordnung nicht umschriebene Fall, kann höchstens als Fall äußerster Not, Gefährdung der Existenz des Staates oder dergleichen bezeichnet, nicht aber tatbestandsmäßig umschrieben werden. Erst dieser Fall macht die Frage nach dem Subjekt der Souveränität, das heißt die Frage nach der Souveränität überhaupt, aktuell. Es kann weder mit subsumierbarer Klarheit angegeben werden, wann ein Notfall vorliegt, noch kann inhaltlich aufgezählt werden, was in einem solchen Fall geschehen darf, wenn es sich wirklich um den extremen Notfall und um seine Beseitigung handelt. Voraussetzung wie Inhalt der Kompetenz sind hier notwendig unbegrenzt. Im rechtsstaatlichen Sinne liegt daher überhaupt keine Kompetenz vor. Die Verfassung kann höchstens an-

das
konkret
kollektiv

geben, wer in einem solchen Falle handeln darf. Ist dieses Handeln keiner Kontrolle unterworfen, wird es nicht, wie in der Praxis der rechtsstaatlichen Verfassung, in irgendeiner Weise auf verschiedene, sich gegenseitig hemmende und balancierende Instanzen verteilt, so ist ohne weiteres klar, wer der Souverän ist. Er entscheidet sowohl darüber, ob der extreme Notfall vorliegt, als auch darüber, was geschehen soll, um ihn zu beseitigen. Er steht außerhalb der normal geltenden Rechtsordnung und gehört doch zu ihr, denn er ist zuständig für die Entscheidung, ob die Verfassung in toto suspendiert werden kann. Alle Tendenzen der modernen rechtsstaatlichen Entwicklung gehen dahin, den Souverän in diesem Sinne zu beseitigen. Darin liegt die Konsequenz der im folgenden Kapitel behandelten Ideen von Krabbe und Kelsen. Aber ob der extreme Ausnahmefall wirklich aus der Welt geschafft werden kann oder nicht, das ist keine juristische Frage. Ob man das Vertrauen und die Hoffnung hat, er lasse sich tatsächlich beseitigen, hängt von philosophischen, insbesondere geschichtsphilosophischen oder metaphysischen Überzeugungen ab.

Es gibt einige geschichtliche Darstellungen der Entwicklung des Souveränitätsbegriffes. Doch begnügen sie sich mit der Zusammenstellung der letzten abstrakten Formeln, in denen lehrbuchartig, abfragbar, die Definitionen der Souveränität enthalten sind. Keiner scheint sich die Mühe gegeben zu haben, die endlos wiederholte, völlig leere Redensart von der höchsten Macht bei den berühmten Autoren des Souveränitätsbegriffes genauer zu untersuchen. Daß dieser Begriff sich an dem kritischen, das heißt dem Ausnahmefall orientiert, tritt schon bei Bodin hervor. Mehr als mit seiner oft zitierten Definition (*la souveraineté est la puissance absolue et perpétuelle d'une République*) ist er mit seiner Lehre von den »Vraies remarques de souveraineté« (Cap. X des 1. Buches der Republik) der Anfang der modernen Staatslehre. Er erörtert seinen Begriff an vielen praktischen Beispielen und kommt dabei immer auf die Frage zurück: wie weit ist der Souverän an die Gesetze gebunden und den Ständen gegenüber verpflichtet? Diese letzte besonders wichtige Frage beantwortet Bodin dahin, daß Versprechen bindend sind, weil die verpflichtende Kraft eines Versprechens auf dem Naturrecht beruht; im Notfall aber hört die Bindung nach allgemeinen natürlichen Grundsätzen auf. Allgemein sagt er, daß gegenüber den Ständen oder dem Volk der Fürst nur so lange verpflichtet ist, als die Erfüllung seines Versprechens im Interesse des Volkes liegt, daß er aber nicht gebunden ist, si la nécessité est urgente. Das sind an sich keine neuen Thesen. Das Entscheidende in den Ausführungen Bodins liegt darin, daß er die Erörterung der Beziehungen zwischen Fürst und Ständen auf ein einfaches Entweder-Oder bringt, und zwar dadurch, daß er auf den Notfall verweist. Das war das eigentlich Imponierende seiner Definition, die die Souveränität als unteilbare Einheit auffaßte und die Frage nach der Macht im Staat endgültig entschied. Seine wissenschaftliche Leistung und der Grund seines Erfolges liegen also darin, daß er die Dezision in den Souveränitätsbegriff hineingetragen hat. Es gibt heute kaum eine Erörterung des Souveränitätsbegriffes, in der nicht

die übliche Zitierung Bodins vorkäme. Aber nirgends findet man die Kernstelle jenes Kapitels der Republik zitiert. Bodin fragt, ob die Versprechungen, die der Fürst den Ständen oder dem Volke gibt, seine Souveränität aufheben. Er antwortet mit dem Hinweis auf den Fall, daß es nötig wird, solchen Versprechungen zuwider zu handeln, die Gesetze abzuändern oder ganz aufzuheben *selon l'exigence des cas, des temps et des personnes*. Wenn in einem solchen Fall der Fürst vorher einen Senat oder das Volk fragen muß, so muß er sich von seinen Untertanen dispensieren lassen. Das aber erscheint Bodin als eine Absurdität; denn er meint, weil die Stände doch auch nicht die Herren über die Gesetze sind, so müßten sie wiederum ihrerseits sich von ihren Fürsten dispensieren lassen, und so wäre die Souveränität *jouée à deux parties*; bald das Volk und bald der Fürst wäre Herr, und das ist gegen alle Vernunft und alles Recht. Darum ist die Befugnis, das geltende Gesetz aufzuheben — sei es generell, sei es im einzelnen Fall —, so sehr das eigentliche Kennzeichen der Souveränität, daß Bodin alle anderen Merkmale (Kriegserklärung und Friedensschluß, Ernennung der Beamten, letzte Instanz, Begnadigungsrecht usw.) daraus ableiten will.

In meinem Buch über die Diktatur (München und Leipzig 1921) habe ich, entgegen dem überlieferten Schema der geschichtlichen Darstellung, gezeigt, daß auch bei den Autoren des Naturrechtes im 17. Jahrhundert die Frage der Souveränität als die Frage nach der Entscheidung über den Ausnahmefall verstanden wurde. Insbesondere gilt das für Pufendorf. Alle sind darüber einig, daß, wenn innerhalb eines Staates Gegensätze auftreten, jede Partei natürlich nur das allgemeine Beste will — darin besteht ja das *bellum omnium contra omnes* —, daß aber die Souveränität, und damit der Staat selbst, darin besteht, diesen Streit zu entscheiden, also definitiv zu bestimmen, was öffentliche Ordnung und Sicherheit ist, wann sie gestört wird usw. In der konkreten Wirklichkeit stellt sich die öffentliche Ordnung und Sicherheit sehr verschieden dar, je nachdem etwa eine militaristische Bürokratie, eine von kaufmännischem Geist beherrschte Selbstverwaltung oder eine radikale Parteiorganisation darüber entscheidet, wann diese Ordnung und Sicherheit besteht und wann sie gefährdet oder gestört wird. Denn jede Ordnung beruht auf einer Entscheidung, und auch der Begriff der Rechtsordnung, der gedankenlos als etwas Selbstverständliches angewandt wird, enthält den Gegensatz der zwei verschiedenen Elemente des Juristischen in sich. Auch die Rechtsordnung, wie jede Ordnung, beruht auf einer Entscheidung und nicht auf einer Norm.

Ob nur Gott souverän ist, das heißt derjenige, der in der irdischen Wirklichkeit widerspruchlos als sein Vertreter handelt, oder der Kaiser oder der Landesherr oder das Volk, das heißt diejenigen, die sich widerspruchlos mit dem Volk identifizieren dürfen, immer ist die Frage auf das Subjekt der Souveränität gerichtet, das heißt die Anwendung des Begriffes auf einen konkreten Tatbestand. Die Juristen, die über Fragen der Souveränität diskutieren, gehen seit dem 16. Jahrhundert von einem Katalog der Souveränitätsbefugnisse aus, der eine Reihe von notwendigen Merkmalen

der Souveränität zusammenstellt und im wesentlichen auf die eben zitierten Erörterungen von Bodin zurückzuführen ist. Souverän sein bedeutete, diese Befugnisse zu haben. Die staatsrechtliche Argumentation operierte in den unklaren Rechtsverhältnissen des alten Deutschen Reiches gern so, daß sie von einem der zahlreichen Merkmale, das zweifellos gegeben war, den Schluß zog, daß die andern zweifelhaften Merkmale ebenfalls gegeben sein müßten. Die Kontroverse bewegte sich immer darum, wem diejenigen Befugnisse zukamen, über die nicht bereits durch eine positive Bestimmung, etwa eine Kapitulation, verfügt war, mit andern Worten, wer für den Fall zuständig sein sollte, für den keine Zuständigkeit vorgesehen war. In einer geläufigeren Wendung fragte man, wer die Vermutung der nicht begrenzten Macht für sich habe. Daher die Diskussion über den Ausnahmefall, den *extremus necessitatis casus*. In den Erörterungen über das sogenannte monarchische Prinzip wiederholt sich das mit derselben rechtslogischen Struktur. Auch hier wird infolgedessen immer danach gefragt, wer über die verfassungsmäßig nicht geregelten Befugnisse entscheidet, das heißt wer zuständig ist, wenn die Rechtsordnung auf die Frage nach der Zuständigkeit keine Antwort gibt. Bei der Kontroverse, ob die deutschen Einzelstaaten nach der Verfassung von 1871 souverän waren, handelte es sich um eine Angelegenheit von weit geringerer politischer Bedeutung. Immerhin läßt sich dasselbe Schema der Argumentation auch hier wieder erkennen. Der Nachweis, daß die Einzelstaaten souverän seien, den Seydel versuchte, hatte zum Angelpunkt weniger den Begriff der Ableitbarkeit oder Nicht-Ableitbarkeit der den Einzelstaaten verbliebenen Rechte, als die Behauptung, daß die Zuständigkeit des Reichs durch die Verfassung umschrieben, das heißt prinzipiell begrenzt sei, während die der Einzelstaaten prinzipiell unbegrenzt sei. In der geltenden deutschen Verfassung von 1919 wird nach Artikel 48 der Ausnahmezustand vom Reichspräsidenten erklärt, aber unter der Kontrolle des Reichstags, der jederzeit die Aufhebung verlangen kann. Diese Regelung entspricht der rechtsstaatlichen Entwicklung und Praxis, welche durch eine Teilung der Zuständigkeiten und gegenseitige Kontrolle die Frage nach der Souveränität möglichst weit hinauszuschieben sucht. Der rechtsstaatlichen Tendenz entspricht aber nur die Regelung der Voraussetzung der Ausnahmebefugnisse, nicht die inhaltliche Regelung des Artikels 48, der vielmehr eine grenzenlose Machtvollkommenheit verleiht und daher, wenn ohne Kontrolle darüber entschieden würde, in derselben Weise eine Souveränität verleihen würde, wie die Ausnahmebefugnisse des Artikels 14 der Charte von 1815 den Monarchen zum Souverän machte. Wenn die Einzelstaaten nach der herrschenden Auslegung des Artikel 48 keine selbständige Befugnis mehr haben, den Ausnahmezustand zu erklären, sind sie keine Staaten. In Artikel 48 liegt der eigentliche Schwerpunkt der Frage, ob die deutschen Länder Staaten sind oder nicht.

Gelingt es, die Befugnisse, die für den Ausnahmefall verliehen werden, zu umschreiben — sei es durch eine gegenseitige Kontrolle, sei es durch zeitliche Beschränkung, sei es endlich, wie in der rechtsstaatlichen Regelung des Belagerungszustandes, durch Aufzählung der außerordentlichen Befug-

nisse — so ist die Frage nach der Souveränität um einen wichtigen Schritt zurückgedrängt, aber natürlich nicht beseitigt. Praktisch hat eine Jurisprudenz, die sich an den Fragen des täglichen Lebens und der laufenden Geschäfte orientiert, kein Interesse an dem Begriff der Souveränität. Auch für sie ist nur das Normale das Erkennbare und alles andere eine »Störung«. Dem extremen Fall steht sie fassungslos gegenüber. Denn nicht jede außergewöhnliche Befugnis, nicht jede polizeiliche Notstandsmaßnahme oder Notverordnung ist bereits Ausnahmezustand. Dazu gehört vielmehr eine prinzipiell unbegrenzte Befugnis, das heißt die Suspendierung der gesamten bestehenden Ordnung. Ist dieser Zustand eingetreten, so ist klar, daß der Staat bestehen bleibt, während das Recht zurücktritt. Weil der Ausnahmezustand immer noch etwas anderes ist als eine Anarchie und ein Chaos, besteht im juristischen Sinne immer noch eine Ordnung, wenn auch keine Rechtsordnung. Die Existenz des Staates bewährt hier eine zweifellose Überlegenheit über die Geltung der Rechtsnorm. Die Entscheidung macht sich frei von jeder normativen Gebundenheit und wird im eigentlichen Sinne absolut. Im Ausnahmefall suspendiert der Staat das Recht, kraft eines Selbsterhaltungsrechtes, wie man sagt. Die zwei Elemente des Begriffes »Rechts-Ordnung« treten hier einander gegenüber und beweisen ihre begriffliche Selbständigkeit. So wie im Normalfall das selbständige Moment der Entscheidung auf ein Minimum zurückgedrängt werden kann, wird im Ausnahmefall die Norm vernichtet. Trotzdem bleibt auch der Ausnahmefall der juristischen Erkenntnis zugänglich, weil beide Elemente, die Norm wie die Entscheidung, im Rahmen des Juristischen verbleiben.

Es wäre eine rohe Übertragung der schematischen Disjunktion von Soziologie und Rechtslehre, wenn man sagen wollte, die Ausnahme habe keine juristische Bedeutung und sei infolgedessen »Soziologie«. Die Ausnahme ist das nicht Subsumierbare; sie entzieht sich der generellen Fassung, aber gleichzeitig offenbart sie ein spezifisch-juristisches Formelement, die Deziision, in absoluter Reinheit. In seiner absoluten Gestalt ist der Ausnahmefall dann eingetreten, wenn erst die Situation geschaffen werden muß, in der Rechtssätze gelten können. Jede generelle Norm verlangt eine normale Gestaltung der Lebensverhältnisse, auf welche sie tatbestandsmäßig Anwendung finden soll und die sie ihrer normativen Regelung unterwirft. Die Norm braucht ein homogenes Medium. Diese faktische Normalität ist nicht bloß eine »äußere Voraussetzung«, die der Jurist ignorieren kann; sie gehört vielmehr zu ihrer immanenten Geltung. Es gibt keine Norm, die auf ein Chaos anwendbar wäre. Die Ordnung muß hergestellt sein, damit die Rechtsordnung einen Sinn hat. Es muß eine normale Situation geschaffen werden, und souverän ist derjenige, der definitiv darüber entscheidet, ob dieser normale Zustand wirklich herrscht. Alles Recht ist »Situationsrecht«. Der Souverän schafft und garantiert die Situation als Ganzes in ihrer Totalität. Er hat das Monopol dieser letzten Entscheidung. Darin liegt das Wesen der staatlichen Souveränität, die also richtigerweise nicht als Zwangs- oder Herrschaftsmonopol, sondern als Entscheidungsmonopol juristisch zu definieren ist, wobei das Wort Entscheidung

in dem noch weiter zu entwickelnden allgemeinen Sinne gebraucht wird. Der Ausnahmefall offenbart das Wesen der staatlichen Autorität am klarsten. Hier sondert sich die Entscheidung von der Rechtsnorm, und (um es paradox zu formulieren) die Autorität beweist, daß sie, um Recht zu schaffen, nicht Recht zu haben braucht.

Der rechtsstaatlichen Doktrin Lockes und dem rationalistischen 18. Jahrhundert war der Ausnahmezustand etwas Inkommensurables. Das lebhafteste Bewußtsein von der Bedeutung des Ausnahmefalles, das im Naturrecht des 17. Jahrhunderts herrscht, geht im 18. Jahrhundert, als eine relativ dauernde Ordnung hergestellt war, bald wieder verloren. Für Kant ist das Notrecht überhaupt kein Recht mehr. Die heutige Staatslehre zeigt das interessante Schauspiel, daß beide Tendenzen, die rationalistische Ignorierung und das von wesentlich entgegengesetzten Ideen ausgehende Interesse für den Notfall, einander gleichzeitig gegenüberstehen. Daß ein Neukantianer wie Kelsen mit dem Ausnahmezustand systematisch nichts anzufangen weiß, versteht sich von selbst. Darin, daß Erich Kaufmann, dessen bisherige Schriften eine zusammenhängende große Linie erkennen lassen, in seiner »Clausula rebus sic stantibus« das Notrecht zum Angelpunkt seiner Darlegung macht, liegt eine elementare, organische Konsequenz. Aber auch den Rationalisten müßte es doch interessieren, daß die Rechtsordnung selbst den Ausnahmefall vorsehen und »sich selber suspendieren« kann. Daß eine Norm oder eine Ordnung oder ein Zurechnungspunkt »sich selber setzt«, scheint dieser Art juristischen Rationalismus eine besonders leicht vollziehbare Vorstellung zu sein. Wie aber die systematische Einheit und Ordnung in einem ganz konkreten Fall sich selber suspendieren kann, ist schwierig zu konstruieren und doch ein juristisches Problem, solange der Ausnahmezustand sich vom juristischen Chaos, von irgendeiner beliebigen Anarchie, unterscheidet. Die rechtsstaatliche Tendenz, den Ausnahmezustand möglichst eingehend zu regeln, bedeutet ja nur den Versuch, den Fall genau zu umschreiben, in welchem das Recht sich selber suspendiert. Woher schöpft das Recht diese Kraft, und wie ist es logisch möglich, daß eine Norm gilt mit Ausnahme eines konkreten Falles, den sie nicht restlos tatbestandsmäßig erfassen kann?

Es wäre konsequenter Rationalismus, zu sagen, daß die Ausnahme nichts beweist und nur das Normale Gegenstand wissenschaftlichen Interesses sein kann. Die Ausnahme verwirrt die Einheit und Ordnung des rationalistischen Schemas. In der positiven Staatsrechtslehre begegnet man öfters einem ähnlichen Argument. So antwortet Anschütz auf die Frage, wie bei nicht vorhandenem Etatsgesetz zu verfahren ist, das sei überhaupt keine Rechtsfrage. »Es liegt hier nicht sowohl eine Lücke im Gesetz, das heißt im Verfassungstext, als vielmehr eine Lücke im Recht vor, welche durch keinerlei rechtswissenschaftliche Begriffsoperationen ausgefüllt werden kann. Das Staatsrecht hört hier auf« (Staatsrecht, S. 906). Daher scheint auch ein Rest von Rationalismus darin zu liegen, wenn Erich Kaufmann die extremen Fälle vom Recht ausschließen will. Bei der Erörterung des Not-

standsproblems erwähnt er den Fall, daß sich in beiderseitiger Lebensgefahr zwei Notrechte gegenüberstehen und jedesmal die Tötung des einen durch den anderen rechtmäßig sein kann; dazu bemerkt er: »Das Recht kann mit seinen Normierungen solche extremen Fälle nicht rationalisieren und reglementieren wollen, sondern muß sich vor solchen Schicksalen scheu zurückziehen und weder Ersatz noch Strafe an sie knüpfen« (Clausula, S. 121. Vgl. Untersuchungsausschuß, S. 77). Er spricht in diesem Satz nur von dem Notstand, der zwei private Individuen oder zwei Staaten als völkerrechtliche Subjekte trifft. Wie aber, wenn innerhalb des Staates ein extremer Notstand eintritt, müßte dann nicht gerade der Notfall das Wesen der staatlichen Ordnung offenbaren? Kaufmann zitiert an dieser Stelle einen Satz aus Hegels Rechtsphilosophie (§ 128): Die Not offenbart sowohl die Endlichkeit als die Zufälligkeit des Rechts. Dazu ist zu sagen, daß sie gleichzeitig die Bedeutung des Staates offenbart und daß der Staat ebenfalls Gegenstand juristischen Interesses bleiben muß. Gerade eine Philosophie des konkreten Lebens darf sich vor der Ausnahme und vor dem extremen Falle nicht zurückziehen, sondern muß sich im höchsten Maße für ihn interessieren. Ihr kann die Ausnahme wichtiger sein als die Regel, nicht aus einer romantischen Ironie für das Paradoxe, sondern mit dem ganzen Ernst einer Einsicht, die tiefer geht als die klaren Generalisationen des durchschnittlich sich Wiederholenden. Die Ausnahme ist interessanter als der Normalfall. Das Normale beweist nichts, die Ausnahme beweist alles; sie bestätigt nicht nur die Regel, die Regel lebt überhaupt nur von der Ausnahme. In der Ausnahme durchbricht die Kraft des wirklichen Lebens die Kruste einer in Wiederholung erstarrten Mechanik. Ein protestantischer Theologe, der bewiesen hat, welcher vitalen Intensität die theologische Reflexion auch im 19. Jahrhundert fähig sein kann, hat es gesagt: »Die Ausnahme erklärt das Allgemeine und sich selbst. Und wenn man das Allgemeine richtig studieren will, braucht man sich nur nach einer wirklichen Ausnahme umzusehen. Sie legt alles viel deutlicher an den Tag als das Allgemeine selbst. Auf die Länge wird man des ewigen Geredes vom Allgemeinen überdrüssig; es gibt Ausnahmen. Kann man sie nicht erklären, so kann man auch das Allgemeine nicht erklären. Gewöhnlich merkt man die Schwierigkeit nicht, weil man das Allgemeine nicht einmal mit Leidenschaft, sondern mit einer bequemen Oberflächlichkeit denkt. Die Ausnahme dagegen denkt das Allgemeine mit energischer Leidenschaft.«

II.

Das Problem der Souveränität als Problem der Rechtsform
und der Entscheidung.

Wenn staatsrechtliche Theorien und Begriffe sich unter dem Eindruck politischer Ereignisse und Änderungen umgestalten, so steht die Diskussion zunächst unter den praktischen Gesichtspunkten des Tages und modifiziert die überlieferten Vorstellungen nach irgendeinem naheliegenden Zweck. Die neuen Aktualitäten können ein neues soziologisches Interesse und eine Reaktion gegen die »formalistische« Methode der Behandlung staatsrechtlicher Probleme hervorrufen. Es ist aber auch möglich, daß sich das Bestreben zeigt, die juristische Behandlung von dem Wechsel der politischen Verhältnisse unabhängig zu machen und gerade in einer konsequent formalen Behandlungsweise die wissenschaftliche Objektivität zu gewinnen. So können aus derselben politischen Sachlage verschiedene wissenschaftliche Tendenzen und Strömungen hervorgehen.

An dem, was an neuer staatsrechtlicher Literatur in den letzten Jahren in Deutschland veröffentlicht wurde, läßt sich nicht erkennen, daß die theoretischen Interessen schon jenen Grad der Intensität erreicht hätten, der zu einer klaren Antithese und einem präzisen Begriffe führt. Nicht einmal das allgemeine Interesse des juristischen Publikums scheint groß genug zu sein. So ist es wohl zu erklären, daß eine so auffällige Schrift, wie die Kritik der neukantischen Rechtsphilosophie von Erich Kaufmann, von der Masse der gebildeten Juristen mit einer Harmlosigkeit aufgenommen wurde, als handele es sich wieder einmal um eine der vielen erkenntnistheoretischen und methodologischen Spiegelfechtereien. Wolzendorff hat genug wissenschaftliches Temperament, um das Bedürfnis nach einer geistigen Klärung auszusprechen und zu verlangen, daß eine neue Staatsidee die Wurzel einer neuen Staatlichkeit sein müsse. Aber während die Veröffentlichung von Erich Kaufmann bisher im Kritischen geblieben ist und eine weitere positive Darlegung seiner Staatslehre abgewartet werden muß, liegt bei Wolzendorff nur ein Programm mit zahlreichen Aperçus vor. Das ungeheure soziologische Material der Schriften Max Webers für die juristische Begriffsbildung zu verwerten, ist bisher noch nicht versucht worden.

Von allen juristischen Begriffen ist der Begriff der Souveränität am meisten von aktuellen Interessen beherrscht. Man pflegt seine Geschichte mit Bodin beginnen zu lassen, aber man kann nicht sagen, daß er seit dem 16. Jahrhundert eine logische Entwicklung oder Fortbildung erfahren hätte. Die Etappen seiner Dogmengeschichte sind bezeichnet durch verschiedene politische Machtkämpfe, nicht durch eine dialektische Steigerung aus der Immanenz seiner Begrifflichkeit. Im 16. Jahrhundert entsteht aus der endgültigen Auflösung Europas in nationale Staaten und aus dem Kampf des absoluten Fürstentums mit den Ständen der Souveränitätsbegriff Bodins. Im 18. Jahrhundert reflektiert sich das staatliche Selbstbewußtsein der neu

entstandenen Staaten in dem völkerrechtlichen Souveränitätsbegriff Vattels. Im neu gegründeten Deutschen Reich ergibt sich nach 1871 die Notwendigkeit, für die Abgrenzung der Hoheitssphäre der Gliedstaaten gegenüber dem Bundesstaate ein Prinzip aufzustellen, und aus diesem Interesse findet die deutsche Staatslehre eine Distinktion zwischen Souveränitäts- und Staatsbegriff, mit deren Hilfe sie den Einzelstaaten den Charakter der Staatlichkeit retten kann, ohne ihnen Souveränität zusprechen zu müssen. Immer wird in den verschiedensten Variationen die alte Definition wiederholt: Souveränität ist höchste, rechtlich unabhängige, nicht abgeleitete Macht.

Eine solche Definition läßt sich auf die verschiedensten politisch-soziologischen Komplexe anwenden und in den Dienst der verschiedensten politischen Interessen stellen. Sie ist nicht der adäquate Ausdruck einer Realität, sondern eine Formel, ein Zeichen, ein Signal. Sie ist unendlich vieldeutig und daher in der Praxis je nach der Situation außerordentlich brauchbar oder gänzlich wertlos. Sie verwendet den Superlativ »höchste Macht« als Bezeichnung einer realen Größe, obwohl in der vom Kausalitätsgesetz beherrschten Wirklichkeit kein einzelner Faktor herausgegriffen und mit einem solchen Superlativ bedacht werden kann. Eine unwiderstehliche, mit naturgesetzlicher Sicherheit funktionierende höchste, das heißt größte Macht gibt es in der politischen Wirklichkeit nicht; die Macht beweist nichts für das Recht, und zwar aus dem banalen Grunde, den Rousseau in Übereinstimmung mit seinem ganzen Zeitalter so formuliert hat: *La force est une puissance physique; le pistolet que le brigand tient est aussi une puissance* (Contrat social I, 3). Die Verbindung von faktisch und rechtlich höchster Macht ist das Grundproblem des Souveränitätsbegriffes. Hier liegen alle seine Schwierigkeiten, und es handelt sich darum, eine Definition zu finden, die nicht mit allgemeinen tautologischen Prädikaten, sondern durch die Präzisierung des juristisch Wesentlichen diesen Grundbegriff der Jurisprudenz erfaßt.

Die eingehendste Behandlung des Souveränitätsbegriffes, die aus den letzten Jahren vorliegt, versucht allerdings eine einfachere Lösung, indem sie eine Disjunktion: Soziologie — Jurisprudenz, aufstellt und mit einem simplistischen Entweder-Oder etwas rein Soziologisches und etwas rein Juristisches gewinnt. Kelsen hat in seinen Schriften »Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts« (Tübingen 1920) und »Der soziologische und der juristische Staatsbegriff« (Tübingen 1922) diesen Weg verfolgt. Alle soziologischen Elemente werden aus dem juristischen Begriff ferngelassen, damit in unverfälschter Reinheit ein System von Zurechnungen auf Normen und auf eine letzte einheitliche Grundnorm gewonnen wird. Die alte Gegenüberstellung von Sein und Sollen, von kausaler und normativer Betrachtung wird mit größerer Nachdrücklichkeit und Rigorosität, als es bereits Georg Jellinek und Kistiakowski getan hatten, aber mit derselben unbewiesenen Selbstverständlichkeit, auf den Gegensatz von Soziologie und Jurisprudenz übertragen. Es scheint zum Schicksal der juristischen Wissenschaft zu gehören, daß ihr von irgendeiner anderen Wissenschaft oder von der Erkenntnis-

theorie her solche Disjunktionen appliziert werden. Kelsen kommt mit Hilfe dieses Verfahrens zu dem keineswegs überraschenden Resultat, daß für die juristische Betrachtung der Staat etwas rein Juristisches sein müsse, etwas normativ Geltendes, also nicht irgendeine Realität oder ein Gedächtes neben und außer der Rechtsordnung, sondern nichts anderes als eben diese Rechtsordnung selbst, freilich (daß hier das Problem liegt, scheint keine Schwierigkeiten zu machen) als eine Einheit. Der Staat ist also weder der Urheber noch die Quelle der Rechtsordnung; alle solche Vorstellungen sind nach Kelsen Personifikationen und Hypostasierungen, Verdoppelungen der einheitlichen und identischen Rechtsordnung zu verschiedenen Subjekten. Der Staat, das heißt die Rechtsordnung, ist ein System von Zurechnungen auf einen letzten Zurechnungspunkt und eine letzte Grundnorm. Die im Staat geltende Über- und Unterordnung beruht darauf, daß von dem einheitlichen Mittelpunkt bis zur untersten Stufe Ermächtigungen und Kompetenzen ausgehen. Die höchste Kompetenz kommt nicht etwa einer Person oder einem soziologisch-psychologischen Machtkomplex zu, sondern nur der souveränen Ordnung selbst in der Einheit des Normensystems. Für die juristische Betrachtung gibt es weder wirkliche noch fingierte Personen, sondern nur Zurechnungspunkte. Der Staat ist der Endpunkt der Zurechnung, der Punkt, an dem die Zurechnungen, die das Wesen der juristischen Betrachtung sind, »haltmachen können«. Dieser »Punkt« ist zugleich eine »nicht weiter ableitbare Ordnung«. Ein durchgehendes System von Ordnungen, ausgehend von der ursprünglichen, letzten, höchsten zu einer niederen, das heißt delegierten Norm, kann auf solche Weise gedacht werden. Das entscheidende, immer und immer von neuem wiederholte und gegen jeden wissenschaftlichen Gegner von neuem vorgebrachte Argument bleibt immer dasselbe: der Grund für die Geltung einer Norm kann wiederum nur eine Norm sein; der Staat ist daher für die juristische Betrachtung identisch mit seiner Verfassung, das heißt der einheitlichen Grundnorm.

Das große Wort dieser Deduktion ist »Einheit«. »Die Einheit des Erkenntnisstandpunktes fordert gebieterisch eine monistische Anschauung.« Der Dualismus der Methoden von Soziologie und Jurisprudenz endet in einer monistischen Metaphysik. Die Einheit der Rechtsordnung aber, das heißt der Staat, bleibt im Rahmen des Juristischen von allem Soziologischen »rein«. Ist diese juristische Einheit von derselben Art wie die weltumfassende Einheit des ganzen Systems? Wie kommt es, daß ein Haufe positiver Bestimmungen auf eine Einheit mit demselben Zurechnungspunkt zurückgeführt werden kann, wenn nicht die Einheit eines naturrechtlichen Systems oder einer theoretischen allgemeinen Rechtslehre, sondern die Einheit einer positiv geltenden Ordnung gemeint ist? Worte wie Ordnung, System, Einheit sind doch nur Umschreibungen desselben Postulats, von dem gezeigt werden müßte, wie es sich in seiner Reinheit erfüllen läßt, wie es sich fügt, daß auf der Grundlage einer »Verfassung« (die entweder eine weitere tautologische Umschreibung der »Einheit« oder ein brutales soziologisch-politisches Faktum bedeutet) ein System entsteht. Die systematische Einheit ist nach Kelsen

eine »freie Tat der juristischen Erkenntnis«. Sehen wir einmal ab von der interessanten mathematischen Mythologie, nach welcher ein Punkt eine Ordnung und ein System und identisch mit einer Norm sein soll, und fragen wir, worauf die gedankliche Notwendigkeit und Objektivität der verschiedenen Zurechnungen auf die verschiedenen Zurechnungspunkte beruht, wenn sie nicht auf einer positiven Bestimmung, das heißt auf einem Befehl, beruht. Als wäre es die selbstverständlichste Sache von der Welt, wird immer wieder von der durchgehenden Einheit und Ordnung gesprochen; als bestände eine prästabilisierte Harmonie zwischen dem Resultat einer freien juristischen Erkenntnis und einem nur in der politischen Wirklichkeit zu einer Einheit verbundenen Komplex, wird von einer Stufenleiter höherer und niederer Ordnungen gesprochen, die sich in allem finden lassen soll, was der Jurisprudenz an positiven Anordnungen auf den Tisch geworfen wird. Die normative Wissenschaft, zu der Kelsen die Jurisprudenz in aller Reinheit erheben will, kann nicht normativ in dem Sinne sein, daß der Jurist aus eigener freier Tat wertet; er kann nur auf ihm gegebene (positiv gegebene) Werte beziehen. Dadurch scheint eine Objektivität möglich zu werden, aber kein notwendiger Zusammenhang mit einer Positivität. Die Werte, auf die der Jurist bezieht, werden ihm zwar gegeben, aber er verhält sich ihnen gegenüber mit relativistischer Überlegenheit. Denn er kann aus allem eine Einheit konstruieren, wofür er sich juristisch interessiert, wofür er nur »rein« bleibt. Einheit und Reinheit sind aber leicht gewonnen, wenn man die eigentliche Schwierigkeit mit großem Nachdruck ignoriert und aus formalen Gründen alles, was sich der Systematik widersetzt, als unrein ausscheidet. Wer sich auf nichts einläßt und entschlossen methodologisch bleibt, ohne an einem einzigen konkreten Beispiel zu zeigen, worin sich seine Jurisprudenz von dem unterscheidet, was man bisher als Jurisprudenz betrieb, hat es leicht, zu kritisieren. Die methodologischen Beschwörungen und Begriffsschärfungen und die scharfsinnige Kritik sind nur als Vorbereitung wertvoll. Wenn sie mit der Begründung, daß die Jurisprudenz etwas Formales sei, nicht zur Sache kommen, so bleiben sie trotz allen Aufwandes in der Antichambre der Jurisprudenz, und Erich Kaufmann (in seiner Kritik der neukantischen Rechtsphilosophie) tut ihnen viel Ehre an, wenn er von der Eindimensionalität dieser Art zu denken spricht; bisher ist es bei dem Programm einer solchen Eindimensionalität geblieben.

Kelsen löst das Problem des Souveränitätsbegriffs dadurch, daß er es negiert. Der Schluß seiner Deduktionen ist: »Der Souveränitätsbegriff muß radikal verdrängt werden« (Problem der Souveränität, S. 320). In der Sache ist das die alte liberale Negierung des Staates gegenüber dem Recht und die Ignorierung des selbständigen Problems der Rechtsverwirklichung. Diese Auffassung hat eine bedeutende Darlegung gefunden durch H. Krabbe, dessen Lehre von der Rechtssouveränität (1906, unter dem Titel »Die moderne Staatsidee« 1919 in zweiter deutscher vermehrter Ausgabe erschienen) auf der These beruht, daß nicht der Staat, sondern das Recht souverän ist. Kelsen scheint hier nur einen Vorläufer seiner Lehre der Identität von Staat und

Rechtsordnung zu sehen. In Wahrheit hat die Theorie Krabbes wohl eine gemeinsame, weltanschauungsmäßige Wurzel mit dem Resultat Kelsens; aber gerade in dem, was Kelsen originell ist, in seiner Methodologie, besteht kein Zusammenhang des holländischen Rechtsgelehrten mit den erkenntnistheoretischen und methodologischen Distinktionen des deutschen Neukantianers. »Die Lehre von der Rechtssouveränität ist,« wie Krabbe sagt, »je nachdem man es nehmen will, entweder die Beschreibung eines wirklich bestehenden Zustandes oder ein Postulat, nach dessen Verwirklichung gestrebt werden soll« (S. 39). Die moderne Staatsidee setzt nach Krabbe an die Stelle einer persönlichen Gewalt (des Königs, der Obrigkeit) eine geistige Macht. »Wir leben jetzt nicht mehr unter der Herrschaft von Personen, seien es natürliche oder konstruierte (Rechts-) Personen, sondern unter der Herrschaft von Normen, geistigen Kräften. Darin offenbart sich die moderne Staatsidee.« »Diese Kräfte herrschen im strengsten Sinne des Wortes. Denn diesen Kräften kann, eben weil sie aus der geistigen Natur des Menschen hervorgehen, freiwillig Gehorsam geleistet werden.« Die Grundlage, die Quelle der Rechtsordnung, ist »nur in dem Rechtsgefühl und Rechtsbewußtsein der Volksgenossen zu finden«. »Über diese Grundlage läßt sich nicht weiter diskutieren: sie ist die einzige, welche Wirklichkeitswert besitzt.« Obwohl Krabbe sagt, er befasse sich nicht mit soziologischen Untersuchungen über die Formen der Herrschaft (S. 75), macht er doch wesentlich soziologische Ausführungen über die organisatorische Gestaltung des modernen Staates, in welchem sich das Berufsbeamtentum als selbständige obrigkeitliche Gewalt mit dem Staate identifiziert und das Beamtenverhältnis als etwas spezifisch Öffentlich-rechtliches, von dem gewöhnlichen Dienstverhältnis Verschiedenes hinstellt. Der Gegensatz von öffentlichem und privatem Recht, sofern er sich auf einen Unterschied in der Wirklichkeit der Subjekte stützt, wird radikal abgelehnt (S. 138). Die Weiterentwicklung der Dezentralisation und Selbstverwaltung auf allen Gebieten soll die moderne Staatsidee immer deutlicher hervortreten lassen. Nicht der Staat, sondern das Recht soll die Macht haben. »Das alte, stets wieder aufs neue aufgestellte Merkmal des Staates, die Macht, und die Begriffsbestimmung dieses Staates als einer Machterscheinung, können wir auch weiterhin zulassen unter dieser einzigen Bedingung, daß in bezug auf diese Macht anerkannt wird, daß sie sich im Rechte offenbart und in keiner anderen Weise als durch Erlassung einer Rechtsnorm sich zur Geltung bringen kann. Zugleich ist dann aber auch hieran festzuhalten, daß ausschließlich in der Erzeugung des Rechts, sei es mittels der Gesetzgebung, sei es auf dem Wege des umgeschriebenen Rechts, der Staat sich kenntlich macht. Nicht also in der Anwendung von Gesetzen oder der Wahrnehmung irgendwelcher öffentlicher Interessen (S. 255). Der Staat hat nur die Aufgabe, das Recht zu »bilden«, das heißt die Feststellung des Rechtswertes der Interessen (S. 261).

»Nicht durch Beherrschung irgendwelcher Interessen, sondern ausschließlich durch die eigene ursprüngliche Rechtsquelle, von woher alle jene Inter-

essen und alle sonstigen Interessen ihren Rechtswert erhalten« (S. 260). Der Staat wird ausschließlich auf die Rechtsproduktion beschränkt. Das bedeutet aber nicht, daß er inhaltlich Recht produziere. Er tut nichts, als den Rechtswert von Interessen, wie er sich nach dem Rechtsbewußtsein der Volksgenossen ergibt, feststellen. Darin liegt eine doppelte Beschränkung; nämlich einmal die auf das Recht, im Gegensatz zu Interesse, Wohlfahrt, also das, was in der Kantischen Rechtslehre Materie heißt; zweitens auf den deklaratorischen, in keiner Weise konstitutiven Akt der Feststellung. Daß gerade in dieser Feststellung das Problem des Rechts als einer substantziellen Form liegt, wird sich aus dem folgenden ergeben. Bei Krabbe muß beachtet werden, daß der Gegensatz von Recht und Interesse für ihn nicht der Gegensatz von Form und Materie ist. Wenn er sagt, alle öffentlichen Interessen seien dem Recht unterworfen, so bedeutet das: im modernen Staat ist das Rechtsinteresse das höchste Interesse, der Rechtswert der höchste Wert.

Der gemeinsame Gegensatz zum zentralistischen Obrigkeitsstaat bringt Krabbe in die Nähe der Genossenschaftstheorie. Sein Kampf gegen den Obrigkeitsstaat und gegen die Juristen des Obrigkeitsstaates erinnert an die bekannten Schriften von Hugo Preuss. Gierke selbst, der Begründer der Genossenschaftstheorie, formulierte seinen Staatsbegriff dahin, daß der »Staats- beziehungsweise Herrscherwille nicht die letzte Quelle des Rechts, sondern das berufene Organ des Volkes für den Ausspruch des vom Volksleben hervorgebrachten Rechtsbewußtseins sei« (Grundbegriffe des Staatsrechts, S. 31). Der persönliche Wille des Herrschers wird in den Staat als in ein organisches Ganzes eingefügt. Doch sind für Gierke Recht und Staat »ebenbürtige Mächte«, und die grundlegende Frage nach ihrem gegenseitigen Verhältnis beantwortet er dahin, daß beide zwei selbständige Faktoren des menschlichen Gemeinlebens sind, das eine nicht ohne das andere denkbar, aber keines durch das andere oder vor dem anderen bestehend. Bei revolutionären Verfassungsänderungen liegt ein Rechtsbruch vor, eine Durchbrechung der Rechtskontinuität, die ethisch geboten oder geschichtlich berechtigt sein kann; aber ein Rechtsbruch bleibt. Doch kann er geheilt werden und nachträglich einen Rechtsgrund erhalten »durch irgendeinen für das Rechtsbewußtsein des Volkes ausreichenden rechtlichen Vorgang«, zum Beispiel eine Verfassungsvereinbarung oder Volksabstimmung oder die heiligende Macht der Gewohnheit (S. 35). Es besteht die Tendenz, daß Recht und Macht sich finden und dadurch der sonst unerträgliche »Spannungszustand« beseitigt wird. Die Ebenbürtigkeit des Staates wird allerdings dadurch verdunkelt, daß nach Gierke die staatliche Gesetzgebung nur »das letzte formelle Siegel« ist, welches der Staat dem Recht aufdrückt, eine »staatliche Ausprägung«, die nur einen »äußeren formalen Wert« hat, also nur das ist, was Krabbe eine bloße Feststellung des Rechtswertes nennt, die aber nicht zum Wesen des Rechts gehört, weshalb nach Gierke das Völkerrecht Recht sein kann, ohne staatliches Recht zu sein. Wird der Staat auf diese Weise in die Rolle des bloß deklarierenden Herolds gedrängt, so kann er nicht mehr souverän sein. Preuss konnte mit den Argumenten der Genossenschafts-

theorie den Souveränitätsbegriff als ein Residuum des Obrigkeitsstaates ablehnen und in dem genossenschaftlich von unten sich aufbauenden Gemeinwesen eine Organisation finden, die das Herrschaftsmonopol nicht braucht und daher auch ohne Souveränität auskommt. Unter den neueren Vertretern der Genossenschaftstheorie hat Wolzendorff auf ihrer Grundlage »das Problem einer neuen Staatsepoche« zu lösen versucht. Von seinen zahlreichen Aufsätzen (erwähnt seien: Deutsches Völkerrechtsdenken, 1919; Die Lüge des Völkerrechts, 1919; Geist des Staatsrechts, 1920; Der reine Staat, 1920) interessiert hier am meisten die letzte Schrift »Der reine Staat«. Sie geht davon aus, daß der Staat das Recht und das Recht den Staat braucht, aber »das Recht als das tiefere Prinzip hält letzten Endes den Staat in Banden«. Der Staat ist ursprüngliche Herrschergewalt; aber er ist es als die Macht der Ordnung, als die »Form« des Volkslebens, nicht als ein beliebiger Zwang durch irgendeine Gewalt. Von dieser Macht wird verlangt, daß sie nur eingreife, soweit die freie, individuelle oder genossenschaftliche Tat unvernünftig ist; sie soll als ultima ratio im Hintergrund bleiben; das Ordnungsmäßige darf weder mit wirtschaftlichen noch sozialen oder kulturellen Interessen verknüpft werden, weil diese der Selbstverwaltung überlassen werden müssen. Daß zur Selbstverwaltung eine gewisse »Reife« gehört, dürfte allerdings Wolzendorffs Postulaten gefährlich werden können; denn solche historisch-pädagogischen Probleme nehmen in der geschichtlichen Wirklichkeit häufig eine unerwartete Wendung von der Diskussion zur Diktatur. Wolzendorffs reiner Staat ist ein Staat, der sich auf seine Ordnungsfunktion beschränkt. Dazu gehört auch die Rechtsbildung, weil alles Recht zugleich ein Problem des Bestandes der staatlichen Ordnung ist. Der Staat soll das Recht bewahren; er ist »Hüter, nicht Gebieter«, aber auch als Hüter nicht bloß ein »blinder Diener«, sondern »verantwortlicher und letztentscheidender Garant«. Im Rätegedanken sieht Wolzendorff eine Äußerung dieser Tendenz zur genossenschaftlichen Selbstverwaltung, zur Beschränkung des Staates auf die ihm »rein« zustehenden Funktionen.

Ich glaube nicht, daß Wolzendorff sich bewußt gewesen ist, wie sehr er mit der Wendung von dem »letztentscheidenden Garant« einer der genossenschaftlichen und demokratischen Staatsauffassung extrem entgegengesetzten autoritären Staatstheorie nahegekommen ist. Gegenüber Krabbe und den genannten Vertretern der Genossenschaftstheorie ist diese letzte Schrift Wolzendorffs deshalb besonders wichtig. Sie bringt die Diskussion auf den entscheidenden Begriff, nämlich den der Form im substantziellen Sinne. Die Macht der Ordnung an sich wird so hoch bewertet, und die Garantiefunktion ist etwas so Selbständiges, daß der Staat nicht mehr nur der Feststeller oder »äußerlich formale« Umschalter der Rechtsidee ist. Es erhebt sich das Problem, wie weit in jeder Feststellung und Entscheidung mit rechtslogischer Notwendigkeit ein konstitutives Element enthalten ist, ein Eigenwert der Form. Wolzendorff spricht von der Form als einem »sozial-psychologischen Phänomen«, einem wirkenden Faktor des historisch-politischen Lebens, dessen Bedeutung darin besteht, daß er den gegeneinander wirkenden poli-

tischen Triebkräften die Möglichkeit gibt, in der gedanklichen Struktur der staatlichen Verfassung ein feststehendes Element konstruktiver Berechnung zu erfassen (Arch. d. öff. Rechts, Bd. 34, S. 477). Der Staat wird also zu einer Form im Sinne einer Lebensgestaltung. Zwischen einer Gestaltung, die dem Zweck berechenbaren Funktionierens dient, und einer Form im ästhetischen Sinne, so wie das Wort etwa bei Hermann Hefele gebraucht wird, hat Wolzendorff nicht deutlich unterschieden.

Daß es sich heute um die Form in einem substantziellen Sinne, nicht um die apriorische leere Möglichkeit der neukantischen Rechtsphilosophie handelt, wird an Erich Kaufmanns »Kritik der neukantischen Rechtsphilosophie« (Tübingen 1921) deutlich. Kaufmann betont mit Recht, daß der Gegensatz von Form und Inhalt als bloß begrifflicher Gegenstand notwendig relativ ist und einem bestimmten relativen Erkenntniszwecke dient, daß also jedes Element als Form erscheinen kann. Der Neukantianismus, der im Gegensatz zu Kant nur Erkenntnistheorie, nicht Metaphysik sein will, läßt mit seiner aus erkenntnistheoretischen Gründen vorgenommenen Trennung von Form und Inhalt den herrschenden empirischen Realismus ungestört bestehen. Diese merkwürdige Erscheinung, daß der transzendente Idealismus sich mit dem plattesten Positivismus verbinden kann und diese ganze Rechtsphilosophie, trotz ihrer pathetischen Unbedingtheit und Reinheit, doch immer bei dem gewöhnlichen Empirismus endet, erklärt Kaufmann daraus, daß sie darauf verzichtet, die Wirklichkeit des Lebens zu erfassen, und glaubt, ungestraft den Naturbegriff, den metaphysischen Boden, aufgeben zu können, auf dem bei Kant Wert und Wirklichkeit sich wieder vereinigen. In der Staatsrechtslehre entspricht der Positivismus der Labandschen Schule und deren konstruktiver Formalismus jenen Tendenzen der neukantischen Rechtsphilosophie, die alle historischen und soziologischen Gegebenheiten und Gestaltungen, aus denen das Recht herausgewachsen ist, als meta-juristisch außerhalb des juristischen Begriffes verweist und nach dem alten rationalistischen Vorurteil eine substanzlose, eindimensionale Einfachheit als das methodisch, oft sogar metaphysisch und ethisch Wertvolle hypostasiert. Ein solcher Rationalismus ist wehrlos gegen jede ihm entgegnetretende Metaphysik, gegen die geistloseste Geschichtspsychologie und gegen die Geschichtsphilosophie des ökonomischen Materialismus. Er gibt den metaphysischen Interessen der Zeit nichts und hat nicht einmal das, was den alten Rationalismus zu einer großen Metaphysik gemacht hatte, nämlich den Glauben an die Rationalität der empirischen Wirklichkeit, an die unendliche Perfektibilität des Menschen und den ewigen Fortschritt in der Geschichte.

Auch diese Kritik des neukantischen Rationalismus endet bei dem Problem der Form. Nachdem, mit Recht, gegen den neukantischen Formalismus die Relativität der Begriffe von Form und Inhalt geltend gemacht wurde (S. 37), lautet der Schluß: die neukantische, rationalistische, metaphysikfreie Erkenntnistheorie vermag das herandrängende Leben nicht zu bändigen, dem Chaos keine Ordnung zu geben. Darin soll eine große Gefahr liegen. »Denn wir bedürfen, um leben zu können, der Formen. Aber nur die lebendige Form

ermöglicht das Leben, und nur sie teilt das Schicksal des Lebens, sterben zu können. Die abstrakte, nur durch rationales Denken gewonnene Form aber ist hart und starr, und sie kann nicht sterben, weil sie tot ist.«

Ist das die goldene Mitte zwischen den zwei Extremen Formalismus und Nihilismus und nur eine Wiederholung jener alten Antithesen von lebendig und tot, organisch und mechanisch usw.? Kaufmann hat bisher eine Darstellung einer Lebens- oder Irrationalitätsphilosophie nicht gegeben. Aber trotzdem seine Schrift wesentlich kritisch ist, und trotz ihrer aphoristischen Art, in der manche Sätze wie komprimierte Monographien erscheinen, ist sie unter den Veröffentlichungen, die von Juristen ausgehen, bisher die einzige intensive Äußerung einer neuen geistigen Intensität und einer neuen recherche de la réalité. Max Weber, der im Vergleich zu Erich Kaufmann ein Rationalist ist, wenn auch ein sehr substantzieller Rationalist, hatte schon lange vor den leeren Selbstverständlichkeiten der Stammlerschen Rechtslehre die Geduld verloren. Von einer ganz anderen geistigen Haltung her versucht jetzt ein Jurist zum Thema, das heißt zum Staat, zu kommen. Die neukantische Rechtsphilosophie hat immer nur vom Recht, nicht vom Staat gesprochen, und der einzige systematische Versuch, das Souveränitätsproblem zu bewältigen, endete bei Kelsen damit, daß er keinen Unterschied zwischen Staat und Recht sah und den Staat mit der Rechtsordnung identifizierte. Kaufmanns Schrift konnte daher, solange sie wesentlich kritisch bleiben wollte, nicht eine eigentliche Souveränitätslehre geben. Aber jedenfalls muß die Philosophie vom Leben, zu der er sich bekennt, den Staat als real existierende Größe in einer ähnlichen Weise in den Mittelpunkt ihres Interesses stellen, wie die neukantische Rechtsphilosophie das Recht als geltende Ordnung. Angesichts der automatischen und simplistischen Disjunktionen, die heute in der sogenannten methodologischen Diskussion herrschen, ist zu befürchten, daß der Staatstheorie Erich Kaufmanns mit mechanischer Selbstverständlichkeit das Wort Soziologie entgegengehalten wird und daß man ihn über den normativen Charakter der Jurisprudenz zu belehren versucht. In Wahrheit ist Kaufmann, soviel sich aus seinen bisherigen Schriften entnehmen läßt, nicht wesentlich Soziologe, sondern Geschichtsphilosoph. In seinem Werk über die *clausula rebus sic stantibus* hat der Staat die Fülle seines Lebens in der Geschichte und ihrem ewigen Werden. Freilich zeigen sich hier noch rationalistische Momente. »Die letzte Berechtigung,« heißt es zum Beispiel (S. 145), »kann der Rechtszwang nur daraus schöpfen, daß die zwingende Gemeinschaft richtige Ziele verfolgt.« Eine solche Frage nach der inhaltlichen Richtigkeit und der Berechtigung des Zwanges ist rationalistisch. Von der konkreten Gemeinschaft aus müßte man zuerst nicht nach dem Inhalt des Zweckes und dem Inhalt des Zwanges, sondern danach fragen, wer es ist, der einen zwingt. Der Wert der staatlichen Gemeinschaft liegt nach diesem Buche Kaufmanns darin, daß sie alle individuellen Kräfte sammelt und zu einem Gesamtplan des menschlichen Kulturlebens zusammenordnet, »um diesen in den Gang der Weltgeschichte einzufädeln«. Wie weit gibt er nun eine nicht-rationalistische Geschichtsphilosophie? Der Rationalismus des Hegel-

schen Systems, der in der Schrift über die *clausula rebus sic stantibus* nachwirkt, ist nur ein besonders kühner Rationalismus, weil er auch vor der Geschichte nicht zurückschreckt. In der Kritik der neukantischen Rechtsphilosophie dagegen und in den letzten Aufsätzen Kaufmanns (Untersuchungsausschuß und Staatsgerichtshof, Berlin 1920, sowie dem meisterhaften kleinen Aufsatz über die Regierungsbildung im Deutschen Reiche und Preußen, Westmark 1921, Heft 3) kommt gelegentlich ein entschiedener Irrationalismus zum Ausdruck, wenn auch nur in polemischen Wendungen. Er geht nicht so weit wie Georges Sorel, der die Formen des politischen Lebens und des staats-theoretischen Denkens nur als eine Art Zeichen und Fahnen auffaßt, die über dem Meere der irrationalen Wirklichkeit schweben, ohne inhaltlich einen adäquaten Zusammenhang mit der Sache zu enthalten. Die wahre Form soll vielmehr aus den immanenten Gesetzen des Stoffes abgelesen werden. Immer wird davor gewarnt, »den der rechtlichen Rationalisierung entzogenen Bestand von Irrationalitäten zu vergewaltigen.«

Die Struktur seiner Argumentation, die politische Anschauung, die philosophische Sicherheit, das ihm zur Verfügung stehende Material, alles das bringt Kaufmann in den größten Gegensatz zu Wolzendorff. Daß beide von Gierkes Genossenschaftstheorie herkommen, zeigt, daß eine solche Theorie mehr als eine einzige politische und juristische Konklusion tragen kann und sich überdies mit einer entgegengesetzten Metaphysik zu verbinden vermag. Wolzendorff bleibt immer humanitär, fortschrittsgläubig; er gehört, trotz seiner Genossenschaftstheorie, nach seiner Lebensauffassung wesentlich ins 18. Jahrhundert. In seiner Bewunderung für Condorcet zeigt sich das am schönsten. Für einen konsequenten Philosophen des konkreten Lebens darf es kein Einwand sein, daß die Äußerungen Wolzendorffs gelegentlich widerspruchsvoll und ganz skizzenhaft geblieben sind; auch in der Unbeholfenheit und Skizzenhaftigkeit kann sich eine starke vitale Kraft äußern. Kaufmann wird es sich daher gefallen lassen müssen, daß man ihn mit Wolzendorff vergleicht. Dabei ergibt sich, daß beide trotz aller Verschiedenheit zu der Forderung einer »Form« gelangen. Gierke konnte noch davon sprechen, daß der Staat eine »nur äußerlich formale« Tätigkeit ausübt. Für Wolzendorff hat der Staat gerade als Form seinen Wert und verleiht er einer formlosen, umgestalteten Materie einen Wert. Kaufmann schließt seine Kritik der neukantischen Rechtsphilosophie mit der Forderung einer »lebendigen Form«.

Die Verwirrung, die sich in der Philosophie um den Begriff der Form verbreitet, wiederholt sich hier besonders unheilvoll in der Soziologie und der Jurisprudenz. Rechtsform, technische Form, ästhetische Form und schließlich der Formbegriff der transzendentalen Philosophie bezeichnen wesentlich verschiedene Dinge. In der Rechtssoziologie Max Webers kann man drei Begriffe der Form zu unterscheiden. Einmal ist für ihn die begriffliche Präzisierung des rechtlichen Inhaltes dessen rechtliche Form, die normative Regelung, wie er sagt, aber nur als »kausale Komponente des Einverständnis-handelns«. Dann, wo er von der Differenzierung der Sachgebiete spricht, wird das Wort formal gleichbedeutend mit rationalisiert, fachmäßig geschult

und schließlich berechenbar. So sagt er, daß ein formell entwickeltes Recht ein Komplex bewußter Entscheidungsmaximen ist und daß soziologisch dazu die Mitwirkung von geschulten Rechtskundigen, beamteten Trägern der Rechtspflege usw. gehört. Fachmäßige Schulung, das heißt (sic!) rationale Schulung, wird mit steigendem Verkehrsbedürfnis notwendig, woraus sich die moderne Rationalisierung des Rechts zum spezifisch-juristischen und die Herausbildung »formaler Qualitäten« ergibt (Rechtssoziologie II, § 1). Form kann also bedeuten: erstens die transzendente »Bedingung« juristischer Erkenntnis; zweitens eine gleichmäßige, aus wiederholter Übung und fachmäßigem Durchdenken entstehende Regelmäßigkeit, die wegen ihrer Gleichmäßigkeit und Berechenbarkeit übergeht in die dritte, »rationalistische« Form, das heißt eine aus den Notwendigkeiten des Verkehrs oder auch der Interessen einer juristisch gebildeten Bürokratie entstehende, auf Berechenbarkeit gerichtete technische Vervollkommnung, die beherrscht ist von dem Ideal reibungslosen Funktionierens.

Auf den Formbegriff der Neukantianer braucht hier nicht eingegangen zu werden. Was die technische Form angeht, so bedeutet sie eine Präzisierung, die von Zweckmäßigkeitsgesichtspunkten beherrscht ist und sich zwar auf den organisierten staatlichen Apparat anwenden läßt, aber das »Justizförmige« nicht trifft. Der militärische Befehl wird in seiner Präzision einem technischen, nicht einem Rechtsideal gerecht. Daß er ästhetisch bewertet werden kann, vielleicht auch Zeremonien zugänglich ist, ändert nichts an seiner Technizität. Die uralte aristotelische Gegenüberstellung von *deliberare* und *agere* geht von zwei verschiedenen Formen aus; das *deliberare* ist einer Rechtsform zugänglich, das *agere* nur einer technischen Formierung. Die Rechtsform wird beherrscht von der Rechtsidee und der Notwendigkeit, einen Rechtsgedanken auf einen konkreten Tatbestand anzuwenden, das heißt von der Rechtsverwirklichung im weitesten Sinne. Weil die Rechtsidee sich nicht selbst verwirklichen kann, bedarf es zu jeder Umsetzung in die Wirklichkeit einer besonderen Gestaltung und Formung. Das gilt sowohl für die Formierung eines allgemeinen Rechtsgedankens in einem positiven Gesetz als auch für die Anwendung einer positiven generellen Rechtsnorm in der Rechtspflege oder Verwaltung. Hiervon ist bei einer Erörterung der Eigenart der Rechtsform auszugehen.

Was bedeutet es, wenn heute in der Staatslehre der Formalismus der Neukantianer beiseite geworfen, gleichzeitig aber von einer ganz anderen Seite her eine Form postuliert wird? Ist das eine jener ewigen Vertauschungen, welche die Geschichte der Philosophie so monoton machen? Eines ist jedenfalls in diesem Bestreben der modernen Staatslehre sicher zu erkennen: die Form soll aus dem Subjektiven ins Objektive verlegt werden. Der Formbegriff der Kategorienlehre von Lask ist noch subjektiv, wie das zu jeder erkenntniskritischen Einstellung gehört. Kelsen widerspricht sich selbst, wenn er einmal einen solchen kritisch gewonnenen subjektivistischen Formbegriff zum Ausgangspunkt nimmt und die Einheit der Rechtsordnung als eine freie Tat juristischen Erkennens auffaßt, dann aber, wo er sich zu

einer Weltanschauung bekennt, Objektivität verlangt und selbst dem Hegelschen Kollektivismus den Vorwurf des Staatssubjektivismus macht. Die Objektivität, die er für sich beansprucht, erschöpft sich darin, daß er alles Personalistische vermeidet und die Rechtsordnung auf das unpersönliche Gelten einer unpersönlichen Norm zurückführt.

Die verschiedensten Theorien des Souveränitätsbegriffes — Krabbe, Preuß, Kelsen — verlangen eine solche Objektivität, wobei sie sich darüber einig sind, daß alles Persönliche aus dem Staatsbegriff verschwinden muß. Persönlichkeit und Befehl gehören für sie offenbar zusammen. Nach Kelsen ist die Vorstellung vom persönlichen Befehlsrecht der eigentliche Irrtum der Lehre von der Staatssouveränität; die Theorie vom Primat der staatlichen Rechtsordnung nennt er »subjektivistisch« und eine Negation der Rechtsidee, weil der Subjektivismus des Befehls an die Stelle der objektiv geltenden Norm gesetzt werde. Bei Krabbe verbindet sich der Gegensatz von Persönlich und Unpersönlich mit dem von Konkret und Allgemein, Individuell und Generell, und man kann ihn weitertreiben zu dem von Obrigkeit und Rechtssatz, Autorität und Qualität und in seiner allgemeinen philosophischen Formulierung zum Gegensatz von Person und Idee. Es entspricht der rechtsstaatlichen Tradition, in dieser Weise den persönlichen Befehl der sachlichen Geltung einer abstrakten Norm entgegenzustellen. In der Rechtsphilosophie des 19. Jahrhunderts hat das zum Beispiel Ahrens besonders deutlich und interessant ausgeführt. Für Preuss und Krabbe sind alle Persönlichkeitsvorstellungen historische Nachwirkungen aus der absoluten Monarchie. Doch führt auch Erich Kaufmann in seiner Polemik gegen die »formale Autorität« diese kantische Vorstellung auf den obrigkeitsstaatlichen Rechtsbegriff des Absolutismus zurück (S. 54). Alle diese Einwendungen verkennen, daß die Persönlichkeitsvorstellung und ihr Zusammenhang mit der formalen Autorität einem spezifisch juristischen Interesse entsprungen ist, nämlich einem besonders klaren Bewußtsein dessen, was das Wesen der rechtlichen Entscheidung ausmacht.

Eine solche Entscheidung im weitesten Sinne gehört zu jeder rechtlichen Perzeption. Denn jeder Rechtsgedanke überführt die niemals in ihrer Reinheit Wirklichkeit werdende Rechtsidee in einen anderen Aggregatzustand und fügt ein Moment hinzu, das sich weder aus dem Inhalt der Rechtsidee noch, bei der Anwendung irgendeiner generellen positiven Rechtsnorm, aus deren Inhalt entnehmen läßt. Jede konkrete juristische Entscheidung enthält ein Moment inhaltlicher Indifferenz, weil der juristische Schluß nicht bis zum letzten Rest aus seinen Prämissen ableitbar ist, und der Umstand, daß eine Entscheidung notwendig ist, ein selbständiges determinierendes Moment bleibt. Dabei handelt es sich nicht um die kausale und psychologische Entstehung einer solchen Entscheidung, obwohl auch hierfür die abstrakte Entscheidung als solche von Bedeutung ist, sondern um die Bestimmung des rechtlichen Wertes. Soziologisch tritt das Interesse an der Bestimmtheit der Entscheidung besonders im Zeitalter einer intensiven Verkehrswirtschaft hervor, weil der Verkehr in zahllosen Fällen häufig weniger Interesse an einem

bestimmt gearteten Inhalt als an einer berechenbaren Bestimmtheit hat. (Oft interessiert es mich weniger, wie der Fahrplan im einzelnen Falle die Abfahrts- oder Ankunftszeit festsetzt, als daß er zuverlässig funktioniert, so daß ich mich danach richten kann.) Im rechtlichen Verkehr bietet die sogenannte »formale Wechselstrenge« des Wechselrechts ein Beispiel solchen Interesses. Mit dieser Art Berechenbarkeit ist das rechtliche Interesse an der Entscheidung als solcher nicht zu vermengen. Es ist in der Eigenart des Normativen begründet und ergibt sich daraus, daß ein konkretes Faktum konkret beurteilt werden muß, obwohl als Maßstab der Beurteilung nur ein rechtliches Prinzip in seiner generellen Allgemeinheit gegeben ist. So liegt jedesmal eine Transformation vor. Daß die Rechtsidee sich nicht aus sich selbst umsetzen kann, ergibt sich schon daraus, daß sie nichts darüber aussagt, wer sie anwenden soll. In jeder Umformung liegt eine auctoritatis interpositio. Eine unterscheidende Bestimmung darüber, welche individuelle Person oder welche konkrete Instanz eine solche Autorität für sich in Anspruch nehmen kann, ist aus der bloßen Rechtsqualität eines Satzes nicht zu entnehmen. Das ist die Schwierigkeit, die Krabbe beständig ignoriert.

Daß es die zuständige Stelle war, die eine Entscheidung fällt, macht die Entscheidung relativ, unter Umständen auch absolut, unabhängig von der Richtigkeit ihres Inhaltes und schneidet die weitere Diskussion darüber, ob noch Zweifel bestehen können, ab. Die Entscheidung wird im Augenblick unabhängig von der argumentierenden Begründung und erhält einen selbständigen Wert. In der Lehre vom fehlerhaften Staatsakt offenbart sich das in seiner ganzen theoretischen und praktischen Bedeutung. Der unrichtigen und fehlerhaften Entscheidung kommt eine Rechtswirkung zu. Die unrichtige Entscheidung enthält ein konstitutives Moment, gerade wegen ihrer Unrichtigkeit. Aber es liegt in der Idee der Entscheidung, daß es überhaupt keine absolut deklaratorischen Entscheidungen geben kann. Von dem Inhalt der zugrunde liegenden Norm aus betrachtet ist jenes konstitutive, spezifische Entscheidungsmoment etwas Neues und Fremdes. Die Entscheidung ist, normativ betrachtet, aus einem Nichts geboren. Die rechtliche Kraft der Entscheidung ist etwas anderes als das Resultat der Begründung. Es wird nicht mit Hilfe einer Norm zugerechnet, sondern umgekehrt; erst von einem Zurechnungspunkt aus bestimmt sich, was eine Norm und was normative Richtigkeit ist. Von der Norm aus ergibt sich kein Zurechnungspunkt, sondern nur eine Qualität eines Inhaltes. Das Formale im spezifisch-rechtlichen Sinne liegt in einem Gegensatz zu dieser inhaltlichen Qualität, nicht zu der quantitativen Inhaltlichkeit eines Kausalzusammenhanges. Denn daß dieser letzte Gegensatz für die Rechtswissenschaft nicht in Betracht kommt, sollte sich eigentlich von selbst verstehen.

Die spezifische Eigenart der Rechtsform muß in ihrer rein juristischen Natur erkannt werden. Hier sollen nicht Spekulationen angestellt werden über die philosophische Bedeutung der Rechtskraft einer Entscheidung oder die unbewegliche, von Zeit und Raum unberührte »Ewigkeit« des Rechts, von der Merkl (Arch. d. öffentl. Rechts, 1917, S. 19) gesprochen hat. Wenn

er sagt: »eine Entwicklung der Rechtsform ist ausgeschlossen, denn sie hebt die Identität auf,« so verrät er damit, daß im Grunde eine grob-quantitative Vorstellung von Form bei ihm wirksam ist. Von dieser Art Form aus ist es allerdings unerklärlich, wie ein personalistisches Moment in die Lehre von Recht und Staat hineinkommen kann. Es entspricht der uralten rechtsstaatlichen Tradition, die immer davon ausgegangen ist, daß nur ein genereller Rechtssatz maßgebend sein dürfe. *The Law gives authority*, sagt Locke und braucht hier das Wort Gesetz in bewußter Antithetik zur *commissio*, das heißt dem persönlichen Befehl des Monarchen. Aber er sieht nicht, daß das Gesetz nicht sagt, wem es Autorität gibt. Es kann doch nicht jeder jeden beliebigen Rechtssatz vollstrecken und realisieren. Der Rechtssatz als Entscheidungsnorm besagt nur, wie entschieden werden soll, aber nicht, wer entscheiden soll. Auf die inhaltliche Richtigkeit könnte sich jeder berufen, wenn es keine letzte Instanz gäbe. Die letzte Instanz ergibt sich aber nicht aus der Entscheidungsnorm. Demnach ist die Frage die nach der Kompetenz; eine Frage, die sich aus der inhaltlichen Rechtsqualität eines Satzes heraus nicht einmal erheben, viel weniger beantworten läßt. Kompetenzfragen damit zu beantworten, daß auf das materielle Recht hingewiesen wird, heißt, einen zum Narren halten.

Es gibt vielleicht zwei Typen juristischer Wissenschaftlichkeit, die man danach bestimmen kann, wie weit ein wissenschaftliches Bewußtsein von der normativen Eigenheit der rechtlichen Entscheidung besteht oder nicht. Der klassische Vertreter des (wenn ich dies Wort bilden darf) dezisionistischen Typus ist Hobbes. Aus der Eigenart dieses Typus erklärt es sich auch, daß er, und nicht der andere Typus, die klassische Formulierung der Antithese gefunden hat: *Autoritas, non veritas facit legem* (Leviathan, Kap. 19). Die Antithese von *autoritas* und *veritas* ist radikaler und präziser als Stahls Gegenüberstellung: *Autorität, nicht Majorität*. Hobbes hat auch ein entscheidendes Argument vorgebracht, welches den Zusammenhang dieses Dezisionismus mit dem Personalismus enthält und alle Versuche, an die Stelle der konkreten Staatssouveränität eine abstrakt geltende Ordnung zu setzen, ablehnt. Er erörtert die Forderung, daß die staatliche Gewalt der geistlichen Gewalt unterworfen sein muß, weil die geistliche Gewalt eine höhere Ordnung sei. Auf eine solche Begründung gibt er die Antwort: Wenn eine »Gewalt« (*Power, potestas*) der andern unterworfen sein soll, so bedeutet das nur, daß derjenige, der die Gewalt hat, demjenigen, der die andere Gewalt hat, unterworfen sein soll; *he which hath the one Power is subject to him that hath the other*. Daß man von Über- und Unterordnung spricht und sich gleichzeitig bemüht, abstrakt zu bleiben, ist ihm unverständlich (*»we cannot understand«*). *»For Subjection, Command, Right and Power are accidents, not of Powers but of Persons«* (cap. 42). Er illustriert das durch einen jener Vergleiche, die er in der unbeirrten Nüchternheit seines gesunden Menschenverstandes so schlagend anzubringen weiß: eine Gewalt oder Ordnung kann einer andern so unterworfen sein, wie die Kunst des Sattlers der des Reiters unterworfen ist; aber das Wesentliche ist doch, daß trotz dieser abstrakten

Stufenleiter von Ordnungen niemand daran denkt, deshalb den einzelnen Sattler jedem einzelnen Reiter zu unterwerfen und zum Gehorsam zu verpflichten.

Daß einer der konsequentesten Vertreter der abstrakten Naturwissenschaftlichkeit des 17. Jahrhunderts so personalistisch wird, ist auffallend. Es erklärt sich aber daraus, daß er als juristischer Denker ebenso sehr die effektive Wirklichkeit des gesellschaftlichen Lebens wie als Philosoph und naturwissenschaftlicher Denker die Wirklichkeit der Natur erfassen will. Daß es eine juristische Wirklichkeit und Lebendigkeit gibt, die nicht die Wirklichkeit der naturwissenschaftlichen Realität zu sein braucht, hat er sich nicht bewußt gemacht. Auch sind mathematischer Relativismus und Nominalismus nebeneinander wirksam. Er scheint öfters die Einheit des Staates von jedem beliebig gegebenen Punkt aus konstruieren zu können. Aber das juristische Denken war damals noch nicht so vom naturwissenschaftlichen überwältigt, daß er bei der Intensität seiner Wissenschaftlichkeit an der in der Rechtsform liegenden spezifischen Realität des Rechtslebens ahnungslos hätte vorbeigehen können. Die Form, die er sucht, liegt in der konkreten, von einer bestimmten Instanz ausgehenden Entscheidung. Bei der selbständigen Bedeutung der Entscheidung hat das Subjekt der Entscheidung eine selbständige Bedeutung neben ihrem Inhalt. Es kommt für die Wirklichkeit des Rechtslebens darauf an, wer entscheidet. Neben der Frage nach der inhaltlichen Richtigkeit steht die Frage nach der Zuständigkeit. In dem Gegensatz von Subjekt und Inhalt der Entscheidung und in der Eigenbedeutung des Subjekts liegt das Problem der juristischen Form. Sie hat nicht die apriorische Leerheit der transzendentalen Form; denn sie entsteht gerade aus dem juristisch Konkreten. Sie ist auch nicht die Form der technischen Präzision; denn diese hat ein wesentlich sachliches, unpersönliches Zweckinteresse. Sie ist endlich auch nicht die Form der ästhetischen Gestaltung, die eine Dezision nicht kennt.

III.
Politische Theologie.

Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe. Nicht nur ihrer historischen Entwicklung nach, weil sie aus der Theologie auf die Staatslehre übertragen wurden, indem zum Beispiel der allmächtige Gott zum omnipotenten Gesetzgeber wurde, sondern auch in ihrer systematischen Struktur, deren Erkenntnis notwendig ist für eine soziologische Betrachtung dieser Begriffe. Der Ausnahmezustand hat für die Jurisprudenz eine analoge Bedeutung wie das Wunder für die Theologie. Erst in dem Bewußtsein solcher analogen Stellung läßt sich die Entwicklung erkennen, welche die staatsphilosophischen Ideen in den letzten Jahrhunderten genommen haben. Denn die Idee des modernen Rechtsstaates setzt sich mit dem Deismus durch, mit einer Theologie und Metaphysik, die das Wunder aus der Welt verweist und die im Begriff des Wunders enthaltene, durch einen unmittelbaren Eingriff eine Ausnahme statuierende Durchbrechung der Naturgesetze ebenso ablehnt wie den unmittelbaren Eingriff des Souveräns in die geltende Rechtsordnung. Der Rationalismus der Aufklärung verwarf den Ausnahmefall in jeder Form. Die theistische Überzeugung der konservativen Schriftsteller der Gegenrevolution konnte daher versuchen, mit Analogien aus einer theistischen Theologie die persönliche Souveränität des Monarchen ideologisch zu stützen.

Seit langem habe ich auf die fundamentale systematische und methodische Bedeutung solcher Analogien hingewiesen (Der Wert des Staates, 1914; Politische Romantik, 1919; Die Diktatur, 1921). Eine ausführliche Darlegung der Bedeutung, die der Begriff des Wunders in diesem Zusammenhange hat, muß ich mir für eine andere Stelle vorbehalten. Hier interessiert nur, wie weit dieser Zusammenhang für eine Soziologie juristischer Begriffe in Betracht kommt. Die interessanteste politische Verwertung derartiger Analogien findet sich bei den katholischen Staatsphilosophen der Gegenrevolution, bei Bonald, de Maistre und Donoso Cortes. Bei ihnen ist auch auf den ersten Blick zu erkennen, daß es sich um eine begrifflich klare, systematische Analogie und nicht um irgendwelche mystischen, naturphilosophischen oder gar romantischen Spielereien handelt, die, wie für alles andere, so natürlich auch für Staat und Gesellschaft bunte Symbole und Bilder finden. Unter den deutschen Juristen hat wohl nur Erich Kaufmann die Einheit, die durch alle geistigen Äußerungen einer Epoche hindurchgeht, beachtet und dadurch juristische Fragen in einen universalen Zusammenhang gebracht. Die klarste philosophische Äußerung über jene Analogie steht aber in der Nova Methodus (§§ 4, 5) von Leibniz. Er lehnt die Vergleichung der Jurisprudenz mit der Medizin und der Mathematik ab, um die systematische Verwandtschaft mit der Theologie zu betonen: »Merito partitionis nostrae

exemplum a Theologia ad Jurisprudentiam transtulimus, quia mira est utriusque Facultatis similitudo.« Beide haben ein duplex principium, die ratio (daher gibt es eine natürliche Theologie und eine natürliche Jurisprudenz) und die scriptura, das heißt ein Buch mit positiven Offenbarungen und Anordnungen.

Adolf Menzel hat in einem Aufsatz »Naturrecht und Soziologie« (Wien 1912) bemerkt, daß heute die Soziologie Funktionen übernommen hat, die im 17. und 18. Jahrhundert das Naturrecht ausübte, nämlich Gerechtigkeitsforderungen, geschichtsphilosophische Konstruktionen oder Ideale auszu-drücken. Er scheint zu glauben, daß die Soziologie dadurch der Jurisprudenz, die positiv geworden sein soll, unterlegen ist, und sucht zu zeigen, daß alle bisherigen soziologischen Systeme darin enden, daß sie »politische Tendenzen mit dem Schein der Wissenschaftlichkeit« versehen. Wer sich aber die Mühe gibt, die staatsrechtliche Literatur der positiven Jurisprudenz auf ihre letzten Begriffe und Argumente zu untersuchen, sieht, daß an allen Stellen der Staat eingreift, bald wie ein deus ex machina im Wege der positiven Gesetzgebung eine Kontroverse entscheidend, welche die freie Tat der juristischen Erkenntnis nicht zu einer allgemein einleuchtenden Lösung führen konnte, bald als der Gütige und Barmherzige, der durch Begnadigungen und Amnestien seine Überlegenheit über seine eigenen Gesetze beweist; immer dieselbe unerklärliche Identität, als Gesetzgeber, als Exekutive, als Polizei, als Gnadeninstanz, als Fürsorge, so daß einem Betrachter, der sich die Mühe nimmt, das Gesamtbild der heutigen Jurisprudenz aus einer gewissen Distanz auf sich wirken zu lassen, ein großes Degen- und Mantelstück erscheint, in welchem der Staat unter vielen Verkleidungen, aber als immer dieselbe unsichtbare Person, agiert. Die »Omnipotenz« des modernen Gesetzgebers, von der man in jedem Lehrbuch des Staatsrechts hört, ist nicht nur sprachlich aus der Theologie hergeholt. Aber auch in den Einzelheiten der Argumentation tauchen theologische Reminiszenzen auf.

Meistens natürlich in polemischer Absicht. Im positivistischen Zeitalter macht man seinem wissenschaftlichen Gegner gern den Vorwurf, daß er Theologie oder Metaphysik treibe. Wenn der Vorwurf mehr als eine bloße Beschimpfung sein soll, hätte wenigstens die Frage naheliegen können, woher die Neigung zu solchen theologischen und metaphysischen Entgleisungen eigentlich stammt; man hätte untersuchen müssen, ob sie historisch zu erklären sind, vielleicht als Nachwirkung der monarchistischen Staatslehre, die den theistischen Gott mit dem König identifizierte, oder ob ihnen vielleicht systematische oder methodische Notwendigkeiten zugrunde liegen. Ich gebe gern zu, daß es Juristen gibt, bei denen aus einer Unfähigkeit, widersprechende Argumente oder Einwendungen gedanklich zu bewältigen, der Staat mit einer Art Kurzschluß des Denkens erscheint, wie bei gewissen Metaphysikern der Name Gottes für solche Zwecke mißbraucht wird. Aber damit ist die sachliche Frage noch nicht beantwortet. Bisher hat man sich im allgemeinen nur mit beiläufigen Andeutungen begnügt. Namentlich gegen Labands Staatslehre sind solche Einwendungen erhoben worden, die in einem gewissen Wider-

spruch stehen zu dem Vorwurf, den Erich Kaufmann der Labandschen Schule macht, wenn er sagt, es mangle ihr an jeder metaphysischen Fundierung. Hänel hat in der Schrift über das Gesetz im formellen und materiellen Sinn (S. 150) den alten Einwand vorgebracht, es sei »Metaphysik«, wegen der notwendigen Einheitlichkeit und Planmäßigkeit alles staatlichen Willens (welche notwendige Einheitlichkeit und Planmäßigkeit er also keineswegs bestreitet) die Vereinigung aller staatlichen Funktionen in einem einzigen Organ zu fordern. Preuss (in der Festgabe für Laband 1908, II, S. 236) sucht seinen genossenschaftlichen Staatsbegriff ebenfalls dadurch zu verteidigen, daß er den Gegner ins Theologische und Metaphysische drängt: der Souveränitätsbegriff der Staatslehre von Laband und Jellinek und die Theorie von der »alleinigen Herrschergewalt des Staates« macht aus dem Staat ein abstraktes Quasi-Individuum, ein »unicum sui generis«, mit ihrem durch mystische Erzeugung entstandenen Herrschaftsmonopol. Das ist nach Preuss eine juristische Verkleidung des Gottesgnadentums, die Wiederholung der Lehren Maurenbrechers mit der Modifikation, daß an die Stelle der religiösen die juristische Fiktion gesetzt wird. Während solchermaßen ein Vertreter der organischen Staatslehre seinem Gegner den Einwand macht, daß er theologisiere, bringt Bernatzik in seinen kritischen Studien über den Begriff der juristischen Person (Arch. d. öffentl. Rechts, V., 1890, S. 210, 225, 244) umgekehrt den Einwand gerade gegen die organische Staatslehre vor und sucht eine Ansicht von Stein, Schulze, Gierke und Preuß mit der höhnischen Bemerkung zu erledigen: wenn die Organe der Gesamtpersönlichkeit wiederum Personen sein sollen, dann wäre jede Verwaltungsbehörde, jedes Gericht usw. eine juristische Person und doch der Staat als Ganzes ebenfalls wieder eine einzige solche juristische Person. »Dagegen gehalten wäre ja der Versuch, das Dogma der Dreieinigkeit zu begreifen, eine Kleinigkeit.« Auch die Meinung Stobbes, daß die Gesamthänderschaft eine juristische Person sei, tut er ab mit dem Satz, »derlei abermals an das Dogma von der Dreieinigkeit erinnernde Wendungen« verstehe er nicht. Er selber sagt freilich: »Schon in dem Begriff der Rechtsfähigkeit liegt es, daß die Quelle derselben, die staatliche Rechtsordnung, sich selbst als Subjekt allen Rechts, mithin als juristische Person, setzen muß.« Dieses Sich-selber-Setzen ist ihm anscheinend so einfach und plausibel, daß er eine abweichende Meinung »nur als Kuriosität« erwähnt, ohne sich zu fragen, warum es in höherem Maße logische Notwendigkeit sein soll, daß die Quelle der Rechtsfähigkeit, nämlich die Rechtsordnung, und zwar die staatliche Rechtsordnung, sich selbst als Produkt setzt, als wenn Stahl sagt, daß immer nur eine Person der Grund einer anderen Person sein könne.

Kelsen hat das Verdienst, seit 1920 mit dem ihm eigenen Akzent auf die methodische Verwandtschaft von Theologie und Jurisprudenz hingewiesen zu haben. In seiner letzten Schrift über den soziologischen und den juristischen Staatsbegriff führt er eine Menge freilich diffuser Analogien an, die aber für eine tiefere ideengeschichtliche Einsicht die innere Heterogenität seines erkenntnistheoretischen Ausgangspunktes und seines weltanschauungsmäßigen, demokratischen Resultates erkennen lassen. Denn seiner rechtsstaat-

lichen Identifikation von Staat und Rechtsordnung liegt eine Metaphysik zugrunde, die Naturgesetzlichkeit und normative Gesetzlichkeit identifiziert. Sie ist aus einem ausschließlich naturwissenschaftlichen Denken entstanden und beruht auf der Verwerfung aller »Willkür«, die jede Ausnahme aus dem Bereich des menschlichen Geistes zu verweisen sucht. In der Geschichte jener Parallele von Theologie und Jurisprudenz findet eine solche Überzeugung ihren Platz am besten wohl bei J. St. Mill. Auch er betonte im Interesse der Objektivität und aus Furcht vor Willkür die ausnahmslose Geltung jeder Art von Gesetzen, aber er nahm wohl nicht — wie Kelsen — an, daß die freie Tat der juristischen Erkenntnis aus jeder beliebigen positiven Gesetzesmasse den Kosmos ihres Systems gestalten könne; denn dadurch wird die Objektivität wieder aufgehoben. Ob der bedingungslose Positivismus sich unmittelbar an das ihm zugeworfene Gesetz hält, oder ob er sich erst die Mühe gibt, ein System herzustellen, sollte vor einer Metaphysik, die plötzlich in das Pathos der Objektivität fällt, keinen Unterschied rechtfertigen. Daß Kelsen, sobald er über seine methodologische Kritik hinaus einen Schritt weiter geht, mit einem ganz naturwissenschaftlichen Ursachenbegriff operiert, zeigt sich am schönsten darin, daß er glaubt, Humes und Kants Kritik des Substanzbegriffes lassen sich auf die Staatslehre übertragen (Staatsbegriff, S. 208), ohne zu sehen, daß der Substanzbegriff des scholastischen Denkens etwas ganz anderes ist als der des mathematisch-naturwissenschaftlichen Denkens. Die Unterscheidung von Substanz und Ausübung eines Rechts, die in der Dogmengeschichte des Souveränitätsbegriffes eine fundamentale Bedeutung hat (ich habe in meinem Buch über die Diktatur, S. 44, 105, 194, darauf hingewiesen), ist mit naturwissenschaftlichen Begriffen überhaupt nicht zu erfassen und doch ein wesentliches Moment der juristischen Argumentation. In der Begründung, die Kelsen seinem Bekenntnis zur Demokratie gibt, spricht sich die konstitutionell mathematisch-naturwissenschaftliche Art seines Denkens offen aus (Arch. f. Soz.-W. 1920, S. 84): Die Demokratie ist der Ausdruck eines politischen Relativismus und einer wunder- und dogmenbefreiten, auf den menschlichen Verstand und den Zweifel der Kritik gegründeten Wissenschaftlichkeit.

Für die Soziologie des Souveränitätsbegriffes ist es notwendig, sich über die Soziologie juristischer Begriffe überhaupt klar zu werden. Jene systematische Analogie theologischer und juristischer Begriffe wird hier deshalb hervorgehoben, weil eine Soziologie juristischer Begriffe eine konsequente und radikale Ideologie voraussetzt. Es wäre ein arges Mißverständnis, zu glauben, darin liege eine spiritualistische im Gegensatz zu einer materialistischen Geschichtsphilosophie. Zu dem Satz, den Max Weber in seiner Kritik der Stammlerschen Rechtsphilosophie ausgeführt hat, daß man einer radikal materialistischen Geschichtsphilosophie unwiderleglich eine ebenso radikal spiritualistische Geschichtsphilosophie gegenüberstellen könne, bietet allerdings die politische Theologie der Restaurationszeit eine vortreffliche Illustration. Denn die gegenrevolutionären Schriftsteller erklärten die politischen Änderungen aus einer Änderung der Weltanschauung und führten die fran-

zösische Revolution auf die Philosophie der Aufklärung zurück. Es war nur eine klare Antithese, wenn radikale Revolutionäre umgekehrt die Änderung im Denken der Änderung in den politischen und sozialen Verhältnissen zurechneten. Schon in den zwanziger Jahren des 19. Jahrhunderts war es ein in Westeuropa, besonders in Frankreich, verbreitetes Dogma, daß religiöse, philosophische, künstlerische und literarische Änderungen mit politischen und sozialen Zuständen eng zusammenhängen. In der Marxistischen Geschichtsphilosophie ist dieser Zusammenhang ins Ökonomische radikalisiert und systematisch ernst genommen, indem auch für die politischen und sozialen Änderungen ein Zurechnungspunkt gesucht und im Ökonomischen gefunden wird. Diese materialistische Erklärung macht eine isolierte Betrachtung ideologischer Konsequenz unmöglich, weil sie überall nur »Reflexe«, »Spiegelungen«, »Verkleidungen« ökonomischer Beziehungen sieht, also konsequent mit psychologischen Erklärungen, Deutungen und, wenigstens in ihrer vulgären Fassung, mit Verdächtigungen arbeitet. Gerade wegen ihres massiven Rationalismus kann sie aber leicht in eine irrationalistische Geschichtsauffassung umschlagen, weil sie alles Denken als Funktion und Emanation vitaler Vorgänge auffaßt. Der anarcho-syndikalistische Sozialismus von Georges Sorel hat auf diese Weise Bergsons Lebensphilosophie mit der ökonomischen Geschichtsauffassung von Marx zu verbinden gewußt.

Die spiritualistische Erklärung materieller Vorgänge und die materialistische Erklärung geistiger Phänomene suchen beide ursächliche Zusammenhänge zu ermitteln. Sie stellen erst einen Gegensatz zweier Sphären auf und lösen dann, durch die Reduzierung des einen auf das andere, diesen Gegensatz wieder in ein Nichts auf, ein Verfahren, das mit methodischer Notwendigkeit zur Karikatur werden muß. Wenn Engels das kalvinistische Dogma von der Prädestination als eine Spiegelung der Sinnlosigkeit und Unberechenbarkeit des kapitalistischen Konkurrenzkampfes ansieht, so kann man ebensogut die moderne Relativitätstheorie und ihren Erfolg auf die Valutaverhältnisse des heutigen Weltmarkts reduzieren und hätte dann ihren ökonomischen Unterbau gefunden. Es gibt einen Sprachgebrauch, der das als Soziologie eines Begriffes oder einer Theorie bezeichnen würde. Das kommt hier nicht in Betracht. Anders verhält es sich mit der soziologischen Methode, die für bestimmte Ideen und intellektuelle Gestaltungen den typischen Personenkreis sucht, der aus seiner soziologischen Lage heraus zu bestimmten ideologischen Resultaten kommt. In diesem Sinne ist es Soziologie juristischer Begriffe, wenn Max Weber die Differenzierung der sachlichen Rechtsgebiete auf die Herausbildung geschulter Rechtskundiger, beamteter Träger der Rechtspflege oder Rechtshonoratioren zurückführt (Rechtssoziologie, II § 1). Die soziologische »Eigenart des Personenkreises, der sich berufsmäßig mit der Rechtsgestaltung befaßt«, bedingt gewisse Methoden und Evidenzen der juristischen Argumentation. Aber auch das ist noch nicht Soziologie eines juristischen Begriffes. Ein begriffliches Resultat auf den soziologischen Träger zurückzuführen, ist Psychologie und Feststellung einer bestimmten Art der Motivation menschlichen Handelns. Das ist allerdings ein soziologisches Problem,

aber nicht das der Soziologie eines Begriffes. Wird diese Methode auf geistige Leistungen angewandt, so führt sie zu Erklärungen aus dem Milieu oder gar zu der geistreichen »Psychologie«, die man als Soziologie bestimmter Typen, des Bürokraten, des Anwalts, des staatlich angestellten Professors, kennt. Sie würde zum Beispiel eine Soziologie des Hegelschen Systems darin finden können, daß man es als die Philosophie des berufsmäßigen Dozenten bezeichnet, dem durch seine ökonomische und soziale Situation ermöglicht wird, sich mit kontemplativer Überlegenheit des absoluten Bewußtseins bewußt zu werden, das heißt seinen Beruf als Dozent der Philosophie auszuüben; oder man könnte die Kelsensche Jurisprudenz als die Ideologie des bei wechselnden politischen Verhältnissen arbeitenden juristischen Bürokraten betrachten, der unter den verschiedensten Herrschaftsformen, mit relativistischer Überlegenheit über die jeweilige politische Macht, die ihm zugeworfenen positiven Anordnungen und Bestimmungen systematisch zu verarbeiten sucht. In ihrer konsequenten Manier ist das jene Art Soziologie, die man am besten der schönen Literatur zuweist, ein sozial-psychologisches »Porträt«, dessen Verfahren sich von der literarisch-geistvollen Kritik, etwa von Sainte-Beuve, nicht unterscheidet.

Etwas ganz anderes ist die Soziologie von Begriffen, die hier vorgeschlagen wird und die gegenüber einem Begriff wie dem der Souveränität allein Aussicht auf ein wissenschaftliches Resultat hat. Zu ihr gehört, daß, hinausgehend über die an den nächsten praktischen Interessen des Rechtslebens orientierte juristische Begrifflichkeit, die letzte, radikal systematische Struktur gefunden und diese begriffliche Struktur mit der begrifflichen Verarbeitung der sozialen Struktur einer bestimmten Epoche verglichen wird. Ob das Ideelle der radikalen Begrifflichkeit hier der Reflex einer soziologischen Wirklichkeit ist, oder ob die soziale Wirklichkeit als die Folge einer bestimmten Art zu denken und infolgedessen auch zu handeln aufgefaßt wird, kommt hierfür nicht in Betracht. Vielmehr sind zwei geistige, aber substantielle Identitäten nachzuweisen. Es ist also nicht Soziologie des Souveränitätsbegriffes, wenn beispielsweise die Monarchie des 17. Jahrhunderts als das Reale bezeichnet wird, das sich im kartesianischen Gottesbegriff »spiegelt«. Wohl aber gehört es zur Soziologie des Souveränitätsbegriffes jener Epoche, zu zeigen, daß der historisch-politische Bestand der Monarchie der gesamten damaligen Bewußtseinslage der westeuropäischen Menschheit entsprach und die juristische Gestaltung der historisch-politischen Wirklichkeit einen Begriff finden konnte, dessen Struktur mit der Struktur metaphysischer Begriffe übereinstimmte. Dadurch erhielt die Monarchie für das Bewußtsein jener Zeit dieselbe Evidenz, wie für eine spätere Epoche die Demokratie. Voraussetzung dieser Art Soziologie juristischer Begriffe ist also radikale Begrifflichkeit, das heißt eine bis zum Metaphysischen und zum Theologischen weitergetriebene Konsequenz. Das metaphysische Bild, das sich ein bestimmtes Zeitalter von der Welt macht, hat dieselbe Struktur wie das, was ihr als Form ihrer politischen Organisation ohne weiteres einleuchtet. Die Feststellung einer solchen Identität ist die Soziologie des Souveränitätsbegriffes. Sie beweist, daß in der Tat,

wie Edward Caird in seinem Buch über Auguste Comte gesagt hat, die Metaphysik der intensivste und klarste Ausdruck einer Epoche ist.

»Imiter les décrets immuables de la Divinité« war das Ideal staatlichen Rechtslebens, das dem Rationalismus des 18. Jahrhunderts ohne weiteres einleuchtete. Bei Rousseau, in dessen Aufsatz »Économie politique« sich dieser Ausspruch findet, ist die Politisierung theologischer Begriffe gerade beim Souveränitätsbegriff so auffällig, daß sie wohl kaum einem wirklichen Kenner seiner politischen Schriften entgangen ist. Boutmy (Annales des sciences politiques 1902, p. 418) sagt: »Rousseau applique au souverain l'idée que les philosophes se font de Dieu: il peut tout ce qu'il veut; mais il ne peut vouloir le mal« etc. Daß der Monarch in der Staatslehre des 17. Jahrhunderts mit Gott identifiziert wird und im Staat die genau analoge Position hat, die dem Gott des kartesianischen Systems in der Welt zukommt, hat Atger (Essai sur l'histoire des doctrines du contrat social 1906 S. 136) bemerkt: »Le prince développe toutes les virtualités de l'Etat par une sorte de création continue. Le prince est le Dieu cartésien transposé dans le monde politique.« Dafür, daß hier zunächst psychologisch (für einen Phänomenologen aber auch phänomenologisch) eine vollkommene Identität durch die metaphysischen, politischen und soziologischen Vorstellungen hindurchgeht und den Souverän als eine persönliche Einheit und letzten Urheber postuliert, gibt die schöne Erzählung des Discours de la méthode ein außerordentlich lehrreiches Beispiel. Sie ist ein Dokument des neuen rationalistischen Geistes, der in allen Zweifeln eine Beruhigung darin findet, unbeirrt seinen Verstand zu gebrauchen: j'étais assuré d'user en tout de ma raison. Aber was ist das Erste, das dem plötzlich zum Nachdenken sich sammelnden Geist einleuchtet? Daß die Werke, die von mehreren Meistern geschaffen wurden, nicht so vollkommen sind wie die andern, an denen ein einziger gearbeitet hat. »Un seul architecte« muß ein Haus und eine Stadt bauen; die besten Verfassungen sind das Werk eines einzigen klugen législateur, sie sind »inventées par un seul«, und schließlich: ein einziger Gott regiert die Welt. Wie Descartes einmal an Mersenne schreibt: c'est Dieu qui a établi ces lois en nature ainsi qu'un roi établit les lois en son royaume. Das 17. und 18. Jahrhundert war von dieser Vorstellung beherrscht; das ist, abgesehen von der dezisionistischen Art seines Denkens, einer der Gründe, warum Hobbes trotz Nominalismus und Naturwissenschaftlichkeit, trotz seiner Vernichtung des Individuums zum Atom, doch personalistisch bleibt und eine letzte konkrete entscheidende Instanz postuliert, und auch seinen Staat, den Leviathan, zu einer ungeheuren Person geradezu ins Mythologische steigert. Das ist bei ihm kein Anthropomorphismus; davon war er wirklich frei, sondern eine methodische und systematische Notwendigkeit seines juristischen Denkens. Das Bild vom Architekten und Weltbaumeister enthält allerdings die Unklarheit des Kausalitätsbegriffs. Der Weltbaumeister ist gleichzeitig Urheber und Gesetzgeber, das heißt legitimierende Autorität. Während der ganzen Aufklärung bis zur französischen Revolution ist ein solcher Welt- und Staatsbaumeister der »législateur«.

Seit dieser Zeit dringt die Konsequenz des ausschließlich naturwissenschaftlichen Denkens auch in den politischen Vorstellungen durch und verdrängt das wesentlich juristisch-ethische Denken, das in der Aufklärung noch vorherrschte. Die generelle Geltung eines Rechtssatzes wird mit der ausnahmslos geltenden Naturgesetzlichkeit identifiziert. Der Souverän, der im deistischen Weltbild, wenn auch außerhalb der Welt, so doch als Monteur der großen Maschine geblieben war, wird radikal verdrängt. Die Maschine läuft jetzt von selbst. Der metaphysische Satz, daß Gott nur generelle, nicht partikuläre Willensäußerungen von sich gibt, beherrscht die Metaphysik von Leibniz und Malebranche. Bei Rousseau wird die *volonté générale* identisch mit dem Willen des Souveräns; gleichzeitig aber erhält der Begriff des Generellen auch in seinem Subjekt eine quantitative Bestimmung, das heißt das Volk wird zum Souverän. Dadurch geht das dezisionistische und personalistische Element des bisherigen Souveränitätsbegriffes verloren. Der Wille des Volkes ist immer gut, *le peuple est toujours vertueux*. »De quelque manière qu'une nation veuille, il suffit qu'elle veuille; toutes les formes sont bonnes et sa volonté est toujours la loi suprême« (Sieyès). Aber die Notwendigkeit, aus der heraus das Volk immer das Richtige will, war eine andere als die Richtigkeit, welche die Befehle des persönlichen Souveräns auszeichnete. Die absolute Monarchie hatte in dem Kampf widerstreitender Interessen und Koalitionen die Entscheidung gegeben und dadurch die staatliche Einheit begründet. Die Einheit, die ein Volk darstellt, hat nicht diesen dezisionistischen Charakter; sie ist eine organische Einheit, und mit dem Nationalbewußtsein entstehen die Vorstellungen vom organischen Staatsganzen. Dadurch wird der theistische wie der deistische Gottesbegriff für die politische Metaphysik unverständlich. Zwar bleiben noch eine Zeitlang die Nachwirkungen der Gottesvorstellung erkennbar. In Amerika wird das zu dem vernünftig-pragmatischen Glauben, daß die Stimme des Volkes Gottes Stimme sei, ein Glaube, der Jeffersons Sieg von 1801 zugrunde liegt. Tocqueville sagte noch in seiner Schilderung der amerikanischen Demokratie, im demokratischen Denken schwebe das Volk über dem ganzen staatlichen Leben wie Gott über der Welt, als Ursache und Ende aller Dinge, von dem alles ausgeht und zu dem alles zurückkehrt. Heute dagegen kann ein bedeutender Staatsphilosoph wie Kelsen die Demokratie als den Ausdruck relativistischer, unpersönlicher Wissenschaftlichkeit auffassen. Das entspricht in der Tat der Entwicklung, die sich in der politischen Theologie und Metaphysik des 19. Jahrhunderts durchgesetzt hat.

Zu dem Gottesbegriff des 17. und 18. Jahrhunderts gehört die Transzendenz Gottes gegenüber der Welt, wie eine Transzendenz des Souveräns gegenüber dem Staat zu ihrer Staatsphilosophie gehört. Im 19. Jahrhundert wird in immer weiterer Ausdehnung alles von Immanenzvorstellungen beherrscht. Alle die Identitäten, die in der politischen und staatsrechtlichen Doktrin des 19. Jahrhunderts wiederkehren, beruhen auf solchen Immanenzvorstellungen: die demokratische These von der Identität der Regierenden mit den Regierten, die organische Staatslehre und ihre Identität von Staat und

Souveränität, die rechtsstaatliche Lehre Krabbes und ihre Identität von Souveränität und Rechtsordnung, endlich Kelsens Lehre von der Identität des Staates mit der Rechtsordnung. Nachdem die Schriftsteller der Restaurationszeit zuerst eine politische Theologie entwickelt hatten, richtete sich der ideologische Kampf der radikalen Gegner aller bestehenden Ordnung mit steigendem Bewußtsein gegen den Gottesglauben überhaupt als gegen den extremsten fundamentalen Ausdruck des Glaubens an eine Herrschaft und an eine Einheit. Unter dem deutlichen Einfluß von Auguste Comte hat Proudhon den Kampf gegen Gott aufgenommen. Bakunin hat ihn mit einer skythischen Wucht fortgesetzt. Der Kampf gegen die überlieferte Religiosität hat selbstverständlich sehr verschiedene politische und soziologische Motive: die konservative Haltung des kirchlichen Christentums, das Bündnis von Thron und Altar, der Umstand, daß so viele große Schriftsteller »deklassiert« waren, daß im 19. Jahrhundert eine Kunst und Literatur entstand, deren geniale Vertreter wenigstens in entscheidenden Epochen ihres Lebens von der bürgerlichen Ordnung ausgespien wurden, alles das ist in den soziologischen Einzelheiten bei weitem noch nicht erkannt und gewürdigt. Die große Linie der Entwicklung geht zweifellos dahin, daß bei der Masse der Gebildeten alle Vorstellungen von Transzendenz untergehen und ihnen entweder ein mehr oder weniger klarer Immanenz-Pantheismus oder aber eine positivistische Gleichgültigkeit gegen jede Metaphysik evident wird. Soweit die Immanenz-Philosophie, die ihre großartigste systematische Architektur in Hegels Philosophie gefunden hat, den Gottesbegriff beibehält, bezieht sie Gott in die Welt ein und läßt sie das Recht und den Staat aus der Immanenz des Objektiven hervorgehen. Bei den extremsten Radikalen wurde ein konsequenter Atheismus herrschend. Die deutschen Links-Hegelianer waren sich dieses Zusammenschlusses am meisten bewußt. Daß die Menschheit an die Stelle Gottes treten mußte, haben sie nicht weniger entschieden ausgesprochen wie Proudhon. Daß dieses Ideal einer sich ihrer selbst bewußt werdenden Menschheit in einer anarchistischen Freiheit enden müsse, haben Marx und Engels niemals verkannt. Von größter Bedeutung gerade wegen seiner intuitiven Jugendlichkeit ist hier ein Ausspruch des jungen Engels aus den Jahren 1842—44 (Schriften aus der Frühzeit, herausgegeben von G. Mayer, 1920, S. 281): »Das Wesen des Staates wie der Religion ist die Angst der Menschheit vor sich selber.«

Von dieser Art ideengeschichtlicher Betrachtung aus gesehen, zeigt die staats-theoretische Entwicklung des 19. Jahrhunderts zwei charakteristische Momente: die Beseitigung aller theistischen und transzendenten Vorstellungen und die Bildung eines neuen Legitimitätsbegriffes. Der überlieferte Legitimitätsbegriff verliert offenbar alle Evidenz. Weder die privatrechtlich-patrimoniale Fassung der Restaurationszeit, noch die Fundierung auf ein gefühlsmäßiges, pietätvolles Attachement halten dieser Entwicklung stand. Die letzte systematische Gestaltung einer theistischen Staatslehre ist Stahls Rechtsphilosophie. Seit 1848 wird die Staatsrechtslehre positiv und verbirgt gewöhnlich hinter diesem Wort ihre Verlegenheit, oder aber sie gründet in den ver-

schiedensten Umschreibungen alle Gewalt auf den pouvoir constituant des Volkes, das heißt an die Stelle des monarchistischen tritt der demokratische Legitimitätsgedanke. Es ist daher ein Vorgang von unermeßlicher Bedeutung, daß einer der größten Repräsentanten dezisionistischen Denkens und ein katholischer Staatsphilosoph, der sich mit großartigem Radikalismus des metaphysischen Kernes aller Politik bewußt war, Donoso Cortes, im Anblick der Revolution von 1848 zu der Erkenntnis kam, daß die Epoche des Royalismus zu Ende ist. Es gibt keinen Royalismus mehr, weil es keine Könige mehr gibt. Es gibt daher auch keine Legitimität im überlieferten Sinne. Demnach bleibt für ihn nur ein Resultat: die Diktatur. Es ist das Resultat, zu dem auch Hobbes gekommen ist, aus derselben, wenn auch mit einem mathematischen Relativismus vermischten Konsequenz dezisionistischen Denkens. *Autoritas, non veritas facit legem.*

Eine ausführliche Darstellung dieses Dezisionismus und eine eingehende Würdigung von Donoso Cortes gibt es noch nicht. Hier kann nur darauf hingewiesen werden, daß die theologische Art des Spaniers ganz in der Linie mittelalterlichen Denkens bleibt, dessen Struktur juristisch ist. Alle seine Perzeptionen, alle seine Argumente sind so bis ins letzte Atom juristisch, daß er der mathematischen Naturwissenschaftlichkeit des 19. Jahrhunderts mit derselben Verständnislosigkeit gegenübersteht wie diese Naturwissenschaftlichkeit dem Dezisionismus und der spezifischen Schlüssigkeit jenes juristischen, in einer persönlichen Entscheidung kulminierenden Denkens.

IV.

Zur Staatsphilosophie der Gegenrevolution.

(De Maistre, Bonald, Donoso Cortes.)

Den deutschen Romantikern ist eine originelle Vorstellung eigentümlich: das ewige Gespräch; Novalis und Adam Müller bewegen sich darin als der eigentlichen Realisierung ihres Geistes. Die katholischen Staatsphilosophen, die man in Deutschland Romantiker nennt, weil sie konservativ oder reaktionär waren und mittelalterliche Zustände idealisierten, de Maistre, Bonald und Donoso Cortes, hätten ein ewiges Gespräch wohl eher für ein Phantasieprodukt von grausiger Komik gehalten. Denn was ihre gegenrevolutionäre Staatsphilosophie auszeichnet, ist das Bewußtsein, daß die Zeit eine Entscheidung verlangt, und mit einer Energie, die sich zwischen den beiden Revolutionen von 1789 und 1848 zum äußersten Extrem steigert, tritt der Begriff der Entscheidung in den Mittelpunkt ihres Denkens. Überall, wo die katholische Philosophie des 19. Jahrhunderts sich in geistiger Aktualität äußert, hat sie in irgendeiner Form den Gedanken ausgesprochen, daß eine große Alternative sich aufdrängt, die keine Vermittlung mehr zuläßt. No medium, sagt Newman, between catholicism and atheism. Alle formulieren ein großes Entweder-Oder, dessen Rigorosität eher nach Diktatur klingt als nach einem ewigen Gespräch.

Mit Begriffen wie Tradition und Gewohnheit und mit der Erkenntnis des langsamen geschichtlichen Wachstums kämpfte die Restauration gegen den aktivistischen Geist der Revolution. Solche Ideen konnten zu völliger Negation der natürlichen Vernunft und zu einer absoluten moralischen Passivität führen, die es als böse ansieht, überhaupt tätig zu werden. Theologisch ist der Traditionalismus durch J. Lupus und den P. Chastel widerlegt worden, von diesem übrigens unter Hinweisen auf den »sentimentalisme allemand«, der die Quelle derartiger Irrtümer sein soll. Im letzten Resultat bedeutete der extreme Traditionalismus tatsächlich eine irrationalistische Ablehnung jeder intellektuell bewußten Entscheidung. Trotzdem ist Bonald, der Begründer des Traditionalismus, weit entfernt von der Idee eines ewigen, sich von selbst aus sich selbst entwickelnden Werdens. Sein Geist hat allerdings eine andere Struktur als der von de Maistre oder gar Donoso Cortes; oft zeigt er sich wirklich überraschend deutsch. Niemals aber wird bei ihm der Glaube an die Tradition etwas wie Schellings Naturphilosophie, Adams Müllers Mischung der Gegensätze oder Hegels Geschichtsglaube. Die Tradition ist für ihn die einzige Möglichkeit, den Inhalt zu gewinnen, den der metaphysische Glaube des Menschen akzeptieren kann, weil der Verstand des Einzelnen zu schwach und elend ist, um von sich aus die Wahrheit zu erkennen. Welch ein Gegensatz zu jedem jener drei Deutschen offenbart sich in dem furchtbaren Bild, das den Weg der Menschheit durch die Geschichte darstellen soll: eine Herde von Blinden, geführt von einem Blinden, der sich an einem Stock weitertastet! In Wahrheit enthalten auch die Antithesen und Distinktionen, die er so liebt und die ihm den Namen eines Scholastikers eingetragen haben, moralische Disjunktionen, keineswegs Polaritäten der Schel-

lingschen Naturphilosophie, die einen »Indifferenzpunkt« haben, oder bloß dialektische Negationen des geschichtlichen Prozesses. »Je me trouve constamment entre deux abîmes, je marche toujours entre l'être et le néant.« Es sind die Gegensätze von Gut und Böse, Gott und Teufel, zwischen denen auf Leben und Tod ein Entweder-Oder besteht, das keine Synthese und kein »höheres Drittes« kennt.

De Maistre spricht mit besonderer Vorliebe von der Souveränität, die bei ihm wesentlich Entscheidung bedeutet. Der Wert des Staates liegt darin, daß er eine Entscheidung gibt, der Wert der Kirche, daß sie letzte inappellable Entscheidung ist. Infallibilität ist für ihn das Wesen der inappellablen Entscheidung und die Unfehlbarkeit der geistlichen Ordnung mit der Souveränität der staatlichen Ordnung wesensgleich; die beiden Worte Unfehlbarkeit und Souveränität sind »parfaitement synonymes« (du Pape, ch. 1). Jede Souveränität handelt, als wäre sie unfehlbar, jede Regierung ist absolut — ein Satz, den ein Anarchist, wenn auch aus ganz anderer Absicht, wörtlich ebenso hätte aussprechen können. Die klarste Antithese, die in der ganzen Geschichte der politischen Idee überhaupt auftritt, liegt in einem solchen Satz. Alle anarchistischen Lehren, von Babeuf bis Bakunin, Kropotkin und Otto Groß, drehen sich um das eine Axiom: le peuple est bon et le magistrat corruptible. De Maistre dagegen erklärt gerade umgekehrt die Obrigkeit als solche für gut, wenn sie nur besteht: tout gouvernement est bon lorsqu'il est établi. Der Grund liegt darin, daß in der bloßen Existenz einer obrigkeitlichen Autorität eine Entscheidung liegt und die Entscheidung wiederum als solche wertvoll ist, weil es gerade in den wichtigsten Dingen wichtiger ist, daß entschieden werde, als wie entschieden wird. »Notre intérêt n'est point, qu'une question soit décidée de telle ou telle manière, mais qu'elle le soit sans retard et sans appel.« In der Praxis ist es für ihn dasselbe: keinem Irrtum unterworfen zu sein und keines Irrtums angeklagt werden zu können; das Wesentliche ist, daß keine höhere Instanz die Entscheidung überprüft.

Wie der revolutionäre Radikalismus in der proletarischen Revolution von 1848 unendlich tiefer und konsequenter ist als in der Revolution des dritten Standes von 1789, so steigerte sich auch im staatsphilosophischen Denken der Gegenrevolution die Intensität der Entscheidung. Nur auf diese Weise kann die Entwicklung von de Maistre zu Donoso Cortes — von der Legitimität zur Diktatur — begriffen werden. An der steigenden Bedeutung der axiomatischen Thesen über die Natur des Menschen manifestiert sich diese radikale Steigerung. Jede politische Idee nimmt irgendwie Stellung zur »Natur« des Menschen und setzt voraus, daß er entweder »von Natur gut« oder »von Natur böse« ist. Mit pädagogischen oder ökonomischen Erklärungen kann man der Frage nur scheinbar ausweichen. Für den Rationalismus der Aufklärung war der Mensch von Natur dumm und roh, aber erziehbar. So rechtfertigte sich sein Ideal eines »legalen Despotismus« aus pädagogischen Gründen: die ungebildete Menschheit wird erzogen von einem législateur (der nach dem Contrat social Rousseaus imstande ist, »de changer la nature de l'homme«), oder die widerspenstige Natur wird bewungen durch Fichtes »Zwingsherrn« und der Staat wird, wie Fichte mit naiver

Brutalität sagt, eine »Bildungsfabrik«. Der marxistische Sozialismus hält die Frage nach der Natur des Menschen deshalb für nebensächlich und überflüssig, weil er glaubt, mit den ökonomischen und sozialen Bedingungen auch die Menschen zu ändern. Dagegen ist für die bewußt atheistischen Anarchisten der Mensch entschieden gut und alles Böse die Folge theologischen Denkens und seiner Derivate, zu denen alle Vorstellungen von Autorität, Staat und Obrigkeit gehören. Im Contrat social, mit dessen staats-theoretischen Konstruktionen de Maistre und Bonald sich hauptsächlich beschäftigen, ist der Mensch noch keineswegs von Natur gut; erst in Rousseaus spätern Romanen entfaltet sich, wie Seillière vortrefflich nachgewiesen hat, die berühmte »rousseauistische« These vom guten Menschen. Donoso Cortes dagegen stand Proudhon gegenüber, dessen antitheologischer Anarchismus konsequent von jenem Axiom hätte ausgehen müssen, während der katholische Christ von dem Dogma der Erbsünde ausging. Allerdings hat er es polemisch radikalisiert zu einer Lehre von der absoluten Sündhaftigkeit und Verworfenheit der menschlichen Natur. Denn das tridentinische Dogma von der Erbsünde ist nicht einfach radikal. Es spricht, im Gegensatz zur lutherischen Auffassung, nicht von Nichtswürdigkeit, sondern nur von einer Entstellung, Trübung, Verwundung, und läßt die Möglichkeit zum natürlich Guten durchaus bestehen. Der Abbé Gaduel, der Donoso Cortes vom dogmatischen Standpunkt aus kritisierte, hatte daher recht, wenn er gegen die Übertreibung der natürlichen Bosheit und Nichtswürdigkeit des Menschen dogmatische Bedenken erhob. Dennoch war es wohl ein Unrecht, zu übersehen, daß es sich für Cortes um eine religiöse und politische Entscheidung von ungeheurer Aktualität handelte, nicht um die Ausarbeitung eines Dogmas. Wenn er über die natürliche Bosheit des Menschen spricht, so wendet er sich polemisch gegen den atheistischen Anarchismus und dessen Axiom vom guten Menschen; er meint es ἀντιθετικῶς und nicht δογματικῶς. Obwohl er hier mit dem Lutherischen Dogma übereinzustimmen scheint, hat er doch eine andere Haltung als der Lutheraner, der sich jeder Obrigkeit beugt; er behält auch hier die selbstbewußte Größe eines geistigen Nachfahren von Grobinkvisitoren.

Freilich, was er über die natürliche Verworfenheit und Gemeinheit des Menschen sagt, ist schrecklicher als alles, was jemals eine absolutistische Staatsphilosophie zur Begründung eines strengen Regiments vorgebracht hat. Auch de Maistre konnte vor der Bosheit der Menschen erschrecken, und seine Äußerungen über die Natur des Menschen haben die Kraft, die aus illusionsloser Moral und einsamen psychologischen Erfahrungen kommt. Bonald täuscht sich ebensowenig über die fundamental bösen Instinkte des Menschen und hat den unausrottbaren »Willen zur Macht« so gut erkannt wie irgendeine moderne Psychologie. Aber das verschwindet neben den Ausbrüchen von Cortes. Seine Verachtung der Menschen kennt keine Grenzen mehr; ihr blinder Verstand, ihr schwächlicher Wille, der lächerliche Elan ihrer fleischlichen Begierden scheinen ihm so erbärmlich, daß alle Worte aller menschlichen Sprachen nicht ausreichen, um die ganze Niedrigkeit dieser Kreatur auszudrücken. Wäre Gott nicht Mensch geworden — das Reptil, das mein

Fuß zertritt, wäre weniger verächtlich als ein Mensch; el reptil que piso con mis piés, sería á mis ojos menos despreciable que el hombre. Die Stupidität der Massen ist ihm ebenso erstaunlich wie die dumme Eitelkeit ihrer Führer. Sein Sündenbewußtsein ist universal, furchtbarer als das eines Puritaners. Kein russischer Anarchist hat seine Behauptung, »der Mensch ist gut«, mit solcher elementaren Überzeugung ausgesprochen, wie der spanische Katholik die Antwort: Woher weiß er, daß er gut ist, wenn Gott es ihm nicht gesagt hat? De donde sabe que es noble si Dios no se lo ha dicho? Die Verzweiflung dieses Mannes, namentlich in den Briefen an seinen Freund, den Grafen Raczynski, ist oft dem Wahnsinn nahe; nach seiner Geschichtsphilosophie ist der Sieg des Bösen selbstverständlich und natürlich und nur ein Wunder Gottes wendet ihn ab; die Bilder, in denen sich sein Eindruck von der menschlichen Geschichte objektiviert, sind voll Grauen und Entsetzen; die Menschheit taumelt blind durch ein Labyrinth, dessen Eingang, Ausgang und Struktur keiner kennt, und das nennen wir Geschichte (Obras V, p. 192); die Menschheit ist ein Schiff, das ziellos auf dem Meer umhergeworfen wird, bepackt mit einer aufrührerischen, ordinären, zwangsweise rekrutierten Mannschaft, die gröhlt und tanzt, bis Gottes Zorn das rebellische Gesindel ins Meer stößt, damit wieder Schweigen herrsche (IV, 102). Aber das typische Bild ist ein anderes: die blutige Entscheidungsschlacht, die heute zwischen dem Katholizismus und dem atheistischen Sozialismus entbrannt ist.

Es liegt, nach Cortes, im Wesen des bürgerlichen Liberalismus, sich in diesem Kampf nicht zu entscheiden, sondern zu versuchen, statt dessen eine Diskussion anzuknüpfen. Die Bourgeoisie definiert er geradezu als eine »diskutierende Klasse«, una clase discutidora. Damit ist sie gerichtet, denn darin liegt, daß sie der Entscheidung ausweichen will. Eine Klasse, die alle politische Aktivität ins Reden verlegt, in Presse und Parlament, ist einer Zeit sozialer Kämpfe nicht gewachsen. Überall erkennt man die innere Unsicherheit und Halbheit dieser liberalen Bourgeoisie des Juli-königtums. Ihr liberaler Konstitutionalismus versucht, den König durch das Parlament zu paralysieren, ihn aber doch auf dem Thron zu lassen, also dieselbe Inkonsequenz, die der Deismus begeht, wenn er Gott aus der Welt ausschließt, aber doch an seiner Existenz festhält (hier übernimmt Cortes von Bonald die unermesslich fruchtbare Parallele von Metaphysik und Staatstheorie). Die liberale Bourgeoisie will also einen Gott, aber er soll nicht aktiv werden können; sie will einen Monarchen, aber er soll ohnmächtig sein; sie verlangt Freiheit und Gleichheit und trotzdem Beschränkung des Wahlrechts auf die besitzenden Klassen, um Bildung und Besitz den nötigen Einfluß auf die Gesetzgebung zu sichern, als ob Bildung und Besitz ein Recht gäben, arme und ungebildete Menschen zu unterdrücken; sie schafft die Aristokratie des Blutes und der Familie ab und läßt doch die unverschämte Herrschaft der Geldaristokratie zu, die dümmste und ordinärste Form einer Aristokratie; sie will weder die Souveränität des Königs noch die des Volkes. Was will sie also eigentlich?

Die merkwürdigen Widersprüche dieses Liberalismus sind nicht nur Reaktionen wie Cortes und F. J. Stahl und nicht nur Revolutionären wie Marx und Engels aufgefallen. Vielmehr ist der seltene Fall eingetreten, daß man einmal bei einem konkreten politischen Tatbestand einen bürgerlichen deutschen Gelehrten Hegelscher Bildung mit einem spanischen Katholiken konfrontieren kann, weil beide — natürlich ohne gegenseitige Beeinflussung — die gleichen Inkonsequenzen feststellen, um dann durch ihre verschiedene Bewertung in einen Gegensatz von schönster typischer Klarheit zu treten. Lorenz von Stein spricht in seiner »Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich« ausführlich über die Liberalen: Sie wollen einen Monarchen, eine persönliche Staatsgewalt also, einen selbständigen Willen und eine selbständige Tat, machen aber den König zum bloßen Exekutivorgan und jeden seiner Akte von der Zustimmung des Ministeriums abhängig, nehmen also wieder eben jenes persönliche Moment; sie wollen einen König, der über den Parteien steht, der also auch über der Volksvertretung stehen müßte, und bestimmen gleichzeitig, daß der König nichts tun darf, als den Willen dieser Volksvertretung auszuführen; sie erklären die Person des Königs für unverletzlich und lassen ihn doch einen Schwur auf die Verfassung leisten, so daß eine Verfassungsverletzung möglich, aber doch nicht verfolgbar ist. »Kein menschlicher Scharfsinn,« sagt Stein, »ist scharf genug, um diesen Gegensatz begrifflich zu lösen.« Bei einer Partei wie der liberalen, die sich gerade ihres Rationalismus rühmt, muß das doppelt sonderbar sein. Ein preußischer Konservativer wie F. J. Stahl, der in seinen Vorträgen »über die gegenwärtigen Parteien in Staat und Kirche« ebenfalls die vielen Widersprüche des konstitutionellen Liberalismus behandelt, hat eine sehr einfache Erklärung: der Haß gegen Königtum und Aristokratie treibt den liberalen Bourgeois nach links; die Angst um seinen durch radikale Demokratie und Sozialismus bedrohten Besitz treibt ihn wieder nach rechts zu einem mächtigen Königtum, dessen Militär ihn schützen kann; so schwankt er zwischen seinen beiden Feinden und möchte beide betrügen. Ganz anders die Erklärung von Stein. Er antwortet mit dem Hinweis auf das »Leben« und erkennt gerade in den vielen Widersprüchen die Fülle des Lebens. Das »unlösliche Verschwimmen der feindlichen Elemente ineinander«, das ist »eben der wahre Charakter alles Lebendigen«; jedes Daseiende birgt seinen Gegensatz; »das pulsierende Leben besteht in der fortwährenden Durchdringung der entgegengesetzten Kräfte; und in der Tat sind sie erst wirklich entgegengesetzte, wenn man sie aus dem Leben herauschneidet«. Dann vergleicht er die gegenseitige Durchdringung der Gegensätze mit dem Vorgang der organischen Natur und des persönlichen Lebens und sagt vom Staat, daß dieser ja auch persönliches Leben habe. Es gehört zum Wesen des Lebens, immer neue Gegensätze und immer neue Harmonien langsam aus sich selbst zu schaffen usw. usw.

Solchen »organischen« Denkens waren de Maistre wie Donoso Cortes unfähig. De Maistre hat es bewiesen durch seine totale Verständnislosigkeit für Schellings Lebensphilosophie; Cortes wurde von Entsetzen ergriffen, als er in Berlin im Jahre 1849 den Hegelianismus von Angesicht sah. Beide waren Diplomaten und Politiker von großer Erfahrung und Praxis und haben

genug verständige Kompromisse geschlossen. Aber der systematische und metaphysische Kompromiß war ihnen unfaßbar. Am entscheidenden Punkt die Entscheidung suspendieren, indem man leugnet, daß hier überhaupt etwas zu entscheiden sei, mußte ihnen als eine seltsame pantheistische Verwirrung erscheinen. Jener Liberalismus mit seinen Inkonsequenzen und Kompromissen lebt für Cortes nur in dem kurzen Interim, in dem es möglich ist, auf die Frage: Christus oder Barrabas, mit einem Vertagungsantrag oder der Einsetzung einer Untersuchungskommission zu antworten. Eine solche Haltung ist nicht zufällig, sondern in der liberalen Metaphysik begründet. Die Bourgeoisie ist die Klasse der Rede- und Preßfreiheit und kommt gerade zu diesen Freiheiten nicht aus irgendeinem beliebigen psychologischen und ökonomischen Zustand, aus handelsmäßigem Denken oder dergleichen. Man wußte längst, daß die Idee der liberalen Freiheitsrechte aus den nordamerikanischen Staaten stammt. Wenn in neuerer Zeit Georg Jellinek den nordamerikanischen Ursprung dieser Freiheiten demonstriert, so ist das eine These, die den katholischen Staatsphilosophen (so wenig übrigens wie Karl Marx, den Autor des Aufsatzes über die Judenfrage) kaum überrascht hätte. Auch die ökonomischen Postulate, Handels- und Gewerbefreiheit sind für eine entschieden ideengeschichtliche Untersuchung nur Derivate eines metaphysischen Kerns. Cortes sieht in seiner radikalen Geistigkeit immer nur die Theologie des Gegners. Er »theologisiert« keineswegs; keine vieldeutigen, mystischen Kombinationen und Analogien, kein orphisches Orakel; in den Briefen über aktuelle politische Fragen eine nüchterne, oft grausame Illusionslosigkeit und keinerlei Anwendung von Donquichotterie; in den systematischen Gedankengängen der Versuch, zur Konzision der guten dogmatischen Theologie zu gelangen. Daher ist seine Intuition in geistigen Dingen oft frappant. Die Definition der Bourgeoisie als einer »Clasa discutidora« und die Erkenntnis, daß ihre Religion in Rede- und Preßfreiheit liegt, sind Beispiele dafür. Ich halte es nicht für das letzte Wort über den gesamten, aber wohl für das erstaunlichste Aperçu über den kontinentalen Liberalismus. Vor dem System eines Condorcet zum Beispiel — dessen typische Bedeutung Wolzendorff, vielleicht aus verwandtem Geist, erkannt und vortrefflich geschildert hat — muß man doch wirklich glauben, das Ideal des politischen Lebens bestehe darin, daß nicht nur die gesetzgebende Körperschaft, sondern die ganze Bevölkerung diskutiert, die menschliche Gesellschaft sich in einen ungeheuren Klub verwandelt und die Wahrheit sich auf diese Weise durch Abstimmung von selbst ergibt. Cortes hält das nur für eine Methode, die Verantwortung zu umgehen und der Rede- und Preßfreiheit eine übermäßig betonte Wichtigkeit zu geben, damit man sich im letzten nicht zu entscheiden brauche. Wie der Liberalismus in jeder politischen Einzelheit diskutiert und transigiert, so möchte er auch die metaphysische Wahrheit in eine Diskussion auflösen. Sein Wesen ist Verhandeln, abwartende Halbheit, mit der Hoffnung, die definitive Auseinandersetzung, die blutige Entscheidungsschlacht, könnte in eine parlamentarische Debatte verwandelt werden und ließe sich durch eine ewige Diskussion ewig suspendieren.

Diktatur ist der Gegensatz zu Diskussion. Es gehört zum Dezisionismus

der Geistesart von Cortes, immer den extremen Fall anzunehmen, das jüngste Gericht zu erwarten. Darum verachtet er die Liberalen, während er den atheistisch-anarchistischen Sozialismus als seinen Todfeind respektiert und ihm eine diabolische Größe gibt. In Proudhon glaubt er einen Dämon zu sehen. Proudhon hat darüber gelacht und unter Anspielung auf die Inquisition, als fühle er sich schon auf dem Scheiterhaufen, Cortes zugerufen: allume! (Zusatz in den späteren Auflagen der Confessions d'un Révolutionnaire.) Aber der Satanismus dieser Zeit war doch keine beiläufige Paradoxie, sondern ein starkes, intellektuelles Prinzip. Sein literarischer Ausdruck ist die Thronerhebung des Satans, des »Père adoptif de ceux qu'en sa noire colère, Du paradis terrestre a chassés Dieu le père«, und des Brudermörders Kain, während Abel der Bourgeois ist, »chauffant son ventre à son foyer patriarcal«.

Race de Cain, au ciel monte

Et sur la terre jette Dieu! (Baudelaire.)

Nur ließ sich diese Position nicht halten, denn sie enthielt zunächst nur eine Vertauschung der Rollen von Gott und dem Teufel. Auch ist Proudhon im Vergleich zu den spätern Anarchisten noch ein moralistischer Kleinbürger, der an der Autorität des Familienvaters und am monogamen Familienprinzip festhält. Erst Bakunin gibt dem Kampf gegen die Theologie die ganze Konsequenz eines absoluten Naturalismus. Zwar will auch er den »Satan verbreiten«, und hält er das — im Gegensatz zu Karl Marx, der jede Art Religion verachtete — für die einzige wirkliche Revolution. Aber seine intellektuelle Bedeutung beruht doch auf seiner Vorstellung vom Leben, das kraft seiner natürlichen Richtigkeit die richtigen Formen von selbst aus sich selbst schafft. Für ihn gibt es daher nichts Negatives und Böses als die theologische Lehre von Gott und Sünde, die den Menschen zum Bösewicht stempelt, um einen Vorwand für ihre Herrschsucht und Machtgier zu haben. Alle moralischen Bewertungen führen zur Theologie und zu einer Autorität, die ein fremdes, von außen kommendes Sollen der natürlichen und immanenten Wahrheit und Schönheit menschlichen Lebens künstlich oktroyiert, deren Quelle Habsucht und Herrschgier ist und deren Ergebnis eine allgemeine Korruption bedeutet, sowohl derer, die die Macht ausüben, als derer, über die sie ausgeübt wird. Wenn heute Anarchisten in der auf väterlicher Gewalt und Monogamie beruhenden Familie den eigentlichen Sündenzustand sehen und die Rückkehr zum Matriarchat, dem angeblichen paradiesischen Urzustand, predigen, so äußert sich darin ein stärkeres Bewußtsein der tiefsten Zusammenhänge als in jenem Lachen von Proudhon. Solche letzten Konsequenzen, wie die Auflösung der auf väterlicher Gewalt beruhenden Familie, hat Cortes immer im Auge, weil er sieht, daß mit dem Theologischen das Moralische, mit dem Moralischen die politische Idee verschwindet und jede moralische und politische Entscheidung paralysiert wird in einem paradiesischen Diesseits unmittelbaren, natürlichen Lebens und problemloser »Leib«haftigkeit.

Heute ist nichts moderner als der Kampf gegen das Politische. Amerikanische Finanzleute, industrielle Techniker, marxistische Sozialisten und an-

archo-syndikalistische Revolutionäre vereinigen sich in der Forderung, daß die unsachliche Herrschaft der Politik über die Sachlichkeit des wirtschaftlichen Lebens beseitigt werden müsse. Es soll nur noch organisatorisch-technische und ökonomisch-soziologische Aufgaben, aber keine politischen Probleme mehr geben. Die heute herrschende Art ökonomisch-technischen Denkens vermag eine politische Idee gar nicht mehr zu perzipieren. Der moderne Staat scheint wirklich das geworden zu sein, was Max Weber in ihm sieht: ein großer Betrieb. Eine politische Idee wird im allgemeinen erst dann begriffen, wenn es gelungen ist, den Personenkreis nachzuweisen, der ein plausibles ökonomisches Interesse daran hat, sich ihrer zu seinem Vorteil zu bedienen. Verschwindet hier das Politische im Ökonomischen oder Technisch-Organisatorischen, so zergeht es auf der andern Seite in dem ewigen Gespräch kultur- und geschichtsphilosophischer Allgemeinheiten, die mit ästhetischen Charakterisierungen eine Epoche als klassisch, romantisch oder barock goutieren. In beidem ist der Kern der politischen Idee, die anspruchsvolle moralische Entscheidung, umgangen. Die aktuelle Bedeutung jener gegenrevolutionären Staatsphilosophen aber liegt in der Konsequenz, mit der sie sich entscheiden. Sie steigern das Moment der Dezsision so stark, daß es schließlich den Gedanken der Legitimität, von dem sie ausgegangen sind, aufhebt. Sobald Donoso Cortes erkannte, daß die Zeit der Monarchie zu Ende ist, weil es keine Könige mehr gibt und keiner den Mut haben würde, anders als durch den Willen des Volkes König zu sein, führte er seinen Dezsisionismus zu Ende, das heißt, er verlangte eine politische Diktatur. Schon in den zitierten Äußerungen von de Maistre lag eine Reduzierung des Staates auf das Moment der Entscheidung, konsequent auf eine reine, nicht rasonnierende und nicht diskutierende, sich nicht rechtfertigende, also aus dem Nichts geschaffene absolute Entscheidung. Das ist aber wesentlich Diktatur, nicht Legitimität. Donoso Cortes war überzeugt, daß der Augenblick des letzten Kampfes gekommen war; angesichts des radikal Bösen gibt es nur eine Diktatur, und der legitimistische Gedanke der Erbfolge wird in einem solchen Augenblick leere Rechthaberei. So konnten die Gegensätze von Autorität und Anarchie in absoluter Entschiedenheit einander gegenüber-treten und die oben erwähnte klare Antithese bilden: wenn de Maistre sagt, jede Regierung ist notwendig absolut, so sagt ein Anarchist wörtlich dasselbe; nur zieht er, mit Hilfe seines Axioms vom guten Menschen und der korrupten Regierung, den entgegengesetzten praktischen Schluß, daß nämlich eben deshalb jede Regierung bekämpft werden müsse, weil jede Regierung Diktatur ist. Jede Präntion einer Entscheidung muß für den Anarchisten böse sein, weil das Richtige sich von selbst ergibt, wenn man die Immanenz des Lebens nicht mit solchen Präntionen stört. Freilich, diese radikale Antithese zwingt ihn, sich selbst entschieden gegen die Dezsision zu entscheiden; und bei dem größten Anarchisten des 19. Jahrhunderts, Bakunin, ergibt sich die seltsame Paradoxie, daß er theoretisch der Theologe des Anti-Theologischen und in der Praxis der Diktator einer Anti-Diktatur geworden ist.