

I 19/2

Kurz gefasste

Grundsätze **VYŘAZENO**

der

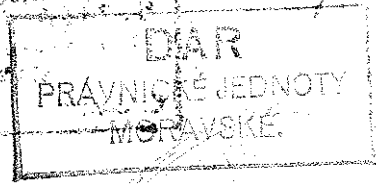
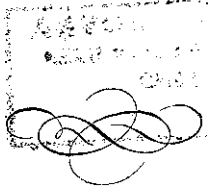
Rechtsphilosophie

von

J. U. Dr. Franz Medomansky,

Oberlandesgerichts-Rathsekretärs-Adjunkten und Adjunkten der Grundlasten-
Abfängs- und Regulirungs-Local-Commissen in Gradiſch.

Pym 37



Brünn, 1864.

Verlag des Verfassers.

Druck von W. Burkart.

W o r r e d e.

Bei Veröffentlichung dieses Werkes hatte ich keine andere Absicht, als nur kurzgefaßte Grundsätze der Rechtsphilosophie aufzustellen, deren vollkommene Ausführung ich einer geübteren Feder überlassen muß, weshalb ich auch an Stelle des Völkerrechtes nur in einem Anhange zum Staatsrechte nach vorheriger Aufstellung des Begriffes des Völkerrechtes die Frage über Krieg und Frieden behandle.

Wohl bin ich mir bewußt, daß diese meine Grundsätze, — weil den gegenwärtig zur Geltung gelangten Grundsätzen geradezu entgegen, — eine große Sensation machen, und darum auch viele Gegner finden werden, allein es war mir ein Bedürfniß, meine Ansichten zu veröffentlichen, damit ein reger Wettstreit und Wortkampf hervorgerufen, und der Wahrheit zum endlichen Siege verholfen werde.

Gerne gestehe ich ein, daß nicht alle hier ausgesprochenen Ideen Original-Ideen sind, und ich will mir kein anderes Verdienst vindiciren, als nachgewiesen zu haben, daß, sowie der Mensch immer und überall nur mit Rücksicht auf seine hohe Bestimmung, oder in seiner Beziehung zu Gott, gedacht werden muß, die Religion, als die eigentliche Verbindung Gottes und des Menschen,

einen der wichtigsten Zwecke des Staates abgeben müsse, und daß deshalb auch die Untersuchung der Wahrheit der Religion eine Aufgabe der Rechtsphilosophie sei, und sohin ein Kapitel des Staatsrechtes bilde.

Denjenigen aber, welchen die gegenwärtige Abhandlung wenig wissenschaftlich oder wenig philosophisch sein sollte, kann ich nur entgegenen, daß die Philosophie einzig und allein in dem Streben bestehe, die Wahrheit zu erforschen; diese ist aber keineswegs so verdunkelt und unseren Augen so weit entrückt, daß sie nicht von denjenigen aufgefunden werden könnte, die sie aufrichtig suchen, und man braucht nur einen gesunden Verstand und ein ungetrübtes Auge, um das Licht der Wahrheit, das sich uns von selbst aufdringt, erblicken zu können.

Der Verfasser.

Inhalt.

Einleitung.

Vom Rechte überhaupt.

	Seite
§. 1. Von der Bestimmung des Menschen	5
§. 2. Begriff des Rechtes	7
§. 3. Einwendungen gegen den aufgestellten Rechtsbegriff	10
§. 4. Kurze Beleuchtung anderer Rechtsprinzipie	21
§. 5. Unterschied zwischen Moral und Recht	28
§. 6. Von der Rechtspflicht und von der Erzwingbarkeit der Rechte	30
§. 7. Eintheilung der Rechtsphilosophie	31

I. Theil.

Das Gleichheits- oder Privatrecht.

A. Von den ursprünglichen oder angeborenen Rechten.

§. 8. Das Recht der Persönlichkeit	35
§. 9. Das Recht der Freiheit	36
§. 10. Das Recht der Gleichheit	37
§. 11. Das Recht der Nationalität	38

B. Von den erworbenen Rechten.

1. Abschnitt.

Das Eigenthumsrecht.

§. 12. Grund des Eigenthumsrechtes	40
§. 13. Von der freien Verfügung mit dem Eigenthume	42
§. 14. Gränzen (Quantität) des Eigenthumes	44
§. 15. Nothwendigkeit des Eigenthumes	46
§. 16. Das Eigenthumsrecht gehört zu den erworbenen, und nicht zu den angeborenen Rechten	48
§. 17. Von den Erwerbungsarten des Eigenthumes	49

2. Abschnitt.

Das Vertragsrecht.

§. 18. Vom Vertrage überhaupt	50
§. 19. Von der Verbindlichkeit der Verträge	51
§. 20. Gültigkeit der Verträge	53
§. 21. Arten der Verträge	55
§. 22. Wirkungen der Verträge	56
§. 23. Erlösung der Verträge	57

3. Abschnitt.

Das Erbrecht.

§. 24. Begründung des Erbrechtes nach andern Rechtsprinzipien	58
§. 25. Begründung des Erbrechtes nach unserem Rechtsprinzip	62

4. Abschnitt.

Das Gesellschaftsrecht.

§. 26. Begriff und Wesen der Gesellschaft	65
§. 27. Arten der Gesellschaft	67
§. 28. Bildung und Einrichtung der Gesellschaft	68
§. 29. Inneres und äußeres Gesellschaftsrecht	70
§. 30. Erlösung der Gesellschaft	72

5. Abschnitt.

Das Familienrecht.

1. Kapitel.

Das Eherecht.

§. 31. Begriff und Zweck der Ehe	74
§. 32. Bedingungen der Ehe	75
§. 33. Rechte der Ehegatten	76
§. 34. Unauflöslichkeit der Ehe	78

2. Kapitel.

Das Verhältniß zwischen Eltern und Kindern.

§. 35. Das Verhältniß der Eltern zu den Kindern ist theils ein Rechtsverhältniß theils ein Autoritätsverhältniß	79
§. 36. Von der elterlichen Gewalt	80

3. Kapitel.

Die Ergänzungen und Nachbildungen des Familienbandes.

§. 37. Die Vormundschaft	83
§. 38. Das haus- und dienstherrliche Verhältniß	84
§. 39. Schlußbemerkung	85

II. Theil.

Das Staatsrecht.

Einleitung.

§. 1. Begriff des Staates	89
§. 2. Begriff des Staatsrechtes und Eintheilung desselben	90
§. 3. Zweck des Staates	91
§. 4. Identität des Wissens und des Glaubens	93
§. 5. Die wahre Religion	95
§. 6. Von den Mittelzwecken des Staates	108
§. 7. Begründung des Staates	110

1. Abschnitt.

Von der Staats-Verfassung.

1. Kapitel.

Von der Staats-Verfassung im Allgemeinen.

§. 8. Begriff der Staats-Verfassung	111
§. 9. Begriff der Staats-Autorität	112
§. 10. Attribute (oder Charakter) der Staats-Autorität	113
§. 11. Begrenzung und Beschränkung der Staats-Autorität	116

2. Kapitel.

Von den Pflichten und Rechten der Staats-Untertanen.

§. 12. Von den Pflichten der Staats-Untertanen	117
§. 13. Von den Rechten der Staats-Untertanen	118

3. Kapitel.

Von der Staats-Verfassung insbesondere.

§. 14. Eintheilung der Staats-Verfassung	120
§. 15. Von der constitutionellen Staats-Verfassung insbesondere	121

2. Abschnitt.

Staats-Regierung.

1. Kapitel.

Von der Staats-Regierung im Allgemeinen.

§. 16. Begriff und Aufgabe der Staats-Regierung	124
§. 17. Von den formellen Hoheitsrechten	125
§. 18. Von den materiellen Hoheitsrechten	126

2. Kapitel.

Von den formellen Hoheitsrechten insbesondere.

§. 19. Die gesetzgebende Gewalt	127
§. 20. Die richterliche Gewalt	129
§. 21. Die vollziehende Gewalt	130

3. Kapitel.

Von den materiellen Hoheitsrechten insbesondere.

§. 22. Die Justiz-Hoheit	131
§. 23. Die Kirchen-Hoheit	134
§. 24. Verhältniß des Staates zur Kirche	135
§. 25. Praktische Ausführung des über das Verhältniß des Staates zur Kirche aufgestellten Prinzips	139
§. 26. Von den rechtlichen Mitteln zur Unterstützung der wahren lutherischen Kirche	141
§. 27. Die Kultur-Hoheit	143
§. 28. Die Güter-Hoheit	144
§. 29. Die Landesdienst-Hoheit	145
§. 30. Die Finanz-Hoheit	146
§. 31. Die Gebiets-Hoheit	147
§. 32. Außerwesentliche Hoheitsrechte oder Regalien	148

4. Kapitel.

Anhang.

§. 33. Begriff des Völkerrechtes	149
§. 34. Vom Kriege und Frieden	150



Einleitung.

Vom Rechte überhaupt.

§. 1. Von der Bestimmung des Menschen.

Der Mensch soll das werden, was er im Wesen ist. Als Bestimmung des Menschen kann daher nichts anderes angenommen werden, als das Wesen des Menschen selbst. Und dieses sein Wesen besteht darin, daß er das geistige und natürliche Moment verbindet, eine Einheit des geistigen und natürlichen Momentes bildet. Das geistige Moment ist das Unterordnende und Herrschende, das natürliche Moment aber das Untergeordnete und Dienende, durch welches der Geist in die äußere Natur eingreift.

Des Menschen Aufgabe ist demnach, dieses richtige Verhältnis des natürlichen Momentes zum geistigen Momente zu erhalten, die Einheit des Untergeordneten und Unterordnenden herzustellen, oder das Natürliche dem Geistigen stets zu unterordnen. Aber auch das Geistige, welches der Mensch verwirklicht, muß dem absoluten Geiste, Gott, untergeordnet werden, denn das Geistige oder Ideale wird erst dann ein wahres, wenn es sich mit keinem erreichten Zustande befriedigt, sondern immer noch weiter und höher strebt, das Unendliche, Absolute anstrebt. Die sittliche Bestimmung des Menschen besteht demnach in der ewigen Unterordnung des Natürlichen unter das Geistige, und des Geistigen unter das absolut Geistige, unter Gott. Das moralisch Gute ist also nichts anderes, als das beständige Darstellen des Idealen im Natürlichen durch menschliche Thätigkeit, das immer weitere und höhere Streben des menschlichen Geistes, und Anstreben des höchsten und absoluten Geistes, oder des Geistes Gottes.

Indem nämlich der Mensch sich als Geschöpf erkennt, erkennt er auch einen Schöpfer über sich, der ihn und Alles erschaffen hat, der Alles bedingt und von dem Alles bedingt wird

ein unendliches absolutes Wesen, von dem alles Endliche abhängt. Von ihm, als dem alleinigen Quell des Lebens, als dem unerschaffenen Verstand, und als der unbegrenzten Macht, ist alles Leben, aller Verstand und alle Macht in den Creaturen erflossen. Und da Gott der Urheber sowohl der materiellen als der moralischen Welt ist, und in seiner Weisheit nichts ohne Zweck gesetzt hat, so hat auch Alles nur dadurch und insoferne einen Werth, als es mit Gott, seinem Ursprunge, in Beziehung gebracht wird.

Sowie der Zweck der körperlichen Welt nur darin besteht, dem Menschen bei Erfüllung seiner Pflichten zu dienen, welcher mit seinem Geiste die Natur zu beherrschen hat, so kann der Endzweck des Menschen, der durch seinen von Gott stammenden Geist sich von der übrigen Schöpfung besonders auszeichnet, kein anderer sein, als mit seinem Geiste Gott zu erkennen, ihm Zeugniß zu geben auf Erden, und in Allem die Absichten Gottes zu realisiren.

Gleichwie der Mensch Gott als den Grund seines Daseins erkennt, und sich von Gott, seinem Schöpfer, abhängig fühlt, so strebt er auch den Willen Gottes zu erfüllen, und nach den Absichten Gottes zu wandeln auf Erden, wodurch er eben mit seinem Schöpfer in steter Verbindung verbleibt, und darin allein Frieden und Seligkeit findet.

Die Bestimmung des Menschen besteht sonach in der Realisirung des Göttlichen in der Natur, in der Erfüllung des göttlichen Willens in der Menschheit, in der Willenseinheit mit Gott, oder in der Gottinnigkeit, in der Gottesliebe. Sie ist der freudig und frei erfüllte Gotteswille, der Gottesgehorsam, die vollkommene Hingabe seines Selbst an Gott, und Annahme des göttlichen Willens als des Seinigen, wodurch der eigene Wille zum göttlichen wird, der Mensch, Gott, sein Ebenbild, möglichst erreicht.

Willenseinheit mit Gott, oder Gottesgehorsam, Gottinnigkeit und Gottesliebe, bildet sonach die hohe, ewige Bestimmung des Menschen, und es kann wohl keine höhere mehr gedacht werden, als die da besteht in dem steten Vereintsein mit Gott, dem absoluten Gute.

§. 2. Begriff des Rechtes.

Haben wir einmal die Bestimmung des Menschen erfasst, so wollen wir sehen, in welcher Beziehung zu derselben das Recht stehe. Wäre die menschliche Bestimmung eine von allen Menschen bereits erfüllte, so könnte bei dem Menschen von einem Rechte keine Rede sein, sowie bei den Thieren von einem Rechte keine Rede ist, weil sie bereits das sind, was sie sein sollen, und weil sie nichts mehr zu erreichen haben. Daraus ist zu schließen, daß das Recht etwas sein müsse, was den Menschen um ihrer Bestimmung willen zukömmt. Nur weil des Menschen Bestimmung noch keine erreichte ist, weil der Mensch seine sittliche Bestimmung erst erreichen soll, weil er Pflichten zu erfüllen hat, kann bei ihm von einem Rechte die Rede sein. Somit tritt das Recht jedesmal als Pflicht auf, Dürfen und Sollen sind nur verschieden gewendete Momente einer und derselben Erfüllung; denn was ich soll, das darf ich auch, und was ich darf, das soll ich auch in dem bestimmten Umkreise. Das moralisch Mögliche ist demnach immer ein moralisch Nothwendiges, weil der Mensch immer zur Moralität verpflichtet ist, das moralisch Gute durch seine immerwährende Thätigkeit zu realisiren hat. Jede Handlung des Menschen soll der Ausdruck seiner Moralität sein, und man sagt nur deshalb: „Der Mensch darf diese oder jene Handlung begehen — diese oder jene Handlung ist dem Menschen erlaubt,“ weil man annimmt, daß er moralisch handelt, daß er zu dieser Handlung verpflichtet ist, daß er so handeln soll, daß er seiner Bestimmung gemäß handelt, durch die Handlung sein Wesen offenbart. Eine rechtliche Handlung ist demnach keine andere, als jene, welche andere Menschen geschehen lassen müssen, weil der Handelnde moralisch handelt, oder welche Andere deshalb anerkennen müssen, weil der Handelnde durch die Handlung seine Pflicht erfüllt. Und weil der Mensch immer und ewig seine Pflichten erfüllen soll, so muß auch jede seiner Handlungen, durch welche er seine Pflicht erfüllt, bei allen Anderen Anerkennung finden, eben weil sie eine erfüllte Pflicht ist. Es ist demnach das Recht die erfüllte Pflicht, welche von Anderen Anerkennung fordert.

So hat das Recht nicht nur in der Moralität seine Grundlage; sondern ist die Moralität selbst, insofern sie von Andern Anerkennung fordert. Weil ich zur Moralität berufen bin, so kann ich von Andern, welche gleichfalls zur Moralität berufen sind, fordern, daß sie meine Handlung, welche dem Moralgeseze entspricht, anerkennen. Ist aber die Immoralität meiner Handlung offenbar, so hört sie auf eine rechtlche zu sein, und hat keinen Anspruch mehr auf Anerkennung Anderer, welche eine Handlung immer nur deshalb anerkennen und geschehen lassen, weil sie dieselbe für moralisch halten, oder weil sie annehmen, daß der Handelnde pflichtgemäß handelt, daß er seine Pflicht erfüllt. Wenn aber das Gegentheil offenbar wird, so wird auch ihre Pflicht eine andere, vielleicht eine gerade entgegengesetzte sein, nämlich die Handlung zu hindern.

Immer ist also das Recht eine erfüllte Pflicht, welche Andern gegenüber Anerkennung fordert, eine pflichtmäßige Handlung, welche Andere eben deshalb geschehen lassen müssen, weil sie der Pflicht des Handelnden entspricht. Würde man sich aber den Menschen als allein stehend, und nicht im Coexistenzverhältnisse mit Andern denken, so gebe es für ihn auch keine Rechte mehr, sondern lauter Pflichten, welche er zu erfüllen hat; denn jede seiner Handlungen an sich betrachtet, kann nur entweder dem Sittengesetze gemäß sein, oder nicht, entweder moralisch gut, oder böse sein, weil jede seiner Handlungen in einer bestimmten Beziehung zum Moralgeseze stehen, demselben entweder entsprechen, oder nicht entsprechen muß. Wenn aber der Mensch vom Rechte spricht, so denkt er sich immer in Beziehung zu andern Menschen, von welchen er verlangt, daß sie seine Handlung um seines sittlichen Berufes willen anerkennen, dieselbe geschehen lassen, und sie nicht hindern, weil er durch Erfüllung derselben seine Pflicht erfüllt.

Es ist somit nicht eine jede erfüllte Pflicht ein Recht, sondern nur jene, welche Anerkennung Anderer fordert. Der Mensch hat nämlich eine Menge von Pflichten, welche er erfüllen soll, indem er immer und ewig durch seine Thätigkeit das Gute realisiren, das natürliche Moment seines Wesens dem gei-

stigen, und dieses dem absoluten Geiste, Gott, unterordnen soll, aber nicht bei allen diesen Pflichten tritt er mit anderen Menschen in Wechselbeziehung, sondern nur bei jenen, welchen sie entgegen-treten, welche sie hindern könnten, weshalb nur äußere Handlungen, nicht aber auch bloße Willensschlüsse oder Gedanken, Gegenstand des Rechtes sein können. Also nur Moralität im Coexistenz-verhältnisse, oder erfüllte Pflicht, welche Anerkennung Anderer fordert, kann Recht sein, nicht aber eine jede Moralität, so daß in vielen Fällen nicht nach dem Rechte, sondern nur nach der Pflicht, und nach dieser allein, gefragt werden kann.

Wenn sich nun das Recht als erfüllte Pflicht darstellt, so folgt hieraus mit Nothwendigkeit, daß nur das Moralische ein Recht sein kann, weil das Recht eben nur die Moralität selbst ist, insofern sie Anerkennung Anderer fordert, und es kann somit zu etwas Unmoralischen kein Recht geben. Ungeachtet dessen kann aber doch in manchen Fällen das Unmoralische als Recht auftreten, aber nur scheinbar, was in der Verborgenheit der menschlichen Natur und in der Beschränktheit des menschlichen Erkenntnißvermögens seinen Grund hat.

Insofern nämlich irgend eine Handlung einem ganz ausnahmslosen Gebote widerspricht, so hat sie auf Duldung Anderer keinen Anspruch. Dagegen sind es bei vielen Handlungen nur individuelle Verhältnisse und Beziehungen, welche über ihre Stellung zum Sittengesetze entscheiden, und Niemand, der nicht im Mittelpunkte derselben steht, vermag dieselben hinlänglich zu würdigen.

Da kann es nun leicht geschehen, daß der Handelnde etwas thut, was er nicht thun sollte, was dem Sittengesetze zuwider ist, daß er frech genug ist, dem objektiven Moralgesetze schnurgerade entgegen zu handeln, seiner Bestimmung geradezu entgegen zu arbeiten, und daß er sich dabei dennoch den Anschein der Sittlichkeit gibt, und in seiner Verborgenheit an Andere noch die Anforderung stellt, seine Handlung als moralisch anzuerkennen, sie geschehen zu lassen, welcher Anforderung Andere nur deshalb nachkommen, seine unmoralische Handlung nur deshalb nicht hindern, weil sie nicht die nöthige Einsicht in die Verhältnisse haben, unter welchen der Handelnde handelt, um seine unmoralische Handlung

als solche erkennen zu können, wozu noch hinzukommt, daß der Handelnde so lange die Vermuthung für sich hat, daß er moralisch handelt, bis das Gegentheil offenbar ist. Und gesetzt auch, daß Jemand eine genaue Kenntniß der Verhältnisse des Handelnden hätte, so würde ihm wegen der Möglichkeit der Anmaßung und des Mißbrauches, welchen die Selbstsucht unter dem Vorwande der genauen Kenntniß der Verhältnisse des Handelnden fürchten ließe, die Vernunft hierin kein praktisches Urtheil gestatten. Immer bleibt es aber wahr, daß alle Andern, wenn sie die nöthige Einsicht in die Immoralität des Handelnden hätten, seine immoralische Handlung nicht anerkennen, sondern vielleicht die gerade entgegengesetzte Pflicht haben würden, die Handlung zu hindern.

Wenn demnach zugegeben werden muß, daß das Immoralische oft als Recht auftreten kann, so ist damit keineswegs noch gesagt, daß das Immoralische auch ein wirkliches Recht sein könne, sondern es will dies nur soviel sagen, daß ein Unrecht in der Wirklichkeit oft als ein scheinbares Recht auftritt, welches aber Andere nur deshalb als Recht gelten lassen, weil sie sich das entgegengesetzte Urtheil über die Handlung nicht anmaßen wollen. Und dieses nur will mit dem Satze „*Summum jus summa saepe injuria*“ ausgedrückt werden, so daß Manches vor den Menschen als Recht gilt, was nach dem Urtheile des allwissenden Gottes ein Unrecht, und nach dem eigenen Bewußtsein des Handelnden eine Verletzung des Moralgesetzes ist.

§. 3. Einwendungen gegen den aufgestellten Rechtsbegriff.

Wir lassen nun mehrere Einwendungen gegen den aufgestellten Rechtsbegriff folgen, um durch Widerlegung derselben die Wahrheit und Richtigkeit dieses Rechtsbegriffes um so klarer und deutlicher hervortreten zu machen.

I. Vor allem Andern könnte man die Einwendung machen, daß der aufgestellte Rechtsbegriff ein zu enger sei; denn in der Deduktion desselben wird als Bestimmung des Menschen einzig und allein die Moralität angenommen, welche in der immerwährenden Realisirung des Guten, in der Unterordnung des menschlichen

Willens unter den göttlichen, in dem Anstreben der Quelle des Guten, des absoluten Ideals, oder in der Willenseinheit mit Gott und in der Gottinnigkeit bestehen soll. Eine solche Auffassung der Bestimmung des Menschen muß aber eine zu enge genannt werden, denn die Moralität kann immer nur eine, wenngleich wesentliche, Seite der menschlichen Bestimmung ausmachen, in welcher dann noch mehrere andere Seiten mitenthalten sind, die hier ganz unberücksichtigt gelassen worden sind. Der Mensch steht nämlich durch seine höhere Natur auch mit der ganzen Welt in Verbindung und Beziehung, weshalb er auch die Bestimmung und die Pflicht haben muß, sich in diesen univervellen Beziehungen zu entwickeln. Die Bestimmung des Menschen besteht zwar in der Moralität, aber nicht in dieser allein, sondern in Uebereinstimmung mit dieser, in der vollständigen und harmonischen Entwicklung aller seiner Anlagen und Fähigkeiten, oder, was dasselbe ist, in der allseitigen Entwicklung.

Nachdem nun der aufgestellte Rechtsbegriff auf einer so engen Auffassung der Bestimmung des Menschen basiert ist, so folgt daraus, daß derselbe selbst ein zu enger sein müsse, indem er nämlich nur dem moralischen Elemente, und nicht dem ganzen Wesen des Menschen entspricht.

Widerlegung. Wir haben als Bestimmung des Menschen einzig und allein die Moralität angenommen, und nicht ohne Grund; denn wir verstehen unter Moralität die Unterordnung des Natürlichen dem Geistigen, und die Unterordnung des Geistigen, dem absolut Geistigen oder Gott. Und in der That besteht das Wesen des Menschen darin, daß er das natürliche und geistige Moment vereinigt, ersteres dem letzteren unterordnet, indem das natürliche Moment nur dazu dient, daß der Geist des Menschen, welcher so zu sagen den eigentlichen Menschen ausmacht, durch dasselbe in die übrige Natur eingreift. Aber das Geistige ist erst dann ein wahrhaft Geistiges, wenn es sich mit keinem erreichten Zustande befriedigt, sondern immer weiter und höher strebt. Der Mensch darf demnach nicht auf dem halben Wege stehen bleiben, sondern er muß rastlos seinem hohen Ziele entgegenziehen. Nun erkennt er aber über sich einen höheren, einen höchsten und absoluten Geist, welchen er somit anstreben soll; er

erkennt ein Unendliches über sich, von welchem Alles, was da ist, und der Mensch selbst, ins Dasein gesetzt wurde, zu dem er auch wieder zurückkehren soll, ein Alles Bedingendes, welches Alles bedingt, und von dem Alles bedingt wird, von dem Alles abhängt, und in ihm und durch ihn nur seine Existenz hat. Der Mensch, welcher seine so hohe Aufgabe erkennt, erkennt sich somit als Herrn der Natur, welche seinem Geiste dienen, und welche er durch seinen Geist beherrschen soll, und übt diese seine Herrschaft dadurch aus, daß er das Natürliche stets nur als Mittel betrachtet, und dasselbe seinem Geiste vollkommen unterordnet. Doch übt der Mensch diese seine Herrschaft über die Natur nur unter der Bedingung aus, daß er auch Gott über sich als seinen Herrn und Gebieter erkennt, und ihm freiwillig dient, seinen Geist dem absoluten Geiste Gottes unterordnet, das absolute Ideal, die unendliche Vollkommenheit anstrebt, die Quelle alles Guten, das durch Gott auf absolute Weise verwirklicht wird, durch alle seine Handlungen zu erreichen sucht, und auf diese Weise immer mehr und mehr seinem hohen Ziele der Gottesverbindung und Gottinnigkeit zueilt. Und dieses hohe und erhabene Ziel des Menschen ist auch sein einziges und höchstes, welches alle anderen ausschließt, die nicht seine Erreichung befördern, und welches der Mensch um jeden Preis erreichen soll. Darum soll er immerfort das Gute üben, und zwar um des Guten und um Gottes willen, der das absolute Gute, die unendliche Vollkommenheit ist, zu welcher sich der Mensch möglichst aufschwingen soll. Und diese hohe Aufgabe des Menschen macht seine Hauptbestimmung aus, alles Andere, was der Mensch noch soll, steht mit dieser seiner Hauptbestimmung in naher Beziehung und Verbindung, und ist nur darum auch Pflicht des Menschen, weil dadurch die Erreichung seiner höchsten Bestimmung ermöglicht und befördert wird. Wenn man daher behauptet, daß der Mensch, welcher sich durch seine höhere Natur mit der ganzen Welt in Verbindung und Beziehung befindet, auch die Pflicht habe, sich in diesen univervellen Beziehungen, somit alle seine Anlagen und Fähigkeiten, vollständig und harmonisch zu entwickeln, so ist dies wahr, steht aber in der innigsten Verbindung

mit der einzigen und höchsten Bestimmung des Menschen, nämlich mit der immerwährenden Realisirung der Sittlichkeit. So wird z. B. der Mensch die Wissenschaften und Künste pflegen, weil er sich mit einem Erkenntnißvermögen ausgerüstet weiß, welches er immer mehr und mehr entwickeln soll, weil er mit einem entwickelteren Verstande das absolute Ideal leichter erfaßt, mit der Leuchte des Verstandes klarer und deutlicher sein Ebenbild erkennt, zu welchem er sich aufzuschwingen hat. Und so stellt sich die Wissenschaft als ein Mittel dar, wodurch der Mensch seine Bestimmung leichter und sicherer zu erreichen im Stande ist. Ebenso verhält es sich mit den schönen Künsten des Menschen, die schon aus dem Grunde geübt werden müssen, weil sie der Ausdruck der Form des Schönen sind, welches wieder der Ausdruck des Ideales im Materiale, eine Offenbarung des Absoluten im Natürlichen ist.

Wissenschaft und Kunst wird demnach der Mensch üben, und seine sämmtlichen Anlagen und Fähigkeiten entwickeln, weil er hiedurch seinem hohen Ziele näher kommen kann, weil er dadurch ein Mittel erreicht, seine einzige Bestimmung, die Sittlichkeit, leichter und sicherer zu realisiren.

Wenn nun hiermit hinreichend erwiesen wurde, daß unsere Bestimmung einzig und allein in der Moralität besteht, so kann unser Prinzip immer noch wahr bleiben, nach welchem unter Recht die Moralität zu verstehen ist, insoferne sie von Anderen Anerkennung fordert.

II. Zu dem aufgestellten Rechtsbegriffe wird eine erfüllte Pflicht vorausgesetzt, welche allein auf Anerkennung Anderer Anspruch hat. Nach diesem Rechtsbegriffe müßte man also bei Herleitung eines jeden Rechtes immer von der Annahme einer erfüllten Pflicht ausgehen, und die Rechtsphilosophie würde dadurch, daß sie Pflichten lehrte, zur Pflichtenlehre werden, somit ihren selbstständigen Charakter verlieren, und nur ein Kapitel der Moralphilosophie sein.

Widerlegung. Es ist wahr, daß man nach dem aufgestellten Rechtsbegriffe bei Beurtheilung des Rechtes immer von einer Pflicht ausgeht, indem man bei Anerkennung irgend eines

Rechtes annimmt, daß derjenige, welcher von Anderen Anerkennung seiner Handlung fordert, seine Pflicht erfüllt, oder pflichtmäßig handelt, wobei es freilich schon hinreicht, daß man ihm die Pflichtwidrigkeit seiner Handlung nicht nachweisen kann, daß die Immoralität seiner Handlung nicht offenbar ist, oder daß man sich das Urtheil über die Immoralität der Handlung wegen der komplizirten Verhältnisse, unter welchen sie geschieht, nicht anmassen will. Dadurch aber, daß man bei der Ableitung des Rechtes von einer erfüllten Pflicht ausgeht, werden eben die Pflichten vorausgesetzt, und nicht gelehrt, wodurch die Rechtsphilosophie noch nicht zu einem Kapitel der Moralphilosophie wird, denn dadurch, daß irgend eine Wissenschaft zum Erweise ihrer Lehrsätze Wahrheiten aus einer anderen Wissenschaft entlehnt, verliert sie noch nicht ihre Eigenthümlichkeit, und geht noch nicht in eine Abzweigung jener anderen Wissenschaft über, sondern dieses würde erst dann der Fall sein, wenn nicht Prämissen, sondern die Folgesätze, d. i. die in der Wissenschaft eigentlich zu erweisenden Wahrheiten, wirkliche Lehrsätze jener anderen Wissenschaft wären, was aber durchaus nicht der Fall ist, wenn man bloß darauf reflektirt, daß die Handlung, welche Anerkennung Anderer fordert, eine erfüllte Pflicht sei. Im Gegentheile, man überläßt es ganz und gar der Moralphilosophie, zu erweisen, was Pflicht sei, muß sich aber auf ihre Resultate fußen, wenn man zur Beurtheilung des Rechtes schreitet, das heißt mit andern Worten: Derjenige, welcher ein Rechtsphilosoph sein will, muß schon ein Moralphilosoph sein.

III. Soll das Recht eine erfüllte Pflicht sein, so läßt es keine Beurtheilung durch dritte zu, weil die Moralität auf der Gesinnung beruht, welche ein Dritter nicht beurtheilen kann; und doch ist diese Eigenschaft des Rechtes, nämlich von dritten Personen beurtheilt werden zu können, immer anerkannt worden, sowohl im Leben, als auch in der Wissenschaft und Geschichte des Rechtes.

Widerlegung. Es gibt, sowie bereits in der Deduction des Rechtsbegriffes erwähnt wurde, auch absolute Gebote, welche unter allen Bedingungen und ohne Rücksicht auf Verhältnisse ge-

geben sind. Ist nun eine Handlung einem solchen Gebote zuwider, so erscheint sie einem Jeden als Unrecht, weil die Immoralität des Handelnden offenbar ist. Eine solche Handlung wird also auch ein Dritter leicht beurtheilen können, weil der Widerspruch mit der Moralität einleuchtend ist.

Die gemachte Einwendung kann also nur von jenen Handlungen gelten, welche nicht einem ausnahmslosen Gebote widersprechen. Von diesen ist aber zugegeben worden, daß sie möglicher Weise als Recht auftreten können, obwohl sie in der Wirklichkeit ein Unrecht sind, was aber in der Verborgenheit der menschlichen Natur und in der Beschränktheit des menschlichen Erkenntnißvermögens seinen Grund hat, indem es zuweilen geschehen kann, daß der unmoralische Mensch frech genug ist, sich den Anschein der Moralität zu geben, und alle Anderen zu hintergehen, welche nicht die nöthige Einsicht in seine Verhältnisse haben, und seine Handlung nur deshalb geschehen lassen, weil sie sich das entgegengesetzte Urtheil, daß nämlich die Handlung eine unmoralische, folglich ein Unrecht sei, nicht anmaßen wollen, und weil der Handelnde solange die Vermuthung für sich hat, daß er moralisch handle, bis das Gegentheil erwiesen ist, so daß eine jede Handlung, als eine rechtliche angesehen werden muß, deren Immoralität nicht evident ist. Immer bleibt es aber wahr, daß eine Handlung sogleich aufhört, ein Recht zu sein, wenn deren Immoralität, auf welche auch aus äußeren Umständen geschlossen werden kann, offenbar wird, wo dann alle Anderen dieselbe nicht nur nicht anerkennen, sondern ihr in vielen Fällen sogar hindernd entgegen treten würden, weil Alle zur Moralität berufen sind.

Uebrigens kann obige Einwendung auch jenem Rechte, so wie es im Leben erfaßt wird, gemacht werden, denn man sieht, daß auch im gewöhnlichen Leben die Beurtheilung des Rechtes nicht so leicht ist, indem es oft nur von der subjektiven Ansicht des Richters ganz und gar abhängt, für welche der zwei streitenden Parteien er sich entscheidet, so daß es keine Seltenheit ist, daß der Berechtigte bei der ersten und zweiten Instanz mit seiner gerechten Forderung nicht gehört wird, während ihm sein Recht

in der dritten Instanz zugesprochen wird, was nicht der Fall sein könnte, wenn das Recht, so wie es nach anderen Prinzipien und gewöhnlich im Leben erfaßt wird, ohne alle Schwierigkeiten durch Dritte beurtheilt werden könnte.

Hieraus geht hervor, daß die unserem Rechtsprinzipie gemachte Einwendung, es lasse nach demselben das Recht keine Beurtheilung durch Dritte zu, eine ungegründete sei, und daß dieselbe aus dem bloßen Grunde der Schwierigkeit der Beurtheilung des Rechts auch jedem anderen Prinzipie gemacht werden könnte.

IV. Nach dem aufgestellten Prinzipie wird das Freiheitselement ganz und gar verkannt; denn wenn nur eine erfüllte Pflicht auf Anerkennung Anderer Anspruch hat, und eine offenbar unmoralische Handlung Andere nicht anzuerkennen brauchen, ja sogar ihr entgegenreten und sie hindern können, so muß der Handelnde immer pflichtmäßig handeln, er wird zum Guten gezwungen, wodurch der Charakter der moralischen Handlung verloren geht. Er hat auf diese Weise keine freie Wahl zwischen dem Guten und dem Bösen, welche doch schon im Wesen des Menschen gegründet ist, und weil er keine Wahlfreiheit hat, so kann er sich auch nicht zur sittlichen Freiheit oder freien Sittlichkeit aufschwingen, und man kann sonach mit vollem Grunde behaupten, daß durch obiges Rechtsprinzip das wesentlichste Moment des Menschen, nämlich seine Freiheit, gänzlich aufgehoben werde.

Widerlegung. Weit entfernt, die Freiheit des Menschen negieren zu wollen, legen wir im Gegentheile auf dieselbe ein übergroßes Gewicht, weil gerade sie das ganze Wesen des Menschen ausmacht, so daß der Mensch nur mit ihr besteht, ohne sie aber aufhört, Mensch zu sein; denn so vollkommen auch der Mensch aus der Hand seines Schöpfers hervorgegangen, so ist er doch nach der Absicht seines allweisen Urhebers unvollendet gelassen worden, auf daß er sich bei jeder einzelnen Handlung selbst vollende, was er eben durch seine Freiheit thut, welche ihm nicht einmal Gott, der sie ihm gegeben, nehmen kann, weil er sonst das Wesen des Menschen aufheben, den Menschen vernichten würde. Jede That des Menschen ist seine That, die ihm nicht einmal Gott

erlassen oder für ihn vollbringen kann, immer muß sich der Mensch selbst entscheiden, sei es für das Gute oder für das Böse, und dadurch nur hat die gute That einen moralischen Werth, daß der Mensch auch schlecht handeln konnte. Die Wahlfreiheit kann also dem Menschen unter keiner Bedingung genommen werden, er muß sich stets nach seinem freien Willen für oder gegen Gott entscheiden, den Willen Gottes oder seinen eigenen Willen vollziehen können. Weil aber der Mensch seiner Bestimmung gemäß sich immer mehr und mehr zur Vollkommenheit Gottes, nach dessen Ebenbilde er geschaffen ist, aufschwingen, Gott, sein höchstes Ideal, die Quelle und das Endziel aller Sittlichkeit, möglichst erreichen soll, so wird er dieses nicht anders vermögen, als dadurch, daß er das Ideal der göttlichen Vollkommenheit in allen seinen Handlungen darstellt, also immer und überall den Willen Gottes erfüllt, den göttlichen Willen zu seinem eigenen macht, oder seinen eigenen Willen mit dem göttlichen in Uebereinstimmung bringt, und so in der Einigung des menschlichen und göttlichen Willens die Lebensreinigung mit Gott vollzieht.

Der Mensch ist demnach frei, er kann auch schlecht handeln, soll aber immer und ewig nur das Gute realisiren; seine Freiheit wird erst dann eine wahre, wenn sie sich zur sittlichen Freiheit oder zur freien Sittlichkeit erhoben hat, wo der Mensch nach dem objectiven Moralgesetze sich selbst bestimmt, aus eigener Willkür den Willen Gottes an die Stelle des eigenen Willens setzt, seinen Willen dem göttlichen aufopfert, und auf diese Weise nur in, mit und für Gott lebt.

Indem also der Mensch frei in den göttlichen Willen eingeht, vollendet er sich selbst, der gute Wille ist daher der sich selbst vollendende, in sich vollendete Wille, und die innere Nothwendigkeit des Guten als Frucht der freien Selbstentscheidung eben die höchste Stufe oder die Vollendung der menschlichen Freiheit.

Dagegen kann nie die Vernunft, welche die engen Bande, die den Menschen an Gott, den endlichen Geist des Menschen an den Geist Gottes, das Geschöpf an seinen Schöpfer, das Ebenbild an sein Urbild und Ideal knüpfen, wohl erkennt, eine andere

Handlung zulassen, als jene, welche dem Sittengesetze gemäß ist. Darum kann sie auch nie eine Handlung als Recht anerkennen, welche keine Realisirung des Guten ist, und vermöge des in ihrem Wesen liegenden Vermögens der Einheit eine Handlung als Recht billigen, welche sie als eine unmoralische verwirft. Wenn man also auch dem Menschen seine Wahlfreiheit nicht absprechen kann, wenn es in seinem Wesen gelegen ist, daß er auch böse handeln kann, so muß man andererseits auch zugeben, daß die Freiheit nicht nur jenen verliessen wurde, welche böse handeln wollen, sondern auch jenen, welche die Ausführung einer solchen Handlung zu verhindern Willens sind. Demnach haben auch alle Anderen die Freiheit, eine offenbare Immoralität zu hindern, und nur die freie Sittlichkeit geschehen zu lassen, und dieß um so mehr, als alle Menschen eine und dieselbe Bestimmung haben, alle solidarisch zur Moralität berufen sind.

V. Aber auch noch in einer anderen Hinsicht wird in dem aufgestellten Rechtsbegriffe das Freiheitselement verkannt. Es ist nämlich ein allgemeiner Charakter aller Rechte, daß sie *Permissivrechte* sind, daß man sie ausüben kann und auch nicht. Wenn aber das Recht nichts Anderes ist, als eine erfüllte Pflicht, welche Anerkennung fordert, so muß man von seinem Rechte immer Gebrauch machen, und darf nie von demselben abstecken, weil man seine Pflicht immer erfüllen, immer und ewig moralisch handeln, oder die Willenseinheit mit Gott vollziehen soll. Der aufgestellte Rechtsbegriff widerspricht also einem wesentlichen Attribute des Rechtes.

Widerlegung. Wenn unter Recht eine erfüllte Pflicht verstanden wird, welche Anerkennung Anderer fordert, so handelt es sich hier nicht mehr um die Moralität des Handelnden, es fragt sich nicht mehr, ob der Handelnde immer seine Pflicht erfüllen soll, denn es wird eben schon vorausgesetzt, daß der Handelnde moralisch handelt, daß er seine Pflicht erfüllt, es handelt sich vielmehr nur noch um die Anerkennung der moralischen Handlung oder der erfüllten Pflicht von Seite der Anderen, welche er nicht fordern könnte, wenn er nicht das Bewußtsein hätte, daß er moralisch handelt, und seine Anforderung gleichfalls an moralische Wesen

stellt. Weil er aber seine Handlung von andern anerkannt wissen will, so muß dies immer eine solche Handlung sein, welcher Andere entgegen treten wollen, oder ihr wenigstens entgegen treten können, weil er sonst keine Ursache hätte, von Anderen Anerkennung derselben zu fordern, und sie bleibt nur so lange ein Recht, als er für sie Anerkennung Anderer fordert, so daß keine Rechtsfrage mehr vorhanden ist, wenn er von dieser Forderung absteht, oder wenn er ungehindert seine Pflicht erfüllt, und für diese erfüllte Pflicht von Niemanden Anerkennung fordert.

Es scheint zwar, daß der Handelnde, welcher für seine erfüllte Pflicht Anerkennung Anderer fordert, von dieser gestellten Forderung nicht mehr absteigen darf, weil er unter jeder Bedingung seine Pflicht zu erfüllen hat, und doch ist dem nicht so, und das Gegentheil findet in den scheinbaren Pflichten-Kollisionen seine Erklärung. Wahr ist es, daß es keine Pflichten-Kollisionen gibt, indem man nicht in einem und demselben Falle zu einer gewissen Handlung verpflichtet und auch nicht verpflichtet sein kann; allein man muß doch zugestehen, daß es scheinbare Pflichten-Kollisionen gibt, indem man nämlich nicht in allen Fällen die richtige Kenntniß von seiner Pflicht hat, nicht immer sogleich erkennt, ob etwas in einem bestimmten Falle für den Menschen Pflicht sei, oder nicht. Da kann es nun geschehen, daß er anfangs eine Handlung für seine Pflicht erkennt und Anerkennung derselben von einem Dritten fordert, später aber, nachdem er eine bessere Einsicht in seine eigenen und des Dritten Verhältnisse genommen hat, deutlich einsteht, daß er nicht so handeln sollte, weshalb er auch sogleich von seiner Forderung abstehen wird, die er an den Dritten gestellt hat. Und hierin findet der Umstand seine Erklärung, daß man im wirklichen Leben von seinem Rechte bald Gebrauch macht und bald auch nicht, oder daß die Rechte als Permissivrechte sich darstellen, weil man nämlich in den wenigsten Fällen die richtige Kenntniß aller Verhältnisse hat, unter welchen man handelt; sobald aber der Mensch klar erkennt, was unter den gegebenen Verhältnissen Pflicht für ihn ist, so soll er auch dieselbe erfüllen, weil er immer und überall zur Realisirung der Sittlichkeit verpflichtet ist. Er wird daher stets von seinem Rechte Gebrauch

machen, und bei allenfälligen Widersprüchen und Hindernissen für seine Handlung Anerkennung Anderer fordern. Doch kann daraus, daß der Mensch immer von seinem Rechte Gebrauch machen soll, durchaus nicht gefolgert werden, daß er hiedurch zur Moralität gezwungen wird, indem man hier eben voraussetzt, daß er seine Pflicht vollkommen erkannt hat, und ihr gemäß handelt, und sich somit frei, sonach ohne allen Zwang, für die Sittlichkeit bestimmt, und dieser seiner Sittlichkeit bei Anderen Anerkennung verschaffen will.

VI. Damit Jemand seinen Rechtsobliegenheiten nachkomme, gestattet man die Anwendung des Zwanges, und ohne auf die Gesinnung Rücksicht zu nehmen, genügt es, daß die durch's Recht geforderte Handlung vollzogen werde. Soll aber das Recht nichts Anderes sein, als Moralität, so müßte man auf diese Weise zur Moralität gezwungen werden können, wodurch offenbar wieder der Charakter der Moralität verloren geht.

Widerlegung. Allerdings kann man zur Moralität nicht gezwungen werden; allein wenn das Recht eine erfüllte Pflicht ist, so haben wir es mit einer unzweifelhaft sittlichen Handlung, mit einer bereits erfüllten Pflicht zu thun, und somit kann von einem Zwange zur Moralität, zur Erfüllung der Pflicht, bei dem Berechtigten keine Rede sein, indem hier schon vorausgesetzt wird, daß derselbe sich frei für die Handlung bestimmt hat, welche er lediglich von Anderen anerkannt wissen will. Vom Zwange könnte hier höchstens bei dem, dem Berechtigten Gegenüberstehenden, die Rede sein, wenn er die moralische Handlung des Berechtigten nicht anerkennen will, und ihr Hindernisse in den Weg legt. Diesen muß wohl der Berechtigte, welcher seine Pflicht erfüllt, zur Anerkennung seiner moralischen Handlung zwingen können, ohne daß dadurch seiner eigenen Moralität, die er freiwillig übt, ein Eintrag geschehen würde.

Daraus geht hervor, daß man bei der Beurtheilung des Rechtes eine doppelte Pflicht wohl unterscheiden muß, einmal nämlich die erfüllte moralische Pflicht, welche das Recht konstituiert, und das anderemal die Pflicht aller Anderen, welche darin besteht, die Moralität des Handelnden anzuerkennen, und diese macht die Rechtspflicht aus. Nur zur Erfüllung dieser, nicht aber

auch zur Erfüllung jener, kann man gezwungen werden, und durch den Zwang zur Erfüllung der Rechtspflicht leidet die Moralität des Berechtigten nicht, welcher aus freier Selbstbestimmung moralisch handelt, seiner Moralität aber Anerkennung verschaffen, und dieselbe von allen Hindernissen, die ihr von Anderen gelegt werden, befreien muß, wenn überhaupt sein Recht nicht ein illusorisches sein soll.

§. 4. Kurze Beleuchtung anderer Rechtsprinzipie.

Weil das Recht nach unserer Deduktion nicht nur in der Moralität seine Grundlage hat, sondern die Moralität selbst ist, insofern sie von Anderen Anerkennung fordert, so werden wir alle anderen Rechtsprinzipie nur von der Seite zu betrachten haben, ob nach denselben das Recht in ein gewisses Verhältniß zur Moralität gesetzt ist, und welches dieses Verhältniß sei. Man kann in dieser Beziehung unter denselben ein dreifaches Rechtsprinzip unterscheiden, das absolut moralische, das absolut juristische, und das relativ moralische.

Nach der Meinung einiger älteren Rechtslehrer wird nämlich das Recht mit der Pflicht ganz und gar verwechselt, Recht und Pflicht sind identisch. Alles, wozu der Mensch durch das Sittengesetz verpflichtet ist, macht sein Recht aus, so daß zwischen Recht und Pflicht jeder Unterschied aufgehoben ist. *)

Der Mangel dieses Prinzips liegt in der gänzlichen Verwechslung des Rechtes mit der Pflicht. Der Mensch hat, wie wir bereits in unserer Rechtsdeduktion auseinandergesetzt haben, eine Menge von Pflichten, welche nicht alle zugleich Rechte sind, indem der Mensch nicht immer bei Erfüllung seiner Pflichten mit anderen Menschen in Berührung kommt, wo also die Handlung

*) Dieses Prinzip repräsentiren alle älteren Moral- und Rechtsphilosophen bis auf Thomasiaus; selbst nach Wolff wird unter Recht wieder nur jene sittliche Macht verstanden, dasjenige zu thun, ohne welches wir unserer Pflicht nicht genügen können; es hat also der Mensch zu allem dem ein Recht, was er moralisch thun darf.

eines Menschen der Beurtheilung Anderer gar nicht unterzogen wird, wo der Mensch seine sittlichen Pflichten erfüllt, ohne daß ihn Andere daran hindern, oder auch nur daran hindern könnten. Wenn z. B. der Mensch Gott, seinem Schöpfer, die schulbige Ehrfurcht beweiset, ihm für seine große Liebe und Güte dankt, ihn in seinem Innern preiset, lobet und anbetet, so erfüllt er dadurch eine schöne und große Pflicht, ohne daß man sagen kann, er habe zu dieser seiner Pflichterfüllung auch ein Recht, weil er Gott in seinem Innern lobt, preiset und anbetet, ohne daß ihn Jemand daran hindern kann. In allen Fällen also, wo der Mensch mit anderen Menschen in gar keine Wechselbeziehung tritt, wo ihn Andere an der Erfüllung seiner Pflicht nicht hindern oder gar nicht hindern können, ist keine Frage nach dem Rechte, sondern einzig und allein nach der Pflicht. Recht kann demnach nicht jede erfüllte Pflicht, jede Moralität genannt werden, sondern nur die Moralität im Coexistenzverhältnisse, eine erfüllte Pflicht, welcher Andere hindernd entgegengetreten, oder ihr wenigstens hindernd entgegengetreten können, so daß der Handelnde für seine moralische Handlung von Anderen Anerkennung fordern muß, was er aber nur dann wird thun können, wenn er sich auf seine Moralität berufen kann, wenn er das Bewußtsein hat, seine Pflicht dadurch zu erfüllen. Wenn z. B. die Eltern sich ihrer hilflosen Kinder annehmen, ihnen die nöthige Pflege, Nahrung und Erziehung geben, so erfüllen sie dadurch das schöne Gebot der Liebe, welches nur die Moral diktiert, ohne daß in diesem Liebesverhältnisse von einem Rechte der Eltern oder der Kinder die Rede sein kann. Würde aber Jemand die Eltern an der Erfüllung dieser schönen Pflicht hindern, etwa dadurch, daß er sich die Erziehung ihrer Kinder selbst anmaßet, so würde daraus sogleich eine Rechtsfrage werden, und es ist einleuchtend, daß jeder Andere die von den Eltern an ihn gestellte moralische Forderung, sie an der Erziehung ihrer Kinder, welche sie wie sich selbst lieben, nicht zu hindern, respektiren muß.

Aus dieser Betrachtung geht deutlich hervor, daß das Recht genau von der Pflicht unterschieden werden muß, und daß die

Pflicht erst dann zum Rechte wird, wenn sie von Anderen Anerkennung fordert.

Man ist endlich wirklich zu der richtigen Einsicht gekommen, daß das Recht und Pflicht genau unterschieden werden müssen, und versuchte es, den Rechtsbegriff auf eine von der Moral ganz unabhängige Weise zu deduciren, das Recht außer alle Beziehung zur Moralität zu bringen, und ist dann von verschiedenen Standpunkten ausgegangen, um zu dieser vollständigen Trennung des Rechts von der Moralität zu gelangen.*)

Der Mangel dieses absolut juridischen Prinzips ist gerade darin gelegen, daß man das Recht außer alle Beziehung zur Moralität bringen wollte, was ein zu gewagter Schritt genannt werden muß. Zwar muß das Recht von der Moralität wohl unterschieden, darf aber nie von der Moralität ganz getrennt, außer alle Verbindung mit derselben gebracht werden; denn immer muß die Handlung des Menschen, also auch die rechtliche, in einer gewissen Beziehung zum Sittengesetze stehen, demselben entsprechend oder nicht entsprechend, also moralisch oder unmoralisch sein, und nur die erstere, nicht aber die letztere, kann auf Anerkennung Anderer rechnen.

Es ist auch fogar über jeden Zweifel erhoben, daß das Recht in der sittlichen Natur des Menschen seine Grundlage hat, weil es dem Menschen allein und zwar um seiner sittlichen Bestimmung willen eigen ist, und es kann die Frage nur dahin gehen, welches das Verhältniß sei, in dem das Recht zur sittlichen Bestimmung des Menschen, oder zur Sittlichkeit, steht. Man muß daher immer, wenn man bei der Deduction des Rechtsbegriffes von einem anderen Standpunkte, als dem der Moralität ausgeht, mit Nothwendigkeit zu falschen Resultaten gelangen. Dies gilt namentlich von dem Principe, nach welchem unter Recht der Inbegriff aller Bedingungen, unter welchen die Freiheit des Einen mit der Freiheit aller Anderen vereinigt werden kann, verstanden wird.

*) Die kritische Schule, (Kant und seine Nachfolger) und die Mehrzahl der neueren Rechtsphilosophen gehören hieher.

Will man nämlich hier unter Freiheit die äußere Freiheit oder Willkühr verstehen, so müßte es nach dem eben erwähnten Principe auch zu unmoralischen Handlungen ein Recht geben, weil es viele unmoralische Handlungen gibt, durch welche die Freiheit Anderer nicht beschränkt wird, was aber der Bestimmung des Menschen, der da zur ewigen Realisirung der Sittlichkeit berufen ist, und der Einheit der Vernunft, welche unmoralische Handlungen unbedingt verwirft, dieselben also nicht auf der anderen Seite als Recht billigen kann, offenbar widerspricht. Will man aber hier unter Freiheit die sittliche Freiheit verstehen, so würde genanntes Princip nicht mehr dasjenige sein, welches es sein will; denn dann würde man unter Recht den Inbegriff aller Bedingungen verstehen, unter welchen die sittliche Freiheit, oder die freie Sittlichkeit des Einen mit der sittlichen Freiheit oder freien Sittlichkeit aller Anderen vereinigt werden kann, wodurch eine gänzliche Verwechslung der Sittlichkeit mit dem Rechte geschehen, und das absolut juridische Princip in das entgegengesetzte, nämlich in das absolut moralische übergehen, und somit in dieselben Irthümer zurückfallen würde, welche es vermeiden wollte.

Die Unrichtigkeit dieses Princips wird sich noch deutlicher herausstellen, wenn wir es noch von einer anderen Seite betrachten. Es ist nämlich wohl wahr, daß das Wesen des Menschen in seiner Freiheit besteht, so daß mit Vernichtung der menschlichen Freiheit der Mensch selbst vernichtet würde; allein man darf nicht übersehen, daß die Freiheit dem Menschen eben dazu gegeben ist, daß er frei das Gute wählt, für das Gute sich frei bestimmt. Die Freiheit des Menschen ist also nicht Zweck für ihn, sondern nur Mittel zum Zwecke, nämlich ein Mittel zur Erreichung seiner Bestimmung. Der Mensch soll aus freier Selbstbestimmung das Schlechte unterlassen, und die Sittlichkeit realisiren, seine Wahlfreiheit soll zur sittlichen Freiheit oder freien Sittlichkeit erhoben werden. Die Moralität ist also der Zweck oder Bestimmung, die äußere Freiheit nur ein Mittel zu diesem Zwecke oder zur Erreichung der menschlichen Bestimmung, und mit dem Zwecke, nicht mit dem Mittel, muß das Recht in eine Beziehung gebracht werden.

Es ist demnach das Recht nicht mit der äußeren Freiheit, sondern mit der Bestimmung des Menschen, oder mit der Sittlichkeit, in ein Verhältniß zu setzen, woraus zugleich hervorgeht, daß alle Rechtsprinzipie, welche auf der Freiheit des Menschen gegründet sind, zu unrichtigen Resultaten gelangen müssen, weil sie die Freiheit des Menschen als alleinigen Hauptzweck betrachten, während sie nur ein Mittel zu einem viel höheren Zwecke, nämlich zur Realisirung der Sittlichkeit, ist.

Wenn wir hier noch des neuesten Prinzips, nämlich des organischen, erwähnen, so geschieht dieß nur deshalb, weil wir dasselbe gleichfalls zu den absolut juridischen zählen; denn nach demselben wird zwar das Recht mit der Bestimmung des Menschen ins Verhältniß gesetzt, allein als Bestimmung des Menschen wird nicht die Sittlichkeit, sondern die harmonische Entwicklung aller seiner Anlagen angenommen, worin zwar die Sittlichkeit mit enthalten ist, aber nur eine, wenngleich wesentliche Seite der Menschenbestimmung ausmacht. In diesem Principe ist demnach unverhohlen ausgesprochen, daß man das Recht gänzlich trennen will von der Moralität, welche, obzwar sie das Leben in allen seinen Theilen und Beziehungen begreift, angeblich doch nur eine Seite dieser Beziehungen erfafst, nämlich dasjenige, was des Menschen Pflicht ist, was er soll, die gute Absicht und Gesinnung, mit welcher die Handlung unternommen wird.

Es gilt somit von diesem Principe daselbe, was bereits gegen das absolut juridische Prinzip gesagt wurde. Ueberdieß haben wir bereits in der ersten, unserem eigenen Principe gemachten Einwendung dargethan, daß einzig und allein die Moralität als Bestimmung des Menschen angesehen werden müsse, welche darin besteht, daß der Mensch in allen seinen Handlungen das absolute Ideal Gottes darzustellen, in der Erkenntniß seines Urbildes zur Gottähnlichkeit sich zu erheben, und in freiwilligem Gottesgehorsame und in Erkenntniß seiner Niedrigkeit zur Höhe der Vollkommenheit Gottes sich aufzuschwingen strebt.

Aber auch aus der Definition des Rechts nach diesem Principe kann man dessen Unrichtigkeit ersehen. Nach demselben ver-

steht man unter Recht den Inbegriff der von dem Willen des Menschen abhängigen und zur Erreichung seiner Vernunftbestimmung nöthigen Bedingungen; und doch können nicht die zur Erreichung der Menschenbestimmung nothwendigen Bedingungen an und für sich, sondern nur in soweit ein Recht sein, als man durch Sittlichkeit zu denselben gelangen, dieselben auf sittlichem Wege erreichen will. Der Mensch bedarf nämlich zur Erreichung seiner Bestimmung eine Menge von Mitteln, welche er mit dem Zwecke zugleich anstreben muß, allein er muß sie durch Sittlichkeit anstreben, wenn er sie als seine Rechte anerkannt wissen will, weil der Mensch immer und überall moralisch handeln soll, und an der Ausübung einer offenbar unsittlichen Handlung gehindert werden kann, während es nach der angeführten Definition ganz gleichgiltig bliebe, wie der Mensch zu diesen, ihm zur Erreichung seiner Bestimmung nöthigen Bedingungen gelangt, indem sich Alles das als ein Recht darstellt, was als eine Bedingung zur Erreichung der Menschenbestimmung erscheint. In konsequenter Durchführung dieses Prinzipes würde man sogar zum Kommunismus geführt, weil man nach demselben auf Alles ein Recht hat, was man zur Erreichung seiner Bestimmung für nöthig findet, was sich als eine Bedingung der allseitigen Entwicklung erweist, ohne dabei zu fragen, auf welchem Wege man dazu gelangt, während nur so viel wahr sein kann, daß man Alles das, was sich als eine zur Erreichung der Bestimmung nothwendige Bedingung darstellt, auf sittlichem Wege anstreben darf, ohne von Anderen in der Anstrebung desselben gehindert werden zu können. Der Mensch hat somit nicht zu Allem ein Recht, was Bedingung seiner Entwicklung ist, wohl aber ist er in seinem Rechte, wenn er diese Bedingungen auf sittliche Weise zu erwerben sucht, wodurch sich eben das von uns aufgestellte Prinzip von dem eben entwickelten bedeutend unterscheidet; denn nach unserem Prinzip muß man sich bei jeder Handlung darauf berufen können, daß man moralisch handelt, daß man durch die Handlung seine Pflicht erfüllt, wenn man überhaupt an Andere die Forderung stellen will, die Hand-

lung anzuerkennen, oder was dasselbe ist, die an Andere gestellte Forderung muß immer moralisch sein.

Man hat es daher zum großen Theile bereits eingesehen, daß das absolut juridische Rechtsprinzip, welches vom Sittengesetze ganz abstrahirt, eben deswegen kein wahres sein könne, weshalb man wieder zum moralischen zurückkehren zu müssen glaubte. Weil man aber bereits die Ueberzeugung gewonnen hatte, daß auch das absolut moralische Rechtsprinzip, nach welchem Recht und Pflicht identisch sind, kein wahres sei, so versuchte man es, den Rechtsbegriff auf eine indirekte Weise aus dem Sittengesetze abzuleiten, indem man nämlich das Recht nicht mit der Moralität des Berechtigten, sondern mit jener des dem Berechtigten Gegenüberstehenden, in Beziehung brachte, so daß nach diesem Principe Alles dasjenige ein Recht ist, was der dem Berechtigten Gegenüberstehende kraft des Sittengesetzes zu dulden die Pflicht hat.*)

Einerseits ist schon der Grund, warum die diesem Principe huldigenden Rechtslehrer nicht zu dem absolut moralischen Rechtsprinzip zurückkehren wollen, kein stichhaltiger, denn sie gehen von der Voraussetzung aus, daß es schon dem Sprachgebrauche gemäß, auch zu etwas Unmoralischen ein Recht geben könne, eine Voraussetzung, die nicht einmal von allen absolut juridischen Rechtsprinzipen gemacht wird. Die Unrichtigkeit dieser Voraussetzung haben wir in unserer Rechtsdeduction zur Genüge dargethan, wo wir gezeigt haben, daß eine offenbar immoralische Handlung keinen Anspruch auf Anerkennung Anderer hat, und daß, wenn Jemand in seiner Freiheit entschieden unmoralisch handelt, Andere auch die Freiheit haben, seiner Handlung entgegen zu treten, und ihn in Vollführung derselben zu hindern.

Andererseits geht es nicht an, von der Moralität des Berechtigten selbst ganz abzusehen, weil die gerechte Handlung immer in einem gewissen Verhältnisse zur Moralität stehen muß, und weil

*) Zu diesem Principe bekennen sich mehr oder weniger: Hoffbauer, Ebel, Mellin, Genzici, Schnabel u. a. m.

der Mensch vermöge seiner Bestimmung immer moralisch handeln soll, und nur eine moralische Handlung auf Anerkennung Anderer Anspruch machen kann. Daß aber dem Berechtigten ein Verpflichteter gegenüber steht, versteht sich von selbst, er kann aber dem Berechtigten gegenüber nur insoferne verpflichtet sein, als dieser eine moralische Forderung an ihn stellt, und seine Pflicht hört gewiß auf, wenn er von der Immoralität des scheinbar Berechtigten die nöthige Einsicht gewinnt, wo er sogar die entgegengesetzte Pflicht haben kann, die Ausführung der immoralischen Handlung zu hindern.

Aus dieser kurzen Beleuchtung der verschiedenen Rechtsprinzipie geht nun hervor, daß nur dasjenige Rechtsprinzip ein wahres sein könne, welches das Recht in ein direktes Verhältniß zur Moralität setzt, ohne jedoch das Recht und die Moralität ganz zu identifiziren. Ein solches ist nun unser Rechtsprinzip wirklich, indem es nur die Moralität als Recht gelten läßt, ohne daß es eine jede Moralität auch schon als Recht bezeichnet. Es handelt sich somit nur noch darum, das richtige Verhältniß der Moralität zum Rechte ins Klare zu setzen, oder den Unterschied beider nachzuweisen.

§. 5. Unterschied zwischen Moral und Recht.

Vor allem andern steht fest, daß die Handlung, welche das Recht konstituirte, eine moralische sein muß, weil nur die Moralität von Anderen, welche gleichfalls zur Moralität berufen sind, anerkannt werden kann, wobei es schon hinreichend ist, daß das Gegentheil, die Immoralität, nicht offenbar sei, weil eine Immoralität von Anderen nicht anerkannt werden kann. Zwar kann der Mensch auch immoralisch handeln, weil er frei ist, und ihm die Menschen seine Freiheit um so weniger nehmen können, als ihm dieselbe nicht einmal Gott selbst entziehen kann, und man zur Moralität nicht gezwungen werden kann. Allein der immoralisch handelnde Mensch darf für seine Immoralität keine Anerkennung fordern von Anderen, welche ihm solche wegen ihrer eigenen sittlichen Bestimmung verweigern müßten, und, wollte er dieselbe ihnen gegenüber dennoch durchsetzen, ihm daran hindern könnten.

Nur die Moralität wird demnach von anderen Menschen anerkannt, und sie werden sie eben deshalb anerkennen müssen, weil sie Moralität ist, und diese die Bestimmung des Menschen ausmacht, zu welcher alle gleich berufen sind, wogegen die Immoralität nie bei anderen moralischen Wesen sich Anerkennung verschaffen kann.

Wenn daher der Mensch so handelt, wie er handeln soll, wie er zu handeln verpflichtet ist, so werden alle Anderen einer solchen Handlung die schuldige Achtung zollen, und selbe der an sie gestellten Forderung gemäß willfährig anerkennen.

Eine erfüllte Pflicht, oder die Moralität, ist demnach der Anerkennung Anderer gewiß, und manifestirt sich somit allen gegenüber als ein Recht, welches respektirt wird. Aber nicht jede erfüllte Pflicht, nicht jede Moralität, ist deshalb schon ein Recht, sondern nur insofern, als sie von Anderen anerkannt werden will, und dieser Anerkennung überhaupt bedarf.

Der Mensch soll nämlich immer und überall moralisch handeln, alle seine Handlungen sollen moralisch sein, aber nicht eine jede moralische Handlung stellt sich zugleich als eine rechtliche dar, indem der Mensch zur Realisirung der Moralität nicht immer auch der anderen Menschen bedarf, sondern in vielen Fällen als ein Einzelner und alleinstehend die Moralität realisirt; in anderen Fällen wieder sich zwar im Coexistenzverhältnisse denkt und Anderen gegenüber seine Pflichten erfüllt, ohne daß sie ihm jedoch in der Erfüllung dieser seiner Pflichten Hindernisse legen können. Er verlangt demnach bei allen diesen Realisirungen der Sittlichkeit von Anderen keine Anerkennung, welche er vielleicht einzig und allein in seinem Innern, in seinem Gewissen findet. Insbesondere sind es Gestinnungen und Wünsche, welche der Anerkennung Anderer nicht bedürfen, weil sie von denselben gar nicht gehindert werden können.

Hieraus geht nun mit aller Gewißheit hervor, daß das Recht nicht nur in einem gewissen Verhältnisse zur Moralität steht, sondern in derselben ganz und gar gegründet, ja die Moralität selbst ist, insofern sie von Anderen Anerkennung fordert.

Dieselben werden ferner eingetheilt in solche, welche dem Menschen vermöge seiner Natur als sinnlich geistigem Wesen ob seiner ewigen Bestimmung zukommen, welche natürliche, ursprüngliche, absolute oder angeborne, und in solche, welche ein Factum des Menschen als ihren Entstehungsgrund voraussetzen, welche abgeleitete, hypothetische, erworbene genannt werden. Letztere sind wieder entweder unmittelbar erworbene, wenn sie nur einen einseitigen Willensakt des Erwerbenden voraussetzen, oder mittelbar erworbene, wenn sie außerdem auch die Einwilligung des Andern voraussetzen, wozu vorzüglich das Vertrags- (Obligationen-) Recht gehört.

I. Theil.



Das Gleichheits- oder Privat-Recht.

A.

Von den ursprünglichen oder angeborenen Rechten.

§. 8. Das Recht der Persönlichkeit.

Rechte, die sich unmittelbar in der vernünftigen Natur des Menschen gründen, ohne ein Factum von Seite des Menschen voraussetzen, welches ihren Entstehungsgrund bildet, heißen ursprüngliche oder angeborene. (S. 7.) Ein solches angebornes Recht ist das der äußeren Persönlichkeit. Soll der Mensch, welcher das geistige und materielle Moment in sich vereinigt, seine Bestimmung erreichen, so muß er hiezu vor Allem von seiner äußeren Persönlichkeit, durch welche allein er in die übrige Natur eingreift, Gebrauch machen können. Die ganze unfreie Natur hat nämlich den Zweck, dem Menschen zu dienen, und dieser erfüllt eben dadurch seine Bestimmung, daß er die Natur beherrscht, seinem Geiste unterordnet. Eine Einwirkung des Menschen auf die übrige ihn umgebende unfreie Natur ist aber nicht anders möglich, als durch den Gebrauch seiner äußeren Persönlichkeit, welche das natürliche Moment bildet, durch welches des Menschen Geist auf die übrige Natur einwirkt. Der Mensch hat sonach ein Recht auf seine äußere Persönlichkeit, ohne welches er geradezu aufhören würde Mensch zu sein, weil er überhaupt gar nicht thätig sein, seine Bestimmung gar nicht realisiren könnte. Dasselbe wird darum auch ein Urrecht genannt, weil es der Inbegriff aller angeborenen Rechte ist, und jede Wirksamkeit des Menschen auf irgend ein äußeres Object zunächst durch den freien Gebrauch seiner eigenen äußeren Persönlichkeit bedingt ist.

Das Recht der äußeren Persönlichkeit läßt sich nach den Bestandtheilen dieser Persönlichkeit abtheilen in das Recht auf die Gliedmaßen des Körpers, auf die Sinneswerkzeuge und auf die Sprachwerkzeuge. Sie alle muß der Mensch in Thätigkeit setzen,

wenn er überhaupt nur existiren und seine hohe Aufgabe als Mensch erfüllen soll, daher der freie Gebrauch derselben von Seite des Menschen sein Recht ausmacht.

Dagegen ist das von vielen Rechtsphilosophen angenommene Recht der Persönlichkeit, welches darin bestehen soll, daß der Mensch als Person d. i. als Selbstzweck geachtet werde, nichts anderes, als eine Eigenschaft des Menschen, Rechte überhaupt haben zu können. Diese seine Eigenschaft, als Einheit der Vernunft und Freiheit, bildet für den Menschen den Grund seiner Rechtsfähigkeit, macht ihn zum Rechtssubjekte, bildet aber kein wirkliches Recht, welches immer eine äußere Handlung voraussetzt, die von Anderen gehindert werden kann, was nur bei dem Gebrauch der äußeren Persönlichkeit und ihrer Bestandtheile denkbar ist, daher nur das Recht auf diese ein wirkliches angebornes Recht des Menschen bildet.

§. 9. Das Recht der Freiheit.

Unter Freiheit kann nur Selbstbestimmbarkeit nach dem erkannten objektiv göttlichen Gesetze oder die Wahlfähigkeit des Menschen verstanden werden, sich entweder nach dem Gesetze Gottes, oder gegen dasselbe zu entscheiden. Darum hat eine jede moralische Handlung nur dadurch einen Werth, daß der Mensch freiwillig dem Willen Gottes sich unterwirft, da er doch auch demselben sich widersetzen konnte. Aus diesem Grunde ist auch die Freiheit eine wesentliche Eigenschaft des Menschen, ohne welche er seine erhabene Bestimmung, welche eben in der Willenseinheit mit Gott besteht, gar nicht erreichen könnte. Diese wesentliche Eigenschaft des Menschen muß von Anderen anerkannt werden, weil Alle zu derselben Bestimmung berufen sind, welche ohne die Freiheit nicht realisiert werden kann.

Da aber als Recht nur eine erfüllte Pflicht, somit nur eine äußere Handlung bezeichnet werden kann, so kann die Freiheit als eine bloße Eigenschaft des Menschen noch kein Recht genannt werden, sondern ist es erst in ihrer Anwendung oder Bethätigung auf gewisse Zwecke, welche nothwendige Mittel zur Erreichung der menschlichen

Bestimmung bilden. Die freie Verfolgung, oder die Freiheit in der Verfolgung dieser Zwecke macht dann das Recht des Menschen aus.

Als solche Zwecke, welche unentbehrliche Mittel zur Erreichung der menschlichen Bestimmung abgeben, müssen neben der äußeren Persönlichkeit (§. 8.) angesehen werden:

1. Die Erhaltung des Lebens.
2. Die Entwicklung der körperlichen und geistigen Anlagen.
3. Die Besitzergreifung von Sachen, um sie zu genießen und sonst zu gebrauchen.

Sonach ergeben sich aus der Anwendung der Freiheit auf die eben angeführten Zwecke folgende Rechte des Menschen:

1. Das Recht der Selbsterhaltung;
2. der freien Entwicklung; und
3. der Besitznahme; welche sämmtlich angeborne oder ursprüngliche Rechte sind, weil dieselben mit dem Wesen des Menschen gegeben sind, und kein Factum von Seite des Menschen als ihren Entstehungsgrund voraussetzen.

§. 10. Das Recht der Gleichheit.

Ist die Freiheit des Menschen an sich kein Recht, sondern erst in ihrer Bethätigung auf gewisse Zwecke, welche der Mensch ob seiner hohen Bestimmung frei verfolgen können muß, so kann um so weniger die Gleichheit ein besonderes Recht des Menschen constituiren; denn das Recht setzt seinem Begriffe nach eine äußere Handlung voraus, was bei der Gleichheit keineswegs der Fall ist. Dieselbe ist lediglich eine Eigenschaft wie des Menschen so des Rechtes. Alle Menschen sind nämlich gleich, alle haben eine gleiche Bestimmung, und wegen dieser einen gleichen Anspruch auf Anerkennung ihrer moralischen Handlungen von Seite aller Anderen. Auch muß das Recht an sich als etwas aus der Menschennatur sich Ergebendes für alle Menschen gleich angenommen werden.

Die Gleichheit ist daher wohl eine Eigenschaft aller Menschen als Rechtssubjekte, kann aber nicht als ein besonderes Recht des Menschen betrachtet werden.

§. 11. Das Recht der Nationalität.

Unter Nation oder Volk wird jene Menge von Menschen verstanden, welche durch gemeinsame Abstammung, gemeinsame Sprache und Sitte verbunden sind. Nationalität heißt die Pflege dieser einem Volke gemeinsamen Eigenschaften überhaupt und der Sprache insbesondere. Letztere ist das vorzügliche Mittel zur Mittheilung der Gedanken und Empfindungen an Andere, und da der Mensch seine Bestimmung nur in geselliger Verbindung mit Anderen zu erreichen im Stande ist, so muß er seine Sprache pflegen, weil er sonst gar nicht existiren und seine Bestimmung gar nicht erreichen könnte.

Aber auch die geistige Entwicklung des Menschen ist von dem Mittel der Sprache bedingt, daher die Pflege der Sprache für den Menschen um so mehr eine Pflicht ist, als derselbe ohne die geistige Entwicklung die Wahrheit zu ergründen und zur Höhe der Erkenntniß Gottes und seines Willens sich zu erheben außer Stande wäre.

Allein die Sprache ist nicht bloß ein Mittel zur Mittheilung von Gedanken und Empfindungen und zur geistigen Entwicklung des Menschen, sondern dieselbe bildet überdies auch das heilige Band, welches den Menschen mit den Mitgliedern seines Stammes und seinen Vorfältern verbindet, alle Stammesgenossen gleich Familiengliedern umschlingt, so daß sich der Mensch unwillkürlich an diejenigen, welche seine Sprache sprechen, ob der gemeinsamen Abstammung kräftiger und inniger gekettet fühlt, als an alle Anderen, die seinem Stamme nicht angehören, und mit ihm durch das Mittel der gemeinsamen Sprache nicht verbunden sind. Die Sprache erscheint demgemäß als ein von den Vorfältern ererbtes, theueres Gut und frommes Andenken an diese, woraus die oftmals begeisterte Einstehung aller Individuen eines Volkes für die

Erhaltung ihrer Sprache zu erklären ist. Es ist dies die Sprache, welche jeder Einzelne von seiner Mutter überkommen hat, weshalb sie auch die Muttersprache genannt wird, und gleichsam das theuere Andenken an die Mutter ist. *)

Hieraus geht klar hervor, daß die Cultivirung der einem Volke eigenthümlichen Sprache für das Volk eine Pflicht, und der Anspruch auf Anerkennung derselben von Seite Anderer eine moralische Forderung sei, sonach ein Recht konstituirt. Das Recht der Nationalität besteht daher in der freien Cultivirung der einem Volke eigenthümlichen Sprache, kraft dessen jeder Einzelne sich seiner Muttersprache frei bedienen, und von Anderen fordern kann, daß sie ihn in dem Gebrauche und in der Cultivirung nicht hindern.

Dasselbe ist ein angebornes oder ursprüngliches Recht, weil es in der Natur des Menschen gegründet ist, und ergibt sich auch schon aus dem Rechte des Menschen auf seine äußere Persönlichkeit, denn hat der Mensch ein Recht auf seine äußere Persönlichkeit, so muß ihm auch das Recht auf freien Gebrauch seiner Sprachwerkzeuge, welche ein Bestandtheil seiner äußeren Persönlichkeit sind, zustehen. (§. 8.)

Da jedoch die Sprache im Allgemeinen ein Mittel zur Mittheilung der Gedanken und Empfindungen an Andere und zur geistigen Entwicklung des Menschen ist, so wird es zur unausweichlichen Pflicht eines jeden Menschen, neben seiner Muttersprache auch die Sprache derjenigen Völker, mit welchen er in stete Berührung kommt, und insbesondere auch die Sprache jenes Volkes

*) Moy de Sou sagt in seinen Grundlinien einer Philosophie des Staats- und Völkerrechtes S. 92: „Soweit der Einzelne in dem Volksverbande, dem er angehört, in seiner Sprache, seiner Sitte, die Bedingungen und Mittel seiner Selbstbefriedigung sucht und findet, so weit hat er auch, und haben alle Glieder eines Volkes auf den Genuß derselben ein unzweifelhaftes Recht. Diese Vortheile gehören dem Kreise des Privatrechtes an, und es ist daher stets eine Ungerechtigkeit, einem Volke in den privatrechtlichen Geschäften den Gebrauch seiner Sprache, die Beachtung seiner Sitten ohne absolute Nothwendigkeit zu versagen.“

sich anzueignen, welches in der Cultur am höchsten steht, um die geistigen Produkte dieses Volkes als Quelle der eigenen Fortbildung gebrauchen zu können.

Weil aber ein jedes Volk aus den oben erwähnten Gründen verpflichtet ist, die ihm eigenthümliche Sprache zu cultiviren, so resultirt hieraus ein gleiches Recht der Nationalität für alle Völker, und eben so die gleiche Pflicht aller Völker zur gegenseitigen Anerkennung der Nationalität, und stellt sich sonach der Haß und die Verfolgung einer fremden Sprache und Nation als eine Pflichtverletzung, sonach als ein wahres Unrecht dar.

B.

Von den erworbenen Rechten.

I. Abschnitt.

D a s E i g e n t h u m s r e c h t.

§. 12. Grund des Eigenthumsrechtes.

Außer den angeborenen oder ursprünglichen Rechten gibt es noch andere Rechte, welche nicht aus dem Wesen des Menschen oder aus seiner Natur sich ergeben, sondern ein Faktum voraussetzen, welches den Entstehungsgrund derselben abgibt. Das Faktum selbst heißt die Erwerbungsart, und die durch dasselbe zu den angeborenen Rechten eines Menschen hinzugekommenen weiteren Rechte werden erworbene Rechte genannt.

Die Möglichkeit der Erwerbung von Rechten ergibt sich schon aus dem Rechte des Menschen auf seine äußere Persönlichkeit, welche der Mensch auch zu dem Faktum gebrauchen kann, welches eben den Entstehungsgrund des Rechtes bildet.

Zu den erworbenen Rechten gehört zuvörderst das Eigenthumsrecht, oder das Recht der ausschließlichen Verwendung einer Sache.

Vor Allem haben wir zu untersuchen, ob es überhaupt ein Eigenthumsrecht, oder ein Recht auf Eigenthum, gebe.

Weil der Mensch eine wunderbare Vereinigung des geistigen und materiellen Momentes ist, und die Erhaltung des menschlichen Geistes durch das Leben des Leibes bedingt ist, durch welchen der Mensch in die äußere Natur eingreift, so muß er sich der Güter der Erde zur Erhaltung seines Lebens bedienen, um auf diese Weise sein Leben offenbaren, und seine Bestimmung erreichen zu können. Der Mensch erscheint sonach als Herr der äußeren Natur, welche seinetwegen geschaffen wurde, um ihm als Mittel zur Erreichung seiner ewigen Bestimmung zu dienen. Der Mensch hat daher die Natur zu beherrschen und dieselbe zur eigenen Befriedigung, vorzüglich aber auch zur Verherrlichung Gottes, welcher der höchste Herr alles Geschaffenen ist, und dem der Mensch Alles zu danken hat, zu gebrauchen.

Da nun der Mensch seine hohe Bestimmung ohne die Güter der Erde gar nicht erreichen kann, diese auch nur seinetwegen gesetzt worden sind, so erfüllt der Mensch seine Pflicht, wenn er in Ausübung der Herrschaft über die Natur einzelne Sachen, die von seiner äußeren Person verschieden, und nicht wie diese schon von Natur aus seiner freien Verfügung hingegeben sind, erwirbt, und in dem Besitze und Gebrauche der so erworbenen Sachen sich zu erhalten sucht. Er kann daher an alle Anderen die Forderung stellen, ihn in der Erwerbung solcher Gegenstände und in dem freien Gebrauche derselben nicht zu hindern, welche Forderung, weil sie eine moralische ist, auch Anerkennung Anderer finden muß. Eine moralische Forderung, oder eine erfüllte Pflicht, welche Anerkennung Anderer fordert, heißt aber Recht. Aus dem ergibt sich, daß die Erwerbung von Sachen und der freie Gebrauch derselben ein Recht des Menschen sei, oder daß es ein wahres Eigenthumsrecht gebe.

§. 13. Von der freien Verfügung mit dem Eigenthume.

Soll die erworbene Sache dem Menschen als Mittel zur Erreichung seiner Bestimmung dienen, so muß er mit derselben vollkommen frei verfügen; und zugleich jeden Anderen von der Verfügung mit derselben ausschließen können. Das Eigenthumsrecht besteht sonach in dem Rechte der ausschließlichen Verwendung einer Sache.

Dieses Recht der ausschließlichen Verwendung einer Sache begreift in sich:

- a) das Recht, die Sache einfach zu gebrauchen, wobei die Substanz der Sache unverändert bleibt (das Gebrauchrecht);
- b) das Recht, die Sache selbst ihrer Substanz nach zu verwenden (das Substanzrecht); und
- c) das Recht, die Sache lediglich zu besitzen, und sich in dem Dispositionsvermögen über die Sache zu erhalten (Besitzrecht).

Nach den Zwecken, zu welchen die freie Verfügung mit dem Eigenthume geschieht, kann das Eigenthum entweder

1. den eigenen Zwecken, oder
2. fremden Zwecken, d. i. den Zwecken anderer Menschen, oder aber
3. den Zwecken Gottes dienen.

Wenngleich nämlich der Mensch nur Eine Bestimmung haben kann, so muß er doch immer im Verhältnisse zu anderen Menschen, welche mit ihm eine gleiche Bestimmung zu erfüllen haben, und im Verhältnisse zu Gott gedacht werden, und hat demnach Pflichten nicht nur gegen sich, sondern auch gegen andere Menschen und gegen Gott, welche alle die Eine Bestimmung umfaßt. Obgleich daher das Eigenthumsrecht in der ausschließlichen Verwendung der erworbenen Sachen besteht, und die Erwerbung des Eigenthumes Pflicht des Menschen ist (§. 12) so ist keineswegs außer Acht zu lassen, daß, sowie wir keine Herrn unseres Lebens sind, das uns jederzeit genommen werden kann von dem, der es uns gegeben, wir auch keine eigentlichen Herrn der erworbenen Erdengüter sind, die uns immer genommen werden können von dem, der der Schöpfer

aller zeitlichen Güter ist, und dieselben austheilt nach seinem Gefallen, daß ferner, sowie unsere Macht und Gewalt über die zeitlichen Güter nur mit einem gewissen Zeitpunkte begonnen hat, dieselbe auch mit einer gewissen Zeit, und längstens mit dem Tode, mit welchem unsere Gesamtwirksamkeit zu Ende geht, aufhören wird. Auch kann die unumstößliche Wahrheit nicht weggeläugnet werden, daß die Güter dieser Erde nicht für einen oder einzelne, sondern für alle Menschen geschaffen sind, und daß Alle derselben als Mittel zur Erreichung ihrer Bestimmung bedürfen, — was eben den Grund des Eigenthumsrechtes abgibt, — daß daher alle ein gleiches Recht auf die Beherrschung der Natur, sonach auf Erwerbung der einzelnen Güter haben. Hieraus folgt, daß wir keine eigentlichen Herrn der zeitlichen Güter sind, da wir nichts wahrhaft Eigenthümliches besitzen, sondern daß wir nur Haushälter und Verwalter fremder Sachen sind, die uns von Gott anvertraut wurden, damit wir selbe wohl verwenden nach seinem Befehle.

Das Eigenthumsrecht ist demnach zwar das Recht der ausschließlichen Verfügung über die erworbenen Sachen, jedoch nicht eine Verfügung nach Willkühr, sondern nach dem Willen Gottes, denn nur dann charakterisirt sich dieselbe als eine erfüllte Pflicht, und ist der menschlichen Bestimmung gemäß, welche eben in der Willens-Einheit mit Gott besteht.

Um nun seine Bestimmung in der Totalität zu erfüllen, hat der Mensch in Conformität mit dem Willen Gottes die erworbenen Sachen nach den obangeführten Zwecken und in Berücksichtigung seines Verhältnisses der Gleichheit zu den anderen Menschen und der Abhängigkeit oder Bedingtheit zu Gott, nicht bloß zur eigenen Befriedigung, sondern auch zur Betheilung jener, welche wegen Ungunst der Verhältnisse keine Güter erwerben konnten, dann aber auch vorzüglich zur Ehre Gottes, dem die ganze Schöpfung durch den Menschen Zeugniß geben soll, zu verwenden.

Durch derartige Auffassung des Eigenthumsrechtes, zu welcher sich die menschliche Vernunft nur mit Hilfe der Leuchte des Christenthums zu erheben vermag, verschwindet der Egoismus, und macht derselbe Platz nicht dem Communismus, sondern der Gottes-

und Nächstenliebe, indem das, in dem Eigenthumsrechte ruhende, freie Verfügungsrecht als ein Recht der selbstfreiwilligen Verfügung mit den erworbenen Gütern nach dem Willen Gottes neben der eigenen Befriedigung auch zur Darstellung der Ehre Gottes in der Schöpfung und zur Hilfe der Dürftigen aufgestellt wird. *)

§. 14. Gränzen (Quantität) des Eigenthumes.

Einige Rechtslehrer stellten die Behauptung auf, daß das Eigenthum eines jeden Menschen seinen vernunftgemäßen Bedürfnissen entsprechen müsse.

Diese Gränze des Eigenthumsrechtes scheint auch aus der im vorigen Paragraphe gegebenen Auffassung des Eigenthumes zu folgen, denn wenn wir nichts wahrhaft Eigenthümliches besitzen, und alle erworbenen Güter nur nach dem Willen Gottes, dem wir für die mit dem Eigenthume getroffenen Verfügungen verantwortlich sind, und welcher allein der wahre Herr aller geschaffenen Güter ist, gebrauchen sollen, so sollte Niemand berechtigt sein, eine seine vernunftgemäße Befriedigung übersteigende Quantität von Gütern zu erwerben.

Allein die Frage nach der Gränze des Eigenthumes ist keine Rechtsfrage, sondern eine Frage der Moral, denn nur diese könnte den Menschen verpflichten, die Güter über eine gewisse Gränze

*) Moy de Sous in seinem Staats- und Völkerrechte S. 225 sagt: „Es ist eine sich von selbst verstehende Forderung, daß derjenige, welcher Ueberfluß hat, denselben als ein ihm anvertrautes Gut zum Besten der Bedürftigen verwende, um damit den göttlichen Willen an ihnen und durch sie zur Erfüllung zu bringen, und ist Jeder für die Erfüllung des göttlichen Willens nach Maßgabe der ihm verliehenen Kräfte verantwortlich.“

Ferner in seinem Privat- und Kirchenrechte S. 243: „Die Verfügung des Menschen über sich selbst und über die seiner Herrschaft unterworfenen Erde und deren Güter, zum Zwecke seiner eigenen Befriedigung, vor Allem aber zur Verherrlichung Gottes, ist ein heiliges, aus Gottes ursprünglichem Gesetz unmittelbar hervorgehendes Recht, unumstößlich wie Gottes Gesetz selber, und das Grundprincip aller geselligen Verbindungen unter den Menschen.“

nicht zu erwerben, oder von den bereits erworbenen das seine Bedürfnisse übersteigende Plus unter diejenigen auszutheilen, die entweder gar keine, oder nicht so viele Güter besitzen, als zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse, und sohin zur Erreichung ihrer Bestimmung nothwendig ist. Nur die Moral kann den Menschen verpflichten, mit den erworbenen Gütern auf eine bestimmte Weise zu verfügen, während im Rechte nur die freie Verfügung mit dem Eigenthume gegründet ist, denn wenn der Mensch nur so viel Güter in Anspruch zu nehmen das Recht hätte, als er zur Befriedigung seiner Bedürfnisse nothwendig hat, so müßte man, um seinem Eigenthume eine Gränze ziehen zu können, eine vollkommene Kenntniß seiner Bedürfnisse haben, was bei dem Umstande, als die Bestimmung des Menschen eine Menge Lebenszwecke umfaßt, zu deren Realisirung oftmals unendlich viele Mittel erforderlich sind, absolut unmöglich ist, und müßten in dem Falle, als sich die Quantität des zur vernunftgemäßen Befriedigung des Menschen erforderlichen Güter bemessen ließe, Andere das Recht haben, ihm das, seine vernunftgemäße Befriedigung übersteigende Plus der von ihm erworbenen Güter zu nehmen, was offenbar eine Immoralität, folglich ein Unrecht wäre.

Auch folgt daraus, daß der Mensch die ihm vom Herrn alles Geschaffenen zur Verwaltung anvertrauten Güter nicht bloß zur Befriedigung der eigenen Bedürfnisse, sondern auch zur Verherrlichung Gottes und zur Austheilung an Andere gebrauchen soll, gerade das Gegentheil, nämlich daß dem Menschen in der Erwerbung zeitlicher Güter keine Gränze gesetzt werden kann, und zwar eben aus dem Grunde, weil der Mensch mit den zeitlichen Gütern nicht bloß eigene, sondern auch fremde und Gotteszwecke zu verfolgen hat, daher selbst in dem Falle, daß die Quantität der zur Befriedigung der eigenen Bedürfnisse benötigten Güter eine Beurtheilung zuließe, die Möglichkeit der Beurtheilung der Quantität der zur Verfolgung fremder und der Zwecke Gottes nothwendigen Güter wegen der Mannigfaltigkeit dieser Zwecke immerhin ausgeschlossen bleibt. Die Unmöglichkeit dieser Beurtheilung ergibt sich auch daraus, daß die Erfüllung solcher Zwecke

nur durch das Sittengesetz geboten ist, daher das Maß derselben Niemand anderer, als der Verpflichtete kennen kann, und daß, sowie Niemand zur Erfüllung gewisser moralischen Pflichten gezwungen, ebenso auch Niemand von Erfüllung anderer Pflichten abgehalten werden kann.

Aus dem eben Gesagten ergibt sich, daß das vernunftgemäße Bedürfnis des Menschen keine Gränze des Eigenthumes abgeben könne, denn wenn der Grund der Erwerbung des Eigenthumes in der Bestimmung des Menschen liegt, über die Güter der Erde zu herrschen, und solche als Mittel zur eigenen Befriedigung, außerdem aber auch zur Ehre Gottes und zur Bethelung Anderer zu gebrauchen, so folgt daraus nur so viel, daß, je mehr Güter der Mensch besitzt, er auch desto mehr davon zur Ehre Gottes und zu den Zwecken Anderer verwenden soll, keineswegs aber, daß das Eigenthum eines jeden Menschen lediglich seinen vernunftgemäßen Bedürfnissen zu entsprechen hat, weil dasselbe nicht einzig und allein zur Befriedigung dieser, sondern auch zu fremden und zu Gotteszwecken zu verwenden ist. Ja die Bestimmung des Eigenthumes, auch den Zwecken Gottes und anderer Menschen zu dienen, macht es im Gegentheile dem Einzelnen zur Pflicht, die größtmögliche Quantität von Gütern zu erwerben, um möglichst viele fremde und Gotteszwecke verfolgen zu können.

Es ist daher der Mensch in der Erwerbung der Güter vollkommen unbefränkt, und keineswegs durch seine vernunftgemäßen Bedürfnisse beschränkt, sondern es bezieht sich die Beschränkung auf den Gebrauch oder die Verwendung der Güter, weil diese nur der ewigen Bestimmung des Menschen gemäß, oder nach dem Willen Gottes zu gebrauchen sind.

§. 15. Nothwendigkeit des Eigenthumes.

Diejenigen Rechtslehrer, welche einem Jeden nur ein, seinen vernunftgemäßen Bedürfnissen entsprechendes Eigenthum zugestehen, sichern consequenter Weise einem Jeden wiederum auch das Recht auf eine solche Quantität des Eigenthums, welche seinem vernunft-

gemäßen Bedürfnisse entspricht. Diese Lehre widerspricht aber geradezu den Vorschriften des Sittengesetzes; denn bedürfen alle Menschen des Eigenthums, weil dasselbe das Mittel für ihre Lebenszwecke abgibt, daher allen gleich nothwendig ist, so folgt hieraus noch keineswegs, daß ein Jeder auf so viele Güter Anspruch machen kann, als ihm zur Befriedigung seiner vernunftgemäßen Bedürfnisse erforderlich sind, sondern es kann aus diesem Grunde nach dem Sittengesetze ein Jeder nur verpflichtet sein, durch selbsteigene Thätigkeit ein Eigenthum zu erwerben, und hat er durch Ungunst seiner persönlichen Verhältnisse gar kein, oder kein zur Befriedigung seiner vernunftgemäßen Bedürfnisse zureichendes Eigenthum erworben, so ist er eben nach dem Sittengesetze auf die Güte und die freiwillige Wohlthätigkeit Anderer, welche ein ihre vernunftgemäßen Bedürfnisse übersteigendes Eigenthum besitzen, angewiesen, kann aber von ihnen nicht fordern, daß sie ihm einen Theil ihres Eigenthumes zu seinen Zwecken abtreten, denn wenn auch ein Jeder durch das Sittengesetz verpflichtet ist, sein Eigenthum neben der eigenen Befriedigung auch zur Austheilung an Andere zu verwenden, so muß diese Austheilung durch freien Entschluß des Eigenthümers erfolgen, weil sie sonst den Charakter der Moralität verlieren würde. Und da unter Recht nur eine moralische Forderung, verstanden wird, so ist der Mensch nur damals in seinem Rechte, wenn er sich bemüht, durch eigene Thätigkeit ein Eigenthum zu erwerben, weil er nur dadurch seine Pflicht erfüllt, indem er Mittel zur Erfüllung seiner Lebenszwecke zu erwerben trachtet, er kann aber nie von Anderen fordern, was er selbst nicht erworben, und was nicht Andere durch freiwillige Wohlthätigkeit in Ausübung der Nächstenliebe in sein Eigenthum übergehen lassen. Wenn aber der Mensch ungeachtet seiner Thätigkeit oder wegen Unfähigkeit zur Thätigkeit einen Mangel leidet, so verpflichtet ihn im Gegentheile die Moral, solchen zu tragen, mit allen Leiden und Widerwärtigkeiten, also auch mit der Noth, muthig zu kämpfen, weil er nur dadurch den Willen Gottes, der seine Noth kennt, und ihn darin läßt, erfüllt, und auf diese Weise seine Bestimmung vollbringt.

§. 16. Das Eigenthumsrecht gehört zu den erworbenen, und nicht zu den angeborenen Rechten.

Das Eigenthum ist der Inbegriff derjenigen Sachen, über welche Jemanden die ausschließliche Verfügung zusteht. Alle diese Sachen sind nicht wie die äußere Persönlichkeit von Natur aus und ohne alles Zuthun der freien Verfügung des Menschen hinzugegeben, sondern es muß noch nothwendiger Weise ein Factum hinzukommen, durch welches die Sachen der freien Verfügung des Menschen unterworfen werden. Das Eigenthum setzt daher immer ein Factum als Entstehungsgrund voraus, gehört sonach nicht zu den angeborenen, sondern zu den abgeleiteten oder erworbenen Rechten (S. 7).

Zwar behaupten mehrere Rechtslehrer, daß das Eigenthumsrecht unmittelbar aus der Natur des Menschen entspringt, daß es genügt, Mensch zu sein, um ein Recht auf Eigenthum zu haben, und zählen sodann das Eigenthumsrecht zu den ursprünglichen oder angeborenen Rechten, allein in der Natur des Menschen ist lediglich gegründet, daß er ein Recht habe, Sachen als nothwendige Mittel zur Erfüllung seiner Lebenszwecke zu erwerben, keineswegs aber mit gewissen Gegenständen, die er nicht bereits seinem Willen unterworfen, sie in bleibendem Zusammenhang mit seiner äußeren Persönlichkeit gebracht hat, frei zu verfügen, worin eben das Eigenthumsrecht besteht.

Dem zu Folge hat wohl der Mensch ein angebornes Recht auf Erwerbung von Sachen, oder auf Bestiznahme, indem er seine äußere Persönlichkeit und seine Freiheit auf Bestizergreifung von Sachen, um sie zu genießen und sonst zu gebrauchen, anwendet (S. 9), nicht aber ein angebornes Eigenthumsrecht, welches immer voraussetzt, daß die Sachen, über welche man frei verfügen soll, sich bereits in der Macht des Eigenthümers befinden, oder mit seiner äußeren Persönlichkeit bereits in bleibendem Zusammenhang gebracht wurden, was nur durch ein vorausgegangenes Factum geschehen konnte.

§. 17. Von den Erwerbungsarten des Eigenthumes.

Vor Allem muß unterschieden werden zwischen dem Titel und der Erwerbungsart des Eigenthumes. Unter Titel ist der Möglichkeitsgrund zu verstehen, aus welchem eine Sache Rechtsobjekt für Jemanden werden kann.

Dieser liegt bei freistehenden Sachen in ihrer Bestimmung, dem Menschen als Mittel für seine Lebenszwecke zu dienen, und bei Sachen, welche bereits Eigenthum Jemandens geworden sind, in dem Willen des Eigenthümers, welcher über seine Sache auch dahin zu verfügen berechtigt ist, daß dieselbe in die Rechtssphäre eines Andern übergeht.

Unter Erwerbungsart ist aber jenes Faktum zu verstehen, welches die Wirklichkeit der Erwerbung begründet. (§. 12) Dieses Faktum ist bei freistehenden Sachen die Zueignung (Occupation) und bei bereits erworbenen Sachen der Vertrag.

Die Zueignung besteht in der Besitznahme d. i. in der Ergreifung der beweglichen, und in der Betretung der unbeweglichen Sachen, denn durch die Besitznahme ist die bis dahin Niemanden angehörige Sache mit der Persönlichkeit des Erwerbenden derart in eine bleibende Verbindung gekommen, daß sie seinem Willen vollkommen unterworfen ist, und ihm ebenso angehört, wie die Glieder seines Leibes. Bei Sachen dagegen, welche man nicht fortwährend faktisch oder physisch besitzen kann, besteht die Zueignung in der Bezeichnung der Sache, welche die wirkliche Erwerbung begründet, zwar nicht aus dem Grunde, weil die Persönlichkeit des die Sache Bezeichnenden durch jede Verfügung mit der Sache von Seite eines Andern verletzt würde*), denn dieß ist darum nicht einzusehen, weil voraussetzungsweise die faktische oder dauernde Verbindung der Sache mit der Persönlichkeit des Erwerbenden fehlt, sondern deßhalb, weil durch die Bezeichnung bleibend erklärt wurde, daß eine Sache bereits dem Willen Jemandens unterworfen wurde, und ihm als ein Mittel zur Erfüllung seiner Lebenszwecke dient, daher nicht mehr ohne Rechtsverletzung

*) Siehe Schnabels Naturrecht Seite 57.

gegen denjenigen, der ihr das Zeichen verwendeter persönlicher Causalität aufgedrückt hat, von Anderen in Besitz genommen werden kann, um von ihnen als Mittel zur Erfüllung ihrer Lebenszwecke gebraucht zu werden.

Eine einfache Deklaration ist jedoch der Bezeichnung nicht gleich zu halten, und kann darum nicht als Erwerbungsart freistehender Sachen gelten, weil sie keine bleibende Erklärung ist, und keine Spur der bereits stattgehabten Erwerbung der Sache zurückläßt, welche Andere zu achten schuldig sind, und welche allein die Aneignung der Sache durch Andere verhindern kann.

II. Abschnitt.

Das Vertragsrecht.

§. 18. Vom Vertrage überhaupt.

Der einzelne Mensch genügt sich nicht, sondern ist nothwendig auf die Hilfe Anderer gewiesen, mit denen er im Coexistenzverhältnisse lebt. Nicht alle Sachen, denen der Einzelne als Mittel für seine Lebenszwecke bedarf, sind freistehende, um solche durch die bloße Occupation erwerben zu können, der Einzelne bedthigt vielmehr für seine Lebenszwecke auch solche Sachen, die bereits von Anderen erworben wurden, sonach in ihr freies und unbeschränktes Eigenthum übergangen sind, wie nicht minder die persönlichen Dienstleistungen Anderer.

Derselbe muß daher mit diesen in ein Rechtsverhältniß treten, weil fremde Sachen und persönliche Dienstleistungen Anderer nur mit Willen dieser erworben werden können, welcher eben den Titel der Erwerbung bildet. (§. 17) Damit aber die Erwerbung wirklich stattfindet, hiezu ist die Erklärung beider Theile nothwendig, welche bei dem Einen, der sich zu Gunsten des Anderen seines Eigenthumes begibt, das Versprechen, und bei dem Anderen, der dieses Eigenthum in seine Rechtssphäre aufnehmen zu wollen

erklärt, die Annahme des Versprechens heißt. Das Versprechen und die Annahme derselben werden zusammengenommen ein Vertrag genannt, welcher daher bei Erwerbung fremder Sachen die Erwerbungsart bildet.

§. 19. Grund der Verbindlichkeit der Verträge.

Es ist einleuchtend, daß der Promittent moralisch verpflichtet sei, sein Versprechen zu halten, und den versprochenen Gegenstand in die Rechtssphäre des Promissars auch wirklich übergehen zu lassen, oder ihm den zugesagten persönlichen Dienst zu leisten. Nicht so einleuchtend ist aber die rechtliche Verbindlichkeit des Promittenten, das Vertragsversprechen zu halten; denn es scheint, daß die Treue in Erfüllung der Zusagen nur eine moralische Pflicht sei, vom Gesichtspunkte des Rechtes betrachtet aber der Versprechende immerhin später die versprochene Leistung zu thun sich weigern, und zur Erfüllung seines Versprechens nicht gezwungen werden könne, daß daher zur vollständigen Erwerbung einer fremden Sache nebst der Uebereinkunft der Paciscenten, auch die wirkliche Leistung, oder die Uebergabe des versprochenen Gegenstandes erforderlich sei.

Unstreitig gehört die Frage über den Grund der Verbindlichkeit der Verträge, oder eigentlich des Vertragsversprechens, zu den schwierigsten der Rechtsphilosophie, und bereitet jenen Rechtslehrern, deren Rechtsprinzip nicht das absolut moralische ist, keine geringe Verlegenheiten.*)

*) So erklärt Kant die Verbindlichkeit der Verträge für ein Postulat der praktischen Vernunft.

Hume, Littel und Andere finden den Grund der Verbindlichkeit der Verträge in der Fiktion einer allgemeinen stillschweigenden Uebereinkunft der Menschen, ihr Versprechen halten zu wollen; — wieder Andere, wie Feder und Ferguson, in der durch das Versprechen in dem Promissar erregten Erwartung. —

Schubert findet den Grund der Verbindlichkeit des Vertrages darin, weil der Promittent durch Nichterfüllung seines Versprechens mit sich selbst in Widerspruch gerathen würde.

Wir glauben den Grund der Verbindlichkeit des Vertragsversprechens in der menschlichen Bestimmung und in dem von uns aufgestellten Begriffe des Rechtes finden zu können. Durch das Versprechen, ein Rechts-Objekt in die Rechtssphäre eines Anderen entweder unbedingt oder unter einer Bedingung z. B. einer Gegenleistung, übergehen lassen zu wollen, erklärt der Promittent, daß eine Sache, welche bisher seinen Zwecken gedient hat, oder für künftige Zwecke aufbewahrt wurde, unbedingt, oder gegen die gestellte Bedingung, aufgehört habe, ein Mittel für seine Zwecke zu sein, daß sie ihm sonach entbehrlich geworden sei; dagegen liegt in der Annahme des Versprechens die Erklärung des Promissars, daß diese Sache ein Mittel und Bedingung zur Realisirung seiner Zwecke geworden sei. Sowie nun wegen der Solidarität der menschlichen Bestimmung bei der Erwerbung freistehender Sachen die Bezeichnung als eine bleibende Erklärung, daß der Bezeichnende die Sache seinem Willen unterworfen hat, und diese ihm als Mittel zur Erfüllung seiner Zwecke dient, von allen Anderen geachtet werden muß, welche die Sache ohne Verletzung der Rechte desjenigen, von dem ihr Zeichen verwendeter persönlichen Causalität aufgedrückt wurden, zur Verfolgung ihrer Zwecke nicht mehr verwenden können (§. 17), so muß der Promittent die Erklärung des Promissars, daß die zugesagte Sache nunmehr ein Mittel für die Zwecke des Letzteren bilde, achten, und kann selbe ohne Widerspruch mit sich selbst, und ohne Verletzung der Rechte des Promissars nicht mehr zu eigenen Zwecken verwenden.

Nach Ahrens besteht das Recht seinem Inhalte nach schon vor dem Vertrage, welcher die Formalisirung desselben, oder die Specialisirung eines allgemeinen Rechtes und dessen Anwendung auf bestimmte Personen ist.

Nach Moly de Sous liegt der Grund der Verbindlichkeit der Verträge in der, in der Bestimmung des Menschen wurzelnden Freiheit; kraft welcher ein Jeder über seine Zukunft entscheidet, daher auch in der äußeren Ordnung, die aus der inneren Freiheit hervorgeht, durch sein Versprechen, er mag es durch Wort oder durch That gegeben haben, nothwendig gebunden ist.

Durch die Annahme des Versprechens hat der Promissar die Sache des Promittenten, dessen Zwecken sie laut eigener Erklärung nicht mehr dient, seinem Willen unterworfen, und weil sie ihm nunmehr ein unentbehrliches Mittel zur Erfüllung seiner Bestimmung geworden, so muß er über dieselbe frei verfügen können. Indem er durch die freie Verwendung dieser Sache, welche den Zwecken des früheren Eigenthümers nicht mehr dient, sonach freistehend geworden wäre, wenn sie nicht gleichzeitig in die Rechtssphäre des Promissars übergangen sein würde, seine Pflicht erfüllt, muß er hiefür die Anerkennung des Promittenten fordern können. Eine erfüllte Pflicht aber, welche Anerkennung Anderer fordert, oder eine moralische Forderung, ist Recht (§. 2); es ist daher die Verbindlichkeit des Vertrags-Versprechens eine rechtliche, und kann die Erfüllung des Vertrags-Versprechens im Falle der Weigerung des Promittenten, die versprochene Sache in das Eigenthum des Promissars wirklich übergehen zu lassen, erzwungen werden.

Es liegt daher der Grund der Verbindlichkeit der Verträge nicht in der sittlichen Pflicht, Wort zu halten, oder wahrhaft zu sein, oder in der Moralität des Promittenten, wie die Anhänger des absolut moralischen Rechtsprincipes behaupten, sondern in der Moralität des Promissars, welcher seine Pflicht erfüllt, oder in seinem Rechte ist, wenn er über eine Sache, welche aufgehört hat, den Zwecken des Promittenten zu dienen, und nach der Annahme des Versprechens ein Mittel für die Realisirung seiner, des Promissars, Bestimmung geworden ist, frei und dieser seiner Bestimmung gemäß verfügt.

Mit der Annahme des Versprechens geht daher die wirkliche Erwerbung des Rechtsobjectes vor sich, zu welcher ein weiteres Factum des Promissars, nämlich die Uebernahme des Rechtsobjectes, nicht mehr erforderlich ist.

§. 20. Giltigkeit der Verträge.

Soll durch den Vertrag die Uebertragung eines Rechtes von einer Person auf eine andere begründet werden, so muß eine

wirkliche übereinstimmende Erklärung der Compaciscenten in Betreff des Gegenstandes der Leistung stattfinden. Es gehört sonach zur Gültigkeit des Vertrages:

1. Die wechselseitige Einwilligung, und
2. Der Gegenstand der Leistung.

Zur wechselseitigen Einwilligung ist erforderlich eine wirkliche Willenserklärung der Compaciscenten, und die Uebereinstimmung dieser Erklärung. Die wirkliche Willenserklärung wird bedingt durch die Fähigkeit, einen vernünftigen Willen zu haben, und durch die Freiheit dieses Willens, weshalb Unmündigkeit, Wahnsinn und Zwang eine wirkliche Willenserklärung ausschließen.

Eine Uebereinstimmung der Erklärung ist nur dann vorhanden, wenn sich die Erklärung der beiden Compaciscenten auf denselben Gegenstand bezieht, weshalb ein Irrthum im Gegenstande oder in einer wesentlichen Eigenschaft desselben, und ein unterlaßener Betrug, wegen Abgangs einer wechselseitigen Einwilligung den Vertrag ungültig macht.

Der Gegenstand der Leistung kann nicht nur in einer Handlung, sondern auch in einer Unterlassung bestehen, insoferne nämlich das Gegentheil von der Unterlassung in einer dem Eigenthümer zustehenden freien Verfügung mit seinem Eigenthume besteht, auf welche er zum Vortheile des Compaciscenten verzichtet.

Die Leistung muß aber möglich sein. Die Unmöglichkeit kann eine physische sein, wenn sie die Naturkräfte des Menschen überhaupt, (absolute Unmöglichkeit), oder doch jene des Promittenten insbesondere (relative Unmöglichkeit) übersteigt, oder eine moralische, wenn sie dem Gesetze der Moral widerspricht. Moralisch unmöglich ist aber auch eine Unterlassung von Handlungen, welche die Moral gebietet.

Ist die Leistung physisch unmöglich u. z. absolut oder relativ unmöglich, so ist der Vertrag ungültig, weil eigentlich gar kein Gegenstand der Leistung vorhanden ist; ist sie aber moralisch unmöglich, so kann sie, obgleich sie an sich möglich wäre, wegen der solidaren Verpflichtung Aller zur Moralität, der Promissar nicht fordern,

weil eine solche Forderung eine unmoralische wäre, Recht aber nur eine moralische Forderung oder eine erfüllte Pflicht ist.

Dagegen, machen wohl bloße Schwierigkeiten, womit die Erfüllung des Vertrages verbunden ist, weil sie die Möglichkeit der Leistung nicht beheben, den Vertrag nicht ungiltig.

§. 21. Arten der Verträge.

Die Verträge lassen sich aus verschiedenen Gesichtspunkten in mehrere Arten abtheilen und zwar:

1. In Hinsicht auf die selbstständige Existenz des Vertrages ist derselbe entweder ein Hauptvertrag, wenn er für sich selbst und ohne einen anderen Vertrag bestehen kann; oder ein Nebenvertrag, wenn er nur um eines anderen Vertrages Willen, zu dessen Befestigung oder Sicherung er dient, besteht.

2. Nach dem Gegenstande der Leistung ist derselbe entweder ein Sachenvertrag, wenn der Gegenstand desselben eine Sache ist, oder ein Dienstleistungsvertrag, wenn der Gegenstand desselben in einer persönlichen Dienstleistung besteht.

3. Nach dem Rechtsverhältnisse der Contrahenten ist der Vertrag entweder ein gleicher, auch zweiseitig verbindlicher oder oneroser genannt, wenn durch denselben eine Leistung unter der Verbindlichkeit einer Gegenleistung übernommen wird; oder ein ungleicher auch einseitig verbindlicher oder lukrativer genannt, wenn nur ein Theil eine Verbindlichkeit übernimmt, und der Andere bloß ein Recht erwirbt.

4. In Rücksicht der Art und Weise der Abschließung ist der Vertrag entweder ein bedingter, wenn das Vertragsrecht von einem Thatumstande oder einer Zeitbestimmung in irgend einer Art abhängig gemacht wird, oder ein unbedingter, wenn das Vertragsrecht in keiner derlei Weise abhängig gemacht wird.

Je nachdem das Vertragsrecht entweder von dem Eintritte oder Nichteintritte des zur Bedingung gemachten Umstandes abhängig gemacht wird, ist die Bedingung eine affirmative oder negative. Nach Art der Abhängigkeit des Vertragsrechtes von der

Bedingung ist diese eine aufschiebende, suspensive, wenn von ihrem Eintritte das Vertragsrecht selbst, oder eine auflösende, resolutive, wenn von ihrem Eintritte das Wiederaufhören dieses Rechtes abhängig gemacht wird.

Jede der hier aufgezählten vier Hauptarten von Verträgen zerfallen wieder in mehrere Unterarten, deren Erörterung jedoch hier übergangen werden muß, weil dieselben immer der Voraussetzung gewisser mehr oder weniger empirischer Thatsachen bedürfen.

§. 22. Wirkungen der Verträge.

Ist ein Vertrag gültig abgeschlossen worden, so hat er jederzeit die Erwerbung eines Rechtes zur Folge, indem dieses schon durch die Abschließung des Vertrages, also schon durch die Annahme des Versprechens, und nicht erst durch die wirkliche Leistung des Versprochenen, erworben wird (§. 19).

Die nächste Wirkung des Vertrages besteht daher darin, daß die Compaciscenten auf die Erfüllung des Vertrages, oder auf die Vollziehung desselben, dringen können. Ist daher der Gegenstand des Vertrages eine Sache, so kann der Promissar dazu Zwang anwenden, daß ihm der Promittent die Sache überlasse, oder ihn nicht hindere, wenn er dieselbe für sich nimmt, und zu seinen Zwecken verwendet. Ist aber der Gegenstand des Vertrages eine persönliche Dienstleistung, so kann zwar kein direkter Zwang des Promittenten zur Erfüllung seines Versprechens, wohl aber ein indirekter Zwang hiezu bestehen, wenn nämlich derselbe gehindert wird, etwas Anderes als das Versprochene zu thun.

Die unter einer aufschiebenden oder suspensiven Bedingung abgeschlossenen Verträge haben die Wirkung, daß das Vertragsrecht erst mit dem Eintritte der Bedingung erworben wird. Ist aber die aufschiebende Bedingung unmöglich, gleich viel, ob physisch oder moralisch unmöglich, so ist gar kein Vertrag vorhanden, weil ein wirkliches Versprechen gar nicht gegeben wurde.

Die unter einer auflösenden oder resolutiven Bedingung geschlossenen Verträge haben die sogleiche Erwerbung des

Vertragsrechtes zur Wirkung, welches jedoch mit dem Eintritte der Bedingung wieder aufhört.

Ist aber die auflösende Bedingung unmöglich, so muß, weil ein als Bedingung gestellter unmoralischer Thatumstand an sich dennoch eintreten kann, und weil es der Moralität nicht zuwider ist, wenn nicht die Erwerbung sondern das Aufhören eines Rechtes von dem Eintreten eines unmoralischen Thatumstandes abhängig gemacht wird, unterschieden werden, ob die Unmöglichkeit eine physische oder moralische sei; im ersten Falle ist der Vertrag wegen Wegfallens der Bedingung ein unbedingter, hat sonach nicht bloß die sogleiche, sondern auch die dauernde Erwerbung des Rechtes zur Wirkung, im letzten Falle aber wird zwar, wie bei jeder auflösenden Bedingung, das Recht mit Abschluß des Vertrages sogleich erworben, hört aber mit dem Eintritte der Bedingung wieder auf.

§. 23 Erlösung der Verträge.

Die Forderungen und Verbindlichkeiten aus einem Vertrage können im Allgemeinen erlösen:

1. durch die Erfüllung des Vertrages,
2. durch Einwilligung des Promissars, und
3. gegen den Willen der Compaciscenten durch äußere Umstände.

Die Erfüllung des Vertrages ist die gewöhnlichste Art der Erlösung der Verträge, welche ja zu dem Zwecke geschlossen werden; daß die versprochene Leistung wirklich geschieht, oder die versprochene Sache wirklich in die Rechtssphäre des Anderen übergeht.

Durch Einwilligung des Promissars erlischt der Vertrag entweder durch eine einfache Erlassung der Verbindlichkeit, welche bei gleichen oder zweiseitigen Verträgen gegenseitig erfolgen muß, weil jeder Theil zugleich Promittent und Promissar ist, oder aber dadurch, daß durch Schließung eines neuen Vertrages ein neues Vertragsverhältniß an die Stelle des vorigen gesetzt wird. Wird in dem neuen Vertragsverhältnisse der Gegen-

stand der Leistung geändert, so heißt der neue Vertrag ein *Neuerungsvertrag* (*Novation*); wird aber die Person des *Promissars* oder *Gläubigers* geändert, so heißt er *Cession*; und wird endlich die Person des *Promittenten* oder *Schuldners* geändert, so heißt er *Delegation*.

Außere Umstände, welche gegen den Willen der vertragsschließenden Theile die Rechte und Verbindlichkeiten aus Verträgen erlöschen machen, können sein:

- a) Der zufällige Untergang des Vertragsgegenstandes, wodurch die Leistung unmöglich wird;
- b) der Tod des einen oder des anderen *Compaciscenten*, weil durch den Tod einer Person jedes Recht und jede Verbindlichkeit derselben behoben wird.
- c) Die Veränderung der Umstände, von denen vermöge der ausdrücklich verabredeten Bedingung die fortdauernde Verbindlichkeit abhängt, wie z. B. der Eintritt einer auflösenden Bedingung, welcher das Aufhören des Vertragsrechtes zur Wirkung hat.

III. Abschnitt.

D a s E r b r e c h t.

§. 24. Begründung des Erbrechtes nach anderen Rechtsprinzipien.

Die Frage, ob es nach dem allgemeinen Rechtsprinzipie ein Erbrecht gebe, ist von den verschiedenen Rechtslehrern verschieden beantwortet worden. Einige Rechtslehrer stellen nämlich eine jede Erbfolge aus dem Grunde in Abrede, weil der Tod die Rechte eines jeden Menschen aufhebt, das Eigenthum daher mit dem Tode des Menschen zu einer herrnlosen Sache wird, welche von Jedermann frei erworben werden kann. Sowohl in dem Testamente als auch in dem Erbvertrage verspricht nach ihrer Meinung der Eigenthümer einem Anderen etwas nur für den

Fall des Todes, also für jenen Fall, wo er selbst nichts mehr besitzt, weil mit dem Tode Alles aufgehört hat sein Eigen zu sein. Es ist gleich viel, ob das Versprechen des Erblassers auch bei seinen Lebzeiten vom Erben angenommen wurde, oder nicht, denn immer lautet das Versprechen des Erblassers für den Fall, wo ihm kein Verfügungsrecht mehr über die äußeren Güter, mit welchen er durch den Tod außer alle Beziehung gebracht worden ist, zusteht. Dasselbe gilt auch von der Intestat-Erbfolge, welche nur auf der vermutheten Willenserklärung des Erblassers beruht, weil eine vermuthete Willenserklärung gar keine Willenserklärung ist.

Anderer Rechtslehrer verwerfen zwar die testamentarische und die Intestat-Erbfolge, lassen aber aus dem Grunde der Verbindlichkeit der Verträge überhaupt die Erbfolge aus dem Erbvertrage als eine rechtsgiltige Erwerbung von Rechten gelten; denn weil bei dem Erbvertrage die Annahme des Versprechens von Seite des Erben noch bei Lebzeiten des Erblassers vorausgesetzt wird, so ist hier nach der Meinung dieser Rechtslehrer ein wirklicher Vertrag mit einer aufschiebenden Wirkung vorhanden, es geht sonach noch bei Lebzeiten des Erblassers das Recht auf den Erben über, und es hat sich der Erblasser bloß den Nutzgenuß der bereits übertragenen Erbschaft für seine Lebenszeit vorbehalten.

Gegen diese Ansicht läßt sich wohl einwenden, daß nicht einzusehen ist, wie durch den Erbvertrag gewisse beschränkte Rechte noch bei Lebzeiten des Erblassers auf den Erben übertragen werden sollen, indem es in der Natur einer letztwilligen Verfügung, zu welcher auch der Erbvertrag gehört, gelegen ist, daß vor dem Tode des Erblassers noch gar kein Recht auf die Verlassenschaft, nach dem Tode des Erblassers aber das volle Eigenthumsrecht auf den Erben übergehen soll.

Noch andere Rechtslehrer lassen nicht nur den Erbvertrag, sondern auch die testamentarische und die Intestat-Erbfolge als eine rechtsgiltige Erwerbung von Rechten gelten, gehen aber wieder in der Begründung vielfach auseinander. Hugo Grotius, Pufendorf, von Martini und Andere finden den Grund der

Giltigkeit der testamentarischen Erbfolge gleich der Giltigkeit der Verträge in der übereinstimmenden gegenseitigen Willenserklärung des Erblassers und des Erben. Ist auch die Willenserklärung des Erblassers bei dessen Lebzeiten von dem Erben noch nicht wirklich angenommen worden, so muß doch nach Meinung der genannten Rechtslehrer, da der Ort, wo sich der Eigenthümer befindet, an den Rechten auf sein Eigenthum nichts zu ändern vermag, die von ihm in Bezug auf die Uebertragung seines Eigenthumes geschehene, und nicht widerrufen Willenserklärung respektirt, und dem eingesetzten Erben freigelassen werden, diese Willenserklärung des Erblassers als ein ihm gemachtes Versprechen anzunehmen, welche wirkliche Annahme sodann die wirkliche Erwerbung des hinterlassenen Eigenthums begründet.

Dasselbe soll auch von der Intestat-Erbfolge gelten, wo eine Willenserklärung des Erblassers zu Gunsten seiner nächsten Angehörigen vermuthet und durch die hiezu gekommene Annahme dieser die wirkliche Uebertragung des Eigenthums an sie begründet wird.

Ahrens hingegen findet den Grund der Giltigkeit der testamentarischen Erbfolge in den von der Natur allen Menschen eingepflanzten Empfindungen der Liebe und Zuneigung gegen ihre Eltern und Kinder und in dem Begriffe des Rechtes selbst. Da nämlich der Zweck des Rechtes darin besteht, die Bedingungen für die Entwicklung des Menschen in allen Beziehungen und für die Befriedigung aller intellektuellen, auf die Empfindung bezüglichen und physischen Bedürfnisse, die in der menschlichen Natur liegen, zu gewähren, so muß das Recht diese vorhandenen Empfindungen der Liebe und Zuneigung anerkennen, und ihnen die Bedingungen der Dauer und Entwicklung verleihen, und es muß sonach das Testamentsrecht als eine nothwendige Bedingung für die Kundgebung und Bewahrung jener Familienneigungen betrachtet werden. Auch ist es eine unzweifelhafte Thatsache, daß die Achtung vor dem letzten Willen eines Verstorbenen allgemein und tief in der Empfindung seiner Verwandten und Freunde begründet ist. Diese Empfindungen sind von der menschlichen Natur nicht zu

trennen, und insoweit daher der letzte Wille die Rechte dritter Personen nicht verletzt, muß das Recht die Bedingungen seiner Vollziehung gewähren.

Die Intestat-Erbfolge rechtfertigt sich nach Ahrens auf gleiche Weise durch das Band der Zuneigung, welches regelmäßig zwischen dem Verstorbenen und seinen nächsten Verwandten vorhanden ist.

Derselbe gründet jedoch gleichzeitig das Erbrecht auf die Gemeinschaft der Güter der Familie, welche ein Ganzes, eine Universitas bilden, an welchen ein jedes Glied einen ideellen Antheil hat, so wie schon Schmalz die Intestat-Erbfolge auf das Mit-eigenthum der Kinder an dem Vermögen der Eltern gründete. Indem jedoch hier das Recht der Familienglieder auf die Güter der Familie schon bei Lebzeiten des Verstorbenen angenommen wird, so besteht gar keine Erbfolge, welche ihrem Begriffe nach eine Uebertragung des Eigenthums erst auf den Fall des Todes des Erblassers voraussetzt.

Nach Moy de Sous beruht das Wesen des Erbrechtes darin, daß die Macht über die Natur von der menschlichen Gesellschaft einerseits, wie von den einzelnen Eigenthümern andererseits, als eine der Gesamtheit angehörige, und in ihr fortbestehende, aber durch die einzelnen Glieder sich äußernde aufgefaßt wird, die wie das Leben und mit dem Leben von Glied zu Glied in der Menschheit sich fortpflanzt. Darum wirkt auch der Wille des Erblassers in seiner Sache fort, und wird von dem Erben vertreten und als Grund des eigenen Forthandelns benützt, wie die Erhaltung der Menschheit überhaupt darauf beruht, daß Einer dem Anderen Grund und Quelle des Daseins wird, d. h. daß die Aeußerungen und Hervorbringungen des Einen von dem Anderen als seine eigenen, zu seinem Leben gehörigen, aufgefaßt, und zu weiterer selbstständiger Thätigkeit benützt werden. Es wurzelt daher das Erbrecht wie das Eigenthumsrecht in der Auffassung und Wahrung des solidarischen Zusammenhanges zwischen der Gesamtheit des Menschengeschlechtes und ihren einzelnen Gliedern im Verhältnisse zu Gott sowohl als zur äußeren Natur, und es besteht

zwischen dem Uebergang des Eigenthumes von Einem auf den Andern von Todeswegen und der Uebertragung desselben unter Lebenden nur der Unterschied, daß dort die Befugniß des Erwerbers, die Sache mit Zustimmung, d. h. nach dem Willen ihres bisherigen Besitzers zu ergreifen, zu behalten und des vorigen Inhabers Besitz an ihr fortzusetzen, von einem der Zeit nach ungewissen Ereignisse abhängig ist, und der Wille des vorigen Besitzers, auf den sie sich stützt, erst in dem Augenblicke wirksam wird, wo er durch dessen Abberufung aus diesem Leben unwiderruflich geworden. Dieß ist bei der Intestat-Erbfolge so gut, wie bei der testamentarischen der Fall; denn auch jene stützt sich bezüglich auf das, worüber der Erblasser bei Lebzeiten verfügen konnte, nur auf den präsumtiven Willen desselben nach dem Willen Gottes.

§. 25. Begründung des Erbrechtes nach unserem Rechtsprinzip.

Aus den im vorigen Paragrafe angeführten verschiedenen Meinungen über die Gültigkeit der Erbfolge im Naturrechte geht zur Genüge hervor, daß diese Frage nicht weniger schwierig sei, als jene über die rechtliche Verbindlichkeit der Verträge. Dieselbe findet jedoch eine leichte Lösung nach dem von uns aufgestellten Rechtsbegriffe.

Soll das Erbrecht ein wahres Recht sein, so muß sich dasselbe wie jedes andere Recht als eine erfüllte Pflicht, welche Anerkennung Anderer fordert, oder als eine moralische Forderung darstellen. Was nun zuerst die testamentarische Erbfolge betrifft, so ist der letzte Wille des Erblassers vorhanden, welcher Jemanden als Erben seines Vermögens oder als seinen Rechtsnachfolger erklärt. Ein jeder Wille manifestirt sich Anderen gegenüber als ein solcher, welcher Geltung haben will; es kann daher bei der testamentarischen Erbfolge nur die Frage sein, ob der noch zur Lebenszeit erklärte Wille des Erblassers, womit er über sein Vermögen für den Todesfall verfügt, von Anderen respektirt werden müsse. Eine Anerkennung Anderer kann dieser Wille nur dann fordern, wenn der Erblasser durch die Erklärung

dieses seines Willens seine Pflicht erfüllt, oder wenn diese seine letztwillige Verfügung eine moralische Handlung ist, wobei wegen Mannigfaltigkeit der Verhältnisse, unter welchen der Erblasser handelt, deren vollkommene Kenntniß nicht leicht möglich ist, schon auch hinreichen muß, daß die Immoralität dieser Verfügung nicht evident ist (S. 2). Wenn nun der Erblasser in seinem Testamente einen nahen, oder den nächsten Verwandten, oder einen Freund als Erben seines Vermögens einsetzt, oder dieses einer religiösen oder Wohlthätigkeits-Anstalt vermacht, immer wird man zugeben müssen, daß er pflichtgemäß und in Uebereinstimmung mit dem Willen Gottes handelt, indem er entweder ein Gebot der Liebe, welche am mächtigsten zu den Blutsverwandten, mit denen man schon durch das ganze Leben in Liebe verbunden war, hinzieht, oder ein sonstiges Gebot der Sittlichkeit, wie z. B. der schuldbigen Dankbarkeit, erfüllt, oder Gottes- und Nächstenliebe übt, oder aber einen Lebenszweck, welcher in seinem Leben unerreicht geblieben, über sein Leben hinaus verfolgt, oder dessen Weiterverfolgung sichert, und aus dieser Ursache denjenigen, der in seinen Lebenszweck eingeht, und solchen zu realisiren fähig ist, wie zu seinem Vertreter seiner selbst in Befolgung dieses Zweckes, so auch zum Nachfolger seiner Rechte setzt, um ihm auch die zur Realisirung jenes Zweckes erforderlichen Mittel zu bieten.

Noch deutlicher tritt die Moralität der Erbseinsetzung hervor, wenn der Eigenthümer als kein eigentlicher Herr seines Eigenthumes, sondern als bloßer Verwalter der ihm von Gott, als dem einzigen und absoluten Herrn aller Güter der Erde, anvertrauten Güter aufgefaßt wird, welche er nicht bloß zur eigenen Befriedigung, sondern auch zur Verwendung für die Ehre Gottes und zur Aushethlung an Andere empfangen hat, und für ihre Verwendung nach der Absicht Gottes, daher auch für die Vertheilung derselben unter die Ueberlebenden, oder für die mit denselben auf den Todesfall getroffenen Verfügungen, verantwortlich bleibt (S. 13). Es handelt sich daher bei der Erbseinsetzung nicht darum, ob der Testator zu jener Zeit, für welche er mit seinem Eigenthume verfügt, noch Herr seiner Güter sei, oder nicht, da wir ja auch

bei Lebzeiten keine eigentlichen Herrn der uns zugeeigneten Güter sind, sondern einzig und allein darum, ob die von dem Testator mit seinem Eigenthume für den Todesfall getroffene Verfügung, oder sein in Rücksicht seines Eigenthumes erklärter letzter Wille, die Anerkennung Anderer fordern könne, oder nicht. Da aber die Moralität der Erbseinkung oben nachgewiesen wurde, so folgt daraus nothwendig, daß allen Anderen die Pflicht obliege, dieselbe anzuerkennen, und da unter Recht eine erfüllte Pflicht verstanden wird, welche Anerkennung Anderer fordert, so erscheint hiemit die Giltigkeit der testamentarischen Erbfolge als eines wirklichen Rechtes begründet.

Aus gleichen Gründen gilt auch der Erbvertrag, welcher sich von der testamentarischen Erbfolge nur dadurch unterscheidet, daß bei demselben die Annahme der Erbschaft von Seite des Erben noch bei Lebzeiten des Erblassers erfolgt, daher der erblasserische Wille unwiderruflich geworden ist, während die letztwillige Verfügung, bei welcher die Annahme der Erbschaft von Seite des Erben erst nach dem Tode des Erblassers erfolgt, jederzeit widerrufen oder abgeändert werden kann.

Auf gleiche Weise läßt sich nach unserem Rechtsbegriffe die Giltigkeit der Intestat-Erbfolge begründen. Nachdem bei dieser Erbfolge kein ausdrücklich erklärter Wille des Erblassers vorliegt, eine vermuthete Willenserklärung aber keine Willenserklärung ist, so können die nächsten Verwandten des Erblassers nur unter der Voraussetzung ein Recht auf dessen Nachlaß haben, wenn sie durch Ergreifung des Nachlasses und freie Verfügung mit demselben ihre Pflicht erfüllen, weil nur eine erfüllte Pflicht die Anerkennung Anderer fordern kann, oder ein Recht constituirte.

Diese Voraussetzung tritt aber hier wirklich ein, denn die nächsten Verwandten, wie z. B. die Kinder des Verstorbenen, sind wohl auch zunächst dazu berufen, in die Absichten und Zwecke des Erblassers, welche wegen ihrer nahen Berührung mit ihm nur ihnen genau bekannt sein können, einzugehen, dieselben fortzusetzen und zu vollenden. So wie die Kinder die leibliche Fortsetzung ihrer Eltern sind, so sollen sie auch nach dem Willen Gottes kraft

des so innigen Liebesbandes, das sie mit diesen bei Lebzeiten vereinigte, die geistigen Zwecke derselben nach ihrem Tode fortsetzen. Dieses gilt auch von den anderen nächsten Verwandten, wenn keine Kinder vorhanden sind. Hierzu bedürfen sie aber auch der Mittel, welche der Erblasser zur Realisirung dieser Zwecke verwendet oder zur Verwendung für diese Zwecke bestimmt hat; und darum erfüllen sie auch ihre Pflicht, wenn sie sich ob ihres Berufes, den Erblasser in Verfolgung aller seiner Lebenszwecke zu vertreten, auch in den Besitz des Nachlasses setzen, ohne welchen die Realisirung jener unmöglich wäre. Ihre an Andere gestellte Forderung, sie in der Verfolgung und Erfüllung der Zwecke des Erblassers nicht zu hindern, und hierzu die Besizergreifung und freie Verwendung des Nachlasses zu gestatten, ist sonach eine moralische, und darum auch ein wirkliches Recht, womit aber auch die Giltigkeit der Intestat-Erbfolge nachgewiesen ist.

IV. Abschnitt.

Das Gesellschaftsrecht.

§. 26. Begriff und Wesen der Gesellschaft.

Wie der Mensch zu seinem Dasein und zu seiner Fortentwicklung der Hilfe Anderer nicht entbehren kann, so können manche Lebenszwecke nicht anders als durch eine gemeinsame Thätigkeit Mehrerer, durch ihr fortgesetztes Zusammenwirken, andere wieder durch eine solche gemeinsame Thätigkeit leichter und sicherer erreicht werden. Aus diesem Grunde besteht für den Menschen die Pflicht, zur Realisirung solcher Zwecke sich mit Anderen zu verbinden. So oft die Kräfte des Einzelnen zur Verfolgung eines vernünftigen Zweckes nicht ausreichen, muß er durch Bergesellschaftung die Erreichung desselben zu ermöglichen

oder zu sichern bestrebt sein. Die Gesellschaft muß daher, weil durch die Pflicht den Menschen geboten, bei allen Anderen Anerkennung finden, und ist sonach ein wirkliches Rechtsverhältniß. Die gemeinsame Thätigkeit oder der gemeinsame Zweck machen die Vereinigung Mehrerer noch nicht zu einer Gesellschaft, da auch ohne Verbindung zu einer Gesellschaft die gemeinsame Verfolgung eines bloß vorübergehenden Zweckes immerhin gedacht werden kann, sondern es wird zum Begriffe der Gesellschaft gefordert, daß der Zweck ein dauernder sei, der ein fortgesetztes, immer erneuerndes Zusammenwirken der Gesellschaftsglieder, also eine Vereinigung von längerer, wenn auch nicht immerwährender Dauer, nothwendig macht. Es muß daher die Gesellschaft als eine Vereinigung mehrerer Personen zur Verfolgung eines gemeinsamen, dauernden Zweckes definiert werden.

Die Gesellschaft setzt daher folgende Bedingungen voraus:

1. Einen gemeinsamen Zweck, ohne welchen eine Gesellschaft nicht denkbar ist. Der gemeinschaftliche Zweck, welcher auch das gemeine Beste genannt wird, vereinigt alle Glieder zu Einer Person, welche, weil sie bloß um des Rechtsverhältnisses willen angenommen wird, zum Unterschiede von der einzelnen Person eine moralische, juristische, ideale oder Gesammt-Person genannt wird. Dieser Zweck kann ein so mannigfacher sein, als es vernünftige Lebenszwecke gibt, denn Alles, was der Mensch für sich anstreben soll, kann er auch im Vereine mit Anderen anstreben, immerhin muß jedoch der Zweck der freien Wahl des Menschen anheim gegeben sein, weil die Gesellschaft eine freie Vereinigung zur Verfolgung eines gemeinschaftlichen Zweckes ist, daher die Familie, der Staat und die Kirche, welchen der Mensch der Nothwendigkeit ihrer Zwecke wegen auch gegen seinen Willen nothwendig angehören muß, aus dem Begriffe der Gesellschaft ausgeschlossen sind.

2. Einen Vertrag, weil zu einer positiven Thätigkeit, wie sie in der Gesellschaft vorausgesetzt wird, ein Mensch gegen den anderen kein ursprüngliches Recht haben, dieses daher nur durch eine wechselseitige Einwilligung oder durch Vertrag erworben werden kann.

3. Mehrere Mitglieder, weil in der Gesellschaft ein jedes Mitglied der Gesamtheit gegenüber verpflichtet ist, zu dem gemeinsamen Zwecke mitzuwirken. Die Anzahl der Mitglieder ist im Allgemeinen gleichgiltig, nur müssen es für jeden Fall wenigstens drei sein, damit ein jedes Mitglied nicht dem anderen, sondern einer Gesamtheit gegenüber, wie dieß ein dauernder Zweck erfordert, verbunden sei.

4. Das Zusammenwirken aller Mitglieder zur Erreichung eines und desselben Zweckes, wodurch sich die Gesellschaft von einem einfachen Vertragsverhältnisse unterscheidet, bei welchem selbst in dem Falle, das beide Theile gegenseitig etwas zu leisten haben, ein Jeder nur seinen besonderen Zweck verfolgt. Bei der Gesellschaft kommt hingegen die Thätigkeit der einzelnen Mitglieder nicht einander unmittelbar zu Statten, sondern es sind alle Leistungen der Mitglieder auf die Erreichung des gemeinsamen Zweckes oder des gemeinen Besten gerichtet, in dessen verhältnißmäßigem Genuße erst der Vorthell der einzelnen Mitglieder zu bestehen hat.

§. 27. Arten der Gesellschaften.

Die Gesellschaften können in verschiedener Rücksicht auch verschieden abgetheilt werden. In Rücksicht auf den Zweck, welcher ein mannigfaltiger sein kann, sind auch die Gesellschaften sehr mannigfaltig, doch können dieselben im Allgemeinen, je nachdem sie den Erwerb physischer und geistiger Güter zum Zwecke haben, in Erwerbs- und Humanitäts-Gesellschaften getheilt werden.

In Rücksicht auf die Dauer sind die Gesellschaften entweder zeitliche oder immerwährende, je nachdem der Gesellschaftszweck nur eine gewisse Zeit andauert, oder bleibend ist, daher die Gesellschaft entweder auf eine bestimmte Zeit oder auf immer eingegangen wird.

In Rücksicht auf die Persönlichkeiten der Mitglieder sind die Gesellschaften entweder einfache oder zusammengesetzte. Sind nämlich alle Mitglieder lauter einzelne Personen, so heißt die Gesellschaft eine einfache, sind dagegen entweder alle

oder doch mehrere Mitglieder der Gesellschaft moralische Personen oder einfache Gesellschaften, sonach die Gesellschaft ganz oder zum Theile eine Gesellschaft von Gesellschaften, so wird sie eine zusammengesetzte genannt.

Man pflegt zuweilen die Gesellschaften in gleiche und ungleiche abzutheilen, und versteht unter ersteren solche, deren Mitglieder alle gleich sind, und unter letzteren solche, wo eine Autorität besteht, welcher die anderen Mitglieder zu gehorchen verbunden sind. Da jedoch die Gesellschaft durch Vertrag zu Stande kommt, eine Autorität aber durch Vertrag nicht eingesetzt werden kann, so ist diese Eintheilung, als dem Begriffe der Gesellschaft widersprechend, im Privat- oder Gleichheits-Rechte zu verwerfen.

§. 28. Bildung und Einrichtung der Gesellschaft.

Da die Gesellschaft nur durch Vertrag zu Stande kommt, so ist zur Gründung einer Gesellschaft wie zu jedem Vertrage die Zustimmung aller Mitglieder erforderlich. Man pflegt gewöhnlich einen Einigungsvertrag, in welchem sich die Mitglieder über den Gesellschaftszweck einigen, und einen Errichtungsvertrag, in welchem sie sich über die Bedingungen, unter welchen sie zum gemeinsamen Zwecke mitwirken wollen, einigen, zu unterscheiden. Allein diese Unterscheidung ist keine wesentliche, weil eine wirkliche Gesellschaft erst dann giltig eingegangen wurde, wenn die Mitglieder nicht bloß über den Gesellschaftszweck, sondern auch über die Bedingungen ihres gemeinschaftlichen Wirkens zur Erreichung dieses Zweckes einverstanden sind. Zu beiden diesen Verträgen, welche das Grundgesetz der Gesellschaft bilden, ist Stimmeinhelligkeit nothwendig, und es können Mitglieder, welche in den Gesellschaftszweck eingewilligt haben, in die Mittel aber, welche zur Verfolgung dieses Zweckes angewandt werden sollen, nicht einwilligen, sich der Mehrheit zu unterwerfen, nicht gezwungen werden. Sind aber die sämtlichen Mitglieder über den Gesellschaftszweck und über die Mittel zur Erreichung desselben einmal einig, dann kann die Erreichung desselben nicht mehr von

der Willkür der einzelnen Mitglieder abhängig gemacht werden, sondern es hat die Gesellschaft als solche, die Mehrheit derselben, das Recht, weitere Normen für die Thätigkeit der einzelnen Mitglieder aufzustellen, welche dieselben eben so gut verbinden, als wären sie gleich ursprünglich verabredet worden. Dieses Recht der Gesellschaft wird das Recht der Anordnung genannt.

Soll aber das Recht der Anordnung kein illusorisches sein, so muß der Gesellschaft auch das Recht zustehen, ihre Anordnung zu durchsetzen, oder die einzelnen Mitglieder zu einer, der Anordnung entsprechenden Thätigkeit auch zwangsweise zu verhalten, und dieses Recht heißt das Recht der Vollziehung.

Viele Rechtslehrer sind zwar dagegen, daß die Mehrheit der Gesellschaftsglieder die Minderheit binden könnte, und verlangen zu jeder Anordnung der Gesellschaft die Uebereinstimmung aller Mitglieder, und zwar aus dem Grunde, weil die Verbindlichkeit zu einer positiven Leistung, wie sie in der Gesellschaft gefordert wird, für Jemanden nur durch dessen freie Einwilligung entstehen kann. Allein wenn zu jeder Bestimmung über die Thätigkeit der einzelnen Mitglieder ein eigener Vertrag gefordert würde, so wäre kein Grund vorhanden, das Verhältniß der Mitglieder eine Gesellschaft, nämlich ein schon bestehendes oder fortdauerndes Rechtsverhältniß zu nennen. Auch würde hiedurch die Erreichung des Gesellschaftszweckes nicht selten gänzlich vereitelt werden, weil die Tauglichkeit der Mittel zu einem fortdauernden Zwecke zu häufig von zufällig eintretenden Umständen, welche bei Gründung der Gesellschaft nicht vorausgesehen werden konnten, abhängt. Man muß daher annehmen, daß alle Mitglieder durch den Eintritt in die Gesellschaft, oder durch die Zustimmung zu dem Grundgesetze, in Betreff der im Fortgange der Gesellschaft vorkommenden tauglichen Mittel sich der Gesellschaft als solchen, oder der Mehrheit der Mitglieder, unterworfen haben, weil sonst die Erreichung des Gesellschaftszweckes gar nicht möglich wäre, und zwischen den Mitgliedern kein besonderes, von einem einfachen Vertragsverhältnisse unterschiedenes Band bestände, welches eben darin besteht, daß auch die Mehrheit der Mitglieder eine entscheidende Wirkung habe.

Wohl kann durch den Gesellschaftsvertrag zur Gültigkeit der Beschlüsse in gewissen Angelegenheiten die Stimmen-Einheit oder eine eminente Stimmen-Mehrheit gefordert werden, wo dann die Bestimmung des Gesellschaftsvertrages als Grundgesetz gilt, welcher selbst nur durch Stimmen-Einhelligkeit abgeändert werden kann.

Da Einheit und gemeinschaftliches Zusammenwirken zur Erreichung des gemeinsamen Zweckes das Wesen der Gesellschaft ausmacht, so muß auch dafür ein gemeinsames Organ bestellt werden, welches über die, der Gesellschaft zur Verfügung gestellten Kräfte zu verfügen die Macht hätte. Jede Gesellschaft hat daher einen Vorstand, welchem die Leitung der Gesellschaft zusteht. Ueber die Bestellung dieses Organes kann der Gesellschaftsvertrag die nöthigen Bestimmungen enthalten, im entgegengesetzten Falle entscheidet hierüber nachträglich die Mehrheit der Gesellschaftsglieder. Demselben wird daher auch das Recht der Vollziehung der gesellschaftlichen Anordnungen zustehen, was jedoch nicht ausschließt, daß hiezu auch andere Mitglieder der Gesellschaft bestellt würden.

Gleichwie das Amt des Vorstandes ein von der Gesellschaft übertragenes ist, so kann es auch von der Gesellschaft wieder zurückgenommen werden, weshalb der Vorstand von der Gesellschaft abhängt, und ihr für die Ausübung des ihm übertragenen Amtes verantwortlich bleibt.

Im Uebrigen sind alle Gesellschaftsglieder gleich, und ist ein jedes Mitglied zu jener Leistung für den Gesellschaftszweck verbunden, zu der er sich im Gesellschaftsvertrage verpflichtet hat.

§. 29. Inneres und äußeres Gesellschaftsrecht.

Die Gesellschaft kann in Beziehung zu ihren eigenen Gliedern oder zu dritten Personen und anderen Gesellschaften gedacht werden, und darauf beruht die Unterscheidung des inneren und äußeren Gesellschaftsrechtes. Ersteres ist der Inbegriff der Rechte und Verbindlichkeiten der Gesellschaft zu ihren Gliedern, letzteres dagegen der Inbegriff der, der Gesellschaft als moralischen Person

gegen andere außerhalb der Gesellschaft stehende, physische oder moralische Personen zustehenden Rechte und Verbindlichkeiten.

Die Rechte und Verbindlichkeiten der Gesellschaft gegen ihre eigenen Glieder werden in dem Gesellschaftsvertrage, als dem Grundgesetze, genau normirt, und bestehen im Allgemeinen darin, daß die Gesellschaft von den einzelnen Mitgliedern die bestimmte Mitwirkung zu dem Gesellschaftszwecke fordern kann, dagegen auch jedem Mitgliede den bestimmten Genuß des erstrebten gemeinsamen Zweckes, oder gemeinen Besten, gewährt, oder sie werden in den nachträglichen Beschlüssen der Gesellschaft festgestellt, wenn es sich um Mittel handelt, über deren Tauglichkeit erst in der Fortsetzung der Gesellschaft Frage entstehen konnte.

Betreffend das Verhältniß zu anderen, außerhalb der Gesellschaft stehenden Personen, so stehen der Gesellschaft eben so wie den einzelnen Personen theils ursprüngliche, d. i. aus der Natur der Gesellschaft unmittelbar sich ergebende, theils abgeleitete oder erworbene Rechte zu, welche in der Thätigkeit der Gesellschaft ihren Entstehungsgrund haben.

Zu den ursprünglichen Rechten gehört zuerst das Recht auf Existenz, welches sich auf das angeborene Recht eines jeden Mitgliedes zu existiren und seine Lebenszwecke sowohl allein als auch im Vereine mit Anderen anzustreben, gründet.

Aus diesem Rechte fließt das fernere Recht, von allen, außerhalb der Gesellschaft stehenden Personen zu fordern, daß sie eine jede Störung, welche der Ausübung des, der Gesellschaft zustehenden Rechtes der Anordnung und Vollstreckung entgegen wäre, unterlassen, oder das Recht der ungehinderten Verfolgung des Gesellschaftszweckes, insofern Rechte Anderer dadurch nicht verletzt werden.

Außer diesen ursprünglichen Rechten kann die Gesellschaft auch noch andere Rechte erwerben, u. z. gleich den Einzelnen theils unmittelbar durch Occupation, theils mittelbar durch Beiträge. Sowohl zur Erwerbung dieser Rechte, als auch zu ihrer Durchsetzung bedarf jedoch die Gesellschaft wieder eines Organes, welches sie repräsentirt, daher auch der Repräsentant

der Gesellschaft genannt wird. Ueber die Repräsentanz der Gesellschaft gegen auswärtige Personen werden die nöthigen Bestimmungen gleichfalls entweder schon in dem Gesellschaftsvertrage verabredet worden sein, oder sie sind im gegentheiligen Falle Gegenstand der späteren Anordnung der Gesellschaft. Uebrigens ist einleuchtend, daß wegen des Zusammenhanges, in welchem die Durchsetzung der äußeren Rechte der Gesellschaft mit der Vollstreckung ihrer Anordnungen im Innern sich befindet, der Repräsentant der Gesellschaft gegen Außen und das Organ der Vollziehung im Innern eine und dieselbe Person sein können.

§. 30. Erlöschung der Gesellschaft.

Da bei den Gesellschaften ein fortdauernder Zweck und eine gewisse Anzahl von Mitgliedern vorausgesetzt wird, so muß bei denselben eine doppelte Erlöschungsart unterschieden werden, und zwar in Bezug auf alle Mitglieder, oder die gänzliche Aufhebung der Gesellschaft, und in Bezug auf nur einzelne Mitglieder derselben, wo die Gesellschaft in Bezug auf die anderen Mitglieder noch fortbesteht.

In Bezug auf alle Mitglieder, oder eine gänzliche Erlöschung der Gesellschaft, findet analog der Erlöschung der Verträge Statt:

1. Durch vollständige Erreichung des Gesellschaftszweckes, denn in diesem Falle hört eben so wie bei einfachen Verträgen durch Erfüllung des Vertrages jedes weitere Verhältniß der einzelnen Mitglieder auf.

2. Durch Ablauf der festgesetzten Zeit, wo die Erlöschung des gesellschaftlichen Verhältnisses die verabredete Wirkung des Gesellschaftsvertrages ist.

3. Durch Einwilligung der sämtlichen Mitglieder, denn das Gesellschaftsverhältniß wird nur von dem Willen aller Mitglieder getragen, der so wie er der Grund der Entstehung des Gesellschaftsverhältnisses war, auch der Grund der Auflösung desselben sein kann.

4. Gegen den Willen der Gesellschafts-Mitglieder durch äußere Umstände. Diese können sein:

- a) Die Unmöglichkeit der Erreichung des Gesellschafts-Zweckes; denn hiedurch wird wie bei einfachen Verträgen durch Untergang des Vertragsgegenstandes jede Leistung unmöglich, weil zwecklos, daher der Vertrag unwirksam wird.
- b) Der Tod aller Mitglieder, weil wegen Abganges eines Subjektes eine Gesellschaft nicht denkbar ist. Eine gleiche Wirkung hätte auch der Tod so vieler Mitglieder, daß nicht dreie verblieben, welche Anzahl zum Bestehen eines Gesellschaftsverhältnisses unerlässlich ist. Natürlich wird hier vorausgesetzt, daß nicht eine Ergänzung der Gesellschaft durch Beitritt neuer Mitglieder Statt findet, wenn solche überhaupt nach dem Gesellschaftsvertrage zulässig ist.
- c) Durch Eintritt einer auflösenden Bedingung, welche in Folge der Verabredung die Auflösung des Gesellschaftsverhältnisses zur Wirkung hat.

In Bezug auf einzelne Mitglieder erlischt die Gesellschaft durch Austritt eines Mitgliedes aus der Gesellschaft. Dieser kann bei dem Umstande, als der Gesellschaftszweck ein fortbauender ist, und alle Mitglieder zu dessen Erreichung zusammenzuwirken verbunden sind, nur dann rechtsgiltig erfolgen, wenn entweder alle anderen Mitglieder hiezu eingewilligt, dem Austretenden also seine Verpflichtung erlassen haben, oder wenn sich ein Mitglied den freien Austritt aus der Gesellschaft bei Abschließung des Vertrages ausdrücklich vorbehalten hat, oder wenn überhaupt eine Bedingung eintritt, unter welcher ein freiwilliger oder gezwungener Austritt (Ausschließung) aus der Gesellschaft zulässig ist.

V. Abschnitt.

Das Familienrecht.

1. Kapitel.

Das Eherecht.

§. 31. Begriff und Zweck der Ehe.

Weil der Mensch sich selbst nicht genügt, schließt er Gesellschaftsverhältnisse, in welchen gewisse Lebenszwecke durch gemeinsames Wirken verfolgt werden. Aber auch diese Vereinigung mit Anderen zur Anstrengung bestimmter Zwecke genügt dem Menschen nicht, der in sich den Drang nach einer innigeren, der innigsten Vereinigung fühlt, wie sie nur in der Ehe zwischen Mann und Frau Statt haben kann. Dieselbe geht nicht bloß auf Gemeinschaftlichkeit eines oder mehrerer Lebenszwecke, sondern auf die Gemeinschaftlichkeit des ganzen Lebens und Seins, oder auf die vollkommene und innige Wesens-Einheit. Beide Ehegatten gehören einander ganz an, mit Leib und Geist, beide unterstützen einander gegenseitig in der Erreichung der sämtlichen Lebenszwecke; die Lebenszwecke eines jeden der Gatten sind Lebenszwecke beider, und wie es keinen Unterschied ihrer Lebenszwecke gibt, so gibt es auch keinen Unterschied ihres Wesens, und beide Ehegatten sind vollkommen Eins. Es ist daher die Ehe ihrem Begriffe nach die innigste Vereinigung zweier Menschen verschiedenen Geschlechtes zur vollkommenen Wesens-Einheit.

Eine derartige Vereinigung zwischen Mann und Weib zu Einem Wesen oder zur Gemeinschaftlichkeit des ganzen Lebens und Seins kann aber nur in einer innigen Zuneigung ihren Grund haben, welche schon in ihrem Wesen alles das ist, was die Ehe selbst, nämlich die Liebe. Nur diese vermag den Menschen zu

bewegen, sich einem andern Wesen ganz und gar hinzugeben, mit Leib und Geist, alle seine Zwecke den Zwecken des Andern zu opfern, und mit ihm eine vollkommene Lebensgemeinschaft einzugehen. Und so wie die Liebe der Grund der Wesens-Einheit beider Gatten ist, so ist sie auch das Mittel, die Wesens-Einheit in der Ehe fort-dauernd zu erhalten, daher die Ehe durchwegs ein Liebesver-hältniß ist. Die Liebe hat nämlich beide Gatten in dieses innige Verhältniß geführt, die Liebe erhält sie in diesem Verhältnisse, und die Liebe bewirkt auch die Einmüthigkeit in der gemeinsamen An-strebung sämmtlicher Lebenszwecke.

Die Frucht des Liebesverhältnisses sind die Kinder, welche als ein lebendiger Ausdruck der leiblichen und geistigen Einheit der Gatten ein neues Band ihrer ehelichen Liebe abgeben. Die Er-zeugung und Erziehung der Kinder gehört sonach um so mehr zu den in der Ehe anzustrebenden Zwecken, als Gott selbst an die geschlechtliche Vereinigung die Bedingungen der Fortpflanzung des Menschengeschlechtes geknüpft hat, diese daher für jeden Fall in der Absicht der Ehegatten gelegen sein muß, die da nur in Er-füllung des göttlichen Willens den ehelichen Bund geschlossen haben. Durch die vollkommene Wesens-Einheit wird aber die geschlechtliche Vereinigung der Gatten in der Ehe geheiligt, weil beide Gatten eine vollkommene physische und geistige Einheit bilden, weshalb auch die Erzeugung und Erziehung der Kinder nicht als der all-einige Zweck der Ehe angesehen werden kann, sondern als solcher vielmehr die vollkommene Wesens-Einheit und die Gemeinschaft-lichkeit des ganzen Lebens und Seins angenommen werden muß, wodurch die Erreichung aller Lebenszwecke und der Menschen-bestimmung überhaupt ermöglicht wird.

§. 32. Bedingungen der Ehe.

Da die Ehe die Liebe zu ihrem Grunde hat, und nur durch die Liebe getragen wird, so kann dieselbe, da die Liebe auf der Zuneigung, welche ihre Beweggründe im Innern hat, beruht, nur durch freiwillige Einwilligung der beiden Ehegatten ge-

geschlossen werden. Soll daher eine abgeschlossene Ehe gültig sein, so wird vorausgesetzt, daß zwischen den Ehegatten eine wahre Zuneigung bestanden hat, welche der Grund ihrer Annäherung ist, und daß beide in die innige Vereinigung, wie sie zum Wesen der Ehe gefordert wird, wirklich eingewilligt haben. Demnach ist die gegenseitige Einwilligung der Gatten die erste Bedingung der Gültigkeit der Ehe, und der Mangel einer solchen Einwilligung begründet die ursprüngliche Ungültigkeit der Ehe, oder ein Ehehinderniß.

Nachdem ferner die vollkommene Gemeinschaft des ganzen Lebens und Seins, oder die leibliche und geistige Einheit der Gatten zum Wesen der Ehe gehört, so muß diese alle Bedingungen einer solchen Einheit in sich vereinigen; was daher diesen Bedingungen entgegen ist, begründet gleichfalls ein Ehehinderniß, oder die Nichtgültigkeit der Ehe.

Weil endlich die Ehe von den Gatten nur in Erfüllung des göttlichen Willens und der Absicht Gottes gemäß geschlossen wird, somit ein religiöses Bündniß ist, und durch das eheliche Verhältniß das Religionsverhältniß der Ehegatten, oder ihr Verhältniß zu Gott keine Aenderung erleidet, so müssen bei Eingehung des Ehebündnisses die Vorschriften der Kirche, welcher die Ehegatten angehören, beobachtet werden, falls nicht dem Gewissen derselben ein Zwang angethan werden soll, weshalb auch Alles ein Ehehinderniß bilden wird, was den bestehenden Vorschriften der Kirche, welchen einer oder der andere Ehegatte angehört, zuwider ist.

§. 33. Rechte der Ehegatten.

Wenn unter Recht eine erfüllte Pflicht, welche Anerkennung Anderer fordert, oder eine moralische Forderung, verstanden wird, und die Liebe an sich die höchste Tugend ist, so ist die Ehe als ein Liebesverhältniß zugleich auch durchaus ein Rechtsverhältniß. Dieselbe muß um so mehr bei allen Anderen Anerkennung finden, als sie von den Ehegatten in Erfüllung des Willens Gottes eingegangen wurde, und der Zweck der Ehe ein vollkommen gerechtfertigter ist.

Einander gegenüber sind beide Ehegatten gleich, weil ihre Wesens-Einheit, welche zum Begriffe der Ehe gehört, einen jeden Unterschied zwischen den Ehegatten aufhebt. Es kommen daher beiden Gatten gleiche Rechte zu, welche sich aus dem Wesen der Ehe ergeben.

Zu diesen Rechten gehört zunächst das Recht auf wechselseitige Unterstützung bei Verfolgung sämtlicher Lebenszwecke, welches aus der Gemeinschaftlichkeit des ganzen Lebens und Seins folgt. Die natürlichen Eigenschaften der Ehegatten geben die Art und Weise an, wie sie die gemeinsamen Zwecke unter sich zu theilen haben, so daß dem geistvollen Manne die Vertretung der Familie nach Außen und der äußere Erwerb, dem gefühlvollen Weibe dagegen die Führung der Hauswirthschaft obliegen wird.

Die wechselseitige Unterstützung der Ehegatten bei Verfolgung sämtlicher Lebenszwecke erfordert auch eine Gemeinschaft des Vermögens, welches ein nothwendiges Mittel zur Realisirung der gemeinsamen Zwecke bildet, und ist darum das besondere Vermögen der Gatten dem Begriffe der Ehe widerstrebend.

Ein ferneres, aus dem Begriffe der Ehe folgendes Recht ist das Recht auf das Zusammenleben der Ehegatten, weil ohne ein solches Zusammenleben der Ehegatten die Verfolgung der sämtlichen Lebenszwecke absolut unmöglich wäre.

Als ein Drittes, aus dem Begriffe der Ehe folgendes Recht, muß das Recht auf eheliche Treue bezeichnet werden. Da nämlich die Ehe ein Liebesverhältniß ist, durch die Liebe entstand, und von der Liebe getragen wird, so ist die eheliche Treue um so mehr eine nothwendige Bedingung der ehelichen Verbindung, als der Liebe größter Schmerz darin besteht, den Geliebten in den Armen eines Anderen zu wissen, durch die Untreue daher das Liebesverhältniß zerstört würde. Soll daher die Ehe in ihrem Grunde und Wesen nicht angegriffen, und die Innigkeit des Verhältnisses nicht aufgehoben werden, so müssen die Ehegatten fortan einer dem anderen ganz angehören, einer dem anderen sich mit seiner ganzen Person weihen, und keinen Anderen an ihrer Liebe Theil nehmen lassen.

Endlich bildet die eheliche Pflicht ein Recht der Ehegatten, weil die Erzeugung und Erziehung der Kinder zu den Zwecken der Ehe gehört (S. 31), die Fortpflanzung der menschlichen Gesellschaft aber auf die Bedingung der geschlechtlichen Gemeinschaft geknüpft ist. Die Gatten dürfen sich daher den ehelichen Umarmungen um so weniger entziehen, als eine Verweigerung des Beischlafes ohne Grund leicht die Abneigung des anderen Gatten zur Folge haben könnte, wodurch die Harmonie und Einheit beider Gatten, welche das Wesen der Ehe bildet, verloren ginge.

Wenngleich die eben erwähnten Rechte den beiden Ehegatten auf gleiche Weise zustehen, und ob der Wesens-Einheit in der Ehe ein Unterschied zwischen den beiden Ehegatten überhaupt nicht gemacht und insbesondere nicht zugegeben werden kann, daß etwa die Frau der Herrschaft des Mannes unterworfen wäre, so muß doch für den Fall der momentanen Nichtübereinstimmung der beiden Ehegatten, — welche, weil die Einheit und Liebe bis zur Selbstaufopferung zum Wesen der Ehe gehört, eben nur momentan eintreten kann, — wenn überhaupt alle gemeinsamen Zwecke nicht unerreicht bleiben, und das momentane Auseinandergehen der Ehegatten in ihren Ansichten nicht eine gänzliche Trennung zur Folge haben soll, die Stimme des Mannes entscheidend sein, und hat die Frau, insoweit ihrem Gewissen kein Zwang angethan wird, die Ansicht des Mannes gelten zu lassen. Dieser Vorzug des Mannes kommt demselben zwar nicht wegen seiner körperlichen oder geistigen Ueberlegenheit, sondern darum zu, weil ihm die Ernährung und Vertheidigung der Familie obliegt, und er der Repräsentant der Familien-Einheit ist.

§. 34. Unauflöslichkeit der Ehe.

Da die Ehe ihrem Begriffe nach in der Wesens-Einheit beider Gatten und in der vollkommenen Gemeinschaftlichkeit des ganzen Lebens und Seins besteht, so folgt daraus mit Nothwendigkeit, daß dieselbe nicht auf eine Zeit, sondern für das ganze Leben eingegangen wird, und nicht anders, als durch den Tod eines oder

des andern Gatten aufgelöst werden kann. Eine Auflösung der Ehe bei Lebzeiten der Gatten widerspricht auch der Liebe, welche der Grund der ehelichen Vereinigung ist, und auch der Grund der Fortdauer dieser Vereinigung sein soll.

Manche Rechtslehrer vertheidigen zwar die Auflösbarkeit der Ehe wegen Abneigung und Unverträglichkeit der Ehegatten, und führen als Grund an, daß unter Voraussetzung einer unüberwindlichen Abneigung durch die Fortdauer der Ehe den Neigungen der Ehegatten Gewalt angethan und die Ehe in eine wahrhaft unmoralische Einrichtung umgewandelt würde. Allein im Gegentheil gebietet die Moral, daß ein so inniges Verhältniß, wie es die Ehe ist, und die Wesens-Einheit der beiden Gatten, wie sie durch die Ehe begründet wurde, der bei Eingehung der Ehe bestandenen Absicht gemäß auf immer fortbestehe, und daß die Liebe, welche die Eheleute zusammenführt, niemals erkalte, sondern den Bund der Eheleute immer inniger und inniger knüpfe. Die Abneigung der Ehegatten darf nicht unüberwindlich sein, sondern durch Entfernung ihrer Ursachen schnellstens überwunden, und sohin das ursprüngliche innige Verhältniß wieder hergestellt werden.

Weil daher die Ehegatten nur durch die Fortsetzung und Erhaltung ihres Ehebündnisses nach dem Willen Gottes handeln, oder ihre Pflicht erfüllen, so kann kein Ehegatte das Recht haben, die Auflösung der Ehe vor der natürlichen Erlöschung durch den Tod eines Gatten zu fordern.

2. Kapitel.

Das Verhältniß zwischen Eltern und Kindern.

§. 36. Das Verhältniß der Eltern zu den Kindern ist theils ein Rechts- theils ein Autoritäts-Verhältniß.

Die Eltern haben dem Kinde das Dasein gegeben, und da alles Leben aus Gott kommt, der die Quelle alles Lebens ist, so erscheinen die Eltern als Organe und Werkzeuge der göttlichen

Gnade, und weil Gott das Kind den Eltern zur Erziehung und Heranbildung anvertraut hat, so müssen die Eltern in Rücksicht der Erziehung ihres Kindes zugleich als Bevollmächtigte Gottes angesehen werden.

Dieselben halten es für ihre Pflicht, sich der Kinder anzunehmen, sie zu erhalten und zu vernünftigen und selbstständigen Menschen zu erziehen, und indem sie diese ihre Pflicht erfüllen, haben sie, weil das Recht eine erfüllte Pflicht ist, welche Anerkennung Anderer fordert, auch ein Recht dazu. Das Verhältniß der Eltern zu den Kindern ist demgemäß Anderen gegenüber ein Rechtsverhältniß, welches allen Anderen nicht gestattet, der von den Eltern pflichtgemäß besorgten Erziehung der Kinder auf irgend eine Weise hindernd in den Weg zu treten.

So wie Gott es ist, der den Bund der Eltern mit Frucht gesegnet hat, so ist Er es auch, der ihnen die Gewalt gegeben, auf den Willen der Kinder bestimmend einzuwirken. Die Eltern sind daher für ihre Kinder eine Autorität, und zwar keine selbstständige, sondern eine auf die Autorität Gottes gestützte, dem gegenüber wir Alle gleich abhängig sind, von dem allein als unbegrenzter Macht alle Macht in den Creaturen erklossen ist. Die Kinder müssen daher in ihren Eltern Gott selbst, als die Quelle ihres Daseins, verehren, und sind ihnen Gehorsam schuldig.

Hieraus folgt wieder, daß das Verhältniß der Eltern den von ihnen erzeugten und ihnen zur Erziehung anvertrauten Kindern gegenüber ein **Autoritäts-Verhältniß** ist, und die elterliche Autorität einen geheiligten Charakter hat.

§. 36. Die elterliche Gewalt.

Die Eltern haben die Pflicht, das Kind nicht bloß zu erhalten und zu ernähren, sondern auch zu erziehen. Soll aber die Erziehung des Kindes überhaupt gelingen, so muß den Eltern das Recht zustehen, für den Willen der Kinder gewisse Normen aufzustellen, welche die Kinder unbedingt zu befolgen schuldig sind, insoferne ihnen nichts unmoralisches, dem absoluten Gesetze Gottes

widerstreitendes, geboten wird. In dieser Beziehung erscheint das Recht der Eltern den Kindern gegenüber als eine sittliche Macht oder Gewalt, welche die elternliche Gewalt genannt wird, und beiden Elternteilen in gleicher Weise zusteht, weil beiden die gleiche Pflicht der Kindererziehung obliegt.

Insoferne jedoch in allen, das eheliche Verhältniß betreffenden, gemeinschaftlichen Angelegenheiten der Ehegatten in Folge einer Meinungs- Verschiedenheit dem Manne eine gewisse entscheidende Stimme zukommt, (§. 33) so muß auch in Angelegenheiten der Kindererziehung, welche, soll sie nicht ganz vereitelt werden, jedenfalls auch ein einheitliches Vorgehen der Eltern erfordert, der Wille des Mannes Geltung haben, dem sich die Frau zu ergeben hat. Und in dieser Rücksicht wird auch die elternliche Gewalt die väterliche Gewalt genannt, weil sie dem Vater, welcher auch der materielle Träger der Existenz des Kindes ist, in ganzer Fülle innewohnt.

Viele Rechtslehrer nehmen als Grund der elternlichen Gewalt das Eigenthumsrecht an. Nach ihrer Ansicht wird das Kind als Erzeugniß der Eltern ihr notwendiges Eigenthum, und es ist daher die elternliche Gewalt nichts anderes, als ein Ausfluß des Eigenthumsrechtes. Allein hier wurde übersehen, daß zur Erzeugung des Kindes auch die schöpferische Kraft Gottes erforderlich, das Kind, obschon von den Eltern erzeugt, doch kein Kraftprodukt derselben, sondern vielmehr ein Geschöpf Gottes, eine Gabe des Himmels ist, daß es gleich nach der Geburt als ein Wesen, welches die menschliche Bestimmung als Selbstzweck zu erreichen hat, geachtet werden muß, und demnach nicht gleich einer Sache betrachtet und behandelt werden, daher auch nicht Gegenstand des Eigenthumsrechtes sein kann. Dieses fühlen auch die Vertheidiger jener Ansicht, weshalb sie zur Berichtigung ihrer Behauptung hinzufügen, daß jenes Eigenthumsrecht ein durch die Eigenschaft des Kindes als werdender Person wesentlich beschränktes sei.

Die elternliche Gewalt gründet sich aber einzig und allein in der Pflicht der Eltern, sich des Kindes anzunehmen, dasselbe zu

erhalten und zu erziehen, sie stützt sich auf die Gewalt Gottes selbst, der die Eltern mit der Kindererziehung beauftragt und sie zu diesem Zwecke an Seiner Autorität Theil nehmen läßt. Aus diesem Grunde haben auch die Eltern ihre Kinder vorzüglich für Gott zu erziehen, und ist die religiöse Erziehung der Kinder die erste der Erziehungspflichten, welche die Eltern an ihren Kindern zu erfüllen haben, welcher sich alle anderen Theile des Erziehungsgeschäftes unterordnen und anschließen müssen.

Die Art der Ausübung der elterlichen Gewalt ist jedoch nach Verschiedenheit der Epochen des kindlichen Alters selbst verschieden, und muß in Rücksicht des Hauptzweckes der Erziehung der Kinder folgende Befugnisse enthalten:

1. Die äußere Freiheit der Kinder angemessenen Schranken zu unterziehen, zu diesem Behufe ihnen Vorschriften für ihr Verhalten zu geben;

2. diese Vorschriften zu handhaben, und die denselben zuwiderlaufenden Handlungen zu bestrafen;

3. die Kinder gegen Auswärtige zu vertreten und in ihren Rechten zu schützen.

Dieselbe endet mit der Vollendung der Erziehung oder mit der Mündigkeit der Kinder, weil sie den Eltern nur wegen der Kindererziehung zusteht. Wann dieser Zeitpunkt eingetreten sei, haben die Eltern allein zu entscheiden, denen eine vollendete Erziehung ihrer Kinder obliegt.

Außer dieser natürlichsten Erlösungsart der elterlichen Gewalt, welche man die Entlassung aus der elterlichen Gewalt, oder die Emancipation nennt, erlischt dieselbe ferner durch freiwillige Uebertragung an Andere (Adoption) wenn die Eltern die Erziehung der Kinder zu besorgen unvermögend sind; durch den Tod der Eltern oder des Kindes, weil dieselbe nothwendig Eltern und Kinder voraussetzt; endlich auch durch die zeitliche Scheidung der Ehegatten, wo jedoch die elterliche Gewalt nur für einen Elterntheil erlischt, für den anderen aber, der die Erhaltung und Erziehung der Kinder allein auf sich genommen, fortbesteht.

Durch die Entlassung des Kindes aus der elterlichen Gewalt werden aber die sittlichen Bande, welche die Eltern und Kinder zu einer solidarischen Einheit umschlingen, nicht gelöst, daher in dem Falle, als die Kinder die Bedingungen ihrer selbstständigen Erhaltung verlieren, die Pflicht der Eltern wieder auflebt, für ihren Unterhalt zu sorgen, sowie auch umgekehrt für die Kinder die Pflicht wieder erwächst, den Eltern zu dienen, und dieselben zu unterstützen, wenn sie aus eigenen Kräften und Mitteln zu leben nicht mehr im Stande sind.

3. Kapitel.

Die Ergänzungen und Nachbildungen des Familienbandes.

§. 37. Die Vormundschaft.

Wenn es überhaupt eine moralische Pflicht der Menschen gibt, sich der Hilfsbedürftigen anzunehmen, so muß für dieselben um so mehr die Pflicht bestehen, sich der un-mündigen Kinder, denen die Sorge der Eltern aus was immer für einem Grunde nicht zu Statten kommt, anzunehmen, sie zu erhalten, und ihnen in Stellvertretung der Eltern auch die erforderliche Erziehung zukommen zu lassen. Eine solche Pflicht wird vor allen Anderen den nächsten Verwandten, und in deren Abgang oder Unvermögenheit auch anderen Personen obliegen. Hiemit ist der Begriff der Vormundschaft gegeben. Dieselbe soll das Familienverhältniß, oder das Verhältniß der Eltern zu den Kindern ersetzen, und ist somit gleich diesem Anderen gegenüber ein wahres **Rechtsverhältniß**, welches allen Anderen die Pflicht auflegt, der von dem Vormunde übernommenen Erziehung des Kindes nicht hindernd in den Weg zu treten, den Kindern gegenüber aber ein **Autoritätsverhältniß**, denn der Vormund hat Elternstelle zu vertreten, es muß ihm daher wie den Eltern zum Behufe der Erziehung der Kinder eine auf die absolute Macht Gottes

gegründete Gewalt, welche die vormundschaftliche Gewalt genannt wird, zusteht, auf den Willen der Kinder bestimmend einzuwirken, für ihr Verhalten Vorschriften aufzustellen, dieselben zu handhaben, und das Dagegenhandeln zu bestrafen. Deshalb sind auch die Kinder ihrem Vormunde Gehorsam und Ehrfurcht schuldig, weil sie in demselben die Eltern und weiter Gott selbst, der ihm die Pflicht, sich der Kinder anzunehmen und ihre Erziehung zu besorgen, auferlegt hat, verehren müssen.

Nimmt man sich dagegen erwachsener Personen, welche aus einem anderen Grunde, als dem der Unmündigkeit, hilfsbedürftig sind, an, so erwirbt man zwar dritten Personen gegenüber auch ein gewisses Recht, welches in der Anerkennung der, an den Hilfsbedürftigen erfüllten Pflicht besteht, den Hilfsbedürftigen gegenüber aber befindet man sich lediglich in einem Moralitäts-Verhältnisse, und nur bei den, der Vernunft völlig beraubten Personen erwirbt man auch eine Art elterlicher Gewalt über sie, weil man das Recht einer gewissen Einwirkung auf ihr Verhalten haben muß, um sie und Andere vor Schaden zu bewahren.

§. 38. Das Haus- und dienstherrliche Verhältniß.

Eine Art Autoritäts-Verhältniß bildet auch das Haus- oder dienstherrliche Verhältniß. Es entsteht dieses Verhältniß dadurch, daß sich Personen, welche nicht im Stande sind, einen selbstständigen Erwerb zum Zwecke ihres Lebensunterhaltes zu unternehmen, zur Leistung aller oder bestimmter, im Hause nothwendigen Dienste einer Familien-Autorität anschließen. Das Charakteristische dieses Verhältnisses liegt demnach darin, daß der Dienstbote gegen die Hingabe seines Willens an den Willen seines Dienstherrn für die häuslichen Bedürfnisse des letzteren in die Gemeinschaft des häuslichen Lebens aufgenommen wird, und mit der Familie ein Hauswesen bildet, dessen Glieder Hausgenossen genannt werden. Die Anschließung der Dienstboten an eine Familie ist demnach nichts anderes, als eine Erweiterung des Familienverhältnisses, und darin liegt auch der Unterschied des

Dienstboten vom Tagelöhner, welcher blos seine Dienste verrichtet, ohne in eine andere Familie einzutreten und ein Hausgenosse eines anderen Hauswesens zu werden. Durch die Freiwilligkeit des Eintrittes in die Familie, durch die mögliche Bedingung bestimmter Dienste und durch die Lösbarkeit seines Verhältnisses unterscheidet sich wiederum der Dienstbote vom Sklaven.

In der Autorität des Hausvaters oder Dienstherrn liegt aber der ganze Werth und die Bedeutung dieses Verhältnisses. Gleichwie dem Hausvater eine Gewalt über die Kinder zusteht, so kommt denselben auch eine gewisse Gewalt über die Dienstboten zu, welche sich zu dem Behufe der Familie angeschlossen haben, die Zwecke derselben, und namentlich des Hauswesens, nach Anordnung des Haus- oder Familienvaters befördern zu wollen.

Diese dem Hausvater über die Dienstboten zustehende Gewalt wird die hausväterliche oder dienstherrliche genannt, und besteht hauptsächlich in dem Befugnisse, den Dienstboten Vorschriften für ihr Verhalten behufs Erhaltung der häuslichen Ordnung zu ertheilen, dieselbe nöthigenfalls zwangsweise zu handhaben, und von denselben die zu den Verrichtungen des Hauswesens erforderlichen, ihren Kräften angemessenen, oder ausdrücklich bedingenen persönlichen Dienste zu fordern.

Dagegen hat der Hausvater oder Dienstherr die Pflicht, für den Unterhalt des Dienstboten zu sorgen, weil ihm nur um dieser Pflicht willen die hausherrliche Gewalt zusteht, sowie auch die anderen allenfalls eingegangenen Bedingungen zu erfüllen, sodann aber insbesondere die Dienstboten zum Dienste Gottes anzuhalten, weil seine Autorität auf die höchste Autorität Gottes gestützt ist, und er für die religiöse Leitung aller Hausgenossen Gott der sie ihm anvertraut hat, verantwortlich ist.

S. 39. Schlussbemerkung.

Da das ganze Gebiet der Rechtsphilosophie zu oberst in das Gleichheits- oder Privat-Recht, und in das Autoritäts-Recht abgetheilt wird, je nachdem es die aus dem Verhältnisse

des Menschen zu Andern, seines Gleichen, oder zu einer Autorität, hervorgehenden Rechte behandelt (§. 7), so ergibt sich daraus, daß das Familien-Recht theils zu jenem, theils zu diesem gehöre. Insoferne nämlich darin das Eherecht und das Verhältniß der Ehegatten zu einander, welche vollkommen gleiche Rechte genießen, dargestellt werden, gehört dasselbe zum Gleichheits- oder Privat-Rechte, insoferne dagegen darin das Verhältniß der Eltern zu den Kindern dargestellt wird, für welche letztere die ersteren eine Autorität sind, gehört dasselbe zum Autoritäts-Rechte.

Das Familien-Recht bildet sonach mit den Ergänzungen und Nachbildungen des Familienbandes, dem Vormundschafts- und dienstherrlichen Verhältnisse, wo gleichfalls eine Autorität, die des Vormundes und Dienstherrn, vorausgesetzt wird, recht eigentlich den Schluß des Gleichheits- oder Privat-Rechtes und zugleich den Uebergang zu dem Autoritäts-Rechte, welches wieder in das Kirchen- und Staats-Recht zerfällt, je nach dem bei Schilderung der Rechtsverhältnisse die Autorität des Kirchen- oder des Staatsoberhauptes vorausgesetzt wird. Unsere Aufgabe beschränkt sich aber lediglich auf die Darstellung des Staats-Rechtes, wovon der eben folgende zweite Theil handelt.

II. Theil.



Das Staats-Recht.

E i n l e i t u n g.

§. 1. Begriff des Staates.

Das Recht ist die erfüllte Pflicht, insoferne sie Anerkennung Anderer fordert; (§. 2, I. Theil) und darin liegt eben die Bedingung der Coexistenz der Menschen, daß es einem Jeden möglich werde, seine Pflicht zu erfüllen, seine Bestimmung ungehindert anzustreben, oder daß das Recht zur Herrschaft gelange. Die Herrschaft des Rechts ist daher die Bedingung der Coexistenz der Menschen.

In dem einfachen Coexistenz-Verhältnisse kommt aber das Recht nicht immer zur Geltung, die erfüllte Pflicht wird nicht immer anerkannt, und so die Erreichung der menschlichen Bestimmung oder des Endzweckes der Menschheit vereitelt. Darum ist eine Gewalt nothwendig, welche alle Anderen zur Anerkennung der von den Einzelnen erfüllten Pflichten zwingt, und welcher Andere in dieser Beziehung unterworfen sein müssen. Da aber eine jede Gewalt nur eine auf die unbegrenzte Gewalt Gottes gestützte sein kann, von Dem allein alle Macht und Gewalt in die Kreaturen erflossen ist, so muß sich auch jene Gewalt, welche zur Anerkennung der erfüllten Pflichten zwingen, und in dieser Beziehung über den Willen Anderer herrschen soll, auf die absolute Gewalt Gottes stützen, oder sie ist eine von Gott gesetzte, Welcher die Quelle aller Ordnung ist, und darum auch Ordnung haben will in der Gesellschaft, damit die Einzelnen ihrer Bestimmung ungehindert nachkommen können.

Aus diesem Grunde hat Gott eine Autorität gewollt, welche Attribute habe, wie die väterliche Gewalt ebenfalls die ihr

gebührenden besigt. So wie Gott in der Familie eine Ordnung gewollt, und deshalb die Eltern mit einer heiligen Autorität bekleidet hat, eben so wollte er eine Ordnung in der Gesellschaft, und hat deshalb den Herrscher mit einer Autorität bekleidet, welche ihm ein Recht gibt, Gehorsam zu fordern.

Wird die herrschende Autorität in dieser Art aufgefaßt, so wird der Gehorsam nicht drückend, sondern verehelt; denn über den Menschen zeigt sich der König der Könige, Der das Loos der Fürsten wie der Völker bestimmt. Auf Ihn also, als den absoluten Herrn und Gebieter, bezieht sich meine Unterwerfung; Seine Majestät ist es, vor der ich mich beuge, wenn ich mich vor dem sichtbaren Werkzeuge seiner Gerechtigkeit beuge. So scheint mein Gehorsam an der Größe Dessen, Den ich in Gedanken verehere, Theil zu nehmen, denn ich unterwerfe mich dem Willen Gottes, wenn ich mich dem ausgesprochenen Willen der von ihm gesetzten Autorität unterwerfe.

Diese Autorität und die derselben zum Zwecke der äußeren Ordnung oder der Herrschaft des Rechts unterworfenen Individuen werden Staat genannt.

Sonach muß der Staat vorzugsweise als ein **Autoritäts-Verhältniß** bezeichnet werden, weil die Autorität des Staats-Oberhauptes eine auf die Autorität Gottes gestützte ist, sonach einen geheiligten Charakter hat.

§. 2. Begriff des Staatsrechtes und Eintheilung desselben.

Unter Staatsrecht ist dem Wortlaute nach zu verstehen das Recht im Staate, oder der Inbegriff der vernünftigen Rechtsgrundsätze, welche unter der Voraussetzung der Staats-Autorität oder des Staats-Oberhauptes Gültigkeit haben.

Da nun das Recht die erfüllte Pflicht ist, welche Anerkennung Anderer fordert, (§. 2, I. Theil) und der Staat aus dem Staats-Oberhaupt und den Unterthanen besteht, so bildet das Staatsrecht den Inbegriff der von dem Staats-Oberhaupt und den Unterthanen erfüllten Pflichten, welche gegenseitige Anerkennung

fordern. Die Moralität der Regierung und der Regierten ist somit Gegenstand und Inhalt des Staatsrechtes.

Dasselbe wird zuvörderst eingetheilt in das philosophische (natürliche) oder allgemeine, und in das positive oder besondere, je nachdem es die menschliche Vernunft zur Quelle hat, oder aber von einer bestimmten Staats-Autorität gegeben ist.

Ferner wird es eingetheilt in das Staats-Recht im engeren Sinne, und in das Staaten- oder Völkerrecht, oder in das innere und äußere Staatsrecht; ersteres hat zum Gegenstande das Verhältniß der Staats-Autorität zu den Unterthanen, letzteres das Verhältniß der Staats-Autorität zu anderen Staats-Autoritäten, oder das Coexistenzverhältniß mehrerer Staaten.

Das Staatsrecht im engeren Sinne wird wieder eingetheilt in das absolute und hypothetische, je nachdem von einer bestimmten Regierungsform ganz abgesehen, oder aber eine solche vorausgesetzt wird.

Wir haben es hier natürlich nur mit dem absoluten Staatsrechte zu thun, nachdem unsere Aufgabe nur die Aufstellung der allgemeinen Grundsätze der Rechtsphilosophie ist.

§. 3. Der Zweck des Staates.

Die Staats-Autorität ist gesetzt um die Anerkennung der erfüllten Pflichten der Einzelnen, oder die Herrschaft des Rechts zu sichern, und hiedurch den einzelnen Unterthanen (die Erreichung ihrer ewigen Bestimmung oder ihres Endzweckes, welcher in der Willens-Einheit mit Gott, oder in der Gottähnlichkeit, Gottinnigkeit oder Gottesliebe besteht, (I. Theil S. 1) zu ermöglichen.

Es stellt sich sonach die Herrschaft des Rechts, die Rechtssicherheit oder der Rechtschutz, als ein Mittel zur Verwirklichung der ewigen Bestimmung oder des Endzweckes der Menschheit dar. Wenn auch zugegeben werden muß, daß die Realisirung der ewigen Bestimmung der Menschen ohne die Herrschaft des Rechts, oder die äußere Ordnung, ganz unmöglich würde,

so ist doch diese nur jener wegen geboten, und es muß daher die Verwirklichung der ewigen Bestimmung oder des Endzweckes der Menschheit als der eigentliche oder Hauptzweck des Staates, und die Herrschaft des Rechts oder der Rechtsschutz als ein Mittelzweck zur Erreichung des eigentlichen Staatszweckes bezeichnet werden.

Außer der Herrschaft des Rechts gibt es aber noch mehrere andere solche Mittel, welche der Verwirklichung der ewigen Bestimmung der Menschheit dienen, welche alle Mittelzwecke des Staates bilden werden. Zu diesen gehören namentlich die materielle Wohlfahrt der Unterthanen, die Wissenschaft und Kunst, weil sie ein besonderes Mittel zur Verwirklichung der höchsten Bestimmung des Menschen abgeben. Ein ganz vorzügliches Mittel aber, die Erreichung der ewigen Bestimmung des Menschen zu ermöglichen, oder zur Gottinnigkeit und Gottesgemeinschaft zu führen, ist ohne allen Zweifel die Religion, welche die Menschen mit Gott verbindet.*) Die Religion bildet somit den vorzüglichsten Mittelzweck des Staates, und gleichwie die Eltern schuldig sind, ihre Kinder vorzüglich für Gott zu erziehen, (S. 36, I. Theil) so ist es die vorzüglichste Pflicht der Staats-Autorität, die Untergebenen zu Gott zu leiten, an dessen Autorität sie Theil hat. Dieser Pflicht kann sich der Regent nicht ent schlagen, ohne dem König der Könige und Herrn aller Regenten verantwortlich zu werden.

Nun gibt es aber mehrere Religionen, welche alle Anspruch auf Wahrheit machen, von denen jedoch nur Eine wahr sein, und die Menschen zur wahren Gottinnigkeit führen kann. Ist aber die Religion der vorzüglichste Mittelzweck des Staates, oder ist es Pflicht des Staatsoberhauptes, den Untergebenen die wahre Religion als Mittel zur Anstrengung ihrer ewigen Bestimmung zu bieten, so muß es auch als vorzügliche Pflicht des Staatsoberhauptes anerkannt werden, zu untersuchen, welche von den bestehenden Religionen die wahre sei.

*) Religio von religäre, wiederverbinden, nämlich mit Gott.

Kann auch im Staate Niemand zur Annahme einer Religion, — auch der wahren, — gezwungen werden, weil die Religion durch den Glauben bedingt ist, und dieser auf der inneren Ueberzeugung beruht, welche nicht erzwungen werden kann, so muß doch, soll die Religion ein Mittelzweck des Staates sein, die wahre Religion im Staate eruiert werden, damit sie den einzelnen Unterthanen geboten, und von ihnen als Mittel zur Anstrengung ihrer Endbestimmung ergriffen werden könne.

Hieraus geht bis zur vollen Evidenz hervor, daß die Untersuchung über die Wahrheit der Religion in das vernünftige Staatsrecht gehöre, und einen integrierenden Theil desselben bilde, daß dagegen der Indifferentismus, als dem Mittelzwecke der Religion entgegen und von der Erreichung des eigentlichen oder Hauptzweckes des Staates abführend, zu verwerfen sei.

Besteht nun nach dem eben Gesagten der eigentliche oder Hauptzweck des Staates darin, die Erreichung der erhabenen ewigen Bestimmung der Menschheit den Staatsgliedern zu ermöglichen, und ist nun dieser Hauptzweck bedingt durch die Verwirklichung der Mittelzwecke, und zwar vor Allem des Mittelzweckes der Religion, dann des Rechtsschutzes, der Wissenschaft und Kunst, und endlich des materiellen Wohlsseins der einzelnen Staatsglieder, so muß als Staatszweck bezeichnet werden: „die Ermöglichung der Erreichung der erhabenen ewigen Bestimmung der Menschheit durch Verwirklichung der Mittelzwecke der Religion, des Rechtsschutzes, der Wissenschaft und Kunst, und der materiellen Wohlfahrt.“

S. 4. Identität des Wissens und des Glaubens.

Gewiß werden wir der Einwendung nicht entgehen, die man uns hier machen wird, daß die Untersuchung über die wahre Religion schon aus dem Grunde in das philosophische Staatsrecht nicht gehören könne, weil die Religion auf dem Glauben beruht, welcher kein Wissen ist, während das philosophische Staatsrecht

als Inbegriff der unter der Voraussetzung des Staates geltenden Rechtsgrundsätze eine wahre Wissenschaft ist, welche auf der Erkenntniß der Vernunft beruht, und mit dem Glauben nichts gemein hat. Diefem Vorwurfe wollen wir gleich im Voraus dadurch begegnen, daß wir die Identität des Glaubens und des Wissens nachweisen.

Das Wissen ist das Resultat der Forschung der menschlichen Vernunft, diese ist daher die Quelle desselben. Die menschliche Vernunft hat aber ihre Quelle in Gott, in seinem schöpferischen Gedanken; daher das Wissen mittelbar von Gott kommt. Der Glaube hingegen beruht direkt auf der Offenbarung oder dem Ansehen Gottes, hat daher Gott zur unmittelbaren Quelle. Glauben und Wissen kommen daher darin überein, daß sie eine und dieselbe Quelle haben, nämlich Gott, und ihr Unterschied beruht lediglich darin, daß der Glaube Gott zur unmittelbaren, das Wissen aber Gott zur mittelbaren Quelle hat.

Es können daher der Glaube und das Wissen einander nicht widersprechen, weil sie aus der nämlichen Quelle kommen; denn dasjenige, was ich weiß, das heißt, was ich durch Anwendung meiner Vernunft erkannt habe, muß ich auch glauben, das heißt, ich muß von dem, wozu ich durch die Forschung gelangt bin, von dem Inhalte meines Wissens, auch überzeugt sein, oder es muß für mich auch eine Gewißheit werden; und umgekehrt muß ich das, was ich glaube, oder was für mich eine innere Ueberzeugung ist, auch wissen, das heißt, durch meine Vernunft auch erkennen, weil es ja sonst für mich keinen Inhalt hätte.

Man wende uns nicht ein, daß viele Glaubenswahrheiten übernatürlich sind, und sohin unserer natürlichen Vernunft ganz entgehen; denn übernatürlich werden einige Glaubenswahrheiten bloß deshalb genannt, weil sie ohne besondere Offenbarung Gottes durch die menschliche Vernunft nicht erreicht werden könnten, und sohin ihr hätten ganz entgehen müssen, da die menschliche Vernunft aus eigener Kraft zu der Höhe der Rathschlüsse Gottes sich aufzuschwingen nicht vermöchte. Ist aber die Glaubenswahrheit einmal geoffenbaret, so muß sie auch durch die mensch-

liche Vernunft erfaßt werden können, denn man kann vernünftig nicht annehmen, daß eine Wahrheit, welche an die Menschen und für die Menschen geoffenbaret wurde, nach ihrem Inhalte und Zwecke für die menschliche Vernunft ganz und gar unzugänglich und unerfaßbar bleiben sollte.

Man braucht sich daher des Glaubens nicht zu schämen, als wäre er nur das Eigenthum der minder Gebildeten, und unwürdig der Gebildeten, welche höher streben und zur Höhe der Wissenschaft sich erheben müssen; denn steht der Glaube, als die auf der göttlichen Offenbarung oder dem Ansehen Gottes gegründete Erkenntniß, wegen der Unmittelbarkeit seiner Quelle nicht über dem Wissen, so steht er zum mindesten diesem, als der auf der eigenen Vernunft gegründeten Erkenntniß, nicht nach, und es stehen sonach der Glaube und das Wissen auf gleicher Stufe, oder der Glaube und das Wissen sind wegen Identität ihrer Quelle identisch.

§. 5. Die wahre Religion.

Wir haben im §. 3 dargethan, daß die Religion ein Mittelzweck des Staates, und zwar der vorzüglichste sei, und daß die Untersuchung über die Wahrheit der Religion einen integrirenden Bestandtheil des philosophischen Staatsrechts bilde.

Indem wir zu dieser Untersuchung übergehen, wagen wir die Voraussetzung zu machen, daß überall, wohin das Licht des Christenthums gedrungen, die Göttlichkeit der christlichen Religion eingesehen und diese allein als die wahre erkannt wird, ohne daß mehr die Frage entstehen könnte, ob der wahre Glaube bei den Christen oder bei den Nichtchristen sei.

Von den nichtchristlichen Religionen verdient nur die jüdische Religion ob ihrer Göttlichkeit eine besondere Erwähnung. Die christlichen Gelehrten haben genug oft schon die Wahrheit der mosaïschen Offenbarung und ihre später immer klarer werdende Entwicklung, zugleich aber ihre Unvollkommenheit und bloße Vorbildung dargethan, deren Vollendung und Erfüllung das Christenthum ist.

Jeder mit dem Christenthume hinreichend vertraute Jude guten Willens muß die Wahrheit der christlichen Religion einsehen, denn dieselben Beweise, welche für die Göttlichkeit der jüdischen Religion sprechen, nämlich die Wunder und Weissagungen, sprechen auch für die Göttlichkeit Christi und für die Wahrheit des Christenthums, und das alte Testament beweiset selbst die Wahrheit des Christenthums.*)

Wir können uns daher nur auf die Untersuchung über die Wahrheit der katholischen Kirche und der bestehenden nicht katholischen christlichen Kirchen beschränken, und glauben der Beweisführung über die Unwahrheit der nichtchristlichen Religionslehren überhoben zu sein.

Von den christlichen Kirchen aber haben wir die katholische Kirche als die wahre erkannt, und führen zur Erweisung ihrer Wahrheit, um möglichst kurz und bündig zu sein, und diese Materie im Verhältniß zu den übrigen Materien dieses Werkes nicht übermäßig zu erweitern, lediglich die folgenden Vernunftgründe an:

1. Der erste und vorzüglichste Beweisgrund für die Wahrheit der katholischen Kirche ist die **Kirchen-Autorität**.**) Die Nothwendigkeit ihrer Bestellung durch den Stifter der Kirche leuchtet aus Folgendem ein: Soll Christus wirklich ein Heiland der Welt sein, so mußte er in dieser Eigenschaft mit der ganzen Welt in eine Verbindung treten, die allgemein und fortdauernd war, und da er selbst als Mensch nur ein vorübergehendes Dasein hatte, so mußte er, damit das Erlösungswerk fortgesetzt werde, und die individuelle Aneignung der durch Christum für Alle erworbene Gnade vermittelt werde, eine Hinterlegung seiner Gewalt, seines Wortes und seiner Gnaden besorgen, und ein sichtbares Organ seines Willens einsetzen, das nur eines sei, wie Er, Cines wie die Wahrheit, und allgemein und fortdauernd durch

*) Joh. 5, 45—47. 1. Mos. 3, 15, 22, 28. 5. Mos. 18, 15.

**) Vergleiche hier „die philos. Studien über das Christenthum“ von August Nicolas III. B. II. Th. 13 und 14 Kap.

alle kommende Geschlechter, oder einen Stellvertreter und wohlbeglaubigten Dolmetscher, der die Verbindungskette bildete zwischen ihm und uns Allen, den die ganze Welt als solchen leicht erkennen und befragen könnte. Wäre dem nicht so, so würde Christus mit der Welt keine Gemeinschaft mehr haben, sein Wandel wäre nur eine historische Begebenheit, er wäre kein Heiland der Welt, und da es ihm an einer so nothwendigen Vorhersehung gefehlt hätte, wäre er — kein Gott. Wer daher eine solche Kirchen-Autorität nicht anerkennt, muß seine Eigenschaft als Christ aufgeben und sich in die Reihe der puren Deisten stellen.

Hieraus folgt, daß die Kirchen-Autorität das wesentliche Merkmal der wahren Kirche Christi sei, und eine Religionsgesellschaft, welche die Kirchen-Autorität läugnet, keine wahre Kirche Christi sein könne, sondern vielmehr nur ein Menschenwerk sei.

Eine solche, die Autorität Christi vertretende, kirchliche Autorität, ein die Person Christi stellvertretendes, sichtbares Oberhaupt ist aber einzig und allein in der katholischen Kirche zu finden, und zwar die Autorität des Episcopats, und insbesondere die Autorität des römischen Papstes, welcher letzterer durch eine ununterbrochene Reihenfolge von Petrus abstammend, seine Gewalt durch diesen von Christum selbst überkommen hat, und das Organ ist, durch welches der göttliche Stifter der Kirche, um mit Menschen menschlich zu verkehren, die seiner Stiftung verheißene Verbindung vermitteln will.

Darin liegt aber auch der Beweis der alleinigen Wahrheit des Katholicismus, und der Unwahrheit aller anderen nicht katholischen, christlichen Religionen, und namentlich des Protestantismus, welcher außer der Vernunft des Einzelnen und der Bibel keine andere Autorität anerkennen will, und durch Verwerfung der Kirchen-Autorität das Christenthum mit verwirft, weil er die Vorhersehung Christi, welche das unterscheidende Merkmal seiner Gottheit ist, sonach die Gottheit Christi selbst läugnet, und so nothwendiger Weise in den Deismus und Scepticismus verfällt, indem, — wie oben bewiesen, — gerade nur die Kirchen-Autorität den einzigen vernünftigen und philosophischen Grund für unseren

Glauben an Jesum Christum, als Gottmensch und Erlöser der Welt, hergibt.

2. Die Autorität des römischen Papstes wurde bis in das 11. Jahrhundert, oder bis zum Abfall der griechischen Kirche, beziehungsweise bis zum 16. Jahrhunderte, oder bis zur Entstehung des Protestantismus, allgemein anerkannt. Sollte diese Autorität nicht von Christo eingesetzt worden sein, so hat durch 10 beziehungsweise 15 Jahrhunderte eine Unwahrheit gegolten, und es hätte durch 10 beziehungsweise 15 Jahrhunderte keine christliche Kirche gegeben, denn dieselbe hätte geirrt. Da aber die christliche Kirche von Christo selbst gestiftet wurde, und von ihm die Verheißung seines Bestandes erhalten hat*), so muß die durch so viele Jahrhunderte allgemein anerkannte Autorität des Kirchen-Oberhauptes auch von Christo wirklich eingesetzt worden sein und immer wahr verbleiben, und es ist die Läugnung dieser Autorität zugleich eine Läugnung der göttlichen Stiftung des Christenthumes, und der Abfall von derselben dem Abfalle vom Christenthume selbst gleich zu halten.

Dies beweiset unwiderleglich die Wahrheit der katholischen Kirche und die Unwahrheit aller anderen Religions-Gesellschaften, welche auf der Vernichtung der Autorität des Papstes beruhen, und mit Verwerfung dieser Autorität die Wahrheit der ersten Kirche Christi läugnen, und hiemit zugleich das Christenthum selbst aufheben.

3. Als Grund der Trennung von der Autorität der christlichen Kirche haben alle nicht katholischen Religions-Gesellschaften die in der katholischen Kirche eingerissenen Unordnungen und Mißbräuche angeführt, und wollten eine Reform der verdorbenen und getrübbten Christus-Religion bewirkt haben. Die Kirche Christi wird aber seit ihrem ersten Anfange von Christo selbst regiert und hat die Verheißung des Bestandes Christi bis zum Ende der Zeiten für sich.***) Es ist sonach das Christenthum die Lehre Christi selbst, und diese Lehre konnte durch eitle Erfindungen und durch

*) Math. 28, 20. Joh. 14, 16. 17. 26.

**) Joh. 14, 16. 17. und 16, 7. 12—14.

die menschliche Vernunft nie getrübt und verdorben worden sein, bedarf also keiner Reform oder Neuerung. Die Kirche Gottes reformiren wollen ist daher ein logischer Widerspruch, denn jene Kirche kann nicht göttlich sein, welche von Gott eine lange Zeit verlassen worden wäre und reformirt werden müßte.

Wollte man zugeben, daß die Kirche Christi in Irrthümer oder Aberglauben verfallen sei, — wie die Unkatholischen vorgeben, — so wäre Christus, der seiner Kirche seinen immerwährenden Beistand und den heiligen Geist verheißten hat, in seinem Versprechen nicht getreu gewesen, er hätte geirrt, und noch mehr er wäre ein Lügner, und der heilige Geist ein falscher Lehrer. Solches aber nur denken wollen, ist schon die größte Gotteslästerung, weil wir Christum als wahren Gott anerkennen müssen, wenn wir nicht unsere Eigenschaft als Christen aufgeben wollen.

Sonach muß die von Christo gestiftete katholische Kirche, — denn diese ist die erste Kirche Christi, — gleichwie sie anfangs nach dem eigenen Bekenntnisse der Unkatholischen die wahre Kirche gewesen, es auch noch gegenwärtig wirklich sein, und sowie sie anfänglich in dem Besitze der wahren Lehre Christi gewesen, auch derzeit noch im Besitze dieser nämlichen reinen Wahrheit sich befinden, und ohne daß sie in einen Irrthum verfallen könnte, im Besitze derselben bleiben durch alle Zeiten.

Gegen diese schlagende Argumentation haben zwar die Protestanten die Behauptung aufgestellt, ihre Kirche sei die wahre erste Kirche Christi, und selbe habe, seitdem die alte Kirche in Irrthum gesunken sei, unsichtbar fortgedauert, und sei alsdann durch die Reformatoren wieder sichtbar geworden. Allein diese Behauptung ist nicht haltbar, denn Christus stiftete eine sichtbare Kirche, und verheißt dieser die Fortdauer bis zum Ende der Welt.

4. Die wahre Kirche Christi stammt von Christo, dem Sohne Gottes ab, ist somit göttlichen Ursprungs. Diese Eigenschaft läßt sich aber von keiner anderen, als der katholischen Kirche nachweisen; denn der göttliche Stifter hat zum Zwecke der Fortsetzung des Erlösungswerkes seine Gewalt an die Apostel und diese an ihre Nachfolger übertragen. Es stammt sonach die katholische Lehre,

welche die von Christo ausgesendeten Apostel gelehrt haben und ihre Nachfolger lehren, von Christo selbst ab, oder Christus ist ihr Stifter.

Die im Laufe der Zeiten entstandenen Lehren stammen dagegen von Luther, Calvin und anderen Menschen ab, welche ihre Stifter sind, sind also nicht göttlichen sondern menschlichen Ursprungs. Was aber nicht von Christo stammt, ist nicht seine Lehre, ist nicht christliche Lehre, und muß insofern es nicht mit den Wahrheiten des Christenthums übereinstimmt, als menschlicher Irrthum verworfen werden.

5. Auf gleiche Art kann die folgende ähnliche Erwägung von der Wahrheit der katholischen Kirche überzeugen:

Die wahre Kirche Christi muß bis zu ihrem Stifter, Jesu Christo, hinaufreichen. Vor Luther, Calvin, Zwingli u. s. w. gab es aber keine Lutheraner, Calviner, Zwinglianer, vor Gerularius keine griechischen Bekenner; ihre Kirche ist demnach neu, besteht erst seit dem 16., beziehungsweise 11. Jahrhunderte, ist mithin nicht die Kirche Christi.

6. Die wahre Kirche Christi muß ewig eine und dieselbe sein, denn nur in der Einheit ist Wahrheit, und Einheit ist der Zweck, um dessen Willen Christus in die Welt gekommen. *)

Diese Eigenschaft finden wir nur in der katholischen Kirche, denn ihre Lehre stimmt mit der Lehre der Apostel und der ältesten Kirchenväter und Kirchenschriftsteller überein, so daß sich die neuen Prediger zum Beweise der Rechtgläubigkeit ihres Vortrags auf die Uebereinstimmung ihrer Worte mit den Aussprüchen der Kirchenväter berufen können.

Auf allen Punkten des Raumes und der Zeit herrscht unter den Katholiken derselbe Glaube, dieselbe Hoffnung und dieselbe Liebe, denn wo der Geist der Wahrheit ist, da ist Einheit.

Darum kann man auch die katholische Kirche des Irrthums nicht beschuldigen, denn was bei so Vielen stets als Eins und dasselbe sich findet, das kann kein Irrthum sein, denn es ist unmöglich, daß so Viele in gleichen Irrthum gefallen wären, weil, wo Viele

*) Joh. 17, 20—23.

schalten, der Ausgang bei Allen nicht derselbe sein kann, und der Irrthum der Lehre hätte mannigfach zu Tage kommen müssen.

Deshalb ist auch die Einheit im Glauben, die Verschmelzung der Traditionen aller Kirchen, — (mag man sie einzeln getrennt, oder alle durch den Ruf des Oberhauptes der Kirche zu einer allgemeinen Abstimmung versammelt fragen), — zu einer einzigen Tradition die sicherste Bürgschaft für die Wahrheit der katholischen Kirche, die da immer in dem allgemeinen Ausruf sich vernehmen läßt: „So war der Glaube unserer Väter, und das ist unsere Meinung.“

Dagegen sehen wir den Glauben der Protestanten dem ewigen Wechsel unterworfen. Luther und Calvin würden heutzutage mit ihrer Lehre keinen Anklang mehr finden.

Die Uneinigkeit in der alten und neuen protestantischen Kirche ist so groß, daß Luther zuverlässig protestiren würde gegen den neuen Protestantismus. Allein es herrscht selbst unter den Zeitgenossen keine Glaubens-Einheit, im Gegentheil ist der Protestantismus in unzähligen Sekten getheilt; jede Gemeinde hat in Betreff der Sacramente und der Dogmen einen anderen Glauben, ja in Millionen Köpfen gibt es auch Millionen religiöse Meinungen, weil jeder Einzelne in der Auslegung der Bibel seiner eigenen Vernunft folgt, die Behauptung des Einen von dem Anderen als gottlos geschmäht, und die eigene Meinung morgen schon gewechselt wird.

Ueber diesen Wechsel, welcher von der Unwahrheit des Protestantismus lautes Zeugniß gibt, erschrak schon Luther, indem er schon in seinem Schreiben an Zwingli die Furcht nicht unterdrücken konnte, daß, wenn die Welt noch lange steht, es wegen der verschiedenen Erklärungen der Bibel nöthig werden wird, die Beschlüsse der Concilien wieder anzunehmen und zu ihnen die Zuflucht zu nehmen, um nur die Einheit des Glaubens zu bewahren.

Sonach erkannte schon Luther die Einheit als das Haupt-Criterium der wahren Kirche, sowie der Wahrheit überhaupt, und in der That muß die wahrhaft bewunderungswürdige Einheit der katholischen Kirche als der eklatanteste Grund ihrer

Wahrheit angesehen werden, ganz geeignet, die geraden Seelen zu überführen.

7. Ferner spricht für die Wahrheit der katholischen Kirche die Geltung der Tradition, während das Aufgeben der Tradition und das ausschließliche Festhalten an der heiligen Schrift von Seite der Protestanten die Unwahrheit ihrer Lehre beweiset.

Die heilige Schrift widersezt sich selbst dem verkehrten Gebrauche, welchen die Protestanten von ihr machen wollen, denn nach derselben stiftete Jesus bei der Sendung der Apostel einen Unterricht mittelst der Ueberlieferung und des Wortes, nicht aber durch die Schrift, noch weniger durch die Schrift ausschließlich, indem er nämlich zu den Aposteln sprach: „lehret alle Völker, prediget ihnen das Himmelreich, und lehret sie Alles halten, was ich euch befohlen habe.“*) Und an einer anderen Stelle: „Sinnet nicht nach, wie, oder was ihr reden sollet; denn nicht ihr seid es, die da reden, sondern der Geist eures Vaters ist es, der in euch redet.“**) Die Belehrung der Völker sollte also nach dem Auftrage Christi geschehen nicht durch die Schrift, sondern durch das Wort, durch das lebendige Wort, das durch den heiligen Geist eingegeben wird, und die Lehre Christi sollte ohne Papier und Dinte durch den heiligen Geist in die Herzen der Gläubigen eingeschrieben werden, denn Christus hat seinen Aposteln kein einziges Buch hinterlassen, und statt der Bücher versprach er ihnen den heiligen Geist. Darum haben auch die Diener der Kirche bei ihren Reisen kein Gepäck mit Büchern bei sich geführt, und bei ihren Predigten niemals eine Vertheilung von Schriften vorgenommen. Darum hatte auch der heilige Augustinus Recht, wenn er seinen Gläubigen predigte: Eure Bücher sind wir.“†) Endlich sagt der heilige Johannes am Schluß seines Evangeliums ausdrücklich: „Es ist aber auch noch vieles Andere, was Jesus gethan hat. Wollte man dieß einzeln aufschreiben, so würde die Welt die Bücher nicht fassen, die zu schreiben wären.“††)

*) Math. 10, 7. 28, 19. 20. Marc. 16, 15.

**) Math. 10, 19. 20.

†) Serm. 227.

††) Joh. 21, 25.

Es hat sonach weder Christus den Aposteln die Verbreitung seiner Lehre durch die Schrift angeordnet, noch war es die Absicht der Apostel ein ausführliches Verzeichniß der Glaubenssachen und Sittenregeln aufzustellen, denn die Evangelien sind eigentlich nur eine Erzählung einiger Handlungen aus dem Leben des Heilandes mit einzelnen Lehren und Borschriften begleitet, und die Briefe der Apostel sind nur aus Anlaß besonderer Gelegenheiten geschrieben, und haben einen zufälligen Stoff zum Gegenstande. Und doch waren die ersten Christen im Besitze des vollen Glaubens, wenn sie auch von den vier Evangelien etwa nur Eines, und von der Sammlung der Briefe nur einige kannten. Ja vor dem 4. Jahrhunderte war an ein vollständiges neues Testament gar nicht zu denken, und doch war die Lehre Christi bis dahin allgemein verbreitet, und es steht diese Schnelligkeit, womit sich die ganze bekannte Welt zum Christenthume bekehrte, zu der Langsamkeit und Mangelhaftigkeit der Schrift, deren Verbreitung ohne Hilfe der Buchdruckerkunst, welche erst seit dem 15. Jahrhunderte dagewesen, unmöglich ist, in keinem Verhältnisse.

Nach dem Vorangelaßenen schließt daher die heilige Schrift die Tradition nicht aus, im Gegentheil ist die Belehrung aus der Schrift untergeordnet der Belehrung mittelst der Tradition und des Wortes, dem lebendigen Evangelium, das schon vor der Abfassung der Schrift existirte, das unmittelbar von Christo angeordnet war, und bereits die ganze Welt bekehrt hatte, ehe einmal ein Wort geschrieben oder doch veröffentlicht wurde, so daß man sagen könnte, die Schrift sei weniger, als die Tradition, wenn sie nicht ein Theil des niedergeschriebenen Wortes wäre, welches allein gilt.

Da nun die Protestanten grundsätzlich die Tradition, welche die Hauptquelle des Christenthums ist, nicht anerkennen, und ausschließlich nur die heilige Schrift gelten lassen, welche doch nur eine Bethilfe zum mündlichen Unterrichte, ein Zugehör zur Tradition bildet, und nur einen Theil der Christuslehre enthält, so können sie nicht im Besitze der vollen Wahrheit, der vollständigen Lehre Christi sein.

Auch kann hier die beachtenswerthe Bemerkung nicht unterlassen werden, daß, da vor dem Protestantismus die katholische Kirche allein die Trägerin der h. Schrift war, der Protestantismus an die Echtheit und Göttlichkeit der h. Schrift nur auf das Wort jener Kirche glauben muß, deren Autorität er verwirft.

8. Ein weiterer Beweis für die Wahrheit der katholischen Kirche ist die Anerkennung einer Lehr-Autorität in derselben.

Es würde uns nämlich die Unfehlbarkeit der Offenbarung nichts nützen ohne die Unfehlbarkeit der Auslegung. Die Gewißheit, daß wir uns im Besitze der wahren Offenbarung befinden, würde uns wenig helfen ohne die Gewißheit, daß wir den Text der Offenbarung in seinem wahren Sinne verständen. Da aber die Offenbarung übernatürliche Wahrheiten enthält, d. i. solche, welche der natürlichen Vernunft entgehen, so kann sie von dieser nicht festgesetzt werden, ohne aufzuhören, ihr zu entgehen, folglich ohne aufzuhören, übernatürliche Wahrheiten zu enthalten. Die Offenbarung fordert daher als ihre nothwendige Ergänzung eine Lehr-Autorität, die mit ihr von der nämlichen Natur, d. i. übernatürlich ist. Freilich kann und soll auch die Vernunft das Siegel dieser Autorität prüfen, allein wenn sie daselbe einmal erkannt hat, so soll sie sich nicht als die oberste Richterin in die Untersuchung der Wahrheiten selbst einlassen, denn sie darf wohl diese Wahrheiten zu durchdringen, aber nicht zu bestimmen suchen, darf sich zu ihnen emporheben, aber nicht sie zu sich herabziehen.

War nun Christus ein wahrer Gott, so mußte er darauf bedacht gewesen sein, zu verhindern, daß der Sinn seiner Offenbarung nicht der Willkühr einer subjectiven Beurtheilung überlassen würde, er mußte den zur Leitung seiner Kirche bestellten Organen eine besondere Befähigung erteilen, seine Offenbarung zu verbreiten, zu erhalten, und insoferne selbe eine verschiedene Deutung zuläßt, — ob aufgezeichnet oder nicht aufgezeichnet, — in Folge der ihnen verliehenen göttlichen Inspiration als das allein competente allgemeine Tribunal über den Sinn derselben die Entscheidung zu fällen.

Gingegen gilt bei den Protestanten als oberster Grundsatz die Bibel im Sinne und nach der Auslegung eines

jeden Einzelnen. Die theologischen Schulen, das Ansehen der Väter, der Concilien, der Päpste und des Einflangs der Jahrhunderte, alles das entscheidet nach dem Grundsätze des Protestantismus nichts über die Lehre Christi, sondern ausschließlich nur die Vernunft des Einzelnen. Dieses beweiset aber gerade die Unwahrheit des Protestantismus, in welchem wir unzählige Auslegungen einer und derselben Bibelstelle finden, deren keine durch eine Autorität bestätigt erscheint. Zwar versuchte man es, jeden Einzelnen die Unfehlbarkeit in der Auslegung durch Schrift zuzusprechen, allein die unendliche Verschiedenheit von Meinungen unter den Protestanten gibt ein lautes Zeugniß ab, gegen die Unfehlbarkeit derselben, und es muß offenbar als ungereimt bezeichnet werden, die Unfehlbarkeit zwar jedem Einzelnen zusprechen, dagegen der Gesamtheit der Kirche absprechen zu wollen.

Die Auslegung der h. Schrift nach der Vernunft des Einzelnen hat überdies die h. Schrift selbst gegen sich, wo es ausdrücklich heißt, „daß die Schrift nicht durch eigene Auslegung erklärt werden kann, und daß Viele sie dadurch zu ihrem eigenen Verderben verkehren.“*)

9. Der Glaube der katholischen Kirche ruht auf der breitesten Basis. Der Katholik traut nämlich in Sachen des Glaubens nicht ausschließlich seiner Vernunft, noch der Vernunft eines Anderen, er fügt sich nicht einmal der Autorität dieser oder jener Schule, dieser oder jener Kirchenversammlung eines einzigen Landes, sondern nur der Untrüglichkeit der ganzen Kirche, wenn diese in ihrer Allgemeinheit auftritt, d. h. er glaubt nur das, was die Kirche auf allen Punkten des Erdkreises über Jesum und seine Lehre immer und einstimmig als wahr versichert hat, und dies muß als die breiteste, sicherste und ehrenwertheste Basis, die dem Glauben nur immer gegeben werden kann, bezeichnet werden.

Darum ist auch der Glaube der Katholiken ein untrüglicher, während der Glaube der Protestanten, als nur auf der Vernunft des Einzelnen ruhend, gleich dieser schwankend ist, und ob Mangels

*) Petr. 2 Ep. 3, 15. 16.

einer Richtschnur zur Bestimmung des Glaubens in unzählige bloße Meinungen der Einzelnen zerfallen muß.

10. Als fernerer Beweis der Wahrheit der katholischen Kirche kann auch die Regierung der katholischen Kirche durch die Bischöfe angeführt werden, weil solche in der h. Schrift gegründet ist, welche ausdrücklich sagt: „daß der heilige Geist die Bischöfe eingesetzt hat, um die Kirche Gottes zu regieren.“*)

Da aber die Protestanten Feinde der bischöflichen Würde sind, so folgt daraus, daß sie nicht einmal die h. Schrift in ihrer Totalität anerkennen, sondern die Autorität ihrer Vernunft über die Autorität der h. Schrift setzend, nur alles das annehmen und gelten lassen, was ihnen beliebt und behagt, weshalb ihre Religion bloß eine menschliche ist, und keine christliche mehr sein kann.

11. An Jesum Christum glauben, heißt nicht bloß glauben, daß Jesus Christus auf Erden war, und Heiland der Welt ist, sondern man muß überdies Alles glauben, was er gesagt hat.

Nun hat aber Christus nicht bloß Kirchenoberen eingesetzt, sondern auch den Gehorsam gegen dieselben anbefohlen, indem er den Gläubigen aufgetragen hat, die Kirche zu hören.**) Die Nichtkatholischen hören aber mit Verwerfung jeder Kirchen-Autorität die Kirche nicht, mithin glauben sie nicht an Jesum Christum.

12. Der Zweck der Erlösung durch Christum ist offenbar die Heiligung der Menschheit. †) Es muß daher die Heiligkeit als ein Haupt-Criterium der wahren Kirche Christi bezeichnet werden. Die Frucht der Heiligkeit ist aber einzig und allein auf dem Baume der katholischen Kirche gewachsen, denn nur diese kann Heilige nachweisen, während es ein wiederholter vergeblicher Versuch der Protestanten war, Heilige aus ihren Glaubensgenossen auszuweisen.

Ferner muß nach dem Zeugnisse der h. Schrift selbst ††) die wahre Kirche Christi im Besitze göttlicher Zeugnisse ihrer Heilig-

*) Act. Ap. 20, 28.

**) Luc. 10, 16.

†) Joh. 17, 17, 19.

††) Marc. 16, 17—20. Joh. 14, 12.

keit — oder im Besitze der Wunder, — sein, was selbst Luther anerkannte, indem er in seinem Ausfalle an Münzer schrieb: „Traget ihn, woher er seine Sendung habe, und wenn er dann sagt, Gott und sein Geist habe ihn gesandt, wie die Apostel, so lasset ihn dasselbe beweisen mit Zeichen und Wunder, oder wehret ihm das Predigen; denn wo Gott die ordentliche Weise will ändern, so thut er allweg Wunderzeichen dabei.“

Wir finden aber, daß nur die Prediger der katholischen Kirche Wunder wirkten, und sich ihrer als eines Beweises für den göttlichen Ursprung ihrer Lehre bedienten, so wie auch, daß nur auf Ausrufen der Heiligen der katholischen Kirche Wunder geschahen, während alle Prediger der protestantischen Kirche, mit Inbegriff ihres Stifters, nicht ein Wunder gewirkt haben. Was offenbar für die ausschließliche und alleinige Wahrheit der katholischen Kirche zeuget.

13. Als einen ferneren Beweisgrund für die Wahrheit der katholischen Kirche glauben wir annoch insbesondere die Verehrung Mariä anzuführen zu sollen, wogegen ihre Nichtverehrung von Seite der Nichtkatholischen einen Beweis der Unwahrheit ihres Glaubens abgibt. Denn die Kirche Christi hat gleich im Anfange der h. Mutter Christi eine besondere Verehrung bezeuget, und zu ihrer Ehre Kirchen gebaut, wie bereits im 4. Jahrhunderte die Kirche Maria Schnee oder Maria Major in Rom, und doch war nach dem Geständnisse der Katholischen damals, namentlich im 4. Jahrhunderte, die Kirche Christi die wahre. Hat nun diese Maria besonders verehrt, so ist die besondere Verehrung Mariä ein Kriterium der wahren Kirche Christi, und es kann die protestantische Kirche keine wahre Kirche Christi sein, weil sie Maria auf eine besondere Weise nicht verehrt.

14. Endlich ist nach unserem Dafürhalten der Kardinal-Beweisgrund für die Wahrheit der katholischen Kirche das allerheiligste Altarssakrament im Sinne und nach der Lehre der katholischen Kirche. Da nämlich unter Religion die Verbindung mit Gott oder die Gottinnigkeit verstanden wird, so kann nur diejenige Religion einen Anspruch auf Wahrheit machen, welche die innigste Verbindung der Menschen mit Gott bewirkt.

Nun läßt sich aber eine innigere und erhabener Verbindung des Menschen mit Gott nicht denken, als jene ist, welcher er durch die Theilnahme an dem allerheiligsten Altarsakramente theilhaftig wird, indem er hier in Christum selbst, sonach, da Christus nicht bloß Mensch, sondern auch zugleich wahrer Gott ist, in Gott selbst umgewandelt wird, daher wahrhaft an der Göttlichkeit participirt. Fürwahr, über diesen Höhepunkt läßt sich nichts Höheres mehr denken, und wir sind so auf dem Kulminationspunkt unserer Beweisführung über die Wahrheit der katholischen Kirche angelangt, welche ihren Gliedern das Mittel bethet, mit Gott schon im Leben wahrhaft und innigst sich zu verbinden, und darin die Bürgschaft zu finden für die unzertrennliche und ewige Vereinigung mit Gott, worin eben die erhabene Bestimmung des Menschen besteht, welche dieser immer und überall zu realisiren anstreben muß.

§. 6. Von den Mittelzwecken des Staates.

Als Staatszweck haben wir erkannt die Ermöglichung der erhabenen ewigen Bestimmung der Menschheit durch Verwirklichung der Mittelzwecke der Religion, der Rechtsicherheit, der Wissenschaft und Kunst, und des materiellen Wohlsseins (§. 3). Wie nämlich eine jede Handlung des Menschen nur in Beziehung auf Gott einen Werth hat, weil es sich immer und überall nur um die Verbindung des Menschen mit Gott oder darum handelt, jene Aufgabe zu erfüllen, um derenwillen der Mensch von Gott gesetzt ist, so kann auch die Existenz des Staates, oder die Verbindung der Genossen eines Staates, nur in Bezug auf Gott, oder in Bezug auf die Realisirung des hohen Menschheitszweckes einen Werth haben, und kann der eigentliche oder Hauptzweck des Staates nur darin bestehen, alle Staatsglieder ihrer hohen Bestimmung zuzuführen, oder die Gottverbindung und Gottinnigkeit zu realisiren. Um aber diesen erhabenen Zweck der Einheit mit Gott zu vollführen, gibt es vielfache Mittel, welche eben von der Staats-Autorität ergriffen und angewendet werden müssen, und welche sonach Mittel-Zwecke des Staates bilden.

Ein solcher Mittelzweck ist zuvörderst die Religion, welche die Gottverbindung auf die unmittelbarste Weise bewirkt, und es kann sich, um die Menschen auf eine wahrhafte Weise mit Gott zu verbinden, nur darum handeln, ihnen die wahre Religion zu bieten, deren Inhalt der wahre und wirkliche Wille Gottes ist, weil nur in der Willenseinheit mit Gott die Einheit und Innigkeit mit Gott besteht, und man zuerst den Willen Gottes kennen muß, um in seine Absichten eingehen, die eigenen Handlungen dem Willen Gottes gemäß einrichten, und so seine ewige Bestimmung der Gotteseinheit erreichen zu können. Und wie der Staat nur um dieser hohen und ewigen Bestimmung der Menschen willen einen Werth hat, so ist es auch die vorzüglichste Pflicht der Staats-Autorität, den Staatsgenossen dieses vorzüglichste Mittel der Religion zu biethen, und da es viele Religionen im Staate geben kann, ihnen zugleich die Erkenntniß der wahren Religion zu erleichtern, und darum diese wahre Religion nicht blos im Staate anzuerkennen, sondern ihr auch jedweden Schutz angedeihen zu lassen, weil nur die wahre Religion die Gnadenmitteln und göttlichen Beihilfen enthält, welche zur Wiederverbindung der Menschen mit Gott unentbehrlich sind.

Außer der Religion bildet einen vorzüglichen Mittelzweck des Staates der Rechtsschutz oder die Rechtssicherheit, denn wenn die erfüllte Pflicht der Einzelnen, oder die mit dem Willen Gottes übereinstimmende Handlung desselben durch Andere nicht anerkannt würde, so wäre die Erreichung der ewigen Bestimmung der Menschheit ganz vereitelt. Darum ist auch eine Staats-Autorität gegeben, damit alle Anderen durch Zwang verhalten werden könnten, die Handlungen der Staatsgenossen, welche dem Willen Gottes entsprechen, oder das Recht derselben, anzuerkennen und nicht zu hindern.

Ein fernerer Mittelzweck des Staates ist die Wissenschaft und die Kunst, denn durch die erstere wird der menschliche Verstand erleuchtet und entwickelt, und durch die letztere, welche der Ausdruck der Form des Schönen, des Göttlichen oder Idealen im Materialen ist, vorzüglich auf das Herz und Gemüth des

Menschen gewirkt, und so der menschliche Wille angeregt, dasjenige, was der Mensch durch seinen erleuchteten Verstand als göttlichen Willen erkannt und in seinem durch die Liebe Gottes erwärmten Herzen gebilliget hat, zu vollführen, und auf diese Weise die Gottinnigkeit durch die Willenseinheit mit Gott zu bewirken.

Endlich bildet auch das materielle Wohlsein der Staatsgenossen einen Mittelzweck des Staates; denn der Mensch ist als eine Einheit des Geistigen und Materiellen bei Verfolgung seiner geistigen Zwecke an materielle Mittel gebunden, ohne welche er gar keine geistigen Zwecke, und somit auch nicht den absoluten höchsten Zweck der Menschenbestimmung zu erreichen im Stande ist.

Nach der Absicht Gottes soll auch die ganze Natur mit allen ihren Kräften dem Menschen dienen, welcher wieder die Natur nach dem Willen Gottes zu gebrauchen hat. Es muß daher auch gemäß des oben angegebenen Staatszweckes eine Aufgabe des Staates sein, den Staatsgenossen den größtmöglichen Genuß der Natur zu verschaffen, oder das höchste Wohlsein derselben zu begründen.

§. 7. Begründung des Staates.

Der Staat ist begründet durch seinen Zweck, weil dieser ein höchst vernünftiger ist. Gott, als die Quelle der Ordnung, wollte auch in der menschlichen Gesellschaft eine Ordnung, und hat zu diesem Zwecke Autoritäten entstehen lassen, die, gestützt auf seine absolute Autorität, auf Andere einen Zwang auszuüben haben, um die äußere Ordnung zu erhalten, und so den Staatsgenossen die Mittel zu bieten, ihre ewige Bestimmung ungehindert anstreben und erreichen zu können.

In dem einfachen Coexistenzverhältnisse ist dagegen die Erreichung der ewigen Bestimmung der Menschen absolut unmöglich, weil die erfüllte Pflicht der Einzelnen nicht immer durch Andere anerkannt wird, sondern ihrer Erfüllung Hindernisse gelegt werden können, und die zur Erreichung der Bestimmung erforderlichen

Mittel durch Niemanden gesichert sind. Darum wird der unmittelbare Einfluß Gottes selbst nothwendig, der durch die Staats-Autoritäten repräsentirt wird, durch diese die Leitung und Regierung der Menschen vollführt, und so die Erreichung der ewigen Bestimmung der Menschen, welche eben in der Verbindung mit Gott, oder in der Gottinnigkeit, besteht, sichert.

Da nun die Erreichung dieser Gottinnigkeit nur unter der Voraussetzung der die Autorität Gottes vertretenden Staats-Autorität möglich ist, so ist der Staat durch seine Vernünftigkeit begründet, und es ist dabei ganz gleichgiltig, auf welche Art ein einzelner Staat entstanden ist, oder wie sich eine bestimmte Staats-Autorität manifestirt und die Anerkennung verschafft hat, was vielmehr eine rein historische Frage ist.

I. Abschnitt.

Staats-Verfassung.

1. Kapitel.

Von der Staats-Verfassung im Allgemeinen.

§. 8. Begriff der Staats-Verfassung.

Unter Staats-Verfassung begreift man die Prinzipien, auf welchen die Staats-Autorität beruht, und die der Staats-Autorität zukommenden Rechte und Befugnisse. Dagegen versteht man unter Staats-Regierung die Ausübung der der Staats-Autorität zukommenden Rechte und Befugnisse, oder die Thätigkeit der Staatsautorität in Absicht auf die Ausführung des Staatszweckes.

Nach diesem Begriffe wird daher die Staats-Verfassung handeln müssen von den Fundamenten der Staats-Autorität, von

den Attributen oder dem Charakter derselben, von ihrer Begrenzung und von den Pflichten und Rechten der Staats-Untertanen.

Da es sich sohin in diesem Theile um die Aufstellung von Prinzipien handelt, auf welcher die Staats-Autorität beruht, so ist derselbe ungleich wichtiger, als jener der Staats-Regierung, deren Inhalt die Bestimmungen über die Ausführung der in der Staats-Verfassung aufgestellten Grundsätze bilden. Darum ist auch die Verfassung das Wesen des Staates, und bildet die Grundlage, auf welcher alle Einrichtungen im Staate beruhen, weshalb auch die Staats-Verfassung in jedem Staate einen wesentlichen Einfluß auf alle Staatsverhältnisse äußert, und es wird darum die Erreichung aller Staatszwecke nur in jenem Staate möglich sein, wo die Staats-Verfassung dem Begriffe des Staates und des Staatszweckes entspricht, und es muß entgegen eine schlechte Verfassung die nothwendige Folge haben, daß nicht nur die Staatszwecke nicht erreicht werden, sondern auch der Staat, als auf falschen und destruktiven Grundsätzen beruhend, früher oder später seiner vollkommenen Auflösung zugeführt wird.

Gleichwie es jedoch nur Eine Wahrheit gibt, und nur das Wahre gut ist, so kann nur Eine Verfassung wahr und gut sein, und da die Wahrheit in der Einheit des Denkens und Seins besteht, so wird nur jene Staats-Verfassung als eine wahre und gute bezeichnet werden können, welche mit dem absoluten Denken oder mit der Idee Gottes übereinstimmt. Die wahre Staats-Verfassung muß daher solche Prinzipien über die Staats-Autorität und die ihr zukommenden Rechte und Befugnisse zum Inhalte haben, deren Quelle die absolute Wahrheit Gottes selbst ist, und nur eine solche wird die von Gott beabsichtigte äußere Ordnung und die Realisirung der Staatszwecke möglich machen.

§. 9. Begriff der Staats-Autorität.

Jede Autorität oder Herrschaft ist eine Gewalt oder Macht, welche über die ihr Unterworfenen herrscht, und der man darum nicht widerstehen kann, weil sie sonst aufhören würde, Autorität zu sein.

Sowie aber alles Endliche bedingt ist durch Gott, der als das allein absolute und unbedingte Wesen Alles bedingt, und durch den Alles bedingt wird, so ist auch eine jede irdische Macht und Gewalt bedingt und abhängig von Gott, von dem allein alle Macht und Gewalt in die Kreaturen erflossen ist.

Es ist daher auch die Staats-Autorität gegründet und gestützt auf die Autorität Gottes, der als die Quelle aller Ordnung auch in der Gesellschaft Ordnung haben wollte, damit der Einzelne in der Anstrengung seiner ewigen Bestimmung nicht nur nicht gehindert, sondern auch in diesem Streben noch unterstützt, und ihm auf diese Weise die Erreichung dieser seiner Bestimmung ermöglicht würde.

Die Staats-Autorität ist daher wie im Willen Gottes gegründet, so auch die absolute Autorität Gottes stellvertretend, und an dieser theilnehmend. Darum ist die Staats-Autorität nicht nur wahrhaft von Gottes Gnaden, sondern auch dem Willen Gottes gemäß, von Gott selbst gesetzt, und von der Autorität Gottes getragen, so daß sich der Gehorsam, den man dem mit der Staats-Autorität bekleideten Herrscher zollt, eigentlich auf den absoluten Herrn und Gebieter Himmels und der Erde bezieht, dessen Majestät sich die einzelnen Staats-Glieder unterwerfen, wenn sie sich dem sichtbaren Werkzeuge seiner Gerechtigkeit unterwerfen. So wird der Gehorsam der Staatsglieder nicht nur nicht drückend, sondern verehelt, indem er an der Größe dessen, vor dem ich mich eigentlich beuge, und dessen Willen ich in dem von der Staats-Autorität ausgesprochenen Willen anerkenne, Theil zu nehmen scheint.

Ohne eine solche Auffassung schwindet jeder Gehorsam und jede Autorität, und die gegentheilige Auffassung muß ob Mangels des Charakters der Heiligkeit der Staats-Autorität zur Widersetzlichkeit, Auflehnung, Revolution, und in letzter Folge zur Auflösung der Staaten führen.

§. 10. Attribute (oder Charakter) der Staats-Autorität.

Die Eigenschaften der Staats-Autorität ergeben sich aus ihrem Begriffe. Nach dem vorausgestellten Begriffe muß die Staats-Autorität sein:

1. Die höchste (potestas suprema), denn sie ist eine die Autorität Gottes selbstvertretende und in der Autorität Gottes gegründete, und der Träger (Repräsentant) der Staats-Autorität ist das Werkzeug Gottes, durch welches Gott die Ordnung im gesellschaftlichen Leben setzt und erhält, und die Menschen ihrer ewigen Bestimmung zuführt. Darum herrscht sie über alle anderen Gewalten, und ist in dieser Herrschaft nur Gott verantwortlich, dessen Autorität sie repräsentirt, und dem als dem obersten Herrscher und Regenten Alles unterworfen ist.

2. Als höchste Autorität ist sie auch eine absolute, d. h. hinsichtlich des Grundes ihrer Geltung eine unabhängige, denn im Staate sind ihr sowohl alle einzelnen Glieder als auch alle besonderen Gewalten unterworfen, und ist selbe von keiner anderen Autorität abhängig, als von der höchst absoluten Autorität Gottes, deren Stelle sie vertritt, und an deren Größe und Unabhängigkeit sie ob dieser stellvertretenden Eigenschaft participirt.

3. Als höchste Autorität muß selbe ferner auch unwiderrstehlich sein, weil sie sonst aufhören würde, die höchste zu sein, wenn ihr eine andere Gewalt im Staate widerstehen könnte, oder ihr nicht untergeordnet sein würde.

4. Daraus, daß die Staats-Autorität die höchste ist, folgt auch weiters, daß sie in appellabel ist, d. h. daß sie über keine Handlung zur Rechenschaft gezogen werden kann, denn sonst wäre jene Autorität die höchste, welche sie zur Rechenschaft zu ziehen das Recht hätte.

5. Die Staats-Autorität muß auch als unverletzbar bezeichnet werden, denn ihre Antastung wäre zugleich eine Störung der von Gott gesetzten Ordnung der Gesellschaft. Darum ist die Beleidigung der Staats-Autorität zugleich eine Beleidigung aller Staatsgenossen, und somit das größtmögliche Uebel, dessen man sich im Staate schuldig machen kann, gegen welches Alle einstecken müssen.

6. Die Staats-Autorität ist ferner auch einzig und untheilbar. Einzig muß sie sein, weil, wenn mehrere Staats-Autoritäten neben einander bestehend angenommen werden wollten, dieselben

entweder ungleich an Gewalt, d. h. eine der anderen unterworfen, oder aber beide gleich an Gewalt, d. h. eine von der anderen ganz unabhängig sein müßte; im ersteren Falle gäbe es aber nur Eine Staats-Autorität, und im letzteren gäbe es zwei unabhängige Staats-Autoritäts-Verhältnisse, welche in zwei Staaten zerfallen, deren jeder nur Eine höchste Staats-Autorität hat. Untheilbar aber muß die Staats-Autorität sein nach ihrem Begriffe und wegen der Einheit des Zweckes, weil in dem Falle, als die Staats-Autorität nicht alle in dem Begriffe der Staats-Autorität gelegenen Befugnisse auszuüben berechtigt wäre, und einzelne Befugnisse von anderen Personen oder Autoritäten im Staate für sich ausgeübt werden könnten, die Staats-Autorität aufhören würde, eine solche zu sein, und es dann entweder mehrere Staats-Autoritäten gäbe, oder gar keine.

Wohl läßt sich eine Theilnahme an den Befugnissen der Staats-Autorität denken, d. i. die Ausübung der der Staats-Autorität zukommenden Rechte und Befugnisse im Namen der Einen Staats-Autorität durch andere einzelne Personen oder aufgestellte Autoritäten im Staate, was aber unterschieden ist von der Theilung der Staats-Autorität, wo die Ausübung der dieser zukommenden Befugnisse nicht im Namen der Einen Staats-Autorität, sondern im eigenen Namen und Kraft der eigenen Gewalt stattfindet.

7. Endlich ist die Staats-Autorität wahrhaft von Gottes Gnaden, und zwar aus doppeltem Grunde, erstens weil sie gestützt ist auf die Autorität Gottes, welcher eine Ordnung in der Gesellschaft will, und darum den Staats-Herrscher mit einer Autorität bekleidet hat, welche ihm das Recht gibt, Gehorjam zu fordern; zweitens weil die Staats-Autorität, so wie sie im Willen Gottes gegründet ist, auch seiner besonderen Einwirkung unterworfen bleiben muß, indem es sonst der absoluten Weisheit Gottes widersprechen würde, anzunehmen, daß Gott, welcher als der absolute Herr Himmels und der Erde die Schicksale aller Menschen und aller Völker lenkt, auf die Staats-Autorität, welche eine die Autorität Gottes selbst stellvertretende ist, und durch welche die

Erreichung der ewigen Bestimmung der Staatsglieder ermöglicht werden soll, nicht auf eine ganz besondere eminente Weise einwirken sollte, weshalb die Berufung zur Stellvertretung der Gottes-Autorität zum Zwecke der äußeren Ordnung für jeden Fall als eine ganz besondere Gottes Gnade bezeichnet werden kann.

§. 11. Begränzung und Beschränkung der Staats-Autorität.

Die Begränzung der Staats-Autorität ist durch den Staats-Zweck selbst gegeben. Diesem gemäß kommen der Staats-Autorität keine anderen Befugnisse zu, als welche zur Realisirung des Staats-Zweckes unerlässlich sind. Sie hat alle Mittelzwecke der Religion, des Rechtsschutzes, der Wissenschaft und Kunst, und des materiellen Wohlsseins zu verwirklichen, und hiedurch die Realisirung des eigentlichen oder Hauptzweckes des Staates zu bewirken. Zur Gewährung des Rechtsschutzes oder der Rechtssicherheit wirkt selbe wohl nur durch Anwendung des äußeren Zwanges gegen die Rechtsverlezer oder gegen diejenigen, welche der erfüllten Pflicht die Anerkennung versagen, dagegen kann sie die übrigen Bedingungen zur Erreichung der Menschenbestimmung, nämlich die Religion, Wissenschaft und Kunst und das materielle Wohlsein, den Staatsgliedern nur biethen, und diese in der Anstrengung derselben nur unterstützen, weil hier jeder Zwang die Freiheit der Staatsglieder vernichten würde.

Damit ist aber auch die Beschränkung der Staats-Autorität gegeben, und es läßt sich eine andere Beschränkung der Staats-Autorität ohne Aufhebung ihres Begriffes gar nicht denken, denn im Falle ihrer Beschränkung durch eine andere Autorität würde die Staats-Autorität aufhören, die höchste, absolute und unabhängige zu sein, die Ordnung würde verkehrt werden, und diejenige Autorität die höchste sein, welche die Staats-Autorität beschränkt.

Die Beschränkung der Staats-Autorität ist daher auch nur durch den Staatszweck gegeben, oder durch die Pflicht der Staats-Autorität, dem Staatszwecke gemäß zu regieren, oder nach dem Willen Gottes allen Staatsgliedern die Erreichung ihrer ewigen Bestimmung durch Gewährung der Mittel hiezu zu ermöglichen.

Sonach ist der Wille und die absolute Autorität Gottes, von welcher die Staats-Autorität ihre eigene Gewalt ableitet, und der sie wegen Realisirung des Staatszweckes verantwortlich ist, die einzige, zugleich aber auch die mächtigste und wirksamste Schranke der Staats-Autorität, welche obwohl den Staatsgliedern gegenüber vollkommen unbeschränkt und unabhängig, sich dennoch abhängig fühlt von der Autorität Gottes, dem sie für die stellvertretende Ausübung der Herrschaft verantwortlich bleibt.

2. Kapitel.

Von den Pflichten und Rechten der Staatsunterthanen.

§. 12. Von den Pflichten der Staats-Unterthanen.

Die Pflichten der Staatsunterthanen lassen sich zusammenfassen in der Pflicht des Gehorsams. Dieser ergibt sich schon aus dem Begriffe der Staats-Autorität, denn alle der Staats-Autorität Unterworfenen müssen ihr gehorsamen, weil sie sonst aufhören würde, Autorität zu sein. Eben weil Gott Ordnung haben wollte in der Gesellschaft, hat er den Staatsherrscher mit einer Autorität bekleidet, welche ihm ein Recht gibt, Gehorsam zu fordern. Und wie ohne die gesellschaftliche Ordnung das Recht nie zur Geltung gelangen, oder die erfüllte Pflicht nie von Anderen anerkannt, und so die Erreichung der Menschenbestimmung vereitelt würde, so ist der Gehorsam der Unterthanen gegenüber der mit Zwangsgewalt ausgerüsteten Staats-Autorität unbedingt nothwendig, weil im entgegengesetzten Falle die gesellschaftliche Ordnung nicht erhalten werden könnte. Darum ist der Gehorsam nicht bloß eine Pflicht der Unterthanen, sondern es hat auch die Staats-Autorität die Pflicht, den Gehorsam der Staats-Unterthanen zu fordern.

Der Gehorsam der Unterthanen muß daher als ein unbedingter, von dem eigenen Entschlusse der Unterthanen unabhängiger

bezeichnet werden, und er hat seine Gränze nur in den Pflichten gegen Gott, als die höchste und absolute Autorität, welcher auch die Staats-Autorität unterworfen und verantwortlich ist, sodann aber auch in den Pflichten gegen die Autorität der Kirche, welche das ausdrückliche Zeugniß der Sendung Gottes für sich hat. Die Unterthanen müssen daher alle Gebote der Regierung unbedingt befolgen, insoferne sie nicht den Geboten Gottes und jenen der Kirche widersprechend sind.

Dieser Gehorsam, wenngleich ein unbedingter, ist jedoch keineswegs drückend, wenn die Staats-Autorität als eine die Autorität Gottes vertretende, Gott unterworfen, und Gottes Willen realisirende aufgefaßt wird, denn bei solcher Auffassung der Staats-Autorität zeigt sich über derselben die höchste Autorität Gottes, des Königs der Könige, der das Loos der Fürsten wie der Völker bestimmt, der Alles bedingt, und von dem Alles bedingt wird. Auf Ihn bezieht sich daher die Unterwerfung der Unterthanen, Seine Majestät ist es, vor der sie sich beugen, wenn sie dem von der Staats-Autorität ausgesprochenen Willen gehorsamen, und hiedurch wird der Gehorsam höchst verehelt, und scheint so an der Größe der Autorität Gottes, den man hiebei eigentlich verehrt, Theil zu nehmen.

Nachdem sich nun jeder Wille der Staats-Autorität durch das Gesetz kundgibt, so umfaßt der Gehorsam die sämtlichen Pflichten der Staats-Unterthanen, und es können nur noch einzelne Unterthanen besondere Pflichten haben, welche sich jedoch nach der Stellung richten werden, die diese im Staate einnehmen, und nach den für diesen Stand gegebenen besonderen Vorschriften und Instruktionen, immer aber in der allgemeinen Pflicht des Gehorsams begriffen sind.

§. 13. Von den Rechten der Staatsunterthanen.

Sollen die einzelnen Unterthanen ihre ewige Bestimmung erreichen, so müssen die von ihnen erfüllten Pflichten nicht nur die Anerkennung der anderen Unterthanen, sondern auch jene der

Staats-Autorität finden, woraus folgt, daß die Unterthanen im Staate nicht rechtlos sind, sondern auch Rechte gegenüber der Staats-Autorität haben.

Diese Rechte der Unterthanen sind gegeben durch die Pflicht der Staats-Autorität, nach dem Willen Gottes zu regieren, oder durch den Staatszweck, die Erreichung der menschlichen Bestimmung den Unterthanen durch Gewährung der Mittelzwecke zu ermöglichen. Hieraus folgt zugleich, daß in jenen Staaten die meisten Rechte der Unterthanen zur Anerkennung gelangen, wo die Staats-Autorität auf die Autorität Gottes basirt ist, und dieses göttliche Fundament in allen Einrichtungen des Staates Ausdruck gefunden hat.

Muß auch zugegeben werden, daß die Unterthanen im Staate nicht rechtlos sind, sondern daß die von ihnen erfüllten Pflichten auch von der Staats-Autorität anerkannt werden müssen, so sind dennoch die Rechte der Unterthanen gegenüber der Staats-Autorität keine Zwangsrechte, denn abgesehen davon, daß der Zwang kein Kriterium des Rechtes bildet, verstöße die Annahme, daß die den Unterthanen gegenüber der Staats-Autorität zukommenden Rechte auch zwangsweise durchgesetzt werden können, gegen den Begriff der Staats-Autorität und gegen die Pflicht der Unterthanen zum unbedingten Gehorsam gegen den durch die Gesetze kundgegebenen Willen der Staats-Autorität, welche in ihrer Auffassung als die Autorität Gottes stellvertretend nur dieser allein unterworfen und verantwortlich sein kann.

Dem zufolge kann mit Anerkennung von Rechten der Unterthanen gegenüber der Staats-Autorität keineswegs auch das Recht des Widerstandes, welcher in der Verweigerung des Gehorsams besteht, — mit Ausnahme des s. g. negativen Widerstandes bei Collision der Pflicht des Gehorsams mit den Gesetzen Gottes und der Kirche, — am allerwenigsten aber das Recht der Revolution, welche in der bewaffneten Erhebung der Unterthanen besteht, zugegeben werden, weil ersteres mit der Staats-Autorität sich nicht verträgt, und letzteres geradezu auf die Vernichtung der Staats-Autorität und Aufhebung der gesellschaftlichen Ordnung ausgeht, sonach als dem Staatszwecke zuwider absolut zu verwerfen ist.

3. Kapitel.

Von der Staatsverfassung insbesondere.

§. 14. Eintheilung der Staatsverfassung.

Ist die Staats-Autorität bei Ausübung der ihr zukommenden Rechte und Befugnisse durch die Einwilligung oder Zustimmung der Unterthanen nicht gebunden, so heißt die Staatsverfassung eine absolute oder unbeschränkte; ist dagegen die Staats-Autorität bei Ausübung ihrer Rechte und Befugnisse durch die Einwilligung oder Zustimmung der Unterthanen oder ihrer Organe gebunden und in ihrer Wirksamkeit aufgehalten, so wird die Staatsverfassung eine beschränkte genannt.

Nun sind aber Autorität und Beschränkung, Gehorsam und Zustimmung, einander vollkommen widersprechende Begriffe, und es hört die Staats-Autorität auf, eine Autorität zu sein, wenn sie bei Ausübung ihrer Rechte und Befugnisse an die Zustimmung der Unterthanen gebunden ist, und eben so schwindet der Gehorsam der Unterthanen, zu welchem diese gegenüber der Staats-Autorität unbedingt verpflichtet sind, und welcher alle ihre Pflichten gegen die Staats-Autorität involvirt, wenn der durch das Gesetz kundgemachte Wille der Staats-Autorität für die Unterthanen nur durch ihre Einwilligung oder Zustimmung bindend werden soll.

Demgemäß muß die Staats-Verfassung aus dem Grunde, weil die Staatsordnung auf dem Principe der jede Beschränkung ausschließenden Autorität des Staatsoberhauptes beruht, eine absolute oder unbeschränkte sein, und es kann als die einzige Schranke der Staats-Autorität nur der Staatszweck angesehen werden, welchen die Staats-Autorität nach dem Willen Gottes zu erfüllen hat.

Dagegen ist es keine Beschränkung der Staats-Autorität, wenn diese in der Absicht, um die Bedürfnisse der Unterthanen kennen zu lernen, und in den Stand gesetzt zu werden, ihre Wohlfahrt zu begründen, bei Erlassung von Gesetzen vorerst die Meinungen der Unterthanen, oder ihrer Vertreter, einholt, und zu diesem Behufe

Bersammlungen von Vertretern der Unterthanen beruft, deren Aeußerung über das zu erlassende Gesetz, ohne daran gebunden zu sein, als ein Gutachten annimmt, und nach dessen Prüfung und Würdigung sich frei entschließt. Solche beratende Bersammlungen sind nicht nur wünschenswerth, sondern auch in größeren Staaten, wo der Repräsentant der Staats-Autorität die Bedürfnisse der Unterthanen aus eigener Erfahrung nicht kennen lernen kann, sogar nothwendig, und werden darum auch in allen Staaten vorkommen, wo die Staats-Autorität das Prinzip, auf welchem sie beruht, wohl erkennend, ernstlich gewillt ist, nach dem Willen Gottes zu regieren, und den Hauptzweck des Staates, alle Staatsglieder ihrer ewigen Bestimmung durch Gewährung der als Mittelzwecke des Staates bezeichneten Bedingungen zuzuführen, zu realisiren.

Die einzelnen Mitglieder solcher Bersammlungen müssen wohl nicht allein durch das Volk gewählt werden, sondern dieselben können auch von der Staats-Autorität aus den Weisen des Volkes und aus Sachmännern berufen werden, weil es sich hier nicht um eine Ausübung von Volksrechten, sondern darum handelt, daß die Staats-Autorität die Bedürfnisse des Volkes überhaupt, oder jener Klasse insbesondere kennen lerne, deren Interessen das zu erlassende Gesetz berühren soll.

§. 15. Von der constitutionellen Staatsverfassung insbesondere.

Unter der constitutionellen Verfassung versteht man jene Verfassung des Staates, wo die Staats-Autorität durch das, den Unterthanen zustehende Recht der Theilnahme an der Gesetzgebung beschränkt erscheint.

Da aber eine jede Beschränkung der Staats-Autorität diese aufhebt, so ist auch die constitutionelle Verfassung bei dem Umstande, als das Staatsverhältniß nur als ein Autoritätsverhältniß gedacht werden kann, ein logischer Widerspruch.

In der That läßt sich auch eine Theilung der gesetzgebenden Gewalt, wie sie im Begriffe der constitutionellen Verfassung liegt, gar nicht denken, denn im Falle der Differenz zwischen der Staats-

Autorität und der das Volk repräsentirenden Kammer hat entweder der Wille der Staats-Autorität, oder jener der Kammer, — gleichviel ob sogleich, oder erst nach einem oder wiederholtem fruchtlosen Veto der Staats-Autorität, — als Gesetz zu gelten, und es ist immerhin keine Theilung der gesetzgebenden Gewalt vorhanden, sondern es herrscht im ersteren Falle die Staats-Autorität unbeschränkt, im letzteren aber das Volk, und die Staats-Autorität ist vernichtet. Gleiches gilt, wenn im Falle der Differenz zwischen der Staats-Autorität und der Volks-Kammer gar kein Gesetz zu Stande kommt, denn hier herrscht wieder das Volk, wenn der Gesetzesantrag von der Staats-Autorität ausging, oder aber die Staats-Autorität unbeschränkt, wenn der Gesetzesantrag von der Volks-Kammer ausging.

Da es aber bei der constitutionellen Staatsverfassung wesentlich darauf ankommt, die Staats-Autorität zu beschränken, so muß selbstverständlich durch dieselbe das Prinzip der Volks-Souverenität, oder der Herrschaft des Volkes, d. h. der Majorität der Unterthanen, zur Geltung gebracht werden, und es ist hiedurch das Staatsverhältniß seiner göttlichen Grundlage, auf welcher die Staats-Autorität basiert ist, beraubt, und entgegen auf die Losreißung und Ungebundenheit von der göttlichen Autorität gegründet, wodurch der Gehorsam, weil ohne alle Beziehung zur göttlichen Autorität, drückend wird, und aufhört, eine Pflicht zu sein.

Aus diesem Grunde widerspricht auch die constitutionelle Verfassung geradezu dem Begriffe des Staates, indem nicht mehr die Regierung, sondern die Regierten herrschen, und ist selbe in ihrem Principe revolutionär, und muß nothwendiger Weise zur gänzlichen Vernichtung der Staats-Autorität, und sonach auch zur völligen Auflösung des Staates führen; denn soll keine Differenz zwischen der Staats-Autorität und der Volkskammer entstehen, so darf das Ministerium nicht aus Vertrauensmännern der Staats-Autorität, sondern einzig und allein aus der eben bestehenden Majorität der Kammer oder ihren Gesinnungsgenossen, gewählt werden, und es muß sogleich wieder abtreten, wenn sich eine andere Majorität in der Kammer gebildet hat, und ein neues Ministerium aus

der neuen Majorität, oder ihren Gesinnungsgenossen gewählt werden, wodurch die Abhängigkeit der Staats-Autorität vom Ministerium, und dieses von der Kammer einleuchtet. Gleichwie aber die Welt nicht bestehen könnte, wenn sich nicht die Planeten um die Sonne, sondern diese um jene drehen würde, eben so kann auch die constitutionelle Verfassung, weil nach ihrem Begriffe nicht die Staats-Autorität den Centralpunkt bildet, um den sich Alles zu scharen hat, sondern die Ordnung geradezu verkehrt ist, indem sich entgegen die Staats-Autorität um das Ministerium, und dieses um das Volk, oder die dasselbe repräsentirende Kammer, drehen muß, auf die Dauer keinen Bestand haben.

Es trägt sonach die moderne constitutionelle Verfassung den Keim der Vernichtung der Staats-Autorität und mithin der Auflösung des Staatsverhältnisses in sich, woraus die Pflicht der Staats-Autorität resultirt, das wahre Verhältniß zu den Unterthanen zu erhalten, oder aber, wo ein solches nicht mehr besteht, wieder herzustellen.

Uns scheint das Staatsverhältniß dem Familien-Verhältnisse am nächsten zu kommen. Gleichwie nämlich Gott in der Familie Ordnung haben wollte, und den Vater mit einer Autorität bekleidet hat, welcher nicht allein die Kinder, sondern auch die dem Manne in Liebe angetraute Gattin in allen Fällen unterworfen ist, wo die Kraft der Liebe eine Uebereinstimmung des Willens beider Gatten zu bewirken nicht vermag, so hat er auch das Staatsoberhaupt mit einer Autorität bekleidet, welche ihm das Recht gibt, von den Unterthanen Gehorsam zu fordern, und es ist das auf der Autorität Gottes gegründete Staatsverhältniß dem auf Liebe, Treue und Gehorsam beruhenden Ehebunde zu vergleichen. Wie nämlich hier wegen der nothwendigen Ordnung in der Familie nicht der Wille beider Gatten, wenn derselbe nicht harmonirt, sondern nur der Wille des Mannes, dem das Weib in Allem zu gehorchen schuldig ist, zur Geltung gelangen kann, so ist es auch im Staate mit den Unterthanen, welche mit ihrem Herrscher in einem Liebesbunde stehen, demselben als einem liebenden Bräutigame angetraut, ihm daher auch wegen der nothwendigen und

von Gott in der Gesellschaft gewollten Ordnung in Allem zu gehorchen schuldig sind.

Hieraus geht zugleich hervor, daß es Pflicht des Staatsherrschers ist, das eben geschilderte, auf der göttlichen Autorität beruhende, einzig wahre Verhältniß der Staats-Autorität zu den Unterthanen zu erhalten, und wo ein solches nicht besteht, ohne Säumniß einzuführen oder zu demselben wieder zurückkehren, und dieß umsomehr, als das Recht zur Herrschaft, gleich jedem andern Rechte, auch nur eine erfüllte Pflicht sein kann, und der Besitz der Staats-Autorität auch die Pflicht zur Ausübung derselben und der ihr nach ihrem Begriffe zukommenden Rechte und Befugnisse ausmacht.

II. Abschnitt.

Staatsregierung.

1. Kapitel.

Von der Staatsregierung im Allgemeinen.

§. 16. Begriff und Aufgabe der Staatsregierung.

Unter Staatsregierung versteht man die Thätigkeit der Staats-Autorität zur Ausführung des Staatszweckes, oder die Anwendung und Ausübung der in der Staatsverfassung begründeten Rechte und Befugnisse der Staats-Autorität. Die Staats-Autorität äußert sich nun in verschiedener Weise und in verschiedener Beziehung thätig, und in diesem Sinne kann man von verschiedenen, der Staats-Autorität zukommenden Befugnissen sprechen, welche Gewalten oder Hoheitsrechte genannt werden.

Diese werden eingetheilt zuerst nach der Form, in welcher sich die Thätigkeit der Staats-Autorität äußert, in formelle

Hohheitsrechte, sodann aber nach den Gegenständen oder Staats-Mittelzwecken, auf welche sich diese Thätigkeit bezieht, in materielle Hohheitsrechte.

Letztere pflegt man auch in wesentliche und außerwesentliche einzutheilen, jenachdem solche Befugnisse der Staats-Autorität ihrem Begriffe nach nothwendig zukommen müssen, oder nicht. Die außerwesentlichen Hohheitsrechte begreifen sonach nur solche Rechte in sich, deren Ausübung sich die Staats-Autorität im Staatsgebiete oder in einem Theile desselben ausschließlich vorbehält, die jedoch ohne diesen Vorbehalt nur Privatrechte wären. Dieselben sind daher ihrem Begriffe nach eigentlich keine Hohheitsrechte, und werden besser mit dem Ausdrucke Regalien bezeichnet, müssen auch streng ausgelegt werden, weil sie als Ausnahmen und im Begriffe der Staats-Autorität wesentlich nicht enthalten, nicht vermuthet werden können.

S. 17. Von den formellen Hohheitsrechten.

Die Form, in welcher sich die Thätigkeit der Staats-Autorität äußert, ist eine dreifache, nämlich die gesetzgebende, richterliche und vollziehende. Um die Zwecke des Staates zu realisiren, und die Staatsunterthanen ihrer ewigen Bestimmung zuzuführen, muß die Staats-Autorität den Unterthanen Vorschriften geben, nach welchen sie ihr Benehmen einzurichten haben, d. h. ihnen Gesetze geben, welche zu befolgen sie schuldig sind, weil im widrigen Falle die gesellschaftliche Ordnung nicht erhalten werden könnte. Das der Staats-Autorität zukommende Recht der Gesetzgebung wurde darum auch von Niemanden noch bezweifelt. Gleiches gilt von dem Rechte der Vollziehung, denn die Gesetze würden wenig nützen, wenn sie unbefolgt blieben, und nicht eine Norm für die Handlungen der Unterthanen bildeten; es müssen daher die Widerspännigen zur Beobachtung der Gesetze nöthigenfalls durch Zwang verhalten werden können.

Dagegen haben viele Rechtslehrer der Staats-Autorität das Recht der richterlichen Gewalt abgesprochen, theils weil sie

dieses Recht dem Volke vindicirten, theils weil sie diese Thätigkeit der Staats-Autorität zur Vollziehung zählten. Allein in letzterer Beziehung weiß man nur zu gut, daß der Akt der Subsumirung eines Rechtsfalles unter ein Gesetz ein besonderer Akt ist, welcher der Vollziehung vorausgeht, so daß oft die Vollziehung des Urtheils ganz unterbleiben kann; und in ersterer Beziehung ist es mit der Staats-Autorität unverträglich, lediglich die durch das Volk gefällten Urtheile zu vollziehen, und muß dieselbe vielmehr, als die Autorität Gottes stellvertretend, auch als Repräsentantin des höchsten und absoluten Richters angesehen werden. Hat einmal der Staatsherrscher von Gott eine Gewalt erhalten, welche ihm das Recht gibt, von den Unterthanen Gehorsam zu fordern, so muß er auch das Recht haben, zu entscheiden, ob die Handlungen der Unterthanen seinem, durch das Gesetz kundgemachten Willen entsprechen, oder nicht, wodurch eben die richterliche Gewalt begründet ist, welche demgemäß nur dem Staatsherrscher zukommen kann, für deren Ausübung derselbe dem höchsten Richter, auf dessen Autorität sich seine Herrschaft basirt, verantwortlich ist.

Die richterliche Gewalt bildet daher ein ganz vorzügliches Recht der Staats-Autorität, in welchem der Charakter der Repräsentation der göttlichen Autorität ganz besonders zum Vorschein gelangt, weshalb die Staats-Autorität auf dasselbe eben so wenig verzichten kann, wie auf das Recht der Gesetzgebung.

Dagegen ist die sogenannte oberaufsichende Gewalt kein besonderes formelles Hoheitsrecht, weil die Oberaufsicht, ohne welche die Vollziehung der Gesetze unmöglich wäre, keine besondere Thätigkeit der Staats-Autorität bildet, sondern als Mittel der Vollziehung in dem formellen Hoheitsrechte der Vollziehung inbegriffen ist.

§. 18. Von den materiellen Hoheitsrechten.

Die formellen Hoheitsrechte der Gesetzgebung, des Richtens und der Vollziehung können sich auf keine anderen Objecte beziehen, als auf die Mittelzwecke des Staates, als welche wir den

Rechtsschutz oder die Rechtsicherheit, dann die Religion, die Wissenschaft und Kunst, und das materielle Wohlfsein der Unterthanen erkannt haben.

Man muß daher unterscheiden:

1. Die **Justiz-Hoheit**, oder die Anwendung der drei formellen Hoheitsrechte auf den Mittelzweck des Rechtsschutzes oder der Rechtsicherheit, und als einen Zweig derselben die **Polizei-Hoheit**, insoferne es sich um die Begegnung von Rechtsverletzungen, oder um die Abwendung von Gefahren handelt.

2. Die **Kirchen-Hoheit**, oder die Anwendung der formellen Hoheitsrechte auf den Mittelzweck der Religion oder der Kirche.

3. Die **Cultur-Hoheit**, oder die Anwendung der formellen Hoheitsrechte auf den Mittelzweck der Wissenschaft und Kunst.

4. Die **Güter-Hoheit**, als vorzugsweise Anwendung der formellen Hoheitsrechte auf den Mittelzweck der materiellen Wohlfahrt der Unterthanen, beziehungsweise auf die materiellen Güter derselben, deren Summe den Grad des materiellen Wohlfseins der Unterthanen bildet.

5. Die **Finanz-, Landesdienst- und Gebiets-Hoheit**, oder die Anwendung der formellen Hoheitsrechte auf die Mittel zur Erreichung obiger Zwecke.

2. Kapitel.

Von den formellen Hoheitsrechten insbesondere.

§. 19. Die gesetzgebende Gewalt.

Um die gefestigte Ordnung zu erhalten und die Staatszwecke erreichen zu können, kommt der Staats-Autorität die Befugniß zu, für das Benehmen der Unterthanen gewisse Regeln aufzustellen, welche Gesetze genannt werden.

Das Recht der Gesetzgebung begreift aber auch das Recht der authentischen Auslegung und der Abänderung der Gesetze in sich, denn im Falle eines Zweifels über den Sinn des

Gesetzes kann offenbar nur die Staats-Autorität, welche das Gesetz erlassen, auch den Sinn desselben mit bindender Kraft erklären, und ihr muß es auch in Folge des Gesetzgebungsrechtes zustehen, Gesetze, welche wegen geänderter Verhältnisse unpraktisch geworden, aufzuheben, und an deren Statt andere, mit den neuen Verhältnissen in Uebereinstimmung stehende Gesetze zu erlassen.

Die Gesetze sind: 1. Grund- oder Verfassungsgesetze, welche sich auf die Verfassung oder auf die Beherrschungs- oder Regierungsform eines Staates beziehen.

2. Organische Gesetze, die sich auf die Einrichtung oder den Organismus der Staatsbehörden und überhaupt solcher bleibenden Institute beziehen, durch welche die Staats-Autorität ihre verfassungsmäßigen Rechte ausübt.

3. Gesetze schlechthin, worunter alle anderen, von der Staats-Autorität für das Benehmen der Unterthanen erlassenen Normen verstanden werden, welche sich weder auf die Verfassung, noch auf die Einrichtung der Behörden beziehen.

4. Gebots- oder Verbotsgesetze, je nachdem durch dieselben eine positive oder negative Handlung (Unterlassung) normirt wird.

5. Civil- oder Strafgesetze, je nachdem durch dieselben zweifelhafte Privatrechte normirt werden, oder aber darin Handlungen als strafbar erklärt und auf die Uebertretung des Gesetzes eine Strafe sanktionirt wird.

6. Verordnungen, welche Ausführungsvorschriften zu den in dem Gesetze enthaltenen allgemeinen Prinzipien enthalten. Diese sind streng genommen auch Gesetze, werden aber gewöhnlich von den Organen der Staats-Autorität, von den Ministerien und anderen Behörden zur Durchführung der von der Staats-Autorität gegebenen Gesetze erlassen.

Sollen aber die Gesetze die Unterthanen binden, so müssen sie auf solche Art kundgemacht werden, daß sie zur Kenntniß Aller gelangen.

Was endlich die Abfassung der Gesetze betrifft, so hat dieselbe auf solche Art zu geschehen, daß der Wille der Staats-

Autorität leicht erkannt werden kann. Aus diesem Grunde muß das Gesetz in einer verständlichen Sprache und deutlich abgefaßt sein. Zur Deutlichkeit trägt aber vorzüglich die Kürze und gute Ordnung bei.

§. 20. Die richterliche Gewalt.

Obzwar die Gesetze alle Unterthanen binden, so sind sie dennoch immer für gewisse Verhältnisse derselben gegeben, und es wird sich in jedem bestimmten Falle darum handeln, ob diese Verhältnisse eingetreten sind, oder ob ein bestimmter Fall unter ein gewisses Gesetz paßt, oder nicht, und diese Thätigkeit der Subsumirung eines Rechtsfalles unter ein bestimmtes Gesetz wird eben die richterliche Thätigkeit genannt. Dieselbe ist eine Gewalt, und kommt als solche ausschließlich der Staats-Autorität zu, weil diese von der höchsten Autorität Gottes gesetzt ist, um Ordnung in der Gesellschaft zu erhalten, und die Glieder derselben ihrer Bestimmung durch Gewährung der hiezu erforderlichen Mittel zuzuführen. Sie allein hat das Recht und die Pflicht, Alles im Staatsgebiete nach dem Willen Gottes zu richten, d. h. zu entscheiden, ob etwas dem von ihr in Absicht auf die Realisirung des Staatszweckes erlassenen Gesetze entspricht, oder nicht, und so repräsentirt sie in der richterlichen Funktion ganz eigentlich das Gericht Gottes, dem das Gericht über alle Menschen zusteht, und es ist Gottes Majestät, vor der ich mich beuge, wenn ich mich vor dem sichtbaren Werkzeuge seiner Gerechtigkeit beuge.

Die richterliche Gewalt kann daher ihrem Begriffe nach nur der Staats-Autorität, und nicht den der Staats-Autorität Unterworfenen, oder dem Volke zustehen, und es ist dieß eine wahre Verwechslung der Begriffe, wenn man die richterliche Gewalt der Staats-Autorität absprechen, und dem Volke vindiciren will, wodurch die Staats-Autorität vernichtet, und jede Ordnung im Staate verkehrt würde.

Wohl wird die richterliche Gewalt in den einzelnen Staaten durch hiezu bestellte Organe ausgeübt, diese üben aber solche nicht

im eigenen Namen und in eigener Machtvollkommenheit aus, sondern im Namen der Staats-Autorität, und kraft der ihnen von dieser verliehenen Gewalt.

§. 21. Die vollziehende Gewalt.

Die Gesetze werden zu dem Zwecke gegeben, damit die Unterthanen nach denselben ihr Benehmen einrichten. Sie sind der kundgemachte Wille der Staats-Autorität, dem alle Unterthanen unterworfen sind, wenn überhaupt die Staatszwecke realisiert werden sollen. Es müssen daher die durch die Staats-Autorität erlassenen Gesetze erforderlichen Falles auch vollzogen werden. Das Recht der Vollziehung ist demnach das Recht, dasjenige mit Zwangsmitteln im Innern des Staates durchzuführen, was durch die oberste Gesetzgebung vorgeschrieben worden ist. Dasselbe kann nur der Staats-Autorität zukommen, weil nur dieser das Recht der Gesetzgebung zusteht. Doch wird es in bestimmten Staaten durch besondere Organe ausgeübt, welche oft auch die zu ihrer Durchführung nothwendigen Vorschriften erlassen, welche zum Unterschiede von den Gesetzen Verordnungen genannt werden.

Um aber die Gesetze handhaben und erforderlichen Falles auch zwangsweise vollziehen zu können, ist es nothwendig, daß man den Zustand des Staates genau kennt, weshalb der Staats-Autorität behufs Ausübung der ihr zukommenden Vollziehungsgewalt auch das Recht der obersten Aufsicht im Staate zustehen muß, welches jedoch keine besondere Funktion, sonach auch kein besonderes der Staats-Autorität zukommendes formelles Hoheitsrecht bildet, sondern als ein Mittel der Vollziehung in dem Vollziehungsrechte inbegriffen ist.

3. Kapitel.

Von den materiellen Hoheitsrechten insbesondere.

§. 22. Die Justiz-Hoheit.

Unter Justizhoheit wird verstanden die Thätigkeit der Staats-Autorität in Bezug auf die Realisirung des Mittelzweckes des Rechtsschutzes oder der Rechtssicherheit, oder die Ausübung der der Staats-Autorität in dieser Beziehung zukommenden Rechte und Befugnisse. Wird nun unter Recht die erfüllte Pflicht verstanden, insoferne sie Anerkennung Anderer fordert, so ist ohne Rechtsschutz die Erfüllung der Pflichten überhaupt, und die Erreichung der ewigen Bestimmung der Menschen absolut unmöglich, und es ist diese Thätigkeit der Staats-Autorität zu ihren wichtigsten Funktionen zu zählen, und die Handhabung der Rechts-Ordnung oder die Gewährung der Rechtssicherheit macht die vorzüglichste Pflicht der Staats-Autorität aus.

Hiezu sind aber zuvörderst Gerichte oder Organe nothwendig, welche im Namen der Staats-Autorität und kraft der ihnen von dieser übertragenen Gewalt Recht zu sprechen haben. Dieses besteht in der Subsummirung eines bestimmten Falles unter das bestehende Gesetz, und zwar Civil- oder Strafgesetz.

Auf welche Weise die Gesetze zu handhaben und anzuwenden sind, muß durch ein gewisses Verfahren (Prozeß-Ordnung) bestimmt sein.

Das Verfahren in Civilsachen beruht entweder auf der Verhandlungsmaxime, wenn der Richter auf nichts Anderes zu achten hat, als was die Parteien in der Verhandlung vorgebracht und geltend gemacht haben, oder auf der Untersuchungsmaxime, wenn der Richter angewiesen ist, die Rechtsverhältnisse der Streittheile von Amtswegen auszuforschen, und diese auch dann zu berücksichtigen, wenn sie von den Streittheilen bei der Verhandlung nicht geltend gemacht wurden.

Dasfelbe kann ferner ein mündliches oder ein schriftliches sein, je nachdem die Sentenz auf Grund der von den Streittheilen gewechselten Schriften, oder aber auf Grund ihrer mündlichen Vorträge gefällt wird; kann aber nie ein ausschließlich mündliches sein, weil zum mindesten die Klage bei Gericht schriftlich überreicht oder vorgemerkt werden muß.

Das mündliche Verfahren ist auch ein öffentliches, u. z. ein unbeschränkt öffentliches, wenn zur Anhörung der Verhandlung Jedermann zugelassen wird, und ein beschränkt öffentliches, wenn außer den Parteien nur gewisse Classen von Menschen oder nur eine gewisse Anzahl derselben zur Anhörung zugelassen werden.

Ueber die Zweckmäßigkeit der einen oder der anderen eben genannten Gattung des Civilverfahrens, läßt sich im Allgemeinen nicht absprechen, sondern es ist dieselbe von den hiezu nothwendigen Vorbedingungen, insbesondere von der Cultur des Volkes und von der Organisation der Gerichte abhängig.

Diese Bemerkung gilt auch von dem Strafverfahren, welches nie ausschließlich ein mündliches sein kann, indem zum mindesten die Vorerhebungen aufgezeichnet sein müssen; dasselbe kann aber wohl insoferne auch ein mündliches sein, als nach den geschlossenen Vorerhebungen eine abermalige mündliche Verhandlung vorgenommen, und die Richter mit Ausschluß desjenigen, der die Vorerhebungen gepflogen, einzig und allein auf Grund dieser mündlichen Schlußverhandlung das Strafurtheil zu fällen haben.

Auch die Oeffentlichkeit muß in dem Strafverfahren oftmals aus Rücksichten der Sittlichkeit oder der öffentlichen Sicherheit ausgeschlossen werden, welche Fälle entweder in dem Gesetze genau angegeben, oder aber der Beurtheilung der Richter überlassen werden können.

Das Strafverfahren ist entweder ein Anklage-Verfahren, wenn die Strafamtshandlung nur über Begehren des öffentlichen oder Privat-Anklägers begonnen wird, oder aber ein inquisitorisches, wenn die Strafamtshandlung stets von Amtswegen eingeleitet und geführt wird.

In den constitutionellen Staaten läßt man über die That- und Schuldfrage, d. i. darüber, ob eine strafbare Handlung thatsächlich vorgefallen, und ob das dieser strafbaren Handlung angeklagte Individuum derselben schuldig sei, nicht die Richter, sondern einfache Mitbürger des Angeklagten, oder Geschworne, (die Jury), welche keine Gesetzeskenntnisse nachzuweisen brauchen, urtheilen, wo sodann auf Grund dieses Spruches der Geschworenen (Wahrspruches oder Verdictes) der Richter nur noch über den Grad der Strafbarkeit der Handlung, deren der Angeklagte bereits durch das Verdikt der Geschworenen für schuldig erkannt worden ist, zu erkennen, oder auszusprechen hat, welche gesetzmäßige Strafe den schuldigen Angeklagten zu treffen habe.

Allein nach den Vernunftgrundsätzen ist keineswegs abzusehen, daß das Urtheil nicht juridisch gebildeter Männer ein besseres sein sollte, als jenes der geprüften und unabhängig gestellten Richter, welchen doch auch gleich den Geschworenen alle menschlichen Schwächen und Gebrechen nicht unbekannt sind, und welche aus demselben Volke stammend, alle Gewohnheiten und Sitten des Volkes, welchem sowohl sie selbst, als der Angeklagte angehört, genau kennen müssen, und solche auch bei Beurtheilung der That- und Schuldfrage nicht minder als die Geschworenen in Würdigung nehmen können.

Insoferne jedoch durch das Institut der Geschworenen der Staats-Autorität Schranken gesetzt werden sollen, worauf es eigentlich in der constitutionellen Verfassung abgesehen ist, und was insbesondere von dem Urtheile der Geschworenen über die politischen Verbrechen gilt, so verstößt dies gegen den Begriff der Staats-Autorität, welcher allein es zukömmt, Alles im Staatsgebiete nach dem Willen Gottes zu richten, das heißt zu entscheiden, ob etwas den durch die Staats-Autorität in Absicht auf die Erfüllung ihrer Aufgabe, die Staatsgenossen ihrer ewigen Bestimmung zuzuführen, erlassenen Gesetzen gemäß sei, oder nicht, daher die richterliche Gewalt ausschließlich der Staats-Autorität, und nicht dem Volke zustehen kann.

In dieser Aufgabe der Staats-Autorität, oder eigentlich in dem Staatszwecke selbst, welcher eben darin besteht, die Staats-

genossen durch die erforderlichen Mittel, oder durch die Gewährung der Mittelzwecke, ihrer ewigen Bestimmung entgegenzuführen, liegt auch einzig und allein der Grund der Strafe, welche sich als das einzige Mittel darstellt, theils um den Rechtsverleger auf die rechte Bahn wieder zurückzuführen (Besserungstheorie), theils um ihn von künftigen Rechtsverletzungen zu bewahren (Abschreckungstheorie), theils endlich um die Auflösung der gesellschaftlichen Ordnung zu verhüten (Selbsterhaltungstheorie).

Der Rechtsschutz oder die Rechtssicherheit wird den Staatsgenossen ferner auch dadurch gewährt, daß die Rechtsverletzungen hintangehalten, und den Gefahren, welche der öffentlichen oder der Privat-Sicherheit drohen, im voraus begegnet wird. Diese Thätigkeit der Staats-Autorität in Absicht auf die Begegnung der Gefahren wird polizeiliche genannt, und es ist sohin die Polizei-Hoheit ein Zweig der Justiz-Hoheit.

Die Gefahren, welchen im Staate im voraus begegnet werden soll, können verschieden sein, und entweder die öffentliche oder die Privat-Sicherheit, das Leben, die Gesundheit, das Eigenthum, die Sitten oder die Ehre der Staatsgenossen bedrohen, wonach auch die polizeiliche Thätigkeit abgetheilt zu werden pflegt.

§. 23. Die Kirchen-Hoheit.

Unter Kirchen-Hoheit ist zu verstehen die Thätigkeit der Staats-Autorität in Absicht auf die Realisirung des Staatszweckes der Religion, oder der Inbegriff der der Staats-Autorität in Bezug auf die im Staate vorkommende Kirche zustehenden Rechte und Befugnisse.

Es können aber die der Staats-Autorität rücksichtlich der Kirche zustehenden Rechte und Befugnisse nur dann richtig erkannt werden, wenn man das wahre Verhältniß des Staates zur Kirche erfaßt hat, weshalb es sich hier ganz vorzüglich um die Ermittlung des wahren Verhältnisses des Staates zur Kirche handeln wird, worüber bis nun zu unter den Staatsrechtslehrern nichts weniger als eine Einheit der Ansichten herrscht.

§. 24. Verhältniß des Staates zur Kirche.

Wir haben bereits erkannt, daß die Religion auch einen, und zwar den vorzüglichsten Mittelzweck des Staates bilde, daß die Religion keineswegs ausgenommen sei von jenen Mitteln, welche der Staat den Staatsgenossen gewähren soll, sondern daß im Gegentheil der Staat den Staatsgenossen die Religion ganz vorzüglich zu gewähren hat, weil dieselbe den Menschen mit Gott verbindet und zur Gottähnlichkeit führt, und weil alle anderen durch den Staat gewährten Mittel nur insoferne von Bedeutung sind, als sie ein Mittel zur Erreichung der menschlichen Bestimmung bilden, indem es bei jedem Handeln und Wirken, Denken und Sinnen des Menschen immer nur darauf ankommt seine Bestimmung zu erreichen.

Die Religion wird in der Kirche geübt. Die Kirche ist aber nichts anderes als die Vereinigung der Befenner derselben Religion, daher die Frage nach der Religion identisch ist mit jener nach der Kirche.

Wir haben ferner erkannt, daß nur eine Religion die wahre sein kann, und daß es Pflicht des Staates ist, zur Erforschung der wahren Religion oder der wahren Kirche beizutragen, die als wahr erkannte, im Staate zur Geltung zu bringen und möglichst zu unterstützen, damit dieselbe allen Staatsgenossen als Mittel zur Erreichung ihrer ewigen Bestimmung geboten sei, und von ihnen als solches frei gewählt werden könne.

Nachdem wir zugleich nachgewiesen haben, daß die römisch-katholische Kirche die wahre sei (§. 5), so resultirt hieraus die Pflicht der Staats-Autorität, daß vor Allem der Repräsentant derselben oder das Staatsoberhaupt der katholischen Kirche angehöre, weil die Unterstützung und Förderung der katholischen Kirche von der Ueberzeugung von der Wahrheit derselben bedingt ist, ferner daß sie der katholischen Kirche die größtmögliche Unterstützung gewähre, damit dieselbe allen Staatsgenossen geboten sei, und von ihnen auch als ein Mittel zur Erreichung ihrer in der Gottverbindung und Gottähnlichkeit bestehenden ewigen Bestimmung ergriffen und gebraucht werden könne.

Der Staat muß insbesondere aus zweifacher Rücksicht dafür Sorge tragen, daß die Staatsgenossen der wahren katholischen Kirche angehören, und zwar erstens deshalb, weil es Pflicht des Staates ist, den Staatsgenossen neben den anderen Bedingungen und Mitteln zur Erreichung ihrer Endbestimmung auch das vorzüglichste Mittel der Religion zu bieten, indem sonst die Staats-Autorität ihre Aufgabe der Stellvertretung Gottes nicht erfüllen würde; zweitens aber in Rücksicht seiner selbst, denn so lange die Unterthanen ihren Willen nicht freiwillig unterordnen dem Willen Gottes, werden sie ihren Willen auch dem Willen der Regierung nicht unterordnen; so lange Gottesgesetze die Unterthanen nicht binden, werden auch Staatsgesetze sie nicht binden können; so lange der Unterthan von Gott denkt, was und wie er will,*) so zu sagen über Gott nach eigener Willkühr entscheidet, wird er auch von der Regierung denken, was und wie er will, und über dieselbe nach eigener Willkühr entscheiden; so lange er nur das glaubt, was er mit seiner Vernunft erkennt, wird er auch keine anderen Gesetze als bindend anerkennen, als welche er sich selbst gegeben, oder in deren Erlassung er eingewilligt hat, auf welchen Grundsätzen eben der moderne Constitutionalismus beruht; so lange endlich der Unterthan für das Wohl seiner Seele und für den Ruhm des Königs des Himmels keine Ausgaben macht, sich nicht opfert, keine Vergnügung versagt, wird er auch für das Wohl des Staates und für den Ruhm des irdischen Königs keine Opfer bringen, sein Leben nicht willig dahingeben.

Der Staat hat daher ohne Religion keine Grundlage, keinen Halt, ist prekär, von dem Willen der einzelnen Unterthanen abhängig, und es muß deshalb der Regierung sehr daran gelegen sein, daß die Unterthanen Religion, und zwar die wahre katholische Religion haben, oder Glieder der katholischen Kirche seien, denn nur dann werden dieselben erkennen, daß die Staats-Autorität von Gott gesetzt und Gott stellvertretend ist, und werden sich willig

*) So denkt der Protestant gemäß des obersten Grundsatzes des Protestantismus der individuellen Bibelauslegung von Gott was und wie er will, und urtheilt so über Gott nach seiner Willkühr.

den Gesetzen unterwerfen, welche die Staats-Autorität im Namen Gottes und zum Zwecke der Erhaltung der äußeren Ordnung erläßt, um hiedurch allen Unterthanen die Erreichung ihrer ewigen Bestimmung zu ermöglichen und so den Staatszweck zu realisiren.

Aus diesem Grunde müssen wir uns auch entschieden gegen den Indifferentismus in der Religion aussprechen, dessen Ursache in der modernen Staatslehre zu suchen ist, welche Alles als Staatszweck anerkennt, die einzige Religion ausgenommen. Nach dieser Lehre soll der Staat den Unterthanen alle Mittel und Bedingungen zur Erreichung ihrer Endbestimmung bieten, nur nicht die Religion, welche immer von diesen Bedingungen ausgenommen wird, so daß Alles Staatszweck sein soll, nur nicht die Religion. Es soll ganz gleichgiltig sein, welcher Religion die Unterthanen eines Staates angehören, und es ist zur Realisirung des Staatszweckes vollkommen genügend, wenn nur im Staate keine solche Religion besteht, welche staatsgefährliche Grundsätze lehrt. Und daran denkt man gar nicht, daß dies der für den Staat allergefährlichste Grundsatz ist, wenn man Gleichgiltigkeit in der Religion zuläßt, und solche sogar selbst predigt, denn wenn man sich gar nicht angelegen sein läßt, den Willen Gottes kennen zu lernen, und durch Erfüllung desselben die Gotteseinigung zu vollbringen, so wird man gewiß auch wenig bekümmert sein, die Gesetze des Staates kennen zu lernen, und solche zu befolgen. Die Gleichgiltigkeit in der Religion ist sonach der Grund der Auflehnung gegen die bestehenden geistlichen und weltlichen Obrigkeiten, der Verachtung der von Gott gesetzten Staats-Autorität, und des offenen Aufbruchs gegen die bestehende Ordnung, weil die Ordnung des irdischen nur auf die Ordnung für das ewige Leben sich gründen, und wer den Menschen befehlen will, zuerst vor Gott sich beugen muß.

Wie es daher dem Staate daran gelegen sein muß, die Unterthanen in das wahre Verhältniß zu Gott zu bringen, so muß er auch vor Allem den Indifferentismus in der Religion bekämpfen, weil er nur dadurch und durch Erhaltung eines wahren Religionseifers treue Unterthanen sich zu schaffen vermag; denn will man auch zugeben, daß nicht bloß der Katholik, sondern

auch der Protestant und Jude der Regierung treu sein kann, so wird man auch zugeben müssen, daß es bei dem gegenwärtig herrschenden Indifferentismus weder Katholiken, noch Protestanten, noch Juden gibt, und es muß darum auch der Staat auf treue Unterthanen verzichten, wenn er selbst lehrt, daß es gleichgiltig sei, ob der Unterthan dieser oder jener Religion angehöre, und wenn er eine solche Lehre auch in allen seinen Einrichtungen zur Durchführung bringt.

Das einzig wahre Verhältniß des Staates zur Kirche besteht daher nach dem bisher Angeführten darin, daß es Pflicht des Staates ist, die wahre katholische Kirche kräftigst zu unterstützen und möglichst zu fördern, sodann aber auch alle rechtlichen, d. i. jeden Zwang ausschließenden Mittel anzuwenden, um seine Unterthanen zur Erkenntniß und zur freien Befolgung der Lehren der katholischen Kirche zu bringen. Es hat daher der Staat eine gleiche Aufgabe mit der Kirche, und geht mit dieser Hand in Hand.

Dagegen unterscheidet sich der Staat von der Kirche dadurch, daß die Kirche die Menschen zu Gott zu führen hat durch Gewährung ihrer Heil- und Gnadenmittel, welche von Gott selbst gegeben sind, während der Staat die Religion, ohne ihren Inhalt zu bestimmen, den Unterthanen als das vorzüglichste Mittel zur Erreichung ihrer Endbestimmung zugleich mit anderen Bedingungen, welche gleichfalls ein Mittel zur Erreichung der Menschenbestimmung abgeben, bietet, und so dieselben zu Gott führt.

Ein weiterer Unterschied des Staates von der Kirche besteht in dem Umfange ihrer Wirksamkeit, indem die Wirksamkeit der Kirche sich auf die ganze Menschheit, auf alle katholische Unterthanen aller Staaten erstreckt, während die Wirksamkeit des Staates auf das eigene Staatsgebieth beschränkt ist.

Hieraus folgt, daß der Staat und die Kirche sich durchaus nicht entgegenstehen, und einander nicht entgegen wirken können, im Gegentheile haben Staat und Kirche einen gleichen Zweck und eine gleiche Aufgabe, nämlich die Menschen zu Gott zu führen, und zwar die Kirche durch Gewährung der in ihr bewahrten und von ihr gespendeten göttlichen Heilmittel, der Staat dagegen durch

Darbietung der wahren katholischen Religion und durch möglichste Unterstützung und Förderung derselben.

Bei dieser Auffassung der Aufgabe des Staates und der Kirche entfallen die Streitigkeiten der Staatsrechtslehrer, ob die Kirche über dem Staate, oder der Staat über der Kirche stehe, oder ob beide coordinirt seien, denn der Staat ist zwar immerhin die Vereinigung aller im Staatsgebiete wohnenden Individuen ohne Rücksicht auf ihren Glauben, wohl aber um sie Alle zum wahren katholischen Glauben und durch diesen zur wahren Gottverbindung zu führen.

§. 25. Praktische Ausführung des über das Verhältniß des Staates zur Kirche aufgestellten Prinzipes.

Die Kirchenhoheit ist der Inbegriff der, der Staats-Autorität in Bezug auf die Kirche zustehenden Rechte und Befugnisse, oder die Anwendung der formellen Hoheitsrechte der Gesetzgebung des Reichens, und der Vollziehung auf das Objekt der Kirche.

Es fragt sich daher vor Allem, wie die Gesetzgebung des Staates, inwieferne sie sich auf die katholische Kirche bezieht, beschaffen sein solle. In dieser Beziehung kann wohl der Staat nicht vorschreiben, was zu glauben ist, oder was den Inhalt des katholischen Glaubens ausmacht, denn dieß ist schon gegeben, und ist von Gott selbst, u. z. unmittelbar durch seine Offenbarung, oder mittelbar durch die, mit gleicher Gewalt, wie sie dem göttlichen Stifter der katholischen Kirche zutam, bestellten Kirchenhäupter vorgeschrieben. Der Staat kann daher rücksichtlich der katholischen Kirche nur die folgende Aufgabe haben:

1. Durch das Gesetz die katholische Kirche anzuerkennen, wozu insbesondere zu zählen ist, daß der Repräsentant der Staats-Autorität oder das Staatsoberhaupt selbst der katholischen Kirche angehöre;

2. durch das Gesetz, die katholische Kirche in besonderen Schutz zu nehmen, und dieselbe durch alle zu Gebote stehenden rechtlichen Mittel zu unterstützen und zu fördern;

3. die Gesetze der katholischen Kirche anzuerkennen, oder solche zu eigenen zu machen.

Die ersten zwei Punkte wurden bereits im vorstehenden Paragrafe besprochen, und ergeben sich aus der Pflicht der Regierung den Unterthanen das Mittel der wahren Religion zu bieten, und ihnen die Erreichung der Endbestimmung zu ermöglichen, worin eben der Staatszweck besteht.

So wie es aber aus dem Grunde, weil die Religion einen, und zwar den vorzüglichsten Mittelzweck des Staates bildet, des Staates Pflicht ist, die wahre Religion zu suchen, so muß es auch seine unabweisliche Pflicht sein, der einmal als wahr erkannten Religion in allen Folgerungen, die sich daraus für seine Gesetze und Einrichtungen ergeben, treu zu sein. Hieraus ergibt sich die Nothwendigkeit, daß der Staat seine Gesetze und Einrichtungen auf die katholische Religion gründen müsse, und daß die Staatsgesetze den von der Kirchen-Autorität zum Zwecke der kirchlichen Ordnung erlassenen Gesetzen und Verordnungen nicht widersprechen dürfen. Es erübrigt sonach der Staats-Autorität nichts, als entweder die Kirchen-Jurisdiktion vollkommen gelten zu lassen und die sämtlichen Kirchengesetze anzuerkennen, oder aber letztere zu eigenen zu machen, und genau nach denselben seine formellen Hoheitsrechte auszuüben, weil sie im entgegengesetzten Falle gegen die eigene religiöse Ueberzeugung handeln, und hiedurch alle Achtung und Ehrfurcht, welche durch den Glauben an diese religiöse Ueberzeugung der Staats-Autorität bedingt ist, verlieren würde.

Frägt man aber nach dem Verhältnisse der Staatsgesetzgebung zu den anderen, im Staate vorkommenden, nicht katholischen Religionsgesellschaften, so müssen, wengleich nach dem Vorausgesagten nur die katholische Kirche, als die wahre, Anspruch auf Anerkennung im Staate hat, und alle Staatsgesetze und Einrichtungen nur auf die katholische Kirche gegründet sein können, alle anderen im Staate vorkommenden Religionsgesellschaften, insoferne ihre religiösen Grundsätze nicht staatsgefährlich sind, geduldet werden, weil der Glaube eine innere Ueberzeugung ist, und Niemand zur Annahme einer bestimmten, auch der wahren, Religion

gezwungen werden kann. Aus diesem Grunde wird der Staat auch diesen anderen Religions-Gesellschaften alle jene Mittel gewähren müssen, die er ihnen ohne Ungerechtigkeit und ohne gegen das Prinzip der Duldung und der christlichen Liebe zu verstoßen, nicht verweigern kann, was aber nicht bis zur Förderung ihrer religiösen Zwecke und bis zum religiösen Indifferentismus gehen darf, weil dieß gegen die Pflicht der Staats-Autorität, alle Unterthanen der wahren katholischen Kirche und durch diese ihrer ewigen Bestimmung zuzuführen, verstoßen würde.

§. 26. Von den rechtlichen Mitteln zur Unterstützung der wahren katholischen Kirche.

Das vorzüglichste Mittel, die wahre katholische Kirche zu unterstützen, ist wohl das freie und ungehinderte Wirken der katholischen Kirche selbst, auf welches dieselbe um so mehr einen Anspruch stellen kann, als solches auch den anderen Religionsgesellschaften ohne Ungerechtigkeit gegen dieselben nicht verweigert werden kann. Ist nämlich die katholische Kirche im Besitze der wahren Lehre Christi, so wird sich zweifelsöhne die Wahrheit selbst die Bahn brechen durch die Finsterniß der Lüge und des Irthes. Da aber die Wahrheit zuerst mit dem Verstande erkannt werden muß, um von dem Gemüthe gebilligt und mit dem Willen befolgt werden zu können, so muß die freie Einwirkung der Kirche auf den Verstand, das Herz und den Willen des Menschen gewahrt werden, und da in dieser Einwirkung der Unterricht und die Erziehung des Menschen besteht, so muß vor Allem nicht bloß der Religions-Unterricht in der Schule gefördert, sondern auch der Einfluß der Kirche auf die ganze Erziehung der Jugend gesichert werden. Hiedurch ist auch der Einfluß der Kirche auf die Schule begründet, und ist der Ruf nach der Beseitigung eines solchen Einflusses und nach der Beschränkung der Kirche auf den bloßen Religions-Unterricht einzig und allein die Folge des religiösen Indifferentismus.

Da aber die ewige Bestimmung des Menschen in der Erkenntniß, Anschauung und in dem Genuße Gottes, oder in der

Gottinnigkeit besteht, der Mensch aber mit seinem beschränkten Verstande Gott nie hinreichend zu erkennen im Stande ist, so folgt daraus die Nothwendigkeit, daß der Religions-Unterricht des Menschen nur mit seinem Tode enden kann, aus welchem Grunde der Religions-Unterricht mit der intellektuellen Bildung des Menschen immer gleichen Schritt halten muß. Derselbe ist daher nicht blos in den Volks- und Mittelschulen, sondern auch in gleichem Maße an den Hochschulen unentbehrlich, wo derselbe freilich nur durch die hervorragendsten Lehrer erteilt werden könnte, und wo die Wahrheit der katholischen Kirche auch durch Vernunftsgründe nachzuweisen, höhere Exhortationen, religiöse Disputationen zu halten, die heilige Schrift auszulegen, und insbesondere auch die Symbolik zu lehren wäre.

Zu diesem Behufe, und um einen regen Eifer in der Religion wach zu rufen, und immer zu erhalten, wären die Schulen nach Thunlichkeit in katholische und nichtkatholische zu theilen, auf daß Jedem die Möglichkeit geboten würde, die Schule seines Glaubens, sei es nun Volks-, Mittel- oder Hochschule, zu besuchen.

Als ein ferneres rechtliches Mittel der Unterstützung der wahren katholischen Kirche muß das freie Einwirken der Kirche auf den Geist der Andersgläubigen bezeichnet werden, welches von der Kirche gleichfalls und umsomehr angesprochen werden kann, als solches auch den anderen Religions-Gesellschaften ohne Ungerechtigkeit gegen dieselben nicht verweigert werden kann.

Auch in dieser Beziehung lasse man jedoch die freie und ungehinderte Thätigkeit der Kirche walten, welche durch die rechten Mittel, wie z. B. durch Schriften religiösen Inhalts, durch Lehre und Predigten, welche zu jeder Zeit und an allen Orten gehalten und auch für die Andersgläubigen speciell angekündigt und berechnet werden könnten, mit gutem Erfolge wirken wird, ohne fürchten zu müssen, in dem Wettstreit mit den anderen Religionsgesellschaften das Kürzere zu ziehen, weil die Wahrheit, wenn auch langsam und mit Beschwerden, doch immer und gewiß über die Lüge obzugen muß.

Endlich ist zu den rechtlichen Mitteln der Unterstützung der wahren katholischen Kirche zu zählen die materielle Unterstützung

eines jeden religiösen Eifers und einer jeden religiösen Regung durch den Staat. Dieses gilt im Allgemeinen, die besondere Art und Weise der Ausführung dieses allgemein ausgedrückten Grundsatzes ist verschieden, und richtet sich nach der im Staate vorkommenden besonderen Verhältnissen.

Insbefondere muß hier hervorgehoben werden die Pflicht des Staates zur Unterstützung aller katholischen Vereine, sie mögen was immer für einen Namen haben, den Zweck der Sittlichkeit und Tugend unter den Kindern oder Erwachsenen, unter Lehrlingen, Gesellen oder Meistern verfolgen, welche zu unterstützen schon darum dem Staate obliegt, weil die Religion zu den Staatszwecken gehört, und durch die Religion die Sittlichkeit bedingt ist.

§. 27. Die Culturhoheit.

Unter Culturhoheit versteht man die Thätigkeit der Staats-Autorität in Bezug auf die Realisirung des Mittelzweckes der Wissenschaft und Kunst, oder die der Staats-Autorität in Bezug auf die Wissenschaft und Kunst zustehenden Rechte und Befugnisse.

Wäre das Auge nicht sonnenhaft, so könnte es auch nicht die Sonne sehen; und wäre dem Menschen die Vernunft nicht gegeben, durch welche er Gott zu erfassen vermag, so könnte er nie die Weisheit Gottes erkennen, und seine ewige Bestimmung, welche in der Gottähnlichkeit und Gottinnigkeit besteht, nicht erreichen.

Ueberhaupt hängt die ganze Bildung des Menschen von dem Grade der Ausbildung seiner Vernunft ab, denn ohne Erkenntniß des Wahren, Guten und Schönen durch die Vernunft kann man daselbe auch nicht in seinem Gemüthe billigen, und daher auch gar nicht durch den Willen ins Werk setzen. Ohne Erleuchtung der Vernunft bleibt auch das Herz unerwärmt und der Wille unerregt.

Darum ist auch die Entwicklung der Vernunft eine Hauptpflicht für den Menschen. Der Mensch muß Gott, sich selbst und die Natur kennen, um sich seines wahren Verhältnisses zu Gott

und zu der Natur vollkommen bewußt zu sein, und durch den Gebrauch der Natur zu seinen idealen Zwecken und durch Darstellung des Idealen im Materiellen seinen Geist zu Gott empor schwingen zu können.

Wissenschaft und Kunst sind daher ein Mittel zur Realisirung der menschlichen Bestimmung, und daraus geht die Pflicht der Regierung hervor, den Unterthanen dieses Mittel zu gewähren, weil sie die Aufgabe hat, die Unterthanen durch Gewährung aller erforderlichen Mittel und Bedingungen ihrer ewigen Bestimmung zuzuführen.

Wohl werden in dieser Beziehung die Einzelnen und die Corporationen Vieles und Ersprießliches leisten, wo jedoch die Kräfte dieser nicht ausreichen, was insbesondere von der Errichtung und Erhaltung der Lehr- und Bildungsanstalten gelten wird, da tritt die Pflicht der Regierung ein, ihnen die nothwendige Unterstützung zu gewähren.

Dieses gilt im Allgemeinen, woraus sich jedoch die Rechte und Pflichten der Regierung in Bezug auf die Gegenstände der Wissenschaft und Kunst in allen speziellen Fällen leicht ableiten lassen.

§. 28. Die Güterhoheit.

Unter Güterhoheit versteht man die Thätigkeit der Staats-Autorität in Bezug auf die Realisirung des Mittelzweckes des materiellen Wohlsseins der Unterthanen.

Wenngleich die geistigen Mittel in dem Grade über den materiellen Mitteln stehen, in welchem sich der Geist des Menschen vor seinem Leibe auszeichnet, so sind doch die materiellen Mittel dem Menschen zur Verfolgung der geistigen Zwecke und zur Realisirung seiner ewigen Bestimmung unentbehrlich, weil derselbe nur in und durch die Natur wirken kann. Die Gewährung des Rechtsschutzes, der Religion, der Wissenschaft und Kunst allein macht sonach das Glück der Unterthanen noch nicht aus, sondern es muß auch noch das materielle Wohlsein hinzukommen, um das wahre und vollkommene Glück der Unterthanen zu begründen.

Aus diesem Grunde hat auch die Staats-Autorität das Recht und die Pflicht, auf die Erwerbung, Erhaltung und Vermehrung der materiellen Güter der Unterthanen hinzuwirken. In dieser Beziehung verdienen insbesondere die Agrikultur, das Gewerbe und der Handel hervorgehoben zu werden, und es müssen die dießfälligen Gesetze und Einrichtungen den übrigen im Staate vorkommenden Verhältnissen und Bedingungen angemessen sein, immer aber dahin gehen, die freie Thätigkeit der Einzelnen und der Vereine nicht zu hindern und zu schützen, sodann aber, wo die Kräfte der Einzelnen und der Vereine nicht ausreichen, denselben die nothwendige Unterstützung zu gewähren.

Ist aber das geistige und materielle Wohl der Unterthanen im Staate und durch den Staat begründet, so haben diese auch die Pflicht, zur Realisirung der Staatszwecke einen Theil hievon dem Staate oder dem gemeinen Wohl zum Opfer zu bringen. Die Ausübung der der Staats-Autorität in Bezug auf die geistigen Güter oder die Dienste der Unterthanen zukommenden Rechte und Befugnisse wird die Landesdiensthöheit, die Ausübung der ihr in Bezug auf die materiellen Güter der Unterthanen zukommenden Rechte und Befugnisse aber die Finanzhöheit genannt.

§. 29. Die Landesdiensthöheit.

Unter der Landesdiensthöheit werden nach dem Vorgesagten die Rechte und Befugnisse der Staats-Autorität in Bezug auf die Dienste der Unterthanen verstanden.

Die Staats-Autorität bedarf zur Ausübung der ihr zustehenden Rechte und Befugnisse gewisse Organe oder Aemter, durch welche sie thätig wird, und die ihr zukommenden Rechte und Befugnisse wirklich ausübt, und die einzelnen Unterthanen sind schuldig ihre geistigen Kräfte und Fähigkeiten dem Staate zu widmen, weil sonst die Erreichung aller Staatszwecke vereitelt würde.

Ferner benöthigt die Staats-Autorität zum Zwecke des Rechtsschutzes im Innern und der Sicherheit nach Außen auch der fiskischen Dienste der Unterthanen, oder der Kriegsdienste, welche

in Rücksicht des genannten Zweckes gleichfalls alle Unterthanen zu leisten schuldig sind. Deshalb wird auch die Landesdiensthohheit in die Aemter- und Militärhohheit untergetheilt.

Beide, sowohl der Beamte, als auch der Militärist, haben einen rechtlichen Anspruch auf Entlohnung ihrer Dienste, weil sie alle ihre geistigen und sisschen Kräfte dem Staate, oder dem öffentlichen Wohle, zum Opfer bringen.

Was insbesondere die Beamten betrifft, so können solche als Organe der Staats-Autorität nur durch diese, sei es unmittelbar oder mittelbar, ernannt werden, und müssen daher auch die Staats-Autorität in jeder Beziehung vertreten und in alle ihre Absichten eingehen, um zur Realisirung aller einzelnen Staatszwecke mitwirken zu können.

Da wir die Religion als den vorzüglichsten Mittelzweck des Staates erkannt haben, und da es Pflicht der Staats-Autorität ist, allen Unterthanen die wahre Religion, als welche wir die katholische nachgewiesen, zu bieten, sodann aber auch die wahre Religion mit allen rechtlichen Mitteln kräftigst zu unterstützen und zu fördern, so folgt hieraus nothwendig, daß nicht nur der Repräsentant der Staats-Autorität, oder das Staatsoberhaupt, der katholischen Kirche angehören soll (§. 24), sondern auch daß alle Aemter im Staate ausschließlich nur durch Katholiken bekleidet werden können, weil die Unterstützung und Förderung der wahren katholischen Kirche von Andersgläubigen nicht zu gewärtigen ist, und die Staats-Autorität sich zur Realisirung dieses vorzüglichsten Mittelzweckes nur solcher Organe bedienen kann, welche von der Wahrheit der katholischen Kirche überzeugt ihr zur Erreichung dieses Zweckes mit wahrer Treue und Hingebung dienen können.

§. 30. Die Finanzhohheit.

Die Finanzhohheit begreift in sich die der Staats-Autorität in Bezug auf die materiellen Güter der Unterthanen zustehenden Rechte und Befugnisse.

Zur Realisirung des Staatszweckes sind auch materielle Mittel nothwendig, und da alle Unterthanen zur Realisirung des Staatszweckes, oder zum gemeinen Besten, mitzuwirken haben, so sind dieselben auch verpflichtet, einen Theil ihrer materiellen Güter zu diesem Zwecke zu opfern, und darin ist die Steuerpflicht begründet.

Die Regierung hat die Antheile zu bestimmen, mit welcher die Einzelnen an den Staatslasten zu participiren haben, und die dießfälligen Staatsgesetze werden sich auf die Gattung der Steuer, ihre Vertheilung, Einhebung, Verwaltung und Verwendung beziehen.

Da aber die materiellen Güter den Unterthanen auch zur Realisirung ihrer Privat Zwecke und insbesondere zur Realisirung ihrer ewigen Bestimmung unentbehrlich sind, so resultirt hieraus das Recht der Unterthanen und die Pflicht der Regierung, die Staatslasten auf das Minimum zu reduciren, und von den Unterthanen keine größeren Lasten zu fordern, als zur Realisirung des Staatszweckes unumgänglich erforderlich ist; denn je geringere materielle Opfer die Regierung von den Unterthanen fordert, desto mehrere Güter verbleiben diesen als Mittel zur freien Verfolgung ihrer Bestimmung, und es wird ein desto größeres materielles Wohlfeyn der Unterthanen begründet.

Es ist sonach im Allgemeinen Pflicht der Regierung, alle Abgaben der Unterthanen nach Zulass des zu realisirenden Staatszweckes auf das Minimum zu stellen, um sowohl das Glück der Unterthanen möglichst zu erhöhen, als auch ihnen die Erreichung ihrer ewigen Bestimmung, wozu sie der materiellen Güter gleichwohl bedürfen, zu ermöglichen.

§. 31. Die Gebietshoheit.

Das materielle Wohlfeyn der Unterthanen wird zum großen Theile auch dadurch begründet, daß sie das Staatsgebiet bewohnen und benützen können. Die Anwendung der Attribute der Staatsautorität auf das Staatsgebiet wird die Gebiets- oder Territorial-Hoheit genannt.

Der Staats-Autorität kommen nun nach dem Begriffe des Staates die folgenden Rechte und Befugnisse in Bezug auf das Staatsgebiet zu:

1. Im Staatsgebiete keine zweite Gewalt herrschen zu lassen.
2. Die Bedingungen vorzuschreiben, unter welchen der Aufenthalt im Staate gestattet wird.
3. Jeden Fremden im Staatsgebiete zu schützen, und Urtheile fremder Staaten nicht zu vollziehen. Dieß hindert jedoch nicht, daß man einen Verbrecher, welcher die strafbare Handlung im Auslande begangen, im Inlande strafe. Diese Bemerkung gilt selbst von den politischen Verbrechen, welche im Principe anzuerkennen eine Pflicht der Staats-Autorität ist, weil eine Auslieferung gegen jedes, also auch gegen das fremde Staatsoberhaupt, eine Auslieferung gegen eine von Gott gesetzte Staats-Autorität ist. Politische Verbrecher sollen daher wegen ihres Verbrechen in jedem Staate gestraft werden, jedoch nur nach den inländischen Gesetzen, und das nicht etwa deshalb, weil sie im fremden Staate strafbar geworden sind, sondern weil sie sich überhaupt strafbar gemacht haben, und ebenso auch nicht etwa deshalb, weil eine fremde Macht ein Strafurtheil gegen sie gefällt hat, sondern weil sie auch im Inlande Verbrecher bleiben, und als solche zu verurtheilen und zu strafen sind.
4. Die Bedingungen vorzuschreiben, unter welchen ein Eigenthum im Staate erworben werden kann, und dem erworbenen Eigenthume Schutz gewährt wird.
5. Endlich unterstehen alle Personen, die sich im Staate aufhalten, den inländischen Gesetzen, und alle Immobilien werden nach dem Gesetze des Staates, in welchem sie gelegen sind, beurtheilt.

§. 32. Außerwesentliche Hoheitsrechte oder Regalien.

Wir haben zum Schluß dieses Kapitels noch der außerwesentlichen Hoheitsrechte, oder der sogenannten Regalien zu erwähnen. Unter diesen versteht man solche Rechte, deren Ausübung sich der Staat im Staatsgebiete, oder einem

Theile desselben, vorbehalten hat, die jedoch ohne diesen Vorbehalt Privatrechte wären, somit nicht im Begriffe der Staats-Autorität gelegen sind, und dieser nicht wesentlich zukommen.

Dieselben beziehen sich theils 1.) auf einzelne Gegenstände, wie z. B. auf Strassen, Forste, Bergwerke u. s. w., oder 2.) auf das Vorrecht, gewisse Gewerbe ausschließlich zu betreiben, wie z. B. das Tabak-, Salz- und Pulver-Monopol; oder auf den Vorbehalt gewisser Landesprodukte, wie z. B. die Jagd, Fischerei usw.

Da sie keine wesentlichen Attribute der Staats-Autorität bilden, so müssen sie als Ausnahmen streng ausgelegt werden, und werden nicht vermuthet.

Offenbar haben dieselben zum Zwecke, dem Staate ein Einkommen zu verschaffen, und hiedurch die Steuerlast der Staatsgenossen zu mäßigen, weshalb die dießfällige Gesetzgebung von der Steuer-Einrichtung im Staate abhängen wird, und nur mit dieser zugleich beurtheilt werden kann.

Im Allgemeinen muß jedoch bemerkt werden, daß, je mehr solche Vorbehalte in einem Staate vorkommen, desto mehr die Freiheit der Staatsgenossen in Erwerbung der materiellen Güter beschränkt wird, und das materielle Wohlfsein derselben leidet, weshalb derlei Vorbehalte nur insoferne gerechtfertigt erscheinen, als sie nothwendige Bedingungen zur Realisirung der Staatszwecke abgeben.

4. Kapitel.

A n h a n g.

§. 33. Begriff des Völkerrechtes.

Allen Staats-Autoritäten kommen gleiche, aus dem Begriffe und dem Zwecke des Staates fließende Attribute zu, alle beruhen auf gleicher Basis, nämlich der absoluten und höchsten Autorität Gottes, dessen Willen gemäß sie eingesetzt sind, um die Unterthanen durch Darbietung der hiezu nothwendigen Bedingungen

ihrer ewigen Bestimmung, der Gottinnigkeit und Gottesliebe, zuzuführen. Alle haben daher dasselbe Recht auf gegenseitige Anerkennung, welche in dieser Gegenseitigkeit auch zu einer Pflicht wird.

Der Zubegriff der einer Staats-Autorität gegen andere Staats-Autoritäten zustehenden Rechte, oder der Zubegriff der Rechte der Staaten unter einander, wird Staaten- oder Völkerrecht genannt.

§. 34. Vom Kriege und Frieden.

Alle anderen Fragen des Völkerrechtes übergehend, wollen wir hier nur die wichtigste Frage über Krieg und Frieden erörtern.

In dem einzelnen Staate wird jedem Unterthan der Rechtsschutz gewährt, und ein Jeder, der die erfüllte Pflicht eines Andern nicht anerkennen will, wird hiezu durch die Staats-Autorität gezwungen. Ganz anders ist es jedoch im Verkehre der Staaten unter einander, denn über den einzelnen Staats-Autoritäten steht keine höhere weltliche Autorität, und Gott kann nicht immer in den einzelnen Fällen seinen Willen offenbaren. Darum tritt die Nothwendigkeit ein, daß im Falle der Nichtanerkennung der erfüllten Pflicht eines Staates durch einen anderen Staat oder im Falle der einem andern Staate zugefügten Rechtsverletzung, der beleidigte Staat sich selbst Satisfaktion nehmen, und den verletzenden zur Anerkennung seiner Rechte zwangsweise verhalten müsse; und hierin ist auch das Recht des Krieges begründet.

Da aber die Staats-Autorität ihrer Sendung gemäß in allen ihren Entschliessungen und Ausführungen nur den Willen Gottes in Erfüllung bringen, und immer nur die Realisirung des Staatszweckes, als Mittels zur Erreichung der ewigen Bestimmung der Unterthanen, vor Augen haben soll, so ist ein Krieg nur dann und insoferne gerechtfertigt, als ihn die Erreichung des Staatszweckes und der ewigen Bestimmung der Unterthanen gebietet.

Es kann jedoch nicht unbemerkt gelassen werden, daß bei dem Umstande, als unter sonst gleichen Verhältnissen der Stärkere

immer obliegen muß über den Schwächeren, durch den Krieg eigentlich die faktische Macht zum Rechte erhoben wird, was eine große Mahnung für die möglichste Erhaltung des Friedens ist.

Eben aus diesem Grunde, und weil ferner der Krieg nur durch den Mangel einer höheren weltlichen Autorität gerechtfertigt erscheint, so ist es Pflicht der Staats-Autoritäten, eine höhere, potenzierte Staats-Autorität zu schaffen, welche die Aufgabe hätte, in Fällen von internationalen Streitigkeiten die Entscheidung zu fällen, und solche erforderlichen Falles auch zu vollziehen. Insbesondere haben eine solche Pflicht die sämtlichen Staats-Autoritäten katholischer Staaten, welche durch die Treue des Glaubens, durch das Band der christlichen Liebe, und durch das Oberhaupt der Kirche mit einander innig verbunden sind, und haben dieselben bei internationalen Streitigkeiten um so mehr die Meinung des Oberhauptes der katholischen Kirche, als des Statthalters Christi, einzuholen, als sie selbst die Autorität Gottes stellvertretend, immer nur nach den Vorschriften der geoffenbarten Religion vorgehen sollen, und diese Vorschriften ihnen am untrüglichen durch den Statthalter Christi angegeben werden können. Selbst wenn man die weltliche Macht des Papstes bestreiten wollte, so kann man doch seine vorzugsweise Befähigung nicht bestreiten, den Staaten in besonderen Fällen die Wege anzugeben, welche dem geoffenbarten Willen Gottes, oder der Religion, gemäß sind.

Hiedurch ist die Pflicht der sämtlichen katholischen Staaten zur Bildung eines katholischen Staaten-Bundes mit dem Oberhaupte des römischen Papstes zum Zwecke der Erhaltung des Friedens nachgewiesen. Ein solcher katholischer Staatenbund wäre als solcher auch insbesondere dazu geeignet, und hätte sohin auch die Pflicht, auf jene Staats-Autoritäten, deren Repräsentanten nicht der wahren katholischen Kirche angehören, entsprechend einzuwirken, daß die katholische Kirche auch in ihren Staaten vollkommene Anerkennung finde, und so zur Erreichung des höchsten Zweckes der Menschheit, der Liebeseinheit Aller unter einander, und der Liebesverbindung mit Gott, beizutragen.

Gedruckt bei Wilhelm Burkart.