

Norbert Campagna

Staat, Gott und Vernunft

Rationalismus und Absolutismus
im Frankreich des 17. Jahrhunderts

STAATSVERSTÄNDNISSE



Nomos

Wissenschaftlicher Beirat:

Andreas Anter, Erfurt

Horst Bredekamp, Berlin

Norbert Campagna, Luxemburg

Sebastian Huhnholz, Hannover

Florian Meinel, Göttingen

Herfried Münkler, Berlin

Henning Ottmann, München

Walter Pauly, Jena

Wolfram Pyta, Stuttgart

Volker Reinhardt, Fribourg

Peter Schröder, London

Kazuhiro Takii, Kyoto

Pedro Hermilio Villas Bôas Castelo Branco, Rio de Janeiro

Loïc Wacquant, Berkeley

Barbara Zehnpfennig, Passau

Moshe Zimmermann, Jerusalem

Staatsverständnisse | Understanding the State

herausgegeben von

Rüdiger Voigt

Band 164

Norbert Campagna

Staat, Gott und Vernunft

Rationalismus und Absolutismus
im Frankreich des 17. Jahrhunderts



Nomos

© Titelbild: „Cardinal Richelieu“ von Philippe de Champaigne
(1633-1640, National Gallery, London).

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in
der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-8487-7500-2 (Print)

ISBN 978-3-7489-3287-1 (ePDF)



Onlineversion
Nomos eLibrary

1. Auflage 2022

© Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2022. Gesamtverantwortung für Druck
und Herstellung bei der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG. Alle Rechte, auch
die des Nachdrucks von Auszügen, der fotomechanischen Wiedergabe und der Über-
setzung, vorbehalten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Editorial

Das Staatsverständnis hat sich im Laufe der Jahrhunderte immer wieder grundlegend gewandelt. Wir sind Zeugen einer Entwicklung, an deren Ende die Auflösung der uns bekannten Form des territorial definierten Nationalstaates zu stehen scheint. Denn die Globalisierung führt nicht nur zu ökonomischen und technischen Veränderungen, sondern sie hat vor allem auch Auswirkungen auf die Staatlichkeit. Ob die „Entgrenzung der Staatenwelt“ jemals zu einem Weltstaat führen wird, ist allerdings zweifelhaft. Umso interessanter sind die Theorien früherer und heutiger Staatsdenker, deren Modelle und Theorien, aber auch Utopien, uns Einblick in den Prozess der Entstehung und des Wandels von Staatsverständnissen geben.

Auf die Staatsideen von Platon und Aristoteles, auf denen alle Überlegungen über den Staat basieren, wird unter dem Leitthema „Wiederaneignung der Klassiker“ immer wieder zurückzukommen sein. Der Schwerpunkt der in der Reihe *Staatsverständnisse* veröffentlichten Arbeiten liegt allerdings auf den neuzeitlichen Ideen vom Staat. Dieses Spektrum reicht von dem Altmeister *Niccolò Machiavelli*, der wie kein Anderer den engen Zusammenhang zwischen Staatstheorie und Staatspraxis verkörpert, über *Thomas Hobbes*, den Vater des Leviathan, bis hin zu *Karl Marx*, den sicher einflussreichsten Staatsdenker der Neuzeit, und schließlich zu den zeitgenössischen Staatstheoretikern.

Nicht nur die Verfälschung der Marxschen Ideen zu einer marxistischen Ideologie, die einen repressiven Staatsapparat rechtfertigen sollte, macht deutlich, dass Theorie und Praxis des Staates nicht auf Dauer voneinander zu trennen sind. Auch die Verstrickung Carl Schmitts in die nationalsozialistischen Machenschaften, die heute sein Bild als führender Staatsdenker seiner Epoche trüben, weisen in diese Richtung. Auf eine Analyse moderner Staatspraxis kann daher in diesem Zusammenhang nicht verzichtet werden.

Was ergibt sich daraus für ein zeitgemäßes Verständnis des Staates im Sinne einer modernen Staatswissenschaft? Die Reihe *Staatsverständnisse* richtet sich mit dieser Fragestellung nicht nur an (politische) Philosophen und Philosophinnen, sondern auch an Geistes- und Sozialwissenschaftler bzw. -wissenschaftlerinnen. In den Beiträgen wird daher zum einen der Anschluss an den allgemeinen Diskurs hergestellt, zum anderen werden die wissenschaftlichen Erkenntnisse in klarer und aussagekräftiger Sprache – mit dem Mut zur Pointierung – vorgetragen. Auf diese Weise wird der Leser/die Leserin direkt mit dem Problem konfrontiert, den Staat zu verstehen.

Prof. Dr. Rüdiger Voigt

Editorial – Understanding the State

Throughout the course of history, our understanding of the state has fundamentally changed time and again. It appears as though we are witnessing a development which will culminate in the dissolution of the territorially defined nation state as we know it, for globalisation is not only leading to changes in the economy and technology, but also, and above all, affects statehood. It is doubtful, however, whether the erosion of borders worldwide will lead to a global state, but what is perhaps of greater interest are the ideas of state theorists, whose models, theories and utopias offer us an insight into how different understandings of the state have emerged and changed, processes which neither began with globalisation, nor will end with it.

When researchers concentrate on reappropriating traditional ideas about the state, it is inevitable that they will continuously return to those of Plato and Aristotle, upon which all reflections on the state are based. However, the works published in this series focus on more contemporary ideas about the state, whose spectrum ranges from those of the doyen *Niccolò Machiavelli*, who embodies the close connection between the theory and practice of the state more than any other thinker, to those of *Thomas Hobbes*, the creator of *Leviathan*, those of *Karl Marx*, who is without doubt the most influential modern state theorist, those of the Weimar state theorists *Carl Schmitt*, *Hans Kelsen* and *Hermann Heller*, and finally to those of contemporary theorists.

Not only does the corruption of Marx's ideas into a Marxist ideology intended to justify a repressive state underline the fact that state theory and practice cannot be permanently regarded as two separate entities, but so does Carl Schmitt's involvement in the manipulation conducted by the National Socialists, which today tarnishes his image as the leading state theorist of his era. Therefore, we cannot forego analysing modern state practice.

How does all this enable modern political science to develop a contemporary understanding of the state? This series of publications does not only address this question to (political) philosophers, but also, and above all, students of humanities and social sciences. The works it contains therefore acquaint the reader with the general debate, on the one hand, and present their research findings clearly and informatively, not to mention incisively and bluntly, on the other. In this way, the reader is ushered directly into the problem of understanding the state.

Prof. Dr. Rüdiger Voigt

Vorwort

Als Professor Rüdiger Voigt mich vor etlichen Jahren – es muss 2016 gewesen sein – fragte, ob ich Interesse daran hätte, ein Buch über Descartes‘ Staatsverständnis zu verfassen bzw. dessen Herausgabe zu betreuen, las ich die Schriften des französischen Philosophen durch, um die nötigen Themen für die einzelnen Kapitel eines solchen Buches zu finden. Auch wenn ich zahlreiche relevante Stellen in den Schriften Descartes‘ fand und auch auf Sekundärliteratur zum Thema stieß, gelang es mir doch nicht, hinreichend Material für ein eigenständiges Buch zusammenzutragen. Ich beschloss dann, den Blickwinkel zu erweitern und das politische Denken im Frankreich des 17. Jahrhunderts zu beleuchten. Ursprünglich sollte das Projekt zwei Philosophen (Descartes und Pascal), zwei Kardinäle (Richelieu und Mazarin), zwei Theologen (Bossuet und Fénelon), zwei Herrscher (Ludwig XIV. und Christina von Schweden – die zwar keine Französin war, aber frankophil und in einem engen Kontakt mit Descartes stand) und zwei Ökonomen (Montchrestien und Vauban) umfassen. Dieses Projekt sollte sich schnell als zu umfangreich herausstellen, so dass ich schlussendlich beschloss, mich auf Descartes, Pascal, Richelieu und Bossuet zu beschränken und die ganze Diskussion in den Kontext der damaligen Theorien über die absolute Macht zu stellen, wobei der Zusammenhang zwischen der absoluten Macht und der Vernunft im Mittelpunkt stehen sollte. Und wie bei so gut wie allen meinen Büchern, sollte die Behandlung einer auf den ersten Blick bloß philosophiehistorischen Problematik ein Anlass werden, den Leser und die Leserin dazu zu bringen, über die Aktualität dieser Problematik, also der allgemeinen Frage zwischen politischer Macht und Vernunft, nachzudenken.

Die Redaktion des Buches hat viel mehr Zeit in Anspruch genommen als ursprünglich vorgesehen war, und wäre da nicht der COVID und die Ausgangssperre gewesen, hätte die Fertigstellung des Buches noch wesentlich länger gedauert. In diesem Kontext möchte ich mich denn auch bei Herrn Rüdiger Voigt für seine Geduld bedanken, ebenso wie ich mich bei meiner Familie bedanken möchte, die auch, wie es schon bei meinen vorigen Büchern der Fall war, eine sehr große Geduld an den Tag legte.

Einen Dank bin ich auch zwei Kollegen schuldig, die einzelne Teile des Manuskripts gelesen und kommentiert haben. Christian Reidenbach hat sich, als Pascal-Spezialist, des Kapitels über Pascal angenommen und mir nützliche Hinweise gegeben. Dasselbe hat Laurence Weyer bezüglich der Einleitung und des Kapitels über Descartes getan. Für verbleibende Fehler trage ich selbstverständlich ganz allein die

Verantwortung. Alle Zitate aus dem Französischen wurden von mir ins Deutsche übersetzt.

Kurz vor Abschluss des Manuskripts hat die Welt sehen können, wie ein Absolutismus aussieht, der sich nicht mehr an der Vernunft orientiert und der Gott und die Kirche nur noch als *instrumentum regni* benutzt. Meine Gedanken gehen in diesem Augenblick zu all jenen, die Opfer von diesem Absolutismus sind und u.a. ihre Heimat verlassen mussten, aber auch zu denen, die, obwohl ihnen eine 15jährige Gefängnisstrafe droht, gegen diesen Absolutismus und seine Machtgelüste protestieren. Mag ihre Vernunft und ihr Mut eines Tages den Sieg davon tragen.

Serrouville, im Frühling 2022

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	7
Einleitung	11
Prinzip des absolutistischen Staates	11
Kapitel I: Der Absolutismus vor dem Hintergrund der Trias Staat, Gott, Vernunft	55
1. Das Verschwinden Gottes, der Vernunft und des Staates nach dem 17. Jahrhundert	55
2. Die Infragestellung der absoluten Macht Gottes, der Vernunft und des Staates	63
3. Der Frage nach dem Ursprung und der Legitimität der absoluten Macht des Staates	71
4. Die Vernunft und die Macht der Interessen, Begierden und Notwendigkeiten	88
5. Wie unbegrenzt war/ist der absolute Staat?	95
Kapitel II: René Descartes: Die Nützlichkeit der Philosophen für den Staat	111
Einleitung	111
1. Descartes und die Politik	112
2. Descartes, der Philosoph der Demokratie	125
3. Die Philosophie Descartes'	132
4. Politik und Leidenschaften	154
5. Descartes und Machiavelli	175
6. Das staatliche Bedürfnis nach Philosophen	194

Kapitel III: Blaise Pascal: Die Notwendigkeit politischer Illusionen	207
Einleitung	207
1. Die menschliche Ambivalenz	212
2. Natur und Illusion	221
3. Die Staatsräson	232
4. Die Gerechtigkeit	241
5. Jean Domats Rehabilitierung der Gerechtigkeitsidee	252
Kapitel IV: Richelieu: Die Vernunft und der Staat	263
Einleitung	263
1. Der Kampf gegen die <i>parlements</i>	269
2. Richelieu und der Kampf gegen die Duelle	289
3. Die französische Monarchie in Europa	300
4. Richelieu, die Vernunft und der Staat	312
Kapitel V: Jacques Bénigne Bossuet: Die biblische Untermauerung des absolutistischen Staates	329
Einleitung	329
1. Kann der gute Christ ein guter Bürger sein?	335
2. Kann der gute Herrscher ein guter Christ sein?	342
3. Arbiträre und absolute Macht	348
4. Bossuets antireformatorische Religionspolitik	367
Schluss	384
Literaturnachweis	399
I. Primärliteratur	399
II. Sekundärliteratur	407

Einleitung

In der politischen Geschichte bzw. in der Geschichte der Staatsformen wird der französische Staat des 17. Jahrhunderts gewöhnlich als paradigmatisches Beispiel für den absoluten Staat bzw. sogar als dessen Höhepunkt erwähnt, als, hegelianisch gesprochen, die konkrete geschichtliche Verwirklichung seiner Idee. Es ist dies ein Staat, den der Kardinal Richelieu und Ludwig XIII. vorbereitet haben bzw. dessen schon in den vorigen Jahrhunderten gelegte Fundamente sie weiter verstärkt haben¹, um auf ihnen den absolutistischen Staatsapparat weiter auszubauen, bevor ihn dann ein anderer Kardinal, nämlich Mazarin, zuerst mit der Regentin Anna von Österreich, und dann vor allem mit seinem Zögling, dem Sonnenkönig Ludwig XIV.², der nach Mazarins Tod die Staatsleitung selbst und allein in die Hand nehmen wird, zur relativen Vollendung gebracht hat. Während der englische Philosoph Thomas Hobbes den absoluten Staat in seinem *Leviathan* theoretisch konstruierte und seine philosophischen Voraussetzungen artikulierte, konstruierte ihn die französische Krone praktisch, oder sie versuchte zumindest, es so weit wie möglich zu tun. Der *Leviathan* erschien 1651, also genau in dem Jahr, in dem Ludwig XIV. die, wenn man es so nennen darf, königliche Großjährigkeit erreichte und damit die politische Macht eigenständig gebrauchen durfte. Es ist dies sicherlich ein historischer Zufall, aber dieser Zufall ist symbolisch bedeutsam.

Das dem absoluten Staat, zumindest in seiner Theorisierung in den Werken der damaligen Juristen und pro-absolutistischen politischen Publizisten, zu Grunde liegende Prinzip, lässt sich wie folgt formulieren:

Prinzip des absolutistischen Staates

Die *durch Gott aufgeklärte Vernunft* des absoluten Fürsten identifiziert und trifft die für die *Bewahrung und Förderung des Allgemeinwohls* richtigen politischen Entscheidungen, und der *durch diese Vernunft geleitete Wille* des absoluten Fürsten garantiert ihre Durchsetzung gegen alle sich ihm widersetzenden institutionelle und nicht-institutionelle Kräfte und Mächte, *ohne dabei von der Zustimmung einer irdischen Instanz bei der Entscheidung abzuhängen*³, wobei der absolute Fürst sich *nur vor Gott zu verantworten*

1 Siehe dazu etwa Boyer 2006.

2 Treasure bezeichnet Ludwig XIV. als „Mazarin’s masterwork“ (Treasure 1992, 306).

3 In der Theologie wird der Begriff des Absoluten mit demjenigen der Unabhängigkeit in Verbindung gebracht: „Absolut ist dasjenige, was in sich selbst u. durch sich selbst ist u. von nichts anderem abhängig ist“ (Rahner/Vorgrimler 1965, 11). Der Absolutismus in der Politik konzipiert den absoluten Herrscher zwar nicht unabhängig von Gott, aber er macht ihn unabhängig von

hat, als dessen *Stellvertreter auf Erden* er gedacht wird und der ihm die Ausübung seiner absoluten Macht, allerdings *nur im Rahmen der göttlichen und natürlichen Gesetze*, delegiert hat, und *von dem er, als Kreatur, abhängig* ist und immer bleiben wird, und *von dem er gegebenenfalls bestraft werden kann*, sei es schon in diesem Leben, oder dann aber nach seinem Tod.

Werden in dieser Formulierung des Prinzips einerseits die Rechte des absoluten Herrschers erwähnt, so werden in ihr andererseits auch dessen Pflichten und dessen Verantwortung genannt. Mit seinen Rechten hat der absolute Fürst auch Pflichten von Gott empfangen, und in der ungeschriebenen Verfassung des absoluten Staates berechtigt der Besitz der absoluten Macht nicht nur, sondern er verpflichtet auch, und es ist eben diese immer mit gedachte Verpflichtung, die es erlaubt, einen begrifflichen Unterschied zwischen der absoluten und der tyrannischen Macht zu machen. Die tyrannische Macht ist die absolute Macht, die sich auch von ihren Verpflichtungen löst. Der absolute Herrscher, der nicht zum Tyrann entartet, bleibt gebunden und abhängig.

Bei Boyer du Petit-Puy finden wir eine schöne Gegenüberstellung zwischen der Macht Gottes und der Macht des absoluten Fürsten, wobei auch der Aspekt der Unabhängigkeit angesprochen wird:

„Gott ist der Herr der Souveräne, & die Souveräne sind die Herren der Völker. Gott ist der absolute Herrscher über das gesamte geschaffene Sein, & die Könige sind die absoluten Herrscher über alles, was im Bereich ihres Reiches die Luft atmet. Gott ist ein unabhängiger Monarch, & die Könige sind Monarchen, die nur von dieser unabhängigen Autorität abhängen“ (Boyer du Petit-Puy 1649, 6)⁴

Der eben erwähnte und zumindest immer wieder in der Theorie hervorgehobene religiöse oder theologische Rahmen, wurde in der Vergangenheit, und wird auch noch heute, vielfach ignoriert. Als Beispiel aus der Vergangenheit sei hier nur folgende Passage Friedrich Julius Stahls zitiert:

der Zustimmung der Generalstände oder sonstiger Instanzen, mögen diese politischer, sozialer oder religiöser Natur sein, und zwar ist das in dem Sinne zu verstehen, dass die Entscheidungen des absoluten Herrschers auch ohne eine solche Zustimmung verbindlich sind. Der König wird diese Instanzen vielleicht konsultieren, aber er braucht ihrem Rat nicht zu folgen oder sich ihm gar zu unterwerfen, um seiner Entscheidung Legitimität zu verleihen. Für die dem König unterworfenen Menschen gilt die Entscheidung dann als legitim, wenn sie vom König getroffen wurde. Darüber aber, ob sie auch an sich legitim ist, kann und darf nur Gott urteilen, da er u.a. allein wissen kann, ob er selbst auch so gehandelt hätte wie der König, wenn er die von ihm an den König delegierte Macht selbst ausgeübt hätte.

⁴ Le Moyne spricht den Fürsten eine „sichtbare Teilnahme an der Unabhängigkeit Gottes“ zu (Le Moyne 1665, 105). Diese Teilnahme macht den Fürsten natürlich nicht von Gott unabhängig.

„Der Absolutismus des Staates hat denn seinen Ursprung eben hauptsächlich darin, dass man sich von jener höheren (göttlichen) Ordnung über dem Staate löst, in der alle Rechte der Menschen und der Institute ihre Wurzel haben, und den menschlichen Willen, sey es den Einzelwillen, sey es den Gemeinwillen, zum Herrn der Erde macht“
(Stahl 1926, 158)

Stahl sieht hier zwar ganz richtig, dass der Absolutismus sich sowohl in einer monarchischen (Einzelwille) als auch in einer demokratischen (Gemeinwille) Form verwirklichen kann, aber er bemerkt nicht, dass es einen wesentlichen Unterschied zwischen beiden gibt, zumindest so, wie sie in Frankreich vor, und dann nach, 1789 konzipiert wurden. Der Einzelwilleabsolutismus der französischen Könige hat sich, zumindest in seinem Selbstverständnis oder in dem Verständnis, den seine großen Theoretiker von ihm hatten oder von ihm vermitteln wollten, niemals „von jener höheren (göttlichen) Ordnung über dem Staat“ gelöst, wohingegen der Gemeinwilleabsolutismus der radikalen französischen Revolutionäre sich von ihr gelöst hat, indem er abstrakt der Nation und konkret den Vertretern der Nation eine absolute Macht zugesprochen hat. Dieser Gemeinwilleabsolutismus bzw. demokratische Absolutismus hat sich aber, zumindest in seinem theoretischen Selbstverständnis, noch nicht von den Banden der Vernunft gelöst, sondern er versteht sich vielmehr als der politische Ausdruck der philosophischen Aufklärung und damit einer allen Menschen zugänglichen Vernunft. Der vernünftige Gott wurde durch die göttliche Vernunft bzw. die Göttin Vernunft ersetzt. Es ging nicht mehr darum, die politische Macht von einer irgendwie im Modus des Persönlichen gedachten transzendenten Instanz abhängig zu machen, sondern sie sollte sich nach etwas orientieren, was prinzipiell jeder Mensch in sich selbst finden konnte. Mit der Revolution von 1789 sollte endlich die Vernunft an die Macht kommen und eine vernünftige Ordnung sollte die unvernünftige Ordnung des *ancien régime* ersetzen. Und diese vernünftige Ordnung sollte das Werk der sich einzig und allein an ihrer Vernunft⁵ bzw. an der Natur – die man an die Stelle Gottes setzt oder deren Existenz man nicht mehr auf einen Schöpfergott zurückführt – orientierenden Menschen sein, wobei zumindest theoretisch jeder Mensch ein Recht hatte, an der vernünftigen Gestaltung mitzuwirken, direkt oder indirekt – etwa durch die Wahl seiner Vertreter.⁶ Während der monarchische Absolutismus voraussetzte, dass Gott immer nur mit einer Person sprach, nämlich dem König, setzt der demokratische Absolutismus voraus, dass die Vernunft in jedem Menschen spricht, wobei allerdings manche sich taub stellen und

5 Die Tugend (*vertu*) spielte natürlich auch eine wichtige, zumindest rhetorische, Rolle. Doch auch in diesem Punkt betreten die Revolutionäre kein Neuland. Denn auch wenn die von den absoluten Volksvertretern erwarteten Tugenden nicht unbedingt immer dieselben sind wie die von den absoluten Gottesvertretern erwarteten, so steht doch in beiden Fällen die Liebe zum Vaterland und die Hingabe an das Gemeinwohl an ganz prominenter Stelle.

6 Dass am Anfang die Frauen ausgeschlossen wurden, weil sie, so sagte man, eher ihren Leidenschaften und Gefühlen, als der Vernunft folgten, braucht nicht besonders hervorgehoben zu werden. Ausführlich zu diesem Ausschluss der Frauen, siehe Fraisse 1995.

nicht auf diese Vernunft hören wollen. Dieser Minderheit muss dann die die Stimme der Vernunft inkarnierende Mehrheit ein vernünftiges Verhalten vorschreiben und vor allem aufzwingen. War der absolute König Gott gegenüber verpflichtet, wenn er von seinen Rechten Gebrauch machte, so ist die Mehrheit in der Demokratie der Vernunft gegenüber verpflichtet.

Machen wir jetzt einen Sprung von der Politik zur Philosophie. In der philosophischen Geschichte bzw. in der Geschichte der philosophischen Ideen wird die französische Philosophie des 17. Jahrhunderts gewöhnlich als paradigmatisches Beispiel für den modernen Rationalismus erwähnt. Es ist dies eine Philosophie, die vor allem mit René Descartes assoziiert wird, für den die unmittelbare Evidenz der menschlichen Vernunft zum letzten Maßstab der Wahrheit von Aussagen wird: Eine Aussage darf nur dann als wahr angesehen werden, wenn sie für die aufmerksame Vernunft evident ist, wenn sich also bei ihrer aufmerksamen Betrachtung ein Evidenzerlebnis einstellt, dem die Vernunft nicht widerstehen kann – gewissermaßen der zwanglose Zwang der absolut unwiderstehlichen Evidenz.⁷ Will der Mensch sich nicht irren, darf er nur solche Ideen akzeptieren, die evident sind, oder die sich in evidenten Schritten aus evidenten Ideen ableiten lassen. Und da alle Menschen prinzipiell über dieselbe Vernunft verfügen, kann davon ausgegangen werden, dass jeder von ihnen in der Lage ist, die Wahrheit zu identifizieren bzw. zu erkennen, wenn er mit ihr konfrontiert ist, vorausgesetzt er macht einen richtigen Gebrauch seiner Vernunft.⁸ Und einen solchen richtigen Gebrauch kann auch prinzipiell jeder Mensch erlernen.

Es stellt sich jetzt die Frage, ob das vorhin formulierte Prinzip des absoluten Staates evident für die Vernunft sein kann, so dass sie ihm zustimmen und dementsprechend auch die Entscheidungen des absoluten Herrschers akzeptieren muss. Lässt sich mit allerletzter Evidenz beweisen, dass die Könige, wie behauptet wird, die Stellvertreter Gottes auf Erden sind und dass Gott ihnen eine absolute Macht verliehen hat, damit sie ihre Funktion auch tatsächlich erfüllen können? Stimmt es, dass die Könige unmittelbar mit Gott in Verbindung stehen, der ihre Vernunft aufklärt und der sie damit, wenn sie ihm Gehör schenken, vor falschen Entscheidungen bewahrt, wohingegen die Vernunft der Untertanen nicht auf diese Weise aufgeklärt wird, so dass es in ihrem eigenen Interesse liegt, sich den Entscheidungen

7 In dieser Hinsicht lässt sich eine Gemeinsamkeit zwischen Descartes und seinen Gegnern, den Skeptikern, aufzeigen. Beide sind nur bereit, das als wahr zu akzeptieren, was sich ihrer Vernunft aufzwingt, was sie also nicht leugnen können. Der Unterschied ist allerdings, dass sich unterschiedliche Ideen der Vernunft Descartes' und derjenigen der Skeptiker aufzwingen bzw. dass sie bei unterschiedlichen Ideen ein unwiderstehliches Evidenzerlebnis haben. Descartes und der Skeptiker leugnen beide nicht, dass der Idee des Schmerzes etwas Empfundenes entspricht, dass es also eine Schmerzempfindung gibt, aber der Skeptiker leugnet, dass der Idee des schmerzenden Körpers notwendig etwas entsprechen muss, wohingegen bei Descartes die Existenz einer Körperwelt dem Zweifel entzogen werden kann.

8 Das bedeutet nicht, dass z.B. jeder Mensch in der Lage ist, ein wahres geometrisches Theorem aufzustellen, sondern nur, dass er, wenn er mit dem Beweis des Theorems konfrontiert wird, diesen Beweis nachvollziehen und damit die Wahrheit des Theorems einsehen kann.

der Könige zu unterwerfen, auch dann, wenn sie ihnen nicht zustimmen und wenn sie den Eindruck haben, dass die Entscheidungen des Königs ihnen schaden? Sollte man nicht wenigstens vom König verlangen, dass er seine Entscheidungen vor dem Volk oder seinen Vertretern rechtfertigt, d.h. offen seine Gründe für diese Entscheidungen darlegt, so dass man in aller Sachkenntnis darüber urteilen kann?⁹ Oder gar verlangen, dass das Volk, oder wenigstens seine Vertreter, die Stichhaltigkeit der Gründe prüfen und dann entscheiden, ob sie zustimmen werden oder nicht, wobei die Rechtskräftigkeit der königlichen Entscheidungen von dieser Zustimmung abhängt? Um es kurz zu machen: Lässt sich die politische Theorie des absoluten Staates im Rahmen der philosophischen Theorie des modernen Rationalismus rechtfertigen bzw. hält die politische Theorie des absoluten Staates dem kritischen Blick der Vernunft, wie sie von der philosophischen Theorie des modernen Rationalismus konzipiert wird, stand, oder stellt diese Erkenntnistheorie und die mit ihr, wenigstens bei Descartes, assoziierte Methode des radikalen Zweifels eine Gefahr für sie und auch für den sich *idealiter* nach ihr richtenden Staat dar?

Wie ist, noch anders gesagt, das genaue Verhältnis zwischen dem politischem Absolutismus, der sich zugleich als ein rationalistischer Absolutismus versteht, und dem philosophischem Rationalismus, der sich zugleich als ein absoluter bzw. absolutistischer Rationalismus versteht, zu denken, vor allem in einem Zeitalter, in welchem beide ihren Höhepunkt erlebten und sich als politische, für den ersten, und philosophische, für den zweiten, Wahrheit durchsetzen wollten? Was soll man in diesem Zusammenhang etwa von der These Drévilions halten, wenn er schreibt:

„Das Vertrauen in die rationale Fähigkeit der Menschen scheint diese Epoche zu charakterisieren, in welcher die vom Kardinal-Minister praktizierte Staatsräson sich an denselben Quellen zu nähren schien, wie der wissenschaftliche Rationalismus“ (Drévilion 2014, 101)

Und schon ein halbes Jahrhundert vorher hatte Thuau in seiner zuerst 1966 erschienenen klassischen Studie zur Staatsräson im Zeitalter Richelieus – dem von Drévilion erwähnten Kardinal-Minister – geschrieben:

„Indem er eine neue Auffassung des Menschen und der sozialen Beziehungen entwickelt, trägt der absolutistische Staat zum Fortschritt des Rationalismus bei. Diese Philosophie ist gleichbedeutend mit dem Eingriff des menschlichen Willens in die Gesellschaft. Sie antwortet auf das Begehren des Menschen, sich zum Herrn und Besitzer der Natur zu machen. Die Vernunft des XVII. Jahrhunderts ist also, in einem gewissen Maße, die Tochter des Staates Richelieus“ (Thuau 2000, 416)¹⁰

9 Boitet de Frauville meint, man solle „nur durch den Mund der Kanonen sprechen, wenn die Rebellion & der Ungehorsam nach Gründen fragen“ (Boitet de Frauville 1632, 29).

10 Wie wir noch sehen werden, stammt die Formulierung „Herr und Besitzer der Natur“ von Descartes.

Während Dréviillon den philosophischen und wissenschaftlichen Rationalismus einerseits und den politischen Absolutismus andererseits auf eine gemeinsame Quelle zurückführt, behauptet Thuau, dass der Rationalismus, zumindest „in einem gewissen Maße“, aus dem Absolutismus entstanden ist. Der absolute Staat wollte sich die Natur und die Gesellschaft unterwerfen, was aber nur im Rahmen einer durch und durch rational organisierten Politik ging. Die großen Projekte der absoluten Monarchie, wie etwa der Bau von Kanälen, die zwei Flüsse miteinander verbinden und damit eventuell zwei Meere, setzten wissenschaftliche Kenntnisse voraus, etwa um Schleusen zu bauen. Für den Bau benötigte man allerdings große Geldsummen, was eine rationale Finanzpolitik voraussetzte, so dass die Herrschenden genau wissen konnten, wie groß ihre Einnahmen waren bzw. wie groß sie sein konnten.

Neben den beiden genannten Optionen bliebe dann noch eine dritte, die den Absolutismus aus dem Rationalismus entspringen lässt. Diese Option wird man u.a. nach 1789 bei den Gegnern der Französischen Revolution wiederfinden, wobei diese in erster Linie den sich etablierenden demokratischen Absolutismus im Visier haben, der in ihren Augen das Produkt einer sich von allen traditionellen, und damit auch religiösen, Banden befreiten, und eben deshalb *ab-soluten* Vernunft ist, die, wenn sie sich der Aufgabe der Gestaltung der sozialen Wirklichkeit widmet, keine normativen Bande mehr anerkennt. Die Vernunft setzt sich hier als absolut, aber im Gegensatz zur Vernunft auf die sich die absoluten Könige bzw. deren Verteidiger beriefen, tendiert die Vernunft jetzt dazu als eine Macht verstanden zu werden, die die höchsten Normen selbst schafft, statt diese höchsten Normen nur zu erkennen.

Es ist in diesem Kontext festzuhalten, dass in der absolutistischen Staatstheorie und in der rationalistischen Erkenntnistheorie die Vernunft – des Gott repräsentierenden Königs auf der einen Seite, des das universelle Subjekt repräsentierenden Philosophen auf der anderen Seite – in den Mittelpunkt gestellt wird, und dass das Vertrauen in die rationale Fähigkeit der Menschen tatsächlich, zumindest auf dem Papier und hinsichtlich bestimmter Wissensgebiete, die Epoche charakterisiert. Die Verteidiger der absoluten Macht sagen zwar, dass der Wille des Fürsten souverän und absolut ist, aber dieser Wille wird immer als ein durch die Vernunft geleiteter Wille konzipiert bzw. als ein Wille, der sich durch die Vernunft leiten lassen muss, wenn er mit der Idee der Aufgabe übereinstimmen soll, die Gott ihm anvertraut hat. Man kann zwar durchaus mit Thuau sagen, dass der menschliche Wille in die soziale – und natürliche – Welt eingreift, aber dieser Wille wird als ein solcher aufgefasst, der durch die Vernunft geleitet wird, ebenso wie der nach (nützlicher) Erkenntnis strebende Wille sein Ziel auch nur dann erreichen kann, wenn er sich durch eine rationale Methode leiten lässt. Vom absoluten Souverän wird erwartet, dass er seinen Willen absolut der Vernunft unterwirft, und nur ein absolut der Vernunft unterworfenen Wille kann und darf eine absolute Macht ausüben. Und die

Vernunft wird immer mit Gott in Verbindung gesetzt und in den Rahmen göttlicher und natürlicher Gesetze gestellt.

Wenn der Wille des Königs als vernünftig gedacht wird, dann ist es auch völlig vernünftig, sich dem Willen des Königs zu unterwerfen, denn in einem solchen Fall unterwirft man sich nicht der reinen Willkür eines Individuums, sondern dem vernünftigen Willen, also der Vernunft. Die politische Freiheit der Untertanen kann in dieser Hinsicht als ihr Recht konzipiert werden, nur vernünftigen Gesetzen, Erlässen, usw. unterworfen zu werden. Frei ist man nicht, wenn man tun und lassen kann, was man zufällig will, noch wenn man tun muss, was der Herrscher zufällig will, sondern wenn man tun muss, was der Herrscher befehlen muss. Dabei wird darauf vertraut, dass die Vernunft des Fürsten tatsächlich das Richtige erkennen kann, mag diese Erkenntnis auch auf eine göttliche Hilfe angewiesen sein, ja kann sogar als eine das Richtige erkennende Vernunft nur dann angesehen werden, wenn oder weil Gott ihr zur Hilfe kommt und sie aufklärt. Der Fürst will das Vernünftige, erkennt das Vernünftige und tut das Vernünftige – zumindest ist dies eine Voraussetzung, die man damals machen sollte. Das Wollen, das Erkennen und das Handeln des absoluten Fürsten werden alle vor dem Hintergrund ihrer Vernünftigkeit oder Ausrichtung auf das Vernünftige gedacht.

Und ist es nicht auch, wie schon eben angedeutet, genau das, was der neuzeitliche Rationalismus vom Menschen verlangt, nämlich dass er sich nur der Vernunft unterwirft und sich bei der Erkenntnis nicht durch Vorurteile oder Leidenschaften in die Irre führen lässt? Besteht die, wenn man so will, epistemische Freiheit nicht eben darin, sich nur der Vernunft zu unterwerfen, so dass die Menschen, wenn sie sich dem vernunftgeleiteten Willen des Fürsten unterwerfen, frei sind?¹¹ Dass sie diese Unterwerfung als unfrei empfinden hängt dann damit zusammen, dass in ihnen die Stimme der Begierden und Leidenschaften die Stimme der Vernunft zum Schweigen gebracht hat oder sie übertönt. Sind nicht letzten Endes die Begierden und Leidenschaften die großen Feinde der Vernunft? Und sind es nicht auch in einem großen Maße sie, sowie auch bestimmte Vorurteile – die Bacon'schen Idole –, die die menschliche Vernunft daran hindern, das Richtige im Bereich der Wissenschaften zu erkennen?

Würde jedes Individuum in seinem Innern diese Begierden und Leidenschaften im Zaume halten, dann wäre im Prinzip eine politische Macht überflüssig bzw. wür-

11 So meint etwa Fénelon, der kein rationalistischer Philosoph und auch kein Verteidiger der absoluten Monarchie ist, der freieste Mensch sei derjenige, der nur den Göttern und der Vernunft unterworfen sei (Fénelon 1872, 62). Für Denker wie Fénelon waren Freiheit und Unterwerfung keine sich radikal oder *a priori* ausschließende Begriffe. Alles hing davon ab, was oder wem man sich unterwarf. Wer sich den Leidenschaften oder einem durch seine Leidenschaften geleiteten Menschen unterwarf, war unfrei; wer sich der Vernunft und Gott oder einem sich rein durch die Vernunft leitenden Menschen unterwarf, war frei. Frei im eigentlichen Sinne des Wortes war man solange, wie man nur das tat oder tun musste, was die Vernunft vorschrieb.

de es genügen, ihr eine *vis directiva* zu verleihen, da die Leitung durch die Vernunft nicht bedeutet, dass man auch immer automatisch weiß, in welche Richtung der Weg der Vernunft geht. Da die Menschen aber keine solche innere Kontrolle über den nicht-rationalen Teil ihres Selbst ausüben oder diese Kontrolle zumindest nicht hinreichend ist bzw. immer wieder nachlassen kann, müssen sie von außen kontrolliert werden und muss auch manchmal Zwang auf sie ausgeübt werden oder muss zumindest eine Zwangsandrohung bestehen. Und je schwächer oder unzuverlässiger die Macht ist, die sie in ihrem Inneren über die Begierden und Leidenschaften ausüben, umso stärker und absoluter muss die Macht sein, die sie von außen zum vernünftigen Handeln anleitet bzw. von außen Entscheidungen trifft, die notwendig sind, um das Allgemeinwohl zu bewahren. Je schwächer die Vernunft, die uns autonom von innen leitet, umso mächtiger muss die Vernunft sein, die uns heteronom von außen leitet und die dadurch unserem äußeren Handeln den Anschein eines von innen bestimmtem autonomem Handeln gibt.

Allerdings muss hier gleich auf ein Problem hingewiesen werden. Der philosophische Rationalismus verlangt, dass man eine Aussage nicht schon deshalb als wahr akzeptiert, weil sie von einer anerkannten ehrwürdigen Autorität aufgestellt wurde, sondern man sollte sie nur deshalb als wahr akzeptieren, weil sie uns als evident erscheint oder anhand evidenter Schritte auf eine evidente Weise bewiesen werden kann. Der politische Absolutismus hingegen verlangt, dass man eine Entscheidung schon deshalb als verbindlich akzeptiert, weil sie vom legitimen Herrscher getroffen wurde, unabhängig davon, ob man sie als evident ansieht oder nicht. Hier scheint also das Prinzip der anerkannten Autorität über dem Prinzip der Evidenz zu stehen. Es sei denn, man könne auf eine evidente Weise zeigen, dass der König keine anderen als vernünftige Entscheidungen treffen kann bzw. dass er das politisch Richtige viel besser erkennen kann als seine Untertanen. Schlussendlich geht man ja auch auf dem Gebiet der Wissenschaften davon aus, dass die Wissenschaftler das Wahre viel besser erkennen können als die Laien in Sachen Wissenschaften, so dass letztere den Wissenschaftlern vertrauen und Aussagen auch dann als wahr und für sie verbindlich akzeptieren, wenn sie ihre Wahrheit nicht unmittelbar als evident einsehen können oder die Mechanismen nicht verstehen oder keinen hinreichenden Überblick über sie haben. Warum sollte man in der Politik nicht ähnlich vorgehen? Werden nicht auch in der Politik eine bestimmte Kompetenz und Sachkenntnis vorausgesetzt, die man nicht bei denjenigen voraussetzen kann, die sich nicht eingehend mit solchen Dingen befassen? Und sollte man nicht auch beim Herrscher jene allein mit der Vernunft kompatible Objektivität voraussetzen, die man vom Wissenschaftler erwartet, zumal dann, wenn der Herrscher unmittelbar von Gott inspiriert wird? Mag man darüber streiten, ob der Wissenschaftler und der König leidenschaftslos sein sollen, so herrscht Einigkeit darüber, dass sie doch bei ihren jeweiligen Aktivitäten ihre Leidenschaften unter Kontrolle haben und auch irrationale Vorurteile

überwinden sollten.¹² Sie sollten sich beide allein von der Vernunft leiten lassen, und die Frage lautet nur, wie man einigermaßen sicher stellen kann, dass sie sich auch nur von der Vernunft werden leiten lassen. Im Falle der absoluten Herrscher war „Gott“ die Antwort auf die Frage nach einer solchen Garantie. Und bei Descartes wird es übrigens auch Gott sein, der das Wahrheitskriterium garantiert.¹³

Es geht im 17. Jahrhundert letztendlich um die Frage, *wo* die Vernunft, und damit auch um die Frage, *wo* die absolute Macht der Vernunft – die im 17. Jahrhundert kaum jemand bestritt – anzusiedeln ist bzw. wer im Namen der Vernunft sprechen darf. Von welcher Instanz kann erwartet werden, dass sie die vernünftigen Entscheidungen trifft, die Entscheidungen, die jeder Mensch treffen würde, wenn er einen korrekten Gebrauch seiner Vernunft machen würde? Es sind dies eigentlich die Entscheidungen, die Gott treffen würde, wenn er sich unmittelbar der Führung des politischen Gemeinwesens annehmen würde. Wessen Vernunft ist derart aufgeklärt oder informiert, dass man sie mit der göttlichen vergleichen kann? Und wessen Vernunft übt eine derart absolute Macht über die Begierden und Leidenschaften aus, dass dieser Mensch dazu berechtigt ist, eine ebensolche absolute Macht über die Begierden und Leidenschaften anderer Menschen auszuüben? Wer ist, anders gesagt, dazu würdig, als Gottes Stimme auf Erden angesehen zu werden? Wobei vorausgesetzt wird, dass Gott die Menschen nicht sich selbst überlässt, sondern ihnen bei der Organisation ihres individuellen, aber auch und vor allem ihres kollektiven Lebens behilflich ist.

Man könnte auch sagen, dass es in den damaligen politischen Debatten um die Frage ging, welche Instanz dazu berechtigt war, sich als Bewahrerin oder Garantin des Gemeinwohls zu proklamieren bzw. welche Instanz von sich behaupten konnte, das Allgemeinwohl und die zu seiner Bewahrung oder Förderung notwendigen Mittel zu erkennen. Gott, Vernunft, Allgemeinwohl: Diese Begriffe hingen damals eng miteinander zusammen und verwiesen aufeinander. Wer behaupten konnte, die Macht von Gott erhalten zu haben, um mittels einer durch die Leidenschaften und Begierden ungetrübten Vernunft für das Allgemeinwohl zu sorgen, konnte eine

12 Interessant ist in diesem Zusammenhang die Behauptung Solomons, Bacons Begriff der Objektivität sei vor dem Hintergrund der politisch-rechtlichen Aktivitäten des *lord chancellor* entstanden (Solomon 1998, xvi). Die Autorin fasst das Baconsche Programm wie folgt zusammen: „In Bacon’s scientific program the strategy is to strip the knower of interests, in order to create disinterested cognition“ (Solomon 1998, 91). Der Erkennende sollte die Phänomene demnach nicht im Lichte seiner eigenen Interessen betrachten, sondern er musste den, wie man zu sagen pflegt, göttlichen Standpunkt einnehmen. Das politische Programm der Verteidiger des Absolutismus besteht darin, den König als jemanden zu konzipieren, dessen Entscheidungen nicht durch Partikularinteressen bestimmt sind, sondern nur durch das Allgemeinwohl geleitet werden, das in der Politik gewissermaßen die Rolle spielt, die die Wahrheit in der Wissenschaft spielt. Auch der König muss den göttlichen Standpunkt einnehmen, und dies umso mehr, als er als Vertreter Gottes betrachtet wird.

13 Genauso wie übrigens im Theater jener Epoche der *deus ex machina* jene Probleme löste, die die menschliche Problemlösungskraft überstiegen.

Legitimität beanspruchen, die keine andere Instanz beanspruchen konnte. Gott will das Allgemeinwohl und er hilft den Menschen dabei, dieses Allgemeinwohl mittels der Vernunft zu erkennen und mittels einer legitimen Macht zu verwirklichen.

Was auch immer die Partikularinteressen gewesen sein mögen, die die damaligen Akteure zum Handeln motivierten, so achteten doch alle tunlichst darauf, ihre Handlungen oder Entscheidungen als der Vernunft entsprechend und als dem Allgemeinwohl dienlich darzustellen, wobei die Bewahrung oder Förderung des Gemeinwohls das war, was von der politischen Vernunft verlangt wurde – Dimension der praktischen Vernunft, die ein Ziel oder einen Zweck erkennt – und zu dessen Erreichung die politische Vernunft die geeignetsten Mittel zu finden hatte – Dimension der instrumentellen oder technischen Vernunft, die die Mittel zum Zweck sucht. Die Bewahrung und Förderung des Allgemeinwohls, so könnte man es auch formulieren, waren der Gegenstand eines kategorischen Imperativs der politischen Vernunft; die zur Erreichung dieses Ziels einzusetzenden Mittel waren hingegen der Gegenstand hypothetischer Imperative, bei denen man auch die gegebenen Umstände sozialer, politischer oder ökonomischer Natur zu berücksichtigen hatte. Mochte der König sich auch sagen, er soll sich um das Gemeinwohl kümmern, *wenn* er nicht von Gott bestraft werden will (hypothetischer Imperativ), so kann man doch nicht hierbei stehen bleiben. Der König hatte sich um das Gemeinwohl zu kümmern, *weil er König war*, und damit Stellvertreter Gottes. Die Angst vor einer göttlichen Strafe konnte ihn gegebenenfalls motivieren, aber diese Angst spielte keine begründende Funktion.

Wenn Peter Nitschke schreibt, dass durch das Kriterium der Vernunft, wie man es immer mehr ab dem 17. Jahrhundert findet, „die Frage der Macht funktional gewendet wird“, so dass die „Frage nach der Wahrhaftigkeit politischer Handlungen des Fürsten oder des Staates“ sich nicht mehr als dringliche Frage stellt (Nitschke 2000, 59)¹⁴, so trifft das nicht ganz zu und zeigt noch einmal, dass man einen kapitalen

14 Foisneau unterscheidet auch die Theoretiker der Staatsräson von Denkern wie Bodin, indem er darauf hinweist, dass letzterer die Ausübung der Macht nur dann als legitim betrachtet, „wenn sie im Dienste der Rechte der Souveränität steht“, wohingegen erstere „ein technokratisches Modell vorschlagen, in welchem die Ausübung der Macht im Hinblick auf ihre Wirksamkeit legitimiert wird“ (Foisneau 1999, 244). Doch wirksam im Bezug auf was? Sollte man nicht bei den Theoretikern der Staatsräson und bei Bodin sagen, dass sie von einer der politischen Souveränität innewohnenden Funktion ausgehen, und dass die Ausübung der Macht auf die Erfüllung dieser Funktion ausgerichtet ist? Die Bodinschen Rechte der Souveränität setzen immer eine Pflicht des Souveräns voraus, und auch die Theoretiker der Staatsräson gehen davon aus, dass der Souverän bestimmte Pflichten hat. Wer die Dimension der Pflicht missachtet und alles auf Rechte reduziert, geht sowohl am Kern der Staatsräson als auch an demjenigen des Absolutismus vorbei, wie beide im 17. Jahrhundert gedacht wurden. Machiavellis Fürst soll die ihm zur Verfügung stehende Macht benutzen, um die Fremden aus der italienischen Halbinsel zu verjagen, und nicht, um seine privaten Begierden zu befriedigen. Dass dabei der Aspekt der Wirksamkeit betrachtet wird, ist normal. Schliesslich gibt auch Gott dem absoluten Fürsten eine Macht, die wirksam ist, und der absolute Fürst soll einen wirksamen Gebrauch dieser Macht machen – wirksam im Dienste des Zwecks.

Fehler begeht, wenn man die Einbettung der damaligen politischen Theorie in den theologischen Kontext übersieht. Die Macht des Fürsten ist sicherlich funktional, und damit kein Selbstzweck, aber sie wird als im Dienste eines die konkrete Person des Fürsten transzendierenden Wertes stehend begriffen, und dieser Wert muss vom Fürsten richtig identifiziert werden, d.h. ganz konkret, dass der Fürst seine Macht in den Dienst des wahren Allgemeinwohls stellen muss, weil Gott ihm diese Aufgabe anvertraut hat. Die Macht ist funktional, weil der Fürst als ein Funktionär Gottes verstanden wird. Mag er sich dafür nicht vor den Menschen zu verantworten haben, so wird er sich doch eines Tages vor Gott, an dessen Stelle und in dessen Auftrag er handelt, verantworten müssen. Gott wird erkennen, ob er „wahrhaftig“ gehandelt hat, ob er also wirklich das Allgemeinwohl im Blick hatte, oder nur seine eigenen Interessen. Wenn der König wirklich an Gott und an die Möglichkeit einer göttlichen Bestrafung glaubte – und der von manchen Fürsten nach außen getragenen Glaube kann durchaus ein geheuchelter Glaube gewesen sein –, dann stellte sich für ihn die Frage nach der Wahrhaftigkeit durchaus als eine „dringliche Frage“, denn es ging dann schließlich um sein ewiges Seelenheil und gegebenenfalls auch um seine irdische Herrschaft, da Gott die Fürsten auch schon in diesem Leben bestrafen konnte, indem er etwa in den Herzen der Untertanen Hass gegenüber dem Fürsten entstehen ließ oder eine fremde Macht das Land erobern ließ. So schreibt etwa Du Bosc de Montandré, ein Verfechter der Idee einer durch das *parlement* begrenzten Monarchie:

„[W]enn Gott einen König absetzen will, gibt er dem Volk die Bewegung & das Wissen, das dann seinen Willen ausführt“ (Bosc de Montandré 1652a, 10)

So offen ausgedrückt wie hier findet man den Gedanken nicht bei den Verteidigern der absoluten Macht. Auch wenn sie den Gedanken nicht unbedingt ganz von der Hand weisen, dass Gott sich des Volkes bedienen kann, um einen Herrscher vom Thron zu stürzen, so werden sie höchstens behaupten, dass Gott dem Volk die Bewegung gibt, aber nicht, dass Gott ihnen auch das Wissen gibt. Im Rahmen der absolutistischen Theorien sprach Gott immer nur mit dem Fürsten, so dass auch nur er sich auf eine göttliche Eingebung berufen konnte. Aus der Sicht der Verteidiger der absoluten Macht soll das Volk nicht glauben, dass es manchmal von Gott als Instrument gebraucht werden kann, um einen Fürsten zu stürzen. Allerdings spricht nichts dagegen, dass der Fürst den Glauben hegt, dass Gott sein Volk benutzen kann, um ihn zu stürzen. Im Falle des Volkes könnte der Glaube zur Anarchie führen, da bestimmte Demagogen behaupten könnten, Gott habe ihnen den Auftrag gegeben, das Volk zum Umsturz aufzuwiegeln. Im Falle des Fürsten, hingegen, kann der Glaube zu einer freiwilligen Einschränkung des Machtgebrauchs auf legitime Zwecke führen.

Das Politikverständnis der absoluten Fürsten und ihrer Verteidiger, zumindest wie man es in den offiziellen Aussagen findet, situiert sich noch nicht, wie Nitsch-

ke es behauptet, jenseits des „normativen Horizonts der *Politica Christiana*“ als solchen (Nitschke 2000, 59), sondern der normative Horizont wird lediglich auf die neuen politischen, sozialen, usw. Verhältnisse angewendet. Was verschwunden ist, ist also nicht der Horizont der *Politica Christiana*, sondern der Horizont einer harmonischen politischen Gemeinschaft, in welcher niemand die gegebene Ordnung in Frage stellte und kein Konflikt um die Bestimmung des Allgemeinwohls entstand. Dass der Horizont der *Politica Christiana* dabei Gefahr lief, sich als unangemessen zu erweisen, soll nicht bestritten werden. Aber man sollte die Theoretiker des absoluten Staates als Autoren lesen, die zumindest versucht haben, diesen Horizont, wenigstens in der Theorie, weiterleben zu lassen, wenngleich mit diesem oder jenem Abstrich. Ab wann die Abstriche so groß oder zahlreich sind, dass vom Horizont nur noch eine Fratze übrig bleibt, soll hier nicht diskutiert werden. Und dass man es in der alltäglichen Praxis eher mit einer Politik der Förderung der Eigeninteressen zu tun hatte, als mit einer wirklich auf das Wohl aller abzielenden Politik, soll auch nicht bestritten werden.

Für die Theoretiker des absoluten Staates war die Vernunft im Staat zu finden bzw. im durch Gott auserwählten und geleiteten Fürsten, und zwar in ihm allein. In ihm herrschte die Vernunft absolut über die Leidenschaften und Begierden, und er durfte und musste somit auch absolut über seine Untertanen herrschen, die sich oft von ihren Begierden und Leidenschaften leiten ließen und dementsprechend zu Handlungen bereit waren, die dem Gemeinwohl widersprachen. Niemand bestritt, dass der König sich beraten lassen konnte, denn der Vernunftbesitz und die Selbstkontrolle garantieren noch nicht, dass man sich ohne fremde Hilfe die für das Treffen einer richtigen Entscheidung relevanten Informationen aneignen kann. Besaß der Fürst aber alle relevanten faktischen Informationen, dann oblag es ihm, auf dieser Grundlage die im Rahmen der gegebenen Situation vernünftige Entscheidung zu treffen und dadurch auch die Verantwortung dafür zu übernehmen, eine Verantwortung allerdings, die er nicht vor den Menschen trug, sondern vor Gott. Gut informierte und vertrauenswürdige Berater teilten dem Fürsten die Informationen mit, über die er verfügen musste, wenn er nicht nur eine weise, sondern auch eine den konkreten Umständen angepasste Entscheidung treffen wollte. Traf der König eine falsche Entscheidung, dann wurde nicht seine Weisheit in Frage gestellt, sondern die Schuld wurde den Beratern angekreidet, die den König falsch oder ungenügend informiert hatten. Besonders klar wurde das zur Zeit der Fronde (1648-1652), als der Einfluss Mazarins auf die Regentin und den jungen Ludwig angeprangert wurde und die Forderung aufkam, den Kardinal vom Hof zu entfernen.

Die Gegner der absoluten Monarchie glaubten, dass der Herrscher, als konkretes empirisches Individuum, sich durchaus irren konnte und dass bestimmte Institutionen, wie etwa das *parlement*, in bestimmten Situationen die Stimme der Vernunft verkörperten. Und wo dies der Fall war, musste der König, wenn er weiter der

Vernunft gemäß regieren wollte – und dieser Wille war seinem Königssein, zumal es von Gottes Gnade war, sozusagen konsubstantiell –, auf die Stimme des *parlement* hören und ihr folgen, statt auf die Stimme seiner engsten, nur – zumindest sahen es ihre Gegner so – ihr eigenes Wohl suchenden Berater oder Minister zu hören. Die Weisheit lag nicht nur beim König, sondern auch bei den Mitgliedern bestimmter Institutionen.

Mit solchen Appellen sollte die absolute Macht des Königs ganz oft nicht gemindert oder in Frage gestellt werden, sondern es galt vielmehr, sie zu untermauern und zu festigen. Der sich irrende König stellte sich, ungewollt, in den Dienst von persönlichen Begierden und Interessen – die nicht unbedingt seine eigenen waren, sondern auch die seiner engsten Berater sein konnten, die ihn manipulierten – und handelte nicht so, wie es das Gemeinwohl von ihm verlangte. Seine absolute Macht hatte er aber nur deshalb von Gott bekommen, damit er im Sinne des Gemeinwohls handelt. *Formal* konnte die Entscheidung unangreifbar sein – der König wollte das Gemeinwohl –, aber *material* konnte und musste sie in Frage gestellt werden können. Es lag, wenn man so sagen kann, ein politischer Fehler vor, den das *parlement* verbesserte, aber keine politische Sünde, die das *parlement* hätte bestrafen können oder müssen. Die *dignitas* des Königs blieb unangetastet, und indem die materiale mit der formalen Richtigkeit in Einklang gebracht wurde, wurde sie sogar noch gefestigt. Die politische Sünde lag bei den königlichen Beratern, und das *parlement* wähnte sich durchaus in seinem Recht, wenn es verlangte, dass den schlechten Beratern oder Ministern gekündigt werden sollte. Diese Forderung diente dem Schutz des Königs und dessen Macht, und man könnte das *parlement* dementsprechend als eine Instanz betrachten, die sich darum bemüht, die Bedingungen der Möglichkeit eines legitimen Gebrauchs der absoluten Macht zu erhalten.

Die Vernunft von welcher hier die Rede ist wurde nicht als eine völlig autonome Instanz gedacht, die sich, nachdem sie alles in Frage gestellt hatte, an keine ihr vorgegebenen normativen Tatsachen zu orientieren hatte, da sie nichts Substantielles mehr in sich selbst vorfand, sondern sie wurde in den Kontext einer präexistierenden göttlichen Schöpfungsordnung gesetzt und damit auch vor dem Hintergrund einer alles beherrschenden und bestimmenden göttlichen Vernunft konzipiert. Sie erfand die sie leitenden Normen dementsprechend nicht selbst, sondern fand sie vielmehr vor und erkannte sie. Wenn die Vernunft sprach, dann war ihre Rede zugleich auch Gottes Rede, denn Gott hatte dem Menschen die Vernunft mit den ihr inhärenten vernünftigen Normen gegeben, und insofern konnte der Mensch sich auch auf sie verlassen, vorausgesetzt, er ließ die Vernunft in sich selbst sprechen, ohne der Stimme der Leidenschaften eine Möglichkeit zu geben, die Stimme der Vernunft zu trüben.

Doch neben der göttlichen Schöpfungsordnung wurden auch die bestehenden sozialen und politischen Institutionen, Gewohnheiten, Bräuche, usw. von manchen

Denkern als eine Art sedimentierter Vernunft aufgefasst, als der Ausdruck einer altherwürdigen Weisheit, die dem Sturm der Zeiten widerstanden hatte und die sich dementsprechend dem sich stets ändernden Willen des Individuums aufdrängte, als etwas, das für eine feste Ordnung sorgte. Insofern sie sich erhalten hatten, mussten die Institutionen, usw. als Ausdruck der sozialen Natur des Menschen angesehen werden, und insofern diese Natur als eine von Gott geschaffene betrachtet wurde, konnte man auch das Gegebene als gottgewollt betrachten. Diese Institutionen, usw. waren in einem bestimmten Sinne ein Stück Natur, und im Gegensatz zu den willkürlich vom Menschen geschaffenen Normen, die keinen wirklichen Bestand hatten, zeigten sie durch ihre Dauer, dass sie eben nicht rein willkürlicher Natur waren. Und da sie nicht willkürlicher Natur waren, konnten und durften sie auch nicht willkürlich geändert werden. Dabei wurde keineswegs die Möglichkeit ausgeschlossen, dass sie sich im Laufe der Jahrhunderte allmählich verwandelten, aber diese Verwandlung sollte das Werk der Zeit, nicht das Werk eines wie ein Blitz in diese Zeit eingreifenden menschlichen Willens sein.

Die Kontroversen bezüglich der Absolutisierung der politischen Macht werden vor allem hinsichtlich dieser sedimentierten Vernunft entbrennen. Was in längst vergangenen Zeiten einmal vernünftig gewesen sein konnte, musste es nicht mehr in der Gegenwart sein. Mochte auch eine bestimmte Institution während Jahrhunderten fruchtbare Wirkungen gehabt haben, so konnte es durchaus der Fall sein, dass diese Institution nicht mehr einer sich gewandelten Epoche entsprach. Doch wem obliegt es in letzter Instanz zu entscheiden, ob sich das Vernünftige in etwas Unvernünftiges verwandelt hatte, so dass es notwendig wurde, es durch etwas Neues, Vernünftiges, zu ersetzen? Die anonyme Vernunft der Zeiten hatte die Gewohnheiten geschaffen, die im König personifizierte Vernunft des Staates will sie abschaffen und gesetztes Recht an ihre Stelle setzen. Hier deutet sich ein Konflikt an zwischen der Vernunft der Institutionen und der Vernunft eines bestimmten Menschen, aber eines Menschen, der als Individuum eine bestimmte Institution verkörperte. Inwiefern durfte die Vernunft des Königs sich über die Vernunft der sozialen und politischen Institutionen setzen? Wird der König nur als ein konkretes empirisches Individuum betrachtet, hat seine willkürliche Entscheidung keine Konsistenz gegenüber den Institutionen; wird er aber als eine den Willen und die Vernunft Gottes inkarnierende Institution gesehen, nehmen die Dinge eine ganz andere Form an, denn dann ist es nicht mehr ein einfacher Mensch, der natürlich entstandene Institutionen abschaffen will, sondern die Abschaffung dieser Institutionen erscheint dann als der Akt eines im Auftrag Gottes handelnden Menschen. Und ab 1789 wird der in die gegebene Ordnung eingreifende Wille nicht mehr als ein solcher gesehen, der im Auftrag Gottes handelt, sondern im Auftrag des souveränen Volkes oder der souveränen Nation.

Inwiefern durfte der spontan Neues schaffende Wille des Souveräns, wengleich auf eine sich ihm aufgedrängte und nach einer Reaktion seinerseits verlangende Situation, das langsam und unmerklich Entstandene, und damit auch durch die Zeit Bewährte, abschaffen oder radikal verwandeln? Das neue Recht soll also nicht um seiner selbst willen geschaffen werden, noch, um die Begierden des Souveräns besser zu befriedigen, und auch nicht, weil der Souverän es einfach so will, sondern weil die Wirklichkeit sich derart geändert hat, dass sie nach neuen Rechtsregeln verlangt, mag dieses Verlangen auch nicht von den Untertanen selbst ausgesprochen werden, ja mögen die Untertanen der Überzeugung sein, dass das alte Recht bestehen bleiben sollte. Es ist an der Zeit, dass das, was die Zeiten überdauert hat, geändert wird.

Der große französische Jurist und Theoretiker der absoluten Macht Jean Bodin hat diesen die Zeitlichkeit betreffenden Konflikt in seinen *Six livres de la république* klar zum Ausdruck gebracht:

„[D]ie Gewohnheit nimmt ihre Kraft nach und nach und durch einen Konsens aller, oder der allermeisten, der sich über lange Jahre erstreckt: aber das Gesetz entspringt im Augenblick und entnimmt seine Strenge von demjenigen, der die Macht besitzt, allen zu befehlen: die Gewohnheit nimmt langsam Form an, und ohne Zwang: das Gesetz ist befohlen und gilt öffentlich durch die Macht, und sehr oft gegen den Willen der Untertanen“

(Bodin 1986, 307-308)

Dem sozusagen zwanglosen Zwang der im Laufe der Zeit zur zweiten Natur gewordenen Gewohnheit steht der als Zwang empfundene Zwang des durch den königlichen Willen gesetzten Gesetzes gegenüber, das sich bislang noch nicht bewährt hat, da es neu ist. Der gewissermaßen im Modus des Natürlichen oder Naturgegebenen erlebten Gewohnheit, wird das im Modus des Künstlichen erlebte Gesetz entgegen gesetzt, das mit einem Einbruch in die natürliche Ordnung gleichgesetzt wird – genauso wie das Wunder als ein Einbruch Gottes in den gewohnheitsmäßigen Ablauf der Natur angesehen werden kann. Die Menschen merken nicht, dass sie sich einer Gewohnheit unterwerfen, da sie mit den Gewohnheiten aufwachsen und diese somit ein integraler Teil ihrer Lebenswelt und damit auch ihrer selbst sind. Die Gewohnheit ist einfach da, und man denkt oft nicht einmal daran, dass es auch anders sein könnte. Das Gesetz entsteht, und man wird sich bewusst, dass es auch hätte nicht entstehen können oder dass es einen anderen Inhalt hätte haben können. Das Gesetz ist ein Produkt des Willens, der auch anders hätte wollen können. Die Gewohnheit ist mit der Natur gegeben und könnte ebenso wenig anders sein, wie es die Natur ist.

In einem der wichtigsten *Coutumiers* – eine Sammlung bestimmter zum Recht kristallisierter Gewohnheiten, die für eine bestimmte Gegend charakteristisch sind

– der damaligen Zeit wird folgende Definition der Gewohnheit, so wie sie für das Gewohnheitsrecht relevant ist, gegeben:

„Gewohnheit [...] ist, was ein langer und alter Gebrauch eingeführt hat, ohne Schrift, durch den allgemeinen Konsens des Volkes, um als Gesetz zu gelten [...]. Den Franzosen war der Name Gewohnheit lieber als Gesetz; denn der eine zeugt von Freiheit & freiwilliger Unterwerfung; der andere von Knechtschaft; so dass jene mit der Sänfte und Güte des Königtums verglichen wird; diese mit der tyrannischen Domination“ (Coustumes 1678, 2)

Interessant ist dann allerdings der Hinweis, dass Simon de Montfort die *coutume de Paris* in seinen Gebieten im Südwesten Frankreichs eingeführt hat, obwohl sie dort, so wird man voraussetzen dürfen, noch nicht auf einen langen und alten Gebrauch zurückblicken konnte. Hier wird also eine Gewohnheit einer bestimmten Gegend in eine andere Gegend verpflanzt, und es ist nicht ein langer Gebrauch, der die neuen Handlungsmodalitäten einführt, sondern der Wille eines Herrschers.

In dieser Hinsicht versteht man auch, dass Bodin den Begriff des Konsenses verwendet. Das von Bodin aufgeworfene Problem ließe sich wie folgt formulieren: Wer darf eine auf dem impliziten, sich in den Handlungen ausdrückenden Konsenses der Teilnehmenden beruhende Praxis durch eine Praxis ersetzen, für die es keinen solchen Konsens gibt? Welche Macht darf die Kraft des Konsenses durchbrechen, um eine Situation herzustellen, in welcher es einen solchen Konsens nicht mehr gibt? Der Normativität des zeitbewährten Faktischen, das sich als Natürliches präsentiert, stellt sich hier die Normativität des in die Zeit eingreifenden Faktischen, das als Willkürliches erscheint, entgegen bzw. stehen sich hier zwei konkurrierende Normativitätsansprüche entgegen, wobei alle beide sich prinzipiell auf die Vernunft und auch auf Gott berufen können.¹⁵ Was gibt dem König das Recht, in eine Natur einzugreifen, deren Urheber Gott ist, und bezüglich welcher man annehmen kann, dass die sich in ihr im Laufe der Jahrhunderte etablierten Gewohnheiten auch göttlichen Ursprungs sind oder zumindest von Gott geduldet werden? Diese Frage ließ sich nur dadurch beantworten, dass der König mit einem göttlichen Handlungsauftrag assoziiert wurde.

Der König wurde dabei als der Vertreter Gottes auf Erden, als sein Leutnant, gedacht, und als solcher hat er gemäß der Vernunft seines Auftraggebers zu handeln. Sein persönlicher Wille hat sich seiner Vernunft zu unterwerfen, genauso wie seine

15 Die Debatte wird wieder am Ende des 18. Jahrhunderts auftauchen. Edmund Burke, der erste große Kritiker des abstrakten Rationalismus der französischen Revolutionäre, stellt die „pleasing illusions“ der Vergangenheit, an die sich die Menschen u.a. durch die lange Gewohnheit gebunden fühlen, dem „new conquering empire of light and reason“ entgegen (Burke 1999, 170-171), den man in Frankreich durchsetzen will. Zwischen den Zeilen wird bei ihm deutlich, dass hier eigentlich eine „pleasing illusion“ durch eine „unpleasing illusion“ ersetzt wird, die sich aber selbst nicht als Illusion erkennt, sondern von sich glaubt, die absolute Wahrheit zu sein. Es wäre in diesem Kontext interessant, Burke und Pascal miteinander zu vergleichen.

Untertanen sich ihm zu unterwerfen haben. Widerspricht der Inhalt des Willens des Herrschers nicht der göttlichen Vernunft bzw. entspricht er dieser Vernunft, dann sind die Untertanen dazu verpflichtet, sich dem Willen des Herrschers zu unterwerfen, da sie dazu verpflichtet sind, sich Gott und der Vernunft zu unterwerfen. Gott müssen sie sich unterwerfen, weil sie von Natur aus Geschöpfe Gottes sind und er dementsprechend ihr natürlicher Herrscher ist; der Vernunft müssen sie sich unterwerfen, weil sie von Natur aus vernunftbegabte Wesen sind und die Vernunft das Höchste in ihnen darstellt. Und auch: Widerspricht eine Gewohnheit der Vernunft, dann obliegt es dem Herrscher, sie abzuschaffen, und die Untertanen müssen dies akzeptieren, auch wenn sie den Eindruck haben, dass diese Gewohnheit, die für sie eine Selbstverständlichkeit geworden ist, vernünftig ist. Der durch die lange Gewohnheit erklärbare täuschende Eindruck der Untertanen muss sich dem durch die Vernunft aufgeklärten Willen des Königs unterwerfen. Der König merkt, dass sich die Welt geändert hat und dass die neue Situation auch eine neue handlungsleitende Norm verlangt; die Untertanen haben dies nicht oder noch nicht erkannt bzw. haben einige von ihnen es erkannt, halten aber an der alten Norm fest, weil sie zumindest noch kurzfristig vorteilhaft für sie ist. Genauso wie es für Gott manchmal notwendig ist, den gewohnheitsmäßigen Naturlauf durch ein Wunder zu unterbrechen, um etwa die Harmonie des Ganzen zu erhalten, muss auch der König manchmal den gewohnheitsmäßigen Gesellschaftslauf unterbrechen, um auch hier die Harmonie des Ganzen zu erhalten. Die Untertanen müssen sich hier den Entscheidungen des Königs unterwerfen, da er weiß, wann ein Bruch mit dem normalen Lauf der Dinge notwendig ist.

Doch wie, wenn der Wille des Souveräns der Vernunft oder den göttlichen Gesetzen widerspricht? Ist man dann noch daran gehalten, ihm zu folgen, oder ist es in solchen Fällen erlaubt, nicht zu gehorchen oder gar aktiven Widerstand zu leisten und den König zu stürzen oder zu töten? Die Frage wurde im 17. Jahrhundert gestellt, und wenn einige radikale Denker die These des offenen Widerstandes verteidigten und sogar, wie die sogenannten Monarchomachen, ein Attentat, wie wir heute sagen würden, auf den tyrannischen Herrscher guthießen, um das Volk auf diesem Wege von seiner tyrannischen Herrschaft zu befreien, ließen die wichtigsten Vertreter der Theorie der absoluten Macht des Fürsten höchstens zu, dass man die unvernünftigen oder den göttlichen Gesetzen widersprechenden Befehle des Fürsten nicht befolgte, was u.a. bedeuten konnte, dass man, wenn man Amtsträger war und die Gesetze applizieren musste, sein Amt niederlegte und sich somit nicht zum Komplizen machte. Der Einzelne hatte in dieser Hinsicht das Recht, seinem Gewissen zu folgen und nicht zu handeln. Die Autorität des Königs durfte er aber nicht anfechten, da nur Gott darüber entscheiden konnte, ob der Herrscher es noch verdiente, dass man seinen Befehlen folgte.

Allerdings taucht hier folgende Frage auf, und zwar auch dann, wenn man es bei der einfachen Weigerung bleibt, einen Befehl auszuführen: Wer entscheidet in letzter Instanz darüber, ob ein Gesetz oder ein Befehl unvernünftig ist oder den göttlichen Gesetzen widerspricht? Oder anders formuliert: Wessen Vernunft entscheidet über das, was vernünftig ist? Oder noch anders gesagt: Welche irdische Instanz darf von sich behaupten, sie liege immer richtig, wenn es darum geht, die richtige politische Entscheidung zu treffen oder zu erkennen bzw. das zu erkennen, was Gott will oder was er verurteilt?

Von Max Weber stammt die berühmte These, der Staat besäße das Monopol der *physischen* Gewalt in einer geordneten politischen Gemeinschaft, so dass nur die staatlichen Instanzen Zwang ausüben dürfen oder die Zwangsausübung autorisieren dürfen. Der französische Soziologe Pierre Bourdieu hat diese Aussage Webers dadurch ergänzt, dass er dem Staat auch das Monopol der *symbolischen* Gewalt zusprach. Und wenn das Monopol der physischen Gewalt durchaus wichtig ist, sollte das Monopol der symbolischen Gewalt nicht übergangen werden, denn wer nämlich das Monopol der symbolischen Gewalt besitzt, der kann dadurch das Monopol der physischen Gewalt rechtfertigen. Der Staat entscheidet, ob eine Gruppe von Menschen als „Freiheitskämpfer“ oder als „Terroristen“ bezeichnet wird, und legt damit fest, wie man mit den Mitgliedern dieser Gruppe umgehen soll. Und umgekehrt gilt: Wer das Monopol der physischen Gewalt besitzt, kann das Monopol der symbolischen Gewalt *manu militari* verteidigen. Beide Monopole unterstützen oder bekräftigen sich gegenseitig, und wer eines der beiden verliert, der läuft Gefahr, auch das andere zu verlieren.

Im 17. Jahrhundert artikulierte sich die symbolische Gewalt um den Begriff der Vernunft, und die absoluten Fürsten beanspruchten das Monopol der – zumindest politischen – Vernunft, frei nach dem Motto: „La Raison, c'est moi“. Die Stimme des Königs musste als die Stimme der Vernunft in politischen Angelegenheiten angesehen werden, und mochte das *parlement* von Paris sich auch als „voix de la raison“, wie Daubresse es im Titel eines Buches anklingen lässt (Daubresse 2005), betrachten, so hatte dieser Anspruch keine Konsistenz mehr, wenn die Stimme des *parlements* mit der Stimme des Königs in Widerspruch trat, denn letzterer konnte seinen Vernunftgebrauch auf eine Weise legitimieren, die dem *parlement* nicht zur Verfügung stand. Die Stimme des Königs war nämlich nicht nur die Stimme der menschlichen Vernunft, sondern es war auch die Stimme Gottes oder göttlichen Vernunft bzw. des Stellvertreters Gottes und der göttlichen Vernunft auf Erden. Der König konnte sich beraten lassen, d.h. er konnte seine Vernunft durch Informationen nähren, die ihm seine Berater gaben, aber er allein konnte und durfte die vor dem Hintergrund dieser Informationen vernünftige Entscheidung treffen.

Berücksichtigt man diese religiöse Dimension, kann man auch hier durchaus von einem Monopol der Stellvertretung Gottes auf Erden sprechen. Niemand außer dem

absoluten Fürsten, so wurde behauptet, vertrat Gott auf Erden¹⁶, woraus geschlossen wurde, dass sich niemand im Namen Gottes den Entscheidungen des absoluten Fürsten widersetzen konnte. Wenn Gott mit jemandem sprach, dann nur mit seinem Stellvertreter, dem absoluten Fürsten, und wenn irgendjemand von sich behauptete, Gott habe ihm den Auftrag gegeben, sich dem Fürsten zu widersetzen oder ihn gar zu töten, dann konnten nur der Teufel, die sinnlichen Begierden, innere oder äußere Feinde des Fürsten ihm einen solchen Auftrag gegeben haben, wenn der Betroffene nicht einfach verrückt war. Hobbes hat dies wie folgt zum Ausdruck gebracht, wobei er zugleich darauf hinweist, welche Gefahren entstehen können, wenn man davon ausgeht, dass Gott noch mit einem anderen Untertanen sprechen kann:

„For when Christian men, take not their Christian Sovereign, for Gods Prophet; they must either take their owne Dreames, for the Prophecy they mean to bee governed by, and the tumour of their own hearts for the Spirits of God; or they must suffer themselves to bee lead by some strange Prince; or by some of their fellow subjects, that can bewitch them, by slaunder of the government, into rebellion, without other miracle to confirm their calling, then sometimes an extraordinary successe, and Impunity; and by this means destroying all laws, both divine, and humane, reduce all Order, Government, and Society, to the first Chaos of Violence, and Civill warre” (Hobbes 2002, 299-300)

Wenn zwei Menschen innerhalb eines Staates von sich behaupten, im Namen Gottes zu sprechen, dann droht die Gefahr des Bürgerkriegs, wenn das, was sie sagen, sich widerspricht. Dies kann man laut Hobbes nur dadurch vermeiden, dass man sozusagen ein Monopol für das Prophetentum einführt: Außer dem rechtmäßigen Fürsten hat niemand das Recht, sich als Prophet auszugeben, auch dann nicht, wenn er angebliche Wunder wirkt, Ereignisse, die in Hobbes' Augen nur dem Zufall zu verdanken sind oder der Unachtsamkeit des Gegners, aber auf keinen Fall als Zeichen gedeutet werden dürfen, dass man Gott auf seiner Seite hat.

Auch wenn die französischen Zeitgenossen Hobbes' den Fürsten m.W. nirgends ausdrücklich als den Propheten Gottes bezeichnen, so ist doch der Gedanke als solcher präsent. Wenn der Prophet derjenige ist, der in Gottes Namen zu den Menschen spricht, dann kann vom absoluten König gesagt werden, dass er der Prophet Gottes ist, zumal wenn man, wie es oft geschieht, dem Propheten auch die Gabe zuspricht, die Zukunft zu kennen. Gott, so etwa Senault, lässt die Monarchen in sein Kabinett eintreten und zeigt ihnen die Geheimnisse der Zukunft (Senault 1662, 42), und nur sie führt er dort hinein, so dass die Monarchen allein das Monopol der Erkenntnis

16 In rein religiösen Sachen konnte gegebenenfalls noch der Papst als Stellvertreter Gottes auf Erden angesehen werden, aber in politisch relevanten Sachen wurde ihm das Recht verweigert, sich im Namen Gottes einzumischen. Die Entwicklung der absoluten Monarchie in Frankreich verdankt nicht wenig dem Wunsch vieler Franzosen, der Tradition des Gallikanismus treu zu bleiben. Jacques Krijnen weist auf seiner Seite darauf hin, dass die Richter sich manchmal auch als Vikare Gottes, und nicht nur als Vertreter des Königs betrachteten (Krijnen 2012, 11), wodurch natürlich ein Konflikt vorprogrammiert war.

des göttlichen Willens besitzen. Wenn für die Menschen die Wege des Herrn unerforschlich sind, so sind sie es nicht für den Fürsten, und zwar nicht, weil er sie mit seinen eigenen Mitteln erkannt hat, sondern weil es Gott selbst ist, der sie ihm gezeigt hat. Und daraus folgt natürlich für Senault, dass der Fürst nichts tun sollte, ohne vorhin den göttlichen Rat eingeholt zu haben bzw. ohne sich vorhin informiert zu haben, wohin Gott das Königreich leiten will (Senault 1662, 138). Und wenn wir davon ausgehen, dass Gott das Wohl der Allgemeinheit will und dem König allein mitteilt, worin dieses Allgemeinwohl besteht und wie man es verwirklichen kann, dann lässt sich auch Montchrestiens Behauptung begründen, der König sei der einzige Vertreter des Gemeinwohls (Montchrestien 1999, 220). Die Monopole hängen hier alle miteinander zusammen: epistemisch-kommunikationelles Monopol (nur der König weiß, was Gott will, da Gott nur dem König seinen Willen offenbart), rechtliches Monopol (nur der König hat das Recht, absolut zu herrschen), politisches Monopol (nur der König repräsentiert das Allgemeinwohl und nur er darf auf Zwang zurückgreifen). Dabei ist das epistemisch-kommunikationelle Monopol das grundlegendste.

Will man das politische Denken im Frankreich des 17. Jahrhunderts, aber auch den allgemeinen Kontext, in welchem dieses Denken sich ausbildet und aus dem sich sowohl Argumente zu Gunsten als auch gegen bestimmte Thesen entnehmen lassen, angemessen verstehen, muss man sich, wenn Gott und die Vernunft eine zentrale Rolle spielen, sowohl der Theologie – der politischen Theologie, um genau zu sein, bzw. der zu politischen Zwecken benutzten Theologie – als auch der Philosophie zuwenden. Dies geschieht in diesem Buch dadurch, dass die Schriften von zwei Philosophen, René Descartes und Blaise Pascal, die sich allerdings von den damaligen politischen Machtzentren fernhielten, und zwei Theologen, Richelieu¹⁷ und Jacques-Bénigne Bossuet, die den Machtzentren nahe und im Falle Richelieus, der lange Zeit Minister und engster Vertrauter des Königs war, sogar ganz nahe standen, untersucht werden.

Der Auseinandersetzung mit diesen vier Denkern, von denen meistens, wenn überhaupt, nur die beiden Theologen in den gängigen Geschichten des politischen Denkens erwähnt und, sogar dann, oft nur relativ kursorisch, diskutiert werden, soll eine allgemeine Darstellung der sich im Rahmen eines angemessenen Verständnisses des Absolutismus stellenden Probleme vorangehen, wobei der Zusammenhang zwischen den drei den Titel dieses Buches bildenden Begriffe – Staat, Gott, Vernunft – beleuchtet werden soll. Der absolute Staat, so soll in diesem Eingangskapitel gezeigt werden, wird von vielen damaligen Denkern, allen voran den Verteidigern dieses Staates, als ein durch die Vernunft bestimmter Staat gedacht. Oder noch anders gesagt: Der absolute Staat, also der Staat, der sich zu Beginn der Moderne bildet

17 Dass Richelieu nicht nur ein großer Staatsmann, sondern auch ein zu seiner Zeit anerkannter Theologe war, wird oft vergessen.