

GERHARD B. WINKLER

Zur Religiosität der Französischen Revolution: Zwischen Staatsreligion und Schwärmerei

Die französische Revolution, die vor 200 Jahren Frankreich und in der Folge ganz Europa erschütterte, hat auch tiefe Spuren in der weiteren Geschichte der Kirche hinterlassen. Wir haben Prof. Winkler, Ordinarius für Kirchengeschichte an der Universität Salzburg, gebeten, einerseits die religiösen Wurzeln der Revolution aufzuzeigen, andererseits deren negativen und positiven Auswirkungen auf die Kirche (bis in die Gegenwart) nachzugehen. (Redaktion)

17. September 1792: „Von hier und heute geht eine neue Epoche der Weltgeschichte aus, und ihr könnt sagen, ihr seid dabei gewesen.“²

Nach Ansicht der Radikalen hätte dieses „Dritte Reich der Vernunft“ das Ende der Kirche und der Religion bedeuten sollen. Am 22. September 1792 wurde die Siebentagewoche mit dem Sonntag durch die Dekaden der Revolution ersetzt. Am 20. Oktober desselben Jahres wurde die Feier der christlichen Feste verboten.

Im Bewußtsein, politisch, gesellschaftlich und auch religiös einen absoluten Neubeginn gesetzt zu haben, führten die Führer der Revolution eine neue Zeitrechnung ein. Es sollte nicht mehr heißen im „Jahr des Herrn 1792“, sondern „Jahr I der Republik“ oder im „Jahr IV der Freiheit.“¹ Das Zeitalter der Könige und Priester, ja das Zeitalter der Philosophen und Metaphysiker sollte endgültig durch das Zeitalter der Wissenschaft und Technik (August Comte, 1798–1857) abgelöst werden. Bekannt ist in diesem Zusammenhang die halb ironische Tagebucheintragung Goethes anlässlich der Kanonade von Valmy am

1. Die Kirche lehnt die Revolution und ihre Enkel ab: Mißtrauen gegenüber dem Liberalismus

Die Revolution und ihre Folgen vernichteten eigentlich in ganz Westeuropa die Strukturen einer 1000jährigen Adelskirche und waren damit maßgeblich für das gewandelte Kirchenwesen des 19. und 20. Jahrhunderts verantwortlich. Dieser äußeren Säkularisation folgte allmählich eine innere.

Der Freiburger Religionsphilosoph Bernhard Welte hat diesen unerhörten Wandel in einer Schrift³ behandelt, in der er dar-

¹ H. Maier, *Revolution und Kirche: Zur Frühgeschichte der Christlichen Demokratie*, Freiburg ⁵1988, 269–289 (Exkurs: „Über revolutionäre Feste und Zeitrechnungen“), 278 f., zit. H. Grotefend, *Taschenbuch der Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit*, Hannover ¹⁰1960, 29.

Das unverzichtbare Standardwerk des langjährigen bayerischen Kultusministers war besonders hilfreich für unsere Themenstellung in seinem Kapitel „Demokratie und Kirche: der revolutionäre Verschmelzungsversuch (1789–1794)“, 73–135. Das Buch wurde aufgrund intensiver Quellenstudien geschrieben, im übrigen basierte es auf folgenden älteren Titeln einschlägiger Thematik: K. D. Erdmann, *Volksouveränität und Kirche. Studien über das Verhältnis von Staat und Religion in Frankreich vom Zusammentritt der Generalstände bis zum Schisma*, Köln 1949. Ferner P. de la Gorce, *Histoire religieuse de la Révolution française*, Paris 1909, (Repr. 1948). A. Denys-Ruiette, *Les questions religieuses dans les cahiers de 1789*, Paris 1919.

² Kampagne in Frankreich (13. – 17. September 1792), ebd. „Belagerung von Mainz“ (28. Mai 1793).

³ Die Würde des Menschen und die Religion. Anfrage an die Kirche in unserer Gesellschaft, Frankfurt am Main 1977, 27.

auf verwies, daß nach mehr als 10.000jähriger nachweisbarer religiöser Kontinuität und Selbstverständlichkeit mit dem Jahre 1789 erstmals in der Menschheitsgeschichte ein theoretischer Atheismus möglich wurde. Dieser beanspruchte eine Plausibilität, die mit der religiösen Sinndeutung der Welt erstmals in Gleichberechtigung rivalisierte.

Der Revolution war es zwar nicht gelungen, die Kirche und den christlichen Glauben auszulöschen; mit der (von Welte beschriebenen) Einleitung des neuzeitlichen Säkularisationsprozesses ist es ihr jedoch sehr wohl gelungen, eine in die historisch faßbaren Anfänge der Menschheit zurückreichende volksreligiöse Tradition weithin zu erledigen. Da die christliche Tradition von der Religionsgeschichte nicht fein säuberlich zu trennen ist, erscheint seit der Großen Revolution manches als Glaubenskrise, was eigentlich als Krise des Religiösen anzusprechen wäre. Um diese Zusammenhänge zu verstehen, ist es allerdings erforderlich, sich einmal klargemacht zu haben, daß das Christentum nicht mit Religion und Religiosität, schon gar nicht mit der Volksreligion einfachhin gleichzusetzen ist.

Das Ende einer 1200jährigen Adelskirche, der man immerhin das christliche Mittelalter mit all seinen bleibenden Errungenschaften verdankte, wurde in sehr verständlicher Weise als Angriff auf Kirche und Christentum überhaupt aufgefaßt. Die revolutionären Bilderstürmer wollten ja nicht nur antiquierte, verkrustete Kirchenstrukturen verändern, sondern schließlich auch eine *neue Staatsreligion ohne Kirche* schaffen. Es muß für die Betroffenen der Revolution und deren unmittelbare und mittelbare Nachfolger schwer gewesen sein, diese Absichten mit einer gewissen Gelassenheit zu betrachten. Zunächst war das Zerstörungswerk, das mit barbarischer Gewalt vor allem die alten Abteien und Stifte traf (nicht so sehr

die Pfarreien und Bischofskirchen) auch ein revolutionärer Vorgang. Vor allem die landbesitzenden Klöster wurden als Bestandteil des *ancien régime* und der vergangenen Feudalordnung verstanden; sie galten als Inbegriff einer 1200jährigen Adelskirche, die im wesentlichen den höheren Ständen vorbehalten, der Mehrzahl der Bevölkerung aber verschlossen war. Die Revolution wollte „gleiches Recht für alle“ bringen, Abschaffung des doppelten Gerichtsstandes, der Steuer- und Standesprivilegien, dazu auch schon gleiche Chancen für alle. Das hat die Adelskirche nur ausnahmsweise geleistet. Auf dem Weg über Bildung und Universitätsgrade hatte es zwar immer auch Aufsteiger in der Kirche gegeben. Aber sie waren die Ausnahme von der Regel. Weithin konnte die Kirche die Egalisierung gar nicht leisten, auch wenn sie diese gewollt hätte, weil für die Mehrzahl der Bevölkerung innerhalb des Bauerntums schon wegen der feudalen Abhängigkeit von der Herrschaft eine freie Berufswahl nicht möglich war. Jetzt wurden hunderte Abteien von unschätzbarem Wert vernichtet, weil man unter anderem auch mit einer offensichtlichen Manifestation feudaler Ungleichheit aufräumen wollte. Für eine Generation, der Errungenschaften wie Menschenrechte, Respekt vor der Menschenwürde und dem Leben wenigstens prinzipiell zu unveräußerlichen Werten geworden sind, ist es schwer verständlich, warum das kirchliche Lehramt des 19. Jahrhunderts hinter diesen Idealen eine Gefährdung der Glaubenstradition befürchtete. Es war im wesentlichen das Schockerlebnis der Revolution und auch die Aggressivität ihrer geistigen Enkel, der Nationalliberalen des vergangenen Jahrhunderts, die die positiven Werte der Revolution suspekt gemacht hatten.

Vor allem mit der revolutionären Idee der Trennung von Kirche und Staat konnte sich die Kirche bis nach dem Zweiten

Weltkrieg nicht anfreunden. Die Bischöfe der Vereinigten Staaten hatten z. B. lange Zeit größte Schwierigkeiten, Rom zu überzeugen, daß ihre Kirche gerade *wegen* der Absenz eines Staatskirchentums bestens gedieh.⁴

Besonders deutlich wurde die kämpferische Ablehnung auch der positiven Errungenschaften der Revolution bei den sogenannten Ultramontanen.⁵ Im ganzen Mittelalter hatte man das Christentum nie so sehr als Staatsideologie gefordert, wie dies der Savoyarde Joseph de Maistre (1753–1821), Vater dieser nachrevolutionären Ultramontanen, tat: Er reklamierte die Unfehlbarkeit des Papstes, damit Europa ja nicht mehr das Chaos der Revolution erleben würde: kein Friede ohne Religion, keine Religion ohne Christentum, kein Christentum ohne Kirche, keine Kirche ohne Papst, kein Papst ohne Unfehlbarkeit (Du Pape, 1817). Das war die brutale Logik, die der Robespierres nicht ganz unähnlich war, wie ja auch de Maistre vom Rationalismus des 18. Jh. her kam.

Nach dem Gesagten ergab sich folgende tieferliegende Begründung für die kirchliche Ablehnung der Revolutionsideale: Erstens war es *der säkularisations- und religionsgeschichtliche Umbruch* mit seiner Verunsicherung, die wir ja bis heute nicht voll bewältigt haben. Es brauchte ein hohes Maß an Unterscheidungsgabe, den Untergang einer gewissen Religiosität nicht schon als Untergang des Christentums zu deuten. Ein Ähnliches gilt zweitens vom *Ende einer geschichtlich gewordenen Feudalkirche* mit all ihren ehrwürdigen Strukturen; dieses Ende war freilich

keineswegs mit dem Ende der Kirche Jesu Christi gleichzusetzen. Drittens gab es für den romantischen Ultramontanismus aber auch bedenkenswerte *philosophische und weltanschauliche Gründe*, die zur Ablehnung der Revolutionsideale führten, nämlich die prinzipielle Infragestellung des neuzeitlichen Rationalismus.

2. Kirchenverfolgung und Phrasenhaftigkeit der Ideale

Neben diesen subtilen Gründen dürfen jedoch die vordergründigeren nicht vergessen werden, die bewirkten, daß sich auch führende Geister Europas, die zunächst die Revolution begrüßt hatten, schließlich mit Abscheu von ihr abwandten.

Für die Kirche war es zunächst — trotz aller Gewalttaten der reformatorischen und gegenreformatorischen Staatsaktionen — die doch neuartige Erfahrung einer ungeschminkten staatlichen Kirchenverfolgung.

Die Anzahl der Priester, Ordensfrauen und -männer, die von den Jakobinern guillotiniert, erschlagen und ertränkt wurden, dürfte etwa gleich hoch wie die der geistlichen Opfer des Nationalsozialismus gewesen sein. Pius VI. wurde von den Revolutionsheeren verschleppt und starb 1799 im Exil von Valence an der Rhône. Sein Nachfolger, Pius VII. (1800 — 1823), wurde von Bonaparte gedemütigt und wie ein Hofbischof gehalten. Der Kirchenstaat war säkularisiert worden. Der Sohn Napoleons bekam den Titel König von Rom. Die Revolution war angetreten, neue Verhältnisse zu schaffen, in denen die persönliche Autonomie und Gewissensfreiheit des Individuums garantiert war, doch übte sie einen Gewissenszwang aus, wie es kein absoluter Monarch vermocht hätte.

⁴ L. J. Rogier, Die Ausnahmstellung der Kirche in den U.S.A., Geschichte der Kirche, hg. L. J. Rogier, R. Aubert, M. D. Knowles, Bd. 4, Einsiedeln 1966, 272ff.

⁵ Die Bezeichnung (von *ultra montes* = „über den Bergen“, d. h. in Italien) wurde seit dem 19. Jahrhundert für jene politischen Romantiker (wie Görres, Novalis u. a.) verwendet, die in einer moralischen Stärkung des päpstlichen Primats ein wichtiges Element der Stabilisierung Europas nach den Wirren der Revolution sahen.

Zweitens war die Enttäuschung auch, wie schon erwähnt, bei den Sympathisanten der Revolution allgemein, als sich der hochgespannte Idealismus als verlogen, menschenverachtend und tyrannisch erwies. Die Revolution war z. B. unter dem Ideal angetreten, den Eroberungskrieg für alle Zeiten zu ächten, schließlich wurde aber ganz Europa unter dem Vorwand der „Zwangsbeglückung“ der Revolution unterworfen. Jedes Kind konnte es mit Händen fassen, daß hier galt: „An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen“. D. h., wer die Revolution und ihre Leitideen ablehnte, brauchte sich gar nicht auf die religions- und kirchenfeindlichen Exzesse, angefangen von den Septembermorden 1792 bis zur Schreckensherrschaft des Direktoriums 1794 zu berufen. Vor allem brachten die Radikalen der Revolution auch die Idee des Sozialismus in Verruf. Es war schon den Zeitgenossen klar, daß es Männern wie Robespierre nicht mehr nur um das liberale Ideal von der Gleichheit aller vor dem Gesetz ging und um die ideelle Gleichheit in der Menschenwürde, sondern um die empirische Gleichmacherei einer sozialistischen Republik.⁶ Es ging diesen Radikalen auch nicht mehr nur um die Chancengleichheit, was die Aufstiegsmöglichkeiten der Angehörigen aller Stände betraf, sondern um eine totale Egalisierung der Gesellschaft, die letztlich mit der christlichen Auffassung von Person nichts mehr zu tun hatte. Robespierre mordete fanatisch und mit schwärmerischem Sendungsbewußtsein für dieses Ziel. Brüderlichkeit war eben keine politisch verwirklichte Kategorie; politisch verstanden barg sie in sich den Keim zur Despotie. Auch die Gleichheit konnte nur dann menschenwürdig und vernünftig verwirklicht werden, wenn sie als Gleichheit in der Würde der Kinder Gottes ver-

standen wurde. Auch der Freiraum, den ein nachrevolutionärer Staat den einzelnen sichern konnte, darf nicht als Freiraum für Verantwortungslosigkeit mißverstanden werden. Sonst entsteht ein Sinnvakuum, in das jederzeit die Dämonen der Tyrannei einbrechen können. „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit“ waren daher als Ideale in einem atheistischen Kontext zur Phrasenhaftigkeit verurteilt. In der „Zwangsbeglückung“ erfuhren sie vollends ihre totale Sinnentleerung.

Die Tragödie bestand darin, daß hier zutiefst christliche Kategorien, die unter dem Einfluß der Stoa im 3. Jahrhundert erstmals einen allgemeineren Widerhall fanden, radikalisiert, verfälscht und durch Gewalttätigkeit ihres Sinnes beraubt wurden. Insofern war Napoleon ein treuer Vollstrecker der Revolution, wenn er seine Eroberungskriege pseudo-religiös als ideologischen Volkskrieg und als Kreuzzug gegen rückschrittliche despotische Systeme motivierte.

Die Kirche sah sich im Falle der Französischen Revolution mit an sich christlichen Idealen konfrontiert, die jedoch völlig säkularisiert und mit gewalttätigen Vorzeichen versehen waren. Dadurch, daß die propagierten Ideale von der revolutionären Praxis *ad absurdum* geführt worden waren, lag die Versuchung nahe, sie an sich zu verwerfen. Die Kirche hätte eigentlich sagen müssen: Die Ideale der Revolution sind christlichen Ursprungs. Sie müssen primär im Raum der Kirche verwirklicht werden. Wer aber mit der Parole „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit“ zwangsbeglücken will, und wer glaubt, auf atheistischer oder auch nur deistischer Basis diese Ideale ohne Schaden für die Menschen politisch verwirklichen zu können, ist im Irrtum.

⁶ A. Phillips, Art. „French Revolution“, Enzycl. Britannica, vol. 9 (1962), 805: „to realize the ideal of the socialist Republic“.

3. Krisenanfälligkeit von Staats- und Volksreligiosität: Der Fluch der Französischen Gegenreformation

Ein nicht unwesentlicher Grund für eine prinzipielle Infragestellung der Revolution durch die Kirche war das neue Phänomen eines unchristlichen, wenn nicht atheistischen Humanismus, das uns bis in die Gegenwart beschäftigt. Die unvermittelte und radikale Hinwendung zu einem theoretischen und politischen Atheismus hat etwas Erschreckendes an sich und ist gar nicht so leicht zu erklären. Denn als sich die Stände am 5. Mai 1789 versammelten, wäre es noch niemandem eingefallen, äußerlich ihre Kirchlichkeit und Religiosität in Frage zu stellen. Die Revolution hatte noch mit geheiligtem Kirchenzeremoniell begonnen. Die künftigen Priesterschlächter zogen in Prozession mit brennenden Kerzen, Weihrauch und Glockengeläute ein. Es wurde noch ein feierliches *Te Deum* angestimmt und der Segen gespendet. Die 200 *curés* der Nationalversammlung taten eifrig mit bei der Selbstliquidation der Kirche, denn auch sie meinten, daß nun das Reich des Heiligen Geistes angebrochen sei.⁷

Unter den Intellektuellen hatte es schon lange vor der Revolution eine beißende Kirchen- und Religionskritik, verbunden mit kirchlicher Observanz gegeben. Ein zynischer praktischer Atheismus galt als Vorrecht der Aristokraten und der Herrschenden schon lang vor 1789. Ein Mann wie Voltaire (1694–1778) empfand es nicht als Widerspruch, den Untergang der Kirche vorzubereiten, gleichzeitig aber Kapellen auszustatten, mit Abbés freundschaftlich zu verkehren und dem Papst Bücher zu dedizieren. In seinem Testa-

ment hieß es: „Ich sterbe, Gott anbetend, meine Freunde liebend, nicht hassend meine Feinde, aber verabscheuend den Aberglauben.“⁸

Als eine der Erklärungen für die besonders radikale Entwicklung der Religionsfrage in Frankreich muß als Besonderheit noch die französische Gegenreformation angeführt werden. Die damit in Zusammenhang stehenden Dragonaden, Zwangskonversionen und Bekehrungen hatten das französische Volk zutiefst verletzt: Saint-Simon (1760–1825) schrieb darüber in seinem *Cour de Louis XIV* (cap. 47):

Die französische Nation war ruiniert, die Industrien ins Ausland abgeschoben . . . Alle Provinzen des Reiches wurden mit Meineiden und Heiligtumsentweihungen erfüllt, so daß die Luft von dem Schmerzensgebrüll der unglücklichen Opfer des Irrtums voll war, während andere ihr Gewissen zugunsten ihres Besitzes oder ihrer Ruhe drangaben und sich beides durch geheuchelte Abschwörungen erkaufte und in endlosen Zügen sich in die Kirchen schleppen ließen, um anzubeten, woran sie nicht glaubten, um den göttlichen Leib des Heiligsten der Heiligen zu empfangen, während sie doch überzeugt waren, nur Brot zu essen, Brot, das ihnen noch widerlich sein mußte . . .⁹

Die zunächst unerklärliche Zerstörungswut der Revolutionäre allen Manifestationen des Sakralen gegenüber, ein wütender Haß gegen das sakrale Königtum und ein irrationaler Haß gegen Priester und Ordensleute hat hier seine historischen Wurzeln. Unter säkularisiertem Vorzeichen hatte nun die Reformation gesiegt.

4. Europas schwärmerische und bruderkirchliche Tradition und ihre säkularisierte Verwirklichung in der Großen Revolution

Es gehört zu den großen Paradoxien des Politischen im allgemeinen und der Fran-

⁷ F. Heer, Europäische Geistesgeschichte, Bd. 2 (Von Erasmus bis Goethe), Stuttgart 1965, 88ff (Urban TB 132).

⁸ F. Heer, Europäische Geistesgeschichte, 96.

⁹ F. Heer, Europäische Geistesgeschichte, 93.

zösischen Revolution im besonderen, daß man einerseits den Atheismus deklarierte, gleichzeitig aber seine politischen Konzeptionen aus tiefliegenden religiösen Quellen schöpfte. Die Kenner der Revolution legen größten Wert auf die Feststellung, daß die Vorgänge nach 1789 eigentlich „Religion“ waren.¹⁰ Um Mißverständnissen vorzubeugen, würden wir vielleicht lieber sagen: Die Revolution wurde aus pseudoreligiösen Anlagen gespeist. Oder: Die Revolution wurde von (psychologisch gesehen) religiösen Energien beflügelt, wobei es nach den Kriterien der *vera religio* zu einer Verfälschung, wenn nicht Perversion des Religiösen kam. Übrigens erinnert man sich angesichts der französischen Verhältnisse an das Wort von Leibniz, daß die Atheisten im Grunde eine religiöse Sekte seien.¹¹ Man wird diese Beobachtung auch für die Beurteilung moderner politischer Atheismen zu berücksichtigen haben. Die maßgeblichen Köpfe der Revolution waren sehr nachhaltig von schwärmerischen und bruderkirchlichen Traditionen geprägt, die seit dem späten Mittelalter die Christenheit bewegten und dann — vor allem im Zeitalter der Reformation — marginalisiert wurden.

Der egalisierende „heilige Ternar“ „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit“ scheint auf schwärmerisch-bruderkirchlichem Boden gewachsen zu sein. Er fand sich daher nicht nur auf Postämtern und Rathäusern, sondern (bis heute noch) auch auf Kirchen (z. B. in Notre Dame de Loretto zwischen Oper und Montmartre). Das schwärmerische und bruderkirchliche Pathos der Revolution wirkt als verspäteter Sieg des allseits verfolgten und unterdrückten Enthusiasmus der europäischen

Neuzeit. Von Diderot bis Robespierre finden wir schwärmerisches Gedankengut, schwärmerisches Pathos und die pseudo-religiöse Tendenz, mit einem unbeugsamen Willen die Welt zu verwandeln.¹² Nach Friedrich Heer waren die Jakobiner die geistigen Nachfahren der alten Sekten und Schwärmer. Und Catherine Théot, die Verwandte Robespierres, kam z. B. direkt von der Lektüre der hl. Theresia und sah sich berufen, ihrem Schwager beim „Werk der Erlösung“ zu helfen und „die Guten und Bösen zu scheiden“. Robespierre und Saint-Just verstanden die neue Republik als Heilsgemeinde, die durch ständige Säuberung die „Reinheit als ihre Legitimität“ zu wahren hatte. Die Revolutionstribunale verstanden sich wie das jüngste Gericht, die Massenmorde vollzog man als vermeintlichen Dienst an der neuen Heilszeit.

5. Der schwärmerische Traum von Dritten Reich als Triebkraft für die Verwandlung der Gesellschaftsstrukturen

Den revolutionären Gesellschaftsverwandlern und Enthusiasten ging es u. a. um sehr konkrete Ziele, nämlich um die Beseitigung der Klerikerprivilegien und damit um eine bürgerliche Egalisierung des geistlichen Standes, was uns heute als Selbstverständlichkeit erscheint.

Seit der Armutsbewegung des 13. Jh. war das Unbehagen über die Kirche der Benefizien, der Pfründenwirtschaft und der damit gegebenen politischen und juristischen Privilegierung des Klerus nicht verstummt. Man empfand das Mißverhältnis als schmerzlich, daß eine im Vergleich zur Mehrheit der bäuerlichen Bevölkerung schmale Schichte von geistlichen Wür-

¹⁰ H. Maier, *Revolution und Kirche*, 111f, mit reichen Belegmaterial aus den Schriften der später konstitutionellen Bischöfe Fauchet und Grégoire, und des Schwärmers Bonneville.

¹¹ F. Heer, *Europäische Geistesgeschichte*, 100.

¹² F. Heer, *Europäische Geistesgeschichte*, 101ff.

den Trägern (vielleicht 1 % der Gesamtbevölkerung) in manchen Ländern bis zu 40 % des Landbesitzes nutzen konnte. So hatte schon John Wiclif den „armen“ Priester gefordert, der von den Spenden der Gemeinde leben sollte. Dieses System wurde erstmalig in den Vereinigten Staaten praktiziert, und dem Klerus aller Bekenntnisse ging es dabei recht gut. Wichtig war hierbei aber nicht so sehr das wirtschaftsgeschichtliche Problem der Umstellung des Geistlichen vom Steuerzum Gehaltsempfänger und zum Steuerzahler, sondern das mit irrationalen Pathos geladene Schwärmen von einer armen Kirche. Die Kirche Frankreichs leidet noch heute an den Folgen dieser Schwärmerei. Begonnen hat mit der Realisierung solcher Ideen aber schon die „Zivilverfassung des Klerus“ im Revolutionsjahr 1790. Die Mehrzahl der Geistlichen verzichteten damals enthusiastisch auf das Benefizialsystem zugunsten der Sanierung der bankrotten Staatsfinanzen, ohne dabei zu ahnen, daß sie sich damit sehr bald als beamtete Gehaltsempfänger einem Staate auslieferten, dessen Wohlwollen für Religion und Kirche keineswegs gesichert war und der keineswegs gewillt war, die Einsichten der spätabolutistischen Staatstheoretiker zu übernehmen, daß der Staat für die Leiber der Menschen, nicht aber für deren Seelen zuständig sei. Das Beispiel des Pariser Bischofs Jean B. Bogel illustriert in anschaulicher Weise, wie Teile des französischen Klerus von einer geschichtstheologischen Schwarmgeisterei erfüllt waren, die mit der genuin christlichen Sicht der Geschichte nichts zu tun hatte. Der Bischof legte vor der ganzen Nationalversammlung feierlich seine Insignien nieder, um mit diesem Akt zu bezeugen, daß nach seiner Meinung nun das Zeitalter der „Könige und Priester“ endgültig der Vergangenheit angehöre. Er meinte, daß nun eine neue „Geistzeit“ angebrochen sei, in

der an Stelle der Priester die Jakobiner treten könnten. Ähnliches hatten seit den Tagen des Abtes Joachim von Fiore (gest. 1202) geistbewegte Kirchenkritiker geträumt. Das Unchristliche an dieser pseudoreligiösen Konzeption war, daß man in absoluten Heilsperioden dachte. Wieder einmal glaubte man, daß mit dem Marschtritt der Revolutionsheere eine neue Heilszeit angebrochen sei. Auguste Comte (1798 — 1857), der Begründer des Positivismus, führte bekanntlich diese religiös gefärbte, aber letztlich unchristliche Geschichtstheologie weiter, wie sie dann die totalitären Systeme dieses Jahrhunderts als Mittel der Massenverführung und -beherrschung übernommen haben. Das Unchristliche in all diesen Heilslehren besteht im Fehlen der „Perichorese“, d. h. in der Außerachtlassung des sich gegenseitigen Durchdringens der drei göttlichen Personen. Für den Christen gibt es kein Zeitalter des Heiligen Geistes, das nicht gleichzeitig eines des Vaters und des Sohnes wäre. Für den erlösten Christen gibt es kein Zeitalter patriarchaler Autorität, in dem nicht gleichzeitig die Freiheit des Geistes zur Geltung käme. Andererseits wird es auch nie ein Zeitalter charismatischer Tat geben, das auf die ständige Korrektur durch Christus, das Göttliche Wort, verzichten könnte. Die christliche Heilsgeschichte wird auch nie der Amtsstrukturen entbehren können. Jede Generation muß in der *Metánoia* (Bekehrung) auch irgendwie zum Anfang zurückkehren, gleichzeitig nimmt sie aber auch die Endzeit vorweg. Oder einfacher ausgedrückt: Der Christ bleibt in jeder Generation von neuem ein verführbarer und bekehrungsbedürftiger Sünder, der das Stadium der *via purgativa* bis zum Jüngsten Tag nicht durch irgendwie geartete Erleuchtungs- oder Aufklärungszustände überspringen kann. In dieser Hinsicht waren die heilsutopischen Bestrebungen der Großen Revolution paradigmatisch für ein zwar

religiöses, aber widerchristliches Verhaltensmuster aller Zeiten.

6. Wie das Martyrium der Kirche Ernüchterung brachte

Mit den Septembermorden des Jahres 1792, denen an die 900 Geistliche zum Opfer fielen und denen dann in der Zeit der „Schreckensherrschaft“ noch einige Tausende Guillotinierte, Ertränkte und Erschlagene folgen sollten, begann eine neue Periode in der Geschichte des christlichen Martyriums, die bis heute noch nicht abgeschlossen ist. In der Französischen Revolution wurde erstmals die technisierte Massenvernichtung an Oppositionellen praktiziert. Durch den Mechanismus der als humane Erfindung gedachten Guillotine senkte man die Schwelle der Tötungshemmung herab. So gab es in Frankreich schon Vorformen des modernen Völkermords, als die revolutionären Machthaber dazu aufriefen, an die 150.000 Männer, Frauen und Kinder unterschiedslos im Kernland des royalistischen Widerstands hinzumetzeln.

Die Geistlichen, die den Eid auf die neue Verfassung verweigert hatten, wurden als Feinde der Revolution und damit als potentielle Konspiranten mit den Gegnern Frankreichs angesehen. Schließlich sah man in Klerus und Klöstern zusammen mit dem Adel die Verkörperung des alten Regimes, die es auszulöschen galt. Letztlich bleibt ein irrationaler dämonischer Rest für die Erklärung der Massaker: Es war der Haß gegen die Religion und ihre Diener, die man immer noch bei aller Ablehnung ernst nahm.

Die Massaker der Revolution hatten zur Folge, daß lange Zeit ein tiefer Spalt durch den französischen Klerus ging und daß vor allem der Ultramontanismus mit sei-

ner prinzipiellen Ablehnung der Revolution einschließlich ihrer zukunftsweisen Ideen das kirchliche Leben des 19. Jh. maßgeblich zu prägen vermochte. Auch das Phänomen Marcel Lefebvre muß u. a. von dieser französischen Vergangenheit her verstanden werden.

Eine unerwartete Spätfolge der Revolution sollte allerdings von größter Bedeutung für die Kirche des Zeitalters der Weltmission werden: Die durch die Revolution in Gang gesetzte Bauernbefreiung ermöglichte es nämlich erstmals Angehörigen der bäuerlichen Bevölkerung, in größerer Zahl den geistlichen und den Ordensstand zu wählen. So standen nach der Revolution trotz der Klosteraufhebungen, Deportationen und Priesterorde in Frankreich um über die Hälfte mehr männliche Ordensleute als vor 1789 und viermal so viele weibliche zur Verfügung,¹³ wodurch die beachtliche Missionsbewegung möglich wurde. Die unerhörte Blüte des kirchlichen Missionswesens im 19. Jh. wäre ohne den erfolgten sozialen Wandel undenkbar gewesen.

Wer das Verhältnis der Großen Französischen Revolution zu Religion und Christentum studiert, mag (zusammenfassend) zu folgenden Einsichten kommen: In den Vorgängen um 1789 zeigte sich schlaglichtartig eine Summe von Ideen und politischen Wirklichkeiten, die mit aller Deutlichkeit als Religionersatz anzusprechen sind. Seit diesem Datum hat die westliche Welt mit politischen und gesellschaftsreformerischen Systemen zu rechnen, die pseudoreligiösen Charakter besitzen. Das brauchen nicht nur faschistische, marxistische und andere totalitäre Herrschaftsformen und Ideologien zu sein; quasi-religiöser Absolutheitsanspruch kann sich auch in einer Gesellschaftsform finden, die sich äußerlich als

¹³ G. de Bertier de Sauvigny, Der Aufschwung des Ordenslebens, in: Geschichte der Kirche, 328ff.

demokratisch gibt. Aus den Vorgängen der Großen Revolution sehen wir, daß der Absolutheitsanspruch der Ideale, mit denen die Menschen „zwangsbeglückt“ werden sollen, den pseudoreligiösen und damit perversierten Charakter dieser Ideologien ausmacht. Entscheidend ist auch, ob säkularisierte Heilsvorstellungen ohne Gott und Erlöser „selbsterlösend“ verwirklicht werden sollen oder nicht.

Das Studium der Revolution könnte uns überaus brauchbare Analogien zur Ideologiekritik von heute bereitstellen, denn die pastoral gebotene Unterscheidung der Geister ist schwer ohne Kenntnisse der Vergangenheit möglich. In der Französischen Revolution z. B. erhielt unter kirchenfeindlichem Vorzeichen die gigantische politische Lüge einen qualitativ neuen Stellenwert. Der Christ wird lernen müssen, hehre politische Ideale in ihrer möglichen Verlogenheit zu entlarven.

Die Kirche kann aus den Ereignissen um die Revolution lernen, daß Verluste, die an ehrwürdigen religiösen und kirchlichen Traditionen zu beklagen sind, keineswegs immer das Ende des Christen-

tums bedeuten. Analog dürfte man heute aufgrund dieser Erfahrungen auf einen neuen Aufbruch des Christentums in den Ländern der Verfolgten Kirche hoffen.

Nach den Erfahrungen mit der Revolution wird der Christ alle Formen bloßer Kulturreligiosität und staatlicher Kirchenpatronanz trotz mancher Annehmlichkeiten mit Skepsis begegnen. Allen kleinkirchlichen und sektiererischen Bestrebungen in Gesellschaft und Kirche, ob von links oder rechts, welcher Farbe auch immer, wird der Christ nach 1789 mit Entschiedenheit entgegenzutreten. Formen des religiösen Schwärmertums können zwar belebend in der Christenheit wirken, aber nicht auf Kosten der Einheit und der Katholizität und nicht in Verbindung mit politischen Heilslehren.

Die Große Revolution hat uns pastoral das Problem einer graduell fortschreitenden Säkularisation hinterlassen. Kein Pastoraltheologe und kein Bischof kann noch sagen, wohin uns dieser Prozeß führen wird. Uns bleiben nur die lehrreichen Analogien aus der Vergangenheit und die Verheißung Mt 28,20: „Seht ich bin bei euch alle Tage bis ans Ende der Welt!“

**Ihre Fidelis in
Mitarbeiter-
Selbstverwaltung**



4020 Linz, Kapuzinerstraße 38
Telefon (0 73 2) 27 74 87, 27 92 53
Telefax (0 73 2) 28 33 87