

## Das Christentum und die Französische Revolution

Christopher F. Mooney

## Die Religionsfreiheit und die Amerikanische Revolution

Während die größeren Unterschiede zwischen der Amerikanischen und der Französischen Revolution, Unterschiede in ihrer Entstehung, ihren Zielen und ihren Leistungen, allgemein bekannt sind, ist dem verblüffenden Gegensatz bezüglich ihres Einflusses auf die Religion nicht die Aufmerksamkeit zugekommen, die sie verdient. In Frankreich neigte man dazu, Religion mit der katholischen Kirche und diese wiederum mit dem *ancien régime* gleichzusetzen; insofern symbolisierte die Französische Revolution unweigerlich eine ablehnende Haltung gegenüber beiden. Auf der anderen Seite wurde Religion in den amerikanischen Kolonien nicht mit einer einzelnen Kirche und schon gar nicht mit der englischen Regierung identifiziert, und die Amerikanische Revolution erzeugte nicht im mindesten Ablehnung, sondern vielmehr Unterstützung für die Religion. In diesem Artikel möchte ich die Art dieser Unterstützung genau herausstellen.

Die Entwicklung der Amerikanischen Revolution fand in drei Stadien statt. Die erste Phase, lange vor der eigentlichen Revolution selbst, war sozial geprägt und betraf das allgemeine Akzeptieren des religiösen Pluralismus. In den Kolonien lebte die Religionsfreiheit auf, was hauptsächlich an der Offenheit und spärlichen Besie-

delung des Landes lag: Der Freikirchler zog einfach fort in den unermeßlich weiten Raum, in dem sich sein Glaubensabfall umgehend in Orthodoxie verwandelte. Gruppen, die abweichende und unvereinbare Ansichten über religiöse Fragestellungen vertraten, kamen auf diese Weise allmählich zu einer Koexistenz in verschiedenen Teilen des Landes. Als das Bewußtsein für nationale Einheit wuchs, das im Widerstand gegenüber Großbritannien einen politischen Konsens hervorbrachte, kam es dazu, daß Meinungsverschiedenheiten über religiöse Dinge als immer weniger wichtig angesehen wurden.

Überdies neigten die beiden stärksten Bewegungen des amerikanischen Christentums zur damaligen Zeit, Rationalismus und Pietismus, dazu, die wachsende Überzeugung zu bestärken, daß äußerliche Unterschiede in Lehre und Gebet nicht von grundlegender Bedeutung seien. Rationalisten wie Franklin und Jefferson glaubten, daß die wesentlichen Bestandteile einer jeden Religion auf einen allen Religionen gemeinsamen Kern von intellektuellen Lehrsätzen über Gott, Unsterblichkeit und ein rechtschaffenes Leben reduziert werden könnten. Andererseits waren Pietisten in der Tradition von John Wesley überzeugt, daß geistige Nahrung in der Erfahrung gesucht werden müsse und nicht im toten Intellektualismus von Glaubensbekenntnissen, Lehrsätzen und Theologie. Demnach appellierten die Rationalisten an den Verstand und die Pietisten an das Gefühl, um zur gleichen Zeit zur gleichen Schlußfolgerung zu gelangen, daß nämlich aus geographischen Gründen viele verschiedene Glaubensgemeinschaften ein relativ friedliches Zusammenleben genießen könnten<sup>1</sup>.

Dieser *De-facto*-Pluralismus bedeutete, daß sich keine der herrschenden Kirchen in der Lage befand, religiöse Gleichheit durchsetzen zu können. Tatsächlich bestand eine praktische Notwendigkeit für sie alle, die religiöse Vielfalt stillschweigend zu dulden; da keine einzelne Kirche imstande war, ihre Ernennung zur Staatskirche erfolgreich zu verfolgen, lag es im Eigeninteresse jeder einzelnen Religionsgemeinschaft, den anderen gegenüber tolerant zu sein, um auch für sich selbst diese Toleranz garantieren zu können. Dieser *De-facto*-Pluralismus machte außerdem eine andere Schlußfolgerung unvermeidlich: Aus der Tatsache, daß so viele Religionsgemeinschaften, die unterschiedliche Überzeugungen vertraten, fähig waren, in Frieden zusammenzu-



leben, folgte, daß Gleichheit in der Religionsausübung offensichtlich nicht unbedingt notwendig für das öffentliche Wohlergehen war, was bisher über Jahrhunderte hinweg von allen westeuropäischen Ländern angenommen worden war. Gerade diese letzte Erkenntnis, daß religiöse Solidarität nicht erforderlich sei, um das soziale Gefüge zu stabilisieren, machte es, als die neue Nation einmal gegründet war, überflüssig, die gewaltausübende Macht der Bundesregierung hinter das Einimpfen von religiösen Überzeugungen zu stellen.

Diese Ablehnung von Gewaltausübung zugunsten von wirklicher Glaubensüberzeugung bedeutete jedoch nicht, daß die Regierung der Religion gleichgültig gegenüberstehen sollte, da von der Religion Wahrheiten abzuleiten waren, die sich als dienlich für die öffentliche Ordnung und Stabilität erwiesen hatten. Der oben genannte Grundsatz bedeutete vielmehr, daß die Verantwortung dafür, diese Wahrheiten, von denen angenommen wurde, daß sie in allen Religionen gleich seien, einzuimpfen, bei den Kirchen allein lag, um von ihnen in der von den einzelnen Kirchen gewünschten Weise verwirklicht zu werden. Dies sollte jedoch im Vertrauen auf den festen Glauben des einzelnen geschehen, und nicht im Vertrauen auf Zwangsmaßnahmen der Regierung. Wir sollten außerdem beachten, daß diese erste soziale Phase der Amerikanischen Revolution auf vielerlei Weise die natürliche Fortführung der Schlüsselidee des 18. Jahrhunderts in den religiösen Bereich darstellte, nämlich daß die freie Zustimmung die einzig vernünftige Basis für die Organisation einer Zivilregierung sei.

Alle protestantischen Kirchen gelangten allmählich dazu, diese Ideologie zugunsten des Pluralismus zu akzeptieren, indem sie sie umformten, um sie ihren jeweiligen Traditionen anzupassen, die (mit Ausnahme der Baptisten) ursprünglich nur wenig oder keine theoretische Rechtfertigung dafür besaßen. Der Pluralismus wurde schließlich als eine neue äußere Manifestation des traditionellen protestantischen antiautoritären Systems gerechtfertigt, das die traditionellen protestantischen Tugenden Freigiebigkeit und Bereitschaft zur Privatinitiative aufs neue begünstigte. Ein weitreichendes Ergebnis einer solchen Umformung war die neue Organisationsform der protestantischen Kirchen. Sie begannen schließlich von sich selbst als «Denominationen» zu

sprechen, als Gruppen, die weder den Anspruch erhoben, ausschließlich «die Kirche» zu sein noch ihre Besonderheiten zu verabsolutieren, die sie von anderen Gruppen trennten. Im Unterschied zu einer «Sekte» sieht sich eine «Denomination» als ein eingeschränkter Zeuge des christlichen Evangeliums, unvollkommen sowohl in Wissen und Autorität als auch im praktischen Glaubensvollzug. Man war überzeugt, daß sich die Bundesregierung niemals in irgendeiner Weise in den religiösen Bereich einmischen könne, ohne das freie Kirchensystem unwillkürlich entweder durch die Bevormundung einiger oder durch Nötigung aller Kirchen zu bedrohen.

Diese soziale Akzeptanz des religiösen Pluralismus führte zu einem zweiten Stadium, das politisch geprägt war. Bernard Bailyn hat mit bewundernswerter Deutlichkeit dokumentiert, was er die «Verseuchung durch Freiheit» nannte, die über Amerika hinwegfegte und alle Bereiche des Lebens in den Kolonien infizierte. In der Tat lag, wie er sagt, «die Angst vor einer umfassenden Verschwörung gegen die Freiheit im Grunde der Revolution»<sup>2</sup>. Deshalb wurde es für selbstverständlich gehalten, daß der Zweck aller Verfassungen in den Kolonien sei, unveräußerliche Rechte zu bestimmen und zu verteidigen und die üblichen Unternehmungen der Regierung einzugrenzen. Das Mißtrauen gegen jede Art von politischer Macht entwickelte sich unweigerlich auch zu einem Mißtrauen gegen kirchliche Macht, da auch diese eine Form von Zwangsausübung darstellte, die Vorherrschaft einiger Menschen über andere.

Alle etablierten Religionen in den Kolonien gerieten folglich unter Beschuß sowohl von Anhängern von Religionsgemeinschaften, die Freiheit *für* ihre Gemeinschaften forderten, als auch von politischen Idealisten, die, inspiriert vom Rationalismus der Aufklärung, Freiheit *von* eben diesen Gemeinschaften verlangten. Die Freikirchler, auch als «Dissidenten» bezeichnet, waren die Baptisten (die zahlenmäßig stärkste und stimmgewaltigste Gruppe), die Quäker und viele Methodisten und Presbyterianer. Sie neigten dazu, alle Regierungsaktivitäten negativ zu beurteilen, hauptsächlich als gewaltausübend, und glaubten an die vollständige Trennung der Religion vom Staat als die höchste Manifestation ihrer christlichen Freiheit. Die frühen Anführer der Bewegung, Roger Williams und William Penn, schufen auf Rhode Island und in Pennsyl-



vanien etwas für die damalige Zeit völlig Neues, Kolonien ohne institutionalisierte Religionen. Außerdem paßte der strenge Individualismus der Baptisten sowie ihre religiöse Neigung, sich von Allem zurückzuziehen, gut zum bürgerlichen Individualismus der «Aufgeklärten», und er wurde, wie Bailyn sagt, «vom Zauber des revolutionären Gedankens berührt» und umgeformt<sup>3</sup>.

Jefferson und Madison waren beide «aufgeklärt», und als solche sahen sie Religion instrumentell, sehr stark als eine persönliche Angelegenheit von Gewissen und Meinung, aber dennoch als etwas sehr Nützliches für die Förderung bürgerlicher Tugend. Jefferson glaubte, daß jegliche Wahrheiten über Gott und das Universum allein durch rationale Untersuchungen der Natur erkannt werden könnten, ohne die Notwendigkeit einer göttlichen Offenbarung. Diese Überzeugung in der «Act for Establishing Religious Freedom» für Virginia, die er unter seinen Schriften zur Unabhängigkeitserklärung als die zweitwichtigste betrachtete. Madison, der vom Anglizismus seiner Jugend und, als Student der Princeton-Universität, viel mehr noch vom Presbyterianismus Witherspoons beeinflusst worden war, scheint tiefergehendere und komplexere Überzeugungen als die von Jefferson vertreten zu haben und stand dem Konzept der Offenbarungsreligion auch eindeutig nicht so ablehnend gegenüber. Dennoch war er nichtsdestoweniger ein unerbittlicher Gegner der Staatskirche. Konfrontiert mit dem 1785 im Abgeordnetenhaus von Virginia aufgetragenen Vorschlag, eine Steuer in Höhe von 3 Pence zu erheben, um Religionslehrer zu unterstützen, verfaßte er seine Schrift «Memorial and Remonstrance Against Religious Assessments», die seine ablehnende Haltung begründete: Die Einrichtung einer Staatskirche hatte in der Vergangenheit Zwangsherrschaft bedeutet, und es sei demnach ein Bruch mit der grundsätzlichen menschlichen Freiheit, jedem Bürger die Unterstützung eines religiösen Unternehmens abzuverlangen. Nichteinmischung der Regierung in religiöse Angelegenheiten war demnach das von Jefferson und Madison ihr ganzes Leben hindurch verteidigte Prinzip. Sie verfolgten dieses Ziel in erster Linie, um die Gewissensfreiheit zu schützen. Aber beide wollten außerdem die Freiheit für die Religionsausübung fördern, Jefferson, weil er sah, daß diese Praxis gute Bürgerlich-

keit begünstigte, Madison, weil er in ihr außerdem ein Bollwerk für die Stärkung des religiösen Glaubens sah. Folglich war ihr Separationsprinzip kein absolutes, alles einschließendes Verbot, sondern konnte bei Gelegenheit umgeformt werden, um politische und vielleicht, für Madison, auch religiöse Ziele zu erreichen.

Als Gouverneur von Virginia verfaßte Jefferson den «Bill for Appointing Days of Public Fasting and Thanksgiving» (von Madison in die Gesetzgebung Virginias eingeführt), der allen Pfarrern gebot, an den festgelegten Tagen zu predigen, und Jefferson zögerte nicht, den «Gott der Natur» in der Unabhängigkeitserklärung und in seiner zweiten Antrittsrede als Präsident anzurufen. Madison erhob seinerseits im Kongreß keinen konstitutionellen Widerspruch, als nicht einmal zwei Monate nach Inkrafttreten des Ersten Nachtragsgesetzes die Regierung ein Pfründensystem für Militärgeistliche einführt, und als Präsident während des Krieges von 1812 erließ er vier Proklamationen, die öffentliche Tage des Betens und Fastens empfahlen, obwohl er viel später in seinem Leben beide Aktionen für unklug erklärte.

Diese Bemühungen Madisons, Zusammenstöße im religiösen Bereich zu vermeiden, erscheint deutlich in *The Federalist Papers*, wo er in den Ausgaben 10 und 51 das Mißtrauen gegenüber Gewalt, das, wie wir oben gesehen haben, das vorherrschende politische Ethos der damaligen Zeit war, perfekt literarisch einfängt. Im besonderen führt er die Religion als eine der Ursachen für den Wettstreit der «Fraktionen» an, Gruppen, die ihre engen, privaten Ziele zu erreichen suchten. Diese Fraktionen, sagt er, sind in einer freiheitlichen Staatsform unvermeidlich, und das Ziel der Gewaltentrennung in der neuen Konstitution sollte nicht sein, sie zu harmonisieren, sondern zu neutralisieren, um dadurch «aufgeklärte» gewählte politische Führer leichter zu befähigen, das Allgemeinwohl wahrzunehmen und zu fördern. In Nummer 51 findet Madison in der Religion die Analogie zu dieser realistischen, pluralistischen Einstellung. «In einer freiheitlichen Staatsform muß die Sicherheit für bürgerliche Rechte die gleiche sein wie für religiöse Rechte. Sie besteht zum einen in der Vielfalt der Interessen und zum anderen in der Vielfalt von Religionsgemeinschaften. Das Maß an Sicherheit in beiden Fällen hängt von der Menge der Interessen und Religionsgemeinschaften ab.»



Diese miteinander verbundenen Einflüsse der Vertreter der Religionsgemeinschaften und der «Aufgeklärten» führten zum dritten Stadium der Entwicklung, der gesetzlichen Phase, nämlich zum Gesetzeserlaß von 1789 über die Religionsbestimmungen des Ersten Nachtragsgesetzes zur Verfassung der Vereinigten Staaten. Madison war derjenige, der diese Garantien für die Religionsfreiheit in den Ersten Kongreß einführte. Er schlug zwei gesonderte Nachtragsgesetze vor, die beide fest in der Theorie des religiösen Pluralismus wurzelten, für den er sich in *The Federalist Papers* ausgesprochen hatte.

Der erste von seinen vorgeschlagenen Nachtragsgesetzesentwürfen lautete: «Niemandes bürgerliche Rechte dürfen aufgrund seiner religiösen Überzeugung oder seiner Glaubensausübung beschränkt werden; ebensowenig darf eine Staatsreligion eingeführt werden noch dürfen die vollen und gleichen Gewissensrechte des einzelnen auf irgendeine Weise oder unter irgendeinem Vorwand verletzt werden.» Der zweite Vorschlag lautete: «Kein Staat darf die für alle gleichen Gewissensrechte verletzen.» Sofort wurden mehrere Einsprüche des Inhalts erhoben, daß diese Vorschriften die Religion verletzen könnten. Madisons Antwort darauf hob sein doppeltes Interesse daran hervor, Gewaltherrschaft zu verhindern und eine Vielfalt von Religionsgemeinschaften zu ermuntern. Er sagte, «er verstehe die Bedeutung der Worte so, daß der Kongreß weder eine Staatsreligion einsetzen und die Beachtung dieser Religion gesetzlich geltend machen dürfe, noch die Menschen dazu zwingen dürfe, Gott in einer ihrem Gewissen widersprechenden Weise anzubeten.» Er «glaubte, daß die Menschen befürchteten, eine Religionsgemeinschaft könne eine Sonderstellung erlangen oder zwei Religionsgemeinschaften könnten sich zusammenschließen und eine Religion etablieren, zu deren Annahme sie andere zwingen könnten».

Nach der Diskussion und der Änderung durch zwei Ausschüsse (Madison war Mitglied von einem) gingen die Nachtragsgesetze an das Plenum des Repräsentantenhauses. Samuel Livermore aus New Hampshire verfaßte folgenden Text: «Der Kongreß darf keine Gesetze erlassen, die die Religion betreffen oder die Gewissensrechte des Einzelnen verletzen.» Dies wurde wiederum durch eine von Fisher Ames aus Massachusetts vorgeschlagene Fassung modifiziert, der das Re-

präsentantenhaus schließlich zustimmte: «Der Kongreß darf kein Gesetz erlassen, das eine Religion etabliert oder die freie Ausübung derselben verhindert oder die Gewissensrechte verletzt.» Das Repräsentantenhaus verabschiedete ebenfalls Madisons Zweites Nachtragsgesetz die Staaten betreffend. Im Senat wurde dieses Zweite Nachtragsgesetz sofort fallengelassen, zweifelsohne wegen des Verdachts der Bundesmacht über die Staaten, und so wurde das Erste Nachtragsgesetz des Repräsentantenhauses erneut geändert: «Der Kongreß darf kein Gesetz erlassen, das Glaubensartikel oder eine Kultform etabliert oder die freie Religionsausübung verbietet.» Diese Überarbeitung war für das Repräsentantenhaus jedoch offensichtlich nicht akzeptabel. Ein Konferenzausschuß beider Häuser, dessen Mitglied Madison war, fertigte schließlich die endgültige Form an, die wir heute noch kennen: «Der Kongreß darf kein Gesetz erlassen, das die Einsetzung einer Staatsreligion betrifft oder die freie Religionsausübung verbietet.»<sup>4</sup>

Es gibt eine Initiative dieses Ersten Kongresses, die darauf hindeutet, daß diese Religionsklauseln nicht das totale Unbeteiligtsein der Bundesregierung an religiösen Dingen bedeutete. Die gleichen Gesetzgeber, die das erste Nachtragsgesetz erließen, akzeptierten 1789 ebenfalls ohne Abweichung von Madisons Linie die Nordwest-Verordnung von 1787, deren dritter Artikel wie folgt lautet: «Religion, Sittlichkeit und Wissen, notwendig für eine gute Staatsführung und für das Wohlergehen der Menschheit, Schulen und Lernmittel sollen für immer gefördert werden.» Nachdem er dieses Beweisstück zitiert hat, bemerkt Walter Berns treffend: «Es ist nicht leicht zu erkennen, wie der Kongreß oder eine territoriale Regierung, die in der Vollmacht des Kongresses handelt, religiöse und sittliche Erziehung unter einer Verfassung fördern konnte, die jede Form der Unterstützung der Religion verbot.»<sup>5</sup> Außerdem empfahl der Erste Kongreß während der Debatte um das Erste Nachtragsgesetz einen Tag der nationalen Danksagung und des Gebets. Die Unterstützung der Religion im allgemeinen wird schließlich offensichtlich in der Tatsache, daß zur damaligen Zeit aus öffentlichen Steuern Geistliche für Militärseelsorge, gesetzgebende Körperschaften und Gefängnisse bezahlt wurden.

Demnach können wir nur bis zu einem gewissen Punkt und nicht darüber hinaus wissen, was



die Gesetzgeber mit den Religionsklauseln aussagen wollten. Alle wollten, entweder aus religiösen oder zivilen Gründen, daß sich die zahlreichen religiösen Gemeinschaften innerhalb der Gesellschaft vollkommen frei entfalten könnten. Alle wollten die Einführung einer Staatsreligion verhindern. Alle wollten jegliche Einmischung von seiten der Bundesregierung in die Gewissensfreiheit des Individuums verbieten, sei diese Freiheit speziell religiöser Natur oder nicht. Zu diesem breiten Konsens über die allgemeine Politik kam es jedoch aus sehr unterschiedlichen Motivationen. Um John Courtney Murrays Einteilung zu gebrauchen (obwohl er auf eine Art sicher nicht damit einverstanden wäre), waren für einige Gesetzgeber die zwei Klauseln nichts weiter als «Friedensartikel», gute und besonnene Gesetzgebung, die wegen der «Verseuchung durch Freiheit» sozial notwendig gemacht worden war; für andere waren sie genau so eindeutig «Glaubensartikel», entweder theologische Überzeugungen davon, daß die Unabhängigkeit von der Regierung ein religiöses Muß bedeute, oder Aufklärungsideen, die besagten, daß diese Freiheit ein natürliches Recht sei.

Was Madison anbetrifft, so mag er sich wohl vom Kongreß die Forderung nach einem größeren Maß an Separation gewünscht haben, als es viele Mitglieder wollten. Die Gesetzgeber waren sicherlich beeinflusst von seiner Überzeugung, daß Religionsfreiheit weder durch religiöse Institutionen noch durch die Regierung eingeschränkt werden dürfte und daß all solchen Institutionen die Unterstützung durch Regierungsgewalt versagt werden solle. Aber wir können das Ausmaß dieses Einflusses nicht bestimmen. Darüber hinaus bleiben uns nur Vermutungen. Zu viele Meinungen und Motive waren am Werk; zu viele Differenzen und Doppeldeutigkeiten entstanden wegen zweitrangiger Angelegenheiten; zu viele Kompromisse gingen in die Unbestimmtheit und große Einfachheit des Textes ein.

Wir können mit der Feststellung schließen, daß am Ende dieser dritten Phase der Entwicklung der Amerikanischen Revolution diese Religionsklauseln des ersten Nachtragsgesetzes zur Verfassung der Vereinigten Staaten keine neuen Gedanken hervorbrachten, sondern eher die gesetzliche Anerkennung eines realen Zustands waren, der letztlich als praktisch unvermeidlich angesehen wurde. Die Gründer wollten einen

neuen Grundsatz formulieren, der die Teilnahme aller Kirchen an der gemeinsamen sozialen Einheit der Republik garantieren sollte, ohne gleichzeitig die den Kirchen eigenen Kult- und Glaubensformen aufs Spiel zu setzen. Das erste Nachtragsgesetz wurde deshalb als gesetzliches Experiment im politischen Bereich aufgefaßt, als ein Versuch, die neue Nation dadurch zu stärken, daß man alle religiösen Differenzen unter den Bürgern von der Einflußnahme der Regierung ausschloß. Zur damaligen Zeit war es keinesfalls sicher, daß dieses Experiment glücken würde, das heißt, daß es der öffentlichen Ruhe und Ordnung notwendigerweise dienlich sein würde.

1785, sechs Jahre vor der Verabschiedung des Nachtragsgesetzes, erinnerte Jefferson seinen Staat Virginia daran, daß Pennsylvanien und New York schon lange eine offizielle Politik sowohl der Religionsfreiheit als auch des religiösen Pluralismus betrieben. «Als es durchgeführt wurde, war das Experiment neu und zweifelhaft», sagte er. «Es ist jedoch über alle Erwartungen hinaus gelungen. Sie (die Religionen) gedeihen unbegrenzt. Die Religion wird gut unterstützt; auf vielerlei Weise, zugegeben, aber gut genug; jedenfalls ausreichend, um Frieden und Ordnung zu erhalten...» 17 Jahre nach Verabschiedung des Nachtragsgesetzes konnte Jefferson 1808 zur gleichen Problematik antworten: «Wir haben durch ein faires Experiment die große und interessante Frage beantwortet, ob Religionsfreiheit mit staatlicher Ordnung und Gesetzesgehorsam zu vereinbaren ist.»<sup>6</sup> Irgendwo innerhalb der dreiundzwanzigjährigen Zeitspanne zwischen diesen beiden Äußerungen hat sich das Experiment dann als sozialer, politischer und verfassungsmäßiger Erfolg erwiesen. Religiöser Pluralismus wurde schließlich sowohl theoretisch als auch praktisch akzeptabel.

<sup>1</sup> Sidney E. Mead, *The Lively Experiment: The Shaping of Christianity in America* (Harper & Row, New York 1963) 5–15; 24–27.

<sup>2</sup> Bernard Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution* (Harvard University Press, Cambridge 1967) IV.

<sup>3</sup> Bernard Bailyn, *The Ideological Origins*, 271

<sup>4</sup> Die Texte sind entnommen aus *Annals of the Congress of the United States*, zitiert von Michael J. Malbin in: *Religion and Politics: The Intention of the Authors of the First Amendment* (American Enterprise Institute, Washington 1978) 6–14.



<sup>5</sup> Walter Berns, *The First Amendment and the Future of American Democracy* (Gateway Editions, Chicago 1985) 8.

<sup>6</sup> Saul K. Padover (ed.), *The Complete Jefferson* (Duell, Sloane and Pearce, New York 1943) 676, 538.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Verhoeven

### CHRISTOPHER F. MOONEY

1925 in den USA geboren. Mitglied des Jesuitenordens. 1957 zum Priester ordiniert. Doktor der Theologie (Institut Ca-

tholique, Paris) und Doktor der Rechtswissenschaft (University of Pennsylvania, Philadelphia). Derzeit Professor für Religionswissenschaften an der Fairfield University in Connecticut. Vorher Stellvertretender Dekan der University of Pennsylvania Law School. Hauptinteressengebiet: Beziehungen zwischen religiösen und öffentlich-rechtlichen Wertvorstellungen. Veröffentlichungen: Teilhard de Chardin and the Mystery of Christ (1966); *The Making of Man* (1971); *Man Without Tears* (1975); *Religion and the American Dream* (1977); *Inequality and the American Conscience* (1982); *Public Virtue* (1986). Anschrift: Fairfield University, Dept. of Religious Studies, Fairfield, Conn. 06430, USA.

Jean Comby

## Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit

Grundsätze für eine Nation und  
für eine Kirche

Für viele unserer Zeitgenossen bildet die republikanische Devise «Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit» die dichteste Zusammenfassung des Erbes der Französischen Revolution. In Wirklichkeit wurden die drei Worte aber erst 1848 formell in die Verfassung Frankreichs geschrieben. Sicher verband man seit Beginn der Revolution von 1789 die drei Worte miteinander, aber auf wenig strenge Weise. Die Brüderlichkeit fehlt zuweilen. Die Reihenfolge ist unterschiedlich. Man verbindet mit der Dreieinheit die Einheit, die Unteilbarkeit oder gar den Tod als Alternative.

In chronologischer Logik oder ideologischer Systematisierung verliert, möchten manche in der Geschichte der Revolution drei aufeinanderfolgende Phasen finden, jene der Freiheit, jene der Gleichheit und schließlich jene der Brüderlichkeit; und danach käme man mit Napoleon auf den Nullpunkt zurück. Die Dinge sind aber nicht so einfach. Die Revolution sah das Wort triumphieren. Aber von den Worten zu ihrer Verwirklichung ist es weit. Der Inhalt der Worte ist in der gleichen Periode unterschiedlich. Für

die einen ist die Gleichheit nur eine rechtliche; andere geben ihr einen wirtschaftlichen und sozialen Sinn. Was die einen der Brüderlichkeit zuschreiben, überlassen andere der Gleichheit. Überdies konnten die erhabensten Worte vollständig verkehrt werden: «Freiheit, welche Verbrechen begeht man in deinem Namen!»

Wir schreiben hier weder die Geschichte der Revolution noch der revolutionären Sprache. Wir versuchen nur einige bedeutsame Momente der Proklamation und der Verwirklichung der revolutionären Ideale hervorzuheben. Wir werden insbesondere ihren Folgen für das Leben der Kirche und der Christen nachgehen: Wie wurden die drei Grundsätze angenommen oder zurückgewiesen? Wie haben sie die kirchlichen Strukturen verändert?<sup>1</sup>

#### *I. Die Nation und die Kirche: durch die Menschenrechte umgebildet*

Indem König Ludwig XVI. die Generalstände einberief, um die Finanzprobleme des Königreiches zu lösen, bewirkte er, daß eine Fülle von Erwartungen, die bislang zurückgehalten wurden, zutage traten. Diese kamen in Beschwerdebriefen zum Ausdruck. Ohne immer kohärent zu sein, verlangten die Forderungen, die sich vom Geist der Aufklärung anregen lassen konnten, das Ende des Absolutismus und der Willkür der königlichen Regierung, die Einführung einer Verfassung, die Gleichheit vor dem Gesetz, der Rechtsprechung und dem Steuerwesen. Die Pfarrer verlangten eine gerechtere Verteilung der kirchlichen Einkünfte und forderten von den Bi-