

# **Kirche und Gesellschaft**

Herausgegeben von der  
Katholischen Sozialwissenschaftlichen  
Zentralstelle Mönchengladbach

Nr. 161

## **Die Französische Revolution und die Katholiken**

von Hans Maier

Verlag J. P. Bachem

Die Reihe „Kirche und Gesellschaft“ behandelt jeweils aktuelle Fragen aus folgenden Gebieten:

- Kirche in der Gesellschaft
- Staat und Demokratie
- Gesellschaft
- Wirtschaft
- Erziehung und Bildung
- Internationale Beziehungen / Dritte Welt

Die Hefte eignen sich als Material für Schul- und Bildungszwecke.

Bestellungen sind zu richten an die  
Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle  
Viktoriastraße 76  
4050 Mönchengladbach 1

**Redaktion:**  
**Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle**  
**Mönchengladbach**

Die Französische Revolution und die Katholische Kirche – das ist die Geschichte eines heftigen Zusammenstoßes, einer langen Entfremdung, einer mühsamen Versöhnung. Der Zusammenstoß fällt in die Jahre 1790–99; die Entfremdung hält fast das ganze 19. Jahrhundert hindurch an, bis zum Pontifikat Papst Leos XIII., ja darüber hinaus; die Versöhnung bahnt sich im 20. Jahrhundert an, erreicht im Zweiten Vatikanischen Konzil ihren vorläufigen Abschluß und findet symbolischen Ausdruck in der Äußerung Papst Johannes Pauls II. auf dem Flughafen Le Bourget am 1. Juni 1980 anlässlich seines ersten Frankreichbesuchs: „Jeder weiß, welchen Platz die Idee der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit in eurer Kultur und in eurer Geschichte einnimmt. Im Grunde sind das christliche Gedanken.“<sup>1)</sup>

Wie ist der Konflikt entstanden? War er unvermeidlich? Man muß, um diese Frage zu beantworten, den historischen Ablauf der Revolution aus der Nähe betrachten. Und man muß den Ausgangspunkt bedenken: Das Drama spielt sich nicht in der angelsächsischen Welt ab, wo Kirche und Demokratie in relativer Unabhängigkeit und Selbständigkeit leichter zueinander finden konnten, sondern im katholischen Frankreich mit seiner engen (gallikanischen) Verbindung von Kirche und Politik. Die revolutionäre Bewegung ergriff mit dem Staat zugleich die Kirche. Fast niemand im damaligen Frankreich konnte sich vorstellen, daß die kirchliche Organisation vom Wandel in Staat und Politik unberührt bleiben werde. So entzündete sich der Konflikt nicht an etwaigen Trennungsabsichten der Revolutionäre, ganz im Gegenteil: gerade die Absicht, Revolution und Kirche zu verschmelzen, sie zu vereinen in einer neuen Ordnung, welche „die Sitten und die Gesetze, Gott selbst und die Menschen völlig miteinander mischt und vereint“<sup>2)</sup> machte paradoxerweise das Zerwürfnis unausweichlich. „Die Explosion eines laisierten christlichen Idealismus“ – so sah Jacques Maritain die Ereignisse von 1789. Noch schärfer traf Gilbert Chesterton den Punkt – für ihn war die Französische Revolution einfach „eine verrücktgewordene christliche Idee“.

### **Der Versuch der Verschmelzung**

Die Revolution begann im Zeichen einer engen Verbindung kirchlichen und politischen Reformwillens.<sup>3)</sup> Das beweisen die „Cahiers“ (Beschwerdebücher), die voll sind von Loyalitätsäußerungen gegenüber der katholischen Kirche, das beweisen zahlreiche Erklärungen von Geistlichen am Vorabend des Zusammentritts der Generalstände, das beweisen die kirchlichen Feierlichkeiten, mit denen der Akt der Eröffnung und die späteren Beratungen der Versammlung umkleidet wurden. Die berühmte Szene ist oft geschildert

worden, wie die Vertreter der drei Stände, mit brennenden Kerzen in den Händen zur Kirche des heiligen Ludwig in Versailles ziehen; sie rückt die politisch-religiöse Einheit im Anfang der Revolution ins hellste Licht. Neckers Wahlgesetz, das dem Dritten Stand die gleiche Zahl von Vertretern zubilligte wie den beiden anderen Ständen zusammen, hatte nicht nur die „*démocratie laïque*“ in eine starke politische Stellung gebracht, es hatte auch, was vielleicht noch folgenreicher war, innerhalb des Klerus der „*démocratie cléricale*“, also der niederen Geistlichkeit zu einer Mehrheit verholfen, die jetzt mit ihrem vollen Gewicht in die Waagschale der Revolution fiel; denn der Episkopat war, wie zu erwarten, bei den Wahlen in der Minderheit geblieben. Als der Dritte Stand sich am 17. Juli 1789 zur Nationalversammlung erklärte, gewann in der Kleruskammer, gegen den Willen der meisten Bischöfe, die „Anschlußpartei“ die Oberhand: es vollzog sich das, was Pierre de La Gorce die „Verschmelzung von Demokratie und Kirche“ genannt hat. Durch diese Option der Kleruskammer wurde zwar die Revolution nicht staatsrechtlich sanktioniert: es gab nach der ständischen Ordnung keine Mehrheitsabstimmungen von Kammern gegeneinander. Doch die Tatsache, daß die Kleruskammer in ihrer Mehrheit zum Dritten Stand übergang, bedeutete natürlich eine moralische Stärkung für die Revolution. So erklärt sich der Spruch verärgelter Adelige: „Diese verrückten Geistlichen – sie haben die Revolution gemacht.“

Das war der Stimmungshintergrund, vor dem die Arbeit der Constituante begann. Die Kirche wurde von der patriotischen Stimmung mitgerissen. Die Geistlichkeit verzichtete in der Nachtsitzung vom 4. August 1789 feierlich und freiwillig auf ihre Feudalrechte, sie leistete keinen Widerstand, als die Nationalversammlung später den Zehnten entschädigungslos abschaffte, und sie stimmte sogar, um der dringenden Finanznot des Staates abzuweichen, dem Verkauf des Kirchensilbers zu.

Die Verbindung zwischen den beiden „Demokratien“ beruhte nicht nur auf revolutionärem Enthusiasmus, sondern auch auf nüchternen politischen Erwägungen. Die politische Neugestaltung Frankreichs war bei der lockeren administrativen Organisation unmöglich ohne die Mithilfe der unzähligen Geistlichen in Stadt und Land. Schon aus diesem Grund verbot sich eine Brückierung der Kirche. Darüber hinaus war die katholische Religion ein kostbares Symbol der nationalen Einheit: bei aller Neigung zur religiösen Toleranz und zur Freiheit der Kulte wollte die Nationalversammlung auf sie nicht verzichten. Dem tugendhaften, schlichten, uneigennütigen Landpfarrer – einer seit Rousseau viel umschwärmten Figur – fiel hier die natürliche Vermittlerrolle zu. Im Namen Frankreichs – und damit in der Tradition des Gallikanismus – wurde der Bund zwischen Kirche und Revolution geschlossen.

Die Revolution brauchte die Kirche. Aber die Kirche brauchte auch die Revolution. Der niedere Klerus war in der Allianz mit dem Bürgertum keineswegs nur der gebende Teil. Er empfing auch manches vom Staat. Nicht wenige Geistliche sahen in einem revolutionären, mit der Kirche verbundenen Staat ein Instrument zur Beförderung der Tugend. So hat unmittelbar vor der Revolution der Abbé Claude Fauchet – später ein Hauptsprecher der demokratischen Tendenzen im französischen Katholizismus – in seinem Buch „De la Religion nationale“ eine Idee der Regierung auf der Basis des Evangeliums entwickelt: gesetzliche Besitzbeschränkung, Festlegung eines Maximalvermögens, staatliche Förderung der Heiraten zwischen den verschiedenen Ständen zur Auflösung der sozialen Unterschiede, Verbot der Prostitution, Kontrolle der Schauspiele und der Presse – das alles sollte zum Grundsatz der Gesetzgebung des neuen Staates werden.<sup>4)</sup>

### **Der Konflikt: die Zivilverfassung des Klerus**

Der Streit zwischen Kirche und Revolution hat sich an der Frage der Zivilverfassung des französischen Klerus entzündet. Man muß hinzufügen: erst an dieser Frage. Denn weder die Verstaatlichung der Kirchengüter noch die Abschaffung der Annaten noch die Aufhebung von Orden hatte – erstaunlich genug – zu offiziellen Schritten der Bischöfe oder des Papstes geführt. Auch zur Zivilverfassung schwieg der Papst bemerkenswert lange – wohl mit Rücksicht auf die unsichere Haltung der französischen Geistlichkeit. Und als eine Stellungnahme schließlich unvermeidlich wurde, hob er keineswegs auf die Frage der Herrschaftsform ab, sondern, seiner Kompetenz entsprechend, auf die kirchlichen Fragen, welche die Nationalversammlung einseitig vorentschieden hatte. Deutlicher noch als Pius VI. haben die in der Nationalversammlung vertretenen französischen Bischöfe dies formuliert: „Man kann die politische Gleichheit je nach den verschiedenen Regierungsformen ausdehnen oder begrenzen . . . Wir verlangen aber, daß eine Gewalt, die nicht die der Kirche ist, nicht im Tempel herrsche und daß Gesetze, die die Kirche nicht gegeben hat, nicht über die Funktionen ihrer Diener und die Ordnung ihrer heiligen Handlungen verfügen.“<sup>5)</sup>

In der Tat hatte der revolutionäre Staat, als er der Kirche eine neue verfassungsmäßige Gestalt zu geben versuchte, über die – traditionell schon weitgehenden – gallikanischen Rechte beträchtlich hinausgegriffen. Seine Legitimation sah er in einer praktisch unbegrenzten Volkssouveränität. Nicht nur, daß die kirchliche Neugliederung des Landes ohne jede Fühlung mit der Kirche vorgenommen wurde (aus den alten 139 wurden neue 83 den Departements

angeglichene Diözesen); auch die Wahlordnung für Bischöfe und Geistliche wurde tiefgreifend umgestaltet: für die Wahl sollten künftig nicht kirchliche, sondern politische Wahlkörper zuständig sein; der Geistliche sollte zum *clergé-citoyen* werden. Hatte sich die Nationalversammlung schon vorher nicht gescheut, massiv in innerkirchliche Angelegenheiten einzugreifen und selbst Ordensgelübde für erledigt zu erklären, so überschritt sie nun die Schranke, die selbst absolutistisch regierende Könige immer beachtet hatten: Sie suchte die Kirche aus eigener Machtvollkommenheit neu zu verfassen und in den revolutionären Staat einzugliedern.

Schritt für Schritt verlor so die Kirche in der Revolution ihre Autonomie: politisch durch die Vereinigung der Geistlichkeit mit dem Dritten Stand, sozial durch die Aufhebung der Feudalrechte, wirtschaftlich durch die Nationalisierung der Kirchengüter, religiös durch die Zivilverfassung des Klerus.

Die letzte war auch für gallikanische Auffassungen unannehmbar. Als Sprecher des Klerus stellte Erzbischof Boisgelin in der Nationalversammlung fest, daß diese weltliche Versammlung ihre Kompetenzen überschritten habe, da sie ohne Rücksicht auf das kanonische Prinzip vorgegangen sei; um rechtsgültig zu werden, so argumentierte er, bedürften ihre Beschlüsse der Zustimmung der Kirche.<sup>6)</sup> Boisgelin dachte als Gallikaner nicht so sehr an Rom als vielmehr an ein französisches Nationalkonzil. Doch genau dies lehnte die Mehrheit der Versammlung heftig ab, denn sie befürchtete von einer solchen Bischofsversammlung die Wiedererstellung des Klerus als Stand. Damit war der Weg zu einer Einigung verlegt – der Zusammenstoß zwischen der Kirche und dem revolutionären Staat war unvermeidlich geworden.

Dabei stand der Ausgang keineswegs von Anfang an fest. Das Experiment der revolutionären Verschmelzung von Kirche und Demokratie hat auch auf katholischer Seite Anhänger gefunden. Immerhin leisteten im Frühsommer 1791 zwischen 52% und 55% des Pfarrklerus den Eid. Dies war freilich – nach einer regelrechten „Wahlschlacht“ – nur ein knapper Sieg des Staates. Später nahmen ca. 12% der Schwörer den Eid wieder zurück, so daß die Gesamtzahl unter 50% fiel. Eidverweigerer, die sich nachträglich zum Eid entschlossen, gab es nur wenige. „Der Eid“ wurde zur Wasserscheide der Revolution – zum Ausgangspunkt einer die Nation bis in die jüngste Zeit hinein trennenden geistig-religiösen Grenze.<sup>7)</sup> Katholische und Konstitutionelle Kirche traten einander als feindliche Mächte gegenüber: die eine vom Staat verfolgt, die andere vom Staat begünstigt, beide um öffentliche Anerkennung und um die Treue ihrer Gläubigen ringend. Anfang September 1792 wurden in Pariser Gefängnissen 300 Geistliche brutal ermordet. Wenig später schlug der Feldzug gegen die alte Kirche in eine allge-

meine Welle der Dechristianisierung um, die schließlich auch die Konstitutionelle Kirche erfaßte.

### **Entchristlichung und revolutionäre Kulte**

Je mehr die Revolution sich radikalisierte, je mehr sie sich abkehrte von Monarchie, Kirche, christlicher Tradition, desto mehr wuchs das Bedürfnis nach symbolischer Neugründung: in Festen und Kulturen, in republikanischen Katechismen und Erziehungsprogrammen, in einem neuen Kalender und einer neuen Zeitrechnung versuchten die Revolutionäre ein eigenes, von christlichen Überlieferungen freies Selbstverständnis zu gewinnen. So ist die Zeit nach 1791 gekennzeichnet durch systematische Religionsverfolgung und bewußte Entchristlichung einerseits, das Hervortreten revolutionärer Gegenkulte andererseits. Beides ist in der neueren europäischen Geschichte ein singulärer Vorgang, der erst in den Totalitarismen des 20. Jahrhunderts eine Parallele findet.<sup>8)</sup>

Zum Bild des Bruchs mit der Vergangenheit gehören nicht nur die Hinrichtung des „allerchristlichsten Königs“, die Verwüstung der Königsgräber in Saint-Denis, die Ausgießung des heiligen Öls in Reims – auch das Verbot der Priesterkleidung in der Öffentlichkeit, die Abschaffung von Prozessionen und Festen und schließlich des Sonntags, die Schließung der Kirchen, die Verhaftung und – an vielen Orten – Exekution von Geistlichen fügen sich in diesen Rahmen. Revolutionskommissare der Zentrale, unterstützt von Sansculotten der Provinz, treiben die Dechristianisierungspolitik voran. Plünderung und Zerstörung von Kirchen, die Abtragung von Türmen auf „demokratische“ Höhe, kurz ein regelrechter landesweiter „Vandalismus“ (das Wort kommt in diesem Zusammenhang auf!) werden üblich. Die Geistlichkeit zerfällt für Jahre in die Gruppen der Eidleistenden und der Eidverweigerer, der Emigranten und der „roten Priester“. Das Kirchenvolk steht vor geschlossenen Kirchentüren, sieht sich zwischen christlichem Sonntag und revolutionärem Decadi hin- und hergerissen, muß eine regelmäßige Seelsorge entbehren und wird zum Objekt gegenkirchlicher Umerziehung und Anti-Katechese.<sup>9)</sup>

Da mit der Außerkraftsetzung der Verfassung von 1791 die Rechtsbasis für die Konstitutionelle Kirche entfallen war, bestanden auf französischem Boden zwei rivalisierende Kirchen ohne klar umschriebenen öffentlich-rechtlichen Status. *Beiden* Toleranz zu gewähren – wie es dem Grundsatz der Menschenrechte entsprochen hätte – waren die Verfechter der „Einen und ungeteilten Republik“ nicht bereit. Das Ergebnis war, daß man schließlich jede Form der Religion aus dem Staat verbannte und eigene Staatskulte

etablierte. Orte, Straßen und Familiennamen wurden „republikanisch“ umgetauft. Trikolore, Freiheitsräume, Umzüge, Revolutionslieder erhielten sakralen Charakter. Die „Martyrer der Revolution“ (Marat!) wurden wie Heilige verehrt. Vernunft, Wahrheit, Freiheit – dargestellt von Bürgertöchtern in profanierten Kirchen – wurden als Göttinnen auf die Altäre gesetzt. Eine neue Zeitrechnung nach Jahren der Revolution löste die christliche Zeitrechnung ab.

Von der Verfolgung war vor allem der katholische Klerus betroffen. „Durch Emigration (ca. 40 000), Abdankungen (3500 allein im Südosten), Deportation und Hinrichtungen (zusammen 2000–5000) verlor er 15–20% seiner Mitglieder, die teilweise bei den Verwaltungen und Schulen oder in Landwirtschaft und Armee Unterschlupf fanden . . . Insgesamt setzte die traumatische Erfahrung der Entchristlichungswelle der gallikanischen Tradition ein Ende und begründete eine dauerhafte nationale Spaltung in ein laizistisch-republikanisches und ein katholisch-royalistisches Frankreich.“<sup>10)</sup>

Die Verfolgung der alten Kirche nahm mit dem Sturz Robespierres kein Ende. Das Direktorium desavouierte die Religion des Höchsten Wesens, die der gestürzte Diktator eingeführt hatte, und nahm die atheistische Propaganda wieder auf. Freilich gelang es ihm nicht mehr, dem antireligiösen Messianismus der Revolution politischen Nachdruck zu verleihen. Am Ende des Jahrhunderts konnte der revolutionäre Verschmelzungsversuch von Revolution und Kirche auch in seiner cäsaropapistischen Gestalt als gescheitert gelten. Im Konkordat von Paris (1802) setzte Napoleon die alte Kirche wieder in ihre angestammten Rechte ein. Das war nach allem, was sich ereignet hatte, nur noch ein Akt der Staatsräson.

## **Die Zeit der Entfremdung**

Nach der blutigen Erfahrung der Revolution war der Gedanke einer Verbindung von Christentum und Demokratie für ein halbes Jahrhundert undiskutabel geworden – nicht nur in Frankreich, sondern in ganz Europa. Nur in revolutionären Zeiten schlugen solche Ideen wieder an die Oberfläche empor, so in Belgien und Frankreich 1830, in Frankreich, Deutschland und Polen 1848. Erinnerung sei an die bedeutende und tragische Gestalt des bretonischen Abbés Lamennais, der dem modernen Katholizismus erstmals ein Bewußtsein seiner veränderten Lage in einer sich unaufhaltsam demokratisierenden Umwelt gab und der 1830 unter dem Motto „Gott und die Freiheit“ in seiner Zeitschrift „Avenir“ für ein Bündnis der Katholiken mit der demokratischen Bewegung eintrat. Aber diese Bewegung war politisch nicht



stark genug, um gegen die antikirchliche laizistische Demokratie anzukommen; und innerkirchlich hafteten ihr so viele spiritualistische Schlacken an, daß das Lehramt sich nicht zu einem positiven Votum entschließen konnte.

Wie wenig freilich die Grundfrage nach dem Verhältnis von Kirche und Demokratie mit der Französischen Revolution entschieden war, zeigen zwei Indizien. Zunächst im theoretischen Feld die Weigerung des Lehramts, politische Theologien revolutionärer, aber auch gegenrevolutionärer Observanz zu sanktionieren, die nach der Revolution entstanden waren. Nicht nur Lamennais' „dogmatischer Liberalismus“ verfiel der Ablehnung, sondern auch die Restaurationstheologie de Bonalds, de Maistres und des (frühen) Lamennais. Der Dogmatisierung der Staatsform setzte man Schweigen, wenn nicht offene Ablehnung entgegen, gleichgültig, ob es sich um die „heilige Monarchie“ de Bonalds oder um die „heilige Demokratie“ Fauchets und Buchez' handelte. Gegenüber „katholischer Politik“ konservativer wie revolutionärer Spielart wahrte das Papsttum eine vorsichtige Distanz.<sup>11)</sup>

Das andere Indiz liegt im Vorgehen des Heiligen Stuhls gegenüber aus Revolutionen erwachsenen oder durch Revolutionen begünstigten Regierungen während des 19. Jahrhunderts. Für Nordamerika hat J. C. Murray nachgewiesen, daß die prinzipielle Reserve Roms gegenüber Religionsfreiheit und religiösem Pluralismus pragmatische Offenheit in Einzelfragen nicht ausschloß.<sup>12)</sup> In Belgien fand sich die Kirche mit der staatlichen Emanzipation nach 1830 und mit der liberalen Verfassung des Landes ab.<sup>13)</sup> Eine Schlüsselstellung nehmen die aus Revolutionen hervorgegangenen südamerikanischen Staaten ein. Die drei großen Befreier, Belgrano, San Martin und Simon Bolívar waren gläubige Katholiken. Roms Haltung war zunächst legitimistisch; Rücksichten auf Spanien spielten eine ähnliche Rolle wie im Fall Lamennais' Rücksichten auf Österreich. Aber nach dem Sieg von Ayacucho gibt der Papst diesen legitimistischen Standpunkt auf und erkennt durch Ernennung neuer Bischöfe für Groß-Kolumbien und Hochperu die neue Ordnung an.<sup>14)</sup>

Da die Grundsatzfrage offen blieb, überließ man die Mitarbeit von Christen in demokratischen Institutionen zunächst der politischen Praxis. Hier dienten weniger Frankreich und Italien als vielmehr Belgien, die Niederlande, Irland, Polen, Deutschland als Experimentierfelder. In diesen Ländern fiel das konstitutionelle Alles oder Nichts – die Problematik des französischen Katholizismus – weg. In Deutschland, Holland, teilweise auch in Belgien ergab zudem die konfessionelle Mischlage freiere Spielräume für das politische Handeln. So entwickelten sich in diesen Ländern Formen eines politischen und sozialen Katholizismus. Man nutzte die Chancen der Vereins- und Pressefreiheit und versuchte auf die Politik Einfluß zu nehmen.

Auf dieser Basis eines pragmatischen, die Verfassungsfragen teils ausklammernden, teils liberal mit anderen Kräften lösenden Handelns vollzieht sich nun in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine allmähliche Annäherung der Positionen von Demokratie und Kirche – nicht in Form einer grundsätzlich neuen Verhältnisbestimmung, sondern auf dem Weg einer allmählichen gegenseitigen Einräumung politischer und kirchlicher Freiheiten. Gleichwohl kommt es nach dem historischen Schock der Französischen Revolution nicht zu einer Berührung zwischen beiden Institutionen, sondern bestenfalls zu einer Haltung der Indifferenz, des Respekts, der wohlwollenden Neutralität. Kirchenpolitisch ist diese Phase gekennzeichnet durch die Gestalt Leos XIII. und seiner Lehrschreiben zur Politik und Soziallehre; und es ist mehr als ein historischer Zufall, daß dieser Papst in seinen Mannesjahren als Nuntius in Belgien die neuentwickelten Formen katholischer Selbstbehauptung im Verfassungsstaat aus eigener Anschauung kennengelernt hatte.

### **Die Phase der Annäherung**

Man muß, um diese neue Entwicklung zu verstehen, zunächst einen Blick auf die andere Seite, den demokratischen Staat, werfen. Auch hier hatte sich eine Wandlung vollzogen, die neue Möglichkeiten für das Verhältnis von Kirche und Demokratie eröffnete.

Fragt man sich, woher der große Schrecken, der Angstkomplex rührte, der die Katholische Kirche seit der Französischen Revolution befallen hatte, so muß man verschiedene Gründe nennen. Einmal die Tatsache, daß jene Revolution beansprucht hatte, eine völlige Neuschöpfung des Gemeinwesens von Grund auf herbeizuführen, daß sie die politische Ordnung – und das gilt nicht erst für die Jakobinerherrschaft! – als souveräne Setzung eines an überlieferte Rechte nicht gebundenen, vielmehr aktualistisch im Hier und Jetzt sich realisierenden Gemeinwillens begriff. Sodann die Tatsache, daß diese Souveränität – in Fortsetzung älterer Souveränitätslehren – als prinzipiell unbegrenzt und unbegrenzbar angesehen wurde, als souverän auch gegenüber der Kirche. Und endlich die Tatsache, daß man bei dem radikalen Neubau der Gesellschaft zwischen dem abstrakten Individuum und dem abstrakten Staat keinerlei auf Rechtstitel gestützte gesellschaftliche Gebilde dulden wollte – entsprechend der Verneinung aller nur historisch erwachsenen, nicht rational oder nach Nützlichkeit legitimierten Rechte und entsprechend einer prinzipiell monistischen Theorie des Volkswillens.

Alle drei Prämissen, und das war für den Zusammenstoß von Kirche und Demokratie in der Französischen Revolution entscheidend, liefen darauf hin-

aus, die selbständige Stellung der Kirche in und gegenüber dem Staat in Frage zu stellen, indem sowohl ihr Rechtscharakter als Stiftung als auch ihre soziologische Eigenständigkeit als *societas perfecta* als auch ihre politische Position als Korporation der Ständegesellschaft bestritten wurden. War das letzte für die Kirche allenfalls erträglich – die geistlichen Vertreter in der Nationalversammlung von 1789 haben bekanntlich gegen die Abschaffung der korporativen Standesprivilegien der Kirche keinen Einspruch erhoben –, so stellten und stellen die ersten beiden Merkmale nicht aufgebare, von der christlichen Gesellschaft seit Jahrhunderten anerkannte und nicht durch einseitigen staatlichen Akt revozierbare Rechte dar; auf ihnen beruhte die gleichrangige Doppelordnung von Kirche und weltlicher Herrschaft in den vorrevolutionären Jahrhunderten, die wiederum die Voraussetzung war für die Entfaltung des europäischen Freiheitsgedankens jenseits von Theokratie und Cäsaropapismus.

Es bedarf keiner Hervorhebung, daß jene revolutionären Prämissen dem Begriff der Demokratie nicht notwendig wesenseigen sind. Der angelsächsischen Demokratie sind sie sogar fremd. Dort hat man Demokratie nie als Schöpfung einer schrankenlosen Souveränität verstanden, sondern immer eingeräumt, daß es auch und gerade in Demokratien Dinge gibt, über die nicht abgestimmt werden kann; dort hat man auch nie die freien gesellschaftlichen Gebilde zwischen Individuum und Staat verfehmt.

Ich kann hier nicht im einzelnen verfolgen, wie jene radikalen Positionen des Demokratieverständnisses in Frankreich und in anderen kontinentalen Ländern im 19. Jahrhundert allmählich begradigt und abgebaut worden sind; wie sich die rechts- und verfassungsstaatliche Komponente der Demokratie verstärkte; wie man unterscheiden lernte zwischen dem *Ursprung* der Staatsgewalt (Alle Staatsgewalt geht vom Volk aus . . .) und ihrem *Umfang*; wie endlich die soziale Frage die Bedeutung des Koalitionsrechts und der sozialen Zusammenschlüsse neu sehen lehrte. Halten wir nur das Ergebnis fest: Die Demokratie rückt allmählich von ihren revolutionären Prämissen ab; sie wird Zug um Zug einer rechts- und verfassungsstaatlichen, einer parteistaatlichen, pluralistischen Veränderung zugänglich. Das hieß aber für die Kirche, daß der frontale Gegensatz zur Demokratie sich abschwächte und daß an den drei bezeichneten Rückzugsstellen der Radikaldemokratie katholische Positionen wieder ins Spiel gebracht werden konnten. Die Kirche als Gemeinschaft öffnet sich der Demokratie in dem Augenblick, in dem die Demokratie ihrerseits den Gedanken des Sozialen in sich aufnimmt und den Atomismus ihrer Anfänge überwindet – und in dem sie ihren religiösen Herrschaftsanspruch preisgibt.

Hier haben die politischen und sozialen Lehrschreiben Leos XIII. ihren Platz. In ihnen wird zunächst der pseudoreligiöse Messianismus der jakobinischen

Demokratie mit ihren Übergriffen in die kirchliche Sphäre zurückgewiesen. Der Staat ist ein weltliches Ding und muß weltlich bleiben. *Civitas non est dux ad coelestia.*<sup>15)</sup> Doch auch die liberale Staatsauffassung wird korrigiert: Dem Staat kommen wichtige Aufgaben des sozialen Ausgleichs, des Schutzes der Schwachen zu, und *Rerum Novarum* proklamiert das Koalitionsrecht der Arbeiter als Naturrecht.

Die Äußerungen Leos XIII. zu Politik und Soziallehre bewegen sich konsequent in zwei Richtungen. Einmal betonen sie, anknüpfend an den erneuerten Thomismus, die sittliche Indifferenz der aristotelischen „guten Staatsformen“ – unter denen jetzt die Demokratie ausdrücklich genannt wird – und öffnen damit den Weg zu einer Legitimierung der modernen Revolutionen; es ist charakteristisch, daß Leo XIII., entsprechend dem Fortschritt der allgemeinen Anerkennung der demokratischen Verfassungsformen, 1892 den französischen Katholiken den Rat geben konnte, die Republik anzuerkennen, nachdem er den großen kirchlichen Verjährungstermin, die hundert Jahre seit der Absetzung des französischen Königs durch die Legislativversammlung, abgewartet hatte.<sup>16)</sup> Auf der anderen Seite erneuerte Leo XIII. die alte Lehre von den in sich selbständigen, aber aufeinander verwiesenen Gewalten Staat und Kirche und ihrer „*ordinata colligatio*“. Hier ist, über die bloße Indifferenzthematik hinaus, einer neuen und positiven Beziehung von Christ und Bürger im demokratischen Sinn der Weg gebahnt.

Die seit dem Ende des Ersten Weltkriegs eingetretene neue Situation, der generelle Übergang zur politischen Demokratie und die ihm folgende „Fundamentaldemokratisierung“ (Karl Mannheim) hat den politischen Horizont der Enzykliken Leos XIII. neuerlich verändert. So haben die Päpste des 20. Jahrhunderts – vor allem Pius XI. und XII., Johannes XXIII., Paul VI. und Johannes Paul II. – versucht, die Lehren Leos XIII. aus der Umhüllung taktischer Rücksichten und zeitgebundener Formulierungen zu lösen und zu der inzwischen vorherrschenden Staatsform der Demokratie „ein der Kirche wesensgemäßes, das heißt aber: ein theologisches Verhältnis“ (Oskar Köhler) zu entwickeln. In der Tat ist die Debatte darüber, ob es nicht auch andere Herrschaftsformen geben könne, in denen die Grundsätze der katholischen Sozialethik verwirklicht sind, heute zu einer akademischen Frage geworden. Wohl aber muß der Gedanke, *wie* die Demokratie beschaffen sein muß, damit sie die Güter der Freiheit und Menschenwürde wirksam sichert und nicht in ihr Gegenteil verfälscht, alle Aufmerksamkeit der Christen beanspruchen.

## Die Zukunftsaufgabe: ein theologisches Verständnis der Demokratie

Ziehen wir Bilanz, so zeigt sich, daß das kirchliche Lehramt in seinen Äußerungen seit 1789 den Anspruch vor allem der Französischen Revolution auf eine totale Neugestaltung der Gesellschaft und eine universelle Kompetenz des Volkswillens klar zurückgewiesen hat. Das Lehramt hat jedoch nie ein prinzipielles, theologisch motiviertes Nein zur Demokratie gesagt. Wo aus Revolutionen stabile, rechtsstaatlich geordnete Gemeinwesen hervorgingen, hat das Amt nicht gezögert, sie anzuerkennen. Sein nicht immer widerspruchsfreies, von verschiedenen Päpsten verschieden akzentuiertes Verhalten läßt sich vielleicht am einheitlichsten deuten, wenn man sagt, die Kirche habe die modernen Revolutionen daran gemessen, ob sie fähig waren, neue demokratische Herrschaft zu stabilisieren.

Was über solcher pragmatischen Haltung notwendig zu kurz kam, war freilich die wissenschaftliche und theologische Beschäftigung mit Revolution und Demokratie. Sie setzte erst relativ spät ein – im Grund erst zu der Zeit, als sich die offizielle kirchliche Haltung bereits in der dargestellten Weise entwickelt und differenziert hatte. Die großen religiös-politischen Systeme der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts stehen noch *vor* dieser Epoche. Sie gipfeln im Gedanken einer päpstlichen Weltmonarchie bei de Maistre – oder im Gegenbild einer universellen Demokratie der Völker unter dem Schutz des Papsttums bei Lamennais. Eine Art von religiösem Schauer klingt noch an in den Worten Montalemberts, des großen französischen Laienführers, der in seiner Person den Übergang von diesen politischen Theologien zu einem realistischen Bild der modernen demokratischen Bewegung verkörpert: „Ich blicke um mich und sehe überall nur die Demokratie. Ich sehe die Sintflut steigen, immer weiter steigen. Ich würde wohl erschrecken als Mensch; ich erschrecke nicht als Christ, denn zur gleichen Zeit wie die Sintflut sehe ich die Arche.“<sup>17)</sup>

Daß sich für die Katholiken ein Paktieren mit der „Demokratie“ Rousseaus und der Jakobiner verbot, war klar: ließ diese doch, befangen in der Vorstellung eines allverfügenden Volkswillens, keinen Raum für eine Glaubensgemeinschaft als selbständige soziale Größe. Und mit der pluralistischen, seit dem 18. Jahrhundert rechts- und parteistaatlich domestizierten britischen (und später amerikanischen) Demokratie war die katholische Kirche nur am Rand in Berührung gekommen. So stand die Beziehung von Kirche und Demokratie zunächst für fast ein Jahrhundert im Zeichen wechselseitiger Ablehnung und Abstoßung. Als dann unter Leo XIII. die Wende eintrat, blieb die theologische Rezeption in folgenreicher Weise auf den rein sozialen Bereich beschränkt: theoretisch wurde zwar im Rahmen der Lehre von der ethischen Indifferenz der Staatsformen auch die Demokratie als gute poli-

tische Ordnung anerkannt, praktisch aber sah man ihr Anwendungsfeld vorwiegend im Sozialen, wo nicht im Sozial-Caritativen.<sup>18)</sup> Von daher erklärt sich, daß zumal die katholische Theologie und Staatslehre nur einen sozialen, nicht aber einen politischen Begriff der Demokratie entwickelt hat. Demokratie als propagandistisch-optimistische Formel sozialer Weltbefreiung und -erlösung (Wilson's to make the world safe for democracy) einerseits, die gesellschaftlich-ökonomische Fundamentaldemokratisierung andererseits: das ist der Horizont, vor dem – zu später Stunde und im Niedergang der politischen Theorie – die Theologie sich mit dem Problem der Demokratie in Welt und Kirche zu beschäftigen beginnt.

Es wäre ungerecht und undankbar zu verkennen, daß das kirchliche Denken, zumal in seiner neuscholastischen Form, sich um die Probleme der modernen Demokratie redlich bemüht und die Anstrengung des Begriffs nicht gescheut hat: Anstöße konnten aus dem Weg geräumt, kontroverse Probleme wie die Volkssouveränität, die Rechtsunterworfenheit der staatlichen Gewalt, das Kirche-Staat-Verhältnis, die Religionsfreiheit einer Klärung nähergebracht werden. Die Lehrschreiben der Päpste des 20. Jahrhunderts – weniger zahlreich im politischen Feld als die des 19. Jahrhunderts – haben die Ergebnisse festgehalten. Der Begriff der Demokratie wurde um innerkirchliche und internationale Dimensionen erweitert. Das Zweite Vatikanische Konzil brachte die mehr als hundertjährige Debatte über die legitime Eigengesetzlichkeit der Politik und über die Religionsfreiheit zu einem vorläufigen Abschluß.<sup>19)</sup> Dennoch bleibt festzuhalten, daß die katholische Theologie bis heute mit dem Problem der Demokratie nicht völlig zu Rande gekommen ist: immer wieder zeigt sich eine auffällige Tendenz zu geschichtsphilosophischer und „gesellschaftspolitischer“ Entgrenzung dieses zentralen Ordnungsbegriffs. Vielfach taucht Demokratie nur auf im Kontext einer modernen Freiheits- und Emanzipationsgeschichte. Sie legitimiert sich an ihrem revolutionären Gehalt – während Lehramt und kirchliche Wissenschaft im 19. Jahrhundert gerade umgekehrt versucht hatten, die Revolutionen darin zu unterscheiden und daran zu messen, ob sie fähig waren, stabile rechtsstaatliche Ordnungen hervorzubringen. Häufig verschwimmt Demokratie auf diese Weise zu einem Integral vager Ansprüche (wie Emanzipation und Partizipation); ihrer verfassungsmäßigen Realität und Autorität jedoch begegnet man mit dem Affekt einer prinzipiellen Exodus-Haltung gegenüber dem „Bestehenden“.<sup>20)</sup>

Wer die Geschichte des christlich-revolutionären Schwärmertums im 18. und 19. Jahrhundert überblickt, wird zweifeln, ob in solchen Denkbewegungen wirkliche Aneignung der Demokratie geleistet wird. Er wird in heutigen Theologien der Revolution und der Befreiung eher Reprisen traditioneller Denkansätze als einen wirklichen Neubeginn sehen. Die christokratischen

Komponenten dieses Denkens und das darin enthaltene integralistische Element sind nicht zu übersehen. Dies gilt auch für den christologischen Humanismus eines Karl Barth, für den die Polis in das Reich Jesu Christi eingemeindet ist – und nicht weniger für die Radikalisierungen neo-calvinistischer Ethik bei Theologen wie P. Lehmann und R. Shaull, die historische Konfigurationen ebenso willkürlich wie unbiblisch zu Beweisen von God's action in history erklären.<sup>21)</sup>

Ob sich Theologie mit der statischen Ordnung einer Gesellschaft verbündet (Thron und Altar) oder die Einheit mit dem revolutionären Prozeß der Geschichte sucht (Theologie der Revolution), das Grundmuster ist ähnlich: Christliche Heilshoffnungen werden säkularisiert in einem Reich ganz von dieser Welt. Demgegenüber fällt dem Historiker der Part der Skepsis zu. Doch auch Ernüchterung kann heilsam sein. Sie kann den Boden für neue Gläubigkeit bereiten. Wie aus den langen und verworrenen Diskussionen um Revolution und Kirche eine neue Weltzuwendung der Christen hervorging, so wird die nicht minder verworrene theologisch-politische Diskussion unserer Zeit, dessen bin ich sicher, eines Tages in neue soziale und politische Aktivitäten der Christen im Dienst an den Menschen einmünden. Dies ist die Hoffnung, in der wir auf die zweihundertjährige Auseinandersetzung der Kirche mit den modernen Revolutionen zurückblicken – auf ein Geschehen, das noch nicht abgeschlossen ist.

## Anmerkungen:

- 1) Predigten und Ansprachen von Papst Paul II. bei seiner Pilgerfahrt nach Frankreich, 30. Mai bis 2. Juni 1980, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 1980, 58.
- 2) Claude Fauchet, *De la Religion nationale*, 1789, 295.
- 3) Zum folgenden: K. D. Erdmann, *Volkssouveränität und Kirche*, 1949; R. Reichardt, Art. *Französische Revolution*, in: TRE XI (1983), 401 ff.; H. Maier, *Revolution und Kirche*, 51988, 73 ff.
- 4) *De la Religion nationale* (siehe Anm. 2), 248.
- 5) *Lettre des évêques députés à l'Assemblée nationale, en réponse au bref du Pape*, 3 mai 1791, 10.
- 6) Boisgelin, *Discours sur le rapport du comité ecclésiastique, concernant la constitution du clergé prononcé le 29 mai 1790*.
- 7) Grundlegend: T. Tackett, *Religion, Revolution and Regional Culture in Eighteenth-Century France: The Ecclesiastical Oath of 1791*, 1985 (frz. Übs. 1986).
- 8) H. Maier, *Revolution und Kirche* (siehe Anm. 3), 269 ff.
- 9) R. Reichardt (siehe Anm. 3), 408 ff.
- 10) Reichardt 410.
- 11) Einzelheiten in meinem Aufsatz: *Demokratie, kirchliches Lehramt und Wissenschaft – 1789 bis heute*, in: W. Becker u. a. (Hg.), *Revolution – Demokratie – Kirche, Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft*, NF 20, 1975, 27 ff.
- 12) J. C. Murray, *We hold these truths. Catholic Reflections on the American Proposition*, 1960.
- 13) K. Jürgensen, *Lamennais und die Gestaltung des belgischen Staates*, 1963.
- 14) P. de Leturia S. J., *Relaciones entre la Santa sede e Hispanoamérica 1493–1835*, Bd. 2 (*Época de Bolívar, 1800–1835*), 1959.
- 15) Einzelheiten bei H. Maier, *Katholizismus und Demokratie*, 22 ff., 67 ff., 120 ff.
- 16) Über die „Ralliementspolitik“: H. Maier, *Revolution und Kirche*, 246 ff.
- 17) Ch. de Montalembert, *Discours de Malines*, 1865, 14 f.
- 18) So vor allem in der Enzyklika „*Graves de communi*“ Leos XIII. (1901).
- 19) Hierzu jetzt W. Kasper, *Wahrheit und Freiheit. Die „Erklärung über die Religionsfreiheit“ des II. Vatikanischen Konzils* (SB der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl., 1988, Bericht 4).
- 20) Einzelheiten in meiner *Kritik der politischen Theologie* (1970); jetzt in: H. Maier, *Katholizismus und Demokratie* (siehe Anm. 15), 185 ff., 208 ff.
- 21) P. Lehmann, *Ethics in a Christian Context*, 1963; R. Shaull, *Revolutionary Change in Theological Perspective*, 1966.

## Zur Person des Verfassers

Prof. Dr. Hans Maier, Institut für Philosophie der Universität München; Seminar für christliche Weltanschauung, Religions- und Kulturtheorie.