

Pierre Colin

Die Frage nach den «christlichen» Themen der Revolution

In diesen Tagen fand ich ein Handbuch für Geschichte, herausgegeben von Katholiken zu Beginn dieses Jahrhunderts, das die Französische Revolution behandelt, ohne die *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* (Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte) überhaupt zu erwähnen¹. Heute dagegen betrachtet man die Menschenrechte gern als eines der Hauptthemen der Revolution: Sind es nicht sie, in denen sich der stärkste nationale und internationale Konsens konzentriert?

Es ist richtig, daß dieser Konsens nicht ohne Brüche ist: die Schwierigkeit, sich über eine Liste der Menschenrechte zu verständigen, die sich jedenfalls seit 1789 beträchtlich verlängert hat; die mehr oder weniger versteckten Meinungsverschiedenheiten, die dann auftauchen, wenn man beobachtet, wie die Frage nach dem Fundament gestellt wird, oder wie vermieden wird, sie zu stellen; besonders auch der oft rhetorische Charakter der Reden, der die Politiker, die diese Reden halten, nicht festlegt.

Die Position der Katholiken ist zugleich vorteilhaft und schwierig. Vorteilhaft, weil sie religiöse und philosophische Hilfsmittel besitzen, um damit die Menschenrechte auf einer Idee vom Menschen zu begründen. Schwierig, weil sie über die langwährende Opposition der kirchlichen Hierarchie und eines Großteils der Katholiken gegen die *Prinzipien von 1789* Rechenschaft ablegen müssen.

Wie auch immer man diese Tatsache interpretiert, so scheint die Wende von *Pacem in Terris* durch ein gewisses Löschen der revolutionären Ursprünge folgendes möglich gemacht zu haben: Nachdem die Geschichte ihr Werk vollendet hatte, konnten die Menschenrechte von ihrer individualistischen Bedeutung losgelöst werden und auf eine ganz andere Grundlage als die des klassischen Liberalismus bezogen werden.

Aber im Augenblick weckt die Zweihundertjahrfeier der Französischen Revolution die Erinnerungen an die Geschichte und fordert auf, neue die Untersuchung des ideologischen Kontextes, aus dem heraus 1789 die Freiheit und Gleichheit erklärt worden waren. Und alle möglichen Arten von Fragen kommen wieder hoch.

Ist es immer noch möglich, sich mit der These zufriedenzugeben, nach der sich die Menschenrechte auf eine christliche Tradition beziehen, die durch den philosophischen Rationalismus des 18. Jahrhunderts ihrem ursprünglichen Sinn entfremdet wurde? Selbst wenn man sich eine weniger simple Vorstellung des historischen Kontextes von 1789 macht — ist es wirklich ein «Thema der Revolution», dem die Katholiken einen christlichen Charakter zuschreiben, wenn sie heute die Verteidigung der Menschenrechte als eine essentielle Forderung des Christentums ansehen?

Hinter diesen Fragen zeichnet sich eine andere, noch viel schwierigere ab. Was die Entwicklung des Mythos oder der Idee betrifft, so ist das eigentümlichste revolutionäre Thema die Revolution selbst, entsprechend dem neuen Sinn, den die Ereignisse in Frankreich diesem Wort verliehen haben. Also reicht es nicht, die Feindschaft der Christen gegenüber der Gewalt zu verzeichnen, um die Frage zu klären: Hat es Sinn oder nicht, dem Plan einer voluntaristischen und radikalen Umwandlung der Gesellschaft einen christlichen Charakter zuzusprechen?

I. Eine schwierige Problematik

Sowie man versucht, diese Fragen zu problematisieren, gerät man in einen Strudel noch vorhergelegter Schwierigkeiten. Ich werde sie in zwei Gruppen zusammenfassen.

1. Über welche revolutionäre Themen sprechen wir?

Drei Hypothesen: Entweder über die Themen, die der Revolution vorausgegangen sind und sie vorbereitet haben, indem sie ihr ein ideologisches Kapital verschafften; oder über die Themen, die aus der Entwicklung des revolutionären Prozesses selbst entstanden sind; oder auch über die Themen, die aus der Revolution hervor-

gegangen sind, so wie die spätere Geschichte sie, nicht ohne sie zu verändern, den Institutionen und Geisteshaltungen einverleibt hat.

Die zwei ersten Hypothesen verpflichten uns, die effektive Rolle der alten oder neuen Ideen in der Revolution zu würdigen. Übereinstimmender mit unserem Gegenstand weist uns die dritte Hypothese auf die innere Komplexität des revolutionären Erbes hin. Mindestens zwei Achsen müssen unterschieden werden: die Wiederaufnahme eines revolutionären Einflusses auf die republikanische Idee; die Vereinigung der Erinnerung und des zukünftigen Plans in der Leitidee der Revolution.

Was bedeutet es, den Themen der Revolution einen «christlichen» Charakter zuzuerkennen?

Wer erteilt diese Zuerkennung? In wessen Namen? Lassen Sie mich zunächst den Gesichtspunkt des *historischen Ursprungs* ausleuchten, der vor kurzem von Marcel Gauchet in *Le désenchantement du monde*² wiederaufgenommen worden ist.

Die Grundformel des Buches, die das Christentum «die Religion des Abschieds von der Religion» nennt, ist schnell berühmt geworden. Sie impliziert, daß die heutige Gesellschaft von der Religion strukturell losgelöst ist und daß das Christentum diese Entflechtung ermöglicht hat. Diese These fußt auf einer ursprünglichen Methode, im christlichen — oder «christischen» — Monotheismus die Einführung einer Gesamtheit zu sehen, die durch das «historisch Mögliche» strukturiert ist, und die in ihrer Zufälligkeit von der wirklichen Geschichte verschieden ausgewertet wird.

Ohne auf die Diskussion zurückzukommen, die wir an anderer Stelle mit ihm geführt haben³, halten wir fest, daß Marcel Gauchet das christliche System so nicht nur mit den Jahrhunderten der Christenheit in Verbindung bringt, sondern auch mit der heutigen Gesellschaft, welche die Religion, die ihr Werden ermöglicht hat, verlassen hat. Es sind daher zwei Phasen der Verwirklichung der christlichen Möglichkeiten zu unterscheiden. Um 1700 «gibt es einen Umschwung von der Phase der Vorbereitung der wichtigsten Bestandteile der Modernität innerhalb der Entwicklung der Religion zur Phase ihres Aufblühens durch den Austritt aus der Religion, durch den Abschied von ihr» (S. 322).

Stellen wir dies an einem Beispiel dar. Da ist z. B. das revolutionäre Thema der einen und unteilbaren Nation. Auf seine Weise greift es die christliche Symbolik des «mystischen Leibs» auf, die von der Kirche schon auf das Königtum im Rahmen des modernen Territorialstaats übertragen worden war. Die Frage ist hier, wie man verstehen soll, was diese symbolische Entlehnung bedeutet, wenn man vom Gesichtspunkt des historischen Ursprungs zur Perspektive des *Urteils über die christliche Authentizität* übergeht.

Die begriffliche Rekonstruktion Marcel Gauchets greift nicht anmaßend auf das Gebiet der Theologen über: Ihnen kommt es zu, über die historischen Ergebnisse des Christentum zu urteilen, gemäß ihren Normen, die mitunter gerade durch jene historischen Ergebnisse irritiert werden. Aus theologischer Sicht könnte die Geschichte der christlichen Autorität in bestimmten Elementen als die Geschichte unbeständiger Abweichungen, ja sogar Entstellungen oder Fälschungen erscheinen.

Diese Einschränkungen haben ihr Gegenstück. Der Theologe ist immer wieder versucht, *seinem* Christentum sogar das gutzuschreiben, was zuvor von der kirchlichen Tradition, der er selbst angehört, verdammt worden war. Das kann nun also eine Strategie der «Rückgewinnung» sein, wovon sich das Verzeichnen einer ungehinderten, schnellen Zunahme des Christentums abhebt, die nicht notwendig den Wegen der Orthodoxie folgt, und die sogar in der Verschiedenheit seiner konfessionellen Bedeutungen wirkt.

Dennoch kann der Theologe gute Gründe haben, *hinterher* zu rechtfertigen, was außerhalb der Kirchen oder außerhalb seiner Kirche Früchte getragen hat. Wie sollte er nicht den Wert einer durch das Christentum bereicherten Vernunft anerkennen, während seine Wertschätzung der natürlichen Vernunft der Theologie im Verlauf ihrer Entwicklung erlaubt hat, ein ganzes philosophisches und juristisches, aus Rom und Griechenland stammendes, Erbe aufzunehmen?

Es ist wahr, daß diese Integration das Problem auf besondere Weise verkompliziert. Zunächst macht sie das gedankliche Fundament, aufgrund dessen die christliche Überzeugung zu verschiedenen Zeiten ihrer Geschichte theologische Urteile fällt, komplex. Wie verbinden sich die Bezugnahme auf die Offenbarung und die Bezugnahme auf die Vernunft?

Außerdem und vor allem ist das griechisch-römische Erbe, das von der christlichen Tradition übertragen und überliefert worden ist, immer noch geeignet, auf sich selbst bezogen und um seiner selbst willen wiederaufgenommen zu werden. Und genauso ist es in jenen Rückbesinnungen auf die Antike, die unsere abendländische Welt kennzeichnen, geschehen. Aus all diesem resultieren die Verwicklungen und Doppeldeutigkeiten, die in der Frage nach dem Naturrecht offenbar sind.

Um die neuen Probleme, die sich durch die Erweiterung der Welt stellten, zu behandeln, benutzten die Scholastiker des XVI. Jahrhunderts antike und mittelalterliche Quellen. Ihr Werk ist in den päpstlichen Texten, die seit Leo XIII. die Soziallehre der Kirche ausarbeiten, aufgenommen worden. Und *Rerum novarum* stellt das Naturrecht als ein wesentliches Element der «christlichen Philosophie» dar.

Aber welches Naturrecht? Inzwischen haben die Juristen der klassischen Epochen eine neue Ausarbeitung des Konzepts geschaffen, im Zusammenhang mit der modernen politischen Philosophie. Ist es nicht ihre Vorstellung vom Naturrecht, die der Erklärung der Menschenrechte von 1789 zugrunde liegt? Folglich nimmt eine ganze Zeit später Johannes XXIII. die Menschenrechte in der Perspektive der Ausführung seiner Vorgänger über das Naturrecht auf. Ist es dann die gleiche Vorstellung, die auf beiden Seiten funktioniert? Und wenn es zwei Vorstellungen sind: ist dann die eine christlich und die andere nicht? Oder sind beide christlich, laufen aber unter verschiedenen Bezeichnungen?

Zumindest läßt sich sagen, daß die Diskussion über die christlichen Themen der Revolution die Normen und Kriterien des theologischen Urteils in Frage stellt. So stellt sich besonders die Frage nach dem Rang, den die Theologie der natürlichen Vernunft zuspricht, und vor allem ihrer Fähigkeit zu historischen Innovationen.

II. Das republikanische Erbe von 1789

Im Jahre 1889, während der ersten Jahrhundertfeier der Französischen Revolution, opponiert ein republikanisches, laizistisches Frankreich gegen das alte, katholisch-monarchische Frankreich. Die junge Republik feiert sich selbst, indem sie eine Revolution feiert, deren Wohltaten in den Schulbüchern aufgezählt werden. Nach

der Darstellung Paul Bets in *L'instruction civique à l'Ecole*⁴ verdanken wir ihr den Kult des Vaterlands, die nationale Einheit, die Gerechtigkeit, die Bürgerrechte und -pflichten, die Souveränität des Volkes, die geordnete und redliche Verwaltung, die Steuerbewilligung für die Bürger, und die dies alles zusammenfassende Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit (S. 133–134).

Mindestens seit dem letzten Weltkrieg sind die republikanischen Institutionen in Frankreich Gegenstand eines breiten Konsenses, an dem die Katholiken in ihrer Gesamtheit beteiligt sind. Aber auf welche Weise schließt diese institutionelle Aussöhnung die Zustimmung zu jenem republikanischen Geist ein, die Alain 1901 als «Kult der Vernunft»⁵ definierte?

Sicher billigen die Republikaner jener Zeit und mehr noch die heutigen es nicht, die Revolution nach einem Ausspruch Clémenceaus als einen «Block» anzusehen. Das Jahr 1789 zu feiern ist etwas ganz anderes, als das Jahr 1793 zu ratifizieren, und die Entwicklung, die zum Terror geführt hat, wird unaufhörlich neu hinterfragt, ohne dabei je ganz geklärt zu werden.

In dem wichtigen Buch, in dem er die Geschichte der *Idée républicaine en France*⁶ schildert, stellt Claude Nicolet die Grundlagen für einen republikanischen Konsens heraus: «Schließlich sind die zwei Dinge der Revolution, die die einmütige republikanische Tradition immer ganz und rückhaltlos für sich beansprucht hat, einerseits die Erklärung der Menschenrechte von 1789 und andererseits die Entwürfe für Erziehung und staatsbürgerlichen Unterricht» (S. 113).

Nun sind diese zwei Hauptpunkte des republikanischen Konsenses auch die zwei Hauptargumente der katholischen Opposition des 19. Jahrhunderts gegen die *Prinzipien von 1789*. Man kann sich gewiß fragen, ob die Verbindung dieser zwei Themen nicht genau die Schwierigkeit bezeichnet, die zwei Traditionen Frankreichs — die liberale und die jakobinische — zu vereinen. Wie auch immer man darüber entscheidet, bleibt die katholische Opposition als ein Faktum bestehen, selbst wenn es stimmt, daß diese Opposition immer das Ergebnis der kirchlichen Hierarchie gewesen ist, und daß dies nicht alle französischen Katholiken rechtfertigt haben. Heute versteht man schwer, wie ein französischer Katholik von sich sagen konnte, daß er am republikanischen Geist teilhabe, ohne jene Geschichte,

deren Spuren immer noch sehr gegenwärtig sind, zu reflektieren. Falls er versuchen sollte, das zu verdrängen, würden ihn andere sofort und berechtigterweise daran erinnern.

Das *Breve Quod Aliquantum*, das im Jahre 1791 eine ganze Serie päpstlicher Verurteilungen der Gewissensfreiheit einleitete, ist nicht einfach konjunkturbedingt. Tatsächlich verdammt Pius VI. die Philosophie des Jahrhunderts, in deren Namen vorgegeben wird, unter den Menschen eine maßlose Freiheit und Gleichheit zu stiften, welche die Vernunft vollkommen unterdrücken.

Es geht nicht darum, die Freiheit oder Gleichheit einzugrenzen, sondern sie in ihrer wahren Natur zu errichten. Das Thema der Freiheit des Geistes ist der theologischen Tradition nicht fremd. Für Thomas von Aquin erfüllt sie sich in der Öffnung des Verstandes für die höchste Wahrheit, die Gott ist, und in der Zustimmung des Willens zum absoluten Guten, das Gott ist.

Aber der Übergang geschieht nicht von diesem metaphysischen Diskurs *der* (persönlichen) Freiheit zum modernen Diskurs der (öffentlichen) Freiheiten. Wie kann man diese Freiheit, «alles zu denken, zu sagen, zu schreiben, und sogar in Sachen der Religion aufzuzwingen, was eine völlig unregelmäßige Vorstellung suggerieren kann», akzeptieren? Zwei Dinge verbieten das. Zunächst die Sündhaftigkeit des menschlichen freien Willens, der immer von schlimmen Irrtümern bedroht ist. Außerdem der Gedanke einer christlichen Gesellschaft, die diese fehlbare Freiheit nicht der öffentlichen Unterstützung, deren sie bedarf, entziehen darf.

Wie Paul Ricœur in seinem Artikel *Liberté* in der *Encyclopedia Universalis* gezeigt hat, ist die Trennung der zwei Diskurse von der Freiheit, des metaphysischen und des politischen, ein allgemeiner Zug der Moderne. Die Wiederzusammenführung gelingt erst mit Kant und besonders mit Hegel.

Findet man wenigstens eine Andeutung für diese Wiederzusammenführung im liberalen Katholizismus? Im Jahre 1830 kämpft *L'Avenir* für eine Verbindung von Gott und Freiheit, die durch die Allianz zwischen Katholizismus und Despotismus getrennt worden waren. Nun umfaßt aber das Wort «Freiheit» wie es hier gebraucht wird, alle öffentlichen Freiheiten, deren Anspruch an das Erbe der Revolution gebunden ist. Aber auf historischem Gebiet beschwört der Text, mit dem das baldige Erscheinen dieser Zeit-

schrift angekündigt wird, «jenes unzerstörbare Bedürfnis der Freiheit, die christlichen Nationen eigen ist». Und auf theologischem Gebiet behauptet Lamennais in seinem Artikel vom 16. Oktober 1830, daß die Freiheit ohne die christliche Grundlage, die allein fähig sei, sie *de jure* zu begründen, nichts weiter als ein bloßer *Tatbestand* sei und als solcher ausgeliefert an die Wechselfälle der Geschichte⁷. Würde man diesen Text weiterdenken, so ergäbe sich, daß die moderne These der bürgerlichen und politischen Freiheiten auf der Basis einer christlichen Philosophie der Freiheit und der menschlichen Person wiederaufgenommen und begründet werden müßte. Also war sich Lamennais dessen sehr wohl bewußt, als er einen «neuen Liberalismus» dem der «Liberalen» seiner Zeit entgegenstellte.

Ohne dem doktrinalen Liberalismus irgendein Zugeständnis zu machen, meint Lamennais im Jahre 1830, daß das Spiel der Freiheiten der Kirche die Chance bietet, ihr spirituelles Publikum zurückzugewinnen, welches die Gesellschaft so dringend braucht. Zweifellos muß sie zunächst ihre eigene Freiheit, besonders hinsichtlich des Unterrichtswesens, verteidigen. Aber muß sie auch versuchen, ihr offizielles Sonderrecht im Staat aufrechtzuerhalten oder rückzugewinnen? Die Folgerichtigkeit der eingenommenen Positionen führt dahin, die übliche Meinung zu revidieren. Es öffnet sich der Weg, der in die Formulierung Charles de Montesquieus «Die freie Kirche im freien Staat» mündet.

Zurückblickend erscheint der schwierige Übergang vom konfessionellen Staat zum laizistischen Staat als einer der großen Vorgänge der nachrevolutionären Epoche. Er hat umso mehr die Meinungen geteilt, als in den zwei Lagern lange Zeit die Überzeugung herrschte, daß die um ihre dominante Position betrogene Kirche auch ihre spirituelle Kraft verlieren werde. Sind wir heute fähiger, ein christliches Urteil über das Thema der Laizität des Staates zu treffen?

Hier wie überall löst die Klärung des historischen Ursprungs nicht das Problem. Die These von Marcel Gauchet aufzunehmen, würde es ermöglichen, die christlichen Voraussetzungen der modernen Thematik aufzuzeigen. Ist die Trennung des Religiösen vom Politischen nicht zuallererst die Folge des sich im römischen Reich ausbreitenden Christentums gewesen? Und wenn das Religiöse und Politische unter christlicher Herrschaft wieder neu zusammengekom-

men sind, so in Gestalt einer hierarchischen Ordnung, die zwischen dem Spirituellen und Weltlichen eine Unterscheidung aufrechterhält, welche die späteren Entwicklungen vorbereitet.

Aber Auguste Comte zeigt sehr gut die Konsequenzen, die die Moderne daraus zieht. Wenn es eine Rolle spielt, eine Unterscheidung zwischen weltlicher und spiritueller Macht zu treffen, so muß letztere säkularisiert werden. Um dem Problem des Laizismus auf den Grund zu gehen, muß man sicherlich die spirituelle Verantwortung, die der laizistische Staat für sich in Anspruch nimmt, in Betracht ziehen, vor allem da, wo er die Verantwortung für die Erziehung der Jugend übernimmt. In dieser Hinsicht bleibt das Ende des 19. Jahrhunderts ein bevorzugtes Beobachtungsfeld. Die republikanische Schule opponiert direkt gegen den kirchlichen Dogmatismus, wenn sie den Entschluß faßt, eine «Freiheit des Denkens», eine «rationale Unabhängigkeit des Urteils» zu schaffen, was sich nicht mit der einfachen «Gewissensfreiheit»⁸ deckt.

Wenn das Problem der Erziehung auch ein extrem empfindlicher Punkt bleibt, so waren die französischen Katholiken nicht die Letzten, die die Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils *Dignitas humanae* herbeisehnten und freudig aufnahmen. Im März 1989 wird am «Institut Catholique» in Paris ein Kolloquium stattfinden, welches sich als Ziel setzt, genau und gründlich die Entwicklung zu studieren, welche die Aussöhnung mit den Menschenrechten und der Religionsfreiheit erlaubt hat. Unsere Arbeitsthese ist, daß diese Aussöhnung durch einen neuen Blick der Kirche für die Gesellschaft und auch für sich selbst möglich geworden ist.

Die Formel Marcel Gauchets, der von einer strukturell von der Religion losgelösten Gesellschaft spricht, ist durchaus diskutabel. Insofern sich die öffentlichen Gewalten von den kirchlichen Institutionen getrennt haben, ist es wahr, daß die Religion zur Privatsache geworden ist. Aber in unserer Gesellschaft gibt es auch eine öffentliche Debatte, die sowohl ethische wie im eigentlichen Sinne politische Fragen berührt. Unter der Bedingung, daß sie das Prinzip des Pluralismus anerkennen, verbietet also nichts den Christen, als Christen, sogar betont in ihrer Eigenschaft als Christen, an dieser öffentlichen Diskussion teilzunehmen.

Letzten Endes verweist uns das Thema des Laizismus auf eine darunterliegende Frage.

Können wir in dem Sinne, wie Paul Valadier in seinem Buch «*L'Eglise en procès*»⁹ die Kirche versteht, nämlich als «Kirche im Prozeß», die Bedeutung des Christentums für diese «Gesellschaft der Diskussion», die nicht direkt von der Französischen Revolution abstammt, aber die ihrem Erbe nicht fernsteht, erkennen?

III. Die Idee der Revolution

Wenn man bejaht, daß man unter den Themen der Revolution auch die Revolution als ein eigenes Thema verstehen muß, führt der Gegenstand, den zu behandeln ich zugesagt habe, von selbst zu dieser Frage: In welchem Sinne und auf welche Weise kann man dem Thema der revolutionären Veränderung der Gesellschaft einen «christlichen» Charakter zuschreiben?

Aber zunächst möchte ich den Rahmen meiner Ausführungen begrenzen. Es gibt heute überall in der Welt eine große Zahl von «revolutionären» Bewegungen, die sich unterscheiden durch die Besonderheit ihrer Ziele, ihrer ideologischen Hintergründe, aber auch durch die politische Situation der Länder, in denen sie sich ereignen, und durch die Art ihrer revolutionären Aktion. Welchen Rang in der Genese dieser Bewegungen muß man den Situationen, die immer schon in der Geschichte Revolten mitbedingt haben, einräumen: dem Hunger, dem Elend...? Welches sind die Kämpfe, die in ihren je unterschiedlichen Hervorbringungen direkt mit den Menschenrechten verbunden sind: für die Freiheit gegen die Regime, die die demokratische Diskussion verbieten, für die gesellschaftlichen Rechte gegen eine Macht, die Ungerechtigkeit, Ausbeutung und sozialen Ausschluß toleriert oder selbst organisiert? Für die Rechte der Völker, damit sie über sich selbst verfügen können gegen die alten kolonialen Verhältnisse?

Diese Fragen sind nicht als einander ausschließend zu verstehen. Aber wenn man sich über die eine oder andere revolutionäre Bewegung und über das Recht von Christen, daran teilzunehmen, befragt, muß man jede Situation in ihrer Besonderheit betrachten. Dies überschreitet den Rahmen dieses Artikels und meine Kompetenz. Ich werde mich darauf beschränken, ein wenig dem Schicksal der Revolution im Falle Frankreichs nachzugehen.

Muß man sagen die Idee oder der Mythos der Revolution? Wir werden auf jeden Fall von dem

neuen Sinn, den die Französische Revolution dem Wort verliehen hat, geleitet; nämlich von dem eines absoluten Ereignisses, das mit einem tiefen Schnitt *Vorher* und *Nachher* trennt: Ende dessen, was seitdem *Ancien Régime*, Alte Ordnung, hieß, und Ursprung einer neuen Welt.

Wie soll man verstehen, daß sich dieses absolute Ereignis in einen Dauerzustand ausgeweitet hat? Seit Ende 1791, seit sich die Girondisten (= Mittelpartei) und die «Motagnards» (= Bergpartei, Umstürzler) bekämpfen, spaltet die Frage nach dem Ende der Revolution ihre Anhänger: Sollte man die erreichten Ziele befestigen und ins Ausland «exportieren», oder sollte sich der revolutionäre Prozeß nicht besser noch radikalisieren?

Es besteht eine gewisse Ähnlichkeit zwischen dieser Opposition und jener, die Ende des 19. Jahrhunderts die Sozialisten und die an der Macht befindlichen Republikaner trennt. Für die Sozialisten ist die Republik nichts mehr als ein Schritt hin zur noch ausstehenden sozialen Revolution. Daher ist für Jaurès — so betont François Furet — das jakobinische Epos, dessen Geschichte er schreibt, die «Ankündigung einer entscheidenderen Befreiung der Menschheit»¹⁰.

Trotz ihrer recht packenden Verkürzungen verkennen die Handbücher der republikanischen Schule, wenn sie die Wohltaten der Revolution feiern, die dem Bürger mit allen bürgerlichen und politischen Freiheiten zu sich selbst verholfen hat, nicht, daß es ein ganzes Jahrhundert und andere Revolutionen gebraucht hat, damit diese Erfolge wirksam werden konnten. Aber in Frankreich ist zumindest mit der Dritten Republik die Revolution beendet, und erst im Rahmen der republikanischen Legalität geschehen die Fortschritte, die notwendig geblieben waren. Claude Nicolet beschreibt es so: «Die revolutionäre Gewalt, die jedem Despotismus gegenüber legitim ist, wird, sobald sie sich gegen die Republik richtet, illegitim» (ebd. S. 108).

Wir haben es also mit zwei äußerst verschiedenen Interpretationen des revolutionären Themas zu tun. Die republikanische Interpretation konzentriert sich auf den Widerstand gegen den Despotismus und auf die Freiheitsrechte. Zweifellos räumt sie ein, daß in anderen Ländern der Kampf gegen den Despotismus — oder gegen seine heutigen Entsprechungen wie Militärdiktaturen oder totalitäre Regime — eine Notwendigkeit bleibt. Aber der Kampf ist daher insofern ge-

rechtfertigt, wie er die Einrichtung oder Wiedereinrichtung eines wahren *Rechtsstaates* anstrebt, der die einzige institutionelle Basis für die Respektierung der Freiheit der Bürger und ihrer Gleichheit vor dem Gesetz ist.

Nun, so schöpft man nicht die Dynamik der Veränderung, welche die Verkündung der Menschenrechte bewirkt hatte, aus. Wie geschah der Übergang von den Freiheitsrechten im Rahmen des Gesetzes, zu den Rechten, die das Individuum gegenüber der Gesellschaft einforderte, was dem Staat eine ganz andere Rolle zuwies? Ohne diese Geschichte neu nachzeichnen zu wollen, bleibt festzuhalten, daß diese Dynamik mindestens teilweise aus der Spannung zwischen dem Prinzip der Freiheit und dem Prinzip der Gleichheit (nicht nur juristisch, sondern sozial) entsteht.

Die zweite Version des revolutionären Themas ist die sozialistische, und dabei hat ihr der Marxismus-Leninismus einen entscheidenden Stempel aufgedrückt. Die Französische Revolution ist den russischen Revolutionären immer gegenwärtig gewesen, aber nach 1917 wurde die Russische Revolution zum Modell der sozialen Revolution.

Nun finden wir aber im Bereich der zeitgenössischen Philosophie eine nachdrückliche Kritik der Idee der Revolution, dergestalt, daß sie sich aus der Überschneidung der beiden historischen Bezugnahmen ergibt. Angeregt durch das Werk Solschenizyns haben Autoren wie Claude Lefort oder Marcel Gauchet das totalitäre Trugbild einer ganz und gar vereinheitlichten Gesellschaft, die in einen endgültigen Zustand der Versöhnung mit sich selbst eingetreten ist, in Frage gestellt¹¹. Aus der gleichen Gesinnung heraus zeigt François Furet, daß sich der Historiker, wenn er über die Französische Revolution urteilen will (*Penser la Révolution française*)¹², von der Vorstellung, die uns ihre Urheber überliefert haben und deren Gefangene die klassische Geschichtsschreibung geblieben war, lösen muß.

Wir können also einen Prozeß beobachten, der, ausgehend von der Kritik des Totalitarismus, auf das französische Jakobinertum zurückkommt, um schließlich die Idee der Revolution in Frage zu stellen, insofern sie «insgeheim gemeinsame Interessen mit der Idee des politischen Totalitarismus hat»¹³.

An sich hat diese Aufdeckung einer todbringenden Täuschung nichts mit dem konterrevo-

lutionären Thema des angeblich teuflischen Wesens der Französischen Revolution zu tun. Wiederbelebt durch das Herannahen der Zweihundertjahrfeier, ist das konterrevolutionäre Denken in seinen aktuellen Erscheinungen dennoch nicht unfähig, die politische Philosophie, die gerade thematisiert worden ist, aufzuarbeiten¹⁴.

Man kann der Ansicht sein, und ich persönlich denke so, daß, wenn diese politische Philosophie den Christen zu denken gibt, sie dies im Gegenteil nur in dem Maße vermag, wie sie sich nicht nur das Thema der Rechte der menschlichen Person, sondern genauso das demokratische Thema der Rechte des Menschen als Bürger zu eigen gemacht haben. Selbst wenn es für viele Katholiken schon recht spät gewesen ist, kann ihr Festhalten an der Demokratie die Christen auf legitime Weise empfänglich machen für den sich auf die Idee der Revolution stützenden Verdacht, daß sie sich des Totalitarismus mitschuldig gemacht haben.

Daher sind wir aufgerufen, über den Reiz, den das Thema «Revolution» auf das christliche Milieu hat ausüben können, nachzudenken. Auf welche Weise rührte dieser Reiz her von der vertrauten Art der Struktur einer radikalen Unterscheidung zwischen einem *Vorher* und einem *Nachher*? Auf jeden Fall erinnert diese Struktur einen Christen an die Aufteilung der Zeiten, die das Kommen Christi bewirkt: Aufhebung der alten religiösen Ordnung, die zum *Alten Testament* wird, und Errichtung des *Neuen Bundes*.

Die Unterschiede sind allerdings offensichtlich. Im Thema der Revolution wird nur der tiefe Einschnitt betont, und nichts erinnert an das Wiederaufleben des Judentums innerhalb des Christentums, das die Verheißungen des Alten Bundes erfüllt. Außerdem — welches auch die Ähnlichkeiten und Abweichungen sein mögen — entsteht eine starke Verschiebung in dem Moment, in dem das religiöse Thema auf den politischen Bereich projiziert wird.

Aber genau das ist die Schwierigkeit: Gibt es einen echten Transfer? Oder besser: Gibt es die Möglichkeit, ein Thema, das trotz seiner Säkularisierung religiös bleibt, im politischen Bereich einzuordnen? Hier stößt man wieder auf die Analyse der «weltlichen Religionen» Raymond Arons und auf seinen Gebrauch des Begriffs «Chiliasmus».

Aus historischer Sicht verweist dieses Wort auf die christlichen Häresien, die sich vorstellten,

daß am Ende der Zeiten eine irdische Verwirklichung des Reiches Gottes erfolgt, bevor es seine himmlische Vollendung erfahre. Also wendet Raymond Aron in *Polémiques*¹⁵ diesen Begriff an auf eine kommunistische Politik, «die einem Ziel, das möglicherweise in einer begrenzten Frist erreicht werden kann, absoluten Wert verleiht, oder wenigstens eine historisch vorhandene oder noch zu errichtende Gesellschaft mit der idealen Gesellschaft, die die menschliche Bestimmung erfüllen wird, verwechselt» (S. 178).

Der christliche «Progressismus» der 50er Jahre ist uns schon wieder sehr fremd. Aber er interessiert für unser Thema, insofern er die eschatologischen Perspektiven ineinander aufgehen ließ. P. Bigo beschrieb das in jener Zeit folgendermaßen: «Christen beginnen heute, die irdische Zukunft, die der Kommunismus der Menschheit zu eröffnen scheint, zu bedenken und als ihre ewige Zukunft zu leben.»¹⁶

Eine Kritik dieser Art hat ihren Stellenwert, und sie trifft auch recht gut gewisse religiöse Komponenten des revolutionären Mythos. Aber damit sie dazu genügte, unser Problem des christlichen Charakters des Themas Revolution — positiv auf historischer Ebene, oder negativ auf der Ebene des theologischen Urteils — zu lösen, mußte letzteres wesensmäßig mit dem Chiliasmus verbunden sein. Nun, wie verhält es sich damit?

Beziehen wir uns auf Emmanuel Mounier, den Gründer des *ESPRIT*, der in seinem *Manifeste au service du personalisme*¹⁷ die Parole einer «personalistischen und gemeinschaftlichen Revolution» ausgab. Etwas später hat er sich mit dem Gebrauch des Wortes «Revolution» auseinandergesetzt: Der direkte Apell, der sich an die Gewalt richtet, stört ihn.

Dennoch hält Mounier an dem Wort fest, um vor allem die *Radikalität* der herbeizuführenden Veränderung zu bezeichnen: Eine ganz neue Zivilisation, die völlig verschieden von sowohl der bürgerlichen wie der marxistischen Gesellschaft ist, muß geschaffen werden; und außerdem, um den voluntaristischen Charakter eines Handlungsentwurfs zu kennzeichnen: Die Menschen müssen die neue Gesellschaft, die sie durchsetzen wollen, entwerfen, aber um sie gemeinsam zu verwirklichen.

Mit welchen Mitteln? In welcher vorhersehbar Frist? Mounier, der in keiner Weise dem Chiliasmus erliegt, erstrebt nicht die Gewalt, die so

plötzlich eine Gesellschaft in eine andere umschwenken läßt. Die gleichzeitig spirituelle, ökonomische und politische Revolution, auf die er sich beruft, müßte ein kollektives Werk von langer Dauer sein. Und die tatsächliche Erfahrung hat seine Vorhersage bestätigt.

Der Fortbestand des Wortes «Revolution» behält dennoch aus menschlicher und christlicher Sicht eine wichtige Bedeutung. Was es letztendlich bezeichnet, ist die Ablehnung des Fatalismus. Die wahre revolutionäre Bewegung ist vielleicht die, welche die Menschen dazu bringt, ihre

individuelle und kollektive Entscheidungsgewalt wiederzugewinnen, um sich auf jede mögliche Weise zu Subjekten ihrer Geschichte zu machen. Nun — welches auch immer der kulturelle und/oder religiöse Ursprung dieses Verlangens nach verantwortlicher Freiheit ist, und selbst wenn man erkennt, daß das anarchistische Gewissen des modernen Menschen sich im Widerspruch gegen die christlichen Institutionen bildet — wie könnte dieses Verlangen nach verantwortlicher Freiheit heute nicht von den Anhängern Christi geteilt werden?

¹ Histoire de France, cours moyen illustré, par une réunion de professeurs (Mame-Pussielgue).

² N.R.F. 1985.

³ Un monde désenchanté? Débat avec Marcel Gauchet. Sous la direction de Pierre Colin et Olivier Mongin (Cerf, 1988).

⁴ Paul Bert, L'instruction civique à l'Ecole (Librairie Picard-Bernheim, Paris 1882).

⁵ Alain, Le culte de la raison comme fondement de la République: Revue de métaphysique et de morale (1901) 112–118.

⁶ Claude Nicolet, L'idée républicaine en France: N.R.F. 1982.

⁷ L'AVENIR, Einführung und Notizen von Guido Verucci (Rom 1967) S. 4 u. 10.

⁸ Vgl. Claude Nicolet aaO. und: L'idée républicaine plus que la laïcité: Le Supplément (April 1988) 45–52.

⁹ Paul Valadier, L'Eglise en procès (Calmann-Lévy 1987).

¹⁰ ESPRIT, September 1976, 176.

¹¹ Vgl. Claude Lefort, Un homme en trop (Seuil, Paris 1976) und Marcel Gauchet: ESPRIT, Juli/August 1976.

¹² François Furet, Penser la Révolution française: N.R.F. 1978.

¹³ Claude Lefort: ESPRIT, September 1976, 207.

¹⁴ Vgl. Jean Dumont, Pourquoi nous ne célébrons pas 1789 (A.R.G.E. 1987) 7.

¹⁵ Raymond Aron, Polémiques: N.R.F. 1955.

¹⁶ P. Biso, Le Progressisme, aspects doctrinaux (Spes 1956).

¹⁷ Emmanuel Mounier, Manifeste au service du Personalisme (Aubier, Paris 1936).

Aus dem Französischen übersetzt von Astrid Dehé

PIERRE COLIN

Professor der Philosophie in Saint Jean de Passy, dann auch am Institut Catholique in Paris, dessen Forschungsabteilung er leitet. Neuere Veröffentlichungen: Le kantisme dans la crise moderniste: Le Modernisme (Beauchesne, Paris 1980); Agnosticisme et questionnement: Le Religieux en Occident (Facultés Universitaires St. Louis, Brüssel); L'enseignement républicain de la morale à la fin du XIX^e siècle: Le Supplément, April 1988). Anschrift: 42, rue du Bac, F-75007, Paris, Frankreich.