

Vom Gottesgnadentum zum monarchischen Prinzip

Der Weg der europäischen Monarchie seit dem hohen Mittelalter

Von Otto Brunner

Wenn heute Art und Möglichkeit monarchischer Institutionen erörtert werden, so geht es zumeist um die Frage, ob in der parlamentarischen Demokratie der Gegenwart ein Monarch oder ein gewählter Präsident als „Staatsoberhaupt“ vorzuziehen sei. Doch scheinen die Gründe, die für eine monarchische Spitze geltend gemacht werden können, nur dort von stärkerem Gewicht zu sein, wo eine fest eingewurzelte und im wesentlichen unerschütterte Monarchie noch fortbesteht. Offenbar ist nicht entscheidend, ob man die Institution der Monarchie für zweckmäßig hält, sondern daß ein lebendiges Gefühl der Anhänglichkeit an eine bestimmte, nämlich die eigene Dynastie vorhanden ist. Man kann die Monarchie auch in der eng umgrenzten Funktion als „Staatsoberhaupt“ in einer parlamentarischen Demokratie nicht wie eine beliebige staatliche Einrichtung, etwa wie eine Behörde betrachten, die man je nach Zweckmäßigkeit einrichtet oder abschafft. Rationale Erwägungen über die Zweckmäßigkeit der Monarchie tragen auch dann zur Erschütterung ihres geistigen Fundamentes bei, wenn sie zu ihren Gunsten ins Treffen geführt werden. Nicht zufällig vermeidet man es dabei zumeist, auf den geschichtlichen Wandel der europäischen Monarchie seit dem Mittelalter einzugehen und so den historischen Ort zu bestimmen, an dem sie sich gegenwärtig befindet¹⁾. Das soll im folgenden versucht werden. Wir gehen daher von der gegenwärtigen Lage der europäischen Monarchie aus.

In seiner Biographie König Georg V. von England hat Harold Nicolsen²⁾ darauf hingewiesen, daß während der Regierungszeit dieses Herrschers, von 1910 bis 1936, fünf Kaiser, acht Könige und fünfzehn kleinere Dynastien gestürzt wurden, während die britische Monarchie aus allen Wirren fester gefügt hervorging als je. Seither sind eine ganze Reihe weiterer Monarchien beseitigt worden. Gesichert erscheint die Monarchie heute im wesentlichen nur in Nordwesteuropa: in Großbritannien, in

¹⁾ Vergl. etwa E. v. KHUENELT-LEDDHIN, Freiheit oder Gleichheit? Salzburg 1953, S. 180 ff.

²⁾ H. NICOLSON, King George V. His Live and Reign, London 1952, S. 106 ff.

Skandinavien, den Niederlanden und Belgien. Hier allerdings gab es in den letzten Jahren eine Krise, die deutlich die Grenzen der Monarchie zeigt. Sie kann nur bestehen durch eine Beschränkung auf repräsentative und formale Funktionen und den Verzicht auf die tatsächliche Ausübung der Regierungsgewalt. Der Konflikt um König Leopold III. von Belgien ist dadurch entstanden, daß er 1940 als Oberbefehlshaber des Heeres über den Abschluß eines Waffenstillstandes anders entschied als die Regierung, wobei der König sich streng an die Verfassung zu halten meinte³). Wie immer man diesen Fall beurteilt, es ist sicher kein Zufall, daß er aus der Kommandogewalt des Herrschers, aus einer Funktion entstand, die zu den elementaren geschichtlichen Grundlagen der europäischen Monarchie gehörte. Unter einer parlamentarischen Regierung kann ein solcher Konflikt auch nur ganz ausnahmsweise wie in dieser militärischen Katastrophe entstehen. Anders war die Situation unter einem auf dem sogenannten monarchischen Prinzip beruhenden Konstitutionalismus, wo sich eine monarchische Regierung und ein auf die Mitwirkung an der Gesetzgebung beschränktes Parlament gegenüberstanden. So in Preußen seit 1850, beziehungsweise im Deutschen Reich, aber auch in der Österreichisch-Ungarischen Monarchie, wo die Herrscher bis 1918 eine unabhängige Kommandogewalt behaupteten, wo aber auch das Verhältnis von Kommandogewalt und Parlament, das die Geldmittel für deren Ausübung zu bewilligen hatte, immer wieder zu „Konflikten“ geführt hat. Im Deutschen Reich ging die lang umkämpfte Bindung der kaiserlichen Kommandogewalt an die Gegenzeichnung des parlamentarisch verantwortlichen Kriegsministers am 28. Oktober 1918 dem Sturz der Monarchie nur um wenige Tage voraus⁴).

Ich verweise auf diese Dinge, weil sie zeigen, daß Monarchien heute in Europa unter den spezifischen Bedingungen einer parlamentarischen Regierungsweise zu bestehen vermögen, die den Verzicht des Herrschers auf die wesentlichen Funktionen der älteren europäischen Monarchie notwendigerweise mit sich bringt. Hierfür bietet Nicolsons Biographie König Georg V. von England ein vorzügliches Beispiel. Nicolson bezeichnet als die wichtigste Eigenschaft des englischen Königs seine Neutralität⁵). Er muß von allen politischen Parteien unabhängig bleiben. Die Regierung, das formell vom König ernannte Kabinett, ist de facto ein Ausschuß der Unterhausmehrheit. Zwar besitzt der König noch immer bedeutsame Rechte, die königlichen Prerogative, aber er kann sie nur mit „Rat“ der Regierung zur Geltung bringen. Seit 1707 hat der König das ihm an sich zustehende Vetorecht nicht mehr ausgeübt. 1807 wurde ausdrücklich festgestellt, daß der König keine Regierungshandlung allein, ohne den zuständigen Minister, vornehmen könne. Die Ausbildung dieses

³) H. DE MAN, *Gegen den Strom*, Stuttgart 1953, S. 231 ff.

⁴) E. LODEMANN, *Kommandogewalt und Gesetz zur Zeit der Reichsverfassung von 1871*, Festschrift f. R. Laun, Hamburg 1947, S. 238 ff.

⁵) H. NICOLSON, a. a. O., S. 108.

parlamentarischen Prinzips hat sich seit 1689 sehr allmählich vollzogen; voll tritt es erst seit der Reformbill von 1832 hervor. Je mehr sich aber das parlamentarische Prinzip festigt, umso mehr gewinnen nicht nur einzelne Herrscher kraft ihrer persönlichen Qualitäten sehr erheblichen politischen Einfluß. Die monarchische Tradition ist in England unangefochten. Eine nicht unbedeutende republikanische Bewegung, die es im 19. Jh. unter der Königin Viktoria gegeben hat, ist verschwunden. In ihrem abgegrenzten und der Politik entzogenen Bereich ist die englische Monarchie gefestigt, nicht nur aus Gründen der Zweckmäßigkeit, sondern aus einer unerschütterten Tradition, in der ältere sakrale Grundlagen, wie die Königskrönung zeigt, auch heute noch lebendig sind. Der Staatstheoretiker der Labour Party Harold Laski hat von der englischen Monarchie gesagt, „ihr metaphysischer Gehalt“ entziehe sich rationaler Kritik⁶⁾.

Hier lebt ohne Zweifel ein Stück echten Gottesgnadentums fort, allerdings um den Preis des Verzichts auf das „Regieren“, d. h. auf die Tätigkeit, die so lange die wesentliche Aufgabe des Monarchen war.

Wenden wir von hier den Blick auf die Monarchien des Kontinents, so ergibt sich die Frage, ob diese Monarchen nicht eben dadurch, daß sie bis ins 20. Jh. hinein wirklich „regieren“ wollten, die geistigen Fundamente ihrer eigenen Existenz selbst zerstört haben. Das soll der Gegenstand der folgenden Darlegungen sein.

Es gibt gewiß Monarchien, die durch einen gewählten Präsidenten in ihrer Funktion als Staatsoberhaupt ersetzt werden könnten, ohne daß dadurch das innere Leben des betreffenden Staates tiefer berührt würde. In England ist das nicht der Fall. Die Abschaffung des Königtums träfe hier die tragenden Grundlagen des Staatslebens, vor allem seine Auffassung vom Recht. Dies findet seinen Ausdruck in einem Satz des englischen Staatsrechtes, der lautet: „The sovereignty resides in the king in his parliament“. Ein Regieren gibt es nur durch ein Zusammenwirken von König und Parlament, sowohl in der Exekutive wie in der Legislative.

So gering der tatsächliche Einfluß des Königs zu Zeiten sein mag, so werden doch die Regierungsakte nur durch seine Mitwirkung rechtmäßig. In der 1689 geschaffenen konstitutionellen Monarchie bleibt der König der Theorie nach souverän, vermag seine Souveränität aber nur im Parlament auszuüben⁷⁾. In dieser neuen und in ihrer Zeit einzigartigen Gestalt des Verfassungslebens wirkt doch die ältere gemeineuropäische Auffassung nach, daß rechtmäßiges Handeln im Staat nur in einem Zusammenwirken von Herrscher und „Volk“ möglich ist, und das Recht letztlich etwas ist, das über beiden steht und daher durch Rat festgestellt werden muß.

Nun erscheint in dem angeführten Satz das Wort Souveränität. Damit stoßen wir auf einen grundlegenden Begriff des europäischen Staatsrechtes, mit dem wir uns

⁶⁾ H. NICOLSON, a. a. O., S. 120.

⁷⁾ P. E. SCHRAMM, Das englische Königtum im Lichte der Krönung, Weimar 1937, S. 220 ff.

noch näher beschäftigen müssen⁸). Er ist in der Hauptsache kontinentalen, genauer französischen Ursprunges. In dem Sinn, in dem wir das Wort Souveränität gebrauchen, geht es auf den berühmten französischen Staatstheoretiker des späten 16. Jh., auf Jean Bodin, zurück. Souveränität meint zuerst einmal Unabhängigkeit nach außen. Daher ist Souveränität Voraussetzung dafür, daß ein Staat Mitglied der Völkerrechtsgemeinschaft, Subjekt des Völkerrechts, ist. Die Völkerrechtsgemeinschaft ist aus der mittelalterlichen Christenheit erwachsen. Der Anspruch der Souveränität nach außen entstand daher aus der Ablehnung übergeordneter Gewalten. Das waren in der mittelalterlichen Christenheit Kaiser und Papst. Aber diese Ablehnung bedeutet noch nicht, daß Souveränität schrankenlos ist. Sie bleibt an das Völkerrecht gebunden, das sich erst allmählich aus einem „droit publique de l'Europe“ zu einem „International Law“ gewandelt hat. Von dieser Seite der Souveränität soll hier weiter nicht die Rede sein.

Souveränität aber gibt es auch im Innern. Sie ist zunächst einmal die negative Seite der äußeren Souveränität. Wenn es keine übergeordneten Gewalten gibt, wenn das Völkerrecht nur die Beziehungen zwischen den Staaten regelt, dann ist der Staat im Innern souverän. Aber auf diese negative Seite beschränkt sich der Begriff der inneren Souveränität nicht. Es entsteht vielmehr die Frage, ob es im Staat eine Instanz gibt, die allein entscheidet, was Recht ist. So faßt schon Bodin seinen Begriff der Souveränität: Sie ist eine „summa . . . legibusque soluta potestas“, eine oberste und nicht an die „Gesetze“ gebundene Gewalt. Hier muß man allerdings wissen, was Bodin unter „Lex“ versteht. Er meint damit den einzelnen formulierten Rechtssatz und unterscheidet davon das „Jus“, das Recht, in seinen Grundsätzen und den dahinter stehenden sittlichen Überzeugungen. Der Souverän ist nach Bodin nicht an die Gesetze gebunden, er kann sie ändern, wohl aber an das „Jus“, denn nur in dessen Rahmen kann er sie ändern. Der Begriff der Souveränität ist in Frankreich im Zusammenhang mit dem Streben nach der absoluten Monarchie des Königs entwickelt worden. Sie setzt an Stelle des Zusammenwirkens von Herrscher und Volk die alleinige Souveränität des Herrschers. Die Folge war, daß der Fürstensouveränität sofort die Volkssouveränität entgegengesetzt wird, deren klassischer Theoretiker der Syndikus der Stadt Emden, Johannes Althusius, geworden ist. Souverän kann immer nur eine Person, der Herrscher oder ein handlungsfähiger Verband, das Volk, organisiert in Ständen, Reichstagen, Parlamenten sein.

Kehren wir von hier noch einmal zu dem Satz des englischen Staatsrechtes zurück: „Die Souveränität beruht auf dem König in seinem Parlament“, so sieht man sofort, daß es sich hier nicht um die kontinentale, auf Bodin zurückgehende innere Souveränität des Entweder-Oder handelt, sondern um ein Sowohl-Als-auch. Das heißt, daß man hier nach den Krisen des 17. Jh. zu einem Kompromiß gekommen ist, in dem die alte Gemeinsamkeit von Herrscher und „Volk“ und die ältere Rechtsanschauung erhalten blieb. Souveränität meint hier etwas anderes als auf dem Kon-

tinent. Daher lehnen moderne englische und amerikanische Staatstheorien den Souveränitätsbegriff überhaupt ab⁹⁾. Das Fortleben älterer Anschauungen findet noch immer seinen stärksten Ausdruck in der Königskrönung. Der Kampf gegen das „divine right of kings“ hat nicht gehindert, daß der König von Großbritannien auch weiterhin das „von Gottes Gnaden“ in seinem Titel führt.

Die Kämpfe des 17. Jh. wurden in England gegen das „divine right of kings“ geführt, das „göttliche Recht der Könige“ oder, wie man auch sagt, das Gottesgnadentum. Wie wir aber noch sehen werden, handelt es sich bei diesem „göttlichen Recht der Könige“ gar nicht mehr um das ursprünglich ältere Gottesgnadentum. Im Gegenteil, das Kompromiß von 1689 bedeutet im Grunde eine Rückkehr zu dem, was H. Laski ihren „metaphysischen Gehalt“ genannt hat.

Im Jahre 1914 ist Fritz Kerns Buch „Gottesgnadentum und Widerstandsrecht“ erschienen. Daß man es kürzlich, nach 40 Jahren, wieder aufgelegt hat, zeigt seine grundlegende Bedeutung, auch wenn man nicht mehr allen seinen Formulierungen folgen kann¹⁰⁾. Schon sein Titel „Gottesgnadentum und Widerstandsrecht“ weist auf ein entscheidendes Problem hin.

Der Herrscher wie das Volk sind im Mittelalter an eine geheiligte, überkommene Rechtsordnung gebunden. Immer wieder beruft man sich auf „Gott und das Recht“, auf das „gute alte Recht“. Das ist keine historische Aussage über das Alter des Rechts, sondern meint seine Unvordenklichkeit. Weil es immer so war, ist das Recht alt, ist es Gewohnheit, nämlich gute Gewohnheit und darum gültig. Rechtsetzung und Änderung des Rechts sind dabei durchaus möglich, aber sie bleiben an die Überzeugung vom Rechten gebunden. Diese sakral gebundene Anschauung scheidet sehr lange nicht „positives“ Recht von „göttlichem und natürlichem“ Recht, auch in einer Zeit, da das scholastische Denken diese Scheidung längst durchgebildet hatte. Daher ist ihre „Gerechtigkeit“ sowohl der subjektive Rechtsanspruch wie der objektive Rechtsatz und auch die hinter beiden stehenden sittlichen und rechtlichen Überzeugungen.

Daher handelt der Herrscher mit Rat und im Rat. Rat ist dabei nicht bloß ein politischer oder technischer Ratschlag über die Zweckmäßigkeit einer bestimmten Handlung, sondern enthält stets eine Aussage über ihre Rechtmäßigkeit. Rat sind und Rat geben daher „Räte“, die dann sich zu Zentralbehörden entfalten, aber auch die Land- und Reichsstände, Generalstände, Parlamente, die berufen werden um „Rat und Hilfe“ zu gewähren. Nur der Rat gibt die Gewähr der Rechtmäßigkeit. Handelt der Herrscher wider ihn, setzt er sich der Gefahr des Rechtsbruchs und damit des Widerstandes aus. Wir sprechen vom Widerstandsrecht. Nur ausnahmsweise ist es schriftlich festgelegt worden. Es läßt sich zeigen, daß es sich in solchen

⁸⁾ H. KRÜGER, Art. Souveränität, Handwörterb. d. Sozialwissenschaften, 1953.

⁹⁾ C. J. FRIEDRICH, Der Verfassungsstaat der Neuzeit, Berlin 1953, S. 17 ff.

¹⁰⁾ F. KERN, Gottesgnadentum u. Widerstandsrecht im frühen Mittelalter, her. v. R. Budner, Darmstadt 1954.

Fällen um relativ sehr starke Herrschaftsgewalten handelt, denen in einem Moment der Schwäche die Beurkundung des Widerstandsrechts abgerungen werden konnte. Das heißt aber nicht, daß es anderwärts nicht bestanden hätte. Herbert v. Borch hat in seinem Buch „Obrigkeit und Widerstand“ dargelegt¹¹⁾, daß Widerstand nicht von einem unorganisierten Volk, sondern nur von bestimmten Gruppen und Institutionen getragen werden könne. Das läßt sich nun gerade am Mittelalter sehr gut zeigen. Hier muß allerdings auf eine Eigentümlichkeit des europäischen Mittelalters hingewiesen werden. Es kennt aus der Genesis der frühmittelalterlichen Reichsbildungen durch kriegerische, bäuerlich-adelige Stämme ein hohes Maß von Eigenmacht, Selbsthilfe, Fehde. Jede staatlich-rechtliche Ordnung kennt den Dualismus des Schutzes von „Frieden und Recht“ durch das öffentliche Gericht und durch Eigenmacht. Nur ist die Eigenmacht heute bis auf seltene Ausnahmen wie die der Notwehr beschränkt und steht unter strenger Kontrolle des Staates, der jede „Überschreitung der Notwehr“ ahndet. Beides, Gericht wie Eigenmacht sind Rechtswege, „rechte Gewalt“, wie man einst sagte. In den älteren Jahrhunderten aber ist die Sphäre der Eigenmacht, von Rache, Fehde oder Privatpfändung sehr groß. In diesem Zusammenhang genügt es, darauf hinzuweisen, daß dadurch der ganze Aufbau des mittelalterlichen Staates bestimmt ist. Dieser Staat baut sich über politisch-militärische Einheiten auf, etwa über Grundherrschaften adeliger Herren mit ihren Burgen, über befestigte ummauerte Städte mit ihren wehrhaften Bürgergemeinden. Diese Lokalgewalten sind militärisch in der Lage, wenn nötig, ihr Recht nicht nur vor Gericht, sondern auch durch Selbsthilfe zu suchen. Sie sind ihren Herren untertan, aber stets in einer Treuebindung. Treue ist aber wie Heinrich Mitteis formuliert hat, nur im Rahmen des rechtlich-sittlichen Zumutbaren möglich. Daher kann auch gegenüber dem Herrn, der sich nicht an das Recht hält, zur Selbsthilfe gegriffen werden, kann man auch gegen den König oder Landesfürsten Fehde führen (im Einzelfall) oder ihm Widerstand leisten¹²⁾.

Daher gehören Gottesgnadentum und Widerstandsrecht zusammen. Im Widerstand gegen den unrechtmäßigen oder unrechttuenden Herrscher, den „Tyranen“, offenbart sich die Gültigkeit und Wirksamkeit einer Rechtsanschauung, der das Recht über Herrscher und Volk steht. Sie bekundet sich auch in dem uns kaum noch verständlichen Glauben, daß sich in der Entscheidung der Waffen, im *Iudicium belli*¹³⁾, in der Schlacht, in der Fehde, im Zweikampf, vor Gericht das Recht offenbare. Daß mit diesen Dingen auch Mißbrauch getrieben werden konnte und auch getrieben wurde, brauche ich wohl nicht ausdrücklich zu betonen.

¹¹⁾ H. v. BORCH, *Obrigkeit u. Widerstand, Zur politischen Soziologie des Beamtentums*, Tübingen 1954.

¹²⁾ W. KIENAST, *Untertaneneid und Treuvorbehalt in England und Frankreich*. Weimar 1952. Ders., *Untertaneneid und Treuvorbehalt*. Zs. f. Rechtsgesch. germ. Abt. 66 (1948), S. 111 ff.

¹³⁾ K. G. CRAMM, *Iudicium belli. Zum Rechtscharakter des Krieges im deutschen Mittelalter*, Münster 1955.

Zu diesem Recht älterer Art gehört auch das Herrscherrecht, das Gottesgnadentum. Seine Genesis wurde in anderen Beiträgen dieses Bandes behandelt. Wir kennen die Vorstellung von einem dem Herrscher und seinem Geschlecht zukommenden spezifischen „Heil“, (das sich in Sieg und in der Fruchtbarkeitsmagie bewähren muß), die Verchristlichung dieses Königtums, das den Herrscher, der sein Amt von Gott hat, stärker heraushebt, ihn aber auch an die das allgemein verpflichtende christliche Ethos bindet. Wir gehen von dem voll durchgebildeten Gottesgnadentum des hohen Mittelalters aus. Dabei stützen wir uns auf die ausgebreiteten Forschungen von P. E. Schramm über das europäische Königtum¹⁴⁾. Hier steht die Königskrönung mit Recht im Mittelpunkt. Denn sie ist als Königsweihe ein kirchlich-sakramentaler Akt und im Krönungseid werden die grundlegenden Rechtsvorstellungen festgelegt. Doch darf man sich darauf besinnen, daß diese Dinge nicht notwendigerweise in jeder christlichen Welt vorhanden waren, daß es einen christlichen Staat auch ohne Monarchie, Königtum, Gottesgnadentum, geben kann. Der Satz des Apostels Paulus, daß jede Obrigkeit von Gott sei, sagt nichts darüber aus, welcher Art diese Obrigkeit sein soll. Es kann allerdings von jeder rechtmäßigen Obrigkeit, daher auch vom Gottesgnadentum für sich ins Treffen geführt werden. In der Tat erweist sich das Gottesgnadentum als ein vielschichtiges Gebilde. So umgibt das europäische Herrschertum eine eigentümliche sakralmagische Sphäre. Sie nimmt zwar zum Teil christliche Gestalt an, ist aber nicht mit dem Christentum schlechthin gegeben und wurde von der Kirche mit Zurückhaltung aufgenommen. Die eigenartigste und kennzeichnendste dieser Erscheinungen sind die „wunderwirkenden“ Könige von Frankreich und England¹⁵⁾. Die Könige von Frankreich besaßen seit dem 11., die von England seit dem 12. Jh. die Gabe, durch Handauflegung eine bestimmte Krankheit, die Skrofulose, zu heilen. Wir haben dafür noch zahlreiche Belege aus dem 18. Jh. Der König spricht bei der Handauflegung die Worte: „Der König berührt dich, Gott heile dich.“ Aber dieses Wunder hängt hier nicht, wie sonst in der christlichen Kirche, an der persönlichen Qualität einer Person, eines Heiligen, sondern am Königtum als Institution, an der „Heilkraft“ des Königsgeschlechtes.

Wir haben es bei der dem Herrschertum eigentümlichen sakralmagischen Qualität mit einer sehr weitverbreiteten Erscheinung zu tun. Henry Frankfort hat in seiner Darstellung des altorientalischen Königtums auf die „übernatürlichen Kräfte“ des altägyptischen Pharaos neben anderen Parallelen auch auf die Heilkraft der englischen Könige hingewiesen¹⁶⁾, aber auch ausgeführt, daß der altägyptische Herrscher Züge eines afrikanischen „Regenmacherkönigs“ an sich trage¹⁷⁾. Von den

¹⁴⁾ P. E. SCHRAMM, siehe Anm. 7 und 20. Vgl. auch J. DEER, *Heidnisches und Christliches im altungarischen Königtum*. Szeged 1934.

¹⁵⁾ M. BLOCH, *Les rois thaumaturges*, Straßburg 1924.

¹⁶⁾ H. FRANKFORT, *Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*, Chicago 1948, S. 36.

afrikanischen Stammeshäuptlingen hat Diedrich Westermann gesagt, daß er meist über keine nennenswerte Machtmittel verfüge und doch seine Stellung unerschüttert bleibe. Denn er sei der Träger der dem Land unentbehrlichen magischen Kräfte und die Verkörperung der Ahnen¹⁸⁾.

Analoge Erscheinungen sind weithin bekannt, auch bei den Germanen¹⁹⁾. So wichtig nun die Frage nach der geschichtlichen Wurzel in jedem Einzelfall bleibt, so wird man doch mit einer universell verbreiteten urchimlichen Schicht, einem archaischen Fundament des Herrschertums überhaupt rechnen müssen. In einer europäischen Sozialgeschichte muß das Problem aufgeworfen werden, warum hier die sakral-magischen Elemente vorchristlichen Ursprungs lange und stark nachwirken, aber doch nicht wie anderwärts zu einem religiös fundierten „Despotismus“ orientalischer Art führten. P. E. Schramm hat vom französischen Absolutismus gesagt, er habe seine besten Kräfte noch aus dem Königsmythos des Mittelalters gezogen. Dieser „habe für das Königtum mehr geleistet als die verstandesklaren Theorien, die aus der Geschichte der Staatstheorien nicht wegzudenken sind, aber doch immer nur bestimmte Schichten gewinnen konnte“²⁰⁾. Halten wir uns vor Augen, daß diese mythisch-magische Grundschicht das ganze Rechts- und Verfassungsleben lange mitbestimmt hat und auf ihm jenes sakral bestimmte Rechtsdenken beruhte, von dem wir ausgegangen sind. Diese Haltung ist in den neueren Jahrhunderten weitgehend ausgeschaltet oder doch zurückgedrängt worden. Handelt es sich hier um eine Primitivschicht, die einer älteren „barbarischen“ Zeit angehört und schließlich von dem antiken und antik-christlichen Kulturerbe überwunden wurde, oder haben wir es hier mit einem Faktor zu tun, der in gewandelter Form in die europäische Tradition eingegangen ist? Steht nicht hinter dieser mythisch-magischen Vorstellungswelt die Überzeugung von der Eigenberechtigung, Eigenständigkeit der sittlichen und rechtlichen Anschauungen, die auch in einer rationaler denkenden Zeit, die die magischen Elemente abstößt, fortlebt²¹⁾? Wie weit aber wird die Institution der Monarchie, des Königtums durch diesen Prozeß betroffen?

Hans Freyer hat in seiner „Weltgeschichte Europas“ von einem Trend zur Aufklärung (das Wort im allgemeinsten Sinn genommen), Max Weber von einer „Entzauberung der Welt“ gesprochen. Wir bezeichnen heute gerne Erscheinungen wie diesen „Königsglauben“ als „Mythos“. Das ist ein vieldeutiges und oft mißbrauchtes

17) H. FRANKFORT, a. a. O., S. 34 ff.

18) D. WESTERMANN, Geschichte Afrikas, Köln 1952, S. 20 ff.

19) In den religionsgeschichtlichen Grundlagen J. DE VRIES, German. Religionsgeschichte I, 2. Aufl. Berlin 1956. B. REHFELDT, Recht, Religion und Moral bei den frühen Germanen. Zs. f. Rechtsgesch. germ. Abt. 71 (1954), S. 1 ff.

20) P. E. SCHRAMM, Der König von Frankreich 1 (Weimar 1939), S. 264.

21) Vergl. R. OTTO, Sünde und Urschuld, München 1932. O. HÖFLER, Gemeinschaft und kulturelle Ordnung. Die Ganzheit in Philosophie und Wissenschaft, Wien 1950, S. 237 ff. G. GURVITCH, La magie, la religion et le droit. La vocation actuelle de la sociologie, Paris 1950, S. 401 ff.

Wort. Man gebraucht es zumeist in einem Sinn, der die Aufklärung des 18. Jh. voraussetzt²²). Man nennt von dem Linkshegelianer David Fr. Strauss bis zur Entmythologisierungsdiskussion in der gegenwärtigen evangelischen Theologie das Mythos, woran man nicht mehr glaubt, oder man entdeckt von Görres und Schelling bis Ernst Cassirer den Symbolgehalt der Mythen²³). Was dieses Symbol aber bedeutet, darüber entscheidet der Philosoph, um nicht zu sagen der Aufklärer²⁴). Wenn daher in neueren Büchern von Anhängern der Monarchie von dieser als „Symbol“ oder „Mysterium“ die Rede ist, so scheint mir dies eine recht fragwürdige Position zu sein²⁵). Der Ethnologe B. Malinowski hat darauf hingewiesen, daß in den von ihm untersuchten Primitivkulturen der Mythos kein „Symbol“, sondern „Wirklichkeit“, eine das Dasein dieser Völker bestimmende Macht sei. Das war ohne Zweifel auch der Glaube an das Gottesgnadentum, war die Heilkraft der wunderwirkenden Könige, die noch im 18. Jh. so viele erfahren zu haben überzeugt waren. Dieser „Königsglaube“ besteht in einer christlich gewordenen Welt und liegt dabei wie andere Inhalte der religiösen Primitivschicht in einer eigenartigen Randstellung zwischen „Glauben“ und „Aberglauben“; er umfaßt von der Kirche anerkannte und abgelehnte Elemente²⁶). Die Krönung als kirchliche Weihe fügt den Königsglauben in den Kultus ein, ohne ihm dadurch denselben Rang wie dem durch die Dogmen bestimmten Gottesglauben zu geben. Hier wird vielmehr das von Gott verliehene „Amt“ des Königs betont. Dazu kommt noch, daß die Kirche das Erbe des rationalen Denkens der Antike, der antiken „Philosophie“ verwaltet, in die auch die Lehre von Mensch und Gesellschaft einbezogen ist. Aus dieser Vielschichtigkeit ergibt sich eine eigentümliche Dynamik. Im frühen Mittelalter erscheinen Kirche und Welt eng miteinander verflochten. Der Herrscher gilt als Kleriker, die Königsweihe ist ein „Sakrament“. Das antike Gedankenerbe ist in die Theologie patristischen Stils eingeschmolzen. Die Fides im kirchlichen und weltlichen Sinn durchwaltet diese Welt als ein einheitliches Prinzip. Es ist deutlich, daß eine Veränderung der Beziehung von Kirche und Welt dieses scheinbar so geschlossene Gefüge erschüttern mußte. Dadurch wurde eine Bewegung ausgelöst, die die einzelnen Schichten voneinander löste und verselbstän-

²²) H. KNITTERMEYER, Das Problem des Mythos (Wilhelmshavener Vorträge 16), 1955. E. BUERS, Geschichte des mythischen Erkennens, München 1955.

²³) E. CASSIRER, Vom Mythos des Staates, Zürich 1949. Vergl. auch W. HEINRICH, Über die traditionelle Methode, Salzburg 1954.

²⁴) R. M. MACJVER, Regierung im Kräftefeld der Gesellschaft, Frankfurt 1952, unterscheidet „Techniken“, d. h. „Methoden und Fertigkeiten, um über Dinge und Personen zu verfügen“ und „Mythen“, d. h. „wertdurchdrungene Glaubensmeinungen, an denen die Menschen festhalten, durch die und für die sie leben“. Dieser „völlig neutrale“ Begriff des Mythos, der auch die philosophischen und wissenschaftlichen Lehrmeinungen einschließt, ist in unserem geschichtlichen Zusammenhang unbrauchbar.

²⁵) M. FRH. V. BRAUN, Von Ostpreußen nach Texas, Stollhamm 1955, S. 288 ff. spricht bei der Erörterung der gegenwärtigen Möglichkeiten einer Monarchie von „Magik, Symbol und Mystik“.

²⁶) Vergl. meine Besprechung von O. HÖFLER, Germanisches Säkralkönigtum, MIÖG. 61 (1953), S. 409 ff.

digte. Mit der stärkeren Scheidung von Kirche und Welt, von „Anstaltskirche“ und „Staat“ wurde auch die Einheit der Fides getroffen und in beiden Sphären begann eine Auseinandersetzung der mythisch-magischen und der rationalen Elemente, die das Gottesgnadentum nicht unberührt lassen konnte.

Die sakral-magischen Grundlagen des älteren Königsglaubens hätten an sich dazu hingereicht, uns auch hier einen religiös fundierten Despotismus zu schaffen, wie wir ihn in außereuropäischen Kulturen antreffen, oder, da wir uns auf christlichem Boden befinden, zu einem Regiment, wie es in Byzanz und in Rußland bestand und das wir wenig glücklich „Cäsaropapismus“ nennen. Warum es im Abendland dazu nicht kam, habe ich bereits kurz dargelegt. Hier ist die Existenz der Lokalgewalten, ihre Rechtsauffassung und deren Behauptung, wenn nötig im Widerstand maßgebend. Immerhin gibt es Tendenzen zur Aufhebung dieses Zustandes, und ihr stärkstes Instrument war ohne Zweifel die Kirchenherrschaft, das sogenannte Landeskirchentum des frühen Mittelalters. Es ist überwunden worden in den großen Auseinandersetzungen zwischen Kurie und weltlichen Gewalten, die vom 11. bis ins 14. Jh. dauern. Überwunden worden, weil sich jetzt im europäischen Abendland der eine Papst und die Vielheit der weltlichen Staaten gegenüberstanden, weil sich die Kurie in ihrem Kampf auch auf Territorial- und Lokalgewalten stützen konnte, die, wenn sie sich dem Papst in seinem Kampf gegen ihren Herrscher anschlossen, Widerstand gegen einen „Tyranen“ übten.

Das Ergebnis ist eine eigenartige Differenzierung von geistlicher und weltlicher Sphäre. Die Christenheit besteht weiter, geistlich als Kirche, weltlich als *Respublica Christiana*, *Corpus Christianum*, eine Völkerrechtsgesellschaft christlicher Staaten, nicht als politische Einheit im weltlichen Sinne.

Der weltliche Bereich des Staates erscheint von der geistlichen Sphäre deutlicher abgehoben. Hier liegt der Ansatz zu jenem Prozeß, den wir Säkularisierung nennen²⁷⁾, er bereitet sich zuerst in dem Streben von Kirche und „Welt“ spirituale und temporale Sphären zu erfassen, „unmittelbar zu Gott zu sein“, vor. Hier setzen nun jene Umformungen der Herrschaftsformen ein, die schließlich im Begriff der Souveränität formuliert wurden²⁸⁾. Schutz von Frieden und Recht ist primäre Aufgabe des Herrschers. Daher waren die Herrscher von Anbeginn an bestrebt, die Selbsthilfe einzuschränken, ja, auszuschalten.

Vollkommen ist dies erst gegen 1500 gelungen. Aber dieser Erfolg hat eine lange Vorgeschichte. Nehmen wir Frankreich als Beispiel — das ja in vielem einen

²⁷⁾ Zum Problem der „Säkularisierung“ vergl. FR. GOGARTEN, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, Stuttgart 1953.

²⁸⁾ FR. A. FRH. v. D. HEYDTE, *Die Geburtsstunde des souveränen Staates*, Regensburg 1952. Über die Folgen der Ausschaltung der Selbsthilfe auf den Staat als „lückenlose Entscheidungs- und Wirkenseinheit“ vgl. H. HELLER, *Staatslehre*, Leiden 1934, S. 267.

Modellfall darstellt. Es gelang den französischen Königen allmählich, die Territorialfürstentümer unmittelbar in die Hand zu bekommen, in ihnen, ausgehend von den eigenen Herrschaften, eine Lokalverwaltung aufzubauen, die sehr bald unter dem Titel des Rechtsschutzes in die Grundherrschaften und Städte einzugreifen begann. Die Lokalverwaltung war überwölbt von einem differenzierten, kontinuierlich funktionierenden Apparat von Zentralbehörden. Gegenüber diesem Verwaltungsstaat, dem „institutionellen Flächenstaat“ formen sich die „Stände“, d. h. die Lokalgewalten, die hier mit dem Herrscher über Leistungen verhandeln, die ihm an sich nicht zustehen und daher von den Betroffenen bewilligt werden müssen²⁹⁾.

Damit zeichnen sich zwei Grundstrukturen des neuzeitlichen Staates ab. Der von einem Fachbeamtentum getragene Verwaltungsapparat, der sich in der Polizei schließlich das Instrument für die Monopolisierung des Friedensschutzes, der Staatsgewalt schafft und zu dem dann das stehende Heer hinzutritt, und die „Stände“, die aus den Herren der lokalen Herrschaften und den Vertretern der Gerichtsgemeinden (Städte, Grafschaften, Ämter) bestehen. Werner Näf hat darauf hingewiesen³⁰⁾, daß auch im Bereich des kontinentalen Absolutismus die Stände zwar zurückgedrängt, praktisch ausgeschaltet, aber nicht prinzipiell aufgehoben wurden. Die Ausbildung eines königlichen Verwaltungsstaates und eines ihm korrespondierenden Ständestaates bedeutet eine zunehmende Institutionalisierung, die Schaffung dauernd funktionierender auf sachliche Aufgaben ausgerichteter Einrichtungen. Das hier gesprochene und geübte Recht unterliegt einer zunehmenden Rationalisierung. Die im älteren Recht so wirksamen sakral-magischen Elemente werden zu „bösen“ Gewohnheiten. Dazu gehört im Prozeßrecht die Zurückdrängung des Formalismus, des Akkusationsprozesses, des Reinigungseides und des gerichtlichen Zweikampfes. In diesen Zusammenhang gehört aber auch die Einschränkung und schließlich die Ausschaltung der Selbsthilfe³¹⁾. Denn diese setzt ja den ertümlichen Glauben, oder, wenn man will, Aberglauben voraus, daß sich in der Entscheidung der Waffen das „Recht“, „Gott und das Recht“ offenbare.

Mit der Ausschaltung der Fehde durch ein starkes Königtum wird auch die Möglichkeit eines Widerstandes problematisch. Lex und Jus beginnen sich zu scheiden³²⁾. Noch lebt zwar die alte Anschauung von der Gründung des Rechts in der Überzeugung der Menschen fort, ist auch der absolute König an das Jus gebunden. Es fehlen

²⁹⁾ O. BRUNNER, Die Freiheitsrechte in der altständischen Gesellschaft, Aus Verfassungs- und Landesgeschichte. Festschr. für Th. Mayer 1 (Konstanz 1954), S. 293 ff.

³⁰⁾ W. NÄF, Die Epochen der neueren Geschichte 1 (Aarau 1945), S. 411 ff. Vergl. F. HARTUNG, Hist. Zeitschr. 169 (1949), S. 29 f.

³¹⁾ FR. OLIVIER-MARTIN, Le roi de France et les mauvaises coutumes au moyen âge. Zs. f. Rechtsgesch., germ. Abt. 58 (1938), S. 108 ff.

³²⁾ Über die Anfänge dieses Prozesses H. KRAUSE, Kaiserrecht und Rezeption, Abh. d. Heidelberger Ak. d. Wissenschaften, 1952/1; L. BUISSON, König Ludwig IX., der Heilige und das Recht. Freiburg 1954.

aber „institutionelle Garantien“, die das Zusammenwirken von Herrscher und „Volk“ in der Rechtssetzung regeln. Die alte Formel, daß das Recht über beiden stehe, genügte nicht mehr, seitdem der Widerstand gegen einen unrechtmäßig handelnden Herrscher praktisch ausgeschaltet war und die Gesetzgebung steigende Bedeutung gewann. Vollzog sich die Rechtssetzung mit „Rat“, so wirkten hier die verschiedensten Institutionen, königliche Behörden verschiedener Art und Stände (Land- wie Generalstände) in ungeklärter Zuständigkeit mit. Die neue Lage erforderte aber eine Institution, in der sich die Gesetzgebung hätte vollziehen und deren Rechtmäßigkeit hätte garantieren können. Daß dieser Zustand unter verhältnismäßig günstigen Voraussetzungen in England erst nach schweren Kämpfen im Jahre 1689 erreicht wurde, zeigt die Unausweichlichkeit des Gegensatzes. Jeder der beiden Faktoren, der Herrscher und das „Volk“ (Stände) nahmen in Anspruch, letztlich zu entscheiden, was im Zweifelsfalle Recht war, und strebten nach Fürsten- oder Volkssouveränität im Innern. Der hier aufbrechende Gegensatz ist in der politischen Theorie und Publizistik in sehr verschiedener Weise beantwortet, aber auch bis zu radikalen Konsequenzen vorgetrieben worden. Dabei fällt allerdings auf, daß eine absolute, bindungslose Souveränität von keiner Partei für sich selbst in Anspruch genommen, sondern nur dem Gegner vorgeworfen wurde.

Die Praxis sah freilich anders aus. Auch der am stärksten durchgebildete französische Absolutismus hat stets darauf Gewicht gelegt³³⁾, zu betonen, daß er an das Jus gebunden sei, daß er eine „monarchie légitime“ und nicht eine „monarchie arbitraire“ darstelle, ein Willkürregiment, als dessen Prototyp des Despotismus des osmanischen Sultans galt. In der Tat hat auch das französische Königtum nie an eine radikale Änderung der politisch-sozialen Gesamtstruktur (wie dann die Revolution) gedacht, sondern sich stets auf Einzelmaßnahmen beschränkt, die die königliche Macht stärkten³⁴⁾. Wurden die Generalstäbe seit 1614 nicht einberufen, so wurden sie doch nicht aufgehoben und konnten 1789 in ihrer alten Gestalt wieder zusammentreten. Man hat die Unterstellung der Herrschaften und Städte unter die königliche Verwaltungsorganisation verschärft, sie ihrer zentralen Aufgaben beraubt, so daß sie schließlich funktionslos wurden, hat sie aber bestehen lassen. Wenn Philippe de Commines am Ende des 15. Jh. schreiben konnte, der König sei nur Gott verantwortlich, aber dem „Gesetz“ unterstellt, das durch Rat zustandekommt, und an das Gemeinwohl gebunden, so ist diese These ungeachtet aller Verschärfung nie ganz überwunden worden. Der König ist bei Commines an die Religion, an die Generalstände, an die Rechte der Provinzen und Städte, d. h. an die lokalen Herrschaftsrechte gebunden³⁵⁾. So sehr nun die Herrscher in Anspruch nahmen, selbst zu

³³⁾ Zum Folgenden vergl. M. GÖHRING, Weg und Sieg der modernen Staatsidee in Frankreich, Tübingen 1946. R. v. ALBERTINI, Das politische Denken in Frankreich zur Zeit Richelieus, Marburg 1951. F. HARTUNG, L'Etat c'est moi. Hist. Zeitschr. 169 (1949), S. 1 ff.

³⁴⁾ Fr. OLIVIER-MARTIN, Histoire du droit français, 2. Aufl., Paris 1951, S. 342 f.

³⁵⁾ M. GÖHRING, a. a. O., S. 601.

entscheiden, was an diesen „Gewohnheiten“ noch rechtmäßig sei, so ist dieser Anspruch nie voll durchgesetzt worden.

Die Könige erließen „Ordonanzen“, wie von alters mit Rat. Seit dem sich aber der große Rat in verschiedene Behörden aufgespalten hatte, nahmen die obersten Gerichtshöfe, die Parlamente das Recht in Anspruch, sie auf ihre Rechtmäßigkeit zu prüfen und eventuell Einsprüche zu erheben. Denn die Ordonanzen erlangten nur Rechtskraft, wenn sie vom Parlament von Paris registriert wurden. Die Parlamente fühlten sich in der Zeit, da die Generalstände nicht einberufen waren, als deren Stellvertreter, ja, sie beschworen die Erinnerung an die Märzfelder, die Heeresversammlung der Karolinger herauf. Den absoluten Königen des 17. und 18. Jh. haben die Parlamente größte Schwierigkeiten gemacht und schließlich erzwangen sie die Einberufung der Generalstände von 1789, da sie die Steuerordonnanzen des Königs für ungültig erklärten.

Auf diesem Hintergrund muß man die Thesen des Absolutismus sehen. Es blieb kein anderer Weg, als die Machtvollkommenheit des Königs möglichst zu betonen, ohne aber die grundsätzliche Achtung vor dem Recht zu bestreiten. Nicht eine arbiträre, die Willkür vertretende Monarchie sei man, sondern eine legitime, an das Recht gebundene. Wenn König Ludwig XIV. sagte: „Jede Gewalt, jede Autorität ruht in der Hand des Königs“, so sagte er doch auch die „wirkliche Souveränität bestehe darin, so gute Gesetze zu machen, daß sie den Souverän selbst verpflichten“. Kein Zweifel, daß er sich der Idee der Gerechtigkeit verbunden wußte. Weniger in der Praxis als in der Theorie treibt man daher die alte Lehre von „Gott und dem Recht“ vor: der Herrscher ist allein Gott verantwortlich, er ist der Statthalter, das Ebenbild Gottes. Unter Ludwig XIV. erscheint die These von der „Göttlichkeit“ des Königs, des *Roi Soleil*, er ist Apollo. Ja, es gibt eine Art Kult dieses Sonnenkönigs, der der Zentralgedanke von Versailles ist und weithin in den Königsschlössern dargestellt wird³⁶⁾.

Diese merkwürdigen Dinge haben ihre Parallelen in England. Schon 1609 hat König Jakob I. dem englischen Parlament erklärt: „Die Könige werden mit Recht Götter genannt, weil sie auf Erden eine Macht ausüben, die göttlicher ähnlich ist“³⁷⁾. Man hat dieses *Jure Divino*-Königtums einfach mit dem älteren Gottesgnadentum zusammenengeworfen. In Wirklichkeit handelt es sich um eine extreme Fortbildung zur Fürstensouveränität, die den Bezug des echten Gottesgnadentums älterer Art zum Widerstandsrecht verloren hat.

Was heißt in einer christlichen Welt „Göttlichkeit“ des Königs? Wie ist hier eine Art Kult des Sonnenkönigs möglich? Wie jeder französische König führte Lud-

³⁶⁾ L. HAUTECOEUR, *Louis XIV, Le roi soleil*, Paris 1953.

³⁷⁾ H. NICOLSON, a. a. O., S. 109.

³⁸⁾ H. SEDLMAYR, *Die Wiedergeburt der antiken Götter im Bild*. Nach 50 Jahren, Almanach R. Piper, München 1954, S. 57 ff.

wig XIV. den Titel *rex Christianissimus* und sein Christentum unterlag keinem Zweifel. Um diese merkwürdige Erscheinung zu verstehen, ist eine kurze Abschweifung von Nöten:

Hans Sedlmayr hat in seinem Aufsatz „Die Wiedergeburt der antiken Götter im Bilde“³⁸⁾ darauf hingewiesen, daß die antiken Götter und Heroen aus der europäischen Kunst von ca. 1470 bis 1830 nicht hinweg zu denken sind. Sedlmayr sagt: „Denn seit 1460 bis 1470 steht mehr und mehr gleichwertig neben der christlichen Bilderwelt eine Welt antiker Mythologeme“. Es sind „keine geglaubten Numina“ und doch „mehr als die blassen figuralen Allegorien des 19. Jh. und auch mehr als die Allegorien des Mittelalters“. Er fährt fort: „Die Tatsache aber, daß durch drei Jahrhunderte neben einer Bilderwelt geglaubter göttlicher und heiliger Gestalten — der christlichen — eine ebenso mächtige, künstlerisch gleichwertige und mit gleichen Mitteln gegebene Bilderwelt antik-mythischer Gestalten steht, daß zum Beispiel im Palast eines christlichen Kirchenfürsten Bilder jener heidnischen Numina erscheinen können, die dem christlichen Mittelalter als Dämonen gelten, ist von ungeheurer Bedeutung und soviel ich sehe, einmalig in der Weltgeschichte der Kunst“. Seit 1760/70 schwindet der Gehalt dieser Bilder, um in zwei Generationen seine „Bedeutung zu verlieren“. Diese Kunst gehört zum Palast, bedeckt Wände und Decken erst einzelner Räume, um dann den ganzen Bau und auch die zugehörigen Gärten zu erfüllen. Ihren Höhepunkt erreicht diese Kunst in Versailles, „wo das ganze Riesenwerk um die Zentralidee ‚Ruheplatz der Sonne‘, d. i. des Königs kreist“. Diese Kunst dient der Glorifizierung des Herrn und Herrschers; was sie gibt, sind Allegorien des „großen“, des halb-göttlichen Menschen, des „Divino“. Ihren stärksten Ausdruck findet die Kunst in den höfischen Festen.

Hans Sedlmayr hat nun diese Kunstperiode in eine Folge von „Zeitaltern“ der europäischen Kunst eingegliedert³⁹⁾. Ihre erste, „Vorromanik und Romanik“ umfaßt die Zeit bis 1150. Hier wird „Gott vor allem in seiner Göttlichkeit, Christus als Weltenherrscher und König dargestellt, das Kirchengebäude erscheint durch seine Hochtürme, die weder die byzantinische noch die altchristliche Kunst kennt, und seine turmartigen hohen Raumverhältnisse“ als „wehrhafte Gottesburg“. In der Zeit von 1140—1470, der Zeit des Gottesmenschen, tritt der menschgewordene Erlöser in den Vordergrund. Das Kirchengebäude wird zum sinnlich schaubaren Abbild des Himmels und in einer zweiten Stufe entsteht das Andachtsbild, das Marienbild, der Schmerzensmann, die Pietà, die Beweinung Christi. Es wird zum Ausdruck einer subjektiven Religiosität, einer „Innerlichkeit“, erfahren im Alltag und daher in der Lage, auch die „Welt“ und den „Menschen“ darzustellen. So entsteht hier ein zweiter weltlicher Pol der Kunst, die nicht mehr sakral gebunden ist. Diese am Material der Kunstgeschichte gewonnenen Perioden stimmen mit unseren Beobach-

³⁸⁾ H. SEDLMAYR, *Verlust der Mitte*, Salzburg 1949, S. 219 ff.

tungen gut überein. Die Periode der wehrhaften Gottesburgen zeigt das In- und Miteinander von Kirche und Welt, die zweite ein Neben- und Gegeneinander, in der die religiöse Sphäre spiritualisiert und verinnerlicht wird, die „Welt“ aber nicht mehr in der alten Weise sakral gebunden erscheint. Dies tritt in den am Rand liegenden spiritualistischen und naturalistischen Strömungen besonders scharf hervor.

Die Leitgestalt der dritten Periode („Renaissance und Barock“) ist der große Mensch, der „Divino“ sowohl in der geistlichen wie in der weltlichen Sphäre. Christus ist Gottmensch, der Sieger über den Tod, der im Fleische Auferstandene in seiner Erhabenheit und Verklärung. „Beherrschender religiöse Affekt wird der Triumph“, ihm dient die Gesamtgestalt des Kirchengebäudes, das seine Krönung in der Glorie lichter Kuppeln findet, „in denen sich der gesteigerte irdische Raum ohne Sprung und Grenze in überirdische Lichträume hinaufhebt“.

Daneben steht gleichberechtigt das Haus des „großen Menschen“, Schloß und Palast. „Hier tritt der ganze antike Olymp in den Dienst des Kults des Divino, des göttlichen Menschen. Immer mehr nehmen die Schlösser den Charakter von Kultstätten des Großen Menschen an, der unter zweit Leitgestalten gesehen wird: Herrscher und Helios. Das Lichtreich von Versailles ist ein Höhepunkt dieses säkularen Kultes“. Doch gibt es Gegenbewegungen. Vor allem ist dem Protestantismus die Idee des Großen Menschen nicht annehmbar. Hier lebt die christliche Vorstellung von der Humilitas fort und wird zur Idee des gewöhnlichen niedrigen Menschen und der gewöhnlichen Natur säkularisiert, die nun (so in den Niederlanden) darstellungswürdig wie hier auch im Bürgerhaus das private Andachtsbild eine späte Hochblüte erfährt. Seit 1760 erscheint ein viertes Zeitalter, die „Moderne“, des „autonomen Menschen“. Es wird deutlich, daß der Durchbruch zur modernen Welt in den vorangehenden Zeitaltern wurzelt⁴⁰). Darauf weist Sedlmayr selbst hin.

In dieser modernen Welt seit 1760, seit der Aufklärung, erscheint das Gottesgnadentum als „Mythos“, der jedenfalls buchstäblich nicht mehr geglaubt wird, sondern höchstens noch Symbol ist. In den älteren Jahrhunderten war es ohne Zweifel „Wirklichkeit“, echter Königsglaube. Dazwischen aber liegt die Darstellung des „divinen“ Herrschers in den Mythologemen der Antike, die zwar nicht geglaubt werden, aber doch mehr als Symbol sind. Hier fällt noch etwas auf. Seinen Höhepunkt findet dieses divine Herrschertum nicht mehr in der öffentlichen Staatshandlung, sondern im höfischen Fest und dazu gehört das Theater, das Trauerspiel und vor allem die Oper. Hier erscheint die „Diva“, die göttliche Sängerin. Was das bedeutet, mag man daran ermessen, daß der Schauspieler der magisch gebannten Unterwelt der Fahrenden angehörte. In dieser Welt der antiken Mythologeme, des Theaters, der Feste, treffen

⁴⁰) Über die barocken Voraussetzungen der Wendung zur „Moderne“, vergl. W. DE BOER, Zur Entsinnlichung der modernen Kunst, Merkur 7 (1953), Heft 59.

sich die Diva von unten und der divine Herrscher von oben. Politische Repräsentanz wird zur theaterhaften Repräsentation und das Theater, das Hoftheater, ein wesentliches Stück des Hofes⁴¹⁾.

Wir wissen, daß der französische „Königsmythos“, der „Königsglaube“ seinen stärksten Ausdruck in der „Heilkraft“ des Königs fand, die auch im 17. und 18. Jh. noch wirksam war. Hier liegt ohne Zweifel eine der Voraussetzungen für die „Vergöttlichung“ des Königtums im 17. Jh. Dabei werden aber bestimmte Züge des älteren Gottesgnadentums herausgehoben und einseitig fortgebildet. Sie werden in einer neuen Situation wirksam. Die Vorstellung vom „divinen Menschen“ entstammt der Renaissance und ihrem eigentümlichen Begriff der „Humanitas“. Seit dem hohen Mittelalter erwachsen aus dem neuen Verhältnis zwischen Kirche und Welt sowohl in der klerikalen Sphäre des scholastischen Denkens wie in der weltlichen der ritterlich-höfischen Kultur unaufhebbare Widersprüche. Sie scheitern an dem Versuch, die spirituelle und naturale Sphäre gleichzeitig zu bewältigen. Diesen Widersprüchen sucht der Humanismus zu entgehen, indem er das antike, vom Christentum rezipierte Menschenbild der Paideia-Humanitas und ihrer Kardinaltugenden aus dem christlichen Weltbild ausklammert, ohne dieses an sich zu bestreiten. So vermochte dieses Menschenbild im Bildungswesen aller Konfessionen durch Jahrhunderte wirksam zu sein, Aber es ist auf sich selbst gestellt, ohne sakrale Bindung und steigert sich daher zu dem Bild des „uomo divino“, dargestellt in antiken Mythologemen, empor. War in der Erziehung eine Eingliederung in die überkommene Bildungswelt der Lateinschulen und Universitäten möglich, so lagen die Dinge im Palast des Herrschers, in dem sich diese Bilderwelt entfaltete, anders. Denn der Herrscher ist es ja, der seit dem hohen Mittelalter im weltlichen Bereich „unmittelbar zu Gott“, unabhängig vom Papst sein will und so schließlich zur Souveränität gelangt, die ihn nur noch im Gewissen an Gott bindet. Um diesem Bild des „göttlichen Menschen“ zu entsprechen, hätte der Herrscher vollkommen sein müssen. Das ist nur noch in der Sphäre des höfischen Festes, des Theaters, des mit Garten und Park zu einer neuen Einheit zusammenwachsenden Schlosses, das sich von der Hauptstadt scheidet, und dessen Prototyp Versailles darstellt, möglich, nicht aber in der Wirklichkeit. In der Realität des politischen Lebens bricht eine Spannung zwischen „Idee“ und „Wirklichkeit“ auf, die nicht zufällig um dieselbe Zeit das europäische Denken zu bestimmen beginnt, in der radikal „optimistische“ und radikal „pessimistische“ Sinndeutungen einander entgegentreten. Nur mit größter Anstrengung hält das Zeitalter des „Barocks“ die in ihm wirksamen Spannungen noch aus.

⁴¹⁾ Vgl. auch W. BENJAMIN, Ursprung des deutschen Trauerspieles. Schriften 1 (Frankfurt 1955), S. 182 ff. Über das Fortwirken im 19. und 20. Jh. H. ARENDT, Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Frankfurt 1955, S. 87. Vgl. auch C. SCHMITT, Hamlet und Hekuba. Der Einbruch d. Zeit in d. Spiel, Düsseldorf 1956.

Der Hofprediger Ludwigs XIV., der Bischof Bossuet, hat die Stellung des Königs aufs schärfste hervorgehoben: der König schafft das Recht, das wie er selbst göttlichen Ursprungs ist. Eben darum aber betont Bossuet die sittliche Forderung an den König so stark und er scheidet — dies ist das Entscheidende — zwischen der Königsidee und der Person des Herrschers, der ein Sünder ist. So konnte sich denn die französische Revolution in ihrem Kampf gegen das Königtum auf Bossuet berufen. Den Gegnern Ludwigs XIV., den Hugenotten Jurieu und Levassor erschien die Herrschaft Ludwigs XIV. nicht als legitime, was sie selbst sein wollte, sondern eben als Willkür, als Despotie und der König nicht als göttlich, sondern als Götze⁴⁴). Diese Schriften erschienen im Krisenjahr 1688. In Großbritannien kommt es damals zu dem Kompromiß von 1689, der das Jure-divino-Königtum überwindet und das Prinzip „the king in his parliament“ endgültig durchsetzt. Auf dem Kontinent, wo man nur eine einheitliche Staatsgewalt kannte, hat man diese Entscheidung als „Teilung der Gewalten“ interpretiert. Der absolute Herrscher beansprucht Souveränität und nimmt damit wenigstens im Prinzip in Anspruch, zu prüfen, was von dem überkommenen traditionellen Recht noch gültig sein soll und selbst Recht zu setzen. Gerade dies erscheint seinen Gegnern als Ausfluß der Willkür. Der Anspruch auf „Göttlichkeit“ hat am meisten dazu beigetragen, den alten Königsglauben eines echten Gottesgnadentums in den politisch maßgebenden Schichten zu zerstören, mochte auch in den breiten Massen davon nicht wenig fortleben, wie die Wirksamkeit der königlichen Heilkraft im 18. Jh. beweist.

In dieser Situation gab es nur noch einen Weg, um die erschütterte Bindung von Herrschertum und Recht neu zu knüpfen, eine echte „Legitimität“ zu begründen: die Übernahme eines allgemein anerkannten Rechtssystems. Es ergab sich im modernen Naturrecht. Das Naturrecht war ein antikes Erbstück, aber sehr lange nur die Darlegung allgemeiner Grundlehren gewesen. Auch noch in der Hochscholastik. Hier liegt aus uns bekannten Gründen bereits der Ansatz zu etwas Neuem vor. Da man mit der steigenden Differenzierung von Kirche und Welt das Eigenrecht der weltlichen Ordnung anerkannte, gab eine im Rahmen des scholastischen Denkens entfaltete Naturrechtslehre, die vom positiven Recht unterschiedene allgemein gültige Grundsätze entwickelte, die Möglichkeit, der christlichen Gerechtigkeit Geltung zu verschaffen. Es erschien als Ausdruck der der menschlichen Natur zukommenden Ratio, Vernunft, die Gott den Menschen verliehen hatte und praktisch mit dem göttlichen Gebot identisch war. So konnte sich hier eine Naturrechtslehre entfalten, während die Rechtspraxis der Laien unreflektiert an der Einheit von Gerechtigkeit und positivem Recht festhielt und die Lehrer des römischen Rechts dieses als „ratio scripta“ erklärten. Je mehr sich aber in der Praxis, dann auch in der Theorie ein die „Gesetze“ bestimmender Souveränitätsbegriff herausbildete, je mehr sich Lex und Jus scheiden, und Jus als Naturrecht verstanden wird, umso stärkere Bedeutung gewinnt das Naturrecht der Scholastik. Nicht zufällig erhält es seine endgültige Ge-

stalt im Spanien des 16. Jh.⁴²⁾. Hier hat ein starkes Königtum unter Ausnutzung des Kreuzzugsgedankens eine kräftige Kirchenherrschaft entwickelt und zugleich eine Kolonialherrschaft über Heiden gewonnen, in der es den christlichen Forderungen oft wenig entsprechende Erscheinungen gab. Hier mußte das kirchliche Denken auf die Scheidung von Kirche und Welt, auf ein den christlichen Lehren entsprechendes Naturrecht, das auch für den Heiden als Menschen, d. h. als potentiellen Christen gültig war, entscheidendes Gewicht legen. An dieses Naturrecht ist der Herrscher auch gegenüber seinen heidnischen Untertanen gebunden, es ist allgemein menschlich. Noch in Spanien geht das Naturrecht aus den Händen der Theologen in die der Juristen über. Die hier bereits spürbare Ablösung von den theologischen Grundlagen wird dann durch den als unüberwindbar sich erweisenden Gegensatz der Konfessionen entscheidend gefördert. Hugo Grotius hat ein Naturrecht entworfen, das aus der Natur des Menschen im Sinne des Humanismus, eines christlichen, überkonfessionellen Humanismus, entwickelt wird. Auf die geschichtliche Art des humanistischen Begriffs des Menschen ist bereits oben hingewiesen worden. Von hier geht der Weg des modernen Naturrechts im 17. Jh. weiter⁴³⁾. Es löst sich bei Pufendorf und Thomasius immer bewußter von seinen theologisch-philosophischen Grundlagen ab und entwickelt die Ansätze zu einer rein weltlichen Gesellschaftslehre, da man die Bindung an ein absolutes, dem paradiesischen Zustand entsprechendes Naturrecht aufgibt und zur Entwicklung einer konkreten, aus der Vernunft, einer an einem neuen Begriff der Wissenschaft orientierten Vernunft, entwickelten Rechtsordnung übergeht. Doch wirkt die kirchlich-theologische Ausgangsposition in dem Festhalten an dem Begriff des Menschen neben dem des Bürgers und an einer eigenständigen Sphäre der Vernunft, des Geistes, der Ideen fort. Denn der Geist, die Ideen heben sich von der Wirklichkeit in derselben Weise ab wie die Kirche und ihr scholastisches Denken von der Welt. Man kommt daher schließlich dazu, als Krönung dieses Denkens eine Religion der Vernunft, eine „religion civile“ (Rousseau) zu entwerfen⁴⁴⁾. Im modernen, profanen Naturrecht lebt ein Element der mittelalterlichen Rechtsanschauung fort, aber unter völlig veränderten Voraussetzungen. Dem zur souveränen „Staatsgewalt“ gesteigerten Gottesgnadentum tritt die autonome Sphäre des aus der Vernunft entwickelten Rechts gegenüber. Daher erscheint das moderne Naturrecht in seiner Frühzeit als das Recht einer ständischen Gesellschaft, um sich dann zum Naturrecht der (staats-)bürgerlichen Gesellschaft des 18. Jh. zu wandeln. Das „Recht“ erscheint diesem Denken als eine

⁴²⁾ J. HÖFFNER, Christentum und Menschenwürde. Das Anliegen der spanischen Kolonialethik im Goldenen Zeitalter, Trier 1947. E. REIBSTEIN, Die Anfänge des neueren Natur- und Völkerrechts, Bern 1949. Ders. Johannes Althusius als Fortsetzer der Schule von Salamanca, Karlsruhe 1955, S. 17 ff.

⁴³⁾ Zum Folgenden vergl. E. WOLF, Große Rechtsdenker, 2. Aufl. Tübingen 1944, S. 231 ff. E. HIRSCH, Geschichte der neueren evangelischen Theologie (Gütersloh 1949), S. 3 ff.

⁴⁴⁾ Vergl. H. KRÜGER, Die geistigen Grundlagen des Staates, Stuttgart 1940, S. 73 ff.

autonome Sphäre, die den Gesamtkomplex menschlichen Zusammenlebens in sich einschließt. Hier liegt der erste Ansatz zu einem säkularisierten Denken über die Gesellschaft, zu einer autonomen Soziologie. Daß sie als Naturrecht auftritt, ist nur aus dem Auseinanderfallen der alten Einheit von Herrscher und Volk, die an das Recht gebunden sind, zu begreifen.

Aus der Vernunft ließ sich ein Gottesgnadentum nicht begründen. Das Naturrecht greift daher wie so oft seit der Antike, wenn es galt, das Politische rational zu erfassen, nach dem Denkschema des Vertrages. Man spricht in diesem Fall zumeist von „Volksouveränität“ und versteht darunter die Lehre, daß der Herrscher seine Stellung vom „Volke“ ableite. Diese These taucht im Investiturstreit, gewiß unter Anlehnung an die tatsächlichen Verfassungszustände auf und ist von der Kirche in ihrer Auseinandersetzung mit den weltlichen Herrschern stets festgehalten worden⁴⁵⁾. Volksouveränität in diesem Sinn ist nichts anderes als die einseitige Fortbildung des im älteren Gottesgnadentum enthaltenen Wahlelements, wie das Jure divino-Königtum, das Erbelement, das „Heil“ des Königshauses übersteigert. Von Volksouveränität im eigentlichen Sinn kann man erst seit der Ausbildung des neuzeitlichen Souveränitätsbegriffes sprechen. Dabei kann das Vertragsschema auch dazu benutzt werden, um einen radikalen Absolutismus zu begründen. In diesem Sinn ist der naturrechtliche Vertragsgedanke vom aufgeklärten Absolutismus auch genutzt worden.

Zugleich kommt ein neuer Begriff der Gesellschaft auf. Je mehr sich das naturrechtliche Denken von seinen kirchlichen Bindungen, seinen theologischen Grundlagen loslöst, um so stärker tritt die Gesellschaft als rein säkulare Erscheinung hervor⁴⁶⁾. Zugleich aber wandelt sich der Begriff der Gesellschaft. Von der Antike her waren „Societas civilis“, die bürgerliche Gesellschaft, Res publica und Populus identisch gewesen. Nun erscheint eine vom Staat abgehobene „Gesellschaft“⁴⁷⁾. Sie ist das Produkt des neuzeitlichen Staates. Je mehr der Königsstaat die legitime Gewaltanwendung monopolisiert und den lokalen Verbänden, Herrschaften und Gemeinden ihre ursprüngliche Aufgaben entzieht, um so größer wird der Kreis der unmittelbar dem Herrscher unterstehenden Menschen⁴⁸⁾. Die Geschichte des französischen Tiers état läßt diesen Prozeß am deutlichsten erkennen. Schon Ludwig XIV. hatte den Anspruch erhoben, daß er als König die Nation darstelle und der Privat-

⁴⁵⁾ Vergl. E. REIBSTEIN, Johannes Althusius, S. 92 ff.

⁴⁶⁾ K. BARTH, Die protestantische Theologie im 19. Jh., Zürich 1947, S. 44 ff. spricht von einer „absolutistischen Soziologie“, wobei für ihn nicht nur der Herrscher, sondern auch der autonome, auf sich gestellte Mensch als „absolut“ erscheint. Dazu vergl. Fritz SCHALK, Das Problem der Säkularisierung in der französischen Aufklärung. Neue Jahrb. für Wissenschaft und Jugendbildung 6 (1930), S. 383 ff., 456 ff.

⁴⁷⁾ PAUL JOACHIMSEN, Zur historischen Psychologie des deutschen Staatsdenkens. Die Dioskuren 1 (1922), S. 106 ff.

⁴⁸⁾ Über die Unterscheidung des souveränen Staates und der in ihm enthaltenen engeren Verbände (Herrschaften, Gemeinden, Körperschaften und Familien) als privat vergl. M. GÖHRING a. a. O., S. 103. O. v. GIERKE, Das deutsche Genossenschaftsrecht 4 (1913), S. 332 ff.

mann ihn als einzelnes Individuum gegenüberträte⁴⁹). So wächst hier eine vom Staat abgehobene Wirtschaftsgesellschaft, die aus Staatsbürgern besteht, die dem Staat und seinen Gesetzen gegenüber gleich sein wollen. Das Prinzip der Rechtsgleichheit, bisher nur für die Rechtsgenossen in ihrer Gruppe gültig, wird auf die Gesellschaft übertragen. In den großen Kodifikationen des aufgeklärten Absolutismus erscheint der Gedanke des allgemeinen Staatsbürgers und seiner Rechtsgleichheit^{49 a}). Doch ergibt sich aus den Voraussetzungen des naturrechtlichen Denkens, daß dieser Staatsbürger nicht nur Staatsbürger, sondern zugleich stets auch „Mensch“ ist. Daher erhebt sich gegen den absoluten Staat des Kontinents die Forderung nach Menschen- und Bürgerrechten. Alles ältere Sozialdenken war eine Lehre von Regieren gewesen. Die Regierungsformen Monarchie, Aristokratie, Demokratie hatten von den Griechen bis zu Montesquieu die Staatsformen dargestellt. Die Societas civiles war unterschieden vom Haus, der Societas domestica, eine staatsbürgerliche, eine politische Gesellschaft gewesen. Herrschaft, Regierung hatten den Sozialgebildeten Einheit, „Leben“ gegeben. Nun aber traten Staat und Gesellschaft einander gegenüber. Damit gewinnt die alte Unterscheidung eines Gesellschafts-(Vereinigungs-) und eines Herrschafts-(Unterwerfungs-)vertrages einen neuen Sinn.

Der aufgeklärte Absolutismus hat sich auf den Herrschaftsvertrag berufen. Daß diese „rationale Ableitung“ eine „Entzauberung der Monarchie von Gottes Gnaden“ bedeutet, ist jüngst von Fritz Hartung hervorgehoben worden⁵⁰). So tritt denn der Monarch auf die Ebene des aufgeklärten Menschenbegriffs⁵¹). Friedrich der Große kann sagen, die Könige seien auch nichts anderes als Menschen und alle Menschen seien sich gleich; der Herrscher ist ihm gleich dem geringsten seiner Untertanen. Aber der König muß in sich dies aufgeklärte Menschenideal verkörpern, er soll „le plus humain“ und zugleich der erste Bürger sein. „Die ganze Freiheit des aufgeklärten Herrschers beruht auf seinen Eigenschaften als Mensch und Bürger, nicht auf dem Königtum als Institution“⁵²). Von Gottesgnadentum ist hier nicht mehr die Rede. Aber wie an den „göttlichen“ Herrscher des hohen Absolutismus, tritt an den „menschlichen“ des aufgeklärten Absolutismus die unerfüllbare Forderung nach Vollkommenheit heran. Hier wird zugleich deutlich, daß zwischen Jure-divino-Königtum und dem des aufgeklärten Absolutismus ein geschichtlicher Zusammenhang besteht. Man war hier an einem Endpunkt der „Entzauberung“ des Gottesgnadentums angelangt, der auf der Ebene monarchischen Denkens nicht mehr überschritten werden konnte.

⁴⁹) R. KOSER, Staat und Gesellschaft der neueren Zeit, Berlin 1908, S. 234.

^{49 a}) H. CONRAD, Individuum und Gemeinschaft in der Privatrechtsordnung des 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts, Karlsruhe 1956.

⁵⁰) Fritz HARTUNG, Der aufgeklärte Absolutismus, Hist. Zeitschr. 180 (1955), S. 15 ff.

⁵¹) P. KLASSEN, Die Grundlagen des aufgeklärten Absolutismus, Jena 1929, S. 115.

⁵²) A. a. O., S. 120.

Daher erscheint seit der Mitte des 18. Jh. das Bestreben, dem Herrschertum eine neue Grundlage in einem ihm übergeordneten Zusammenhang zu geben. Hierher gehört die Propagierung eines neuartigen Patriotismus oder Vaterlandsgedankens. Begriffe wie Staat, Nation, Volk gewinnen einen neuen Sinn. Im aufgeklärten Absolutismus hat man sich auf das alte Wort vom Herrscher als „erstem Diener“ des Staates berufen. Dadurch erhält der von dem königlichen Militär- und Verwaltungsapparat getragene „Staat“ eine neue Bedeutung. Der Herrscher erscheint als ein „Organ“ des Staates, er trägt seit dem 18. Jh. mit Vorliebe Uniform oder läßt sich so darstellen. Er ist sein erster Offizier. Damit zeichnet sich eine Verabsolutierung der Staatsgewalt ab, die das Recht zum Erzeugnis des Staates macht.

In Frankreich ist es nicht zur Durchbildung eines aufgeklärten Absolutismus gekommen, obwohl es an in dieser Richtung zielenden Bestrebungen nicht fehlte⁵³). Die Enttäuschung darüber ließ erst die radikale Gegenthese Rousseaus von der Volkssouveränität wirksam werden und hat nicht wenig zum Ausbruch der Französischen Revolution beigetragen. Man versuchte es erst mit einer auf dem Prinzip der Gewaltenteilung, nach dem im Sinne der kontinentalen Staatsgewalt interpretierten englischen Vorbild und der Festlegung der Menschen- und Bürgerrechte, die eine vom Staat abgehobene Gesellschaft von Bürgern (*citoyens*) und vom Staat nicht berührbare Rechte des Menschen voraussetzen. Dann setzte sich die absolute Volkssouveränität durch, im Jakobinertum, im Konvent und endlich in der Militärdiktatur Napoleons, die durch Plebiszite legitimiert wurde, deren Ausgang durch die Herrschaft über den Militär- und Verwaltungsapparat und das Prestige des siegreichen Feldherren garantiert war. Auf die Problematik dieser Art von Absolutismus ist in diesem Zusammenhang nicht einzugehen.

Jakob Burckhardt hat in seinen „Weltgeschichtlichen Betrachtungen“ geschrieben, „daß Macht an sich böse ist“. Nun ist hier allerdings nicht von Macht in einem generellen Sinn die Rede, sondern vom Staat, von seiner Expansionstendenz nach Außen und auch im Innern, die ihre Grenzen erst an dem Gegner findet, den sie nicht mehr zu überwinden vermag. Burckhardt spricht von den alten Weltmonarchien und ihrem Ausdehnungsdrang. Dann aber fährt er fort: „Und nun zeigt es sich — man denke dabei an Ludwig XIV., an Napoleon, an die revolutionären Volksregierungen, — daß Macht an sich böse ist“. Carl Schmitt hat in seinem „Gespräch über die Macht“ (1954) die Frage aufgeworfen⁵⁵), warum Burckhardt hier nicht Nero oder Dschingiskan nennen, sondern Ludwig XIV., Napoleon und die revolutionären Volksregierungen. Ich denke die Antwort ist nicht schwer zu geben. Was Burckhardt erschütterte, war die Tatsache, daß der Macht-, der Expansionstrieb des Staates, der

⁵³) M. GÖHRING, a. a. O., S. 54.

⁵⁴) J. BURCKHARDT, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Gesamtausgabe 7 (Stuttgart 1929), S. 25 f.

⁵⁵) C. SCHMITT, *Gespräch über die Macht*, Pfullingen 1954, S. 21 ff.

in den alten Weltmonarchien religiös legitimiert war, schließlich auch in der europäischen Staatenwelt der ehemaligen Christenheit durchbricht und diese Macht an sich ist ihm böse, — so fährt er fort — „weil hier ohne Rücksicht auf eine Religion das Recht des Egoismus, das man dem Einzelnen abspricht, dem Staate zugesprochen wird.“ Nicht zufällig aber nennt Burckhardt hier Ludwig XIV., Napoleon und die revolutionären Volksregierungen, d. h. die Vertreter einer radikalen Souveränität, einer Fürsten- oder Volkssouveränität, die bis zu einer Grenzsituation vorgetrieben wurde, in der religiöse, sittliche, rechtliche Bindungen im Innern und nach Außen keine Geltung mehr zu haben scheinen.

In dieser Grenzsituation erscheint das Problem einer echten Legitimität. War die Dynastie noch imstande, sie zu begründen? Es könnte scheinen, als ob man nach der Epoche der Revolution und Napoleons, im Zeitalter der Restauration und der Heiligen Allianz zum Gottesgnadentum zurückgekehrt sei. Erscheint doch nun der Begriff der Legitimität verstanden als die Legitimität der Erbmonarchien. Bei näherem Zusehen erweist sich diese „Legitimität“ als ein politisches Schlagwort ohne Konsequenz für die Gestaltung der Verfassung. Talleyrand hat es auf dem Wiener Kongreß in den Vordergrund gerückt, um für das besiegte Frankreich, in das die angestammte Dynastie zurückgekehrt war, eine bessere diplomatische Position zu gewinnen. Fürst Metternich, der angebliche „Don Quijote der Legitimität“ (Grillparzer), dem dieses Schlagwort früh vertraut war, sah in ihm nur „Menschenwerk“, ein positives, und nicht ein von „Gott gegebenes, heiliges Gesetz“, dessen man sich ja nach politischer Zweckmäßigkeit bediente⁵⁶). Als im Jahre 1868 einige preußische Konservative Bismarck ihre Bedenken gegen die Annexionen von 1866 vorbringen und sich dabei auf den Wiener Kongreß berufen wollten, da antwortete der Kanzler, dort seien Länder und Völker wie Hosen und Röcke zerschnitten worden⁵⁷). Tatsächlich war in Deutschland eine prinzipielle Rückkehr zu den „legitimen“ Verhältnissen vor 1792 nicht mehr möglich und man ist auch anderwärts vom Legitimitätsprinzip aus politischer Zweckmäßigkeit abgewichen. Später war es nicht anders⁵⁸). Es mag ein Hinweis auf das Schicksal des Augustenburgers in Schleswig-Holstein und auf die Annexionen von 1866 genügen. So konnte denn Jakob Burckhardt mit Recht von dem „angeblichen Prinzip der Legitimität, welches soviel als eine Reaktion gegen den Geist der Französischen Revolution ist“ sprechen⁵⁹). Der maßgebende deutsche Staatstheoretiker der Jahrhundertmitte, Friedrich Julius Stahl, sagte denn auch, Legitimität sei „nur Pietät gegenüber dem

⁵⁶) H. v. SRBIK, Metternich 1 (München 1925), S. 363 ff.

⁵⁷) J. v. ECKARDT, Lebenserinnerungen 1 (Leipzig 1910), S. 139.

⁵⁸) Vergl. z. B. O. BÖSE, Karl II., Herzog von Braunschweig und Lüneburg, Braunschweig 1956.

⁵⁹) J. BURCKHARDT, Weltgeschichtliche Betrachtungen, S. 192, Vergl. H. v. SRBIK, Metternich 1, S. 365: „Das monarchische Prinzip der Restaurationszeit mit seiner außerordentlichen Bewertung der Fürstensouveränität und Gewalteneinheit ist die Antithese gegen Gewaltenteilung und Volkssouveränität“.

geschichtlich Gewordenen“. Stahl hat aber auch 1845 ein Buch erscheinen lassen, das den tatsächlich bestimmenden Grundsatz der Verfassungsgestaltung zum Gegenstand hat. Es führt den Titel: „Das monarchische Prinzip“⁶⁰).

In klarer Weise wurde es in der bayerischen Verfassung von 1818 formuliert: „Der König ist das Oberhaupt des Staates, vereinigt in sich alle Rechte der Staatsgewalt und übt unter den von ihm gegebenen in der gegenwärtigen Verfassungs-urkunde festgesetzten Bestimmungen aus.“ Das monarchische Prinzip besagt also, daß wie im älteren kontinentalen Absolutismus die einheitliche Staatsgewalt in der Hand des Herrschers liegt. Er kann eine „Verfassung“ erlassen, durch die er sich beschränkt. So ist es auch geschehen. Das „monarchische Prinzip“ bestimmte die französische „Charte“ von 1814, die süddeutschen Verfassungen. In Österreich und Preußen wurde es nicht nur theoretisch vertreten, es galt auch als Begründung für die „ständischen“ Einrichtungen, die in Kronländern oder Provinzen fortbestanden oder neugeschaffen wurden. Ihrem sachlichen Gehalt nach können diese Verfassungen allerdings nicht aus dem monarchischen Prinzip hergeleitet werden. So verschieden sie ihrer politischen Bedeutung nach waren, so können sie doch nur aus der Tradition der europäischen Verfassungsgeschichte begriffen werden, in der solche Einrichtungen seit langem bestanden hatten. Hatte sie doch auch der absolute Staat nicht völlig beseitigt. Sehr bald zeigen sich hier Tendenzen, die letztlich auf das parlamentarische Prinzip hinführen⁶²). Gegen die „Charte“, die aus monarchischem Prinzip erlassene Verfassung erhebt sich die Forderung nach einer „Konstitution“, die auf dem Prinzip der Volkssouveränität beruhte. In Frankreich hat sich die von Benjamin Constant entwickelte Lehre vom „Pouvoir constituant“ des Volkes und der „Pouvoir neutre“ des Königs seit 1830 durchgesetzt⁶³), um schließlich zu einer auf dem Prinzip der Volkssouveränität beruhenden Republik zu führen. Auf Constants „Pouvoir neutre“ geht die Neutralität des „Staatsoberhauptes“, ob er nun Monarch oder Präsident ist, im modernen Parteienstaat zurück⁶⁴). Hier gilt Thiers Wort von 1829: „Le roi règne, mais il ne gouverne pas“. In Mitteleuropa besteht das monarchische Prinzip, ausgesprochen oder unausgesprochen bis ins 20. Jh. fort. Hier werden Verfassungen oktroyiert oder, wenn sie von verfassungsgebenden Parlamenten beraten und beschließen läßt, so sind diese an der Verfassungs-

⁶⁰) O. HINTZE, Das monarchische Prinzip und die konstitutionelle Verfassung, Preuss. Jahrb. 144 (1911), S. 381 ff. E. KAUFMANN, Studien z. Staatslehre des monarchischen Prinzips, Leipzig 1906. H. O. MEISNER, Die Lehre vom monarchischen Prinzip im Zeitalter der Restauration und des Deutschen Bundes, Breslau 1913. Th. ELLWEIN, Das Erbe der Monarchie in der deutschen Staatskrise. Zur Geschichte des Verfassungsstaates in Deutschland, München 1954.

⁶¹) Th. ELLWEIN a. a. O., S. 62.

⁶²) Fr. SCHNABEL, Deutsche Geschichte im 19. Jh., 2: Monarchie und Volkssouveränität, 2. Aufl. Freiburg 1949.

⁶³) Vgl. Fr. WAGNER, Der liberale Benjamin Constant, Murnau 1932.

⁶⁴) Zum Staatsoberhaupt vergl. C. SCHMITT, Der Hüter der Verfassung, Tübingen 1931, S. 132 ff. C. J. FRIEDRICH, Verfassungsstaat, S. 411 ff.

gebung mitwirkende Versammlungen doch auf Grund eines oktroyierten Wahlrechtes gewählt worden. Aber auch hier erwächst die Realität des parlamentarischen Lebens letztlich aus Grundgedanken, die mit dem monarchischen Prinzip nicht vereinbar sind und mit ihm nur Kompromisse eingehen können. Man pflegt sie als eine deutsche Sonderform des Konstitutionalismus anzusehen. Wo man endlich ein allgemeines Wahlrecht zugestand, das den Gedanken der Volkssouveränität implicite einschloß, war das monarchische Prinzip selbst gefährdet. Man kennt die „Konflikte“, die aus dieser Situation erwachsen und weiß, daß der Gedanke des Verfassungsactois oder eines „Staatsstreichs“ sowohl im Deutschen Reich wie in der Österreichisch-Ungarischen Monarchie bis ans Ende des 19. Jh., z. T. noch im 20. Jh. erwogen wurde.

Das monarchische Prinzip entbehrt einer geistigen Begründung. Es ist kein echtes Gottesgnadentum mehr. Was unter diesem Namen auftritt, ist nicht mehr das alte Gottesgnadentum, sondern meint nur noch das christliche Prinzip, daß jede rechtmäßige Obrigkeit von Gott sei. Es war im Bereich der lutherischen Obrigkeitslehre besonders wirksam. So sehr nun diese Lehre in allen kirchlich bestimmten Schichten die Monarchie als die eben vorhandene Gestalt der Obrigkeit zu stützen geeignet war, so galt sie doch nicht nur in der Monarchie. So konnte der Basler J. J. Bachofen den „göttlichen Charakter der Obrigkeit“ auch in einer Stadtrepublik verfechten⁶⁵⁾.

Das monarchische Prinzip ist eine Formel des Staatsrechts, hinter die man nicht weiter zurückgehen kann. Der Herrscher ist „Organ“ des Staates, der als „Anstalt“, „Realperson“, „juristische Person“ gedacht wird. Er erscheint in Deutschland als die „Wirklichkeit der sittlichen Idee“ (Hegel), als das „sittliche Reich“ (Stahl) in dieser Welt und wird der bürgerlichen Gesellschaft als der Sphäre privater Interessen gegenübergestellt⁶⁶⁾. Nun lebte die kräftige Monarchie des 19. Jh. gewiß nicht nur aus der Anerkennung des monarchischen Prinzips. Es war wohl überhaupt nur einem engen Kreis von Politikern und Juristen bekannt. Der Monarch beherrscht aber den Verwaltungsapparat und besitzt die Kommandogewalt über die Armee. Daraus flossen ihm nicht gering zu schätzende innere Bindungen zu. Man denke an

⁶⁵⁾ J. J. BACHOFEN, Eine Selbstbiographie. Z. f. vergleich. Rechtswissenschaft 34 (1916), S. 367.

⁶⁶⁾ Dagegen fußt nicht nur das liberale und demokratische Denken Frankreichs, sondern auch die Restaurationsphilosophie der de Maistre und Bonald auf einem autonomen Begriff der „Gesellschaft“. De Maistre verwandelt den Satz Augustins „Extra ecclesiam nulla salus“ in die These: „Extra societatem nulla salus“. Die Notwendigkeit einer absoluten Monarchie wird aus der Verderbtheit des Menschen im Sinne der christlichen Erbsündenlehre, aber ohne den christlichen Bezug auf Urzustand und Erlösung abgeleitet. Der Herrscher besitzt eine „magische Weihe“. Hier tritt ein „magisches“ Element der Frühzeit, das noch im 18. Jh. wirksam gewesen war, isoliert auf, während der Versuch einer Wiederbelebung bei der Krönung Karls X. in Rheims versagte. Der Herrscher muß wie im älteren Absolutismus vollkommen sein, diese wird aber durch eine über das 1870 formulierte Dogma hinausgehende Unfehlbarkeit des Papstes garantiert. P. R. ROHDEN, Joseph de Maistre als politischer Theoretiker, München 1929. M. LEROY, Histoire des idées sociales en France 2 (2. Aufl., Paris 1950), S. 115 ff. Über das Fortwirken dieser Ansätze bis ins 20. Jh. Vergl. Ch. MAURRAS, L'enquête sur la monarchie, Paris 1937.

die im Zeitalter der allgemeinen Wehrpflicht breite Schicht der gedienten Soldaten. Darüber hinaus gab es den Fundus einer selbstverständlichen, ererbten, unreflektierten Anhänglichkeit an den Monarchen und die von den Kirchen getragene Obrigkeitslehre, in einzelnen Schichten auch noch Reste sakraler Vorstellungen⁶⁷⁾, bei denen freilich schwer festzustellen ist, wie weit sie aus einer echten Tradition oder einem romantisierenden Rückgriff stammen. Aber diese Bindungen werden allmählich aufgebraucht, da ein echtes Gottesgnadentum fehlt, alles auf der Person des Herrschers beruht und sein Versagen daher zum Verhängnis werden kann. Der Rückzug auf die neutrale Stellung eines bloß repräsentativen Staatsoberhauptes, das auf das Regieren verzichtet, ist hier nicht möglich. Doch ist es kein Zufall, daß uns Herrscher von großer persönlicher Zurückhaltung wie Kaiser Wilhelm I. oder Kaiser Franz Josef als der für diese Zeit gegebene Typ erscheinen. Gestalten wie Friedrich Wilhelm IV. und noch mehr Kaiser Wilhelm II. mit seiner Überbetonung der monarchischen Stellung, weniger in seinem Handeln als in seinen Reden, haben zum Abbau monarchischen Empfindens erheblich beigetragen. Man hat von einem Aufzehren des „royalistischen Kapitals“ durch das „persönliche Regiment“ Wilhelm II. gesprochen⁶⁸⁾. Die so stark betonte Berufung auf das „Gottesgnadentum“ machte dessen Substanzlosigkeit erst voll sichtbar. Am deutlichsten scheint diese Lage durch den unglücklichen König von Bayern, Ludwig II., gekennzeichnet. Aus der Wirklichkeit einer ihm verhaßten, vom Parlament mitbestimmten Regierungsweise flüchtet er in eine spätromantische Theaterwelt, in die Traumsphäre seiner riesigen Schloßbauten, die ein nicht mehr existentes Gottesgnadentum vorstellen sollen, in eine historisierende Nachahmung älterer Herrscherbauten, die sehr bezeichnend von mittelalterlichen Burgen bis zum Versailles Ludwigs XIV. reichen⁶⁹⁾. Der jähe Zusammenbruch der mitteleuropäischen Monarchien in der Katastrophe von 1918, in der sie sich widerstandslos selbst aufgaben, ließ die Brüchigkeit ihrer Position zutage treten.

Das „monarchische Prinzip“ und die Lehre von der einheitlichen Staatsgewalt bestimmen auch die deutsche Staatsrechtswissenschaft des 19. und frühen 20. Jh. Das hat zuletzt Thomas Ellwein eingehend dargelegt⁷⁰⁾. Es mag hier der Hinweis genügen, daß sie das Problem einer echten Legitimität nicht mehr kennt und daher

⁶⁷⁾ Vergl. K. A. ROHAN, Heimat Europa, Düsseldorf 1954, S. 33, über Kaiser Franz Josef als „sakrale Persönlichkeit“.

⁶⁸⁾ W. CONZE im Nachwort zu K. Grf. Westarp, Das Ende der Monarchie am 9. Nov. 1918, 1952, S. 180 ff.

⁶⁹⁾ H. KREISEL, Die Schlösser Ludwigs II., München 1954.

⁷⁰⁾ Th. ELLWEIN, Das Erbe der Monarchie in der deutschen Staatskrise, München 1954. R. SMEND, Der Einfluß der deutschen Staats- und Verwaltungslehre des 19. Jh. auf das Leben in Verfassung und Verwaltung, Staatsrechtliche Abhandlungen, Göttingen 1955, S. 326 ff. In Österreich-Ungarn hat Fr. TETZNER, Der Kaiser, Wien 1909, das monarchische Prinzip unter ausdrücklicher Berufung auf den § 57 der Wiener Schlußakte von 1820 zur Grundlage der Verfassung der Gesamtmonarchie gemacht.

„positivistisch“ wird. Sie endet schließlich dabei, den „Staat“ entweder als „reine Rechtsordnung“ oder als pure Macht zu begreifen. Dabei aber stößt man auf in der Sphäre des Religiösen liegende Voraussetzungen⁷¹⁾. „Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe“⁷²⁾. Damit ist die Frage nach einer echten Legitimität, die dem Gottesgnadentum verloren gegangen war, wieder aufgeworfen. Hier erscheint vorerst der Ruf nach dem „Mythos“, dem nachaufklärerischen, irrationalen Mythos des 19. Jahrhunderts.

Es nimmt nicht wunder, daß in der historischen Wissenschaft vor allem in der Verfassungsgeschichte dieselben Probleme wie in der Staatslehre erscheinen. Ich verweise auf den bekannten Streit um den „Staat des Mittelalters“. Einem Mann wie Rudolf Sohm, der hier lange maßgebend war, war „das Recht ein Heide“⁷³⁾, d. h. seinem Bild der Verfassungsgeschichte liegt ein säkularisierter und positivistischer Rechtsbegriff zugrunde.

Aber auch noch in dem Hauptwerk von Heinrich Mitteis „Der Staat des hohen Mittelalters. Grundlinien einer vergleichenden Verfassungsgeschichte des Lehnzeitalters“⁷⁴⁾ sind typische Formulierungen des deutschen Staatsgedankens des 19. Jh. erkennbar. Ihr gehören auch seine Vorstellungen vom Staat, der Staatsgewalt und die aus popularisierten Hegelschen Begriffen entwickelte Naturrechtslehre seiner Spätzeit an.

Der „Personenverbandsstaat“ des frühen und hohen Mittelalters wird als Gegenbild zum jüngeren „Anstaltsstaat“ entwickelt. Nur von einer solchen Sehweise her erscheint es möglich, das Lehnswesen, also den zentralen Gegenstand dieses Buches als das „Verwaltungsrecht des Mittelalters“ zu erklären⁷⁵⁾. Hier erscheint wie eh und je der „bürokratische Staat“ der Neuzeit als Norm und der „Feudalismus“ als dessen mehr oder minder vollkommene Vorstufe, die man einrichten mußte, weil die Schwäche der Geldwirtschaft die Bezahlung eines Beamtenapparates nicht ermöglichte. Nicht minder bezeichnend ist Mitteis Satz: „Der Ständestaat blieb in der Regel nur eine Übergangsform“⁷⁶⁾. Gemeint ist hier der kontinentale Ständestaat der frühen Neuzeit, dessen „Dualismus“ durch das absolute Fürstentum überwunden wurde. Wir haben aber mehrfach darauf hingewiesen, daß die Stände zwar entmachtet, ihrer Funktionen beraubt, ja stillgelegt, aber im Prinzip nicht beseitigt wurden. Der „Ständestaat“ war aber nur eine der geschichtlichen Gestalten, in der Herrscher und „Volk“ zusammenwirken. Durch die ganze europäische Verfassungsgeschichte geht ein breiter Strom der Tradition einer „Volksvertretung“, die gewiß

⁷¹⁾ H. KELSEN, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, Tübingen 1922, S. 219 ff.

⁷²⁾ C. SCHMITT, *Soziologie des Souveränitätsbegriffs und politische Theologie. Gedächtnisschrift für Max Weber 2* (München 1923), S. 5 ff.

⁷³⁾ Th. HEUSS, *Friedrich Naumann 2. Aufl.*, Stuttgart 1949, S. 104.

⁷⁴⁾ 4. Auflage, Weimar 1953.

⁷⁵⁾ A. a. O., S. 67.

⁷⁶⁾ A. a. O., S. 434.

nach Zeit und Ort von sehr verschiedenem Gewicht war, aber als geschichtliche Voraussetzung des modernen Repräsentativsystems gesehen werden muß, wenn man die geschichtlichen Grundlagen der gegenwärtigen Verfassungsprobleme verstehen will. Die eminente Bedeutung der Verwaltungsgeschichte vor allem seit dem späten Mittelalter wird nicht unterschätzt, wenn man diesem zweiten bestimmenden Faktor der europäischen Verfassungsgeschichte gebührenden Raum einräumt. Daß dies auf dem Kontinent nicht immer geschehen ist, hat seine guten Gründe. Sein bürokratisches Geschichtsbild — „bürokratisch“ in den Grundbegriffen, die den Gesamtaufbau bestimmen — entspricht der Tatsache, daß die Bürokratie „das Kernstück des Machtsystems“⁷⁷⁾ des modernen Staates darstellt. An diesem Geschichtsbild hält auch Mitteis trotz aller Konzessionen an die Ergebnisse der neueren Forschung im Prinzip fest, obwohl sich Phänomene wie die von ihm sehr betonte „Adelsherrschaft“ oder der so weit verbreitete Komplex von Herrschafts- als Treuebeziehungen daraus nicht verstehen läßt. Die Rechtsgeschichte hat eine bestimmte Funktion als Unterrichtsfach in der Ausbildung der Juristen. Man kann es verstehen, daß man an einer modernen Terminologie festhält, die es gestattet, zwischen der Geschichte des Rechts und der Dogmatik des gegenwärtig geltenden Rechts eine unmittelbare Beziehung herzustellen⁷⁸⁾. Der Historiker aber darf sich die Tatsache vor Augen halten, wie stark das „monarchische Prinzip“ als Endstadium des Gottesgnadentums sowohl die Staatslehre wie die Verfassungsgeschichte bis ins 20. Jh. hinein bestimmt hat.

⁷⁷⁾ C. J. FRIEDRICH, Verfassungsstaat, S. 25, 40 ff.

⁷⁸⁾ Es erscheint daher konsequent, daß H. CONRAD, Deutsche Rechtsgeschichte I (Karlsruhe 1954), die Ergebnisse der neueren verfassungsgeschichtlichen Forschung, auch die von Mitteis angenommenen, durchwegs ablehnt. Über das hier zugrunde liegende methodische Problem vergl. E. ROTHACKER, Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus, Abh. der Ak. d. Wiss. u. Lit. Mainz, Geistes- und sozialwiss. Kl. 1954, 6.