

Ekklesiologie und politische Theologie in der Französischen Revolution

Das „Bicentenaire“ der 200 Jahre Französische Revolution weckt auf katholischer Seite zunächst die Erinnerung an die Kirchenverfolgung in der Zeit der Schreckensherrschaft 1793/94, an die grausamen Massenenthauptungen, -erschießungen und -ertränkungen von Priestern und Nonnen. Eine andere Erinnerung liegt unter kirchenkritischem Blickwinkel nahe: die an den äußerst mühsamen und schmerzlichen Rezeptionsprozeß der Ideen von 1789 unter den Katholiken¹. Geschichtliche Erinnerung also in einem Fall als Identifikation mit den eigenen Märtyrern, im andern Fall als selbstkritische Besinnung auf kirchliches Versagen oder jedenfalls – will man nicht in erster Linie moralisch urteilen – auf geschichtliche Relativität kirchlicher Positionen. Es liegt nahe, besonders angesichts der aktuellen kirchlichen Polarisierung, beides gegeneinander auszuspielen. In beiden Fällen wird freilich im Grund von 1793 und nicht von 1789 ausgegangen, also vom Endpunkt eines Polarisierungsprozesses, der aber erst geschichtlich geworden ist. Es wird davon abgesehen, was die Französische Revolution am Anfang war. Dabei ist die Revolution am Anfang nicht ein antikirchliches Geschehen, sondern stellt sich wesentlich als eine innerkirchliche Auseinandersetzung bzw. eine Kontroverse dar, in welcher sich „politische Theologie“ mit Ekklesiologie bzw. der Frage nach Zusammenhalt und Identität der Kirche untrennbar verquickt.

Der Klerus innerhalb der Solidarität aller „Patrioten“

Nichts wäre ja unzutreffender als die Vorstellung, es habe von Anfang an ein Gegensatz zwischen Kirche und Revolution bestanden. Vergleicht man vielmehr die Situation 1789 einerseits, 1792/93 andererseits, dann scheint es schwer erklärbar, daß es in drei bis vier Jahren zu einem solchen Bruch kommen konnte. Weder war die Revolution von Anfang an antikirchlich noch war der Klerus überwiegend antirevolutionär.

1789 sind nicht nur alle bedeutenden Ereignisse der Revolution von feierlichen Gottesdiensten umrahmt, einschließlich des Sturms auf die Bastille, der dann abschließend durch ein Tedeum gefeiert wird. Es ist auch der niedere Klerus, der in der historisch entscheidenden Sitzung der Generalstände vom 17. Juni 1789, freilich nach wochenlangen internen Diskussionen, den Ausschlag dafür gibt, daß

künftig nach Köpfen und nicht nach Ständen abgestimmt wird; und dies bedeutet, daß der 3. Stand mit 600 Vertretern gegen je 300 von Adel und Klerus faktisch das Übergewicht hat. Es ist die entscheidende Umwandlung der „Generalstände“ als Institution aus dem späten Mittelalter zur „Verfassungsgebenden Nationalversammlung“.

Dabei bestand freilich eine fast unüberbrückbare Kluft zwischen hohem und niederem Klerus. Die Gegensätze der französischen Gesellschaft spiegelten sich noch einmal innerkirchlich wider. Die französischen Bischöfe, aufgrund des Konkordats von 1516 von der Krone ernannt, stammten am Vorabend der Revolution samt und sonders aus dem Hochadel. Der Pfarrklerus hingegen, meist bürgerlicher Herkunft, fühlte sich stärker mit dem 3. Stand solidarisch. Sein Gegensatz zu dem aristokratischen hohen Klerus drückte sich auch in innerkirchlichen Konflikten aus. In seinen „Cahiers de doléances“ (Beschwerdebrieffen) kehrten vor allem als ständiges Leitmotiv die Forderungen nach gerechtem innerkirchlichem Finanzausgleich wieder: vor allem Alterssicherung, finanzielle Unterstützung armer Pfarrgeistlicher auf Kosten von reichen Stiften und Klöstern, die seit Jahrzehnten am personellen Schwund leiden und dafür übermäßigen Besitz haben; aber auch innerkirchliche Mitspracherechte auf der Linie eines Presbyterianismus, der durchaus seit Beginn des 17. Jahrhunderts einen wichtigen Seitenzweig des Gallikanismus bildet und die Pfarrer als Nachfolger der 70 Jünger als Institut göttlichen Rechts versteht. Und der Pfarrklerus, der in den letzten Generalständen von 1614 nur 10 Prozent der Klerus-Vertreter gestellt hatte, bildete jetzt infolge des geänderten Wahlsystems mit 208 von 296 70 Prozent der Vertretung des geistlichen Standes.

Aber auch im hohen Klerus machte sich mit dem Fortschreiten der Revolution Verunsicherung und innere Kapitulation vor einer unaufhaltsamen Entwicklung bemerkbar. Damals hieß das „la grande peur“ – es war aber doch mehr als nur Angst, es war auch Identitätskrise: Man hat zwar keine Konzeption, sieht jedoch, daß es keinen Zweck hat, sich einer unaufhaltsamen Entwicklung entgegenzustemmen. Bei der Abstimmung vom 17. Juni hatten die Bischöfe noch fast einmütig dagegen gestimmt. Als jedoch am 4. August 1789 die Abschaffung des ganzen Feudalsystems (damit auch der Kirchenzehnten und der ganzen traditionellen kirchlichen Privilegien) beschlossen wurde, erklärte sich fast der ganze Klerus in der Nationalversammlung, einschließlich der Bischöfe, bereit, auf die bisherigen klerikalen Privilegien zu verzichten.

Die „Zivilkonstitution“ als Scheidung der Geister

Neuere Forschungen² haben noch deutlicher gemacht, als dies im bisherigen Bewußtsein war, daß eigentlich kein Ereignis so sehr die anfängliche Solidarität

aller „Patrioten“, wie diese noch das Jahr 1789 charakterisierte, zerbrochen hat wie die Zivilkonstitution des Klerus, die von der Verfassungsgebenden Versammlung am 12. Juli 1790 beschlossen wurde. Sie war das eigentlich traumatische Ereignis, welches, noch vor dem Prozeß gegen das Königtum und der Hinrichtung Ludwigs XVI. am 21. Januar 1793, die Spaltung der französischen Nation in zwei Lager bewirkte. Was sie wollte, war im Grund, die Kirche und den Klerus in den revolutionären Staat zu integrieren bzw. im Rahmen der demokratischen Umwandlung aller Institutionen auch die Kirche – ohne ihr inneres Wesen, wie es die Gesetzgeber verstanden, anzutasten – in ihrer „äußeren Disziplin“, das heißt ihren staatskirchlichen Bezügen, an die neue Realität anzupassen. Eine Säkularisierung des Staates lag damals der Nationalversammlung noch fern. Sie wollte vielmehr die Kirche möglichst eng mit dem revolutionären Aufbruch verschmelzen. Im wesentlichen läßt sich die Zivilkonstitution in drei zentrale Gesichtspunkte einteilen:

1. Es sind einmal Momente der *rationelleren kirchlichen Organisation*. Dazu gehört, daß anstelle der bisher 135 Diözesen sehr ungleicher Größe (von 20 bis zu fast 1300 Pfarreien) nun 83 Bistümer ungefähr gleicher Dimension genau entsprechend den neu geschaffenen Departements treten. Es gehört dazu die Neuordnung der Pfarreien nach der Bevölkerungszahl, ebenfalls dringend notwendig, in bischöflichen Reformgutachten in den Jahrzehnten vorher wiederholt angezielt, aber nie entschlossen in Angriff genommen, da ein solcher ernsthafter Versuch einen mörderischen Kampf der in ihren Rechten und Pfründen Beeinträchtigten zur Folge gehabt hätte. Es gehört dazu weiter, nach der Einziehung des kirchlichen Grundbesitzes, der etwa ein Zehntel des französischen Bodens ausgemacht hatte, die staatliche Besoldung des Pfarrklerus nach einheitlichen Kriterien, während das bisherige Pfründensystem innerhalb von Kirche und Klerus sehr große Ungleichheiten mit sich gebracht hatte.

2. Weiter gehören dazu Elemente der *innerkirchlichen Demokratisierung*. Am wichtigsten ist hier die Wahl sowohl der Bischöfe wie der Pfarrer, und zwar durch politische Wahlgremien, bei denen nicht einmal Bekenntnis des katholischen Glaubens Voraussetzung des aktiven Wahlrechts war; selbst Protestanten und Juden konnten diesen Wahlkörperschaften angehören. Weiter gehören dazu „Priesterräte“ (Conseils des prêtres) in den Diözesen, welche die Gewalt des Bischofs für bestimmte Personalentscheidungen einschränken.

3. Schließlich *episkopalistische* Elemente auf der Linie eines durch die Aufklärung verschärften Gallikanismus. Dazu gehört vor allem die kanonische Einsetzung der gewählten Bischöfe nicht mehr durch den Papst, sondern, wie bis zum 13. und 14. Jahrhundert üblich, durch den Metropoliten; an den Papst wird eine bloße Wahlanzeige „zum Zeugnis der Einheit des Glaubens und der Communio“ gesandt.

Ist die Zivilverfassung wirklich „revolutionär“ oder setzt sie nur die Tendenzen

fort, die das herkömmliche Staatskirchentum in Verbindung mit dem Gallikanismus auch schon beschritten hatte? Diese Frage ist in der Forschung umstritten. Leflon³ und ihm folgend Aubert⁴ unterstreichen ihren traditionellen Charakter als „Vermächtnis der Vergangenheit“, welches „viel mehr zum Ancien régime als zum neuen Régime paßt“. In scharfem Gegensatz dazu steht das Urteil von Hans Maier in seinem wichtigen Standardwerk „Revolution und Kirche“⁵: Er hebt den radikalen Unterschied zwischen dem alten Gallikanismus und der neuen, von der Revolution intendierten „Verschmelzung zwischen Revolution und Kirche“ hervor.

Wählt man aber nicht den Gallikanismus des 17. Jahrhunderts zum Vergleich, sondern das Staatskirchentum des aufgeklärten Absolutismus des letzten Drittels des 18. Jahrhunderts, dann muß man wohl einerseits sagen: Ihre wesentlichen Elemente sind nicht radikal neu, sondern Konsequenz der Ideen, die sich auch hier schon finden. Die demokratische Wahl der Bischöfe ließ sich als eine demokratische Umformung des früheren königlichen Nominationsrechts verstehen. Dies war nur konsequent, wenn man die Nomination der Bischöfe als ureigenstes Recht staatlicher Souveränität und nicht, wie Rom dies tat, als persönliches, vom Papst verliehenes Privileg für einzelne Fürsten als treue Söhne der Kirche verstand. Auch die zugrunde liegende und immer wieder geäußerte Idee, daß „die Kirche im Staat“ ist und daß das, was in der Kirche nicht kraft göttlicher Einsetzung existiert, daher nicht zu ihrem Wesen gehört, im Prinzip einseitig durch die staatliche Gewalt veränderbar ist, stellt nur die letzte Konsequenz des aufgeklärten Staatskirchentums dar. Dieses Prinzip „Die Kirche ist im Staat und nicht der Staat in der Kirche“ wird schon im österreichischen Josefismus seit 1768 in aller Ausdrücklichkeit verfochten⁶.

Neu ist jedoch die Konsequenz, mit der hier zum erstenmal versucht wurde, diese Ideen in die Praxis umzusetzen und die Kirchenstruktur eines ganzen Landes zu verändern. Denn waren die Ideen auch schon vorher vorhanden und wirksam, so fehlte doch die letzte doktrinäre Konsequenz; der Respekt vor dem historisch Gewordenen war noch zu stark. Jetzt aber war der Konflikt mit Rom, welches diesen Typ von Staatskirchentum nie anerkannt hatte, jedoch anderseits dem frontalen Konflikt bisher immer ausgewichen war, unvermeidlich.

Freilich war es fatal, daß Papst Pius VI. (1775–1799) auch diesmal jene Verzögerungstaktik befolgte, durch die er bisher in den schweren kirchlichen Konflikten mit den Staaten erfolgreich war, da er durch Warten und Hinhalten den Bruch vermied, bis eine neue politische Konstellation die Probleme erledigt hatte. Er zögerte nämlich acht Monate und glaubte dabei, es handle sich bei der Revolution um ein vorübergehendes Fieber. Und dies war verhängnisvoll; denn die Mehrheit des französischen Klerus wartete auf ein Wort des Papstes und war bereit, ihm zu folgen. Die Bischöfe waren zwar Gallikaner, aber romtreue, gemäßigte Gallikaner vom Typ Bossuet, die auf jeden Fall an der Einheit mit Rom festhalten wollten.

Nur zwei französische Bischöfe (Talleyrand und Gobel) waren von sich aus bereit, eigenmächtig zur Weihe „konstitutioneller“ Bischöfe zu schreiten. Die Entscheidung wurde schließlich durch die Constituante erzwungen. Sie forderte vom ganzen französischen Pfarrklerus den Eid auf die Verfassung (und in der Verfassung war die Zivilkonstitution eingeschlossen); sie verfügte die Amtsenthebung aller „Réfractaires“ (Eidverweigerer) unter den Geistlichen und die Einsetzung neuer „konstitutioneller“ Bischöfe. Jetzt erst, viel zu spät, kam das offizielle Wort Roms: In dem Breve „Quot aliquantum“ vom 10. März 1791 verurteilte der Papst die Zivilkonstitution, da sie der göttlichen Struktur der Kirche und ihrer hierarchischen Verfassung widerspreche. Zugleich damit aber verurteilte er bereits die Prinzipien von 1789 und die „Erklärung der Menschenrechte“.

Und damit war das Schisma perfekt. Es gab jetzt die „konstitutionelle“ Kirche, die den Eid auf die Zivilverfassung leistete (die „Eglise assermentée“), und bald auch einen vollständigen konstitutionellen Episkopat; und es gab die „Eglise réfractaire“, die eidverweigernde Kirche. Es waren zwei Kirchen, die sich gegenseitig in den Bann taten und im Kampf gegeneinander kein Pardon kannten. Etwa 52–55 Prozent des französischen Pfarrklerus leisteten den Verfassungseid, von denen vielleicht ein Zehntel nach der Verurteilung der Zivilverfassung durch den Papst wieder vom Eid abrückte⁷. Von den Bischöfen waren es nur sieben, samt und sonders zwielichtige Figuren, Ehrgeizlinge ohne geistlich-kirchlichen Sinn. Es hat zwar auch unter den konstitutionellen Bischöfen Männer von Format gegeben, die später in der Verfolgung Bekennermut bewiesen; aber das waren Priester, die erst durch die konstitutionelle Kirche zu Bischöfen aufstiegen.

Die weiteren Ereignisse, die zur blutigen Verfolgung erst nur der Eidverweigerer führten (von denen etwa 300 in den „Septembemorden“ von 1792 in den Pariser Gefängnissen auf zum Teil bestialische Weise umgebracht wurden), dann schließlich seit Ende 1793 zu einem Auslöschungskrieg gegen das ganze Christentum, sollen hier nicht verfolgt werden. Wir beschäftigen uns hier mit der Ideenkonfrontation in den kritischen Jahren 1789–1791⁸.

Politische Theologie

Zunächst einmal muß auffallen, in welchem Maß von Vertretern jenes Klerus, der von 1789 an die Revolution begeistert mitrug, geradezu eine *Theologie der Befreiung* vorgetragen wurde, in welcher die Botschaft der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit zu dem zentralen Paradigma wird, von dem aus die ganze Heilsgeschichte und alle wesentlichen Inhalte der christlichen Tradition neu interpretiert werden. Am deutlichsten hat dies der Abbé *Claude Fauchet* getan, später konstitutioneller Bischof von Calvados, Bischof „durch die Gnade Gottes und durch den Willen des Volkes, in der Gemeinschaft des Apostolischen Stuhls und in der Liebe des Menschheitsgeschlechts“⁹.

In seinem „Sermon sur l'accord de la Religion et de la liberté“¹⁰ vom 4. Februar 1791 bezwecken sowohl Sinai-Bund wie Evangelium, den Menschen von jedem Despotismus zu befreien und zur Freiheit und zur Herrschaft der Vernunft allein zu führen; geht es im Alten Bund um Mitteilung der Gesetze der „démocratie nationale“ des Gottesvolks, so im Evangelium um die „démocratie universelle“. Unter Blitz und Donner wird dem Volk am Sinai das Gesetz deshalb mitgeteilt, weil damals der menschliche Geist durch seine natürliche Entwicklung noch nicht darauf vorbereitet war. Der Bund mit Gott kommt erst zustande, nachdem er vom Volk in freier demokratischer Entscheidung angenommen ist; die Regierung des Volkes Gottes ist demokratisch: „Seht, meine Brüder, die Gesetzgebung und Regierung Gottes: alles für das Volk, alles durch das Volk, alles dem Volk.“¹¹ Vor der Monarchie wird das Volk gewarnt, wenn auch vergeblich; und die Propheten sind Anwälte des Volkes und der Vernunft gegen die Tyrannen. Jesus wird schließlich geboren auf dem Höhepunkt der Tyrannei („es ging ein Dekret vom Kaiser Augustus aus...“). Bei seiner Geburt finden sich Hirten ein, also Naturmenschen, außerdem die Weisen, die aber erst spätere Überlieferung fälschlich zu Königen gemacht hat, während sie doch in Wirklichkeit Philosophen, „adorateurs de la lumière“ sind. Jesus wird von Anfang an durch die Tyrannen verfolgt. Er wendet sich an die einfachen Menschen, an die Armen; aber er kennt kein Pardon mit den Reichen, den Aristokraten und Unterdrückten; er verweigert seine Wunderkraft der Neugier eines Königs (des Herodes). Er lehnt den Königsthron ab und er stirbt schließlich „für die Demokratie des Universums“¹². Oder, wie Fauchet in seiner Rede vom 5. August 1789 zum Gedenken an die Gefallenen des Sturms auf die Bastille verkündet: Jesus starb für das Menschengeschlecht, indem er für das Vaterland starb; als Feind des Kaisers wird er hingeopfert; „die Aristokratie ist es, die den Sohn Gottes gekreuzigt hat“¹³.

Und bezeichnend ist, wie sehr bei ihm die biblische Spannung von „diese Welt“ und „Reich Gottes“ identifiziert wird mit dem evolutionären Antagonismus von „alten Strukturen“ und ersehntem geschichtlichen „Befreiungsprozeß“: Jesus habe die ungerechte Gewalt als „Macht der Finsternis“ erduldet, damit sie verschwand und „die Autorität der höchsten Vernunft allein in der Welt regiere. Nein, sein Königreich war nicht von dieser schlimmen Welt der Tyrannei und Sklaverei, welche er nur aus Rücksicht auf die Freiheit selbst bestehen ließ, deren rechten Gebrauch die törichten Menschen nicht erkannten; er aber rief diese Freiheit zu ihren wahren Rechten auf und er verhiess mit dem Fortschritt der Aufklärung das bessere Verständnis seiner Lehre und die zukünftige Befreiung des Menschengeschlechtes.“¹⁴

Die Offenbarung hat dabei die Funktion, einen natürlichen Prozeß des Fortschritts der menschlichen Vernunft vorwegzunehmen, der seinerseits im Lauf der Zeit zum volleren Verständnis des Evangeliums als Botschaft der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit führt und so alle Menschen in gottgestifteter brüderlicher Gemeinschaft zusammenführt. Gegner des Lichts, Gegner des Evangeliums und der Fraternité sind die Réfractaires – aber „die Hölle selbst, mit all ihren Engeln der Finsternis verkleidet in Geister des Lichts, vermag nichts gegen die Freiheit der Franzosen, welche die des Universums bereitet, welche wiederum das Reich Gottes im Menschengeschlecht vorbereitet“¹⁵.

Dieser Fauchet ist kein Wirrkopf. Er ist sicher ein Mann der leidenschaftlichen Formulierungen, bei dem nicht jedes Wort auf die Goldwaage zu legen ist, aber ein ungeheuer geistreicher Kopf, sensibel, mit seinen Zeitgenossen und ihren Sehnsüchten mitfühlend. Es ist ein Mann auch mit sehr beachtlichen kirchlichen und politischen Reformideen, wie sie in seiner in den ersten Monaten der Revolution erschienenen Schrift „De la religion nationale“¹⁶ hervortreten. Stark von Rousseau beeindruckt, unterscheidet er sich doch dadurch fundamental von dem Individualismus des Genfer Philosophen, daß bei ihm der Mensch von seinem innersten Wesen her auf Liebe, Mitmenschlichkeit und Gemeinschaft hingeordnet ist; und Fauchet hat schließlich in seltener Eindringlichkeit innerhalb des Ternars

von 1789 den stärksten Akzent auf die Brüderlichkeit gesetzt und nicht allein auf Freiheit und Gleichheit, die rein für sich zu bloßen Ansprüchen an die Gesellschaft entarten können. Er hatte im späteren Verlauf der Revolution auch den Mut, gegen den Strom zu schwimmen, verteidigte als Bischof von Calvados sowohl den Priesterzölibat wie die Unauflöslichkeit der Ehe, was dazu führte, daß er aus dem Jakobinerclub ausgeschlossen wurde, setzte sich im Prozeß Ludwigs XVI. für den König ein und endete schließlich Ende 1793 ebenfalls auf dem Schafott.

Fauchets Ende ist bezeichnend für die Konstitutionellen, die sich nicht von der Dynamik der Entwicklung mitreißen ließen und daher nicht jenen Schritt taten, den der konstitutionelle Erzbischof von Paris, Jean Gobel, schließlich im November 1793 vollzog: Er legte Bischofsring und Kreuz auf dem Tisch des Pariser Nationalkonvents nieder und erklärte, er sehe von nun an keinen Sinn mehr für einen anderen Kult als den der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit; wenige Tage nachher nahm er in Notre-Dame am „Kult der Vernunft“ in Gestalt einer auf die Altäre erhobenen Tänzerin teil – was ihm auf die Dauer übrigens auch die Guillotine nicht ersparte, denn er wurde im folgenden Jahr unter Robespierre wegen „Atheismus“ hingerichtet.

Nicht alle gehen so weit wie Fauchet, das Reich Gottes praktisch mit dem Reich der Liberté, Egalité und Fraternité zu identifizieren. Aber praktisch alle Konstitutionellen sehen in den Prinzipien von 1789 und den Menschenrechten eine Konsequenz des Evangeliums; und nicht zuletzt die Religionsfreiheit folgt für sie aus der Würde des menschlichen Gewissens, auch des irrenden¹⁷. Freilich steht hinter dem Ja zur Religionsfreiheit und zur Freiheit überhaupt manchmal ein sehr aufgeklärt-optimistisches Menschenbild: Religionsfreiheit ist hier freies Spiel der Kräfte, in welchem es nur auf Überzeugung und die Kraft der besseren Argumente ankommt und dann die Wahrheit sich von selbst im freien Dialog durchsetzen wird. So hat nach Fauchet die Einführung der Pressefreiheit zur Konsequenz, daß die Bösen und die Atheisten nichts mehr zu sagen haben, da sie doch nur aus dem Reiz des Verbotenen leben; die Guten aber würden von Tag zu Tag Neues und Interessanteres hervorbringen¹⁸. Daß Religionsfreiheit christlich-biblisch aus einer Kreuzestheologie und der Entscheidung gegen einen Messias der irdischen Macht und Effizienz folgen könnte, ist eine Perspektive, die weder hier noch bei den meisten „liberalen Katholiken“ des 19. Jahrhunderts zu finden ist.

Wenn wir nun auf der Gegenseite eine gegenrevolutionäre und monarchistische Theologie erwarten, ist freilich der Befund für diese ersten Entscheidungsjahre negativ. Es gibt bei den Réfractaires keine vergleichbare politische Theologie. Die meisten eidverweigernden Priester sind im Innern hin- und hergerissen: Sie möchten die Revolution auf politischem Gebiet bejahen, können jedoch ihre Eingriffe in die innere Struktur der Kirche im Gewissen nicht akzeptieren. Eine ge-

genrevolutionäre Ideologie ist bei ihnen bis 1791 selten anzutreffen¹⁹. Vielmehr wird hier, während die Konstitutionellen Bejahung der Demokratie im Staat und innerhalb der Kirche engstens miteinander verbinden, der prinzipielle Unterschied zwischen kirchlicher und staatlicher Ordnung betont. So argumentiert die von den Bischöfen in der Nationalversammlung verfaßte Erklärung zur Zivilkonstitution: die Disziplin der Kirche gehöre einer anderen Ordnung an als die „police des états“; ist Verfassung und staatliche Ordnung etwas Menschliches, Veränderbares, so ist die Ordnung der Kirche etwas Vorgegebenes von Jesus Christus her. Im politischen Bereich mag die Volkssouveränität gelten, mögen die Völker das Recht haben, je nach Zeit ihre Regierungsform zu wechseln; die Kirche gehorcht einem anderen Gesetz²⁰.

Zu einer gegenrevolutionären Ideologie kommt es erst nachher, einmal durch den Eindruck der päpstlichen Verurteilung auch der Menschenrechte, dann durch den Prozeß und die Hinrichtung Ludwigs XVI. und die Wende der Revolution zur Christenverfolgung. Vorher ist ja auch die Spaltung von Königtum und Revolution noch nicht vollzogen; und gerade bei den Konstitutionellen sind 1790/91 die Loyalität gegenüber Verfassung, Gesetz und König („loi“ und „roi“) noch eins. Die legitimistische und monarchistisch-gegenrevolutionäre Ideologie, so geschichtlich folgenswer sie für den Katholizismus, am meisten den französischen, wurde, ist stärker Wirkung der innerkirchlichen Auseinandersetzung, als daß die Ablehnung der Zivilkonstitution willkommener Vorwand für eine politisch konservative Haltung gewesen wäre.

Die Ekklesiologie der Eidverweigerer

Es ist nicht die Einschränkung der Rechte des Papstes, welche zunächst den Hauptangriffspunkt für die Argumentation der Eidverweigerer bildet. Denn auch die meisten Bischöfe und eidverweigernden Priester sind Gallikaner und nicht Ultramontane. Untragbar für sie ist, daß in revolutionärer Weise, einseitig durch den Staat, die durch die Tradition sanktionierte kirchliche Ordnung einer ganzen Nation über den Haufen geworfen werden soll und damit die Constituante sich etwas herausnimmt, was selbst der Papst sich nicht herausnehmen dürfte. So erklärt der spätere Kardinal Maury in der Constituante, der Papst habe keineswegs das Recht, „von sich aus alle Diözesen unseres Königreichs neu zu umschreiben. Diese willkürlichen Veränderungen würden selbst in den ultramontanen Ländern nicht geduldet, und der Papst wäre in der ganzen Catholica verpflichtet, sich mit den Kirchen abzustimmen, deren Diözesangrenzen er verändern wollte.“²¹ Genau einen solchen revolutionären, nach den Gallikanern ihm nicht zustehenden Eingriff hat ja später Pius VII. im Gefolge des napoleonischen Konkordats von 1801 vollzogen; und Maury nimmt hier interessanterweise die Position jener

eidverweigernden Bischöfe vorweg, die sich dann weigern sollten, zurückzutreten.

Natürlich ist für die Réfractaires die Zustimmung des Papstes zu einer grundlegenden kirchlichen Veränderung ein prinzipielles Erfordernis kirchlicher Einheit. Aber der Papst wird für sie doch nicht einfach als souveränes Haupt der Kirche, sondern als Sprecher und Repräsentant der Gesamtkirche gesehen. So erwartet die „Exposition“ der Bischöfe am Schluß die Antwort des Papstes, „welcher im Mittelpunkt der katholischen Einheit und der Communio steht und daher Sprecher und Organ des Willens der Gesamtkirche sein muß“²².

Und gerade die „Exposition“ argumentiert durchaus von der altkirchlichen Synodalstruktur aus. Wenn man die alte Vollmacht der Metropolen zur Institution der Bischöfe wiederherstellen wolle, dann dürfe man doch nicht vergessen, daß dies bereits eine abgeleitete Vollmacht gegenüber der ursprünglichen der Provinzialsynode sei²³. Die Zivilverfassung sei eben keine Erneuerung der altkirchlichen Synodal- und Episkopalstruktur: in den Bischofswahlen nicht, bei denen in der alten Kirche einerseits dem Klerus, anderseits den Mitbischöfen der Kirchenprovinz das entscheidende Votum zukam, während das Volk eher aus seiner Kenntnis ein Zeugnis über die Qualifikation der Kandidaten ablegte; erst recht nicht in der demokratischen Wahl der Pfarrer, deren Einsetzung nach der kirchlichen Tradition vom Bischof und niemand sonst zu geschehen habe. Die Synoden, vor allem die Provinzialsynoden, in welchen die spezifische Kraft der Kirche liege, würden gerade nicht erneuert²⁴. Zusammenfassend definiert die „Exposition“, was die Kirche zusammenhält:

„Die Gesamtkirche ist repräsentiert in den ökumenischen Konzilien. – Die gallikanische Kirche ist repräsentiert in den Nationalkonzilien. – Jede Kirche konsultiert in den Causae maiores das sichtbare Haupt der Gesamtkirche; und wir können noch die Mitwirkung des Hauptes der Kirche und der Provinzialkonzilien anrufen. – Die ausdrückliche oder stillschweigende Zustimmung der Gesamtkirche, in den Formen, wie sie durch Gewohnheit und Kanones festgelegt sind, ist das wahre Prinzip der Entscheidungen und Gesetze der Kirche. – Diese Zustimmung hat ihren Platz nicht in einer rein politischen Versammlung. Man kann nicht die Ausübung der Vollmachten der Bürger verwechseln mit dem Ausdruck des Glaubens der Gläubigen.“²⁵

Außer an den Papst appellieren die Bischöfe daher von der Nationalversammlung an die Nationalsynode als an das Organ der französischen Kirche. Die Schwäche dieser Position war, daß sie damals leicht als theologische Verbrämung von Standesinteressen angegriffen werden konnte und wurde. Denn eine solche Nationalsynode, beherrscht von den hochadeligen Bischöfen, wäre eine Sache der Aristokratie gewesen. Und mit gewissem Recht konnte argumentiert werden, daß die Bischöfe die Eigenständigkeit der Kirche, die sie jetzt gegenüber der Nationalversammlung geltend machten, vorher ebenso mutig dem Königtum gegenüber hätten vertreten sollen. Dennoch hatten die unrecht, die in diesen theologischen Argumenten *nur* Überbau für aristokratische Standesinteressen sahen. Denn schon der Episkopat bildete nicht einen solchen einheitlichen Block von

Reformfeinden; auch in ihm gab es, ähnlich wie in der Hocharistokratie, allerlei Rollenunsicherheit und Bereitschaft, auf bisherige Privilegien zu verzichten. Erst recht gilt dies nicht für die gute Hälfte des Pfarrklerus, die keineswegs von vornherein von Gegnerschaft gegen die Revolution erfüllt war und dennoch die Zivilkonstitution ablehnte.

Die Ekklesiologie der Konstitutionellen

Die führenden geistigen Köpfe der Konstitutionellen wie Claude Fauchet und Henri Grégoire, welcher konstitutioneller Bischof von Blois wurde²⁶, waren keineswegs von der Zivilkonstitution vorbehaltlos begeistert. Die fast totale Unterordnung der Kirche unter den Staat, das kirchliche Wahlrecht auch für Nichtkatholiken, das Fehlen einer spezifischen Rolle des Klerus bei den Bischofswahlen, die Unterlassung einer Wiederherstellung der spezifisch kirchlichen Synodalstrukturen auf diözesaner, provinzieller und nationaler Ebene, dies alles fand auch Kritik von ihrer Seite²⁷. Die Zivilkonstitution ist ja keineswegs nur Werk des „konstitutionellen“ Klerus, sondern auch wesentlich anderer, radikalerer Kräfte.

Wenn die genannten Autoren aber dennoch die Zivilkonstitution akzeptierten, ja in ihr – so Fauchet²⁸ – eine Befreiung der Kirche von der gegen das Evangelium in ihr eingedrungenen Tyrannei sahen, dann deshalb, weil diese Kritikpunkte offensichtlich für sie keine Fragen nach Sein oder Nichtsein der Kirche, sondern eher Schönheitsfehler waren. Dies hängt aber wieder damit zusammen, daß für sie im Grund die Gemeinschaft der Gläubigen mit der der Citoyens identisch ist und in Kirche und Staat die *Volonté générale* gleichermaßen die Stimme Gottes darstellt. Eine Ekklesiologie der *Communio* geht so bruchlos über in die Einheit von Kirche und bürgerlicher Gesellschaft.

Dies geht freilich nur, weil gerade die Konstitutionellen aus ihrem optimistischen Menschenbild heraus an einen Säkularisierungsprozeß nicht zu glauben vermögen, ganz im Gegensatz zu den *Réfractaires*, die die Breitenwirkung des philosophischen Unglaubens der Enzyklopädisten sehr ernst nehmen. Ein Fauchet kann sich 1789 schlichtweg nicht vorstellen, daß das im Ernst eintreten könnte, wovor nur einige frömmelnde kleine Geister Angst hätten: daß die Mehrheit der Franzosen die Indifferenz in Religionsdingen proklamiere. Würde das versucht, „dann würde man sehen, daß Frankreich katholisch bis auf die Wurzel ist und auch nicht den Gedanken ausstehen könnte, daß eine legale Revolution ihm die religiöse Einheit rauben würde“²⁹. Erst recht ist der Atheismus nur ein vorübergehendes Fieber: Es gibt Gottesleugner so wie Mißgeburten in der Natur; aber das ist nicht der Mensch, der „notwendige Anbeter der Gottheit“³⁰. Und ähnlich ist der größte Teil des konstitutionellen Klerus, ganz im Gegensatz zu

den Eidverweigerern, fest überzeugt, daß die Angriffe einer religionsfeindlichen Aufklärung von selbst schwinden, sobald einmal der Klerus sich in die Solidarität aller „Patrioten“ eingereiht und damit Vorurteile zerstreut habe³¹. Um so grausamer war natürlich für die Konstitutionellen das Erwachen, als die Revolution jene Kirche nicht mehr brauchte, die ihrerseits ihren primären Identifikationspunkt nicht in der Einheit mit Rom, sondern in der patriotischen Solidarität mit der eigenen Nation gefunden hatte.

Der Streit des konstitutionellen mit dem eidverweigernden Klerus ist nicht zuletzt ein Streit um das gallikanische Erbe. Besteht dieses Erbe für die bischöfliche „Exposition“ in der altkirchlichen episkopal-synodalen Verfassung, so für die Konstitutionellen in dem Impuls der Freiheit und letztlich in der Kirche als *Communio* aller Gläubigen; und dieses Erbe wird nach ihnen verraten sowohl im Absolutismus des Papstes wie eines Königs, am schlimmsten, so Fauchet, im Konkordat von 1516 zwischen Franz I. und Leo X., „diesem Banditen-Codex, wo das Haupt des Sacerdotiums und des Imperiums sich das geben, was nach dem Zeugnis aller weder dem einen noch dem anderen gehört, die Rechte der Völker und das Geld der Kirchen“³².

Nicht alle Konstitutionellen gehen dabei so weit wie Fauchet, für den die Hirten frei gewählte Exponenten der „*volonté générale*“ sind, die Bischöfe als Zeugen Deputierte des Kirchenvolks und die Konzilien gesetzgebende Parlamente der Kirche³³. Aber auch sonst wird betont, daß die Hierarchie nicht allein die Kirche repräsentiert und daß die Unfehlbarkeit der Kirche auch dem ganzen Bischofskollegium allein noch nicht verheißen sei, sondern erst der ganzen Gemeinschaft der Gläubigen; und ein beliebtes historisches Argument dafür ist die Doppelsynode von Seleukia-Rimini 359/60, wo fast der ganze Episkopat vor dem kaiserlichen Despotismus kapitulierte und den wahren Glauben verraten habe, die Gläubigen aber aufbegehrt und durch ihre Nichtrezeption die ökumenische Geltung dieses Konzils verhindert hätten³⁴. Und bei allen haben die *Wahlen* der Bischöfe und sogar der Pfarrer einen prinzipiellen theologischen Stellenwert: Entsprechen sie nicht auf jeden Fall mehr der Tradition der Kirche als die königliche Nomination der Bischöfe, welche den Episkopat dem Hochadel reservierte?

Hier begegnet freilich eine merkwürdige Inkonssequenz. Derselbe Grégoire betont einerseits gegenüber den Réfractaires, die Wahl der Bischöfe durch die Gemeinde sei eine Sache göttlichen Rechts und apostolischen Ursprungs; und er vermag sich dabei auf eine Fülle von biblischen und altchristlichen Zeugnissen zu stützen. Wird er jedoch darauf festgenagelt, daß das Wahlrecht auch für Nichtkatholiken und ebenso eine rein demokratische Bischofswahl ohne Sonderstellung des Klerus doch mit der urchristlichen Tradition auch nicht recht in Einklang stehe, dann ist für ihn die Weise der Bischofsbestimmung wieder eine reine Sache der „äußeren Disziplin“, die nichts mit dem Wesen der Kirche zu tun hat. Dann ist im Grund das spezifisch Kirchliche allein die Bischofs*weihe* als Weitergabe

apostolischer Vollmacht; hier allein handelt die Kirche: „Das Volk wählt, die Kirche weiht“³⁵. Dieser Satz ist verräterisch. Dann ist es also nicht die Kirche, die konkrete Ortskirche, die auch schon in der Wahl wirksam ist, sondern ein „Volk“, das nicht das Volk Gottes ist und das auf einmal wieder der Kirche gegenübergestellt wird; und die Kirche ist dann doch wieder die Hierarchie.

Darin kommt aber der schwerwiegendste Mangel zum Ausdruck. Bei dieser „Communio-Ekklesiologie“ ist all das, was diese Communio im Konkreten ordnet und normiert, also alles Organisatorische, im Grund einem kirchenfremden Prinzip und konkret dem Staat zugewiesen.

Diese Entleerung des Rechtscharakters der Communio wird bereits deutlich, wenn wir fragen, was für die Konstitutionellen „Communio mit dem Papst“ heißt, an der sie doch auch festhalten wollen. Sie heißt ausdrücklich *nicht*, daß der Papst die Bedingungen der Communio bestimmen darf und man von seiner Gemeinschaft ausgeschlossen ist, wenn man diese Bedingungen nicht annimmt. Und sie heißt positiv: *Wir* wollen mit ihm Gemeinschaft halten, bekennen denselben Glauben, beten für ihn, gedenken seines Namens im Kanon der Messe, teilen ihm die Bischofswahlen und die Beschlüsse von Konzilien mit. Wenn er nicht mit uns Communio halten will, ist das seine Schuld³⁶. Eine konkrete päpstliche Vollmacht gibt es in der typischen Linie des Febronianismus nur als exekutive Instanz der Konzilsbeschlüsse: Der Papst hat darüber zu wachen, daß die Kanones und Glaubenssätze, die allgemeine Konzilien aufgestellt haben, überall beachtet werden³⁷.

Noch deutlicher wird dies aber bei einer anderen Frage: Wer bestimmt die Grenzen der Bistümer? Mit welchem Recht wirft die Nationalversammlung die ganze Episkopaleinteilung der Kirche Frankreichs über den Haufen, löscht Bistümer aus und schafft neue? Welche Vollmacht gehört dazu? Die Réfractaires sagen: Zur bischöflichen Weihevollmacht muß die Jurisdiktion hinzukommen; und die kann nur die Kirche, nicht der Staat verleihen. Sie tendieren dazu, die Jurisdiktionsgewalt scharf von der Weihegewalt abzukoppeln; die neuen Bischöfe sind deshalb illegitim, und ihre an sich gültige Weihe verleiht keinen Rechtstitel, auch nicht für den Notfall, in einem Territorium, das ihnen nicht gehört, bischöfliche Vollmachten auszuüben. Die Konstitutionellen vertreten unter Berufung auf die alte Kirche, auf einen Cyprian und Augustinus, jenes Prinzip, das an sich heute durch das Zweite Vatikanum sanktioniert ist: daß die Jurisdiktion grundsätzlich in der bischöflichen Weihegewalt enthalten ist, und zwar als universale Jurisdiktion über die ganze Kirche. Wie geschieht dann aber die konkrete Ordnung und Eingrenzung? Das Zweite Vatikanum wird später die Antwort geben: durch die „Communio hierarchica“; diese Vollmacht kann nämlich „nur in der hierarchisch geordneten Kommunionseinheit mit Haupt und Gliedern des Kollegiums“ ausgeübt werden³⁸.

Aber gerade an dieser Stelle steht bei den Konstitutionellen eine nichttheologi-

sche Größe. Grégoire betont ausdrücklich, daß es *nicht* die „*unité de l'église*“ sei, welche die konkrete Ordnung und Eingrenzung der universalen Vollmacht erfordere, sondern „*bon ordre*“³⁹. Die Einteilung ist ein „*règlement de police extérieure*“⁴⁰; sie ist „eine Sache der Ordnung, der Polizei, für das Wohl der Völker abgemacht, und welche die Völker das Recht haben für ihren Vorteil zu modifizieren, da dies das Ziel aller Gesetze ist“⁴¹. Es ist also eine rein äußerlich-politische Organisationsfrage; und alles Organisatorische – so eine Erklärung der konstitutionellen Bischöfe – untersteht letzten Endes jener Instanz, „welcher es zukommt, die öffentliche Ordnung zu regeln und die Staaten zu regieren“⁴². Und dies ist im Grund die Volkssouveränität, als ein und dieselbe in Kirche und Staat verstanden, die „*volonté générale*“. Nur die „innere Disziplin“ der Kirche, das heißt jener Bereich, der mit Glaube und Sakramenten zu tun hat, ist dem Zugriff der staatlichen Gewalt entzogen. Oder ein anderes beliebtes Argument: Jeder einzelne kann sich durch Wechsel seines Wohnsitzes einen anderen Hirten geben, warum dann nicht auch ganze Völker?⁴³ Es sei dies ja nur eine „Änderung der Geographie“; dem geistlichen Wesen der bischöflichen Gewalt tue man damit doch keinen Abbruch!

Die Communio-Ekklesiologie steht also faktisch im Sog des Staatskirchentums, weil Gläubige und Staatsbürger im Grund identisch sind. Dem entspricht übrigens auch das zwiespältige und inkonsequente Verhältnis zur Geschichte: Einerseits ist für die Konstitutionellen die „konstantinische Wende“ der große Sündenfall, da hier das Christentum von seinem Geist der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit abgefallen sei⁴⁴. Andererseits gilt für sie die kaiserliche und königliche Kirchenherrschaft, die Errichtung von Kirchenprovinzen und Bistümern und die Einberufung und Leitung von Konzilien durch die Herrscher, immer wieder als das große Vorbild, da sie das Traditionsargument für das abgibt, was die Zivilkonstitution getan hat. Insbesondere Karl der Große, den Fauchet geradezu zum Propheten der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit hochstilisiert⁴⁵, ist hier, wohl auch als nationale Identifikationsfigur, immer wieder gern angerufenes Vorbild dafür, wie eine energische Staatsgewalt ohne viel Federlesens die Kirche reformiert.

Ausblick und Fazit

Timothy Tackett stellt fest, daß in dieser Auseinandersetzung zwei verschiedene priesterliche Identitäten miteinander ringen. Bei den Konstitutionellen ist es der „*Prêtre-citoyen*“, der seine primäre Identität als Bürger unter Bürgern und als Motor politisch-sozialer Veränderung findet. Bei den *Réfractaires* ist es der Priester als Mann der Kirche, als Amtsträger einer hierarchischen Institution, welcher bei Konflikten seine vorrangige Loyalität gilt⁴⁶.

Letzten Endes steht dahinter ein Kirchenbild primär der Immanenz oder der

Transzendenz. Wo die Kirche primär in ihrer weltimmanenten Rolle gesehen wurde, wie im aufgeklärten Absolutismus als Instrument der Volkswohlfahrt und dann in Fortsetzung dieser Linie als Ferment des revolutionären Befreiungsprozesses, folgte daraus logisch die Entscheidung für die konstitutionelle Kirche. Die Betonung ihres transzendenten Charakters und damit der Unverfügbarkeit und Vorgegebenheit ihrer Ordnung von Christus her ist umgekehrt das ständige Leitmotiv bei den Réfractaires.

Das Tragische ist dabei, daß die Konstitutionellen sowohl in ihrem Ja zu den Ideen von 1789 wie in ihrem Verständnis von Kirche als *Communio* manche berechtigten Anliegen vertraten. Aber indem sie beides allzu eng und bruchlos miteinander verbanden, brachten sie sowohl ihre politische Theologie wie ihre Ekklesiologie in Mißkredit. Indem sie ihr *Communio*-Modell an einer bruchlosen Einheit von Kirche und profaner Gesellschaft ausrichteten, scheiterten sie schon an dem Säkularisierungsprozeß, den sie ignoriert und bagatellisiert hatten und der in der Revolution selbst mit elementarer Gewalt losbrach.

Der letzte Sieger dieser Auseinandersetzung war, wie es wohl immer in Polarisierungen geschieht, wenn ein mehr an profanen Modellen orientiertes fundamentaldemokratisches und ein rein hierarchisches Kirchenbild miteinander kämpfen, der Ultramontanismus, also die Ausrichtung kirchlicher Identität auf Rom allein. Katholisch-kirchliche Konsequenz von 1789 war 1870. Fazit der Erfahrung der Revolution und ihres Umbruchs und ihrer Spaltung war die Überwindung beider Flügel des Gallikanismus und die Erkenntnis: Nur eine an Rom orientierte Identität der katholischen Kirche vermag in geschichtlichen Umwälzungen und Brüchen standzuhalten und existenzbedrohende Krisen zu überstehen. Deutlich wird dies bereits 1801 im Konkordat Napoleons mit Papst Pius VII. Um das sonst unheilbare Schisma in Frankreich zu beheben, bleibt nichts anderes übrig als ein bisher unerhörter Einsatz päpstlicher Autorität: Jetzt mußte der Papst das mit seinem Machtwort vollbringen, was die Zivilverfassung versucht hatte, nämlich die ganze Episkopalstruktur Frankreichs von Grund auf zu verändern, den Episkopat eines ganzen Landes abzusetzen und einen neuen einzusetzen.

Was freilich dabei auf der Strecke blieb, war das Anliegen einer mehr episkopal-synodalen Kirchenverfassung auf der Linie der altkirchlichen Tradition. Und dies nicht nur in Frankreich, sondern auch in Deutschland: Man denke an die Kirchenideen eines Dalberg und Wessenberg und ihre tragische Verkennung⁴⁷. Zwischen Staatskirchentum und Ultramontanismus blieb bald kein dritter Weg mehr übrig; zwischen diesen Fronten wurde alles übrige zerrieben. Welche möglichen Konsequenzen und Perspektiven daraus für heute entspringen, das sei hier nur als Frage formuliert. Die Geschichte stellt das Problem, weist allzu leichte, unbeschwerte und naive Beruhigungsversuche zurück; aber sie stellt auch kein unausweichliches Fatum auf, sondern bleibt offen für andere Wege und für Überraschungen.

ANMERKUNGEN

- ¹ So Concilium, Februar 1989: „1789: Französische Revolution und Kirche“.
- ² Bes. T. Tackett, *La Révolution, l'Eglise, la France. Le serment de 1791* (Paris 1986).
- ³ J. Leflon, *La crise révolutionnaire 1789–1846* (Histoire de l'Eglise 20, Paris 1951) 59.
- ⁴ Hb. d. Kirchengeschichte, Bd. VI/1 (Freiburg 1971) 28.
- ⁵ H. Maier, *Revolution und Kirche. Zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie* (Freiburg ⁵1988), bes. 121 f.; er stützt sich weiter auf K. D. Erdmann, *Volkssouveränität und Kirche. Studien über das Verhältnis von Staat und Religion in Frankreich vom Zusammentritt der Generalstände bis zum Schisma* (Köln 1949) 227 f.
- ⁶ Bes. in den Dokumenten bei F. Maass, *Der Josephinismus*, Bd. 7 (Wien 1951) 288–290; 368–384.
- ⁷ So die Ergebnisse bei Tackett 59 f.
- ⁸ Eine Gegenüberstellung der beiden Ekklesiologien bei B. Plongeron, *Conscience religieuse en Révolution* (Paris 1969) 179–261. In wesentlichen Punkten setze ich jedoch die Akzente in diesem Beitrag anders.
- ⁹ Zu seinen Ideen bes. Maier 107 f., 110–119. Biographie: H. Cros, *Claude Fauchet (1744–1793)* (Paris 1912).
- ¹⁰ In Migne, *Orateurs sacrés*, Bd. 66, 159–174. ¹¹ Ebd. 161. ¹² Ebd. 164.
- ¹³ C. Fauchet, *Premier discours sur la liberté française prononcé le 5 août 1789* (Paris 1789) 7 f.
- ¹⁴ *Sermon sur l'accord* (Anm. 10) 166. ¹⁵ Ebd. 174.
- ¹⁶ Zit. nach der Textfassung in Migne, *Orateurs sacrés*, Bd. 66, 30–158.
- ¹⁷ Bes. H. Grégoire, konstitutioneller Bischof von Blois, im „Discours sur la liberté des cultes“ (Paris 1793).
- ¹⁸ So in seiner Schrift „De la religion nationale“ 146–150. Freilich hat die Pressefreiheit in dieser Schrift dort noch ihre Grenze, wo Gott, die Religion, die guten Sitten, die Nation oder der König angegriffen werden.
- ¹⁹ Tackett 82. ²⁰ *Exposition des principes sur la constitution du Clergé* (Maastricht 1791) 36.
- ²¹ Zit. bei Plongeron 201. ²² *Exposition des principes* 37. ²³ Ebd. 14. ²⁴ Ebd. 15–19, 23. ²⁵ Ebd. 33.
- ²⁶ Zu ihm u. a.: A. Pouget, *Les idées religieuses et réformatrices de l'évêque constitutionnel Grégoire* (Paris 1905); neuestens B. Plongeron, *Die Geburt einer republikanischen Christenheit (1789–1801): Abbé Grégoire*, in: *Concilium* 25 (1989) 19–27.
- ²⁷ *Journal Chrétien ou Ami de la Vérité* (Zschr. der konstitutionellen Kirche) II, 228; H. Grégoire, *Légitimité du serment civique exigé des fonctionnaires ecclésiastiques* (Paris 1791) 19, 24 f. ²⁸ S. Anm. 10, 173.
- ²⁹ *De la religion nationale* 110. Entsprechend vertritt er dort: Nichtkatholiken muß Gewissensfreiheit gewährt werden, die ein Naturrecht ist, ebenso Gleichheit in allen nichtpolitischen Rechten, aber nicht politische Rechte, da dies („rompre le lien de la religion nationale“) die Einheit des Staates und der Nation in ihrer Wurzel zerstören würde.
- ³⁰ Ebd. 46–49. ³¹ Tackett, 81, 89. ³² *De la religion nationale* 77.
- ³³ So im *Sermon sur l'accord de la religion et de la liberté* (Anm. 10) 168 f.; *De la religion nationale*, 39 f., 42.
- ³⁴ S. Anm. 10, 171; Grégoire, *Légitimité du serment civique* 28. ³⁵ *Légitimité du serment civique* 19.
- ³⁶ Vgl. das Zeugnis des konstitutionellen Bischofs Debertier: „*Prier pour le Pape, le nommer dans le Canon de la messe, lui écrire en signe de communion, déclarer dans les mandements et dans les lettres pastorales qu'on demeure uni au Saint-Siège, l'informer de la tenue des Conciles nationaux . . . est-ce là vouloir et faire le schisme? – Mais, direz-vous, si le Pape vous refuse tout témoignage de communion, pouvez-vous dire que vous êtes en communion avec lui? – Oui, très certainement, nous pouvons le dire et l'assurer. Car dès lors qu'on conserve la foi, qu'on observe les loix de l'Eglise, quelque mécontentement que l'on ait causé au Pape pour avoir embrassé un parti qui lui déplait, on n'est pas moins en communion avec le Saint-Siège, quoique le Pape refuse d'en donner les signes*“: zit. bei Plongeron (Anm. 18) 243. ³⁷ So z. B. *Journal Chrétien* II, 340. ³⁸ *Lumen gentium* 22.
- ³⁹ *Défense de l'ouvrage intitulé „Légitimité du serment civique“* (Paris 1791) 11.
- ⁴⁰ *Légitimité du serment civique* 7.
- ⁴¹ *Défense* 10. Ähnlich im *Journal Chrétien* I, 385: „*La juridiction particulière à chacun n'est autre chose que la juridiction commune, que le bon ordre et le succès des travaux apostoliques ont forcé de resserrer dans les limites de leurs diocèses*.“ ⁴² Zit. n. *Journal Chrétien* I, 403.
- ⁴³ Grégoire, *Légitimité du serment civique* 17; *Défense* 12. ⁴⁴ *Z. B. Journal Chrétien* I, 49 ff.
- ⁴⁵ *De la religion nationale* 43 f. ⁴⁶ Tackett 88, 91, 145.
- ⁴⁷ Zu Dalberg bes.: R. Reinhardt, *Fürstprimas Karl Theodor von Dalberg im Lichte der neueren Forschung* in: *ThQ* 144 (1964) 257–275; H. Raab, *Karl Theodor von Dalberg. Das Ende der Reichskirche und das Ringen um den Wiederaufbau des kirchlichen Lebens 1803–1815*, in: *AMrhKG* 18 (1966) 27–39. Zu Wessenberg zuletzt K. H. Braun, *Die Causa Wessenberg*, in: *Kirche und Aufklärung – Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860)*, hrsg. v. K. H. Braun (München 1989) 28–59.