

Bernard Plongeron

Die Kirche in Europa  
im 19. Jahrhundert  
vor der Frage:  
Renovation oder  
Restauration?  
Diagnose einer Krise

War es damit getan, daß die Kirche zu Beginn des 19. Jahrhunderts die revolutionäre Krise als «anarchistisch und satanisch» bezeichnete? Vermochte sie dadurch zu verhindern, daß deren Wertsystem den modernen Demokratien ihr Gepräge gab? War es weitblickend, daß die katholische Hierarchie der zeitwidrigen Utopie einer «Restauration» mit all ihren bekannten Sackgassen huldigte und deshalb die während der Jahre der Französischen Revolution herangereiften Bestrebungen, die Kirche zu erneuern, abwies?

Dies ist ein erster Typus von Fragen, der die geschichtliche Diagnose der Krise, d.h. des heutigen Zerwürfnisses zwischen der Kirche und der Welt einleitet. Er betrifft das Nicht(?)-Funktionieren eines globalen theologischen Denkstils. Doch wird er von einem zweiten Typus von Fragen überlagert, der sich aus der Haltung ergibt, die die Laien, die christlichen «Demokraten» seit den Revolutionen von 1830 und 1848 in Europa einnahmen. Was bedeutet diese Haltung, mit der man die Krise zu meistern suchte, über einen politischen Pragmatismus hinaus, vor allem dann, wenn den Katholiken des 20. Jahrhunderts der Beitrag des Neothomismus zugute gekommen sein wird?

Zwischen diesen beiden Typen von Fragen stehend, möchten wir den Gedanken äußern, daß die «Krise», die die Kirche in unserer Zeit durchmacht, vielleicht ihre Natur geändert hat und aus einer theologischen eine politische Krise geworden ist, indem die Initiative von den Klerikern zu den Laien hinübergewechselt hat.

Bahnen wir in diese noch neue Problematik hinein einige Pisten, indem wir kurz die geschichtlichen Etappen der Krise andeuten.

1. *Zwischen Kirche und Revolution: der ideologische Einschlag einer Kontestation (1789–1802)*<sup>1</sup>

Wenn auch weiterhin mit der Frage des verlangten Ei-

des auf die Konstitution beschäftigt, greifen die rom-treu gebliebenen Priester die Erklärung der Menschenrechte (1789) an als die «abscheuliche Philosophie, die die von Gott begründete Gesellschaftsordnung umstürzt und die Anarchie proklamiert.» Die Verfechter der christlichen Ordnung, die auf der neuplatonischen Schau der «Ordnungen» beruht, aus der sich das pyramidenförmig aufgebaute Schema Regierende/Regierte auf monarchistischer Grundlage ergibt, werden während hundertfünfzig Jahren nur noch die Gleichung verstehen, die der berühmte Abbé Bergier vorgenommen hat: Demokratie = Revolution = Atheismus. Bis zu den Rundschreiben «*Diuturnum illud*» und «*Immortale Dei*» Leos XIII. werden sie sich über den von Robespierre übernommenen Gesellschaftsentwurf von J.J. Rousseau entrüsten, worin erklärt wird: «Welches ist das Ziel, das wir anstreben? Daß wir uns friedlich der Freiheit und der Gleichheit erfreuen können... Wir wollen eine Ordnung der Dinge..., worin die Unterschiede nur aus der Gleichheit erwachsen.»<sup>2</sup>

Freiheit und Gleichheit sind Werte, mit denen umzugehen heikel ist, selbst für Christen, die diesem Gesellschaftsentwurf gewogen sind. Schon in der verfassunggebenden Nationalversammlung wollte Abbé Grégoire die Erklärung der Menschenrechte durch eine Erklärung über die Pflichten des Menschen ins Gleichgewicht bringen. Das gleiche Bestreben trat anläßlich der Diskussion über den Artikel 10 zutage: «Niemand darf seiner religiösen Meinungen wegen belästigt werden.» Selbst die liberalsten Christen wollten nicht über eine Kultusfreiheit hinausgehen, denn sie waren der Ansicht, daß die Religionsfreiheit – wie sie beispielsweise die Protestanten beanspruchten – zum Indifferentismus führe und damit der gesellschaftlichen Anarchie Tür und Tor öffne. Die politische Gleichheit, ein der republikanischen Kirche geläufiges Predigthema, das durch die praktische Verwirklichung der evangelischen Armut zur Geltung gebracht wurde, läßt sich nur auf Kosten einer Ekklesiologie ausüben, die an den hierarchischen Stufen Episkopat, Presbyterat, Laikat festhält.

Stets scheitern die patriotischen Anläufe an den theologischen Imperativen: Die «demokratischen» Kleriker der Schwesterrepubliken Italiens weisen das französische Modell mit aller Entschiedenheit zurück, da dieses ihnen durch den Artikel 354 der Konstitution von 1795 die Trennung von Kirche und Staat aufzwingen will.<sup>3</sup> Obwohl die Institutionen schon seit 1792 praktisch säkularisiert sind, halten diese Christen-Bürger zäh an der Illusion fest, wonach «das Gesetz nicht atheistisch sein darf.»

Da sie sich nicht an die Schaffung einer «Theologie der Säkularisierung» heranwagt – da eine solche fehlt, werden die Katholiken endlos zwischen ihrem Gewissen als Christen und ihrer Pflicht als Bürger hin und her gerissen –, pflegt die republikanische Kirche aufs schönste, was die Revolution von 1789 dämpft: die universale Brüderlichkeit.

Kraft dieses letzten Elements des revolutionären Trinoms praktizieren die Konstitutionellen die kirchlichen Neuerungen: die Kollegialität der Bischöfe und die Mitbeteiligung der Gläubigen an den Beschlüssen ihrer Diözese<sup>4</sup>, und schmieden die Prinzipien zu einer Theologie des Gottesvolkes. Die den Eid verweigern den Priester hingegen halten in der Emigration Versammlungen ab (Deutschland, Freiburg-Konstanz, Ferrara usw.), an denen sie im Licht der schmerzlichen Probleme, die ihre Verfolgung durch die Revolution aufgeworfen hat, über den Glauben und die Seelsorge nachdenken.

Wenn man die Arbeiten und Erneuerungsentwürfe des noch durch ideologische Konflikte gespaltenen Klerus liest, erhält man den Eindruck, daß sie Konzilsitzungen mit einem mächtigen Atem beseelt hätten, wenn es zu Beginn des 19. Jahrhunderts statt zu einem Konkordat zu einem Ökumenischen Konzil gekommen wäre. Die Zeitgenossen sind sich dessen bewußt, denn deutsche Bischöfe rufen nach einem solchen Konzil, das selbst Reformierte miteinbeziehen sollte, während ihre französischen Kollegen den Wunsch aussprechen, es möchten auch «Vertreter der Judenschaft» dabei sein.

Warum wird diese Chance zu einer Erneuerung der katholischen Kirche – und vielleicht der westlichen Christenheit – 1801 objektiv verpaßt?

## 2. *Restauration einer «christlichen Zivilisation» oder die Ausradierung der Revolution im 19. Jahrhundert*

Die Antwort auf diese Frage hängt von der Einschätzung zahlreicher Faktoren ab, die wir hier so summarisch wiedergeben müssen, daß das Ganze fast wie eine Karikatur wirkt. Erstens einmal wäre zu betonen, welches Gewicht die konservativen Geisteshaltungen eines Katholizismus hatten, der – wie es das auf Neuerungen ausgehende republikanische Christentum der Revolutionsjahre zur Genüge wiederholte – sich an die Beständigkeit der Dogmen klammerte. Diese Starrheit rechtfertigt die Strategie der Hierarchie: Die revolutionäre «Krise» ist, an der christlichen Überlieferung als ganz er gemessen, ein lächerlicher «Betriebsunfall». Bringen wir sie im Namen dieser Tradition zum Verschwinden!

Dieser Irrtum ist um so entschuldbarer, als ganz Europa sich nach Ruhe und Ordnung sehnt – diese beiden

Leitworte schreiben die Liberalen wie die Konservativen, die Antiklerikalen wie die Ultramontanen auf ihre Standarten. Nach dem traumatischen Revolutionsgeschehen erwartet Europa diese Sicherheit von Napoleon, dem Reorganisator der Institutionen, und sodann von Metternich, dem Garanten für die Ideologie der Heiligen Allianz. Eröffnet diese nicht die verheißungsvolle Aussicht auf eine im romantischen Traum ganz naheliegende neue «christliche Zivilisation», auf die Wiederherstellung einer vom Papst, dem Schiedsrichter der Fürsten, der über den Bischöfen und den Konzilien steht, geleiteten Christenheit?

Sicherheit der politischen Institutionen, Rückkehr einer in hohem Ansehen stehenden Kirche in die Öffentlichkeit, Heimweh nach dem Ancien Régime mit seiner Versittlichung der Sitten und seinem Autoritätskult – dies sind die Motive, die nach einer Konkordatspolitik rufen. Um diese zu verwirklichen, ist die Kirche auf der Suche nach Diplomaten, nicht nach Theologen.

Durch den 1801 in Frankreich errungenen Erfolg ermutigt, baut Kardinalstaatssekretär Consalvi für seine Konkordatspolitik einen Brückenpfeiler nach dem andern: Konkordat mit dem napoleonischen Königreich Italien (1803), Bayern (1817), dem Königreich Neapel (1818), den Niederlanden (1827). Das römische System bietet dem System Metternichs eine Stütze. In den Ländern mit katholischer Mehrheit ersucht man die «Theologen», auf das Einvernehmen der beiden Mächte, der staatlichen und der religiösen Gewalt, bedacht zu sein, und im Lauf der «Krise» zwischen dem Priestertum und dem Empire in den Jahren 1808–1814 bemühen sich denn auch der Erzbischof von Tours und der Bischof von Nantes darum.<sup>5</sup> In den von den Laisierungsbestrebungen der französischen Revolution betroffenen Ländern mit mehreren Konfessionen wendet man nach 1815 die von dem Rheinländer Görres ausgedachte «Koordinations»-Doktrin an, um die wesentlichen Freiheiten der katholischen Kirche sicherzustellen.

So eingerahmt, bringt der Glaube eine «christliche Zivilisation» hervor. Diese hat ihre Theoretiker, die der ganzen katholischen Rechten als Denkmeister dienen: L. de Bonald und J. de Maistre, von dem Graf O'Mahony 1826 die These übernimmt: «Keine öffentliche Sicherheit und kein Nationalcharakter ohne Religion; keine europäische Religion ohne Christentum; keine christliche Wahrheit ohne den Katholizismus; kein Katholizismus ohne Papst; kein Papst ohne die an seine Person gebundene höchste Gewalt.»<sup>6</sup> Statt die Elemente einer solchen Theorie zu verifizieren, orchestrieren die Apologeten (Frayssinous in Frankreich, Gerdil in Italien) sie zuhanden einer Kohorte von Mis-

sionaren, die das gute Volk «wiederverchristlichen».

Wem könnte angesichts einer solchen Entfaltung aufeinander abgestimmter Kräfte noch vor der «Gottlosigkeit der Aufklärungsphilosophie» bangen? In Deutschland kann die junge Tübinger Schule im Lärm des großen Kampfes, den Kant und Fichte miteinander austragen, mit Möhler an eine Christologie des Heils erinnern, doch dies ist noch verfrüht. Und daß der Wiener A. Günther der Theologie einen «wissenschaftlichen» Charakter zu geben sucht, ist häretisch.

Ganz mit ihrem Kultwerk (Kultregime und -praxis) befaßt, scheint die katholische Kirche die revolutionäre «Krise» zu ignorieren, statt sie abzuschließen; sie verschärft sie, indem sie den Graben zwischen Religion und Glauben entstehen läßt. Das institutionelle Gewicht verdeckt das Nichtvorhandensein eines globalen theologischen Entwurfs noch mehr als seine Unangepaßtheit an die jeweilige Situation.

### 3. Die fortschreitende Integrierung der Revolution im Verlauf des 19. und 20. Jahrhunderts

Statt nach der Theologie greift man nach Kunstgriffen wie z. B. nach der Unterscheidung zwischen «These» und «Hypothese», die nach dem Syllabus (1864) von Bischof Dupanloup aufgebracht wurde. Das Konkordatsgebäude übersteht den Ansturm der säkularisierten Regimes nur schlecht: seit ihrem internationalen Kongreß von 1830 stellen die Belgier das Konkordatsstatut ihrer jungen Nation in Frage,<sup>7</sup> während es den französischen Katholiken schwerfällt, die religiöse Tragweite einer dem gewundenen Denken der Enzyklika «Au milieu des sollicitudes» (1892) entsprechenden Aussöhnung mit der Republik zu verstehen.

Der Klerus ist offensichtlich dem Ausmaß der modernen «Krise» nicht gewachsen. Die Laien, die sich, ohne von der Hierarchie dazu beauftragt zu sein, in die hochgemuten Abenteuer des Liberal-katholizismus, des sozialen Katholizismus, der christlichen Demokratie stürzen, spüren dies instinktiv. Ausgangs- und Konvergenzpunkt aller dieser Initiativen bildet das eine gleiche Verlangen und Bedürfnis: wieder an die Bestrebungen und Aspirationen des Volkes anzuknüpfen. In dieser Beziehung haben die Revolutionen von 1830 und 1848 den ideologischen Einschlag der Krise von 1789 wiederum aktualisiert. Während die Denk- und Redeweise der Kleriker aus dem Volk eine harmlose Abstraktion zu machen sucht, packen die Laien die komplexe, harte Realität der Massen an, schon mit Lamennais, der über das Schicksal, das die Polen 1830 erleiden, erschüttert ist. Durch Proudhon und Michelet wird das Bild des Volkes und der Demokratie eine Dichte gewinnen, die sich auf die Philosophie der christlichen «Demokraten» auswirken wird.

Besagt «Philosophieren» nicht, den Ereignissen vorgreifen? Noch lange werden die Katholiken, welche die säkulare Welt der Menschen wiederum zu integrieren trachten, sich in die Widersprüche zwischen einer hartnäckig konservativen Ideologie und einer erneuernden Aktion verstricken. Die Fata Morgana einer «christlichen Zivilisation» hat in dieser ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu stark in ihren Bann gezogen, als daß man sich so schnell von ihr hätte befreien können.

Darum der neugueltsche Traum eines V. Gioberti in Italien von 1848, von dem sich, den besonderen Zügen des Bismarckschen Reiches von 1871 entsprechend, der militante liberale Katholizismus von Bischof Ketteler inspirieren läßt. Gioberti baut auf einem voreiligen Einvernehmen zwischen Zivilisation, Religion und Nation auf. Nach dem Scheitern seines Projektes eines italienischen Staatenbundes unter Leitung des Papstes geht es ihm schwer ein, daß das politische Schicksal Italiens nicht von der Sendung einer Kirche bestimmt werden darf, die universal und nicht nationalistisch zu sein hat. Ein Widerspruch wohnt auch den französischen Vorkämpfern des «Oeuvre des Cercles Catholiques d'Ouvriers» inne, die 1877 im Anschluß an Albert de Mun erklären: «Stellen wir der Deklaration der Menschenrechte, die der Revolution zur Grundlage gedient hat, die Proklamation der Gottesrechte entgegen, die das Fundament der Gegenrevolution sein muß; sie übersehen und verkannt zu haben ist die eigentliche Ursache des Übels, das die moderne Gesellschaft dem Untergang entgegenführt.»

Die Verklammerung zwischen Aktion und Denken bei den Laien, die die industrielle und technische Zivilisation, worin sich sämtliche gesellschaftlichen und ideologischen Formen der Säkularismen entfalten, zu übernehmen wünschen, gerät ins Feuer der politisch-religiösen Kämpfe und der Erfahrung der Volksmilieus. Trotz seiner politischen Durchgangsstadien weckt der Neuthomismus die kritische Reflexion, die dem offiziellen Katholizismus des 19. Jahrhunderts abhanden gekommen war. Im Namen dieser kritischen Reflexion kann der Begründer der Zeitschrift «Esprit», E. Mounier, 1934 die Dialektik anstellen: «Wir verkennen nicht den nicht in Abrede zu stellenden positiven Beitrag der Französischen Revolution und die Befreiung, die sie mit sich brachte. Wir sagen nur, daß in ihrer Formel mit ihren erfreulichen Wirkungen ein radikales Übel (der liberale Individualismus) verbunden ist.» Ein Satz, der sich im Denken Maritains erhellt, von dem E. Borne, ein weiterer Mitarbeiter von «Esprit», sagen konnte, er sei «nicht als der Philosoph der christlichen Demokratie, sondern als der christliche Philosoph der Demokratie» zu betrachten.<sup>8</sup> Man

wird dies anhand des folgenden Textes beurteilen können, der schon für sich allein den Weg, den das katholische Denken im Verlauf der modernen «Krise» zurückgelegt hat, zu versinnbildeln vermag:

«Wir wollen keineswegs behaupten, das Christentum sei an die Demokratie gebunden und jeder Gläubige sei kraft des christlichen Glaubens verpflichtet, Demokrat zu sein, sondern es ist bloß festzustellen, daß die Demokratie mit dem Christentum verbunden ist und daß der Antrieb zur Demokratie in der Menschheitsgeschichte als eine zeitliche Auswirkung der Inspiration durch das Evangelium aufgekommen ist. Die Frage richtet sich hier nicht auf das Christentum als religiöses Credo und Weg zum ewigen Leben, sondern auf das Christentum als Ferment des gesellschaftlichen und politischen Lebens der Völker und als Träger der zeitlichen Hoffnung der Menschen.»

Und J. Maritain zieht den für das Verständnis der Krise, deren Peripetien wir angedeutet haben, wichtigen Schluß: «Nicht auf den Höhen der Theologie, sondern in den Tiefen des profanen Bewußtseins und der profanen Existenz wirkt das Christentum in dieser Richtung.»<sup>9</sup>

Kurz: Das christliche politische Denken ist im Lauf des 19. Jahrhunderts vielleicht auf Abwege geraten,

indem es einen sakralen Typus annahm, und man denkt von neuem an das Werk eines J. de Maistre, der an einer «politischen Theologie» in Form einer Religionsphilosophie arbeitete, ohne auf die Zweideutigkeit des Vorhabens hinzuweisen.

Es ist nicht einmal sicher, daß ein an die Forderungen der modernen Gesellschaft angepaßter theologischer Denkstil, falls es im Katholizismus zu einem solchen gekommen wäre, nicht die schlimmen Wirkungen gezeitigt hätte, zu denen es in Deutschland gekommen ist. Dies erhellt aus der wichtigen Untersuchung von J. Droz über den «Protestantismus im politischen Leben Deutschlands»<sup>10</sup> im 19. Jahrhundert. Droz zeigt auf, wie die Fülle an theologischen Schulen, vor allem nach 1848, von der Lehre Luthers über die Unterwerfung unter die Obrigkeit reichlich Gebrauch gemacht hat, um die Völker dahin zu bringen, ihren Fürsten absolut untertänig zu sein. Von daher kam es zur «Isolierung der evangelischen Kirche, die sich um die Probleme der Volksmasse lange nicht gekümmert hat, da sie ganz in der Predigt des Gotteswortes aufging... und nicht imstande war, aus dem Christentum eine bündige Soziallehre zu ziehen... am Rande der modernen Gesellschaft.» (S. 27.)

<sup>1</sup> Zu diesem ganzen, zwangsläufig nur andeutenden Teil verweisen wir auf die eingehenderen Analysen in unserem Werk: *Théologie et Politique au siècle des Lumières 1770–1820* (Genf 1973).

<sup>2</sup> Rapport an die Konvention vom 5. Februar 1794.

<sup>3</sup> Über die religiösen Widerstände im revolutionären Europa vgl. J. Godechot, *La Grande Nation II* (Paris 1956), *Les problèmes religieux*.

<sup>4</sup> B. Plongeron, *Die Handhabung der Demokratie in der konstitutionellen Kirche Frankreichs während der Jahre 1790–1801*: *Concilium* 8 (1972) 543–548.

<sup>5</sup> M. Laurencin, *Les relations Eglise-Etat sous le Premier Empire: l'attitude de Mgr Louis-Matthias de Barral, archevêque de Tours, 1746–1816*: Diss. an der Universität Lyon III, 1975, 607 S. (polykoptiert).

<sup>6</sup> *Mémorial Catholique*, September 1826, 205.

<sup>7</sup> H. Wagnon, *Le concordat de 1801–1827 et la Belgique indépendante*: *Mélanges Mgr Aloïs Simon* (Brüssel 1975) 547–563.

<sup>8</sup> *Zeitschrift France – Forum*, Nr. 129–130, Januar–Februar 1974, 37–47.

<sup>9</sup> J. Maritain, *Christianisme et Démocratie* (Paris 1945) 35.

<sup>10</sup> *Le protestantisme dans la vie politique allemande*: *Cahiers d'histoire* (III, 1958) 17–34.

Übersetzt von Dr. August Berz

#### BERNARD PLONGERON

1931 in Meaux (Frankreich) geboren, 1964 zum Priester geweiht. Er studierte an der Sorbonne und an der Theologischen Fakultät von Paris, ist Doktor der Theologie und der Geschichtswissenschaften, Professor am Institut Catholique von Paris, Forschungsbeauftragter am Centre National de la Recherche Scientifique und Programmdirektor des Centre de recherches d'histoire religieuse (Paris). Er veröffentlichte u. a.: *Conscience religieuse en Révolution – Regards sur l'historiographie religieuse de la Révolution française* (Paris 1969); *Théologie et Politique au Siècle des Lumières 1770–1820* (Minard, Paris 1973); *La vie quotidienne du clergé français au XVIIIe siècle* (Hachette-Littérature 1974).