

kein christliches Ziel sein. Indem er sich Jesus überläßt, riskiert ein Christ alles und sollte dieses Engagement und das damit verbundene Risiko jenen Tag neu auf sich nehmen.)

Für die christliche Auffassung von Macht ist die Rolle des Heiligen Geistes von besonderer Wichtigkeit. Der dynamische Charakter des christlichen Lebens schließt die Notwendigkeit von Macht zur Erreichung von Zielen ein. Die Aufgabe, die Christen anzuleiten, zu inspirieren und zu orientieren wurde traditionellerweise dem Heiligen Geist zugeschrieben. Das ist eine dynamische Rolle, durch die die Ausübung der Macht mit christlichem Mut

angesichts von Gefahr, mit christlicher Freude inmitten von Sorge und christlichem Frieden inmitten von Unfrieden veranschaulicht wird. Kurz gesagt, diese dynamische Macht gibt dem Christen den «Mut zum Sein». Diese Ausübung von Macht wird so zur humanisierenden Kraft in der Welt, besonders indem sie physische Gewalt durch Liebe verdrängt. Abschließend sei festgestellt, daß Macht nicht nur nicht ethisch neutral ist. Sie ist sogar eine positive Quelle für die Erfüllung christlicher Ziele und für die Humanisierung der Gesellschaft durch die Stärkung geübter Gerechtigkeit und Liebe.

<sup>1</sup> Vgl. Romano Guardini, *Die Macht. Versuch einer Wegweisung* (Würzburg 1951) 2.

<sup>2</sup> Ebd.

<sup>3</sup> Ebd.

<sup>4</sup> Harvey Cox, Art. «Power»: *Dictionary of Christian Ethics*, 265.

<sup>5</sup> AaO.

<sup>6</sup> Paul Tillich, *Love, Power and Justice* (New York 1960) 47. – Tillich verweist in seinem tiefgreifenden theoretischen Ansatz auf die ontologischen Aspekte von Liebe, Macht und Gerechtigkeit.

<sup>7</sup> Ebd.

<sup>8</sup> Waldemar Molinski, Art. «Autorität»: *SACRAMENTUM MUNDI*, I, 445–458, hier: 449.

<sup>9</sup> A. Berle, *Power* (New York 1969) 50. – Bei Berle findet sich eine ausführliche Darstellung des Phänomens Macht, die auf seiner Erfahrung mit Regierung, Gesetz und Erziehung basiert. Aus seiner Analyse leitet Berle fünf Gesetze der Macht ab.

<sup>10</sup> Karl Rahner, *Theologie der Macht: Schriften zur Theologie*, IV (Einsiedeln–Zürich–Köln 1960) 485–508, hier: 505.

<sup>11</sup> Ebd. 503.

<sup>12</sup> J. Milhaven, *Toward A New Catholic Morality* (New York 1970). Kapitel 2: *Sharing God's Dominion*, 29–42.

<sup>13</sup> Vgl. aaO.

<sup>14</sup> Ebd.

<sup>15</sup> K. Davis, *Business, Society, and Environment: Social Power and Social Response* (New York 1971<sup>2</sup>) 84–98. – Diese Prinzipien stellte Davis ursprünglich auf in seinem Beitrag «Understanding the Social Responsibility Puzzle»: *Business Horizons* (Winter 1967).

<sup>16</sup> Vgl. aaO. 27.

<sup>17</sup> Karl Rahner aaO. 506.

<sup>18</sup> Ebd.

<sup>19</sup> AaO. 508.

<sup>20</sup> D. O'Callaghan, *The Meaning of Justice. Moral Theology Renewed* (Dublin 1966) 151–172.

<sup>21</sup> AaO. 167–168.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

#### THOMAS McMAHON

geboren 1928, CSV (Cleric of St. Viator), ist Doktor der Theologie (1962, Universität des Heiligen Thomas von Aquin «Angelicum»), Master of Business Administration (1970, George Washington Universität), gibt als beigeordneter Professor den Kurs für gesellschaftliche Verantwortung der Handelsgesellschaften im Graduiertenprogramm der School of Business Administration der Loyola Universität zu Chicago. Sein Forschungsgebiet ist Geschäftsethik und soziale Verpflichtung der Handelsgesellschaften.

Bernard Plongeron  
Politische Ethik im  
Widerspruch gegen den  
Machtanspruch  
Napoleons

Es genügt, gewisse Erscheinungen des Widerstands gegen den Cäsaropapismus Napoleons I. auch nur zu erwähnen, um die Skepsis der Historiker, die verwickelten Problemen nicht aus dem Wege gehen, zu wecken. Handelte es sich hier um militärisch-politische Widerstandskräfte? Man kann sich hier an die Konspirationen nach dem Jahre 1806 erinnern, die ebenso zahlreich wie wenig ernst waren. Man kann sich lustig machen über die Handvoll Ideologen, die sich an das Institut de France geflüchtet hatten, deren Hörerschaft sich auf wenige Vertraute in etlichen Salons beschränkte. Oder handelte es sich vielleicht um «römische» Anwendungen des Konkordatsklerus? Man könnte hier von Prälaten sprechen, die von zwei verschiedenen Loyalitäten, von der Spannung zwischen Sacerdotium und Imperium zerrissen waren.

Dies alles läßt entschiedenermaßen den nötigen Ernst vermissen, und es fällt nicht besonders schwer, diese «Widerständler», die ganz und gar keinen Widerstand gegen die Ehrungen, Ämter und Würden leisteten, mit denen der Kaiser – der sie doch verachtete – ihnen ihr Stillschweigen abkaufte, ironisch abzutun. Was wir in unserer Zeit an Neuauflagen dieser Problematik in totalitären Regimen wie etwa – unter Hitler – im Falle Bonhoeffer oder auch im Falle der sowjetischen Intellektuellen erlebt haben, hat uns zumindest gelehrt, daß die Dinge vielleicht doch nicht so einfach lagen. Die verschiedenen Spielarten der Diktatur zeigen uns auch, daß das schreckliche Dilemma «Gehorsam oder Widerstand» seinen Ursprung in einem plötzlichen Aufgeschrecktwerden, ja in einer förmlichen Herausforderung zur Entwicklung einer politischen Ethik hat, die für die Entscheidung in der konkreten politischen Aktion eine unumgängliche Notwendigkeit darstellt.<sup>1</sup>

Wir möchten hier kurz aufzeigen, 1. daß es von der Zeit des Direktoriums bis zum Ende des Kaisertums einen ununterbrochenen Prozeß zur Herausbildung einer solchen politischen Ethik gege-

ben hat, allerdings ohne daß dadurch der Lauf der Ereignisse in seiner Richtung verändert worden wäre; 2. daß diese politische Ethik die verschiedensten und zum Teil sogar einander entgegengesetzten ideologischen Kräfte beschäftigte, beunruhigte oder in ihrer Entwicklung bestärkte; 3. daß sie zum «Ort» eines – zumindest europäischen – kollektiven Bewußtseins wurde, von dem die großen Entscheidungen der Gesellschaft des 19. Jahrhunderts abhängig sein sollten.

Um die Kontraste vereinfachend zuzuspitzen, wollen wir uns damit begnügen, das Problem einer Moral der Macht hier darauf einzugrenzen, wie es sich bei den atheistischen Republikanern und bei den Katholiken – gleichgültig ob sie Monarchisten oder Konkordatsanhänger waren – abzeichnet.

*I. Auf der Suche nach einer republikanischen  
Moral (1789–1806)*

Die Männer, die in glühender Begeisterung und überzeugt vom fälligen Tode eines in den letzten Zügen seiner politischen und christlichen Moralvorstellungen liegenden Ancien régime das Jahr 1789 «gemacht» hatten, fanden sich nach dem Abenteuer der Revolution in der eisigen Einsamkeit der akademischen Diskussionen des «Institut» wieder. Die Mitglieder der Fakultät für moralische und politische Wissenschaften suchten ihre Lehren aus der Bilanz ihrer grausamen Enttäuschung zu ziehen: Sie waren ausgezogen, um Europa die Erklärung der Menschenrechte zu bringen; aber dann sahen sie sich 1793 mit Robbespierre, dann mit dem Terror, der Gewalt und der Diktatur konfrontiert, lauter Spielarten einer ausdrücklichen Ablehnung jeder politischen Moral.

Mehr als einer von ihnen dachte, was ihr Kollege Volney niederzuschreiben wagte: «Unsere Meister haben uns gelehrt, uns auf keinen Fall vom Zweifel beherrschen zu lassen... In dem Maße aber, wie die Erfahrung meine Erziehung überholt hat, habe ich erkannt, daß ich dem Geist des bereitwilligen Lernens entsagen mußte, und wenn mir noch eine Lehre geblieben ist, so ist es die, daß man vieles anzweifeln soll... Ich gehöre – um eine Formulierung von Sieyès zu gebrauchen – zur Partei der Tatsachen.» Mehr Atheisten aus Methode als aus Überzeugung, beginnen diese Anhänger der «Partei der Tatsachen» nach dem 9. Thermidor wieder auf die Möglichkeit des Aufbaus einer gerechten, freien und brüderlichen Gesellschaft zu hoffen. Fortan sehen sie sich nun vor die Aufgabe gestellt, das zu entwickeln, was sie selbst die «so-

ziale Wissenschaft» («science sociale») nennen – zum Gebrauch für eine Republik, deren Garant Bonaparte hätte sein können.

Was sollte der Nerv dieser «science sociale» sein? Welcher Art sollten die daraus abgeleiteten Institutionen sein? Dies war die doppelte Fragestellung, die das Jahr VI (1798) hindurch die Mitglieder der Fakultät für moralische und politische Wissenschaften in Anspruch nahm. Im Blick auf die damit gestellte Aufgabe schrieben sie folgendes Thema für einen Wettbewerb aus: «Mit welchen Mitteln ist die Moral eines Volkes am angemessensten zu begründen?» Mit dieser Formulierung suchte man das Problem von der politischen Ethik her zu fassen. Der Abbé Grégoire, Mitglied der Fakultät, eröffnete das Feuer und antwortete in seiner Denkschrift ohne alle Umschweife: «Es ist – vor allem anderen – die Aufgabe der Bildung, in alle Verzweigungen des politischen Baumes jenen kostbaren Saft, jene Sammlung von Maximen zu leiten, welche man sehr wenig passend die «republikanische Moral» genannt hat. Oder könnte man sich denn überhaupt eine Moral vorstellen, die nicht republikanisch wäre?» Der Abbé Grégoire hatte keinerlei Mühe, diese These zu beweisen – dank Montesquieu: «Da die Tugend die Triebfeder für das Entstehen der Republiken ist, und da die Tugend den Namen Vaterlandsliebe trägt, folgt daraus einerseits, daß die Tugend und die Republik im Grunde genommen ein und dasselbe sind und andererseits, daß der Patriotismus die Vollendung jeder Tugend ist.» Unglücklicherweise aber hatten die Liberalen nach der Diktatur der Montagnarden einigen Grund, gegenüber dem Patriotismus als Quelle einer politischen Ethik mißtrauisch zu sein!

Ihre Gegner, die ultramontanen Katholiken, machten sich diese Schwierigkeiten zunutze und genossen einen billigen Triumph: Würde eine so definierte Moral nicht abhängig von fremden Wertmaßstäben? Der glühende Polemiker Abbé de Boulogne bemerkt voller Ironie: «Stellen wir uns doch nur vor, die Moral hinge ab von den Launen der Gesetzgeber, sie könnten über sie auf dem Wege der Abstimmung befinden, es wäre in ihr Belieben gestellt, die Moral an unsere Institutionen anzupassen statt unsere Institutionen an die Moral. Könnte dann so, was gestern sittlich gut war, dies heute nicht mehr sein, und was es heute noch ist, es morgen schon nicht mehr sein?»<sup>2</sup>

Mit dem gefürchteten katholischen Einwand gegen eine Situationsethik kommt der künftige Bischof von Troyes dann zur grundlegenden Frage: An-

statt die Mittel zur Schaffung einer republikanischen Moral zu erörtern, erklärt uns lieber, was ihr *Fundament* sein soll: «Ist dies die Verfassung (des Jahres III)? Aber eine Verfassung ist doch eben deswegen eine Moral, weil sie selbst das Vorhandensein einer Moral voraussetzt!» Und der Autor schließt die Möglichkeit aus, die Präambel zur Verfassung oder die Erklärung der Menschenrechte als eine Moralphilosophie zu verstehen, weil alle Beziehungen, die darin definiert sind (Freiheit, Gleichheit, Pflichten der Eltern, der Kinder, der Ehegatten, der Bürger usw.), «schon bestanden, ehe es noch Republiken gab».

Die Mitglieder des Instituts taten sich schwer genug bei ihrem Versuch, eine politische Moral zu *begründen*, weswegen sie sich auch entschlossen, im Jahre 1798 dieses Thema zu einem Wettbewerb auszuschreiben. Man hoffte zu einem Ergebnis zu kommen, indem man folgende Formulierung vorlegte: «Mit welchen Mitteln ist die Moral eines Volkes am angemessensten zu begründen?» Von den neun eingereichten Arbeiten wurde keine einzige preisgekrönt. Daraufhin änderte man das Thema ab: Anstelle der Frage «Mit welchen Mitteln...?» trat nun die Formulierung «Mit welchen Institutionen...?». Die acht Arbeiten, die angenommen wurden, zeigten jedoch, daß das Thema immer noch zu schwierig war, weil es nun zu sehr eingengt worden war. Im Januar 1800 suchte das Institut zum dritten Mal die Diskussion in Gang zu bringen, nachdem es zunächst Sorge dafür getragen hatte, daß den Kandidaten ein Arbeitsplan vorgeschlagen werden konnte. Unter den besten Beiträgen wählte man die Arbeit des Ökonomen J.B. Say aus. Dieser veröffentlichte sie dann unter dem Titel «Olbie ou Essai sur les moyens de réformer les mœurs d'une nation» («Olbie oder Versuch über die Mittel zur Reform der Sitten eines Volkes»).

Diesmal aber entzündete sich die Diskussion daran, daß es fast unmöglich war, zu einer Übereinstimmung darüber zu kommen, was es heiße, eine Moral zu «begründen». Einige glaubten, eine «petitio principii» entdeckt zu haben: Wenn man unterstelle, daß eine Verfassung sich in Übereinstimmung mit der Moral befinde, müsse die Basis der Moral bereits grundgelegt und bekannt sein. Es sollte noch des ganzen Mutes und der ruhigen Gelassenheit von Bernardin de Saint-Pierre bedürfen, um diesen Zirkelschluß zu sprengen. Da er im Jahre III mit dem Auftrag befaßt war, ein Handbuch der republikanischen Moral zu redigieren, wurde dieser berühmte Verfasser des Romans

«Paul et Virginie» zum Berichterstatter über die Ergebnisse der zum dritten Wettbewerb eingereichten Arbeiten ernannt. Er erklärte seinen Kollegen, die einen hätten die Moral mit Hilfe ihrer Wirkungen definiert, andere hätten sich auf die Erziehung und wieder andere auf die Gesetze berufen. Die einen hätten eine Moral erfunden, welche sich auf die patriotischen Feste und Kundgebungen gründe, andere dagegen hätten ihr ihren Standort angewiesen «in unserem eigenen ach so unbeständigen Herzen. Nun liegt aber ihr Fundament in Gott, dem Urheber der so beständigen und regelmäßig geordneten Gesetze der Natur, aus denen auch wir unsere sittlichen Grundbegriffe schöpfen». Diese These entwickelte der Berichterstatter des langen und breiten vor einer Zuhörerschaft, die zu sehr verblüfft war, um auf den Gedanken kommen zu können, daran Anstoß zu nehmen!<sup>3</sup> Louis-Claude de Saint-Martin, der «unbekannte Philosoph», der auch eine Arbeit zum Wettbewerb eingereicht hatte, hatte vorher ganz im Sinne Bernardins de Saint-Pierre seine Meinung kundgegeben: «Es darf also nicht darum gehen, im Relativismus einer Moral zu versinken, die einzig und allein für eine republikanische Gesellschaftsordnung gut wäre, wie es aus dem Programm des Instituts hervorzugehen scheint, sondern es kommt darauf an, tragfähige Fundamente für eine Moraltheorie zu finden, die tauglich ist, auf alle praktischen Institutionen, ganz gleich welcher Gesellschaftsordnung, auch immer befruchtend und erhellend zu wirken. Hier ist ein Punkt von solcher Erhabenheit erreicht, daß kein menschlicher Gesetzgeber dorthin gelangt, außer er wäre selbst entflammt vom «Geist des Lebens» (das Wort «Gott» wird hier nicht ausgesprochen!), der alle sittlichen Verhaltensweisen des Menschen mit neuer Glut zu erfüllen, sie zu reinigen und umzuwandeln vermag.»

Natürlich konnten die Atheisten des Instituts sich nicht einer solch «reaktionären» Schlußfolgerung beugen. Dies hinderte aber nicht, daß das sittliche Bewußtsein der Ideologen zu einer ermutigenden Strenge und Höhe zurückfand. Da sie keine befriedigende Lösung für das drei Jahre hindurch zur Diskussion gestellte Problem gefunden hatten, bemühten sie sich von nun an darum, einen Antimachiavellismus zu schmieden (Machiavelli wurde in den Veröffentlichungen der folgenden Zeit oft zitiert und Robbespierre an die Seite gestellt). Dies sollte ihre Weise eines ethischen Widerstands gegen Napoleon sein. Unter «Ethik» verstehen wir hier eine Treue zu den liberalen

Prinzipien, die es verboten, irgendein Mittel welcher Art auch immer einzusetzen, um damit den politischen Widerstand zu schüren... denn dies wäre eine Neuauflage Machiavellis gewesen und hätte bedeutet, dieselben Waffen zu verwenden, deren sich auch Napoleon bediente: vor allem der militärischen Macht, der Gewalttätigkeit und der ideologischen Unterdrückung.

Im Namen dieser liberalen und zutiefst republikanischen Ethik beschreibt im Jahre 1803 der Graf von Toulangeon vor dem Institut den positiven Charakter, den die Opposition annehmen müsse: «Diese Neigung zur Opposition steht in engstem Zusammenhang mit dem Stolz eines Volkes und ist viel wertvoller als eine bloße Unbekümmertheit. Diese läßt einfach alles geschehen, während die Oppositionshaltung bloß verhindert, daß alles Beliebige geschehen kann... Der Oppositionsgeist ist demzufolge ein integrierender Bestandteil des Geistes der Verantwortung für das öffentliche Leben; er ist die Säure, welche die zur Fäulnis führende Gärung der Säfte im Körper des politischen Lebens verhindert.»<sup>4</sup>

Weit entfernt davon, sich an diese elegante und für den Geist der öffentlichen Verantwortung so wohlthätige Lösung zu halten, stützt der neue Machiavelli seine Herrschaft mehr und mehr auf diktatorische Maßnahmen; Entmutigung befällt die alten Republikaner, die aber trotz allem unerschütterlich an ihrem einsamen Liberalismus festhalten. Der berühmteste von ihnen, Destutt de Tracy, führt den Kampf weiter, indem er seinen in den Jahren 1806 und 1807 geschriebenen «Commentaire sur l'esprit des lois» veröffentlicht. Mit seiner energischen Verteidigung der Freiheit des Geistes und der Toleranz wendet er sich gegen das Konkordat als etwas «zutiefst Unmoralisches», und zwar in dem Maße, wie «jede Regierung, die Unterdrückungsmaßnahmen plant, sich die Priester zu verpflichten sucht und dann darauf hinwirkt, ihnen genügend Macht zu verleihen, mit der sie ihr zu Diensten sein können». Wir vermeinen hier ein starkes Echo auf die Äußerung seines Kollegen im Institut, J. de Sales, herauszuhören: «Die innere Harmonie einer Republik hängt ab von der Art und Weise, wie sie die Moral auf ihre Politik und auf ihre Religion anzuwenden versteht...»

## II. Gegen den «Usurpator»: Der royalistische Klerus

Wenn die etwa dreißig Bischöfe des Ancien régime, die als Emigranten in London und in Deutsch-

land lebten, sich weigerten, einer derartigen Devise, die geradewegs aus der «gottlosen Vermessenheit des Instituts» hervorgegangen war, zuzustimmen, so zweifellos zunächst deswegen, weil sie auf einem republikanischen Grundprinzip beruht, aber wohl ebenso deswegen, weil sie einen Unterschied macht zwischen Moral, Politik und Religion. Hatten sie sich etwa nicht mit stolzer Verachtung geweigert, das Konkordat anzunehmen, und zwar mit der Begründung, daß der Papst damit eine derartige Unterscheidung, welche die Ausgeburt eines gottlosen Regimes sei, ratifiziere? Könnten sie jetzt etwa zögern, die Gläubigen ihrer ehemaligen Diözesen zum totalen Widerstand sowohl gegen Rom wie gegen den Kaiser aufzurufen? Zweifellos zeigte Napoleon sich mehr gereizt als ernstlich besorgt, gegenüber dieser Abspaltung der «Petite Eglise», die in verschiedenen Gegenden Frankreichs bis ins 20. Jahrhundert hinein beharrlich aufrechterhalten wurde.

Für diese Konkordatsgegner ist die politische Moral einzig und allein zu finden in einer wirklich aus der Heiligen Schrift abgeleiteten politischen Ordnung. Die Heilige Schrift und nur sie allein muß zur Rechtfertigung jener «Déclaration des droits du roi» («Erklärung über die Rechte des Königs») aus dem Jahre 1801 dienen, mit der die Prälaten die kaiserliche Gewalt brandmarken, da nur Ludwig XVIII. die legitime Macht verkörpere, selbst wenn er noch nicht zum König gesalbt sei. Ihr gesamter ethisch begründeter Widerstand gründet sich auf die theologische Unterscheidung zwischen dem Faktischen einerseits und dem Recht andererseits. Die in London versammelten Bischöfe erklären dazu: «Es mag vielleicht sein, daß die neue Ordnung der tatsächlichen Verhältnisse (das Kaisertum) die Last der Drangsale, unter der die Anarchie das Volk seufzen ließ, ein wenig erleichtert, aber damit ist weder Gott noch dem «Cäsar» Genüge getan; denn um den Preis einer Mißachtung von Gottes Gebot (vorher hatten sie den Unterschied zwischen Rat und Gebot betont!) kann dem Cäsar nicht gegeben werden was des Cäsars ist. Diese neue Herrschaftsform trägt auf ihrer Stirn das Brandmal der Ungerechtigkeit, und zwar eben dadurch, daß sie den rechtmäßigen Fürsten von der Herrschaft ausschließt, und dieses schreckliche Zeichen kann keinem aufmerksamen Blick verborgen bleiben.» Napoleon wird hier also zum apokalyptischen Ungeheuer, und ihm Widerstand zu leisten wird damit zur religiösen Pflicht. Dafür aber bedarf es noch einer Erklärung: Die Macht des neuen Kaisers ist – auch wenn dieser

von Pius VII. in Notre-Dame gekrönt worden sein mag – «lediglich eine de-facto-Macht und nicht eine de-jure-Macht; sie ist bloß ein Besitzzustand oder vielmehr eine Usurpation. Eigentlicher Eigentümer der Herrschergewalt ist nach wie vor der legitime Fürst. Mag auch die tatsächliche Ausübung der Gewalt sich derzeit in anderen Händen befinden, so hat der legitime Herrscher doch noch alle Rechte inne, ungeachtet dessen, daß er noch gezwungen ist, ihre Ausübung eine Zeitlang auszusetzen. So bewahrte Joasch, der dem Wüten der Atalja entkommen und von Jehoscheba im Tempel versteckt worden war, durch die ganzen Jahre der Tyrannei einer entmenslichten Königin hindurch sein Anrecht auf den Thron Davids».

Der Begriff «Sakrileg» wird, nachdem er erst einmal deutlich formuliert ist, zur ethischen Triebfeder des Widerstands gegen die Usurpation. Zugleich erstickt er alle Skrupeln, die sich aus der nicht leichten Auslegung des 13. Kapitels des Römerbriefes ergeben konnten: «Denn es gibt keine Obrigkeit außer von Gott... Wer sich nun der Obrigkeit widersetzt, der widerstrebt Gottes Ordnung.» Die Möglichkeit eines Einwandes, es sei doch denkbar, daß man sich der von Napoleon ausgeübten «Autorität» gegenüber zustimmend verhalten könnte, ist von vornherein dadurch ausgeräumt, daß die Bischöfe den Schluß zogen, das kaiserliche Ungeheuer könne auch nicht den mindesten Bruchteil von Autorität innehaben, solange Ludwig XVIII. lebe. Da demzufolge der Kaiser einem Tyrannen zu vergleichen war, wäre es nach thomistischer Auffassung nur logisch gewesen, wenn man angenommen hätte, daß die Bischöfe mit diesen Äußerungen zumindest stillschweigend den Gedanken verbänden, daß der Kaiser der Gerechtigkeit verfallen sei... Eben dies glaubten auch schon die Vendéer verstanden zu haben, die in den Tagen des Ersten Konsuls in der Rue Saint-Nicaise ein Attentat auf Napoleon verübten. Hier aber enthalten die Bischöfe sich der Einladung an ihre Gläubigen, in Frankreich wieder eine «Gerechtigkeit» dieser Art aufleben zu lassen. Sie wollten nicht den «Aufbruch» predigen.

Kurioserweise findet sich die gesamte Entwicklung dieser royalistischen «Moral» aus der Feder des Ökonomen J.B. Say, der von Napoleon interdiziert worden war, dargestellt: «Man hat gesagt, die Macht der Könige komme von Gott. Dar- aus aber, daß Gott etwas zuläßt, folgt nicht zugleich, daß er es auch wolle und verordne. Andernfalls hätte er angeordnet, daß Nero seine Mutter sterben ließ und daß Caligula sein Pferd zum Kon-

sul von Rom ernannte. Wenn Gott einen schlechten Fürsten allein dadurch, daß er mit seiner Usurpation Erfolg hat, mit Autorität ausstattet, dann autorisiert er mich von dem Augenblick an, da ich dies mit Erfolg zu tun vermag, dazu, gegen ihn zu konspirieren und ihn vom Thron zu stoßen. Meine Pflicht zur Treue ist nicht größer als seine Pflicht zu einem guten Verhalten, und es wäre eine ausgesprochene Albernheit, mich lehren zu wollen, seine Schwächen zu ehren und seinen Leidenschaften zu dienen, wenn ich mich doch von ihnen befreien kann.»<sup>5</sup>

Fürwahr eine raue moraltheologische Lektion von seiten eines Republikaners, der sich unter dem Kaisertum still verhielt! Mehr noch als die Bischöfe der «Petite Eglise» hätte diese Lektion die Konkordatsbischöfe in Schrecken versetzen können, die ja Gelegenheit gehabt hätten, sie in die Praxis umzusetzen, zumindest in zwei Angelegenheiten, die für das Geschick der kaiserlichen Herrschaft von ausschlaggebender Bedeutung waren: bei der Veröffentlichung des kaiserlichen Katechismus im Jahre 1806 und bei der nationalen Aushebung zum Militärdienst im Interesse eines «gerechten» Krieges, den Napoleon gegen die alliierten Mächte unternehmen mußte.

### *III. Politische Unterwerfung und theologischer Widerstand der Konkordatsanhänger*

Man hat wohl mehr als genug die Behauptung wiederholt, die Bischöfe Napoleons seien nichts anderes als «Präfekten in Violett» gewesen und seine bezahlten Kleriker nichts anderes als wandelnde Lautsprecher für die Verlautbarungen der Grande Armée. Wenn man aufmerksamer hinblickt, so wird man gewahr, daß der Kaiserkult eine doppelte Dialektik des Politischen anspricht: die Dialektik der Gesellschaftsordnung (des Öffentlichen) und der Meinung (des Privaten), um hier die interessante Unterscheidung von J. Freund aufzugreifen.<sup>6</sup> Das Vorhandensein eines Befehls, der wiederum herausgefordert ist durch das Vorhandensein einer Gehorsamsbereitschaft, ist bestimmend für die Dialektik der Gesellschaftsordnung. In der Perspektive unserer historischen Betrachtung ist diese Gesellschaftsordnung geprägt durch die Pflichten gegenüber dem Kaiser, wie sie im Kaiserlichen Katechismus von 1806 definiert sind, und sodann von den Pflichten gegen das Vaterland, das aber mehr oder weniger mit Napoleon identifiziert wird. Diese beiden Pflichten warfen bald anläßlich des Schachzuges einer allgemeinen Aushebung

zum Militärdienst das Problem des «gerechten Krieges» auf. Diese erste Dialektik der Gesellschaftsordnung (Gehorsam und Befehl) ist in der Wirklichkeit aber abhängig von einer zweiten, der Dialektik der Meinung. Je nach dem, ob diese zustimmt, verdrossen reagiert, Kritik übt oder dem Befehl Widerstand entgegensetzt, kann der Gehorsam umgewandelt, verderbt oder gar zerstört werden.

Wir wollen bei unserer Überlegung nun so vorgehen, daß wir uns an zwei konkrete Daten in der Geschichte des Kaiserreichs halten: Im Jahre 1806 kann die Macht sich als Herrin der Meinung fühlen; die Gesellschaftsordnung regiert... Dies ist der erträumte Augenblick für die Promulgierung des berühmten Kaiserlichen Katechismus. Im Jahre 1808 ist das Kaiserreich vom Krieg bedroht, die «Meinung» erstarkt wieder, sie erkühnt sich, gegen die Kriegsdrohungen eines Kaisers aufzumucken, der die jungen Bürger ihren Familien entreißt, damit sie Frankreich gegen die Alliierten verteidigen. In beiden Fällen muß der Klerus Partei ergreifen: Der Kaiser fordert es, die Gläubigen erwarten es... Was werden Bischöfe tun, deren Status als hohe kirchliche Würdenträger sie verpflichtet, unter allen Umständen die Dialektik der etablierten Gesellschaftsordnung zu ratifizieren, deren theologisches Gewissen jedoch dazu beitragen könnte, die Dialektik der «Meinung» im entgegengesetzten Sinne in Bewegung zu setzen?

Ohne hier in eine Detailbetrachtung eintreten zu wollen<sup>7</sup>, wollen wir nur kurz in Erinnerung rufen, daß das «Journal de l'Empire» vom 5. Mai 1806 kurz und bündig die Existenz eines kaiserlichen Dekrets enthüllte, das die Veröffentlichung eines Katechismus verordnete, der fortan als einziger Katechismus in allen Pfarreien des Kaiserreichs Verwendung finden sollte. Die Veröffentlichung sollte innerhalb der ersten vierzehn Tage des Monats August, also sozusagen bis zum «Sankt-Napoleons-Tag» (der 15. August war Napoleons Geburtstag!) erfolgen. Kein einziges Mitglied des französischen Episkopats war wegen der Abfassung dieses Katechismus konsultiert worden. Man hat zwar schon gesagt, dieser Katechismus sei nur eine Neuauflage des Katechismus von Meaux, der einstmals von Bossuet verfaßt worden war – nur daß im Jahre 1686 eine einzige Lektion ausgereicht hatte, um das vierte, fünfte, sechste und neunte Gebot zu behandeln. Im Jahre 1806 behandelte die gesamte siebte Lektion unter dem Titel «Fortsetzung zum vierten Gebot» in willfähriger Ausführlichkeit das Thema, das im zweiten Ab-

schnitt in brutaler Unvermitteltheit folgendermaßen zusammengefaßt wurde:

«*Frage*: Was muß man von denen denken, die es in der Erfüllung ihrer Pflichten gegen unseren Kaiser fehlen ließen? – *Antwort*: Nach dem Apostel Paulus handelten sie der von Gott selbst gesetzten Ordnung zuwider und verdienten daher die ewige Verdammnis.»

In den bischöflichen Residenzen breitete sich Betroffenheit und Bestürzung angesichts dieser verblüffenden Auslegung von Römer 13 aus! Der Großteil der Prälaten stellte sich auf eine Praxis des passiven Widerstands ein: Unter den verschiedensten Vorwänden verzögerten sie die Veröffentlichung dieses Katechismus, und das Ende des Kaiserreichs machte dann ohnehin dieser überspannten Angelegenheit ein Ende. Andere aber suchten den Kultusminister unter Druck zu setzen, um eine Revision dieser bedauerlichen Lektion VII zu erreichen. Und je näher sie der herrschenden Macht stehen, umso mehr geben sie ihre Denkweise zu erkennen. Dies zeigt sich vor allem an einer privaten Korrespondenz von Erzbischof de Barral von Tour mit seinem Minister Portalis. Nun war aber Monseigneur de Barral einer der beiden geistlichen Unterhändler, die zu Pius VII. nach Savona geschickt worden waren, um den Papst den Weisungen des Kaisers gefügig zu machen. Anstatt seinen großen politischen Kredit dazu zu nützen, um die öffentliche Meinung zu mobilisieren, wendet sich Barral nur behutsam gegen die Vertreter der gesellschaftlichen Ordnung: Von ewiger Verdammnis zu sprechen sei nicht nur theologisch unangemessen, sondern auch eine schwerwiegende politische Ungeschicklichkeit: Eine solche Drohung würde nichts anderes bewirken als zum Widerstand gegen die Staatsmacht zu reizen, während diese Bibelstelle doch im Sinne des paulinischen Gebots unter dem positiven Aspekt eines aufgrund von Liebe und nicht aufgrund von Furcht bejahten Gehorsams sowohl die christliche Moral zu ihrem vollen Rechte kommen lasse wie auch aufs vorteilhafteste den Interessen des Souveräns diene. So entlastet der allerkaiserlichste Barral seinen theologischen Widerstand wieder gegenüber der starrköpfigen Ironie seines Ministers: «Sie wollen die Religion dazu verwenden, den gebotenen Respekt vor der Autorität des Fürsten aufrecht zu erhalten, und Sie haben das Recht dazu. Dann aber lassen Sie auch der Religion das Recht, ihre einfache und schmucklose Sprache zu sprechen; dann lassen Sie auch den Apostel Paulus sagen, was er tatsächlich gesagt hat, und lassen Sie ihn

nicht sagen, was er tatsächlich nicht gesagt hat. Er wird es wohl verstehen, in den verborgenen Falten des menschlichen Herzens den Menschen zu suchen ...»

Ein theologischer Widerstand, der umso absoluter war, als er «die Ordnung» nicht in Frage stellte, da es sich ja um bloß *private* Interventionen handelte, von denen seine Diözesanen von Tours nie Kenntnis erhalten würden; ein Widerstand, der sich vertiefen sollte, indem er die gesamte politische Moral mit einbezog – so als wenn er an seiner eigenen inneren Logik erstarkte –, als es sich schließlich darum handelte, den Krieg zu «segnen».

Diesmal erbot Barral sich heftig über die Anordnungen des Ministeriums, und einige Bischöfe folgten ihm darin. Er nimmt seine Kollegen im Episkopat hart her, welche die allgemeine Mobilisierung in einer ärgerniserregend idyllischen Weise darstellen. Ohne sie zensurieren zu wollen, «bitte ich doch Sie und auch die Regierung, mich entschuldigen zu wollen, wenn ich derart unvermittelte Äußerungen von Ihnen für unklug gehalten habe und sie lieber aus dem Munde eines Präfekten, eines Bürgermeisters oder eines Offiziers des Rekrutierungsbüros gehört hätte statt aus dem Munde eines Bischofs oder irgendeines anderen Seelenhirten».

So verband sich der pastorale Widerstand mit dem politischen Widerstand, der aus den Meditationen der Mitglieder des «Institut de France» erwachsen war. Das praktische Unvermögen, eine Kurskorrektur an der Flugbahn Napoleons vorzunehmen, verdammt doch nicht zu Komplizenhaftem Verstummen. Zugunsten der langsamen Entwicklung einer politischen Ethik, die zunächst die Legitimität der Macht (die Usurpation) ins Spiel brachte, war man nun dahin gelangt, die schuldhaften Mittel, welche eine Macht begründen können, zu entdecken. Damit hatte man wieder angeknüpft an die Fragestellungen der Fakultät der moralischen und politischen Wissenschaften der Jahre um 1798.

Von nun an würde Europa jedesmal auf der Hut sein, wenn man vorgab, es im Namen einer «legalen Ordnung» regieren zu wollen. Das sehr konformistische «Journal Ecclésiastique» erhebt im Mai 1829 anklagend seine Stimme gegen solche Ansprüche: Die legale Ordnung wird immer nur ein Produkt der menschlichen Gesetze sein. Sind aber diese Gesetze nicht selbst allen Vorurteilen, Laster und Launen der Gesetzgeber ausgeliefert? «So sind es auch nicht die Gesetze, welche die Sit-

ten hervorbringen; es sind vielmehr die Sitten, welche die Gesetze entstehen lassen und die folglich diese Gesetze gut oder schlecht sein lassen. So muß man sich also so weit wie nur möglich an die soziale und sittliche Ordnung halten, weil die legale Ordnung dort ihre wirkliche Grundlage hat...» Und warum? Weil die sittlich-soziale Ordnung «die Tendenz hat, alle der Gesellschaft schädlichen

Laster zu unterdrücken und zur Übung aller für ihre Aufrechterhaltung und Bewahrung geeigneten Tugenden anzuleiten». Eine Schlußfolgerung, welche die republikanischen Ideologen mit der größten Freude erfüllt hätte; auf lange Zeit wird sie die Grundbegriffe liefern für die Magna Charta des europäischen Liberalismus gegenüber jedem totalitären Griff nach der Macht.

<sup>1</sup> L. de Villefosse und J. Bouissonous, *L'opposition à Napoléon* (Paris 1969).

<sup>2</sup> *Oeuvres de M. de Boulogne, Mélanges*, II, 215–216 (Artikel aus dem Jahre 1799) (Paris 1827).

<sup>3</sup> Bernardin de Saint-Pierre, *De la nature de la morale*. 36 Seiten in 12<sup>o</sup> (Paris, im Jahr VIII).

<sup>4</sup> *De l'Esprit public: Mémoires de l'Institut de France*. V, 234–235 (Paris 1804).

<sup>5</sup> Bibliothèque Municipale de Besançon (Droz), ms 1442, f<sup>o</sup> 354: *Sur l'autorité divine des rois* (gegen 1813).

<sup>6</sup> J. Freund, *L'essence du Politique* (Paris 1965).

<sup>7</sup> Zu diesem ganzen Teil vgl. unser Werk *«Théologie et Politique au siècle des lumières, 1770–1820* (Genf 1973) 279–293.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

#### BERNARD PLONGERON

geboren am 5. März 1931 in Meaux (Frankreich), 1964 zum Priester geweiht. Er studierte an der Sorbonne und an der Theologischen Fakultät zu Paris, ist Doktor der Theologie und der Geschichtswissenschaft (1973, docteur d'Etat), Professor am Institut Catholique de Paris, Forschungsbeauftragter am Centre National de la Recherche Scientifique und Programmdirektor des Zentrums für religionsgeschichtliche Forschung. Er veröffentlichte u.a.: *Conscience religieuse en Révolution. Regards sur l'historiographie religieuse de la Révolution française* (Paris 1969), *Théologie et Politique au Siècle des Lumières 1770–1820* (Genf 1973).

## Claude Gérest Spiritualität der Autorität im 11. und 12. Jahrhundert

Der Historiker, der nach einer auf die Spitze getriebenen Spiritualität der Autorität sucht, wird sich wie von selbst vor allem dem 11. und 12. Jahrhundert zuwenden, da sich damals das Autoritätsproblem, d.h. die Frage nach dem Ursprung und der Legitimität der politischen und kirchlichen Gewalten am schärfsten gestellt hat. Das war mit den Konflikten zwischen weltlichen und geistlichen Herrschern, auf höchster Ebene zwischen den Päpsten und den Kaisern, gegeben (Investiturstreit 1048–1122; Kampf um das «dominium mundi» 1157–1197). Auch ist an die feudalistische Anarchie (sozusagen eine Anarchie von oben, die zu Beginn des 11. Jahrhunderts noch sehr stark war) zu denken, die das lebhafteste Verlangen nach einem indiskutablen souveränen Schiedsspruch hervorrief.

Zur Lösung dieses zugleich theoretischen und praktischen Problems stand jedoch damals höchstens das kirchliche Begriffsinstrumentar zur Verfügung. Das auf den «Dekretalen» und den Konzilsbeschlüssen gründende Kirchenrecht und die aus der «Civitas Dei» Augustins hervorgegangene politische Theologie waren die Waffen sowohl für die kaiserlichen als auch für die päpstlichen Publizisten. Zu andern Zeiten hätten diese Waffen nichts ausgerichtet. Im Mittelalter zogen sie ihre Kraft aus einer Spiritualität, die über eine breite gemeinsame kulturelle Basis verfügte. Die Menschen lebten damals in einer Welt, wo man die konkreten Realitäten als Sinnbilder und Emanationen einer «himmlischen» Wirklichkeit ansah. Diese Sicht der Dinge, die von der Kunst klarer zum Ausdruck gebracht wird als vom Denken, ist zugleich dem Christentum und dem durch Dionysius und Skotus Eriugena importierten Neuplatonismus entsprungen. Die Schau einer höheren Harmonie geht quer durch die Kämpfe um eine Verbesserung der geschichtlichen Daseinsbedingungen der Christenheit. In diesem System von Symbolbezügen werden selbstverständlich in erster Linie die Personen, in deren Händen die Autorität liegt, spiritualisiert (mit einer unsichtbaren höheren Macht in Verbindung gebracht). Unser moderner kritischer Geist wird von einer Projektion erlebter oder ersehnter