

## Das Erbe der Revolution im heutigen Christentum

Peter Eicher

### Revolution und Kirchenreform

Die kirchliche Macht nach der Französischen Revolution

«Ein solches Phänomen in der Menschheitsgeschichte vergißt sich nicht mehr.» (I. Kant)

#### I. Die Machtfrage

Die Erinnerung an die vor 200 Jahren durchgeführte Französische Revolution stellt die Kirche vor die Machtfrage. Denn schärfer noch als die Reformation hat diese Revolution der Welt gezeigt, wie die Kirche selbst politische Macht ausübt. Das langfristige Resultat der von der Französischen Revolution ausgehenden Umwälzungen im Verhältnis von staatlicher und kirchlicher Macht ist die prinzipielle Trennung von Kirche und Staat, welche die spezifische Freiheit beider ebenso wie ihre Beziehung zueinander auf eine neue Grundlage gestellt hat: Die politische Wirkungsmöglichkeit der Kirche wurde im Gefolge der Französischen Revolution vom staatlichen Handeln getrennt und prinzipiell als gesellschaftliches Handeln anerkannt (sei es, daß das gesellschaftliche Handeln der Kirche vom Staat privilegiert oder bekämpft wird). Damit aber war für die Kirche durchaus gewaltsam die Versuchung beendet, selber staatliche Macht ausüben zu können: Sie mußte sich in ihrer Weltlichkeit nunmehr selbst als eine gesellschaftliche Kraft in den Staaten begreifen lernen.

Als Teil der Gesellschaft wurde die Kirche nach der Französischen Revolution der zivilen Konstitution des Staates unterworfen. Die Partei der «*constitution civil du clergé*», welche 1790 noch monarchistisch und seit 1792 immer radikaler demokratisch aus dem Staatskirchentum des Gallikanismus hervorgegangen war, hat damit auf Dauer den Sieg über die Partei einer «klerikalen Konstitution der Staatsgewalt» davongetragen<sup>1</sup>. Die Revolutionsgeschichte zeigt, daß die romtreuen Verweigerer der Zivilkonstitution die Legitimität des politischen Handelns nur in einer monarchischen Verfassung gewährleistet sahen, deren göttliches Recht wiederum allein von der Kirche «*sacre*», in der Königsweihe, verliehen werden konnte. Dagegen waren die Vertreter der seit 1792 antimonarchischen Zivilkonstitution von der Zuversicht getragen, daß der Auftrag der Kirche mit den *menschenrechtlich* begründeten Freiheiten ebenso vereinbar sei, wie mit der 1795 geforderten *republikanischen* Verpflichtung, «die Gesamtheit der französischen Bürger» als den Souverän anzuerkennen und «den Gesetzen der Republik Gehorsam» zu leisten. Das hat mit nachhaltigem Erfolg die Konsularverfassung Napoleons von 1799 bekanntlich damit abgeschlossen, daß sie auch vom Klerus das «Versprechen der Treue gegenüber der Verfassung» verlangte<sup>2</sup>.

Diese Frage nach der Einordnung der kirchlichen Macht in den demokratisch definierten Sozialkörper, welche in der Französischen Revolution nicht nur die Kirche, sondern auch die Nation in sich selbst zerrissen hatte, ist spätestens seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil auch von kirchlicher Seite geklärt: Als Staatsbürger sind alle Christen der legitimen staatlichen Gewalt «im Gewissen zum Gehorsam verpflichtet», und zwar gerade weil «die politische Gemeinschaft und die Kirche auf je ihrem Gebiet voneinander unabhängig und autonom»<sup>3</sup> sind. Die Französische Revolution hat in ihren langfristigen politischen Wirkungen nicht nur das gallikanische Staatskirchentum, sondern jede Form von katholischer Staatsreligion überwunden und damit wesentlich zur Selbstbesinnung der Kirche auf die ihr eigene Verkündigungsaufgabe in der Gesellschaft beigetragen. Sie hat damit der Kirche einen noch größeren Dienst geleistet als der staatlichen Gewalt, die sich hinfort der Schwierigkeit ausgesetzt sah, die Geltung ihrer Verfassungen aus sich selbst zu begründen.

Wenn die geistliche Autonomie der Kirche als ein Resultat der großen Revolution von den Christen dankbar anerkannt werden darf, so schließt diese in demokratischen Verfassungen mühsam erreichte Unabhängigkeit von Kirche und Staat heute jedoch auch eine Aufgabe ein, welche das Resultat der bürgerlichen Revolution insbesondere der katholischen Kirche weiterhin stellt.

Denn die demokratische Revolutionierung allen politischen Handelns stellt die Kirche als gesellschaftliche Größe vor die Frage nach der institutionellen Form der ihr eigenen Machtausübung, also nach ihrer eigenen Verfassung und Regierungsform. Die grundsätzliche Entsakralisierung, die in der Französischen Revolution — trotz allen faktischen Resakralisierungen von Nation, Volk und Verfassungen — erreicht wurde, stellt die monarchische und hierarchische Verfassungsform der katholischen Kirche selbst vor die ungeklärte und brennende Frage nach ihrer Menschlichkeit. Denn seit der Französischen Revolution ist die Berufung auf das «göttliche Recht» zur Legitimierung von innerweltlicher Machtausübung diskreditiert. Ist aber erst einmal die Rechtmäßigkeit der Berufung der Monarchie auf das «*ius divinum*» gebrochen, dann stellt sich auch den Trägern der kirchlichen Machtausübung, also dem quasi-monarchischen Papst und der Hierarchie des Klerus das Problem, wie sie ihre Berufung auf eine göttliche Ermächtigung in der Ausübung von *innerweltlicher* Gewalt in der Kirche theologisch und politisch rechtfertigen können. Die Französische Revolution zwingt zur praktischen Besinnung auf die *Menschlichkeit der kirchlichen Macht*, mit der sie den ihr eigenen Auftrag zur Verkündigung von Gottes Herrschaft in der Welt institutionell organisiert. Die aktuelle Erinnerung an die Französische Revolution läßt die katholische Kirche deshalb zur Reform ihrer innerweltlichen Machtverwaltung ein. Sie ist geeignet, die Berufung kirchlicher Amtsträger auf ein göttliches Geheimnis zur Begründung von nur allzu menschlichen Machtprivilegien in der Kirche selbst zu entmystifizieren und damit das Tor für eine durchaus revolutionäre Kirchenreform zu öffnen. Dies ist im Folgenden, nach der Erinnerung an zwei große geschichtstheologische Deutungen des Verhältnisses von Revolution und Religion, theologisch und historisch zu begründen und zu konkretisieren.

## II. Die geschichtstheologischen Identifikationen

Wenn es etwas gibt, was dem idealistischen Ausdruck «Neuzeit» einen historischen Sinn verschafft, so ist es der Bruch, den die Französische Revolution für die neue Grundlegung des Handelns in der bürgerlichen Gesellschaft bedeutet. Denn die Befreiung von den unterdrückerischen Privilegien des Adels und des Klerus und die neue Begründung des politischen Handelns im Recht der Freiheit aller Menschen, welche diese Revolution einforderte, brachte unwiederruflich an den Tag, daß sich für die moderne Gesellschaft der Sinn des zeitlichen und damit des geschichtlichen Handelns selbst verändert hatte. Die Französische Revolution hatte ja nicht nur wie die englischen Revolutionen und wie die amerikanische Menschenrechtserklärung alte Privilegien auf breitere Bevölkerungsschichten ausgedehnt, sondern den Sinn des öffentlichen Handelns von den alten Legitimationen losgelöst und auf eine neue Grundlage, auf das *Recht* des freien Handelns eines jeden Menschen gestellt.

Ob man mit Georges Sorel und der marxistisch-leninistischen Geschichtsschreibung dieses Recht zum freien Handeln als den Fortschritt zur kapitalistischen Produktionsweise deutet und also «die Grundursache dieses Triumphes in der Wirtschaft»<sup>4</sup> finden will oder ob man die Ursachen und Motive des revolutionären Handelns mit der liberalen Forschung der Gegenwart<sup>5</sup> durch einen weit komplexeren Prozeß von Bevölkerungswachstum und Verkehrszunahme, von Mentalitätsänderungen und sozialen Umbrüchen, von agrarischer, industrieller und ökonomischer Revolution zu verstehen sucht, immer bleibt doch die revolutionäre *Diskontinuität* des Handelns erklärungsbedürftig. Denn es ist keine Frage, daß nach dem Selbstverständnis der revolutionären Massen und ihrer Führer ebenso wie ihrer reaktionären und restaurativen Kritiker — trotz dem schon von Tocqueville festgestellten Fortbestand mannigfacher alter Ordnungen<sup>6</sup> — die Revolution ein neues Subjekt des Handelns hervorgebracht hat: das Subjekt, das in der bürgerlichen Gesellschaft seine Geschichte selber macht. Als eine *neue* wird die Zeit von dem Bürgertum verstanden, welches sein Handeln durch das verfassungsmäßig postulierte Recht aller Menschen begründet, frei dar-

über zu bestimmen, was ihre Geschichte sein soll.

Für die Theologie, die alles menschliche Handeln mit der kirchlich verkündeten Gerechtigkeit Gottes konfrontiert, kann es dabei nicht ratsam sein, das eigentlich revolutionäre Handeln auf die bürgerlich-reformerischen Erneuerungen der Jahre 1779–1792 zu beschränken und dabei den Terror des Wohlfahrtsausschusses von 1793/94, ebenso wie den Übergang zur Republik der Eigentümer im Direktorium als Entgleisung der Revolution zu vernachlässigen — oder *vice versa* die Revolution wegen ihres Schreckens pauschal zu verwerfen. Vielmehr hat sie gerade dieses Novum ins Auge zu fassen: daß die Bürger sich aus eigenem Recht wirtschaftlich, politisch und militärisch revolutionär dazu durchgearbeitet haben, die Subjekte ihrer eigenen Geschichte zu sein, einer Geschichte, zu welcher auch «der Schrecken» gehört. Insofern kann es der Theologie nicht genügen, die Reformer von 1789 gegen die Königsmörder, Jakobiner und Sansculotten seit 1792 auszuspielen oder umgekehrt dazu, das napoleonische Kaisertum als Ergebnis der Revolution gegen ihren Ursprung zu wenden. Die Theologie hat zu verstehen, was das reale politische, soziale und wirtschaftliche Handeln des revolutionären Bürgertums *«sub specie evangelii»* bedeutet. An diesem Verständnis entscheidet sich ganz wesentlich das theologische Verhältnis zur Moderne überhaupt.

Es gibt neben dem bekannten Traditionalismus zwei große liberale Antworten auf die Frage, was die Revolution für das Christentum in der Moderne bedeutet. Beide Antworten, welche die revolutionäre Anfrage gegenüber der katholischen Kirche auf den Begriff zu bringen suchen, identifizieren eine geschichtliche Größe mit der Offenbarung Gottes: Die klassische französische Geschichtsschreibung von J. Michelet identifizierte das revolutionäre Handeln des französischen Volkes mit der Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit, G. W. F. Hegels Geschichtsphilosophie mit der Realisierung der Freiheit Gottes in der Geschichte selbst. Wenn ich im folgenden diese bürgerlichen Revolutionstheologien besonders heraushebe, dann nur, weil die ihr entgegenstehende politische Theologie des Traditionalismus (von Burke, de Maistre, dem jüngeren Lamennais, de Bonald, von Haller, Stahl, dem älteren Görres und Erzbischof LeFebvre heute) als die schlechte Identifikation von

Gottes Willen mit dem politisch reaktionären Wollen ihrer Autoren selber<sup>7</sup> leicht zu durchschauen und hier nicht noch einmal zu diskutieren ist. Weil sie die Ordnungen der Vergangenheit mit Gottes Gegenwart identifizierten, verfallen sie selber der Vergangenheit.

### 1. Die Offenbarung der Gerechtigkeit

Wenn Jules Michelet von 1847 bis 1854 in einer erzählerischen Dramatik ohnegleichen die Französische Revolution wiederauferstehen ließ<sup>8</sup>, so tat er dies als der Inhaber des Lehrstuhls für Geschichte und Moral am Collège de France: Seine Revolutionsgeschichte soll dem an der Restauration darniederliegenden Frankreich (des Bürgerkönigtums von 1830, der schwachen II. Republik von 1848 und des Kaisertums von 1852) ebenso wie den nach Befreiung drängenden Staaten Europas die Moral des Geistes zurückgeben, der in der ersten Phase der Revolution in die Welt kam. In jenen «heiligen Tagen der Welt» ist für ihn «die Sonne der Gerechtigkeit» aufgegangen, weil die Revolution «im Prinzip nichts anderes war als der Triumph des Rechts, die Auferstehung der Gerechtigkeit und die späte Reaktion der Idee gegen die brutale Gewalt»<sup>9</sup>.

Weil Michelet nicht nur die Geschichte, sondern auch die Wahrheit des Christentums ernst nahm als die Theologen seiner Zeit, galt ihm die Frage, ob die neue Gerechtigkeit mit dem Gesetz der christlichen Lebensordnung identisch sei oder nicht, als die entscheidende Frage der Revolutionsgeschichte selbst: «Historisch und logisch»<sup>10</sup> geht die Frage, ob die Revolution christlich oder antichristlich gewesen sei, allen anderen voran. «Historisch» geht sie voran, weil sie wie keine andere die Zeitgenossen der Revolution bewegt und vorangetrieben hat, und «logisch», weil sich allein an ihr die Rechtmäßigkeit des revolutionären Novums diskutieren und erweisen läßt. Die Revolution stellt für Michelet die für die Geschichte und für das Christentum entscheidende Frage, «ob das Dogma der Gnade und des Heils in Christus, also die alleinige Grundlage des Christentums, mit der Gerechtigkeit vereinbar sei, d. h. ob dieses Dogma gerecht sei, und d. h. ob es weiterhin bestehen wird»<sup>11</sup>.

Die Antwort fällt eindeutig aus. Denn die Meinung der christlichen Enthusiasten, welche die Revolution von 1789–92 für die Erfüllung des Christentums halten, müssen den ganzen Kampf

des 18. Jhs. gegen den Geist der Kirche ebenso wie die realen Kämpfe auf den Straßen der Revolution zu Scheingefechten erklären, für einen Streit bloß innerhalb des «Christentums». Damit aber verkennen sie den Kern des christlichen Dogmas, der in der Lehre von Gottes freier Erwählung der schuldigen Menschen liegt — und sie verkennen den Geist der Revolution, der nach dem Geist der Aufklärung das Recht aller Menschen auf die *Idee* universaler Gerechtigkeit gründet. Das Neue der Revolution kann nicht mehr nur als das (säkularisierte) Erbe des Alten begriffen werden, weil die revolutionär eingeforderte Brüderlichkeit aller Menschen allein auf die Liebe des Menschen zum Menschen baut, so wie das Recht der Menschen mit ihrer Menschlichkeit begründet wird. Die Verhältnisse im real existierenden Christentum können — im Augustinismus der Reformation nicht anders als im Konzil von Trient — dagegen allein aus Gottes freier Gnadenwahl begründet werden und bleiben von daher auf eine soziale und politische Ordnung verwiesen, welche diese göttliche Gnadengewährung inkarniert. In der Gnade von König und Klerus zu stehen oder vor ihnen in Ungnade zu fallen, entscheidet im Ancien Régime über Leben und Tod. Als Historiker des spätmittelalterlichen Frankreichs wußte Michelet, von was er sprach, und es fiel ihm leicht, den Klagen über die in der Revolution Getöteten die große Klage über die Opfer der christlichen Inquisition, Hexenverbrennungen und Religionskriege entgegenzustellen.

Die Revolution hat sich also nach Michelet — Hannah Arendt wird ihm darin folgen<sup>12</sup> — keineswegs darin erschöpft, eine *Befreiung* von unterdrückerischen Formen des Ancien Régime zu sein, sie ist nicht bloße Negation der alten christlichen Lebensordnung, sondern die eigenständige Schöpfung einer neuen *Begründung der Freiheit*. Es sind «zwei Prinzipien, zwei Geister, der alte und der neue»<sup>13</sup>, die sich revolutionär gegenüber treten und historisch nicht mehr zur Versöhnung kommen können. Versöhnung fand Michelet deshalb nicht mit dem alten Christentum, sondern in der universalen Religion der Liebe, die sich im revolutionären Prozeß als die Religion der Gerechtigkeit offenbarte. Als das offenbarende Subjekt dieser durchaus neuen Religion feierte Michelet das französische *Volk*, das er nun auch schlicht mit «la France» identifizieren konnte. Es ist das Volk der Revolution, wel-

ches die Aufklärung des 18. Jhs. vollendet, und zwar durch seinen Glauben an die Gerechtigkeit: durch die Erschaffung der neuen Religion des Bürgertums. Und so kam Michelet trotz seinen geschichtsphilosophischen Identifikationen immerhin zur Einsicht, daß die bürgerliche Religion<sup>14</sup> mit dem alten Christentum schlechthin nicht mehr zu vereinbaren sei. Seine Revolutionsdeutung stellt die alte Kirche vor die Frage nach ihrer Gerechtigkeit — und das Bürgertum vor die Frage nach der Gnadenlosigkeit seiner historischen Praxis.

## 2. Der Sonnenaufgang der Freiheit

Für G. W. F. Hegel ist das «*welthistorische*»<sup>15</sup> Ereignis der Französischen Revolution die Voraussetzung für ein wahrhaft philosophisches Begreifen der Geschichte überhaupt<sup>16</sup>. Denn die Französische Revolution gilt ihm als das Ereignis, in dem «der Mensch sich auf den Kopf, d. i. auf den Gedanken stellt und die Wirklichkeit nach diesem erbaut»<sup>17</sup>: Erst durch diese Revolution ist die Wirklichkeit vernünftig geworden, weil erst durch sie die Freiheit aller Menschen als Recht und damit als Grund und Zweck von Gesellschaft und Staat zur politischen Anerkennung gelangt ist. Und so kann denn für Hegel das Ereignis der französischen Revolution nur durch eine Philosophie begriffen werden, welche identisch ist mit dem Begreifen der Freiheitsgeschichte selbst. Die Geschichte der Freiheit aber ist für Hegel die Geschichte Gottes selbst, die Selbstoffenbarung der *Wahrheit* der Freiheit.

Wenn Hegel mit Michelet auch die Auffassung teilt, daß mit der Revolution politisch ein Novum in die Weltgeschichte eingetreten sei, so begründet er gegen Michelet diese neue Epoche der Freiheit doch gerade mit der Wahrheit des Christentums selbst. Der äußere Grund hierfür liegt schlicht darin, daß Michelet aus dem katholischen Frankreich, Hegel aber aus dem protestantischen Württemberg und später Preußen kommt. Tiefer gesehen, trennt sie die völlig andere Konzeption des Christentums: Ist es für Michelet die Religion der willkürlichen Gnadenordnung, so ist es für Hegel die «Religion der Freiheit»<sup>18</sup>. Für Hegel ist im *katholischen* Frankreich in der Revolution nur praktisch geworden, was die *Reformation* für das Bewußtsein schon an den Tag gebracht hatte: daß der Mensch durch die freie Selbstentäußerung Gottes in Jesus Chri-

stus auch mit sich selbst, und d. h. mit seiner ihm eigenen Freiheit versöhnt worden ist. Für Hegel ist deshalb die Revolution zwar ein «herrlicher Sonnenaufgang»<sup>19</sup>, aber ihm ging «die alles erklärende *Sonne*»<sup>20</sup> der Reformation voraus, welche mit ihrem Licht der Freiheit den Menschen zu seiner Innerlichkeit, d. h. zur Wahrnehmung seines subjektiven Rechts gebracht hatte. Was die Reformation für den Glauben war, ist die Revolution für die Gesellschaft und den Staat.

Für Hegel war die Revolution in Frankreich nur möglich und notwendig, weil seine «Regierung... eine katholische war»<sup>21</sup>. Denn die unfreie katholische *Form* des Christentums widerspricht seinem *Inhalt* (d. h. Gottes Freiheit selbst)<sup>22</sup> und entzweit so die Glaubenden mit der Institution der hierarchischen Kirche und der sakral legitimierte Willkür der Fürsten. Weil Gottes Wahrheit katholisch nur durch einzelne, durch Priester vermittelt wird, bleibt die christliche Freiheit dem zum knechtischen Gehorsam verpflichteten Volk äußerlich und also letztlich fremd. Der katholische Mensch bleibt so mit sich selbst und mit der Welt entzweit. Die Reformation hat dagegen jedem Menschen die Würde zuerkannt, die Freiheit, vor der Gott sich in sich selbst nicht scheute, auch in sich selber auszubilden, also wirklich *selbst* zu glauben. Damit aber versöhnt sie den christlichen Bürger mit seiner Weltlichkeit und mit dem Staat: mit der Weltlichkeit der Ehe und der Arbeit, weil der Mensch als Knecht frei ist, und mit dem Staat, weil er als Freier dem Staat Gehorsam leisten kann. Deshalb war in Deutschland «die Aufklärung auf seiten der Theologie; in Frankreich nahm sie sogleich eine Richtung gegen die Kirche»<sup>23</sup>, welche das unerhörte Unrecht der Privilegienwirtschaft und der staatlichen Willkür sanktionierte. Eine Revolution ohne Reformation wäre für Hegel deshalb eine bloße «Torheit neuerer Zeit»<sup>24</sup>. Und deshalb gehört die Einforderung des Menschenrechtes in der katholischen Form des Christentums und damit die Abschaffung der kirchlichen Hierarchie für Hegel zu den unabgeholten Forderungen der Französischen Revolution: Die Revolution bleibt unbefriedigt ohne die Reformation der römisch-katholischen Kirche.

Von diesen geschichtstheologischen Begründungen sind nun allerdings Hegels empirische Beobachtungen zu den historischen Triebkräften und den politischen Folgen der Französi-

schen Revolution zu unterscheiden. Diese liegen nicht in religiösen Motiven, sondern — wie seine Rechtsphilosophie<sup>25</sup> zeigt — in der Heraufkunft der modernen industriellen Arbeitsgesellschaft. Weil in ihr der einzelne sein Bedürfnis, Mensch zu sein, nur durch seine eigene Arbeit befriedigen kann, tritt er aus den sakralen Banden der Tradition heraus, um in der bürgerlichen *Gesellschaft* sein Recht auf seine eigene Arbeit zu gründen. Weil diese Arbeit in den modernen Produktionsverhältnissen aber zu ungleichen Klassen (und zur Abhängigkeit der Kolonien<sup>26</sup>) führt, hat der *Staat* der arbeitsteiligen Gesellschaft mit seiner Forderung des Rechts und der Sittlichkeit gegenüberzutreten. Der Religion kommt in dieser nachrevolutionären Gesellschaft deshalb auch nur mehr die Funktion zu, das Recht und die Sittlichkeit des Staates den Bürgern dieser Konkurrenzgesellschaft zu verinnerlichen.

So gibt Hegel der Begründung der Menschenrechte in der Französischen Revolution zwar eine emphatische religionsphilosophische Weihe (weil ihre Anerkennung mit der Realisierung der Freiheit Gottes identisch gesetzt wird), was ihn aber nicht hindert, ihre historische Durchsetzung in Funktion zur Industrialisierung und zur kapitalistischen Gesellschaft zu erklären. Damit aber dient die Botschaft von der Versöhnung der Legitimation der industrialisierten Konkurrenzgesellschaft, die Hegel für vernünftig hält. Es versteht sich von selbst, daß dabei die Diktatur des Wohlfahrtsausschusses, die nach K. Marx dazu diente, «durch ihre gewaltigen Hammerschläge die feudalen Ruinen wie vom französischen Boden wegzuzaubern»<sup>27</sup>, der vernichtenden Kritik verfällt. Der Gewalt der bürgerlichen Gesellschaft und der Not ihrer Opfer hat Hegel nicht ins Auge gesehen — auch wenn er die erniedrigende *Form* der katholischen Wahrheit und das Elend der vom Klerus unmündig gehaltenen Laien geradezu reformatorisch anzuklagen mußte.

### 3. Die empirische Ernüchterung

«Die» Französische Revolution gibt es nicht: sie ist kein Block. Vom Sinn, den ihr ihre Akteure und ihre Geschichtsschreiber gaben und weiterhin verleihen, bleibt die Ereigniskette zu unterscheiden, die in zehn Jahren auf sehr verschiedenen Ebenen und mit scharfen inneren Brüchen die Revolutionszeit erfüllte. Weil die Menschen,

welche in eine Geschichte aktiv und passiv verwickelt sind, niemals wissen, welche Geschichte sie machen, kann auch der Sinn der Französischen Revolution nicht einfach den damaligen Zeitungen und der damaligen Propaganda entnommen werden (der Abbé Grégoire und Pius VI. haben sie sehr anders wahrgenommen). Desgleichen sind die *Motive* der revolutionär Handelnden und die langfristigen *Ursachen* ihrer Aktion klar zu unterscheiden. Wobei hinzukommt, daß die Geschichtsschreiber und erst recht die Geschichtsphilosophen ihre Analysen niemals endgültig von den Interessen trennen können, mit welchen sie selbst ihre «Geschichte» machen.

Wenn Michelet die Befreiung von der alten Gnadensreligion und die Herausbildung des Glaubens an die neue Religion universaler Gerechtigkeit als zentrales «Ereignis» der Französischen Revolution feiert, so läßt er nicht nur (aber auch) die Quellen sprechen, sondern mehr noch seine Hoffnung auf die Religion des Volkes, der Nation und der Menschheit, von der er — noch ganz europazentriert — träumt. Und wenn Hegel ganz im Gegensatz dazu in dieser Revolution die politische Realisierung der Freiheit erblickt, welche schon die Reformation als die Befreiung des Menschen zu seiner sittlichen Selbständigkeit gelehrt habe, so verrät er beide Male den religionsphilosophischen Imperialismus, welcher die Weltgeschichte unter die Idee von Gottes Freiheitsgeschichte zwingt. Und trotzdem läßt Michelets Glaube und Hegels Idee mindestens so gut wie die marxistische «*idée fixe*» von der Zerschlagung des Feudalismus zugunsten des bürgerlichen Kapitalismus<sup>28</sup> Momente erfassen, welche das historische Bewußtsein von der Revolution nicht weniger geprägt haben als die Motive einzelner Teilnehmer an der Revolution selbst. Über die langfristigen Ursachen (Aufklärung, Jansenismusstreit, Gallikanismus, Privilegienmißbrauch von Adel und Klerus, wirtschaftliche Rückständigkeit Frankreichs, Vorbild des englischen Parlamentarismus usw.) ist damit so wenig entschieden wie über die unmittelbaren Anlässe (Mißernten, Forderungen des 3. Standes, politische Torheiten des Königs usw.).

Nun sind es aber nicht diese Selbstverständlichkeiten, welche es heute verbieten, die geschichtsphilosophischen Visionen über die große Revolution mit ihrer Wirklichkeit gleichzu-

setzen, vielmehr führt gegenwärtig die immense sozialwissenschaftliche Erforschung der Institutionen, der wirtschaftlichen, sozialen und politischen Zustände sowie der religiösen und liberalen Mentalitäten während der Revolution und im Ancien Régime zur empirischen Ernüchterung und zur Vorsicht im Umgang mit dem «Sinn» der Revolution. Wie die neuere Forschung zeigt<sup>29</sup>, kommt aber dabei der Religion nach wie vor eine Schlüsselrolle zu, jedenfalls, was den Mentalitätswechsel und die Befreiung vom traditionellen Verständnis des Regierens und des Sozialkörpers betrifft. *Drei exemplarisch herausgehobene Momente* zeigen, daß die gegenwärtige Forschung — sozialgeschichtlich gesehen — die bleibenden Fragen an die hierarchische Verfassung der katholischen Kirche nicht entschärfen, sondern erst recht human verständlich machen:

► Die Forderung nach der völligen Freiheit der *öffentlichen Meinung*, die Robespierre in einer Rede vor dem Nationalkonvent (August 1791) als ein von der Natur geheiligtes Menschenrecht auch in Sachen der «Moral, Gesetzgebung, Politik und Religion»<sup>30</sup> erhob, gewinnt durch die detaillierte Kenntnis der Zensur, die von 1750 bis 1780 mit landesweiter Wirkung durch die Theologieprofessoren der Sorbonne vorgenommen wurde, ein unvergeßliches Profil. Verurteilt wurden damals im Namen «unserer heiligen Dogmen» und «der gesunden Theologie, welche gänzlich eingeschlossen ist in der heiligen Schrift und der sehr ehrwürdigen Tradition»<sup>31</sup> nicht nur Schriften Rousseaus und Montesquieus, sondern noch 1780 auch die «*Histoire naturelle*» von Buffon, weil seine Auffassung vom Alter der Erde dem wörtlichen Sinn des biblischen Genesistextes widerspreche. Gleichzeitig aber, so zeigt die aktuelle Forschung, erhob sich seit 1750 die «öffentliche Meinung» auch in Frankreich zu einer wirklichen politischen Macht, die weder der Klerus noch der König zu unterdrücken vermochte: «*vox populi, vox dei*» wurde zum Schlagwort der Zeit<sup>32</sup>.

► Völlig zerbrochen sind die Klischees eines uniformen Katholizismus unter dem vorrevolutionären Klerus Frankreichs, der erst durch die Revolution zerbrochen und durch den gänzlich neuen Kult des höchsten Vernunftwesens konkterkariert worden wäre. Die Erforschung der sehr variablen katholischen Mentalität, der Riten, Symbole und der dogmatischen Vorstellun-

gen der Bauern, der Städte und der katholischen Intellektuellen im 18. Jh.<sup>33</sup> zeigt, daß der republikanische Katholizismus ebenso wie die Zivilreligion selbst aus dem (jansenistischen, aufgeklärten und oppositionellen) Katholizismus hervorgegangen ist. Michelets «Religion der Gerechtigkeit» war dem Katholizismus durchaus nicht fremd.

► Schließlich aber zeigen die Untersuchungen zur «Entchristlichung» vor und während der Revolution<sup>34</sup>, daß — regional verschieden — schon nach 1750 eine ganz massive Distanzierung von der kirchlichen Praxis einsetzte, auf welche sich die mit militärischen und agitatorischen Mitteln durchgeführte «jakobinische» Entchristlichung ganz wesentlich stützen konnte. Die religiöse Geographie Frankreichs, die bis heute die pastorale Situation und auch das Wahlverhalten der Franzosen prägt, wurde damit bereits vor der Revolution grundgelegt.

Was hat dies alles für die Kirche von heute zu bedeuten?

### III. Das Gleichnis für die Kirche

Die Theologie sitzt nicht im Rate Gottes, und sie kann deshalb auch nicht den Schiedsrichter über die Geschichte spielen. Aber sie hat mit allen Mitteln der menschlichen Vernunft zu bedenken, was die biblisch bezeugte Geschichte Gottes mit den Menschen für ihr öffentliches und privates Handeln bedeutet. Und so hat sie zuallererst das Handeln der Kirche selbst auf Gottes Geschichte zu beziehen, welche die Welt bewegt. Dazu ist eine prinzipielle Unterscheidung, eine biblische Vergewisserung und eine konkrete Benennung der überfalligen Strukturveränderung der hierarchischen Kirche notwendig.

#### 1. Gottes Geschichte und unsere Geschichten

Das Evangelium des alten und des erneuerten Bundes richtet sich nicht abstrakt an den Menschen; vielmehr stellt es Israel und durch Israel alle Völker unter die Verheißung und das Gericht von Gottes treuem Handeln in seinem Bund. Die Kirche, die der Welt zu bezeugen hat, wie Gott durch seinen Bund Geschichte macht, kann sich selber nicht aus den Geschichten davonstehlen, auf die Gott in seiner Menschenfreundlichkeit bis zum Kreuz seines Sohnes sich selber eingelassen hat. Weil die Theologie die

verwirrenden Geschichten, welche die Völker selber machen, in das Licht der lebendigen Wahrheit von Gottes Handeln zu stellen hat, kann sie nicht kritisch und umsichtig genug mit den revolutionären Ereignissen umgehen, welche nach dem historischen Verständnis der Zeitgenossen die Zeit selber erneuert haben. Es versteht sich von selbst, daß die Theologie dabei keinerlei Ermächtigung dazu hat, den politischen Sinn einer nationalen Geschichte als die Offenbarung für die Weltgeschichte zu feiern.

Denn Gottes Handeln kann nur glaubend wahrgenommen werden. Weil Gott durch sein eigenes Wort handelt, das in der Geschichte des gekreuzigten und auferweckten Herrn «alle Herrschaft, jede Gewalt und Macht» überwindet (1 Kor 15, 24), kann der Sinn des Herrn auch nicht aus den menschlichen Geschichten selbst erschlossen werden: er zeigt sich allein im je und je neuen Hören auf Gottes Wort. Deshalb ist der Theologie jede geschichtsphilosophische Verallgemeinerung von Gottes Handeln ebenso verboten wie die umgekehrte Identifikation des politisch hergestellten Sinnes unserer Geschichten mit Gottes Offenbarung selbst. Die christliche Gemeinde hat deshalb keine Möglichkeit, die Französische Revolution oder andere Geschichten zur Sache Gottes selbst zu machen. Sie darf die idealisierten Geschichtsbilder und die nationalistischen Deutungsmuster ebenso wie die traditionalistischen Verteufelungen dieser Revolution ihres Offenbarungscharakters durchaus entkleiden und sie als das sichtbar machen, was sie zumindest auch sind: Bilder des politischen Willens zur Macht. Wenn Michelet aus der vom Volk revolutionär erhofften «Gerechtigkeit» und wenn Hegel aus der in dieser Revolution real gewordenen «Freiheit» ein Prinzip zur Beurteilung der Weltgeschichte und eine Idee machen, die mit Gott identisch sein soll, so hat die christliche Gemeinde das Illusionäre solcher Geschichtstheologien zwar zu denunzieren, aber sich umso mehr am realen Kampf des Volkes um Gerechtigkeit und Freiheit zu beteiligen.

Denn die Kirche ist an den menschlichen Geschichten, ihren Sinnerwartungen und Illusionen selbst zutiefst *beteiligt*. Und zwar nicht nur, weil sie in ihrer weltlichen und also sehr konkreten politischen Macht in Konkurrenz zu den anderen Mächten dieser Weltzeit steht, sondern weil das von ihr bezeugte Evangelium die menschliche Schuldigkeit ihres eigenen Han-

delns erst recht aufdeckt: Die Kirche ist der Ort, an dem sich das Gericht von Gottes Wort in der Welt vollzieht. Ihre Solidarität mit den menschlichen Geschichten gründet in dieser stellvertretenden Anerkennung der menschlichen Schuld vor Gott und der stellvertretenden Annahme der Verheißung von Gottes revolutionärer Bundesgeschichte mit den Völkern. Allein in der Kraft seines Wortes steht sie dem politischen Handeln, an dem sie beteiligt ist, auch frei *gegenüber*. Ihre Freiheit ist die Freiheit von Gottes handelndem Wort, von Jesus Christus, der als auferweckter Gekreuzigter zum lebendigen Herrn der Geschichte erhöht worden ist und der lebendige Herr unserer Geschichten bis zum Ende der Zeiten bleiben wird.

Wenn beides ausgeschlossen ist, die *Identifikation* des geschichtlichen Sinnes der Französischen Revolution mit Gottes Offenbarung und die *Verallgemeinerung* von Gottes Wort zu einem Prinzip, mit dem die Revolution durch die Kirche gerichtet werden kann, dann dürfen doch die Geschichten der Menschen und dann darf doch auch die Französische Revolution als ein *Gleichnis* für die Bewegung der Welt durch den auferweckten Herrn der Geschichte glaubend wahrgenommen werden. Denn wenn Gott durch seinen Bund die Welt und nicht nur die Kirche bewegt, und wenn die Kirche diese verheißungsvolle Bewegung der Welt durch Gott der Welt zu bezeugen hat, dann darf gerade die revolutionäre Veränderung der politischen Verhältnisse als ein Zeichen für Gottes Herrschaft in der Welt anerkannt werden. Es ist ein Zeichen, das eine durchaus revolutionäre Veränderung der noch immer halb feudalen Verhältnisse der katholischen Machtausübung einfordert, ein Zeichen, das uns heute dazu einlädt, die überfällige Reform der hierarchischen Kirchenverfassung mit durchaus revolutionärer Kraft einzufordern.

## 2. Das «revolutionäre» Handeln Gottes

Das Wort «Revolution» hat durch seine Verbindung mit der menschenrechtlich begründeten Hoffnung auf die Erneuerung der politischen, sozialen und rechtlichen Verfassung Frankreichs in den Jahren 1789–99 erst seinen historischen Sinn erhalten. Wenn das biblisch bezeugte Handeln Gottes als «revolutionär» bezeichnet wird<sup>35</sup>, dann muß es zur Abwehr aller Projektionen und geschichtsphilosophischen Identifi-

kationen streng auf den Sinn bezogen werden, den die Geschichte Gottes in Jesus Christus selber offenbart. Darin aber wird die Erneuerung aller menschlichen Verhältnisse in der Gleichzeitigkeit der revolutionären Veränderung der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft offenbar:

► Im Tod Jesu Christi ist nach dem Zeugnis des Neuen Testaments «unser alter Mensch mitgekrenzt, damit unser der Sünde verfallener Leib seine Macht verliere und wir nicht ferner der Sünde dienen. Denn wer gestorben ist, ist dadurch frei geworden von der Sünde» (Röm 6,6f.). Der wahre Bundesgenosse Gottes und der Menschen hat durch seine Selbsthingabe in den Tod die Juden und die Völker vom Fluch der Schuld befreit, indem er diesen Fluch auf sich selber genommen hat. *Diese* Erneuerung des Bundes, in welcher der schuldige und gottlose Mensch mit Gott versöhnt wird, deckt revolutionär auf, durch welche Macht der Mensch sich selbst und die anderen tödlich beherrscht: durch die Macht des Todes. Diese Macht, welche den menschlichen Geschichten erst ihre Dramatik und Ausweglosigkeit verschafft, ist durch die Versöhnung am Kreuz gebrochen, sie gehört der Vergangenheit an. Die Anerkennung des menschlichen Bundesbruchs, die kritische Wahrnehmung der hinfort veralteten tödlichen Mächte und die Freiheit gegenüber der eigenen *Vergangenheit* läßt keine göttliche Rechtfertigung der menschlichen Geschichte und auch keine theologische Rechtfertigung von politischen, sozialen und kirchlichen Verhältnisse mehr zu, weil hinfort ihr Schuldcharakter anerkannt werden darf. Diese Freiheit zur Anerkennung der Schuld macht die menschlichen Verhältnisse durchaus revolutionär veränderbar.

Durch die Auferweckung Jesu aus dem Reich des Todes gibt Gott der *Gegenwart* ihren lebendigen Herrn. Mit der Erhöhung des Gekreuzigten zum Herrn der Geschichte rechtfertigt Gott seinen eigenen Bund des Lebens für die Zeit der Geschichte. Diese revolutionäre Aufrichtung seiner Herrschaft widerspricht dem Fluch der menschlichen Geschichten auf gute Weise: Sie begrenzt die Macht ihrer eigenen Gesetze, und sie ermächtigt die Völker zum Leben aus der Gerechtigkeit. «Es ist dir gesagt, Mensch, was gut ist und was der Herr von dir fordert: nichts als Gerechtigkeit üben und die Gemeinschaftstreue lieben und dienmutig wandeln mit deinem Gott» (Mich

6,8). Nach der Auferweckung Jesu bleibt das prophetische Zeugnis keine bloße *Forderung* mehr: jetzt übt der Herr der Geschichte durch sein Wort des Evangeliums in der Gegenwart die Gerechtigkeit aus, die prophetisch verheißen war. Und dieses revolutionäre Handeln Gottes haben die Christen ihrer Gegenwart selber handelnd zu bezeugen.

► Durch die Herrschaft Jesu Christi wird unsere Geschichtszeit begrenzt. Sie wird begrenzt durch die Verheißung des Reiches, das in seiner Gerechtigkeit unseren Ungerechtigkeiten ein Ende machen wird. Der revolutionäre Wechsel der Staatsformen kann deshalb von den Christen weder als das Ende der Welt befürchtet, noch als die Ankunft des Reiches der Gerechtigkeit erhofft werden. Die Hoffnung auf die Ankunft Jesu Christi relativiert die Revolutionen unserer Geschichten, indem sie sie als Zeichen für die Begrenzung der Welt durch den *kommenden* Herrn der Geschichte erträgt.

Weil die Mächte dieser Geschichtszeit mit Gott versöhnt sind, weil sie der gerechten und barmherzigen Herrschaft des auferweckten Gekreuzigten unterstehen und weil sie offen sind auf Gottes Zukunft mit der Welt, deshalb kann und muß auch die innerweltliche Macht der Kirche nach dem Gleichnis der politischen Revolution revolutionär verändert werden. Die Französische Revolution hat dazu das ihre getan. Was tun heute die christlichen Gemeinden dafür?

### 3. *Es wird Zeit*

Das Paradox ist offensichtlich: Kein Mensch wünscht sich die kirchlichen Verhältnisse zurück, welche die Französische Revolution durchaus mit Gewalt zerschlagen hat. Und mit Ausnahme einiger schismatischer Traditionalisten sehnt sich niemand in der Kirche nach der klerikalen Bevormundung des Staates oder gar nach Kirchenstaaten zurück. Und trotzdem prägen heute noch die Grundstrukturen des Ancien Régime und feudaler Privilegien des Klerus innerkirchlich in zentralistisch und bürokratisch modernisierter Form die innere Verfassung der römischen katholischen Kirche. Die Freiheit des demokratisch fundierten Handelns, welche heute auch durch die Kirche vom Staat gefordert wird, wird innerlich verweigert. Die Menschenrechte, die seit Pius XII. zur Erhaltung kirchlicher Freiheiten gegenüber totalitären Staaten eingeklagt

und von Johannes Paul II. als christlicher Tradition entsprungen ausgegeben werden, werden fast allen Christen in der Kirche, allen Frauen und allen Laien, verweigert. Da die Ungerechtigkeiten und Unfreiheiten der hierarchischen Verfassung der gegenwärtigen römisch-katholischen Kirche in der Zeitschrift *CONCILIUM en détail* bekannt sind, brauchen sie hier nicht noch einmal aufgezählt zu werden. Aber sie sind in das Licht des politischen Gleichnisses zu stellen, das heute die Französische Revolution für diese Kirche bedeutet.

Auf Dauer kann der Knoten der Geschichte nicht so unaufgelöst bleiben, daß die Christen als *Staatsbürger* die Rechte, welche die Revolution erstritten und die Kirche inzwischen getauft hat, selbständig wahrnehmen können, als *Bürger des kommenden Reiches Gottes* aber einer Kirchenverfassung unterworfen bleiben, welche nichts als eine vergangene Ordnung der Welt festhält. Zweihundert Jahre nach der Revolution ist es Zeit geworden, dieser (komischer Züge nicht entbehrenden) Ungleichzeitigkeit ein Ende zu machen und einmal daran zu denken, daß revolutionäres Handeln auch zur Veränderung der Kirche berechtigt sein kann. Ich nenne dafür abschließend Gründe, die alle Christen kennen und die doch nicht wirksam werden, weil offenbar nichts schwerer ist in der Welt, als religiös legitimierte, aber durchaus weltliche Machtstrukturen in der Kirche Gottes zu verändern:

► Die politischen und sozialen Rechte aller Menschen erhalten für die Kirche ihre *Geltung* nicht durch ihre revolutionäre Begründung, sondern aus der Wahrnehmung der biblisch bezeugten Gerechtigkeit Gottes, aber die Verschiedenheit der Begründung mindert nicht, sondern verschärft das *Recht* aller Christen auf die Gleichheit der aktiven und passiven Rechte in der Kirche. Die Frauen und die verheirateten Männer haben das *Recht* auf den freien Zugang zu allen kirchlichen Ämtern. Und sie haben das *Recht*, sich diesen Zugang im Konflikt mit der hierarchischen Kirchenleitung zu erstreiten. Und weil der Ausschluß fast aller Getauften von den kirchlichen Ämtern Gottes Gerechtigkeit verletzt und unzählbare Gemeinden ohne Leitung läßt, haben die katholischen Christen die *Pflicht*, die gegenwärtige Un-Ordnung in der Kirche Gottes abzuschaffen.

► Die demokratischen Staats- und Gesellschaftsordnungen können und müssen sich eben-

sowenig wie aristokratische oder monarchische Ordnungen durch göttliches Recht legitimieren. Aber das heißt auch, daß die hierarchisch-zentralistische Form der römisch-katholischen Kirche keiner theologischen Begründung fähig ist<sup>36</sup>: Vom Klerus nach dem Vorbild europäischer Machtformen (altrömischer, germanischer, mittelalterlich-feudaler, neuzeitlich-absolutistischer und gegenwärtig bürokratisch-zentralistischer Art) geschichtlich erobert, ist diese Form der Machtverwaltung auch durchaus geschichtlich relativ und veränderbar. Die Kirchen der außer-europäischen Welt haben nicht nur ein Recht auf die eigenständige Ausbildung von Kirchenordnungen nach ihren Traditionen, sondern auch die Pflicht, jene Kirchenordnung zu suchen, welche ihrem sozialen und politischen Kontext gerecht wird. Auch hier ist es nicht ein Prinzip der Freiheit oder der Gerechtigkeit, welches die Kirche leiten kann, sondern allein das tatkräftige Handeln im immer neuen Hören auf Gottes Wort, das den Mut zu den kleinen Revolutionen in der Kirche gibt. Die demokratische Wahl der Bischöfe und der Pfarrer widerspricht in keiner Weise ihrer Berufung durch Gottes Wort allein und ihrer Sendung durch die Kirche. Wohl aber widersprechen die vom Vatikan machtpolitisch abgezwungenen Bischofsnennungen gegen die Diözesen, die Geheimdiplomatie der Nuntiaturen und vatikanischen Beauftragten an den Lokalkirchen vorbei nicht nur dem Sinn für das Recht, sondern dem Sinn der kirchlichen Macht selbst. Ist sie doch allein dazu da, die Herrschaft des auferweckten Gekreuzigten in dieser Weltzeit zu verkündigen. Daß sein revolutionäres Handeln in der Kirche Ordnung schaffe, darum zu flehen ist der rechte Anfang des revolutionären Handelns eines Christenmenschen.

► Das Prinzip der Freiheit in der öffentlichen Meinung klagt die Kirche heute zu Recht in jenen Staaten ein, welche diese ganz zentrale Forderung der bürgerlichen Revolution noch niederhalten. Aber wenn auch anzuerkennen ist, daß in der Kirche über die Geltung von Gesetzen und Abgrenzungen in der Lehre zu *entscheiden* ist, so ist doch auch anzuerkennen, daß die öffentliche Meinung, der *sensus fidelium*, durchaus seine strengen Entscheidungskriterien entwickelt. Ohne die Freiheit der öffentlichen Meinung in Theologie und Gemeinden bleiben die Entscheidungen des Lehramtes Willkür — eben jene Willkür des Ancien Régime, das Michelet durch die Revolution aus der Welt geschafft glaubte.

► Daß die Unfehlbarkeit des Papstes hundert Jahre nach der Revolution absolutistische Züge in die ohnehin nur monarchisch verständliche Regierungsform des Papsttums eintrug, gehört in die Wirkungsgeschichte der Französischen Revolution: Sie ist eine unbeholfene Reaktion darauf. Es bleibt die Hoffnung daß ihre römisch akzeptierte Auslegung durch die deutschen Bischöfe von 1875, nach welcher sie nichts anderes bedeutet, als daß das unfehlbare Lehramt «an den Inhalt der Hl. Schrift und der Überlieferung gebunden»<sup>37</sup> bleibt, selber revolutionierend wirkt. Denn die Überlieferung kann nur wiederum die Auslegung des alt- und neutestamentlichen Evangeliums sein, welches selber den Richter und das letzte Wort über die kirchlichen Traditionen bezeugt.

Die Hoffnung auf die Reform der Kirche liegt nicht in der Erinnerung an die Französische Revolution. Aber die Französische Revolution gibt den Hoffenden in der Kirche ein Gleichnis für die revolutionären Veränderungen, an denen auch die Kirche nicht unbeteiligt bleiben kann.

<sup>1</sup> Diese Neubewertung der «Constitution civil du clergé», wie sie in der neueren katholischen Historiographie selbstverständlich geworden ist, geht in Frankreich zurück auf die empirisch erneuerte Religionsgeschichte der Franz. Revolution durch A. Aulard, *Le culte de la Raison et de l'Être suprême* (Paris 1892); ders., *La Révolution française et le régime féodal* (Paris 1919); A. Mathiez, *Les origines des cultes révolutionnaires* (Paris 1904); ders., *Contributions à l'histoire religieuse de la Révolution française* (Paris 1907); ders., *La Révolution et l'Eglise* (Paris 1910); ders., *Rome et le clergé français sous la Constituante* (Paris 1911); ders., *La question religieuse sous la Révolution française* (Paris 1929); G. Lefebvre, *La Révolution française* (Paris 1968). In Deutsch-

land geht diese Neubewertung zurück auf W. Gurian, *Die politischen und sozialen Ideen des französischen Katholizismus 1789/1914* (Mönchengladbach 1929). Zur gegenwärtigen katholischen Bewertung vgl. R. Aubert, *Die katholische Kirche und die Revolution*: H. Jedin (Hg.), *Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. VI/1 (Freiburg/Basel/Wien 1971) 3–104; zur neueren Historiographie der religiösen Bewegungen in der Französischen Revolution vgl. B. Plongeron, *Le fait religieux dans l'histoire de la Révolution française: Annales hist. de la Rév. franç.* 47 (1975) 95–133; zum einzelnen vgl. unten Anm. 29–34.

<sup>2</sup> Nachweise bei W. Gurian, aaO., 33–40.

<sup>3</sup> *Gaudium et spes*, Nr. 74 und 76.

<sup>4</sup> G. Sorel, Über die Gewalt (Frankfurt a. M. 1981) 103; zur marxistisch-leninistischen Darstellung, die den religionspolitischen Fragen breiten Raum gibt, vgl. W. Markov / A. Soboul, 1789: Die Große Revolution der Franzosen (Berlin 1973).

<sup>5</sup> Vgl. neben den Revolutionsforschungen der Zeitschrift «Annales (Economies. Sociétés. Civilisations)» bes. F. Furet / D. Richet, Die Französische Revolution (Frankfurt a. M. 1968) und die Darstellung von W. Mager, Frankreich vom Ancien Régime zur Moderne (Stuttgart 1980); zum Überblick über die Forschungsgeschichte vgl. E. Schmitt, Einführung in die Geschichte der Französischen Revolution (München 1976).

<sup>6</sup> Vgl. Tocqueville, A. de, L'Ancien Régime et la Révolution (Paris 1856) = Der alte Staat und die Revolution (München 1978).

<sup>7</sup> Auch die Legitimierung der «christlichen Parteien» im gegenwärtigen Europa durch ihre Herleitung aus den von der Franz. Revolution freigesetzten republikanischen Kräften des Christentums entgeht solchen Identifikationen nicht; zu dieser Begründung «christlicher Politik» vgl. H. Maier, Revolution und Kirche (München 1973).

<sup>8</sup> J. Michelet, Geschichte der Französischen Revolution, 10 Bde. (Hamburg 1929/30); 1. Aufl.: Histoire de la Révolution française, 7 vols. (Paris 1847–53); im Folg. zit. nach der franz. Ausgabe in 3 Bänden (Paris 1901–03).

<sup>9</sup> «Ce sont les jours sacrés du monde», aaO. (Préface von 1847) LIV; «le soleil de la justice», ebd. XLIC; «La révolution, qui n'était dans son principe que le triomphe du droit, la résurrection de la justice, la réaction tardive de l'idée contre la force brutale...», ebd. XLVIII.

<sup>10</sup> «Cette question, historiquement, logiquement, précède tout autre», aaO. (Introduction) I.

<sup>11</sup> «Et ce débat..., n'est pas moins que la question de savoir si le dogme de la Grace et du salut par le Christ, seule base du christianisme, est conciliable avec la Justice, de savoir si ce dogme est juste, de savoir s'il subsistera», aaO. (Introduction) III.

<sup>12</sup> H. Arendt, Über die Revolution (München 1963) 33–42.

<sup>13</sup> J. Michelet, Histoire, aaO. (Introduction) IV: «deux principes, deux esprits, l'ancien, le nouveau».

<sup>14</sup> Zum Begriff der bürgerlichen Religion vgl. P. Eicher Bürgerliche Religion, eine theologische Kritik (München 1983); ders., Le Christ selon les penseurs de la société civile bourgeoise: Rev. des scienc. phil. et theol. 66 (1982) 199–224; zur Auseinandersetzung mit dem neuzeitlichen Offenbarungsverständnis vgl. ders., Offenbarung — Prinzip neuzeitlicher Theologie (München 1978).

<sup>15</sup> G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Theorie-Werkausgabe Bd. 12 (Frankfurt a. M. 1970) 535; im folg. zit.: Phil. d. Gesch.

<sup>16</sup> Vgl. J. Ritter, Hegel und die Französische Revolution (Frankfurt a. M. 1965).

<sup>17</sup> Phil. d. Gesch., aaO., 529.

<sup>18</sup> Vorlesungen über die Philosophie der Religion II. Theorie Werkausgabe Bd. 17 (Frankfurt a. M. 1969) 203f. u. ö.

<sup>19</sup> Phil. d. Gesch., aaO., 529.

<sup>20</sup> Ebd. 491.

<sup>21</sup> Ebd. 529.

<sup>22</sup> Vgl. dazu und zum folg.: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III, Theorie-Werkausgabe (Frankfurt a. M. 1970) 355–361; zu Hegels Deutung von Reformation und Revolution vgl. L. Oeing-Hanhoff, Hegels Deutung der Reformation: Hegel. L'esprit objectif — l'unité de

l'histoire (Lille 1970) 239–257; ders., Die Kirche — Institution christlicher Freiheit?: J. Ratzinger (Hg.), Dienst an der Einheit (Düsseldorf 1978) 105–132; zur theol. Diskussion der Freiheitsproblematik vgl. Th. Pröpfer, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte (München 1988).

<sup>23</sup> Phil. d. Gesch., aaO., 526.

<sup>24</sup> Enzyklopädie, aaO., 360.

<sup>25</sup> Vgl. bes. die Vorrede und den Abschnitt über die bürgerliche Gesellschaft und ihren Staat (§ 189–360) in den Grundlinien der Philosophie des Rechts, Theorie-Werkausgabe (Frankfurt a. M. 1970) 11–28, 339–512.

<sup>26</sup> Vgl. ebd. 392 (§ 248, Zusatz).

<sup>27</sup> K. Marx: MEW Bd. 4, 339; zu Hegels Kritik vgl. den berühmten Abschnitt «Die absolute Freiheit und der Schrecken» in der Phänomenologie des Geistes, Theorie-Werkausgabe Bd. 3 (Frankfurt a. M. 1970) 431–441.

<sup>28</sup> Zur Kritik vgl. F. Furet, Penser la Révolution française, (Paris 1978).

<sup>29</sup> Vgl. den Überblick bei B. Plongeron, Le fait religieux, aaO. (Anm. 1).

<sup>30</sup> M. Robespierre, «Habt ihr eine Revolution ohne Revolution gewollt?» (Leipzig 1958) 132–155.

<sup>31</sup> Zit. bei M. Perronet, Les censures de la Sorbonne au XVIII<sup>e</sup> siècle: F. Lebrun, R. Dupuy (Ed.), Les resistances à la Révolution (Genève 1986) 27–35, 29; zu Bufton, vgl. 32.

<sup>32</sup> Vgl. z. V. K. M. Baker, Politique et opinion publique sous l'Ancien Régime. — S. Maza, Le Tribunal de la nation: Les memoires judiciaires (1770–1789): Annales 42 (1987) 41–89.

<sup>33</sup> Vgl. G. Le Bras, Etudes de sociologie religieuse, 2 vols. (Paris 1955–56); B. Plongeron, Théologie et politique au siècle des Lumières (1770–1820) (Genf 1973); — La vie quotidienne du clergé Français au XVIII<sup>e</sup> siècle (Paris 1974) (Lit.).

<sup>34</sup> Vgl. M. Vovelle, Étude quantitative de la déchristianisation: Dix-huitième siècle 5 (1973) 163–172; ders., Religion et Révolution (Paris 1976)

<sup>35</sup> Zum theologischen Reden von «Gottes Revolution» vgl. F.-W. Marquardt, Theologie und Sozialismus (München/Mainz 1985), 124ff., 145–149.

<sup>36</sup> Vgl. P. Eicher, Art. Hierarchie: Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. 2 (München 1984) 177–196.

<sup>37</sup> DS 3116.

## PETER EICHER

1943 in Winterthur (Schweiz) geboren. Studien in Philosophie, Literaturwissenschaft, Geschichte und Theologie in Freiburg i. Ue. und Tübingen, 1969 Promotion zum Dr. phil., 1976 Promotion zum Dr. theol.; seit 1977 Professor für systematische Theologie (kath.) an der Universität Paderborn. Verheiratet; 5 Kinder. Wichtigste Publikationen: Die anthropologische Wende (Freiburg i. Ue. 1970); Solidarischer Glaube (Düsseldorf 1975); Offenbarung — Prinzip neuzeitlicher Theologie (München 1977); Im Verborgenen offenbar (Essen 1978); (als Hg.): Gottesvorstellung und Gesellschaftsentwicklung (München 1979); Der Herr gibt's den Seinen im Schlaf (München 1980); Theologie. Eine Einführung in das Studium (München 1980); (als Hg.): Das Evangelium des Friedens (München 1982); Bürgerliche Religion, Eine theologische Kritik (München 1983); (als Hg.): Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, 4 Bde. (München 1984–1985); (als Hg.): Karl Barth, Der reiche Jüngling (München 1986); (zus. mit M. Weinrich:) Der gute Widerspruch, Zum unbegriffenen Zeugnis von Karl Barth (Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn 1986). Anschrift: Friedrich-Ebert-Straße 28, D-4790 Paderborn.