

Daniele Menozzi

Die Bedeutung der katholischen Reaktion auf die Revolution

I. Der Gegensatz zwischen Katholizismus und Revolution

«Der Haß auf jede religiöse und gesellschaftliche Ordnung, die der Mensch nicht selbst errichtet hat und der gegenüber er keine absolute Souveränität ausüben kann; die Proklamation der Rechte des Menschen in allen Dingen entgegen den Rechten Gottes; die Gründung einer neuen vom Menschen fabrizierten religiösen und gesellschaftlichen Ordnung, die von ihm unabhängig von Gottes Willen regiert wird; mit einem Wort: Die Apotheose des Menschen, das ist, wie wir schon aufgezeigt haben, das innerste Wesen der Revolution, die Revolution in ihrem eigentlichsten Sinn, die Revolution, die heute Europa bedroht und aus der alle Arten von Verwirrung sich herleiten.»¹

Mit diesen Sätzen legte Jean-Joseph Gaume, einer der bedeutendsten Vertreter der intransigenten und ultramontanen katholischen Kulturge-sinnung, kurz nach Ablauf der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts das Ergebnis seiner Forschungen über die Übel vor, welche der Gesellschaft seiner Zeit zu schaffen machten. Seiner Meinung nach hatte die Französische Revolution wie eine Art Lackmuspapier gewirkt, das dazu bestimmt war, einen Prozeß bloßzulegen, mit dem die Menschheit sich schon seit einiger Zeit herumzuschlagen hatte: nämlich den Versuch, die bürgerliche Gesellschaft vollständig zu säkularisieren, der Kirche die Leitung der Gesellschaft zu entreißen, den Katholizismus von jedem Einfluß auf die Verhaltensweisen und die Gestaltung des Lebens der menschlichen Vergesellschaftungen auszuschließen.

So stellt die Äußerung von Gaume eine gute Synthese des Urteils dar, das sich in den Jahren seit 1789 in katholischen Kreisen langsam herausgebildet hatte. Zur Zeit der Veröffentlichung seiner Arbeit (1856) wurde es dann von den an

sozialen Problemen interessierten Vertretern der katholischen öffentlichen Meinung weithin geteilt und sollte das gemeinsame Erbe der katholischen Kultur bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil bleiben, um dann nur noch in den engsten Kreisen des antikonziliären Traditionalismus zu überleben².

Tatsächlich hat allerdings der liberale Katholizismus des 19. Jahrhunderts, der sich dabei auf die von Vertretern der «konstitutionellen» Kirche verfochtenen Thesen über die französische Revolution berief, ein ganz anderes Urteil gefällt. So konnte z. B. ein interessanter Verfechter dieser Positionen, der Kanonikus G. Audisio, noch 1867 schreiben, das Erbe des Jahres 1789 sei nicht in Bausch und Bogen zu verwerfen, da ja Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit «ganz gewiß naturrechtliche Prinzipien sind, die vom Evangelium nochmals gesegnet wurden», so daß die notwendige «gesellschaftliche Restauration» der heutigen Welt von diesen Werten, «die Jesus Christus uns übereignet hat»³, ausgehen müsse. Aber abgesehen davon, daß sein Buch auf den Index gesetzt wurde und die liberalen Katholiken zu wiederholten Malen von Päpsten verurteilt wurden, hielt sich auch in diesen Kreisen eine grundlegende Überzeugung: Die Grundlinien der gesellschaftlich-politischen Organisation, die aus der Revolution hervorgegangen waren, konnten akzeptiert werden in dem Maße, wie sie auf religiöser Grundlage neu legitimiert würden, wodurch sie dann integrierende Bestandteile der kirchlichen Lehre würden. So erwies sich auf eine enthüllende Weise, daß die Ausrichtung des liberalen Katholizismus sich in ihrem wesentlichen Kern der zentralen These des Intransigentismus unterwarf, wonach es keine echt menschliche gesellschaftliche und bürgerliche Organisationsform gebe, die sich nicht auf die Religion als ihr Fundament gründe.

Aufs ganze gesehen erfreuten sich die Wertungen Gaumes, wenn sie auch nicht völlig von allen geteilt wurden, einer faktischen Hegemonie in katholischen Kreisen. Andererseits konnten sie in einem kompakten und logisch lückenlosen Schema zusammengefaßt werden: Die Französische Revolution war demnach nur das letzte Kettenglied eines Prozesses, der mit der Renaissance und der protestantischen Reformation begonnen hatte, der fortgesetzt wurde mit der Aufklärung und seine letzte Bestätigung im Terror und in der Entchristlichung fand. Nachdem diese

letzten Episoden zu ihrem Ende gekommen waren, wirkte der Geist, der sich in ihnen offenbart hatte — nämlich der Wille, jede Form einer Präsenz der Kirche in der Gesellschaft zu beseitigen — in Europa und in der Welt weiter in einem nunmehr radikalen und endgültigen Zusammenprall zwischen den beiden einzigen Kräften, die einander die Herrschaft über irdische Gesellschaft streitig machten, zwischen dem Katholizismus und eben der Revolution.

Aus diesem Schema wurde dann die weitere ergänzende Folgerung abgeleitet, zu deren Vorkämpfern sich die Intransigenten machten: Sache der Gläubigen sei es, den Konflikt zu einem positiven Ergebnis zu führen. Dies hätte dadurch zu geschehen, daß sie ganz konkret in der Gesellschaft darauf hin wirkten, daß die führende Rolle der Kirche in der menschlichen Gesellschaft wiederhergestellt werde und daß vor allem dem Papsttum jene Funktion der obersten Kontrolle über das gesellschaftliche Leben zurückgegeben werde, die es im Mittelalter ausgeübt hatte, ehe die Renaissance und die Reformation mit ihrer übertriebenen Betonung der Rechte des Individuums begonnen hatten, die Gesellschaft in die Krise zu führen.

Hier ist nicht der Ort für eine Untersuchung der einzelnen Artikulationen und verschiedenen Entwicklungen dieser komplizierten Interpretation der modernen Geschichte und des daraus abgeleiteten Mythos einer möglichen Rückkehr zum mittelalterlichen *corpus christianum*⁴. Statt dessen liegt uns aber daran zu zeigen, wie dieses Gedankengebäude — das für lange Zeit und mit belastenden Auswirkungen die Einstellung der katholischen Christen in ihrer Begegnung mit der Gesellschaft beeinflussen mußte — im Zusammenhang mit den revolutionären Ereignissen entstanden ist und sich auch in den Äußerungen des päpstlichen Lehramtes niederschlagen hat.

II. Erste Anfänge einer Interpretation

Am 10. März 1791 erließ Papst Pius VI. sein Apostolisches Schreiben «*Quod aliquantum*», mit dem er die Zivilkonstitution für den Klerus verurteilte, jene umfassende Neuordnung der französischen Kirche, welche die Verfassengebende Versammlung im vorausgehenden Jahr approbiert hatte. Durch diese Konstitution wurde die Einteilung der Diözesen der neuen Einteilung

der staatlichen Verwaltung in Departements angeglichen; den Metropolitanebenen der neu-eingerichteten Kirchengebiete wurde die kanonische Einsetzung der Bischöfe — die traditionellerweise dem Papst vorbehalten gewesen war — zugewiesen; den neuen Wahlkörperschaften wurde das Recht der Ernennung der mit der Seelsorge betrauten kirchlichen Amtsträger (Pfarrer und Bischöfe) erteilt.

Der Papst beschränkte sich nicht darauf, die unerlaubte Einmischung eines politischen Organs in den geistlichen Bereich zu verurteilen, sondern er behauptete auch, daß diese Einmischung nur die unvermeidliche Folgerung aus der Proklamation der Rechte der Freiheit und Gleichheit sei: Diese seien schon auf der natürlichen Ebene unsinnig und unvernünftig; darüber hinaus stünden sie positiv im Widerspruch zum göttlichen Gesetz und tendierten daher unvermeidlicherweise dazu, der katholischen Religion Gewalt anzutun⁵. Pius VI. fügte jedoch hinzu, es sei nicht seine Absicht, sich in die inneren weltlichen Angelegenheiten des Landes einzumischen oder die Wiedereinführung des *ancien régime* herbeizuwünschen. Er sei nur bestrebt, «die Rechte der Kirche und des Apostolischen Stuhls vor jedem Angriff zu schützen».

So gewinnt man den Eindruck, daß die Verurteilung der Prinzipien von 1789 einem bloß politischen Erfordernis entsprach: Es ging hier nur darum, daran zu erinnern, daß ihre mögliche Anerkennung an eine durch das revolutionäre Frankreich vorzunehmende Revision der Zivilkonstitution für den Klerus gebunden sei.

Zwei Jahre später hielt der Papst vor dem Konsistorium eine Ansprache zum Gedenken an den Tod Ludwigs XVI.: Die von den vorher noch offenen Möglichkeiten bestimmte Einstellung war nun völlig verschwunden und hatte einer unzweideutigen Ablehnung der revolutionären Prinzipien Platz gemacht⁶. Der Papst stellte jetzt eine enge Verbindung zwischen monarchischem Absolutismus und Katholizismus her; seiner Meinung nach führten Freiheit und Gleichheit unvermeidlicherweise zu Barbarei und Anarchie, insofern sie die einzige Grundlage des Gemeinschaftslebens, nämlich die katholische Religion, untergrüben. Es war aber nicht so sehr die bloße Erregung über die Hinrichtung des Königs, die diese Verhärtung erklären kann, sondern vielmehr die Tatsache, daß Pius VI. die Betrachtung des revolutionären Phänomens

zunehmend in einen weiteren und umfassenderen Rahmen einspannte: Die Ereignisse in Frankreich waren demnach nur das Endergebnis einer Verschwörung, die schon vor langer Zeit angebahnt worden war von den Calvinisten, die sich, um ihre Ziele zu erreichen, mit den «verruhten Philosophen» verbündet hatten. Diese «Partei der Ruchlosen» hatte sich aus Haß gegen die Kirche das Ziel gesetzt, in Frankreich und in ganz Europa «die katholische Religion zu zunichte zu machen» und die Könige und Reiche, welche sie schützten, zu stürzen. So ließ die Französische Revolution den Bereich der rational erklärbaren und beherrschbaren politischen und historischen Phänomene hinter sich; die einzigen Begriffe, mit denen sie gedeutet werden konnte, waren der Art wie «Komplott», «Verschwörung», «Konspiration», und ihre einzig zutreffende Kennzeichnung war der Vorwurf des epochalen Konfliktes mit der Kirche.

Welche Gründe gibt es, welche die hier eingetretene Veränderung in der Art der Beurteilung durch den Papst erklären können? An erster Stelle muß man einer Reihe von Tatsachen und Vorgängen Rechnung tragen: Zunächst ist hier zu nennen die Flucht der Eidverweigerer unter den Bischöfen, die dann durch solche ersetzt wurden, die den Eid auf die Verfassung abgelegt hatten; sodann sind zu nennen die von Mal zu Mal — im Zusammenhang mit dem schlechten Verlauf des Krieges — härteren und auf Verfolgung hinauslaufenden Dekrete gegen den Klerus, der die von der revolutionären Regierung verlangten Treueide verweigerte, und die darauf folgende Auswanderung zahlreicher Kleriker; schließlich die Septembermassaker und — in Verbindung mit dem Aufstand in der Vendée — das Aufkommen jener Gleichsetzung von Katholischsein und ein möglicher Verräter am Vaterland zu sein, was Massenhinrichtungen von Priestern und Gläubigen erleichterte.

Zu diesen dramatischen Ereignissen kam dann hinzu das Trauma der Entchristlichung — mit der Schließung von Kirchen, der Verwendung von liturgischen Gewändern zu Parodien und profanen Festlichkeiten, dem Druck auf Priester, entweder zu heiraten oder abzudanken — und des Ersatzes des christlichen Gottesdienstes durch die neuen revolutionären Kultformen. Es ist offensichtlich, daß die Gesamtheit aller dieser Vorgänge ein negatives Urteil über die Revolution zunächst erst entstehen ließ und dann noch

verfestigte. Als dann mit der Einführung des republikanischen Kalenders sogar der Sonntag abgeschafft wurde, wurde das als Bekundung des festen Willens empfunden, im offenen Widerspruch zu einer mehr als tausendjährigen christlichen Tradition aus der bisherigen Ordnung der Zeit auszubrechen.

Die Reaktion, auf die wir in diesem Dokument des Papstes aus dem Jahr 1793 stoßen, ging aber noch über die bloße Feststellung eines unheilbaren Widerspruchs hinaus. Um sie wirklich angemessen verstehen zu können, müssen wir uns auch noch andere Auffassungen und Wertungen vergegenwärtigen, die in den katholischen Kreisen jener Epoche ausgesprochen wurden.

Schon in den letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts waren einige Elemente der Reflexion über die zeitgenössische Geschichte sichtbar geworden, die dann dazu bestimmt waren, wieder aufgenommen und zu einem noch einheitlicheren organischen Gedankengebäude aufgearbeitet zu werden. Die auf die Übernahme der kirchlichen Jurisdiktion ausgerichtete Politik der absolutistischen Souveräne, die vom Josephinismus angestrebten kirchlichen Reformen, schließlich die Tatsache, daß sogar der Jesuitenorden aufgelöst wurde — obwohl dies ein Vorgang war, der formal von Papst Clemens XIV. abgesegnet wurde —, der wachsende Erfolg der Aufklärungsphilosophie mit ihrem Anspruch auf Religionsfreiheit: All dies hatte dazu geführt, daß verschiedene kirchliche Kreise sich die besorgte Frage stellten, welche Gestalt denn eine moderne Welt annehmen werde, die offensichtlich die Führungsrolle der Kirche ablehnte⁷.

Auf diesem Hintergrund entstanden verschiedene Vorschläge, was hier praktisch zu tun sei: Einigen schien es notwendig, daß die Päpste gegen die unbelehrbaren Inhaber der politischen Macht mit jenen weltlichen Mitteln — wie Exkommunikationen und Interdikten — vorgehe, welche den Bestand der mittelalterlichen Theokratie gesichert hatten. Andere ergingen sich des langen und breiten in pessimistischen Voraussagen: Unweigerlich werde sich der Zorn Gottes gegen die moderne Gesellschaft entfesseln und die schrecklichsten Plagen schicken. Noch andere hatten begonnen, die ersten Züge einer Interpretation der zeitgenössischen Wirklichkeit zu entwerfen: Der Exjesuit Dissbach z. B. hatte die These aufgestellt, die derzeitige Krise der Kirche

könne nur verstanden werden, wenn man damit rechne, daß in der Geschichte ein Plan des Satans wirksam werde. Begonnen habe dies mit der Revolte Luthers — der es darauf abgesehen habe, die Autorität der Kirche durch diejenige des Individuums zu ersetzen —, dann habe sich dieser Plan weiter verwirklicht mit Hilfe des libertinistischen Atheismus und der Aufklärungsphilosophie, Bewegungen, die darauf ausgerichtet seien, die führende Rolle der kirchlichen Hierarchie gegenüber der bürgerlichen Gesellschaft zu untergraben.

Der charakteristische Verlauf, den die Revolution nahm — wobei der Konflikt mit dem Katholizismus immer verbittertere Formen annahm — war der bestimmende Auslöser dafür, daß sich die verschiedenen Elemente katholischer negativer Beurteilungen zu einem einzigen festgefügtten Gedankengebäude zusammenfügten. Eine erste Spur davon finden wir in den Schriften, welche die katholischen Gegner der neuen Ordnung vor allem nach Erlaß der Zivilkonstitution für den Klerus der Deutung der Ereignisse widmeten. So entstand die Theorie, daß die Revolution eine Strafe der Göttlichen Vorsehung für die Menschen darstelle und besonders für die Kirche, um sie für den kärglichen Widerstand gegen die Verruchtheit der modernen Welt zu züchtigen⁸. Hier wird das Auftreten zweier gleich wichtiger Faktoren unterstrichen: Einerseits richtet sich der Zorn Gottes gegen eine Kirche, die sich nicht angemessen im Namen der Bewahrung der Tradition gegen die politisch-gesellschaftlichen Veränderungen zur Wehr setzt; andererseits richtet sich die Geißel der Revolution darauf, ganz allgemein eine Gesellschaft zu treffen, die, statt bei der Ordnung des Gemeinschaftslebens gehorsame Unterwürfigkeit unter die kirchlichen Weisungen zu wahren, ihre eigene Autonomie bewahren will.

Die Verfechter dieser These neigen schon bald dazu, sich mit der Überzeugung derer zu verbinden, für die an den Anfängen der revolutionären Wende ein Komplott steht: Gott hat, um die Pläne seiner Vorsehung zu verwirklichen, den Erfolg der Verschwörung gegen Thron und Altar zugelassen, die angezettelt wurde von der Freimaurerei, die unter einer Decke steckt mit den Jansenisten und den «Philosophen». Wichtig ist hier, sich daran zu erinnern, daß hier — ganz abgesehen von den verschiedenen Formen, welche die vor allem von Abbé Baruell verbreitete Ver-

schwörungstheorie annimmt — behauptet wird, die Freimaurerei sei eine direkte Frucht der protestantischen Reformation. So vertritt z. B. J. B. Lefranc, einer der ersten katholischen Gegner der Revolution, die Meinung, die «Sekte der Freimaurer» sei die «Quintessenz» der protestantischen Häresie, und ihr seien alle Volksaufstände der modernen Geschichte bis hin zur Revolution von 1789 zur Last zu legen⁹. Man betrachtet also diese Revolution als das Endergebnis einer langen Kette von Irrtümern, die damit gegönnten hätten, daß Luther das Individuum dem Einfluß der Macht Roms entzogen habe.

Dieses geistige Material also ist es, aus dem Pius VI. 1793 schöpft, um den Kontrast zwischen dem Katholizismus und der Revolution zu erklären. Abgesehen davon, daß die vorgetragene Deutung auf historischer Ebene absolut keine Wahrscheinlichkeit für sich in Anspruch nehmen kann — und tatsächlich ist für sie auch nie ein angemessener Beleg aus dokumentarischem Material geliefert worden —, ist hier doch ein äußerst wichtiges Datum zum ersten Mal zutage getreten: Die Übel der Welt werden als etwas dargestellt, das die Frucht der Weigerung ist, die Autorität der Kirche gelten zu lassen. In dieser Sicht besteht die einzige Verantwortung der Hierarchie darin, die Menschen daran zu erinnern, daß sie sich ihren Entscheidungen in politisch-gesellschaftlichen Dingen zu unterwerfen haben. Der historische Prozeß der Menschheit kann die Kirche nur auf eine einzige Weise herausfordern: Es ist ihre Pflicht, die günstigsten Heilmittel für das Leben der Gesellschaft aufzuzeigen und daran zu erinnern, daß alle Übel nur die Frucht des Ungehorsams sind. Andererseits wird in den folgenden Jahren ein sehr genauer therapeutischer Plan von sich reden machen.

III. Die Rückkehr zum Mittelalter

Einige gemäßigte Autoren wie z. B. Mallet-Du Pan, hatten schon sehr bald eine Parallele gezogen zwischen den revolutionären Ereignissen und dem Mittelalter: Die revoltierenden Volksmassen der gegenwärtigen Zeit taten etwas, das gleichsam eine Neuauflage des Angriffs der Barbarenhorden im Mittelalter gegen die Zivilisation darstellte. Der einzige Unterschied bestand darin, daß dieser Angriff jetzt aus dem Inneren dieser Zivilisation statt von außen kam¹⁰. Diese Wertung wurde sehr bald von katholischen Krei-

sen übernommen, die betonten, daß die Kirche — und vor allem das Papsttum — wieder dieselbe führende zivilisierende Rolle übernehmen müsse, wie sie sie auch im Mittelalter innegehabt habe. So verband sich die Vorstellung von einer Entfernung der modernen Welt von der Kirche im Gefolge der Reformation vollkommen mit dem nachdrücklichen Bestehen auf einer möglichen Überwindung der modernen Irrtümer mit Hilfe einer Rückkehr zum Mittelalter.

Tatsächlich kam es zu einer direkten Anwendung dieser Betrachtungsweise in dem Versuch gewisser Kreise der katholischen Publizistik, den Papst davon zu überzeugen, daß er — wie es im Mittelalter mit den Kreuzzügen geschehen war — einen Heiligen Krieg ausrufen sollte gegen die Träger der satanischen Revolution, welche als Tochter Luthers die Religion und die Zivilisation zerstöre. Es ist bekannt, daß man in der Kurie einige Zeit lang mit dem Gedanken der Ausrufung eines Kreuzzuges gegen das revolutionäre Frankreich liebäugelte — in trauter Harmonie mit Hinweisen vonseiten gewisser Mitglieder des spanischen Episkopats. Schließlich gewann jedoch eine vorsichtiger Linie die Oberhand, die sich darauf beschränkte, die Aktionen der gegenrevolutionären Armeen zu unterstützen und zu segnen¹¹. Das Scheitern einer Beilegung des Problems mit militärischen Mitteln verhinderte aber nicht, daß man das Thema einer Wiederaufrichtung der mittelalterlichen Christenheit als einer angemessenen katholischen Antwort auf die historischen Tendenzen des Jahres 1789 weiter bearbeitete.

Schon der De Maistre der *Considérations sur la France* (1796) — dem übrigens der Gedanke an einen bewaffneten Kampf durchaus nicht fremd war — wies der gegenrevolutionären Bewegung die Aufgabe zu, die mittelalterliche Theokratie wiederaufzurichten, die vom Protestantismus aus den Angeln gehoben worden sei, der daher unmittelbar das Entstehen des Jakobinertums verursacht habe. Es ist aber vor allem der Vicomte de Bonald, der mit seiner Schrift *Théorie du pouvoir politique et religieux* (1793) eine Konzeption vorträgt, die in der katholischen Welt eine enorme Resonanz gewinnen sollte¹². Seiner Meinung nach hatte das mittelalterliche Papsttum, das eine oberste politische Funktion ausübte, es verstanden, die europäischen Völker, die seit den Barbareneinfällen untereinander gespalten waren, zu einer einzigen gemeinsamen Fami-

lie zu einigen, die durch das Bekenntnis ein und desselben Glaubens zusammengehalten wurde. Diesem festgefügt Leib schlug die Reformation eine schwere Wunde, die unaufhörlich größer wurde, seit aus ihr alle revolutionären Bewegungen entsprangen, welche die bürgerliche Gesellschaft Europas im Laufe von drei Jahrhunderten in ihren Strudel gerissen hatten und die gegenwärtig drauf und dran waren, sie in die Anarchie zu führen. Tatsächlich wirken diese von Luther und Calvin eingeführten zersetzenden Kräfte weiter und können nur durch die Wiederaufrichtung der hierarchischen und sakralen Gesellschaft, wie sie in der mittelalterlichen *res publica christiana* verwirklicht war, eingedämmt werden. So werden die Wiederaufrichtung der Zivilisation und die Wiedereinführung der päpstlichen Herrschaft über die menschliche Gesellschaft in einer nunmehr untrennbaren Verflechtung zusammengebunden.

Man muß gleich hinzufügen, daß diese Auffassung einen Erfolg verzeichnen kann, der die Grenzen der katholischen Kirche überschreitet. Beispielhaftes Zeugnis dafür ist die Schrift *Die Christenheit oder Europa*, welche der deutsche Dichter Novalis im Jahr 1799 verfaßte¹³. In jenem Augenblick wurde die Schrift noch abgelehnt von einem kulturellen Milieu, das noch geprägt war von der Aufklärung — und zwar so sehr, daß sie erst einige Jahre später veröffentlicht werden konnte —, aber dann wird sie einen tiefgreifenden Einfluß auf die Anhänger der neuen romantischen Ideen ausüben. Hier kam ein tiefes Heimweh nach allen Facetten eines mittelalterlichen Lebens zum Ausdruck, das in all seinen Äußerungen vom religiösen Empfinden geleitet und vom Oberhaupt der Kirche beherrscht wurde, welches sich allen gefährlichen Entdeckungen auf dem Feld des Wissens entgegenstellte und in kluger Weise die Freiheit beschränkte, die der herrschenden sakralen Geistesverfassung hätte schaden können. In dieser Situation führte Luther ein Element ein, das dazu bestimmt war, die Einheit der glücklichen mittelalterlichen Christenheit auf Dauer zu vernichten: Der Primat der Bibel und ihrer Auslegung durch den einzelnen bedeutete tatsächlich die Behauptung der Berechtigung zu einer fortwährenden Revolution. So wird nur die Wiederaufrichtung der einen und einzigen Christenheit, in der — wie im Mittelalter — alle politischen Kräfte dem Papst unterstellt sein würden,

die Rückkehr des sozialen Friedens und der sozialen Stabilität sichern.

Zweifellos war es in der Sicht des Novalis eher ein plötzlicher Impuls des Geistes Gottes als eine Aktion der Kirche, wodurch die Neuordnung der Welt auf der Grundlage der christlichen Werte erreicht werden sollte. Aber seine Thesen machten einen tiefen Eindruck in den protestantischen Kreisen, welche die von der Revolution ausgelösten politischen und gesellschaftlichen Veränderungen mit Sorge beobachteten. So entwickelt sich sehr schnell jene Konvertitenbewegung, in der bald die gleichen Überzeugungen reifen, wie sie von den katholischen Vertretern der Theokratie verfochten wurden¹⁴.

Die Abneigung gegenüber den Folgen des Jahres 1789 — wie sie sich z. B. ganz deutlich bei Karl Ludwig von Haller findet — führte dazu, daß man im Protestantismus die erste Ursache für die Erschütterung der bestehenden Ordnung in Europa erblickte. Daher rührten die Konversionen zum Katholizismus, die von der Hoffnung bestimmt waren, daß die Wiederaufrichtung der päpstlichen Monarchie zu einer organisch und hierarchisch verfaßten Gesellschaft zurückführen werde. Andererseits sind es gerade diese Übertritte zur Kirche Roms, die in den traditionalistischen Kreisen die Überzeugung stärkten, daß es nur diese beiden Kräfte gebe, die derzeit um die Führungsrolle im historischen Fortschritt kämpften: den theokratischen Entwurf des Katholizismus und die anarchische Barbarei der Revolution.

Wir können hier nicht mehr die breit angelegte Debatte über diese Thesen nachzeichnen, die sich dennoch entwickelte. Es soll nur noch daran erinnert werden, daß sich in napoleonischer Zeit — wie sich gut aufzeigen läßt anhand der Arbeiten, die anlässlich des vom «Institut national» ausgeschriebenen Konkurses über den «Einfluß der Reformation auf den Fortschritt der Aufklärung» veröffentlicht wurden — innerhalb katholischer Kreise eine gewisse genauere Artikulation der Urteile und Wertungen der genealogischen Verknüpfung, welche die Revolte Luthers und die Französische Revolution miteinander verbinden, entwickelt. Zur Zeit der Restauration aber werden die Stimmen immer zahlreicher und nachdrücklicher, die in der mittelalterlichen Christenheit das paradigmatische Modell sehen, an das man sich halten müsse, um eine simple Rekonstruktion des Bündnisses zwi-

schen Thron und Altar zu vermeiden, das man nach wie vor für untauglich hält zur Lösung der Probleme, die in den Ereignissen von 1789 und ihren Folgen sichtbar geworden sind¹⁵. Andererseits nimmt in dieser Zeit das päpstliche Lehramt selbst das in den traditionalistischen Kreisen entwickelte gedankliche Modell auf und legt es allen Gläubigen verpflichtend vor.

IV. Die Intervention des kirchlichen Lehramtes

Zunächst soll hier daran erinnert werden, daß das Papsttum sich die intransigente Ausrichtung nun zu eigen macht, indem es gleichzeitig einen Bereich des kirchlichen Lebens — nämlich die Formulierung des Glaubens und die Verurteilung der praktischen Irrtümer der Gläubigen —, der traditionellerweise der freien Diskussion der Theologen überlassen worden war, zu seiner eigenen Domäne macht. So werden die Weisungen des päpstlichen Lehramtes immer bindender¹⁶. Nun fordert schon 1814 Pius VII. Ludwig XVIII. auf, die Verfassung nicht zu unterschreiben, da diese mit der Verkündung der Religionsfreiheit nicht nur die Kirche verletze, sondern auch das Ausbrechen von Unordnung und Aufständen begünstige. Der Papst rechtfertigt seine Intervention mit der Behauptung, er habe von Christus «den Auftrag erhalten, die christliche Gesellschaft zu regieren». Und auf eine Weisungsvollmacht im bürgerlichen Bereich bezieht sich auch sein Nachfolger, Leo XII., der sich nicht darauf beschränkt, mit seinen Enzykliken «Ubi primum» (1824) und «Quo graviora» (1825), die christlichen Fürsten aufzufordern, seine Verurteilungen der aus der Französischen Revolution hervorgegangenen Irrtümer in Zwangs- und Strafnormen zu übersetzen; er fordert auch in einem Brief an Ludwig XVIII. den Souverän direkt auf, so zu handeln, daß Frankreich — von dem die derzeitigen Übel ausgegangen seien — zum Träger eines neuen Modells der Weltzivilisation werde, in der die Definition der weltlichen Probleme wieder dem Papst und der Hierarchie überantwortet werde¹⁷.

Mit der Enzyklika «Mirari vos» (1832) führte die These, daß die katholische Religion der einzige «Zügel» sei, der die Auflösung der politischen und sozialen Ordnung verhindern könne, nicht nur zur Verurteilung der modernen Freiheit durch den Papst, sondern vermählt sich auch mit der Behauptung, daß die Subversion ihre Wurzel

in den Häresien habe. Und während bereits bei den mittelalterlichen Häretikern der Plan auszumachen sei, die etablierten Mächte tödlich zu treffen, schreibt man dann der Revolte Luthers die Verantwortung für die Machenschaften und Verschwörungen zu, welche die heutige Zeit erschüttert haben¹⁸.

Vor allem aber bei Pius IX. wird dann das von der katholischen Reaktion gegen die Französische Revolution errichtete Gedankengebäude zum allgemeinen Eigentum und Erbgut des Lehramtes. Der Papst, der schon in seiner programmatischen Enzyklika «Qui pluribus» (1846) die christliche Zivilisation, die grundlegend von der Kirche Roms geschaffen worden sei, als Gegenpol dargestellt hatte zu den derzeitigen Unordnungen, bei denen die «Bibelgesellschaften» als Erben Luthers einen wichtigen Faktor bildeten, kommt dann in seiner Enzyklika «Nostis et nobiscum», die er während seines Exils in Portici im Jahr 1849, noch ganz unter dem Eindruck der römischen Republik stehend¹⁹, veröffentlicht, ausführlicher auf dieses Thema zurück.

Mit diesem Dokument bekräftigte der Papst die These, daß der Protestantismus, indem er die kirchlichen Vorschriften verletzt habe, den Weg zu jeder Art von Insubordination gebahnt habe, und zwar so sehr, daß auf ihn jener Sozialismus und jener Kommunismus zurückzuführen seien, der damals gerade das Banner der revolutionären Subversion in die Hand genommen hatte. All diesen Unordnungen setzte Pius IX. die zivilisatorische Rolle entgegen, die das Papsttum seit dem Fall des römischen Reiches und den Barbareneinfällen gespielt habe. So wurde die Genealogie der modernen Irrtümer auf den neuesten Stand gebracht — von der Reformation her langte man schließlich beim Kommunismus an —, und es wurde behauptet, daß das Heilmittel gegen die Erschütterungen der Gesellschaft in nichts anderem bestehen könne als in einer Rückkehr zu einer christlichen Zivilisation, d. h. zu einer im wesentlichen hierokratischen Ordnung.

Dieses zusammenfassende Urteil, das, wie wir gesehen haben, aus der katholischen Reaktion gegen die Französische Revolution entstanden war, sollte fortan auf lange Zeit den Weg der katholischen Kultur in ihren Beziehungen zur zeitgenössischen Welt begleiten, wenn auch immer neu artikuliert und angepaßt an besondere ge-

schichtliche Umstände²⁰. Es wurde auch von den Konstitutionen «Dei filius» und «Pastor aeternus» des Ersten Vatikanischen Konzils (1870) übernommen, die dem Atheismus, der aus der Reformation geboren worden sei und die menschliche Gesellschaft auflöse, das Papsttum als Fundament der Autorität entgegenzusetzen, welches den Zusammenhalt des Gemeinschaftslebens gewährleiste²¹. So beginnt die umfassende Verurteilung der Moderne ein fester Bestandteil des Lehrgutes der Kirche zu werden. Die nachfolgenden Päpste ihrerseits sollten nicht verfehlen, von Zeit zu Zeit auf diese grundlegende Bewertung zurückzugreifen, um damit die Richtung für die Aktivitäten der katholischen Christen im bürgerlichen Leben zu weisen.

Es soll hier genügen, nur an einige Beispiele zu erinnern: an die «Lettre aux archevêques français» (1910), mit der Pius X. den Sillon verurteilte; die Enzyklika «Pacem Dei munus» (1920) Benedikts XV.; die Enzyklika «Quas primas» (1925) Pius' XI.; die Enzyklika «Summi pontificatus» (1939) und die Rundfunkansprachen Pius' XII. über die christliche Zivilisation, die während des Zweiten Weltkriegs gesendet wurden. Die in diesen Texten zum Ausdruck kommende Auffassung beinhaltete nicht nur eine negative Wertung der modernen Welt, sondern vertiefte vor allem die von der katholischen Kirche ausgesprochene Verurteilung einer Geschichte, die der Mensch aus seiner Autonomie selbst gestaltet, indem er von sich aus nach angemesseneren Formen des Gemeinschaftslebens sucht, durch immer substanziellere Begründung. So kam es zu der langen Periode der Feindschaft zwischen Kirche und Gesellschaft, und so wurde auch der kirchlichen Hierarchie eine bequeme Rechtfertigung geliefert für ihr Schweigen zu den tragischsten Ereignissen des jeweiligen Augenblicks — man denke nur an den Massenmord an den Juden —, insofern sie sich darauf beschränkte, darauf zu warten, daß die Menschen, die aufgrund ihrer Ablehnung der Autorität der Kirche in die Irre gegangen seien, auf jene rechten Wege des gesellschaftlichen Lebens zurückkehren würden, die ihnen nur das Papsttum weisen könne.

¹ Jean-Joseph Gaume, *La rivoluzione. Ricerche storiche sopra l'origine e la propagazione del male in Europa*. Übersetzung aus dem Französischen von G. Buttafuoco (Mailand 1856) 14.

² Vgl. die ausdrückliche Berufung auf J. J. Gaume bei Marcel Lefebvre, *Ils l'ont découronné. Du libéralisme à*

l'apostasie. La tragédie conciliaire (Escurolles 1987) 29. (Deutsche Übersetzung: Sie haben ihn entthront. Priesterbruderschaft St. Pius X., Stuttgart 1988.) — Ein Beispiel für die fortdauernde Wirkung dieses Gedankengebäudes ist auch zu finden bei P. Calliari, 1789. Révolte contre Dieu (Paris 1986).

³ G. Audisio, Della società politica rispetto al secolo decimonono (Florenz 1876) 184–187. Zur Bewertung der Revolution bei den liberalen Katholiken: Les catholiques libéraux au XIXe siècle (Grenoble 1974).

⁴ Zu diesem Aspekt s. D. Menozzi, La chiesa e la storia. Una dimensione della cristianità da Leone XIII al Vaticano II: Cristianesimo nella storia 5 (1984) 69–106.

⁵ M.N.S. Guillon, Collection générale des brefs et instructions de notre très-saint père le pape Pie VI, Bd. I (Paris 1798) 129–132.

⁶ Ebd., Bd. II, 574–582.

⁷ Einige Hinweise bei D. Menozzi, Tra riforma e restaurazione. Dalla crisi della società cristiana al mito della cristianità medievale (1758–1848): Storia d'Italia. Annali 9. La chiesa e il potere politico (Turin 1986) 769–809.

⁸ J. Godechot, La contre-Révolution. Doctrine et action. 1789–1804 (Paris 1961) 46–55.

⁹ Zum Ursprung dieser Auffassung: M. Defourneaux, Complot maçonnique et complot jésuitique: Annales historiques de la révolution française 37 (1965) 170–186. Mehr allgemein: J. Herrero, Los orígenes del pensamiento reaccionario español (Madrid 1973).

¹⁰ B. Bacsko, Le complot vandale: Le temps de la réflexion 4 (1983) 204–206.

¹¹ L. Pasztor, Un capitolo della storia della diplomazia pontificia. La missione di Giuseppe Albani a Vienna prima del trattato di Tolentino: Archivum historiae pontificiae 1 (1963) 299–341.

¹² L. G. A. de Bonald, Théorie du pouvoir politique et religieux: Oeuvres complètes, XIV (Paris 1843) 243–245 und 274–280.

¹³ Novalis: Werke, Tagebücher und Briefe Freidrich von Hardenbergs, Hg. H. J. Mähl, Bd. II (München/Wien 1978) 732–735.

¹⁴ R. F. Rohrbacher, Tableau des principales conversions qui ont lieu parmi les protestants depuis le commencement du XIXe siècle (Paris 1827).

¹⁵ A. Foa, Gli intransigenti, la Riforma e la Rivoluzione Francese (L'Aquila 1975).

¹⁶ G. Alberigo, Dal bastone alla misericordia. Il magistero nel cattolicesimo contemporaneo: Cristianesimo nella storia 2 (1981) 487–521.

¹⁷ D. Menozzi, Intorno origini del mito della cristianità: Cristianesimo nella storia 5 (1984) 560–561.

¹⁸ Acta Gregorii papae XVI, I (Rom 1901) 169–174.

¹⁹ Pii IX pontificis maximi acta, I (photomechanischer Neudruck, Graz 1971) 198–223.

²⁰ G. Miccoli, Fra mito della cristianità e secolarizzazione (Casale Monferrato 1985).

²¹ Texte in: Conciliorum oecumenicorum decreta, Hg. G. Alberigo u. a. (Bologna ³1973) 802–816. Eine Untersuchung der Bedeutung dieser Texte findet sich bei H. J. Pottmeyer, Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie (Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1975).

Aus dem Italienischen übers. von Dr. Ansgar Ahlbrecht

DANIELE MENOZZI

1947 in Reggio Emilia, Italien, geboren. 1970 Promotion zum Doktor der Theologie in Kirchengeschichte an der Universität Bologna. Mitglied des Istituto per le scienze religiose di Bologna. Zunächst lehrte er Geschichte der Neuzeit und Kirchengeschichte an der Universität Bologna. Derzeit Außerordentlicher Professor der Kirchengeschichte an der Universität Lecce. Veröffentlichungen zur Beziehung zwischen Christentum und Aufklärung: «Philosophes» e «Chrétiens éclairés» (Brescia 1976). Zu den Beziehungen zwischen dem Christentum und der Französischen Revolution: Letture politiche di Gesù dall'ancien régime alla Rivoluzione (Brescia 1980); Übersetzung ins Französische: Les interprétations politiques de Jésus de l'ancien régime à la révolution (Paris 1983). Mehrere Essays zum Problem der Beziehungen zwischen Kirche und Gesellschaft, z. B.: L'église et l'histoire: La chrétienté en débat (Paris 1984); außerdem zur nachkonziliaren Entwicklung, u. a.: L'opposition au concile: La réception de Vatican II (Paris 1985). Anschrift: Via Mazzini 150/2, I-40127 Bologna, Italien.