

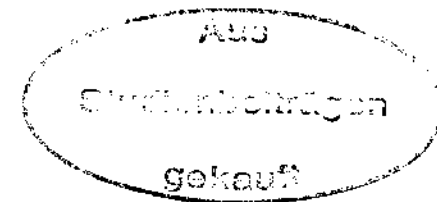
CARL SCHMITT

---

# Politische Theologie

Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität

Achte Auflage



Duncker & Humblot · Berlin

2004

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 Rechtssatz 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 Rechtsord-



ren 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 Buche über die Diktatur (München und Leipzig 1921) habe ich, entgegen dem überlieferten Schema der geschichtlichen Darstellung, gezeigt, daß auch bei den Autoren des Naturrechts im 17. Jahrhundert die Frage der Souveränität als die Frage nach der Entscheidung über den Ausnahmefall verstanden wurde. Insbesondere gilt das für Pufendorff. 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 kon-

kreten 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 Ausnahmefugnisse, 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 Ausnahmefugnisse des Artikels 14 der Charte von 1815 den Monarchen zum Souverän machte. Wenn die Einzelstaaten nach der herrschenden Auslegung des Artikels 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 Befugnisse —, 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.

erleicht sich  
jeden 196

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. 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 Staatslehre 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 aus-

gefüllt werden kann. Das Staatsrecht hört hier auf“ (Staatsrecht, S. 906). 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.“

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. 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 auszudrücken.

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 je-

dem 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. Hänel hat in der Schrift über das Gesetz im formellen und materiellen Sinne (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 Geg-

ner 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 rechtsstaatlichen Identifikation von Staat und Rechtsordnung liegt eine Metaphysik zugrunde, die Naturgesetzlichkeit und normative Gesetzlichkeit identifiziert. Sie ist aus einem ausschließlich naturwissenschaftlichen Denken entstanden, beruht auf der Verwerfung aller „Willkür“ und sucht jede Ausnahme

aus dem Bereich des menschlichen Geistes zu verweisen. 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 klarzuwerden. 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 Stammerschen 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 französische 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 Reduzie-

rung 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, § I). 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 kartesischen Gottesbegriff „spiegelte“. 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 ein-

leuchtet. 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'État 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 *volonte 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 schwebt 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 seiner 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 „deklariert“ 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 Zusammenhanges 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 staatstheoretische 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. Seit 1848 wird die Staatsrechtslehre positiv und verbirgt gewöhnlich hinter diesem Wort ihre Verlegenheit, oder aber sie gründet in den verschiedensten 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.