

Konrad Hilpert

## Die Französische Revolution als Herausforderung für Theologie und Kirche

*Die Französische Revolution, an deren Beginn vor 200 Jahren in diesem Sommer erinnert wurde, hatte nicht bloß einschneidende Bedeutung für die nationale Geschichte Frankreichs und das politische Geschick Europas insgesamt. Vielmehr war sie auch der Durchbruch zu einer neuen Gesellschaftsform, in der vom Konzept her alle Bürger Subjekte gleicher Rechte sind, die Ausübung von Herrschaft zustimmungsbedürftig und gesetzlich kontrollierbar ist und der Staat sich von den früheren Formen privilegierten öffentlichen Einflusses von Kirche und Religion distanziert. In all diesen Punkten ergaben sich Spannungen, auch Brüche zur traditionellen Lehre, deren Aufarbeitung die Situation des Glaubens in der Gesellschaft bis in unsere Gegenwart prägt.*

### 1. Bewertung von Vergangenen als Element des Verständnisses von Gegenwart

Das Bewußtsein, daß mit dem Jahr 1789 (exakter müßte man sagen: mit der Abfolge der politischen Ereignisse zwischen 1789 und dem Staatsstreich Napoleons 1799) Kontinuitäten zerbrochen wurden und einschneidenden Neues begann, dessen Bedeutung weit über Frankreich hinausreicht, findet sich nicht bloß bei denen, die das damals Geschehene als Akteure oder aufmerksame Zeitgenossen erlebten, sondern auch bei solchen, die aus der Distanz der Späteren, die den Ausgang und das Danach kennen, diese Vorgänge erzählen oder auch bloß innerhalb thematisch anders akzentuierter Zusammenhänge erwähnen. Derartige Rückblicke wollen selten ausschließlich die einzelnen Vorgänge und die Motive der aktiv Beteiligten rekonstruieren, sondern meist auch in den tieferen und weiteren Ursachen verstehbar machen. Häufig ist mit ihnen darüber hinaus

die Absicht verbunden, Zustände, Entwicklungen oder Problemstellungen der eigenen Gegenwart zu bewerten.

Daß die Einschätzung der Französischen Revolution als tiefgreifende Zäsur mit der Bewertung der Gegenwart verknüpft wird, findet man auch in der Theologie. Besonders in älteren Texten erscheint die Revolution fast einhellig als etwas Antichristliches. Dieses negative Urteil bezieht sich aber nicht nur auf die Gewalttaten, Unrechtsakte und Demütigungen, die Christen, Amtsträger, christliche Lebensordnung, kirchliche Organisation und Glaube während der Revolutionsjahre erleiden mußten. Vielmehr gilt es auch und nicht weniger nachdrücklich dem „Geist der Revolution“, der etwa in den Rechtsanschauungen und -grundsätzen der Gegenwart enthalten sei und über sie Gesellschaft und Menschheit beeinflusse. Diese Sicht kleidet der vor allem als Moraltheologe bekannte Jesuit August Lehmkuhl in einem Aufsatz zum 100jährigen Gedenken der Französischen Revolution unter Anspielung

auf das Revolutionssymbol des Freiheitsbaums in folgendes Bild: „Aber der Baum war (mit dem Sturz Napoleons I.) gefällt, nicht ausgerodet; seine Wurzeln steckten zu tief in den Herzen und in den Ideen des lebenden und heranwachsenden Geschlechts. Die Revolutionsideen haben fortgewuchert; fast alle staatlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse sind von ihnen durchrankt und des Lebensaftes beraubt.“<sup>1</sup> Der Kerngehalt dieser Aussage ist, daß die Revolution nicht als eine historische Episode zu begreifen ist, sondern als fortwirkendes Erbe. Dieses Erbe ist auch dort am Werk, wo der Fortgang der Geschichte, die Sprache oder auch das kollektive Bewußtsein die ideelle Kontinuität unsichtbar gemacht haben. Seinen gesellschaftlichen und politischen Promotor hat dieses Erbe im Liberalismus gefunden („Die Ideen der Französischen Revolution hat sich ja der Liberalismus ganz zu eigen gemacht ...“<sup>2</sup>). Die Kluft zwischen diesem Erbe der Revolution und der katholischen Lehre scheint unaufhebbar, auch wenn intelligente Autoren wie Lehmkühl in den Revolutionsideen nicht nur „Lug und Trug“, sondern auch „irgend einen Schein von Berechtigung oder auch ein Körnchen Wahrheit“ enthalten sahen.<sup>3</sup>

Die Bewertung der Französischen Revolution als Katastrophe und die Überzeugung der prinzipiellen Unvereinbarkeit von christlichem Glauben und dem Geist der Revolution wird man in der heutigen Theologie allenfalls noch in integralistischen Kreisen<sup>4</sup> antreffen. Daß das Urteil über die Französische Revolution insgesamt zurückhaltender, ja in manchem sogar positiv ausfällt, ist zum einen eine Folge der jüngeren historischen Forschungen<sup>5</sup>: Diese haben nämlich erwiesen, daß die Revolution nicht von vornherein auf den Bruch mit der Kirche oder gar auf systematische Dechristianisierung hin angelegt war, sondern daß es durchaus und über längere Zeit hinweg Bemühungen gegeben hat, (eine in der Tradition des Gallikanismus stark nationalisierte) Kirche mit den revolutionären Umwälzungen zu verschmelzen. Umgekehrt konnte aufgezeigt werden,

daß die Maßnahmen zur Dekatholisierung nicht einfach das Werk einer kleinen verschwörerischen Elite waren, sondern eine breitere soziale Basis hatten, der ein schon Jahrzehnte zuvor stattfindender und deutlich erkennbarer Rückgang der Frömmigkeitspraxis und ein greifbares Unbehagen an den Richtungskämpfen zwischen verschiedenen theologischen Strömungen<sup>6</sup> sowie soziale Spannungen zwischen niederem und höherem Klerus vorausgegangen waren. Ein weiterer Ertrag der neueren historischen Forschungen liegt darin, herausgearbeitet zu haben, daß das revolutionäre Gedankengut viel stärker als bisher angenommen aus christlichen Wurzeln lebt und seine Durchschlagskraft aus dieser religiösen Lebenswelt bezogen hat.

Daß die Bewertung der Französischen Revolution heute zurückhaltender ausfällt, hat zum anderen auch und aufs Ganze gesehen stärker mit der Tatsache zu tun, daß die Kirche selbst in den letzten Jahrzehnten ihr Verhältnis zur Moderne insgesamt und zur Gesellschaft und zum Staat, wie sie sich im Prozeß der Moderne herausgebildet haben, neu bestimmt hat. Hervorgehoben und besonders folgenreich geschah das in der Pastoralkonstitution des II. Vatikanums. Hier wurde ja in sehr grundsätzlicher Weise von der Eigengesetzlichkeit (Autonomie) der irdischen Wirklichkeiten gesprochen.<sup>7</sup> Damit verzichtete die Kirche einerseits auf den Anspruch, Kultur, Wissenschaft, Technik, Wirtschaft und Politik als *genuine* Gegenstände ihrer Lehr- und Handlungskompetenz zu betrachten; zum anderen verpflichtete sie sich damit darauf, die „Welt“ ernst zu nehmen, mit ihr in einen partnerschaftlichen Dialog einzutreten und auch von ihr zu lernen.<sup>8</sup> In diesem Zusammenhang war nicht nur ausdrücklich von ihrem Versagen in der Geschichte die Rede, sondern auch davon, daß sie selbst von ihren Gegnern und Verfolgern zu lernen habe.<sup>9</sup> Ausdrücklich wurde das generell Gesagte hinsichtlich der Politik bekräftigt: „Die politische Gemeinschaft und die Kirche sind auf je ihrem Gebiet voneinander unabhängig und autonom. (...)

Die Kirche selbst bedient sich des Zeitlichen, soweit es ihre Sendung erfordert. Doch setzt sie ihre Hoffnung nicht auf Privilegien, die ihr von der staatlichen Autorität angeboten werden. Sie wird sogar auf die Ausübung von legitim erworbenen Rechten verzichten, wenn feststeht, daß durch deren Inanspruchnahme die Lauterkeit ihres Zeugnisses in Frage gestellt ist, oder wenn veränderte Lebensverhältnisse eine andere Regelung fordern.“<sup>10</sup>

Vor dem Hintergrund dieser Neubestimmung des Verhältnisses zur „Welt“ stellt sich die Frage nach der Bedeutung der Französischen Revolution von neuem. Ist sie Exponent einer Moderne, die im unbegrenzten Vertrauen auf Vernunft und Machbarkeit die Grundlagen menschengerechten Zusammenlebens zerstört, oder gehört sie in ihrem ideellen Gehalt und trotz der mit ihr verbundenen Gewalttaten und Abscheulichkeiten nicht viel mehr in die Entwicklungslinie einer menschengerechteren Form des Zusammenlebens in der Gesellschaft?<sup>11</sup> Dies zu ermes- sen, setzt voraus, sich erneut des Erbes der Revolution im Heutigen zu vergewissern. Das soll im folgenden anhand von vier zentralen Herausforderungen geschehen.

## **2. Das Ende der religiös-politischen „Einheitskultur“<sup>12</sup>**

Die wohl nachhaltigste Erschütterung, die mit der Französischen Revolution für Kirche und Theologie eingetreten ist, hat ihren Ausgangspunkt in der Tatsache, daß sich das (katholische) Christentum in bezug auf Öffentlichkeit und Gesellschaft innerhalb kürzester Zeit völlig anders erfuhr. Bis dahin schienen Staat und öffentliches Leben ohne Religion und Kirche nicht einmal vorstellbar, und zwar nicht nur dem äußeren Bild nach, sondern auch, was den Einfluß betraf: Alle öffentlichen Institutionen erhielten ihre Legitimation im Rahmen der durch das Christentum geprägten Weltansicht, alle wichtigen Ereignisse und Vorkommnisse von hier aus ihren Sinn und ihre Ordnung. Es bestand

nicht nur ein ausgebautes kirchliches Organisations- und Kommunikationsnetz, sondern das Christliche durchwirkte auch „das alltägliche Leben in vielfältiger Weise, nicht zuletzt, weil (die Kirche) faktisch über ein Erziehungsmonopol verfügte“.<sup>13</sup> Jede öffentliche Handlung war mit einem religiösen Zeremoniell verbunden – eine Praxis, die auch nach Beginn der Revolution noch jahrelang fortgesetzt wurde und ein wichtiges Mittel der Politisierung der Massen war. Staatliches und Kirchliches waren vielfach so eng miteinander verflochten, daß sie gar nicht genau auseinanderzuhalten waren. Die Bischöfe und Priester spielten in der Politik eine große Rolle; umgekehrt war das Königtum ebenso ein politisches wie ein religiöses Amt.<sup>14</sup> Das Christentum bildete trotz aller internen Spannungen und trotz der Verschiedenheit der Spiritualitäten die verbindliche Grundlage der Lebensordnung, im Politischen genauso wie im Privaten, und zwar über die ganze Gesellschaft hinweg.

Diese Sozialform von Christentum, die in der Zeit Konstantins und Theodosius<sup>15</sup> grundgelegt worden war und im Mittelalter ihre glanzvolle Ausprägung erhalten hatte, wurde mit der Französischen Revolution beendet, nachdem sie schon früher durch die Konfessionalisierung faktisch in Frage gestellt worden war: Der Bereich der Politik wurde vom Deutungs-, Rechtfertigungs- und Beurteilungsanspruch des Christentums bzw. der Religion abgelöst; infolgedessen büßte dieses seine zentrale Stellung in Öffentlichkeit und Staat ein. Selbstverständlich kann es auch jetzt christliche Orientierungen und Sinndeutungen des Geschehens, individuelle und gemeinschaftliche religiöse Vollzüge geben, aber: sie sind weder Äußerungen des Staates noch geben sie den für die gesamte Gesellschaft verbindlichen Bezugsrahmen ab. Der Staat verfolgt seine Aufgaben und Ziele, und diese sind rein weltlich. Bürgersein impliziert nicht mehr das Katholischsein. Der christliche Glaube ist nicht mehr das Fundament, das eine Nation geistig eint und moralisch trägt.

Die Entflechtung der Einheitskultur war ein mühsamer und sehr schmerzlicher Prozeß, in dem während der Revolutionszeit nacheinander recht verschiedene Wege beschritten wurden, die auch in den 200 Jahren danach manche Wiederholungen gefunden haben. Der eine ist der Versuch, die Religion durch Eingriffe in Organisation und Wirkungsmöglichkeiten der Kirche und bei der Bestellung ihres Personals nationalen Zielsetzungen unterzuordnen. In Frankreich führte dieser Versuch zur Spaltung der Kirche und zu der zweiten Strategie, die der Sympathie mit der alten Ordnung Verdächtigen zu verfolgen und die öffentliche Funktion der Religion durch staatliche Kulte (der Freiheit, der Vernunft, des höchsten Wesens, der Märtyrer der Revolution usw.) zu beerben. Ein dritter Weg war der Versuch, sich planvoll und aggressiv von jedem christlichen Erbe im öffentlichen Leben zu trennen.

Das Aufhören der Verschmelzung von Staat und Gesellschaft auf der einen Seite und christlichem Glauben einschließlich Kirche auf der anderen ist das erheblich einschneidendere Ergebnis der Französischen Revolution als die Nationalisierung des Kirchenguts, die Abschaffung des Zehnten und die Aufhebung von Steuerfreiheit und ständischer Gerichtsbarkeit des Klerus, die am Beginn dieser Revolution stehen. Denn jetzt entledigte sich der Staat nicht nur seiner religiösen Qualität, sondern auch umgekehrt verlor das katholische Christentum die Selbstverständlichkeit seiner andauernden Bestätigung und das Privileg einer unangefochtenen, für Sinn allein zuständigen gesellschaftlichen Machtposition. Viel mehr als früher ist es nun auf seine Überzeugungskraft für die einzelnen angewiesen. Seinen Wahrheitsanspruch kann es nur dadurch zur Geltung bringen, indem es ihn in der Sphäre der freien Kommunikation und der Gruppenbildung argumentierend vertritt und sozial wirksam werden läßt. Dabei muß es sich aber die Konkurrenz mit anderen Sinn-, „Anbietern“ gefallen lassen.

### **3. Das Individuum als Ausgangs- und Zielpunkt der politisch-sozialen Ordnung**

Ziemlich am Anfang der Französischen Revolution steht die Erklärung der Menschenrechte. Auch wenn sie nicht sogleich rechtlich-positive Qualität hatten, sondern diese erst in der zur erarbeitenden Verfassung bekommen sollten, formuliert sich in ihnen programmatisch die neue Vorstellung von der Aufgabe der gesellschaftlichen, politischen und rechtlichen Ordnung. Voran stehen nämlich nicht mehr transzendente Ziele (Wahrheit, Bereitung zum ewigen Leben, Wohlgefälligkeit vor Gott, Ehre und Verherrlichung Gottes u. ä.), sondern die Sicherung elementarer Bedürfnisse des Menschen, nämlich Freiheit, Eigentum, Sicherheit und Freisein von Unterdrückung<sup>16</sup>; andere Kataloge nennen außerdem Glück, Leben oder Wohlfahrt. Das bedeutet nicht, daß die Ausrichtung aufs Gemeinwohl durch die Orientierung an den subjektiven Wünschen der je einzelnen ersetzt würde; wohl aber wird das Gemeinwohl von der Bedürftigkeit „des“ Menschen her definiert. „Der“ Mensch aber ist der einzelne als von Natur aus freies, verantwortungsfähiges Individuum. In dieser Eigenschaft und im Anspruch darauf, daß er dies auch in der Gesellschaft bleibt, sind alle gleich. Das schließt soziale Unterschiede verschiedenster Art nicht einfach aus; aber diese Unterschiede dürfen nur auf den gemeinsamen Nutzen gegründet sein.<sup>17</sup>

Bis dahin hingegen war der einzelne immer schon von seiner Eingebundenheit in bestimmte Lebensordnungen her gedacht, in die er geburtsmäßig eingefügt war: Familie, Stand, Korporationen und über allem das politisch formierte Gemeinwesen (das Reich). Diese Ordnung galt als vorgegeben und natürlich und allenfalls in Einzelheiten und Akzentsetzungen modifizierbar. Für das Wohl der Mitglieder war die jeweilige Autorität zuständig. Nicht Freiheit, sondern Gehorsam und Treue war die grundlegende soziale Tugend. Nicht Gleichheit, sondern

organische Über- und Unterordnung der Entscheidungsbefugnisse und wechselseitigen Verpflichtungen war das Prinzip des Rechts der Herrschaftsausübung. In der sozialen Realität hatte sich diese Auffassung durchgängig als patriarchalische Struktur realisiert.

Die Veränderung, die diesbezüglich im Zusammenhang der Französischen Revolution erfolgte oder richtiger: gedacht, verstärkt (zeitlich und auch inhaltlich voraus gingen ihr ja die amerikanischen Erklärungen!) und normativ für jede weitere Zukunft artikuliert wurde, überschreitet in ihrer Bedeutung alles, was die Revolutionäre von 1789 unter Berufung darauf in der politischen Realität gemacht haben. Diese Veränderung betrifft nämlich das Konzept von Gesellschaft und Staat überhaupt: Tendenziell werden diese darin nicht vom Gedanken einer feststehenden Ordnung her gedacht, sondern von der Dienstfunktion für die Individuen. Entsprechend werden bestimmte individuelle Güter von vornherein dem Zugriff gesellschaftlicher Herrschaftsverfügung entzogen bzw. – im Laufe der Wachstumsgeschichte des Menschenrechtsgedankens – leistungsmäßig garantiert. Wo die Freiheiten der einzelnen Individuen miteinander in Konflikt geraten oder auch sich nur reiben könnten, ist es Aufgabe der staatlichen Gesetzgebung einzuschreiten. Dadurch ändert sich aber auch die Funktion des Rechts: Es wird zum vornehmlichen Instrument der antizipierten Konfliktvermeidung und damit auch der Gestaltung der Gesellschaft. Recht schützt nicht nur, sondern es steuert auch. Seine Legitimation bezieht es weniger aus Tradition, sondern aus seiner Funktion für die Garantie individueller Freiheitsräume und deren Beschränkungen, die infolge des Gleichheitsprinzips stets generell sein müssen und infolge des Freiheitsprinzips immer nur so weit gehen dürfen, wie es zur Vermeidung von Konflikten als notwendig erscheint. Recht wird jetzt maßgeblich als Rechts„setzung“ und Gesetz„gebung“ Wirklichkeit, nicht allein als Rechts„achtung“, Rechts„sprechung“ und Rechts-

„durchsetzung“. Seine funktionale Ausrichtung schneidet zwar nicht notwendig die ethischen Wurzeln und Kriterien ab, aber es erlaubt auch nicht mehr, Recht und Moral als völlige Einheit zu begreifen.<sup>18</sup>

Von dem konzeptionellen Wechsel in der Auffassung von Gesellschaft und Staat waren Kirche und christliche Theologie in zwei Punkten prinzipiell tangiert: Zum einen nämlich hatten sie seit Augustinus die Position vertreten, daß das positive Recht an die (als prinzipiell mit Vernunft erkennbar postulierte) objektive sittliche Ordnung gebunden sei. Das positive Recht habe also der die Beziehungen zur Gemeinschaft umfassende, gesatzte und in Einzelheiten ausgestaltete Teil der Moral zu sein. Zum anderen aber geht es Kirche und christlicher Theologie um die Wahrheit, und zwar nicht bloß um eine Wahrheit, die Jenseitiges betrifft, sondern gerade auch um die Wahrheit über die politische und sittliche Bestimmung des Menschen. Gerade diese Wahrheitsfrage aber stellt nun der menschenrechtlich verfaßte Staat zurück oder klammert sie sogar ein, indem er der Freiheit den Vorrang vor der Wahrheit gibt. So steht die rechtliche Relativierung des eigenen Absolutheitsanspruchs im Staat und seine öffentliche Abdrängung in den Bereich der Privatheit bzw. seine öffentliche Egalisierung mit anderen Konfessionen, Religionen und Weltanschauungen gegen das Selbstverständnis, daß die Kirche im Besitz oder wenigstens im Dienst der Wahrheit sei und gegenüber Irrtum und Bosheit nicht gleichgültig bleiben dürfe. Diese Spannung erreicht ihre größte Schärfe bei der Religions- und Gewissensfreiheit; insofern kommt deren Anerkennung eine Schlüsselfunktion für die Stellung der Kirche zu den Menschenrechten insgesamt zu, so wie ihr auch umgekehrt eine Schlüsselstellung für die Stellung des Staates zu den Menschenrechten zukommt. Aber auch schon bei den Menschenrechten der Meinungs-, Presse- und Lehrfreiheit mußte das Nebeneinander zwischen einem vom Prinzip der Freiheit her begriffenen Gemeinwesen und dem als Element des eigenen

Selbstverständnisses begriffenen Primat der Wahrheit in jeglicher politischen Ordnung zu einem brisanten Gegensatz führen.

#### 4. Das Volk als Ursprung und Träger der staatlichen Gewalt

Das heute übliche Geschichtsbewußtsein sieht in der Französischen Revolution vor allem den Auftakt zu einem umfangreichen Veränderungsprozeß, der innerhalb von gut einem Jahrhundert aus einem Europa der Königreiche und Fürstentümer ein Europa der Demokratien werden ließ. Genauer betrachtet betrifft der entscheidende Wandel weniger die Staatsform als vielmehr die Organisation und die Legitimation der staatlichen Gewalt. Auch in der Anfangsphase der Revolution, als die Abschaffung der Monarchie noch gar nicht zur Debatte stand, verstand sich die Nationalversammlung schon als Vertretung des gesamten Volks und machte sich an die Ausarbeitung einer Verfassung (des Königreichs!); die Berechtigung dazu schöpfte sie aus dem Prinzip der Volkssouveränität. Dieses Prinzip besagt, daß die höchste Gewalt im Staat, der alle anderen Gewalten ein- und untergeordnet sind, beim Volk in seiner Gesamtheit liege. Damit aber die Regierung des Volks durch das Volk gelingen kann, reichen – das hatte schon Rousseau geklärt – weder der Wille eines einzelnen noch die Summe aller einzelnen als Grundlage hin. Der allgemeine Wille kann nur über einen öffentlichen Diskurs gefunden und bestimmt werden. Wahlen von Repräsentanten für die beschließenden und ausführenden Organe sind die andere wichtige Möglichkeit, eine große Zahl von Bürgern an der Macht und an der Verantwortung für die Ordnung des Staates zu beteiligen.

Von hier aus erscheint das Prinzip der Volkssouveränität als Umsetzung der Prinzipien der Freiheit und der Gleichheit in den Bereich politischer Herrschaft: Niemand ist von vornherein Untertan eines anderen, keiner von Natur aus berechtigt, andere zu

bevormunden. Den Regierenden ist die staatliche Gewalt immer nur anvertraut; ihre Übertragung kann durch den Willen des Volkes auch widerrufen werden.

Die Herrschaftsordnungen der vorrevolutionären Zeit, besonders in der Phase des fürstlichen Absolutismus, waren demgegenüber nicht nur durch Konzentration großer Macht an der Spitze charakterisiert, sondern auch dadurch, daß dieser Anspruch theologisch-metaphysisch legitimiert wurde: Der Herrscher verstand sich als „von Gottes Gnaden“ und partizipierend an dessen Autorität; seine Macht stammte unmittelbar – das meint: nicht vermittelt über das Volk – von Gott. Die Bestellung zur Herrschaft erfolgte allein nach dem Grundsatz rechtlicher und abstammungsmäßiger Kontinuität mit früherer Obrigkeit (Prinzip der Legitimität). Der Doktrin nach und weitgehend auch in der Praxis war der Herrscher souverän gegenüber allen Staatsorganen, dem Recht und dem Staatsvolk.

Diese Doktrin von der unmittelbaren göttlichen Einsetzung der Fürsten war eigentlich nie repräsentativ für die Meinung der Theologen oder gar offizielle Lehre der Kirche. Vielmehr vertraten die mittelalterlichen Theologen und erst recht die der Spätscholastik (namentlich Cajetan, de Vitoria, Bellarmin, Suarez)<sup>19</sup> durchaus den naturrechtlich begründeten Gedanken, das Volk sei der erste und ursprüngliche *Träger* der Staatsgewalt. Trotzdem geriet diese Tradition angesichts des Anspruchs, das Volk sei alleiniger *Ursprung* der Staatsgewalt, wie er im Zusammenhang der Französischen Revolution erhoben wurde, ins Hintertreffen. Als unakzeptabel erschien besonders die Beanspruchung der uneingeschränkten Hoheit und Allzuständigkeit für das Volk. Diese Forderung hielt man für unvereinbar mit der weit in die Patristik zurückreichenden und auf der Grundlage von Röm 13 entfalteten Lehre vom Ursprung der Staatsgewalt in Gott. Dabei handelte es sich beileibe nicht nur oder zuerst um ein theoretisches Problem, sondern auch und vorrangig um ein praktisches; denn die Antwort auf die Frage

nach dem Ursprung der Staatsgewalt im Sinn der Volkssouveränität gab ja die Rechtfertigungsgrundlage dafür ab, den bisherigen Machträgern gegen deren ausdrücklichen Willen und gegen die von ihnen ins Feld geführten angestammten Rechte die Macht zu entziehen. Volkssouveränität hieß also, daß man die politische Ordnung souverän neu gestalten konnte, ohne die bestehenden Rechte aus der Vergangenheit zu berücksichtigen. Konnte und durfte man aber die legitim an die Macht gekommenen Herrscher, die sich zudem zum Christentum bekannten, einfach fallen lassen, wo doch seit alters bestehende Rechte und auch eingegangene Treuebindungen verpflichten?<sup>20</sup> Hinter den schmerzlichen Erfahrungen der jüngsten Vergangenheit (dem Umsturz alter Herrschaften, in Frankreich: der Hinrichtung des gesalbten Königs, der Kirchenfeindlichkeit der Republik) kamen dabei noch grundlegendere Fragen ins Spiel: Darf man eine bestehende Ordnung umstürzen? Was ist die Aufgabe des einzelnen hinsichtlich des Gemeinwesens? Konnte eine absolute Volkssouveränität, die sich ja nicht nur nicht vor der Tradition und der bestehenden Machtordnung, sondern auch nicht vor Gott, ja z. T. nicht einmal vor dem moralischen Sittengesetz (die Jakobinische Phase der Revolution war durchaus totalitär im modernen Sinn!) noch vor der religiösen Wahrheit und der kirchlichen Verfassung relativierte, zutrauen, die Anarchie der aufgewühlten Begeisterung zu überwinden und auf Dauer die zur Regierung unentbehrliche Autorität zu gewinnen bzw. herzustellen?

200 Jahre nach der Revolution haben diese Fragen viel von ihrer praktischen Dringlichkeit verloren, weil sich die neuen Ordnungen durchgesetzt und bewährt haben. Das konnte im wesentlichen dadurch erreicht werden, daß die Volkssouveränität zwar Ausgangs- und Grundnorm geblieben ist, aber als Widerlager die Bindung an eine Verfassung mit Grundrechten bekommen hat, die in ihrem hauptsächlichsten Gehalt (nicht immer auch in ihrer ganz konkreten Ausgestaltung) der Verfügbarkeit organi-

satorischer Notwendigkeiten und tagespolitischer Zielsetzungen entzogen sind. In diesem Zusammenhang ergaben sich auch die Freiräume, in denen sich Glaube und Kirche einbringen und entfalten konnten. Dennoch ist die Herausforderung eines auf Volkssouveränität gestellten Staates für Kirche und Theologie damit nicht einfach erloschen; freilich stellt sie sich anders als damals: Das Verschwinden hierarchischer Herrschaftsordnungen in den Staaten bedeutet für sie den Wegfall einer Analogie. Auch wenn sie sich als aus anderem Ursprung kommend und einer anderen Zielsetzung als der Staat verpflichtet wissen, wirkt die Erfahrung der Bewährung der demokratischen Herrschaftsordnung in ihren eigenen Raum als Problematisierung von Traditionen, Kompetenzen und Umgangsstilen und als Verlangen nach mehr Mitgestaltung und Mitverantwortung zurück.

## **5. Unabhängige Kirche im weltanschauungsneutralen Staat**

Auch wenn viele Maßnahmen der revolutionären Religions- und Kirchenpolitik nach wenigen Jahren wieder revidiert werden mußten, weil sie auf beharrlichen Widerstand stießen und den inneren Frieden gefährdeten, konnte die Kirche nicht mehr wieder einfach dieselbe sein wie vor 1789. Auch wenn sie vom Staat nicht mehr bekämpft wurde, hatte sie ihre mit dem Staat gleiche oder ihm sogar in gewissen Bereichen übergeordnete Stellung verloren. Zum Teil mußte sie sogar hart um ihren Lebens- und Wirkraum mit dem säkularen Staat ringen, dessen Souveränitäts- und Rationalitätsansprüche stark über die Felder bisheriger staatlicher Tätigkeiten hinauswuchsen. Aber selbst dort, wo sie in ihrem seelsorglichen, fürsorgerischen und pädagogischen Wirken unbeeinträchtigt war, hatte sich die Situation grundlegend verändert, insofern ihr von seiten des Staates nicht irgendwelche weltliche Macht zugebilligt wurde und dieser sich ihrer Forderung versagte, für die Einheit in der

Wahrheit als Fundament der staatlichen Einheit zu sorgen. Allenfalls auf der Basis der Anerkennung der grundlegenden Unterschiedenheit zwischen Politik und Religion erschien fortan ein verträgliches oder in bestimmten, beide betreffenden Aufgabenbereichen kooperatives Miteinander zwischen Kirche und Staat erreichbar.

Sich mit dieser neuen Lage abzufinden und einen neuen Modus der „geordneten Zusammenarbeit“<sup>21</sup> zwischen Kirche und Staat jenseits von Synthese und Konfrontation zu finden, war ein langwieriger Suchprozeß, der auf mehreren Ebenen stattfand. Was kirchliche Organisation, Definition des *Kirchenverständnisses* und Theologie betraf, so knüpfte man vor allem an die *societas perfecta*-Lehre an: Sie war auf dem Hintergrund wachsender Fürstensouveränität und in Auseinandersetzung mit der rationalistischen Staatstheorie seit dem 17. Jahrhundert entstanden<sup>22</sup> und zielte darauf, die „Einebnung der Kirche auf eine rein innerstaatliche, der rechtlichen Souveränität und Hoheitsgewalt voll unterliegende Vereinigung“ abzuwehren.<sup>23</sup> Sie besagte, Kirche wie Staat seien zwei gleichgeartete vollkommene Gemeinwesen; „vollkommen“ meint in diesem Zusammenhang: eigenständig und nicht (wie z. B. die Familie) auf eine übergeordnete Gemeinschaft angewiesen, insofern sie ihren eigenen Zweck selbst erfüllen können. Beide – Kirche wie Staat – verfügten über eigenständige Hoheitsgewalt und eigenes Recht.<sup>24</sup> Indem man jetzt diese Vorstellung zum dominanten Leitbild der Kirchenpolitik machte, konnte man zwar kaum die früheren Verhältnisse restituieren, wenngleich das in der Theorie durchaus gefordert wurde. Wohl aber konnte sich im Zuge dieser Perspektive die Kirche selbst als geschlossene Gruppe von (in hohem Maß) einheitlicher Überzeugung, sämtliche Lebensbereiche abdeckender (auch Wissenschaft, Kunst und Sport umfassender) Organisation und scharfer Abgrenzung von allen anderen Meinungsgruppen formieren. Kirche bildete so eine Teil- und Sonderkultur innerhalb der jeweiligen allgemeinen Kultur aus.

Auf der *rechtlichen* Ebene des Beziehungsfelds Kirche – Staat stellte sich das Problem, daß die Angelegenheiten, die die Kirche und den jeweiligen Staat betreffen (in rechtlicher Terminologie: die „*res mixtae*“, also etwa Ehe, Feiertage, Schulen, Krankenhäuser u. ä.), nach dem Wegfall einer allen Staaten und allen gesellschaftlichen Gruppen gemeinsamen Sicht der Zuordnung von weltlicher und geistlicher Gewalt unmöglich mehr einheitlich geregelt werden konnten. Wenn es überhaupt eine Chance gab, derlei Materien mit den neuen politischen Gegebenheiten einvernehmlich zu regeln und gleichzeitig die noch verbliebenen Rechtspositionen soweit als möglich zu sichern, konnte dies nur durch länderspezifische Vereinbarungen geschehen. Die Lösung dieses Problems waren und blieben bis heute die Konkordate. Es handelt sich dabei um rechtlich bindende Verträge zwischen der (nicht als Ortskirche, sondern in der Rolle eines staatlichen Souveräns [„Hl. Stuhl“] auftretenden) Universalkirche und dem jeweiligen Staat. Die konkordatären Abmachungen gelten nur für den Bereich dieses Staats, haben also keine allgemeinkirchliche Geltung.

Eine dritte Ebene, auf der Kirche nach dem Verlust ihrer staatlichen und rechtlich privilegierten Stellung öffentlich wirken konnte, war die *Gesellschaft*. Diesbezüglich erwies sich der Zusammenbruch der alten Ordnung sogar – je länger desto mehr – als äußerst produktive Herausforderung, die ganz neue Kräfte mobilisierte: die katholische Sozialbewegung. Sie war eine Laienbewegung auf breitester Basis, auch wenn sie eine klerikale Spitze hatte. Ihre Leistung ist vor allem nach zwei Richtungen hin überragend: Inhaltlich griff sie die den industriekapitalistischen Strukturwandel begleitende Proletarisierung erheblicher Bevölkerungsteile als Problem der sozialen Gerechtigkeit auf und machte sich zum wirksamen Anwalt der Hauptbetroffenen in der Öffentlichkeit. Kirchenpolitisch nutzte sie gerade die erst nach und nach abgetrotzten demokratischen Rechte, um kirchliche Positionen in die öffentliche Meinung einzubringen und die

politische Willensbildung zu beeinflussen. Die deutsche Sozialgesetzgebung von der Spätära Bismarck bis in die Gegenwart zeigt, daß dies für die Ausgestaltung der Politik und des Rechts nicht folgenlos geblieben ist. Durch beides aber gelang es ihr auch, die Kirche im Rahmen des modernen Verfassungsstaats lebensfähig zu machen.<sup>25</sup>

Das öffentlichkeitsbezogene Wirken von Kirche im Rahmen des Verfassungsstaates, zumal des demokratischen, spielte sich vom 19. bis in die 60er Jahre des 20. Jahrhunderts fast ausschließlich auf der institutionellen Ebene, geschlossen und unter weitgehend unangefochtener Führung der jeweils zuständigen Leitungsgremien ab. „Die“ Kirche war auch in der gesellschaftlichen Realität eine ziemlich homogene und in ihren Postulaten leicht identifizierbare Größe, gleich auf welcher politischen Ebene und in welchem Gesellschaftsbereich sie agierte. Diese Geschlossenheit ist heute nicht mehr in der gleichen Weise gegeben; dabei spielen sowohl theologische Gründe (die Würdigung der Mündigkeit des Christen und die Rückbesinnung auf das Verständnis der Kirche als Volk Gottes mit der Folge gestiegener Partizipationswünsche auch in der Kirche) eine Rolle als auch gesellschaftliche Makroprozesse (wachsende Differenzierung mit einer zwangsläufigen Pluralisierung), möglicherweise auch gewisse Entfremdungen in der gegenseitigen Repräsentanz amtlicher Stellungnahmen und dem Glaubensbewußtsein vieler. Infolgedessen reicht die institutionell rechtliche Fassung des Verhältnisses zum Staat noch weniger als früher aus, um Gesellschaft und Politik mitzugestalten. Nicht zwangsläufig statt dessen, wohl aber auch und unverzichtbar muß Kirche daran arbeiten, daß sie in all ihrem Sprechen und Handeln für die moderne Gesellschaft glaubwürdig und überzeugend ist. Sie kann sich nicht damit begnügen, mit dem Staat rechtliche Regelungen zu treffen, die ihr erlauben, sich ganz eigenständig und sich selbst genügend im gesellschaftlichen Raum zu vollziehen, sich von bestimmten gesellschaftlichen Entwicklungen zu distanzieren und Forde-

rungen an die Gestaltung der sozialen Realität zu erheben. Vielmehr muß sie sich auch auf die gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen sie konkret lebt, einlassen. Das verlangt nicht nur, Entschlossenheit zu lernen, sondern auch diakonische Praxis über den Raum der Kirche hinaus, Bereitschaft, sich in gesellschaftliche Verantwortung nehmen zu lassen, Courage, anzuklagen, was zerstört und hoffnungslos macht.

#### Anmerkungen

<sup>1</sup> A. Lehmkühl, Die Revolution von 1789 und die christliche Freiheit, in: Stimmen aus Maria Laach 37 (1989), 1–12, hier: 1.

<sup>2</sup> Ebd., 2.

<sup>3</sup> Ebd., 4, ähnlich 6.

<sup>4</sup> Ein bemerkenswertes Beispiel dafür bieten einige Passagen aus dem Interview mit P. Franz Schmidberger, „Es geht ganz zentral um Lehrfragen“, in: Herder-Korrespondenz 42 (1988), 417–424.

<sup>5</sup> Zu nennen sind u. a.: K. D. Erdmann, Volkssouveränität und Kirche. Studien über das Verhältnis von Staat und Religion in Frankreich vom Zusammentritt der Generalstände bis zum Schisma, 5. Mai 1789 – 13. April 1791, Köln 1949; A. Latreille, L'Eglise catholique et la Révolution française, 2 Bde., Paris 1970/71; H. Maier, Revolution und Kirche. Zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie, Freiburg 1988; J. McManners, The French Revolution and the Church, London 1969; B. Plongeron, Conscience religieuse en révolution. Regards sur l'historiographie religieuse de la Révolution française, Paris 1969; M. Vovelle, Religion et Révolution. La déchristianisation de l'an II, Paris 1976; J.-P. Bertaud, Alltagsleben während der Französischen Revolution, dt. Ausg.: Freiburg 1989, 66–97; T. Tackett, La Révolution, L'Eglise, La France. Le Serment de 1791, Paris 1986; J. de Viguier, Christianisme et révolution. Cinq leçons de l'histoire de la révolution française, Paris 1986; M. Vovelle, La Révolution contre L'Eglise. De la Raison à l'Être suprême, Bruxelles 1988. Zusammenfassend s. R. Reichardt, Art. Französische Revolution, in: TRE XI, 401–417; E. Schleich, Kirche, Klerus und Religion, in: R. Reichardt (Hrsg.), Die Französische Revolution, Freiburg 1988, 172–185.

<sup>6</sup> Einen Einblick vermittelt die ältere Darstellung von W. Gurian, Die politischen und sozialen Ideen des französischen Katholizismus 1789–1914, München-Gladbach 1929, 1–20. Eine zentrale Rolle spielte vor allem der Streit um den Jansenismus und dessen Verurteilung durch Clemens XI.

<sup>7</sup> Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes“, artt. 36 u. 41 (lat. Text mit deutscher Übersetzung, in: LThK. E III, 280 ff).

<sup>8</sup> Ebd., art. 40.

<sup>9</sup> Ebd., art. 44.

<sup>10</sup> Ebd., art. 76.

<sup>11</sup> Immerhin zollte *Johannes Paul II.* bei seinem Frankreichbesuch 1980 den Ideen der Französischen Revolution Achtung: Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit seien im Grunde christliche Ideen. Auch wenn jene, die dieses Ideal zum ersten Mal formuliert hätten, sich nicht auf den Bund des Menschen mit der ewigen Weisheit bezogen hätten, hätten sie zum Wohl der Menschen handeln wollen. (Predigt beim Gottesdienst auf dem Flughafen Le Bourget am 1. 6. 80, deutsch in: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* Nr. 21, Bonn 1980, 55–61, bes. 58.)

<sup>12</sup> Der Begriff „Einheitskultur“ geht auf *E. Troeltsch* (Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen 1922, 178–185 u. ö.) zurück und wurde von ihm zur Charakterisierung des mittelalterlichen Katholizismus gebraucht.

<sup>13</sup> *Schleich*, Kirche, Klerus und Revolution (s. Anm. 5), 173.

<sup>14</sup> Nach *Gurian*, Die politischen und sozialen Ideen des französischen Katholizismus (s. Anm. 6), I u. 313 f, galt der König im Ancien Régime als weltlicher Bischof („évêque du dehors“); sein Amt war göttlichen Rechts („ministère du droit divin“); zu seiner Einsetzung in das Amt gehörten Salbung und Weihe („sacre“). „In der Königsweihe ging es um mehr als um segnende Fürbitte ... Man sah in ihr eine sakramentale Handlung ... Die Weihe erhielt also konstitutive Bedeutung für die Herrschaftsausübung. Der Geweihte wurde in eine priestertlich-sakrale Sphäre erhoben.“ (*J. W. Frank*, Kirchengeschichte des Mittelalters, Düsseldorf 1984 (= Leitfaden Theologie 14), 68).

<sup>15</sup> Für einen Überblick über die Grundlegungsphase s. etwa *N. Brox*, Kirchengeschichte des Altertums, Düsseldorf 1983 (= Leitfaden Theologie 8), 59–81.

<sup>16</sup> Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen (1789), art. II (deutsche Übersetzung in: *W. Heidelmeier* [Hrsg.], Die Menschenrechte. Erklärungen, Verfassungsartikel, Internationale Abkommen, Paderborn 1972, 56–59).

<sup>17</sup> Ebd., Art. 1<sup>er</sup>.

<sup>18</sup> Diesen Gesichtspunkt hebt *E.-W. Böckenförde*, Zum Verhältnis von Kirche und Moderner Welt. Ein Problem- aufriß, in: *R. Koselleck* (Hrsg.), Studien zum Beginn der modernen Welt, Stuttgart 1977, 154–177, hier: 156 f, hervor.

<sup>19</sup> S. dazu die Überblicke bei *A. Gnägi*, Katholische Kirche und Demokratie. Ein dogmengeschichtlicher Überblick über das grundsätzliche Verhältnis der katholischen Kirche zur demokratischen Staatsform, Zürich 1970, 98–106, u. *B. Stangl*, Untersuchungen zur Diskussion um die Demokratie im Deutschen Katholizismus unter besonderer Berücksichtigung ihrer Grundlagen und Beurteilung in den päpstlichen und konziliären Erklärungen und Stellungnahmen, München 1985, 31–40.

<sup>20</sup> Besonders deutlich ist dieses Dilemma in der Streitschrift des Bischofs *Asselin von Boulogne* gegen das Eidgesetz von 1795 zum Ausdruck gebracht: „Wenn die Priester auf die Monarchie verzichten, hören sie dann nicht auf, den König als legitimen Souverän anzuerken-

nen? Würden sie sich dann nicht zu Komplizen der Rebellen machen, die den Thron umgestürzt und sich der Felonie schuldig gemacht haben? Die Unterwerfung wäre auch dann unerlaubt, wenn sie als Objekt nur die bürgerlichen und zeitlichen Gesetze der in Frankreich zurzeit bestehenden Macht hätte. Denn wie wir religiöse Pflichten haben, haben wir zeitliche Pflichten zu erfüllen und anderen zu lehren. Wenn wir Gott den Kult leisten und leisten müssen, den er uns vorgeschrieben hat, müssen wir selber bewahren die Treue zu unserem legitimen Souverän und unsere Brüder lehren zu bewahren.“ Deutsch zitiert bei *Gurian*, Die politischen und sozialen Ideen des französischen Katholizismus (s. Anm. 6), 36 f.

<sup>21</sup> *Leo XIII.*, Enzyklika Immortale Dei (1885). Deutsch in: *A.-F. Utz/B. v. Galen* (Hrsg.), Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung. Eine Sammlung päpstlicher Dokumente vom 15. Jahrhundert bis in die Gegenwart, 4 Bde., Aachen 1976, XXI/24–48, hier: Nr. 28 („ordinata colligatio“).

<sup>22</sup> Genauerer zur Entstehung und Geschichte der *societas-perfecta*-Lehre von Bellarmin bis in die Zeit vor dem II. Vaticanum bei *E. W. Böckenförde*, Staat – Gesellschaft – Kirche, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. XV, 18–26.

<sup>23</sup> *Böckenförde*, Staat – Gesellschaft – Kirche (s. Anm. 22), 18 unter Berufung auf *J. Listl*, Kirche und Staat in der neueren katholischen Kirchenrechtswissenschaft, Berlin 1978 (= Staatskirchenrechtliche Abhandlungen 7), 60 ff.

<sup>24</sup> Bezeichnend für dieses Verständnis der Kirche als *societas perfecta* sind folgende Sätze aus dem Entwurf zur (nicht mehr zustandegekommenen) Kirchenkonstitution des I. Vaticanum: „Die Kirche besitzt alle Eigenschaften einer wahren Gesellschaft. Die Kirche ist nicht Glied oder Teil irgendeiner anderen Gesellschaft, mit keiner anderen irgendwie vermengt. In sich selbst ist sie so vollkommen, daß sie sich von allen menschlichen Gemeinschaften abhebt und weit über sie hinausragt. Die Kirche ist in ihrer Verfassung so völlig abgegrenzt und bestimmt, daß keine Gesellschaft, die von der Einheit des Glaubens oder von der Gemeinschaft dieses Leibes getrennt ist, irgendwie Teil oder Glied der Kirche genannt werden könnte. Die Kirche ist auch nicht durch die verschiedenen Gesellschaften, die sich christlich nennen, zerstreut und geteilt, sie ist ganz in sich gesammelt und zur Einheit geschlossen. Die Kirche ist eine geistliche und ganz übernatürliche Gesellschaft.“ Zitiert nach der Übersetzung bei *H. Fries*, Kirche in moderner Gesellschaft, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. XXIX, 163.

<sup>25</sup> Die inneren Zusammenhänge sind gut dargestellt bei *H. Maier*, Politischer Katholizismus, sozialer Katholizismus, christliche Demokratie, in: *ders.*, Schriften zu Kirche und Gesellschaft, Bd. I, Freiburg 1983, 113–133; *ders.*, Kirche und Demokratie, in: ebd., 11–31, bes. 20–22. Historisch weiter ausgreifend ist das lesenswerte Referat von *F.-X. Kaufmann*, Wie weit reichen die christlichen Wurzeln des Rechts- und Sozialstaats? Ein Beitrag zum Verstehen der Moderne, in: Herder-Korrespondenz 43 (1989) 315–321.