

Hans Bornewasser

Staat und Politik von der Renaissance bis zur Französischen Revolution

Ein Säkularisierungsprozeß

1. Die norditalienische Praxis und die Theorie des Machiavelli

Der moderne Staat wurde in Norditalien geboren, wo er auch im 15. Jahrhundert mit dem Namen *stato* getauft wurde oder besser: wo er auch seinen Namen bekam; denn an eine Taufe, an die Verleihung eines christlichen Charakters und ein Berufungsbewußtsein darf man bei den kleinen Stadtstaaten, die sich aus dem mittelalterlichen Feudalrahmen lösten, nicht gerade denken. Im Vakuum des mittelalterlichen Streites zwischen Papst und Kaiser waren innerhalb der Christenheit die ersten rein weltlichen Staaten entstanden. Sie kennzeichnete weder eine sakrale Besiegelung, wie die Salbung ihres Fürsten mit heiligem Öl, noch eine hierarchisch-feudale Weihe ihrer Beziehungen zueinander.¹ Hier wurde der «Staat als Kunstwerk» geschaffen, wie Jacob Burckhardt schon vor mehr als hundert Jahren gezeigt hat.² Nach innen war dieser Staat ein «Kunstwerk» als bewußte, von der Reflexion abhängige Schöpfung; nach außen hin verstand er notgedrungen die Kunst, sich im Spiel der Mächte zu behaupten.

Condottieri, die einen Thron erobert hatten, kleine und große Tyrannen, größere Fürstenfamilien – wie die Gonzaga in Mantua, die Sforza in Mailand und die Medici in Florenz – bildeten zusammen mit den alten Mächten Venedig und Kirchenstaat das erste und noch sehr bewegliche politische Staatensystem der westeuropäischen Geschichte. Innenpolitisch wurde von jedem kleinen Staat der Absolutismus in seiner usurpatorischsten und illegitimsten Gestalt angewandt. Außenpolitisch galt die Staatsraison, der aus reinem Eigeninteresse stammende und rational erdachte Verhaltenskodex, als opportunistisches Maß für den politischen Verkehr mit anderen.

Für die Ereignisse im Norditalien der Renaissance ist Niccolò Machiavelli (gest. 1527) der sorgfältig genaue Registrator geworden. Unter seinen

historisch-politischen Schriften wurde *Il Principe* (Der Fürst) am bekanntesten, Machiavelli war nämlich mehr als der zeitgenössische Historiker, der lediglich beschrieb, was er gesehen und gehört hatte. Er wollte «etwas Nützlichliches» schreiben, er wollte festhalten, «wie sich ein Fürst gegenüber seinen Untertanen und Freunden verhalten soll».³ Dabei stand ihm das Ideal eines starken Medici-Fürsten vor Augen, der Einheit und Gleichgewicht der Macht zu erreichen wußte. So ging dieses umstrittene Werk seinen Weg vornehmlich als politisches Handbuch, als ein Leitfaden für Fürsten im allgemeinen.

Aber welch ein bewußter Bruch mit dem Genus Fürstenspiegel von einst! In diesen früheren Handbüchern fungierte der Fürst als Vertreter Gottes in politicis und als der sakrale Gipfel einer ideal geordneten politischen Struktur. Die Lehre vom staatspolitischen Handeln war ein Abschnitt der scholastischen Philosophie und Theologie gewesen, die von einer idealen, in Gottes Ordnung verankerten Wirklichkeit ausgingen. Nach einem Wort des Apostels Paulus kam ja alle Gewalt von Gott. Demnach hatte der Fürst als weltlicher Machthaber seine von Gott gestellte Aufgabe zu erfüllen und vor Gott zu verantworten. Machiavelli dagegen konstruierte auf empirischer und rationaler Ebene einen Fürsten, der seinen Staat als eine kunstvoll instand gehaltene Schöpfung gegen Gefahren von innen und außen selbst verteidigen können sollte. Er bestritt nicht die Aufgabe, die scholastische Theoretiker Staat und Fürst in der von Gott gewollten hierarchischen Ordnung zuerkannten; er begann einfach an der anderen Seite, bei der Realität, die er um sich sah. Politik war für ihn ein autonomes Geschäft; sie konnte sich in nichts von – seiner Ansicht nach – lebensfremden, theokratisch bevormundeten Grundsätzen hereinreden lassen.

Dies bedeutete für den Florentiner Humanisten nicht, daß es in der Staatskunst keinen Platz für die Religion gäbe. Im Gegenteil: Religion war für die Beherrschung der gesellschaftlichen Kräfte eine mächtige Waffe. Aber vom Fürsten war sie nur als Mittel für sein eigenes Ziel zu handhaben: zur möglichst starken Wahrung der eigenen, unabhängigen, profanen Belange des Staates.⁴

Machiavelli sah das Ringen der modernen, säkularisierten kleinen Staaten um sich her. Seine Aufmerksamkeit galt dem ersten wirklichen Säkularisierungsprozeß, der sich allerdings noch auf geographisch beschränktem Gebiet abspielte. Heute können wir dies als eine Antizipation von Vorgängen sehen, die sich in den folgenden Jahrhunderten

vor europäischem und kolonialem Hintergrund abzeichnen sollten. Was in einer historisch einmaligen Situation tatsächlich geschah, wurde von dem in Erfahrungen gereiften Florentiner in eine Theorie gebracht und bekam damit eine gewisse Legitimation. Die traditionelle theologisch-philosophische Begründung des Staates, die von außen an ihn herangebracht wurde, mußte bei Machiavelli einer empirisch-rationalen inneren Fundierung weichen. Die *esperienza delle cose*, die Erfahrung aus den Dingen des Tages, war seine treibende Kraft. Er brachte als erster die Elemente einer rein säkularen Theorie vom Staat zusammen. Das Ergebnis war denn auch nicht so sehr ein geordnetes Lehrsystem, sondern mehr eine bunte Menge von Beobachtungen und praktischen Maximen. Der äußerst harte, skrupellose Kampf bedrohter kleiner Machtstaaten miteinander bekam in Machiavellis Fürstenspiegel einen extrem skrupellosen Niederschlag. Einer historisch einzigartigen säkularisierten Praxis war eine einseitig zugespitzte säkulare Theorie gefolgt.⁵

2. Von der «*christianitas afflictata*» zum rationalen Gleichgewichtssystem

Am Ende des Mittelalters war die vorher politisch gefärbte Christianitas-Idee verblichen. Durch das Hervortreten der einzelnen Nationalstaaten hatte sie die viel vagere Gestalt eines Bewußtseins der religiösen Verbundenheit aller europäischen Christenstaaten angenommen. Der habsburgische Kaiser des Heiligen Römischen Reiches war vor allem dynastischer Rivale anderer Fürsten geworden. Die überlieferte kaiserliche Aufgabe, in der ganzen westlichen Christenheit Verteidiger von *pax* und *iustitia* zu sein, war in den Hintergrund geraten. In Karl V. (1519–1555) lebte der Gedanke eines «*empire des chrestiens*» zuletzt noch einmal auf. Ein Fürst sollte, nun gestützt vom Apparat des sich zentralistisch aufbauenden Machtstaates, eine europäisch-christliche Suprematie ausüben. So dachte auch Karls großer Rivale Franz I. von Frankreich (1515–1547); auch er stellte sich zum Kandidaten für das Kaisertum, das die *christianitas afflictata*, verwundet und bedroht von Reformation und Türkengefahr, schützen sollte. Noch gegen Mitte des 16. Jahrhunderts konnte ein venetianischer Diplomat feststellen, daß der Streit zwischen Habsburg und Valois durch einen religiösen Universalismus mitbestimmt wurde: das Streben nach Suprematie über die Christenheit.⁶

Aber gleichzeitig zeigten sich die profanen, dy-

nastischen Gegensätze als durchschlagend. Ein auf Weltmacht begieriger Karl V., Beherrscher eines so großen Gebietes, daß die Sonne darin niemals unterging, fand in Franz I. einen enttäuschten Gegner. Als zugleich nationaler Renaissancefürst und allerchristlichster König hat Franz einem wichtigen Abschnitt im Säkularisierungsprozeß der staatspolitischen Verhältnisse Gestalt gegeben. Bei Karl V. konnte in einer unklaren Mischung von Streben nach persönlicher Macht und universalem Ideal ohne Schwierigkeit die religiöse Inspiration geltend gemacht werden. Franz I. handelte dagegen als erster großer europäischer Fürst – abgesehen von jenem bemerkenswert säkularisiert denkenden Kaiser des 13. Jahrhunderts: Friedrich II. – bewußt aus rein politischen Interessen?⁷

Im Kampf gegen Habsburg rief dieser französische König zum ersten Male die Türken als Hilfsmächte an; damit legte er die Grundlage für eine bis dahin unerhörte, aber bald für sein Land kennzeichnende politisch-militärische Bundesgenossenschaft. Von Anfang an betonten zu seiner Verteidigung engagierte Schriftsteller den Unterschied zwischen politischen und rein religiösen Belangen: erstere seien in der profanen Ordnung des Völkerrechts und der zwischenmenschlichen Solidarität verankert, letztere regele das kirchliche Recht. Der paulinische Gegensatz zwischen Christus und Belial, der von kirchlichen Kreisen als Argument der Mißbilligung gebraucht wurde, konnte das Zusammengehen zweier Völker auf nichtreligiösem Gebiet nicht verhindern. Im selben Geist wehrte sich Franz I. gegen die Entscheidung Papst Alexanders VI. in der Abgrenzung der kolonialen Gebiete (Missionsgebiete); das war im Jahre 1493. Während die politisch interessierten katholischen Könige von Spanien unter Hinweis auf die religiösen Implikationen nur allzu gern eine Art «*Roma locuta, causa finita*» akzeptierten, berief sich der französische König, ältester Sohn der Kirche, auf autonom-politische Thesen wie Handelsfreiheit, Freiheit der Seefahrt und das Recht der Zuerstgekommenen.⁸

Der Streit zwischen Bourbon-Frankreich und Habsburg-Spanien im 17. Jahrhundert lag auf derselben Linie und hat zur Säkularisierung des europäischen Staatensystems außerordentlich beigetragen. Einander gegenüber standen der «*rey catolico*» und der «*roy très chrétien*», beide als gottgewollte und in göttlichem Recht wurzelnde Fürsten. Aber welch ein Unterschied im Anspruch zwischen den Höfen Philipps IV. mit seinem Olivares (gest. 1645) und Ludwigs XIII. mit seinem Richelieu (gest.

1642). Während von Spanien der seinem Wesen nach politisch-wirtschaftliche Kampf verzweifelt mit Berufung auf das Ideal eines Kreuzzugs gegen Ketzer und Türken geführt wurde, hörte man aus Frankreich die realistischen Stimmen der anonymen *Discours* (1624) und das etwas spätere *De l'Intérêt des Princes et États de la Chrétienté* von Henri de Rohan. Mit Recht hat man den Krieg mit Spanien als wichtigsten Säkularisierungsfaktor in der französischen Politik und in den zu ihrer Verteidigung angeführten Schriften angesehen.⁹ Französische Schriftsteller rissen den sogenannten heiligen Kriegen Spaniens die Maske vom Gesicht, da sie doch nichts anderes seien als ein mit viel religiösem Pathos verbrämter Krieg um die Interessen des eigenen Staates. Frankreichs konkrete Stellung führte zu einer praktisch ausgerichteten Interessenpolitik an die die theoretisch-politische Reflexion anknüpfte.

Ausgangspunkt war nicht *der* abstrakte, beste Staat, sondern die europäische Situation aufkommender absoluter Staaten in permanenter Rivalität. Man ging von dem Staatensystem aus, wie es im Augenblick praktiziert wurde, analysierte seine Struktur und die der einzelnen Gewalten, und kam auf dem Erfahrungswege zu einer Anzahl positiver Thesen. Diese waren nicht als absolute Normen gemeint, die aus einer ewigen, von Gott gewollten Ordnung hervorgingen, sondern – wie Rohan es in seiner Widmung für Richelieu ausdrückte – als mit den Zeitumständen wechselnde Regierungsprinzipien. Richelieu selbst formulierte es in seinem politischen Testament so: Nichts ist gefährlicher für den Staat, als wenn Menschen ihre Königreiche nach Maximen regieren wollen, die sie in ihren Büchern gelesen haben.¹⁰ Das bedeutete klare Distanz von politisch-philosophischen Idealen, die aus einer ewigen göttlichen Ordnung abgeleitet wurden.

Daß in derselben Zeit auch Bücher mit einem empirischen Verständnis des politischen Handelns herauskamen, ist ein Beweis für den Feldgewinn der säkularisierten, autonom-politischen Denkweise. Auf diesem Gebiet hat zumal England einen wichtigen Beitrag geleistet. Hier hat Francis Bacon (gest. 1626), Begründer des modernen Empirismus, einen gewaltigen Einfluß ausgeübt. Wie sein ganzes Werk, zeigen auch seine politischen Überlegungen das Bedürfnis nach objektiver Analyse der konkreten Situation, die er mit zahllosen Beispielen stützt. Einen modernen Eindruck macht seine Verarbeitung von Bevölkerungsziffern, Handelsstatistiken, Finanzergebnissen usw. Im gleichen Jahr

hundert sollten Harrington (*Oceana*) und Petty (*Political Arithmetic*) die Linie Bacons weiterziehen. Für Petty dienten der Vergleich politischer Analysen und geopolitische Beschreibungen der verschiedenen Länder dazu, Englands Stellung zwischen den europäischen Staaten zu analysieren und zu verbessern.¹¹

So kam man immer mehr zu der Überzeugung, daß das politische Geschäft seine Richtlinien nicht aus abstrakten Idealen ableiten sollte, die in einer theologisch-philosophischen Staatslehre entworfen worden sind, sondern aus den praktischen Bedürfnissen des Staates, den man zu regieren hat. Zumal die sachliche Politik Richelieus könnte man auf internationalem Gebiet pragmatisch-funktional und, wegen ihrer Unabhängigkeit von religiösen Überlegungen, bewußt säkularisiert nennen. In diesen Rahmen passen seine Bundesgenossenschaften mit protestantischen Fürsten, von dem ein französischer Jesuit gesagt hat, er überrasche durch seine Modernität.¹² Ein Zeitgenosse verteidigte das so: Es tut nichts zur Sache, ob die Vertragspartner katholisch sind oder nicht, weil solche Bundesgenossenschaft nur auf menschlichem Recht beruht.¹³

Was zu diesem menschlichen Recht, zu Völkerrecht und zwischenmenschlicher Solidarität genau gehört, war noch ein großes Problem; aber daß diese beobachtet werden mußten, war in Kreisen, die sich gegen den Vorwurf des Machiavellismus zu verteidigen hatten, einhellige Meinung. Von einem französischen Calviner des 16. Jahrhunderts wurde mit Abscheu festgestellt, daß die Bücher des Machiavelli ebenso regelmäßig in den Händen der Hofbeamten lagen wie das Brevier in den Händen der Dorfpfarrer.¹⁴ Zum Vorteil der Berufsausübung beider und besser als umgekehrt, möchte man sagen, denn mit dem nefarius Machiavelli wollten die Verteidiger der Staatsraison bestimmt nicht gleichgesetzt werden. Ein im Wesen wenig weiterführender Unterschied zwischen guter und schlechter Staatsraison wurde viel gemacht. Verbreitet war die Überzeugung, daß für die Beziehungen zwischen Staaten andere Normen galten als für das privatgesellschaftliche Leben. Ein wichtiges Faktum für diese Zeit ist das berechnende Vertrauen in ein vernünftiges und rechtschaffenes politisches Handeln: Es mußte ja verhindert werden, daß der gute Name und Ruf des Fürsten in Gefahr kamen. So wollte Richelieu – im Gegensatz zu Machiavelli – einmal geschlossene Verträge «avec religion» erfüllen, selbst wenn es mal gegen das unmittelbare Staatsinteresse sein sollte. Der gute Ruf des Fürsten

als unentbehrliche Vorbedingung seiner Autorität ist auch nach dem stoisch-christlichen Staatstheoretiker Lipsius (gest. 1606) ausschlaggebend.¹⁵

Wir können feststellen, daß vor allem im 17. Jahrhundert die praktische Außenpolitik, die von gläubigen Menschen gemacht wurde, sich von religiösen Zielen und Interessen gelöst hat, mit denen sie in der ersten Zeit nach der Reformation ausdrücklicher verbunden worden war. Man vergesse nicht, daß im Mittelalter allerlei regionale Interessenpolitik gemacht wurde, die säkularisierter war als manche Politik des 16. Jahrhunderts, als die konfessionellen Leidenschaften ihre hohe Zeit hatten. Was nun vor sich ging, konnte auch wieder nicht ohne theoretische Begründung bleiben. Anknüpfend an die spanischen Spätscholastiker wie Vitoria und Suárez und den christlichen Neustoiker Lipsius legte Hugo de Groot die Grundlagen für ein Völkerrecht, das auf rational ausgeklügeltem Naturrecht beruhte.¹⁶ Viel zitiert werden in diesem Zusammenhang die Worte dieses berühmten Niederländers, die er in einer Einleitung zu seinem Werk *De jure belli et pacis* (1625) schrieb: Natürliche Gesetze haben als Grundsätze sittlichen Handelns ihre Gültigkeit, selbst wenn es keinen Gott gäbe. Dies zu glauben hielt er übrigens geradezu für ein Verbrechen.¹⁷ Etwa fünfzig Jahre später wird Pufendorf, dem um das Jahr 1700 Thomasius folgte – beide sind grundlegende Denker des rationalistischen Naturrechts –, das theoretische Fundament für ein Verhältnis zwischen den Völkern legen, das von jedem göttlichen Gesetz unabhängig ist.

In derselben Zeit hat sich noch eine andere Theorie entwickelt, die allerdings keine so tiefgehende Wirkung hatte. Sie sollte die Politik des praktischen Gleichgewichts zwischen den Staaten des 17. und 18. Jahrhunderts unterstützen. Während des Spanischen Erbfolgekrieges erreichten die empirischen Studien dazu ihren Höhepunkt. Der Ausdruck *balance*, der damals allwege gebraucht wurde, zeugt sowohl von englischem Einfluß wie auch von der mechanistischen Denkweise, mit der man an das Problem heranging. Unter Einfluß der Aufklärung entwickelte sich ferner eine rational-theoretische «Gleichgewichtsraison». Sie ging aus vom Ideal des Menschen im Gleichgewicht, dem gleichgewichtig politischen Handeln in einem im Gleichgewicht befindlichen Kosmos. Für diese Doktrin war der Diplomat Charles de Vergennes in den siebziger Jahren des 18. Jahrhunderts der ausgesprochene Wortführer. Der große Unterschied zur pessimistisch-realistischen Theorie des Machiavelli

war nicht nur ihr hypothetischer optimistischer, idealistischer Ausgangspunkt, sondern auch das bereits in der Praxis des europäisch-politischen Handelns gewachsene Interesse für die Gesamtheit der Staaten. Dem Interesse des eigenen Staates sei mit dem Interesse aller Staaten am besten gedient. Eine säkularisierte Theorie sollte so die säkularisierte Praxis vor einem stets drohenden unmoralischen Egoismus schützen.¹⁸

3. Der Mythos vom «göttlichen Recht» und seine spätscholastische Ablehnung

Die Entstehung des modernen, zentralisierten, nationalen Staates fällt in die Zeit des Absolutismus. Beeinflußt vom Geist der Renaissance und veranlaßt durch das tatsächliche Anwachsen der Verwaltungs- und Wirtschaftsverpflichtungen bauten energische Fürsten in England, Frankreich, Schweden, Spanien und bald auch in den einzelnen Gebieten des Deutschen Reiches ihren Beamtenstaat auf. Durch ein starkes Heer, einen wachsenden bürokratischen Verwaltungsapparat, merkantilistisch organisierte Wirtschaft und national gefärbte Kultur wurde der einzelne souveräne Staat zu einem absoluten Staat. Die Lehre von der Staatssouveränität wurde zuerst und auf klassisch gewordene Weise von Jean Bodin vorgelegt. Ihn hat man den Exponenten der zeitgenössischen säkularisierenden Tendenzen genannt. Für sein von Religionskämpfen zerrissenes Vaterland vertrat er eine Lösung, indem er sich über die konfessionellen Gegensätze stellte. Mit realistischem Sinn für die konkreten wechselnden Umstände baute er seine Staatslehre auf. In *Les six Livres de la République* (1576) bezeichnete er die oberste Gewalt des absoluten Fürsten, der nicht an Gesetze gebunden sein sollte, als «summa in cives legibusque soluta potestas». Der Souverän sollte allerdings in Übereinstimmung mit der Gerechtigkeit handeln, wodurch Gottes Wille und das Wohl des Staates sozusagen koordiniert wurden.¹⁹ Experimentelle Erkenntnis und rationales Durchdenken des allmächtigen Staates als Ordnung, Wohlfahrt und Recht schaffendes Corpus charakterisieren im allgemeinen das theoretische Geleit des wachsenden Machtstaates. Die fürstliche Souveränität wurde «more geometrico» definiert; sie war, nach einem Theoretiker des 17. Jahrhunderts, unteilbar wie der Punkt in der Geometrie.²⁰ Der Staat des aufkommenden Absolutismus wurde auf diese Weise mit das Ergebnis einer säkularisierten Denkweise, die zum durchbrechenden pragmatisch-funktionalen Element im Aufbau der

nachmittelalterlichen staatspolitischen Strukturen paßte.

Trotzdem wäre es nur die halbe Wahrheit, wenn wir im Absolutismus lediglich einen Vorgang im Säkularisierungsprozeß sähen.²¹ Ebenso wahr ist der bekannte Ausspruch von Marc Bloch: «L'absolutisme est une sorte de religion.»²² Die sakralmagische Atmosphäre, in welcher der mittelalterliche König durch Handauflegung Kranke – insbesondere Drüsenkranke, d.h. die an Skrufulose litten – heilen konnte, blieb im fürstlichen Absolutismus bestehen; in England bis zum Anfang des 18. Jahrhunderts, in Frankreich bis einschließlich dem letzten Bourbonen vor der Revolution. Zur Stützung der Legitimität und Überzeugungskraft des absoluten Fürsten in den Augen des einfachen Volkes wurde dem alten sakralen Königtum mit Absicht wieder neues Leben eingehaucht. So lebte die Gestalt des Königs als Wundertäter, als «roi thaumaturge» und politisch-religiöser Charismatiker weiter. Das kritische Denken der intellektuellen Oberschicht konnte dieser «religion royale» nichts anhaben. Wenn z.B. ein Freund des Montaigne darauf hinwies, daß nach dem Glauben der Antike König Pyrrhus mit seiner großen Zehe Kranke heilen konnte, kümmerte das niemanden.²³ Mehr als durch irgendeine Theorie konnte der rex christianissimus durch das gläubige Vertrauen gesichert werden, das der einfache Mann in seinem von Gott geheiligten Amt verehrte.

Aber auch die Theorie fehlte nicht. Es ist die einseitige, absolutistische Zuspitzung des paulinischen Wortes «Jede Autorität kommt von Gott» zum sogenannten «göttlichen Recht» der Könige. Der erste und konsequenteste Theoretiker war selbst König, Jakob I. von England, den Heinrich IV. von Frankreich mit Vorliebe «den weisesten Narren auf dem Thron» nannte. Für ihn sind Könige nicht nur Gottes Stellvertreter auf Erden, die auf Gottes Thron sitzen, sondern sie werden – so König Jakob – selbst Götter genannt, und mit Recht; denn sie üben eine Art göttlicher Gewalt auf Erden aus. Die Gott zugeschriebenen Kennzeichen sind auch auf die Person eines Königs anwendbar: Er entscheidet über Leben und Tod; er verleiht seinen Untertanen Macht oder bricht ihre Gewalt – der Bischöfe und Adligen; er beherrscht sie mit Leib und Seele. In allem ist er nur Gott Verantwortung schuldig.²⁴

Wie in England die Nationalkirche mit ihrer königlichen Suprematie dafür einen selbstverständlichen Hintergrund abgab, so zeigte die theoretische Sakralisierung des Königtums in Frank-

reich gallikanische Züge. Seit Beginn des 17. Jahrhunderts stellten hier auch bürgerliche Staatstheoretiker die königliche Macht als absolut-sakral dar. Die Theorie vom *droit divin* betonte, daß der König von Frankreich eine direkte Sendung und Weihe von Gott empfangen hatte, so daß auch Gott allein (und nicht die römische Kirche!) seine Taten zu beurteilen hatte. Im Jahre 1682 beschloß Bossuet – als letzter großer Verteidiger dieses göttlichen Rechts – die Beschlagnahme dieses Rechts durch den Gallikanismus. Nach seiner Theorie ist der König der absolute Ursprung des Rechts im Staate; wie sein königlicher Schöpfer ist es göttlichen Ursprungs.²⁵

Dieses Königtum «iure divino» umschloß einen bemerkenswerten Gegensatz. So religiös es sich auch im ganzen präsentierte, wollte es doch eigentlich nur den profanen Interessen des Staates dienen; trotz der sakralen Gloriele ging es um Propaganda für nüchterne Staatsräson. Trotz Verwandtschaft entsprach es denn auch nicht dem Königtum von Gottes Gnaden, dem man im Mittelalter gehuldigt hatte.²⁶ Mit letzterem war immer das Recht zum Aufstand verbunden gewesen, weil «von Gottes Gnaden» damals an eine gewisse Volkssouveränität gekoppelt war. Erst mit der einseitigen Anwendung auf den absolutistischen modernen Staat ging der neutralisierende Gegenpol verloren. Dasselbe gilt für die Gegenkräfte der universalen Kirche, die jetzt – indem man an die römisch-rechtliche Legistentradition anknüpfte – nach Möglichkeit entkräftet wurden. Beim Königtum des «droit divin» waren nationale Kirche und absoluter Staat in einem unentwirrbaren Knäuel wesentlich profaner Interessen miteinander verschlungen.

Gerade dagegen richtete sich der Protest der spätscholastischen Theologen, deren bekanntester diesbezüglicher Wortführer der italienische Jesuit Robert Bellarmin (gest. 1621) wurde. Bei Thomas von Aquin anknüpfend, lehrte dieser Kardinal der Kirche, daß die kirchliche Gewalt ganz und gar göttlichen Rechts sei und unmittelbar aus Gott stamme. Die weltliche Gewalt dagegen sei zwar von Gott gewollt und stamme letztlich von Gott, komme aber durch menschliche Überlegung und menschliche Entscheidung zustande. Die positive Mitwirkung des Volkes bei Entstehung der konkreten politischen Ordnung wird von Bellarmin noch stärker betont als von Thomas.²⁷ Auch die spanischen Spätscholastiker des 16. Jahrhunderts wie Vitoria, Soto und Suárez hatten durch ihre Theorie vom Vertrag zwischen König und Volk für das absolutistische Königtum «göttlichen Rechts» keinen

Platz gelassen. Trotz all ihrer statischen, metaphysisch gefärbten Betrachtungen über Mensch und Gesellschaft haben sie, in einer Zeit absoluter Vergöttlichung des Profanen und opportunistischer Profanisierung des Religiösen, Kirche und Staat in ihrem Wesen klar unterschieden.²⁸ Genauso war übrigens im Mittelalter der aristotelisch-thomistischen Staatslehre eine von der Kirche damals argwöhnisch betrachtete Verselbständigung des politischen Lebens vorausgegangen.

Noch mehr hat sich Bellarmin alle Mühe gegeben, das autonome Daseinsrecht des Staates aufzuzeigen: Politik sei ein innerweltliches Geschäft mit eigenen Zielen und Mitteln. Dabei gehe es ja um ein möglichst großes zeitliches Wohl der ganzen Gesellschaft. Trotzdem hat er durch seine Lehre von der indirekten Gewalt der Päpste die nichtsakrale, säkuläre, politische Welt der geistlichen, sakralen Gewalt der internationalen römischen Kirche untergeordnet. Das Religiöse – da es einen höheren Rang habe – gehe über das Profane. Wenn der Papst die geistlichen, auf die Ewigkeit gerichteten Interessen in Gefahr sieht, dürfe er auch in weltliche Angelegenheiten eingreifen. Das hieß *de facto*, daß der Kirche selbst die Feststellung vorbehalten war, ob dies der Fall sei; sie hatte das letzte Wort. Mit Recht hat man das eine Art «*raison de l'Église*» genannt, ein Gegenstück zur Staatsräson.²⁹

In Bellarmin, dem scharfen Gegner König Jakobs I., hat der säkuläre autonome Staat einen Verteidiger zweifelhaften Charakters gefunden. Seine Theorie hatte einerseits eine entmythisierende Absicht; andererseits gründete auch sie noch in der Interpretation vom übernatürlichen Ursprung aller gesellschaftlichen Strukturen. Bellarmins Theorie war eine Staatstheologie, metaphysisch verankert und normierend, die der Kirche die Oberaufsicht über den Staat zuerkannte.

4. Die Bedeutung des Protestantismus

Bis hierher haben wir bei den säkularisierenden Tendenzen im Bereich von Staat und Politik die Reformatoren außer Betracht gelassen. Wer weiß, wie sehr die heutige Lutherliteratur – im Gegensatz zur Literatur des 19. Jahrhunderts – den Reformator mit Vorliebe als Wehr im Strom der «allgemeinen Säkularisierung des Denkens und Fühlens» sieht³⁰, wird das kaum befremdlich finden. Ist Luther nicht in erster Linie der prophetische Gottgesandte, der theologisierende Kirchenreformer? Und weist der theokratische Calvin nicht allen menschlichen Erscheinungsformen und Entwick-

lungen ihren sinnvollen Platz durch die Theologie an, die für ihn bei der Gestaltung des menschlichen Handelns das letzte und entscheidende Wort hatte?³¹

Trotzdem sind damit die Kräfte, mit denen die Reformation auf das politische Leben gewirkt hat, unvollständig angegeben. Luthers widersprüchliche Zwei-Reiche-Lehre, verbunden mit seiner Lehre von den zwei Regimenten, beabsichtigte die weltliche Gewalt von der geistlichen Gewalt freizumachen, wenn er sich auch durch die Umstände gezwungen sah, den weltlichen Fürsten gleichzeitig eine kirchliche Funktion zu übergeben. Das Wirken der Obrigkeit im politischen Raum und das Handeln des Christen in der Welt hat er klar als innerweltliche, rational-pragmatische Tätigkeit gesehen. Die sündige Welt ist in Luthers Gedankengang zwar von Gott, hat aber nichts mit ihm gemein; sie kann nicht evangelisiert, verchristlicht werden. Obwohl der Fürst einen göttlichen Auftrag hat, wendet er keine christliche Staatslehre an, weil es eine solche nicht gibt. Er soll lediglich seinen politischen Verstand gebrauchen. So wollte Luther auch den Krieg gegen die Türken als einen politischen Kampf sehen, der aus staatspolitischen und militärischen Einsichten hervorging. Man würde Gottes geistiges und weltliches Regiment vermischen, wenn man daraus einen Kreuzzug machte. Nach Luthers Römerbriefinterpretation darf die weltliche Gewalt nicht von der geistlichen Gewalt behindert werden, weil sie selbst eine göttliche Vollmacht hat und einen göttlichen Auftrag erfüllt.³²

In der Praxis der lutherischen Staaten bedeutete dies alles, daß sich die weltliche Macht der Fürsten ungestört in absolutistischer Richtung entwickeln konnte. Lutherisches Denken hat einen wachsenden territorialen Absolutismus gestützt, für den es von kirchlicher Seite kein Widerspiel gab. Wenn um das Jahr 1700 Thomasius auf Grund seines rational verstandenen Naturrechts einen bestehenden Machtapparat auf rein natürlicher Grundlage legitimiert, hat der biblische Antrieb ganz aufgehört. Der absolute Rahmen konnte säkularisiert weiterbestehen; ein sogenanntes «Staatskirchentum» utilitaristischer Art fand darin bequem seinen Weg. Das ist alles andere als Luther; es hat aber trotzdem mit ihm zu tun.³³

Der Calvinismus zeigt von Anfang an einen anderen Ausgangspunkt, was auch zu andern Ergebnissen führte. Im Gegensatz zu Luther betonte Calvin die christliche Bedeutung des Staates, den er in das Licht der Majestät Gottes stellt. Gottes Wille ist im staatspolitischen Leben Gesetz. Die Staatsordnung ist «um der Sünde willen» da; Staatsein-

richtungen wie Regierung und richterliche Gewalt haben einen heiligen Charakter und halten Gottes Recht aufrecht. Die Obrigkeit ist an Gottes Bibelwort gebunden, aus dem Gottes Gebote abzuleiten sind. Eine Unterscheidung von natürlicher und übernatürlicher Ordnung war Calvin fremd. Das bedeutete für die Praxis des Calvinismus, daß die Kirche Einfluß auf die Formung der Gesellschaft auszuüben suchte. Weltliche Behörden hatten als solche eine religiöse Aufgabe zu erfüllen. Der ursprüngliche Calvinismus unterstrich mit dem Gedanken von der Errichtung des Gottesreichs auf Erden das religiöse Element in der Politik.³⁴

Aber gleichzeitig wirkten in den meisten Ländern kalvinische Staatstheorien als Bremse gegen das Wuchern des absolutistischen Staates. Ihr theokratischer Einschlag, der mit der Lehre von den differenzierten Gewaltbereichen im Staat verbunden war, hielt die anti-absolutistischen Kräfte lebendig, manchmal bis zum Revolutionsära. Auf dieser Linie des sogenannten Konstitutionalismus sind Duplessis-Mornay's *Vindiciae contra tyrannos* (1579) und des Althusius *Politica* (1603) zu sehen. In England – und in den amerikanischen Kolonien! – schuf der Puritanismus in seiner mannigfachen Gestalt das Klima, in dem sich demokratisierende Tendenzen entwickeln konnten. Wenn unter dem Druck der sich wandelnden gesellschaftlichen Strukturen und der sich entwickelnden Wissenschaften der religiöse Impuls zum politischen Handeln in diesem Calvinismus allmählich schwächer wird, fördert das hier den Säkularisierungsprozeß in einem konstitutionalistisch-demokratischen Rahmen. Die Unabhängigkeitserklärung von 1776 und die Bill of Rights in den einzelnen amerikanischen Staaten können unter diesem Licht gesehen werden. Eine Entwicklung, die nicht schlechthin im Geiste Calvins ist, aber doch mit ihm zu tun hat.³⁵

Mit dem Luthertum war nicht notwendigerweise der Absolutismus verbunden, und mit dem Calvinismus war der Weg zur konstitutionellen Demokratie nicht logisch gegeben. Trotzdem war der säkularisierte lutherische Staat ein absoluter Staat, während übereinstimmende naturrechtliche Konzeptionen bei denen, die religiös vom Calvinismus geformt waren, einen mehr konstitutionellen Ausdruck bekamen. Religiös bestimmte, geschichtlich gegebene Rahmen füllten sich allmählich mit nicht-religiös bestimmten Ideen. So hat Luthers und Calvins grundverschiedenes Verständnis vom politischen Leben die säkularisierende Entwicklung, in die ihre Anhänger einbezogen waren, für eine lange Zukunft mitgestaltet.

5. Die Rationalisierung des Staates und die Entzauberung der Monarchie

Zwei bezeichnende Elemente sind in unserer Darstellung über die Säkularisierung von Staat und Politik in den Vordergrund getreten: zunächst das empirische Verständnis von Staat und staatspolitischem Handeln im eigenen Land und nach außen hin. Faktische Notlagen und konkrete geschichtliche Umstände zeigten sich mehr und mehr als die Ausgangspunkte für den Aufbau des eigenen Staates und die Aufrechterhaltung seiner Existenz im Konzert der Staaten. Daneben, aber ebenfalls auf dieser Basis, entwickelte sich die säkuläre Theorie, d. h. man versuchte zu Wesensdefinitionen und Verhaltensregeln zu kommen, die von kirchlich und religiös fundierten Systemen unabhängig sind. Am deutlichsten wird das von der Naturrechtsphilosophie illustriert, die – auf dem Wege zum 18. «Jahrhundert der Philosophen» – einen immer mehr rationalistischen Einschlag erhielt. Aber indem man zu neuen, allgemeinen Grundsätzen kam, indem man *den* Menschen und *die* Natur als absolut gültige Gegebenheiten und Maßstäbe handhabte, verabsolutierte man auf zeitgenössische, rationalistische Weise, was tatsächlich eine Kombination überlieferter Auffassungen, auf historischen Umständen aufgebauter Hypothesen und aufgeklärter Wunschträume war. Die «Philosophen» des 18. Jahrhunderts glaubten durchweg an den idealen, himmlischen Staat in der Welt der Zukunft und gingen bei ihren Theorien von diesem säkularisierten «Glauben» aus.³⁶ Die Vorherrschaft eines Rationalismus gegenüber dem Empirismus im Kräftefeld dieser säkularisierenden Faktoren hat sich vom 17. zum 18. Jahrhundert ergeben, sogar in England.³⁷ Allerdings wird umgekehrt die Naturwissenschaft des 18. Jahrhunderts ihre korrigierende Wirkung auf den aprioristischen Charakter dessen, was man «vernünftig» und «natürlich» nannte, spürbar machen. Empirismus und Rationalismus blieben die einander beeinflussenden Elemente im Säkularisierungsprozeß.

Der Naturrechtsphilosoph Christian Wolff hat als erster in Deutschland den Staat als vollkommen rational verantwortetes Ergebnis der natürlichen Verhältnisse zwischen den Menschen dargestellt. Sein Buch *Vernünfftige Gedanken vom gesellschaftlichen Leben des Menschen* (1721) machte die von alters her bekannten Vertragstheorien zu einer rein rationalen Basis des aufklärerisch-absoluten Staates.³⁸ Der fiktive Gesellschaftsvertrag zwischen dem souveränen Volk und seinem Fürsten war zum Kern einer

Volkssouveränität geworden, die in den deutschen Staaten des 18. Jahrhunderts lediglich der fürstlichen Macht als Stärkung diene. Die Individuen hätten ihre eigenen «menschlichen Rechte» freiwillig dem Fürsten abgetreten, der alles tun mußte, um sein Volk zu größerem Wohlstand und höherer Kultur zu führen. Die unmündigen Bürger hatten denn auch vor allem andern die Pflicht, sich an das zu halten, was der rational und utilitaristisch handelnde Fürst in ihrem eigenen Interesse vorschrieb. Wolff lieferte eine Art Normenblatt für den rationalistischen Fürsten in einem rationalistischen Staat.

Aufgeklärte absolute Fürsten wie Friedrich der Große von Preußen, Karl Friedrich von Baden und Josef II. von Österreich waren, bei allem überdimensionalen Absolutismus, Repräsentanten einer entzauberten Monarchie. Die rationale Ableitung der Souveränität, einzig und allein aus einem Gesellschaftsvertrag, bedeutete die «Entzauberung» des alten Königtums von Gottes Gnaden. Der Fürst verlor seine sakrale, vertikale Verbindung zum Göttlichen und galt nur als der Erste unter absolut gleichen Menschen. Unbeschränkt, unermüdlich, sich überall einzumischen gewillt, regierte der aufgeklärte absolute Herrscher seines Volkes, für sein Volk und inmitten seines Volkes, welches ihm für immer Vollmacht gegeben hatte. Das bewußt einfache, bürgerliche Auftreten mancher von ihnen als Landesvater trug zu dieser Entzauberung bei.³⁹

Während in deutschen Ländern die Rationalisierung des Staates ihren Ausdruck im aufgeklärten Absolutismus fand, hatte in England Thomas

Hobbes die Notwendigkeit des absoluten Staates auf pessimistischer Basis dargelegt. *Leviathan* (1651) ist eine Metapher für den allmächtigen Staat mit einem absoluten Herrscher, der mit harter Hand als Schöpfer eines rein irdischen Friedens auftritt; von einem unmittelbar göttlichen Auftrag war dabei keine Rede. So säkularisierte Hobbes die absolutistische Tradition, ohne allerdings in sein Land damit Eingang zu finden. Locke dagegen muß vor dem Hintergrund des «king in parliament» der Glorious Revolution (1689) gesehen werden. Während Althusius zu Beginn des Jahrhunderts den Konstitutionalismus noch aus der Schrift bewies, sorgte Locke für die Säkularisierung dieser Tradition in seinen *Two Treatises on Civil Government* (1690).⁴⁰

In Frankreich schließlich haben die staatspolitischen Theorien der großen Montesquieu und Rousseau erst in der Revolution von 1789 Früchte gebracht. Ihre Staatsrationalisierung ist nur zum Teil von der abstrakten Vernunft bestimmt.⁴¹ In Montesquieu findet man viel Erfahrungswissen, wie es z. B. in seiner «trias politica»-Lehre von der Gewaltenteilung im Staate enthalten ist. Im *Contrat Social* des Rousseau (1762) dagegen steckt ein gutes Stück anthropozentrischer Gefühlsreligion. Nachdem mit Ludwig XVI. der Mythos vom sakralen Königtum guillotiniert worden war, sollte in Robespierres Schreckensherrschaft der Mythos von Rousseaus «volonté générale» Gestalt bekommen. Schon deshalb kann die französische Revolution nicht das Ende des von uns skizzierten Säkularisierungsprozesses sein.

¹ Garrett Mattingly, *Renaissance Diplomacy* (London 1963) 56–57.

² Jacob Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien* (1860), Kapitel 1.

³ II Principe, Kapitel XV.

⁴ Friedrich Meinecke, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte* (München 1960), Kapitel 1, vor allem 39 ff.

⁵ Ernst Cassirer, *The Myth of the State* (New Haven 1950) 129–162; Heinrich Lutz, *Ragione di stato und christliche Staatsethik im 16. Jahrhundert* (Münster 1961); Wolfgang Schweitzer, *Der entmythologisierte Staat* (Gütersloh 1968) 65–76.

⁶ Heinrich Lutz, *Christianitas afflicta* (Göttingen 1964) 22 u. passim.

⁷ Joseph Lecler S. J., *L'Église et la souveraineté de l'État* (Paris 1946) 171 ff.

⁸ Lecler ebd.

⁹ Étienne Thuau, *Raison d'État et pensée à l'époque de Richelieu* (Paris 1966) 318.

¹⁰ Zitiert bei Rudolf von Albertini, *Das politische Denken in Frankreich zur Zeit Richelieus* (Marburg 1951), das für unser Thema ein wichtiges Buch ist, ebenso wie das Buch von Thuau. Siehe ferner Meinecke aaO. 173 ff.

¹¹ Vgl. W. H. Greenleaf, *Order, Empiricism and Politics. Two Traditions of English Political Thought 1500–1700* (London/New York/Toronto 1964).

¹² Lecler aaO. 175.

¹³ Ebd. 177.

¹⁴ Lutz, *Ragione* usw. aaO. 39.

¹⁵ Vgl. Gerhard Oestreich, *Justus Lipsius als Theoretiker des neuzeitlichen Machtstaates: Historische Zeitschrift* 181 (1956).

¹⁶ Cassirer aaO. 172.

¹⁷ «Etiamsi daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum.» H. Grotius, *De iure belli ac pacis. Prolegomena* 11. Zur Bedeutung dieses Satzteils s. Schweitzer aaO. 145.

¹⁸ Zu den Gleichgewichtstheorien siehe Eberhard von Vietsch, *Das europäische Gleichgewicht* (Leipzig 1942!); Edward Vose Gulick, *Europe's Classical Balance of Power* (Ithaca, New York 1955); Gaston Zeller, *Le principe d'équilibre dans la politique internationale avant 1789: Revue Historique CCV* (1956).

¹⁹ Zur Ortsbestimmung Bodins s. Pierre Mesnard, *L'essor de la philosophie politique au XVIIe siècle* (Paris 1936 und 1952) 538 ff.; und Gerta Scharffenorth, *Römer 13 in der Geschichte des politischen Denkens* (Heidelberg 1964) 204 ff.; Greenleaf aaO. 125–141.

²⁰ Martin Göhring, *Weg und Sieg der modernen Staatsidee in Frankreich* (Tübingen 1947) 105.

²¹ Vgl. Wilhelm Mommsen, *Zur Beurteilung des Absolutismus: Historische Zeitschrift* 158 (1938) 55: «Für den großen Prozeß der Säkularisierung, in dem in Jahrhunderten Schritt für Schritt das Mittelalter überwunden wurde, ist der Absolutismus besonders wichtig.»

- ²¹ Marc Bloch, *Les rois thaumaturges* (Straßburg/Paris 1924) 345.
- ²² Percy Ernst Schramm, *Der König von Frankreich I* (Weimar 1960) 270.
- ²³ John Nivelle Figgis, *The Divine Right of the Kings* (Cambridge ²1922); Hermann Deimann, *Die Doktrin vom göttlichen Rechte der Könige bei Jakob I. von England in ihrem Einfluß auf die Anfänge der Soziologie in England im 17. Jahrhundert* (Diss. Köln 1957).
- ²⁴ Siehe die zitierten Werke von Albertini und Göhring; ferner Stephan Skalweit, *Das Herrscherbild des 17. Jahrhunderts: Historische Zeitschrift* 184 (1957).
- ²⁵ Otto Brunner, *Vom Gottesgnadentum zum monarchischen Prinzip: Das Königtum. Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen* = *Mainauvorträge* 1954 (Lindau/Konstanz 1956) 291.
- ²⁶ Franz Xaver Arnold, *Die Staatslehre des Kardinals Bellarmin* (München 1934) 196 ff.
- ²⁷ Bernice Hamilton, *Political Thought in Sixteenth-Century Spain* (Oxford 1963).
- ²⁸ Der Ausdruck stammt von H. de Lubac; er wird zitiert von Lecler, 104. Zu dieser Problematik siehe auch John Couptney Murray, *St. Robert Bellarmine on the Indirect Power: Theological Studies IX* (1948) 491-535.
- ²⁹ Gerhard Ritter, *Luther, Gestalt und Tat*. - Wir lassen hier die Sicht von Gogartens Säkularisierungstheologie außer Betracht.
- ³⁰ Siehe André Biéler, *La pensée économique et sociale de Calvin* (Genf 1959).
- ³¹ Aus der Menge der Literatur nennen wir H. Bornkamm, *Luthers Lehre von den zwei Reichen im Zusammenhang seiner Theologie: Archiv für Reformationsgeschichte* 49 (1958) 26-49 und J. van Laarhoven, *Luthers Zwei-Reiche-Lehre: Concilium* 2 (1966) 501-506.
- ³² Siehe u.a. Walther Peter Fuchs u. a. (Hg.), *Staat und Kirche im Wandel der Jahrhunderte* (1966) und die dort angegebene Literatur.
- ³³ J. Bohatec, *Calvins Lehre von Staat und Kirche* (Aalen ²1961);

Thomas G. Sanders, *Protestant Concepts of Church and State* (New York 1964) 225 ff.

³⁵ Ein wenig von der überaus komplexen Problematik dieser Frage findet man bei Schweitzer aaO. 98 ff. Siehe auch die dort angegebene Literatur. - Daß die kalvinischen Theoretiker den oben genannten spanischen Autoren viel zu danken haben, geht hervor aus Ernst Reibstein, *Johannes Althusius als Fortsetzer der Schule von Salamanca* (Karlsruhe 1955).

³⁶ Siehe Carl L. Becker, *The Heavenly City of the 18th Century Philosophers* (New Haven 1932); viele Neuauflagen.

³⁷ Greenleaf aaO. 262 ff.

³⁸ Fritz Hartung, *Der aufgeklärte Absolutismus: Historische Zeitschrift* 180 (1955) 23.

³⁹ aaO. 40.

⁴⁰ Siehe Carl J. Friedrich, *Das Zeitalter des Barocks* (Stuttgart 1954); Schweitzer aaO. - Zum kalvinischen Hintergrund von Hobbes siehe Herbert W. Schneider, *Christian Theocracy and Hobbes' «Mortal God»: The Sacral Kingship* (Leiden 1959) 627-632.

⁴¹ Zu beiden Theoretikern unter dem Aspekt unsres Themas siehe Schweitzer aaO. passim. Zu Rousseau außerdem Fred H. Willhoite, *Rousseau's Political Religion: The Review of Politics XXVII* (1965) 501-515.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

HANS BORNEWASSER

geboren am 15. Juli 1924 in Voorst (Niederlande), Katholik. Er studierte an der Universität Nimwegen, doktorteerte 1956 in Philosophie und Literaturwissenschaften, ist seit 1967 an der Theologischen Fakultät von Tilburg Professor für Kirchengeschichte, Präsident der «Niederlands Historisch Genootschap» und Redaktor des «Archief voor de Geschiedenis van de katholieke Kerk in Nederland».