

Gérard Cholvy

Die Französische Revolution und die Kirche: Brüche und Kontinuitäten

Im Schicksal des französischen Katholizismus — wobei auch die Nachwirkungen in der Welt und in der Gesamtkirche nicht zu vergessen sind — ist die Französische Revolution ein grundlegendes Ereignis. Die Kirche mußte es mit ansehen, daß in wenigen Jahren ihre Strukturen zusammenbrachen, ihre Priester versprengt, gespalten und geächtet, ihre Gläubigen verfolgt wurden. Eine Reihe von Mißerfolgen markieren die Krise:

► Scheitern der von Rousseau, dem Gallikanismus und dem politischen Jansenismus inspirierten Zivilkonstitution des Klerus, d. h. einer Nationalkirche nach Art der Kirche Englands oder der lutherischen und kalvinistischen Kirchen der deutschsprachigen und skandinavischen Länder in absolutem Widerspruch zu der römischen Tradition;

► Scheitern der Versuche, im Jahre II den offiziellen Kult des Höchsten Wesens einzuführen und unter dem Direktorium den Kult auf den *décadi* (den zehnten Tag der Dekade) zu verlegen;

► Scheitern der ersten Trennung im Jahre 1795.

Der Zusammenbruch der Kirche rief im christlichen Bewußtsein in Europa ein tiefes Trauma hervor und ließ ihm während des ganzen 19. Jahrhunderts keine Ruhe. Man kann die kontrarevolutionäre Haltung in der Kirche — wobei man sich auch diesbezüglich nicht bloß auf den römischen Katholizismus beschränken sollte — nicht verstehen, wenn man nicht ermißt, wie tief dieses Trauma war.

Die Zeitgenossen hatten das Gefühl, es sei ein vollständiger Bruch eingetreten. Man muß dessen religiöse Aspekte schärfer ins Auge fassen und betonen, daß einer der Gründe dieses Eindrucks, der noch anläßlich der Hundertjahrfeier von 1889 allüberall vorhanden war, von den Methoden der positivistischen Geschichtsschreibung herrührt. Am Vorabend der Zweihundertjahrfeier nämlich haben die Historiker im Gegenteil die Tendenz, die Bedeutung des Ereignis-

ses herabzumindern, zumindest es nicht in die traditionellen Grenzen eines Jahrzehnts (1789–1799) einzuengen, sondern eher die Permanenzen, die Kontinuität zu betonen. Kurz, sie suchen das dramatische Ereignis zu relativieren, denn sie sind sich der viel weiteren Dimensionen bewußt geworden, in die es eingebettet war. Somit ist in der Geschichtsschreibung ein Wandel eingetreten. Die Historiker fordern also dazu auf, die Stichhaltigkeit von Forschungen zu beurteilen, die versucht haben, den Fall Frankreich mit der chinesischen Kulturrevolution zu vergleichen¹.

I. Brüche

Ein Bruch ist offensichtlich und von Dauer auf der Ebene der Institutionen eingetreten. Die erste Stufe der Laizierung in Frankreich datiert vom 20. September 1792 und betrifft das Zivilstandsregister. Ein zweiter Bruch hat lange gedauert, und seine Folgen waren tiefer zu verspüren. Es handelt sich um die Bekräftigung der Rechte des Staates im Erziehungs- und Bildungsbereich². Während die Revolution, da sie nicht über genügend Zeit verfügte, Theorien aufgestellt und ein Bildungssystem zugrunde gerichtet hatte, worin die Kirche auf allen Stufen mitbeteiligt war, wollte Napoleon, indem er die Universität installierte (1806), ein Bildungsmopol errichten.

Zur zweiten Stufe der Laizierung kommt es bekanntlich 1882 mit dem laizistischen Gesetz über den öffentlichen Primarschulunterricht. Im Geist von Ferry und der Republikaner ging es darum, einen «neuen Menschen» zu bilden, der den Idealen der Revolution entspricht. Am Ende eines Kampfes, in dem es zwischen 1815 und 1984 immer wieder zu Umschwüngen kam, obsiegten die «konkreten Freiheiten» gemäß der angelsächsischen Tradition schließlich über die aus der Revolution hervorgegangene «abstrakte Freiheit»:

- 1833 Freiheit des Primarschulunterrichts;
- 1850 Freiheit des Sekundarschulunterrichts;
- 1875 Freiheit des Höheren Schulwesens;
- 1959 das Gesetz Debré, welches das Vertragssystem einführte.

Dennoch verhält es sich so, daß die während der Revolution ins Auge gefaßte Trennung zwischen dem profanen Unterricht und der Reli-

gion in Frankreich zu einem Bruch mit der biblischen Kultur geführt hat, dessen Nachwirkungen mit großer Verspätung zu verspüren sind, hauptsächlich beim großen Kulturwandel der sechziger Jahre.

Die Entsakralisierung des Raumes und das Zurücktreten dessen, was wir heute als die «Sichtbarkeit» der Kirche bezeichnen würden, hat die Städte mehr oder weniger dauerhaft betroffen, mehr als die ländlichen Gebiete, wo die Kirche mit ihrem Glockenturm weiterhin einen Anhaltspunkt bildet, von dem die Wahlplakate bei den Präsidentenwahlen von 1981 — sofern das überhaupt nötig war — gezeigt haben, wie sehr er ein Symbol geblieben ist. Im Jahre 1790 wies eine Stadt wie Chartres auf dreizehntausend Seelen mehr als fünfzig Gotteshäuser, ein halbes Dutzend Klöster und zahlreiche Marienstatuen auf. Es wurden feierliche Prozessionen abgehalten. Die darauf folgende Säkularisation der Gebäude ist eindrücklich. Zweiunddreißig Kapellen wurden zerstört. Wie anderswo werden auch hier Klöster zu einem Gefängnis, zu einer Zentralschule (sodann Lyzeum), zu einer Präfektur, zu einem Gerichtsgebäude oder zu einer Kaserne, wenn nicht zu einer Fabrik umfunktioniert. Die Straßen wechseln den Namen; die Kruzifixe und Kalvarienberge werden zerstört. Trotz der Wiederherstellung des Kults stand die religiöse Restauration des 19. Jahrhunderts zumeist in keinem Verhältnis zu der alten Ordnung der Dinge, obwohl auch auf diesem Gebiet die entscheidendsten Brüche eher den sechziger Jahren angehören.

Das Verschwinden oder Seltenwerden männlicher und auch weiblicher Ordensgemeinschaften war in den Städten zumindest während einer Generation zu verspüren. Die extreme Spitze dieses Bruches, die Heirat von Ordensfrauen, macht jedoch nur 0,6% des Gesamtbestandes aus, d. h. 318 Fälle auf 55 000. Noch viel weniger zahlreich (70, d. h. ungefähr 0,1%) sind diejenigen Ordensfrauen, die als Grund dafür anführen, es sei bei ihnen von Anfang an keine «Berufung» vorhanden gewesen. Gegenüber «La Religieuse» von Diderot³ ist also Mißtrauen am Platz. Man weiß jedoch, wie sehr auf diesem Gebiet der Aufschwung des 19. Jahrhunderts über das, was im 18. Jahrhundert bestand, weit hinausging, aber in neuen Formen⁴.

Louis Pérouas und Paul D'Hollender schlagen eine angebrachte Unterscheidung vor zwischen

vollendetem (endgültigem) Bruch, zeitweiligem Bruch, einfachem Unterbruch und langsamer Erosion⁵. In einem Raum, der fast der Gesamtfläche des Landes entspricht, ist es zu einem vollendeten Bruch gekommen, was die Erfüllung der Osterpflicht von seiten der Männer betrifft. Jedoch in bezug auf das ländliche Limousin wird man «zur Frage veranlaßt, ob die Osterpraxis bei den Männern vor 1789 wirklich mehrheitlich erfüllt wurde». Obwohl die Indizien, über die man verfügt, allzu spärlich sind, läßt sich doch diese Frage aufwerfen und zumindest daran zweifeln, ob bei den Männern die angebliche Einhelligkeit wirklich vorhanden war. Das umso mehr, als die Kleriker des 19. Jahrhunderts natürlich dazu neigen, die vor der Revolution bestehende Lage zu idealisieren, wo man, wenn man dem Bischof von Limoges Glauben schenken will, «bloß aufrechtzuerhalten brauchte, während man jetzt missionarisch sein muß». Wenn man weiß, daß dieser Bischof, Msgr. du Bourg, aus dem Gebiet von Toulouse kam, wo die Mehrzahl der Männer die Ostersakramente empfangt, läßt sich die Behauptung anzweifeln. Das Bemühen, die Leute zurückzugewinnen, erwies sich im Limousin auf die Dauer wenig wirksam. Hier ist die Wichtigkeit des Generationenphänomens zu erwähnen: Auf die Katholiken, die bis 1793 eine regelmäßige Katechese empfangen, folgen nach und nach die schlecht Unterrichteten der unruhigen Periode. Der Wiederanstieg des Empfangs der Ostersakramente bei den Männern läßt in vielen Regionen bis zu den vierziger Jahren des letzten Jahrhunderts oder sogar noch länger auf sich warten⁶. Die anwachsende Strömung reißt in den wieder aufgebauten Christenheiten übrigens nur da eine Mehrzahl der Männer mit sich, wo der Bruch nur zeitweilig gewesen war. Bei dieser Gelegenheit ist zu bemerken, daß die angebliche Einhelligkeit der bäuerlichen Christenheit um 1815 nur selten einer Realität entspricht, wie das neuere Forschungen für die Diözesen Tarbes, Straßburg und Metz aufgezeigt haben⁷.

Was die zivilen Ehen betrifft, so war der Bruch zumeist nur provisorisch. Die Ehen, die während der unruhigen Periode geschlossen wurden, wurden nicht alle kirchlich in Ordnung gebracht, weil man dazu vorher beichten mußte, was das Haupthindernis war. Doch die zivilen Eheschließungen während der Zeit des Unterbruchs des Kultes besagen nicht, daß der Wille vorhanden war, mit der Kirche zu brechen. Die

Kinder, die aus diesen Ehen hervorgingen, wurden fast immer getauft. Von 1810 an kommt es nur selten vor, daß die Brautleute einzig vor dem Bürgermeister erscheinen.

Den gleichen zeitweiligen Charakter weist, von Ausnahmen abgesehen, der Gebrauch von republikanischen Vornamen auf, was auch das Scheitern jenes unerhörten Bestrebens (nicht einmal die sowjetische Revolution von 1917 ging so weit), den Kalender zu ändern und an die Stelle des Sonntags den *décadi* (zehnten Tag) zu setzen, beweist. Aus einer Erhebung, die in 53 Gemeinden des Midi, von Valence bis Perpignan, durchgeführt wurde, ergibt sich, daß selbst im Jahre II selten dem Bruch entsprechende Vornamen gewählt wurden. Eine bemerkenswerte Ausnahme bildet die Stadt Montpellier. Keine Erklärung ist wirklich entscheidend, weder der Umfang der Stadt noch ihre Funktionen, noch das Vorhandensein von Protestanten und auch nicht im 19. Jahrhundert der Ruf, «liberal» zu sein. «Blaue» (republikanisch gesinnte) Städte wie Béziers, Carcassonne oder Perpignan sind kaum betroffen. Hier ist eine eingehendere Untersuchung unerlässlich. Eine solche sollte unterscheiden zwischen Vornamen, die auf einen Bruch hinweisen, solchen, die auf einen Kompromiß hindeuten, und solchen, die schwierig einzuordnen sind (Letzteres ist bei den Töchtern sehr oft der Fall), sowie zwischen legitimen, illegitimen und Findelkindern. Findelkindern gibt der Zivilstandesbeamte den Vornamen. Die Ergebnisse der genannten Erhebung lassen da, wo überaus oft republikanische Vornamen gegeben wurden, die Spontaneität anzweifeln: Angesichts 100% im Floréal des Jahres II, 96% im Messidor wurde in Montpellier zweifellos ein Druck ausgeübt⁸.

Ist dem Unterbruch in der Glaubensunterweisung, in der Vorbereitung auf die erste Kommunion der gleiche momentane Charakter zuzuschreiben? Die Wiederaufnahme des Religionsunterrichts wurde seit dem Ende des Direktoriums oft durch den von der Bevölkerung ausgeübten Druck erzwungen, war aber wegen der dauernden Verminderung der Zahl der Glaubensübermittler schwierig geworden. Raymond Darteville hat für die alpinen Diözesen von Gap und Embrun aufgezeigt, wie schlecht dieser Unterbruch vertragen wurde. Umgekehrt ist es wahrscheinlich, daß es auch eifrigen Katechetinnen wie Anne-Marie Jahouvey oder Marie Ri-

vier (wie vielen weiteren, Unbekannten), abgesehen von bestimmten Fällen eines missionarischen Erfassungsnetzes wie in der Region von Lyon, nicht gelang, ein Netz wiederherzustellen, von dem man übrigens denken kann, daß es vor der Revolution vielleicht weniger engmaschig war, als man annimmt⁹.

Der Besuch der Sonntagsmesse scheint lediglich einen Unterbruch erlitten zu haben. Im ländlichen Limousin spricht alles dafür, daß 1795 der Gottesdienst rasch allgemein wieder aufgenommen wurde und auf alle Fälle 1803. Auf diesem Gebiet scheiterte also die «Dechristianisierung», wenn auch die prominenten Leute häufiger fehlten: «Sie sagen, zur Messe gehen heiße, sich unter den Abschaum des Volkes zu mischen», schreibt ein Pfarrer der ländlichen Umgebung von Reims an Grégoire (1795). Viel weniger gut stand es um die Sonntagsruhe, auch wenn sich gegen den *décadi* Widerstände regten.

Ein letztes Zeichen eines Bruches ist eher als eine «langsame Erosion» zu bezeichnen. Es handelt sich um die Nichtbeachtung der Speiseverbote für die Fastenzeit. Nichts weist jedoch darauf hin, daß es mit der Verstärkung des wiederum rigoristischen Regimes des Empire bis zu ungefähr 1840 auch auf diesem Gebiet zu einer partiellen Wiederbefolgung kam.

Der Bruch mit der Religion scheint also, an welches Indiz man sich auch hält und abgesehen von Minderheiten, nicht wirklich radikal gewesen zu sein. Die Zeitgenossen und die positivistischen Historiker dachten anders. Das Suchen nach dem «geschichtlichen Faktum», das sich nicht wiederholt, lenkt nicht auf eine statistische Erfassung der religiösen Betätigungen hin. Natürlich ist das Verhalten der Eliten der Gesellschaft am besten bekannt. Die Gleichgültigkeit gegenüber dem «Zählen» führt dazu, etwas, das oft gar nicht »beispielhaft« ist, zu einem Exempel zu machen.

Die Zeitgenossen waren oft darüber überrascht, daß sich unnachgiebige Kerne bildeten, z. B. die der Priester, die sich nach dem Konkordat nicht wieder mit der Kirche versöhnt hatten und sich von neuem zu gruppieren suchten. Durch ihre Familienbande und die zivilen Stellungen, die sie innehatten, standen viele den Dynastien der Bourgeoisie nahe, welche Kirchengüter erworben hatten und deren Interessen die Überzeugungen bestärkten. Unter den Berufsmöglichkeiten, die ihnen offenstanden, findet

sich die Lehrtätigkeit in den Kollegien und in der Armee, die in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts Herde des Antiklerikalismus waren. Ein Teil der Bevölkerung von Paris lebte im Zentrum eines weiten Pariser Beckens, das durch den Antiklerikalismus beherrscht und durch die revolutionären Kämpfe geprägt war. Man nehme auch noch die einander widerstreitenden Ideologien hinzu, denen es darum ging, das Weiße dem Schwarzen entgegenzusetzen, die republikanische Tradition auf der einen, die kontrarevolutionäre auf der anderen Seite, dann wird man besser verstehen, weshalb mit Hilfe der Tradition, welche die Konfrontation der beiden Lager aufrechterhielt, der Bruch noch verstärkt wurde.

II. Die Kontinuitäten

Die revolutionäre Krise hat religiöse Widerstände geweckt, deren Auswirkungen ebenfalls bloß zeitweilig oder dauerhaft sein konnten. Die herkömmliche Erklärung läßt sich nicht mehr halten, ohne daß man zahlreiche Vorbehalte anbringt. Sie beschränkte diese Widerstände auf diejenigen Zonen, welche die folgenden Merkmale aufwiesen:

► Eine starke Mehrheit von Priestern, die den Eid verweigerten, und eine bedeutsame Untergrundbewegung.

► Altväterisches Denken und Unwissenheit. Doch das Elsaß, die Franche-Comté, das Departement La Manche, die im Schulwesen an der Spitze standen, widersetzten sich der «Dechristianisierung». Die Departements Nièvre, Allier, Char und das Limousin, welche die Schlußlichter der Alphabetisierung bildeten, waren für sie hingegen zugänglicher.

► Ausgesprochen kontrarevolutionäre Überzeugungen, royalistische Gesinnung. Doch diese waren weder in Flandern noch im Departement Moselle noch in Nizza vorhanden... Die Widerstände gingen weit über die «weißen» (monarchistisch eingestellten) Gebiete des 19. Jahrhunderts hinaus, wie das Michel Lagrée für l'Ile-et-Vilaine, Michel Bée für die Normandie, Louis Pérouas für das Limousin nachgewiesen haben... Der Impuls ging nicht nur von Adelligen oder Priestern aus¹⁰. Diese scheinen sogar oft nur wenig daran beteiligt zu sein.

Somit muß man nachsehen, welche Tiefenwirkung die Seelsorge vor dem Umbruch ausübte. Doch deren wissenschaftliche Kenntnis ist neu

und unvollständig. Sie verdankt viel den von Gabriel Le Bras gestellten Fragen sowie den ersten Forschungsergebnissen der Soziologie des Wählerverhaltens. Da sie nun durch diese Arbeiten geprägt sind, widmen sich die Historiker spontan zurückgehenden Untersuchungen, die bei den Verhaltensweisen ansetzen, welche um die Mitte unseres Jahrhunderts zu beobachten sind. Von der Geschichte der Mentalitäten angezogen, sind sie von Fernand Braudel zum Studium von lange währenden Entwicklungen aufgefordert worden. Sie entdecken so eine Kontinuität zwischen dem Ancien Régime und... 1850, die einst unbeachtet blieb.

Um die sechziger Jahre des 18. Jahrhunderts kam es zu einem Rückgang der Religiosität, was sich in der Zunahme der illegitimen Kinder und der Nichtbeachtung der Osterpflicht äußerte. Ebenso im Nachlassen der Religiosität der Eliten, die durch die optimistische Atmosphäre mitgerissen wurden, die eines der Kennzeichen der letzten Jahrzehnte des 18. Jahrhunderts war mit ihrem Streben nach Glück und der Entgegensetzung von Vernunft und Offenbarung. Der Deismus der Philosophen, ihre Theorie, wonach die Religion «nützlich» zu sein habe, ihre Gegnerschaft gegen das Christentum haben die Predigt beeinflusst, die dazu geneigt zu haben scheint, Jesus Christus, «den großen Unbekannten»¹¹, totzuschweigen. Das bestätigt das Zeugnis eines Bischofs, der 1811 sagte: «Jesus Christus ist in unserer Mitte unbekannt». Die Historiker stoßen sodann auf sehr alte Grenzen der Religiosität. Die Revolution förderte sie bloß zutage. Sie beschränkte sich oft darauf, die in den lauen und gleichgültigen Zonen schon bestehenden Risse zu erweitern, während anderswo der Eifer durch die Verfolgung noch angespornt wurde.

Man betont gern, in welchem Maß der Anstoß zur Aufrechterhaltung der Riten von den Laien ausging. Da keine Priester vorhanden waren, ergriffen Laien die Initiative. So die 1.174 Unterzeichner der Petition von 48 Gemeinden des Departements Perche, die nach dem Sommer 1792 das Recht fordern, den «Fanatismus» einer gewaltigen Volksmenge, die «nach unserem Empfinden gänzlich fanatisch ist», zu teilen. Sie erklären, den Wunsch von mehr als hunderttausend Bürgern zum Ausdruck zu bringen, die sich zur «reinen Bewahrung der katholischen Religion» zusammengetan hätten. Michel Bée hebt hervor, wie kühn ein solcher Schritt war, der in

einer Region, die im 19. Jahrhundert keineswegs eine Christenheit sein wird, gegen den «Schwindel atheistischer Vertreter eines katholischen Volkes» Stellung nimmt¹².

Oft gehören Frauen zu den Ersten, die sich für die Aufrechterhaltung oder Wiedereinführung des Gottesdienstes einsetzen. Auf dem Weg der Religion sowie auf dem des Widerstands gegen die Zwangsrekrutierung verschafft sich die Frau damals am spontansten den Zugang zum politischen Leben. Timothy Tacket weist dies beispielsweise anhand des Falls von Sommières im Departement Gard nach¹³. Dabei sind die ledigen oder verwitweten Frauen am entschiedensten.

Der neueste Forschungsbeitrag besteht darin, daß man sich auf gewisse Aspekte der Verteidigung der Religion konzentriert. Hier wird der Priester verteidigt, dort der Kult, was klar zeigt, daß Religiosität und Verbundenheit mit den Klerikern sich nicht überall decken. Falls der Klerus dem Volk nahesteht, gelingt es ihm, eine aufgebrachte Bevölkerung um sich zu scharen. Und dies gilt da, wo die Revolution aus verschiedenen Gründen nicht «ankam», wie der Comtois Proudhon und der Bretoner Renan sagen werden. Da dominiert die Kontinuität bei weitem über die Brüche und wird der Gottesdienst schon vor dem Konkordat wiedereingeführt.

Ein Teil der Franzosen hat jedoch die Kultusdiener weniger verteidigt als die volkstümlichen Gottesdienstformen, vorab die Sonntagsmesse und den freien Zugang zur Kirche. Die «weißen» Messen, die «Schulmeistermessen» oder «Laiengottesdienste» kommen in Departements vor, die außerhalb der Zonen der Gegenrevolution liegen: Aisne, Ardennes, Marne, Normandie, Yonne, Nièvre, Nienne, Hérault-West... Jacques Bernet hat nachgewiesen, wie eifrig man im Distrikt von Compiègne, wo die «Dechristianisierung» des Jahres II aktiv gewesen war, sich bestrebt, den öffentlichen Gottesdienst wieder einzuführen¹⁴. Man kann die Hypothese formulieren, daß im Jahre 1795 eine Mehrheit der Franzosen dieser Restauration zuneigte; die Kontinuität hatte über die momentanen Brüche die Oberhand gewonnen.

Unter den Riten, an denen man am lebhaftesten festhielt, sind die Taufe, die Heiligenverehrung, das Festhalten an den Kruzifixen und an den Glocken zu erwähnen. Desgleichen verteidigte man eine Institution des pfarreilichen Zu-

sammenlebens: die Bruderschaften — die wohl-tätigen der Normandie und des Artois, die Bülberbruderschaften der okzitanischen Landstriche vom Limousin bis zur Region von Nizza und Korsika. Das gegen die Bruderschaften gerichtete Gesetz vom 18. August 1792 wurde sehr schlecht aufgenommen. Die öffentliche Meinung mobilisierte sich, um für eine Institution einzustehen, deren Funktion gegenseitiger Hilfeleistung betont wurde — ein weiteres Beispiel der Verteidigung «konkreter» (und örtlicher) Freiheiten gegen die abstrakte und individualistische Freiheit der Menschenrechte.

Nun aber gibt es eine Verbindung zwischen dieser Volksreligion und einer der Ausrichtungen des tridentinischen Katholizismus. Die «Aufklärungsrevolution» liefert somit dem Katholizismus ungewollt einen gewichtigen Verbündeten: die Volkskultur, die von den ultramontanen Klerikern um 1850 mit einem weniger strengen Blick angesehen werden wird als das bei ihren rigoristischen Vorgängern des 18. Jahrhunderts der Fall war. Dieses Bündnis bildet eine entscheidende Erklärung für das Festhalten am Katholizismus inmitten der Gesellschaften, die von der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Moderne erst spät beeinflusst wurden.

Der plebejische Charakter dieses Widerstandes ist, was den Norden Frankreichs betrifft, der Scharfsicht des Historikers Georges Lefebvre nicht entgangen; für ihn stellten die Maßnahmen gegen die Priester, die den Eid auf die Verfassung abgelegt hatten, einen «gewaltigen Fehler» dar¹⁵. Ein ebenso schwerwiegender Fehler war für André Latreille, der sich um eine Geschichtsschreibung aus dem Innern der Geschichte her bemüht, die Zivilkonstitution des Klerus¹⁶. Neuere ethnographische Erhebungen, so eine von 1973 im Departement Aubrac in bezug auf Jean-Pierre Bouissou, den «Dieb von Alpuech», zeugen von einer erstaunlichen Kontinuität in der Erinnerung.

Hinsichtlich dessen, was einen wirklichen Kulturwandel ausmachen würde, scheint die Kontinuität über den Bruch zu obsiegen. Wie groß auch die Antipathie sein mochte, die gewisse ihrer Diener hervorriefen, ist die Religion doch einer der Pfeiler der Volkskultur, wie dies auch die Muttersprachen sind, die ebenfalls verfolgt wurden. Wenn die Bevölkerung eher an ihren Heiligen oder ihren Glocken festhält, dann deshalb, weil diese die Zeit rhythmisieren, die der Tage

wie die der Zyklen. Damit, daß man daran etwas ändern wollte, setzte man sich einem aktiven oder passiven Widerstand aus. Die Volksreligion hat also standgehalten.

Weniger sicher ist man darüber, ob diese Kontinuitäten für das Festhalten am Kern des Christentums zeugen. Doch wer wird je diese Frage beantworten können? Für einen Bruchteil der Katholiken kann man sie zweifellos mit ja beantworten. Wenn die Kontinuität den Sieg davortrug, dann deshalb, weil die Veränderung von oben kam und sich brutal aufzwingen wollte. Aber es läßt sich kaum denken, daß die Revolution bloß ein Zwischenfall war. Die beiden Frankreich bildeten sich zwischen 1815 und 1880 klar heraus. Auf der einen Seite ein patriotisches, auf der anderen ein oppositionelles Land, jedes mit seinem Volk.

In ihrem Widerstand gegen eine allzu individualistische Auffassung der Menschenrechte betonten die Katholiken familiäre Rechte, örtliche Rechte, gesellschaftliche Rechte. Sie betonten so eine der drei Seiten des republikanischen Dreiecks: die Brüderlichkeit. In bezug auf die Gleichheit jedoch werden sie bekanntlich lange zögern, denn die demokratische Strömung wird sich bei ihnen nach dem Scheitern der beiden ersten christlichen Demokratien (1848 und Ende des 19. Jahrhunderts) nur langsam durchsetzen. Was die Freiheit betrifft, so war sie damals, wie das ganz natürlich ist, das Charisma der Minderheiten, so der Protestanten. Sie hat bis zum zwanzigsten Jahrhundert nur einen geringen Strom von liberalen Katholiken auf sich gelenkt, die zumeist weder demokratisch noch sozial waren, wobei Frédéric Ozanam und Marc Sagnier die schönsten Ausnahmen bildeten. Emile Poulat hat treffend aufgezeigt, daß der Mutterschoß des sozialen Katholizismus und sodann seiner Fortsetzung in der Katholischen Aktion der Integralismus war. Zumeist eher auf die mehr traditionellen als auf die modernen Freiheiten bedacht, empfinden die französischen Katholiken und die römische Kirche gegenüber dem Liberalismus weithin Mißtrauen. Zweifellos bleibt ein Rest davon an diesem Ende des zwanzigsten Jahrhunderts in allen Ländern der lateinischen und der katholischen Tradition bestehen. «Im Verhältnis zwischen dem Starken und dem Schwachen ist es die Freiheit, die unterdrückt, und das Gesetz, das befreit.» Hat diese Formulierung von de Lammenais jede Stichhaltigkeit verloren?

¹ Serge Bianchi, *La Révolution culturelle de l'An II* (Paris 1982).

² Germain Sicard, *La Révolution française et l'éducation*, in: *L'Enfant* (Société Jean Bodin, Bd. 39, 1975) 265–295.

³ Forschungsarbeit von Ruth Graham, die in den Akten des Gesprächs von Chantilly erscheinen wird: *La vie religieuse en France et dans les pays occupés à l'époque révolutionnaire* (November 1986).

⁴ Claude Langlois, *Le catholicisme au féminin* (Ed. Cerf, Paris 1984).

⁵ Vgl. oben Anm. 3.

⁶ Gérard Cholvy und Yves-Marie Hilaire, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, Bd. 1 1800–1880 (Privat, Toulouse 1985) Kap. 9 «Une géographie religieuse de la France» (S. 259–312).

⁷ Vgl. die *Matériaux pour l'Histoire religieuse du peuple français*, Bd. 1 und 2 erschienen (erschienen in den Verlagen CNRS, EHESS und FNSP, 1982–1986).

⁸ Vgl. oben Anm. 3: Gérard Cholvy, «Une révolution culturelle? Le test des prénoms. S. Bianchi (vgl. Anm. 1) stützt sich auf die Spontaneität, aber der Vorrat der verwendeten Vornamen ist schwach und bei einem Total von 430 Namen sind 180 nicht eindeutig (Rose, Marguerite, Colombe, Julienne, Victoire...).

⁹ 1801 richtet der Geistliche Jauffret einen Aufruf an die Frauen: *Des services que les femmes peuvent rendre à la religion* (Paris).

¹⁰ Vgl. G. Cholvy, *La Révolution Française et la question religieuse*, in: *L'Histoire* Nr. 72, November 1984.

¹¹ F. P. Bowman, *Le Christ romantique* (Ed. Droz, Genf 1973).

¹² Vgl. oben Anm. 3.

¹³ Ebd.

¹⁴ *Recherches de la déchristianisation dans le district de Compiègne (1789–1795)* (Dissertation, Paris 1981).

¹⁵ *Les paysans du Nord pendant la Révolution française* (Paris 1924).

¹⁶ *L'Eglise catholique et la Révolution française (1946–1950)*.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. August Berz

GÉRARD CHOLVY

1932 geboren. Professor an der Universität Montpellier III. 1981–1984 Präsident der Association française d'histoire religieuse contemporaine. Beigeordneter Direktor von GRECO 2 des Centre national de la recherche scientifique, «Histoire religieuse moderne et contemporaine», wo er verantwortlich ist für die Arbeit am Thema «Organisations de jeunesse chrétiennes et juives». Forschungen unter zwei Gesichtspunkten: Regionalgeschichte (Languedoc und Roussillon, Rouerge, Vivarais) und Kirchengeschichte. Dazu vor allem die folgenden Veröffentlichungen: *L'Eglise de France et la Révolution. Histoire régionale*, t. 2, *Le Midi*, Introduction générale (Beauchesne, Paris 1984); *Mouvements de jeunesse. Chrétiens et juifs: sociabilité juvénile dans un cadre européen 1799–1968* (Ed. du Cerf, Paris 1985); (zus. mit Yves-Marie Hilaire:) *Histoire religieuse de la France contemporaine*, t. 1, 1800–1880 (Privat, Toulouse 1985); t. 2, 1880–1930 (Privat, Toulouse 1986); t. 3, 1930–1988 (erscheint demnächst); *Le patronage, ghetto ou vivier?* (Nouvelle Cité, Paris 1988). Anschrift: Université Paul Valéry, Arts et Lettres, Langues et Sciences Humaines, route de Mende, B.P. 5043, F-34032 Montpellier Cedex, Frankreich.