

Rainer Maria Bucher

Der übersehene Anfang der Gegenwart

Die Kirche und die Französische Revolution

Paris, ein Sonntagvormittag des Jahres 1980. Papst Johannes Paul II. erklärt öffentlich, Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit – die drei Leitideen der Französischen Revolution – seien „im Grunde christliche Gedanken“¹. 189 Jahre vorher, 1791, hatte Papst Pius VI. noch mit allem Nachdruck festgestellt – und auch er mit Blick auf die eben zwei Jahre alte Revolution –, die ganze „absurde Freiheitslüge“ liefe nur darauf hinaus, die katholische Religion zu vernichten, widersprüche zutiefst Vernunft und Offenbarung².

Man sieht: Es gibt überraschende Entwicklungen in der Kirchengeschichte. Hinter solchen Standpunktverschiebungen verbergen sich meist schwierige historische Probleme. Die dramatische Wende in der Stellung der katholischen Kirche zu den modernen Freiheitsrechten läßt eine tieferliegende Verschiebung ahnen, eine Verschiebung vor allem des Verhältnisses von Kirche und Gesellschaft.

Mit der Französischen Revolution trat die Idee der Menschenrechte gesellschaftlich an jene Stelle, die zuvor Kirche und Religion einnahmen. Die Menschenrechte wurden das, worauf man sich nun zur Legitimation der eigenen Position beruft. In dieser Funktion als letzte Berufungsgrundlage aber lösten sie die Kirche und den von ihr kontrollierten religiösen Diskurs ab.

Für die Kirche stellt sich daher bis heute das Problem, wie sie sich gegenüber dieser modernen emanzipierten Gesellschaft verhalten solle. Der Widerstand gegen die autonomen Freiheitsrechte des Menschen, wie ihn die Kirche des 19. Jahrhunderts betrieb, erklärt sich vor allem als Widerstand gegen den Entwurf einer modernen, religiös ungebundenen liberalen Gesellschaft. Mit ihr und dem aus ihr hervorgehenden demokratischen und pluralen Staat konnte sich die katholische Kirche lange Zeit nicht anfreunden. „Eine Obrigkeit, die darauf verzichtet, eine Autorität von Gottes Gnaden zu sein, verzichtet damit darauf, eine Autorität zu sein“³, so Kardinal Faulhaber noch zu Zeiten der Weimarer Republik.

Ihre eigene politische Entmachtung traf die Kirche im letzten unvorbereitet, obwohl schon lange neue und andere Kräfte in Staat und Gesellschaft die Entscheidungskompetenz an sich gezogen hatten. Denn bei genauerer Betrachtung zeigt sich, daß gerade noch bis ins 16. Jahrhundert hinein die christliche Religion tatsächlich die vorherrschende gesellschaftliche Legitimationsinstanz war, sich die staatliche Herrschaft mithin vornehmlich religiös stabilisierte.

Es war nicht zuletzt die konfessionelle Spaltung, die es endgültig unmöglich machte, den Staat religiös zu begründen und zu einen. Alternative, nicht mehr länger religiös begründete Staatskonzeptionen setzten sich durch. Denn Religion befriedete nun plötzlich nicht mehr die Gesellschaft, sondern entzweite sie. Die Regelungen des Westfälischen Friedens von 1648 mit ihrem mühsamen Versuch, religiöse Einheitlichkeit territorial wiederherzustellen und über die Religionszugehörigkeit des jeweiligen Landesherrn zu sichern, erwiesen sich als überaus prekäre Zwischenlösung. Sie wurde zum Rahmen, innerhalb dessen die fortgeschrittenen Staaten des aufgeklärten Absolutismus neue gesellschaftliche Steuerungsinstrumente entwickelten, vor allem Beamtenschaft, Verwaltung, Wissenschaft und Militär. Staat und Recht begannen, sich selbst als eigenständige, religionsunabhängige Größen zu entwickeln und mit einem mächtigen Verwaltungs- und Theorieapparat zu umgeben.

Das 18. Jahrhundert ist denn auch kirchenpolitisch vom ständigen und durchaus erfolgreichen Versuch der europäischen Staaten gekennzeichnet, sich ihre Kirchen als Staatskirchen dienstbar zu machen. In den rationalen Verwaltungs- und Rechtsstrukturen der absolutistischen Staaten gerieten nun aber die herkömmlichen gesellschaftlichen Unterscheidungsmerkmale wie Stand und Herkunft in eine zunehmend hoffnungslose Defensive, entwickelte sich ein nicht nur ökonomisch, sondern auch politisch erfahrener bürgerlicher Stand.

Theoretisch gestützt und zugleich vorangetrieben wurde diese Entwicklung von jener geistesgeschichtlichen Epoche, in der wir uns – bei oder gerade wegen aller postmodernen Selbstkritik – auch heute noch befinden: der Aufklärung. Von Kant definiert als „Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“, als der „Mut, sich des eigenen Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen“⁴, zwingt sie alle herkömmlichen Institutionen und Begriffe vor den „Richterstuhl der Vernunft“. Dessen Urteilsprinzipien aber sind Autonomie des Menschen, natürliche Gleichheit und ursprüngliche Moralität, in den Parolen der Französischen Revolution: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit.

In Theologie und Kirche des 19. und frühen 20. Jahrhunderts konkurrieren im wesentlichen zwei Strategien, sich mit dieser Kritik auseinanderzusetzen. Entweder versucht man nachzuweisen, daß Glaube und Kirche nicht unter diese aufklärerische Kritik fallen, oder man weist schon die Prinzipien dieser Kritik zurück. Gesellschaftstheoretisch und schließlich auch in der Breite der Theologie setzte sich bis zum Zweiten Vatikanum die zweite, grundsätzlich aufklärungskritische Richtung durch⁵.

Die Französische Revolution

Der Führungsbereich der Gesellschaft verlagerte sich jedoch von der Mitte des 18. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts noch einmal vom politischen auf den wirt-

schaftlichen Sektor. Die historisch einmalige Dynamik der kapitalistischen Industrialisierung veränderte die Strukturen der europäischen Gesellschaften revolutionär. Es kam zum Gleichziehen der wirtschaftlichen mit den feudalen Eliten. Generell kritisch gegenüber dem Projekt des modernen bürgerlichen Staates entwickelte die katholische Kirche angesichts der enormen sozialen Folgekosten der liberalen Industrialisierungspolitik zudem eine kapitalismuskritische, lange allerdings noch an ständischen, vordemokratischen Ordnungsvorstellungen orientierte Soziallehre.

Eben diese ständische Ordnung abzuschaffen aber war das erklärte Ziel der Französischen Revolution. Als umfassendes bürgerliches Modernisierungsprojekt von Staat und Gesellschaft beseitigte sie den Feudalismus, beendete also die Ständesvorrechte von Adel und Klerus⁶. Das Ziel des Projekts aber waren individuelle Selbstbestimmung und demokratisches Gemeinwesen. Mit diesem Projekt beginnt das bürgerliche Zeitalter und damit unsere Gegenwart.

Die modernen Freiheitsrechte stellten die Theorie, die Legitimationsgrundlage dieses Projekts dar; in der Französischen Revolution und auch später waren sie deswegen noch lange nicht dessen gesicherte Realität. Dennoch: Daß dieses Projekt in Deutschland 1848 scheiterte und das deutsche Bürgertum die Modernisierung der Gesellschaft schließlich in den anachronistischen, halbfeudalen Strukturen eines „Kaiserreichs“ versuchte, macht sicherlich einen nicht geringen Teil der Tragik, vielleicht auch der Schuld der deutschen Geschichte aus⁷.

Die Französische Revolution hingegen verlief erfolgreich, wenn sie auch schließlich massiv gegen ihre Ursprungsintentionen verstieß. Diese Ursprungsintentionen aber waren seitdem als grundsätzlich realisierbar erkannt. „Ein solches Phänomen in der Menschheitsgeschichte vergißt sich nicht mehr“, schrieb Kant 1798, „weil es eine Anlage und ein Vermögen in der menschlichen Natur zum Besseren aufgedeckt hat, dergleichen kein Politiker aus dem bisherigen Laufe der Dinge herausgeklügelt hätte“ – und Kant war sich des „Elends“ und der „Greuel-taten“⁸ des revolutionären Prozesses durchaus bewußt. Politik umfaßt seit der Großen Revolution nicht nur Taktik und Strategie des täglichen Interessenskampfs, sondern auch die Definition der Organisationsprinzipien des Staates selbst; Politik war nunmehr nicht mehr nur die Verwaltung einer vorgegebenen Ordnung, sondern Gestaltung dieser Ordnung selbst.

Der revolutionäre Prozeß wurde zu Beginn vom niederen Klerus, der eine wesentliche Gruppe der Delegierten des Dritten Standes stellte, teilweise begeistert mitgetragen. Es war ein katholischer Geistlicher, Abbé Emmanuel Sieyès, der im Januar 1789 eine Flugschrift mit dem Titel „Was ist der Dritte Stand?“ veröffentlichte und darin programmatisch erklärte, nur der Dritte Stand repräsentiere die französische Nation, dieser allein könne und müsse sich daher zur Nationalversammlung erklären. Sieyès' Schrift lieferte das Auftaktszenario der Revolution, sie verhalf dem Dritten Stand entscheidend zu seinem politischen Selbstbewußt-

sein. Aber auch vom Ersten Stand, dem Stand des Klerus, wurde die bürgerliche Revolution in ihren Anfängen nicht wirklich behindert, schließlich gar unterstützt.

Als am 4. August 1789 das Feudalsystem von der Verfassungsgebenden Versammlung abgeschafft wurde, stimmte der Klerus in seinen beiden Teilen fast einhellig zu. Auch gegen die im selben Monat verabschiedete Erklärung der Menschenrechte erhob er keinen Einwand. Am Anfang der Französischen Revolution steht eher das Bündnis von Klerus und revolutionärer Bewegung denn die im 19. Jahrhundert so prägend gewordene Fundamentalopposition.

Dies begann sich zu ändern, als die Nationalversammlung im Juli 1790 mit der „Zivilkonstitution des Klerus“ in durchaus schon vorrevolutionärer staatskirchlicher Tradition versuchte, die kirchliche Verwaltung in die staatliche zu integrieren. Als dann Ende 1790 von den Geistlichen der Eid auf die neue Verfassung, einschließlich jener vom Papst nicht approbierten Zivilkonstitution, gefordert wurde, bricht die französische Kirche in Eidverweigerer und Eidleistende auseinander.

Die 1792 bis 1795 von der Revolution betriebene aggressiv-religionsfeindliche Politik der Entchristlichung der Gesellschaft sowie die antirevolutionäre Agitation adeliger Emigranten in den europäischen Monarchien und in Rom führten schließlich zu jener Koalition, welche – trotz des Bündnisses von Thron und Altar im Ancien régime – in den Anfängen der Französischen Revolution noch durchaus nicht als naturgegebenes Bündnis erscheinen mußte, nunmehr aber die Kirchenpolitik bis ins 20. Jahrhundert hinein bestimmen sollte: die Koalition von restaurativer Reaktion und katholischer Kirche.

Opposition zur liberalen Gesellschaft

Die katholische Kirche lebte von der Französischen Revolution bis zum Zweiten Vatikanum in untergründiger, bisweilen offen eskalierender Gegnerschaft zum „Projekt bürgerlicher Moderne“, zu Entwurf und Realität einer pluralen, auf der Grundlage der Werte der Französischen Revolution organisierten Industriegesellschaft, einschließlich der für diese Gesellschaften typischen personalen Existenzentwürfe individueller Selbstbestimmung.

Mit der Augustinischen Parole „Keine Freiheit für den Irrtum“ vertrat man eine Staatsauffassung, welche rechtspolitisch ständisch orientiert war, sich auf ein übergeschichtliches Naturrecht berief und die religiöse Einheitlichkeit des Staates und seine enge Verbindung mit der Kirche forderte. Der Staat wurde als eine dem Menschen vorgegebene Ordnung definiert, in dem die Einheit von Recht und Moral, von Legalität und Moralität zu gelten habe. Das Individuum wurde von seiner Einbindung in diese Ordnung her gedacht, wahre Freiheit als Gehorsam

gegen die von Gott vorgegebene Ordnung definiert. Diese Ordnung konnte interpretiert, nicht aber eigenmächtig gestaltet werden. Sozialpolitisch wie in seiner Grundstruktur war diese Staatsauffassung paternalistisch geprägt: Es waren die vorgegebenen Autoritäten, welchen es zukam, für das Wohl aller Mitglieder der Gesellschaft zu sorgen.

Grundlegend für die moderne Staatstheorie aber ist es, den Staat nicht als vorgegebene Ordnung, sondern als je neu aufgegebenes Projekt gesellschaftlicher Organisation zu denken. In ihm haben nicht ständische Differenzierung, sondern prinzipielle Rechtsgleichheit zu gelten, Staat und Kirche getrennt zu sein. Der Staat hat nur die Legalität des Verhaltens seiner Bürger, nicht aber deren Moralität zu kontrollieren. Aufgabe des Staates ist es geradezu, die Rechte des einzelnen zu schützen, ihm möglichst großen Spielraum zu seiner Selbstverwirklichung zu garantieren. Der Staat hat daher die Pflicht, zwischen der Freiheitssicherung für den einzelnen und den Übergriffen auf die Freiheit der anderen auszugleichen: die Brüderlichkeit als Weg, das natürliche Spannungsverhältnis zwischen Freiheit und Gleichheit auszuhalten.

Die kirchliche Opposition zur modernen liberalen Gesellschaft und ihrem Staatsentwurf bedeutete allerdings nicht unbedingt Gegnerschaft zu den modernen Staaten. Im Gegenteil: Das Konkordat des Vatikans mit Frankreich aus dem Jahr 1801, in dem sich der Papst und Napoleon über die Neuordnung der französischen Kirche einigten, wurde zum Vorbild für viele nun folgende Regelungen zwischen Rom und europäischen Einzelstaaten. Diese Entwicklung stärkte den Einfluß des Papsttums auf die einzelnen Ortskirchen in einem Ausmaß, wie es für das 18. Jahrhundert noch unvorstellbar gewesen wäre.

Das 19. Jahrhundert wurde für die Kirche so das Jahrhundert einer kirchengeschichtlich bislang einmaligen Zentralisierung. Die Enzykliken „*Mirari vos*“ (1832) Gregors XVI. und „*Quanta cura*“ (samt dem berühmten „*Syllabus errorum*“, 1864) des so lange regierenden Pius IX. sowie das Dogma des Ersten Vatikanums vom Jurisdiktionsprimat und der Unfehlbarkeit des Papstes, all dies wirkte und wurde verstanden als Ergebnis einer antimodernen, das Projekt des nachfeudalen Staates und seiner liberalen Prinzipien verurteilenden Politik, als Versuch konservativer kirchlicher Zentralisierung innerhalb der modernen Gesellschaft⁹.

Die Kirche, vom kämpferischen Antiklerikalismus der Zeit permanent unter Druck gesetzt und ihrer traditionellen Machtbasis durch Säkularisierungen und den Verlust des Kirchenstaats beraubt, befand sich nunmehr in einem Bündnis mit den traditionellen Kräften der Epoche: mit Monarchie und Restauration, mit dem „kleinen Volk“ und der Landbevölkerung. Auch das entstehende Industrieproletariat fand sehr spät erst und sehr vereinzelt nur die Aufmerksamkeit der Kirche; es fand deshalb zudem noch lange nicht – von regionalen Ausnahmen abgesehen – zur Kirche.

Die Spannung zwischen der „modernen Kultur“, ihren freiheitlichen Prinzipien und der kirchlichen Binnenkultur wurde dabei vor allem soziologisch gelöst. Gerade in der konfessionell gemischten deutschen Gesellschaft wurde der Katholizismus zu einer weitgehend vom öffentlichen Leben sich ausschließenden – und auch ausgeschlossenen – Teilgesellschaft. Es kam zur sondergesellschaftlichen Formierung der katholischen Bevölkerungsteile, zum Aufbau eines nach außen geschlossenen, in sich aber durchaus differenzierten katholischen Milieus¹⁰. Der Alltag des einzelnen sollte sich so weit wie irgend möglich im Kreis von Glaubensgenossen abspielen. Hierfür sorgte ein alle Lebensbereiche umgreifendes Vereins- und Verbändewesen, das schließlich mit dem Zentrum (und ab 1918 der Bayerischen Volkspartei) auch einen politischen Arm entwickelte.

Auflösung des katholischen Milieus

Gegenwärtig kommt es nun endgültig zur Auflösung jenes „katholischen Milieus“, innerhalb dessen sich geschlossene, kirchlich-katholisch dominierte Räume auch innerhalb der deutschen Nachkriegsgesellschaft bis in die 60er Jahre hinein stabilisieren ließen. Neben dem Rückgang der Kirchgängerzahlen ist vor allem der fast vollständige Zusammenbruch einst für den Katholizismus als wesentlich geltender religiöser Teiltraditionen zu beobachten, am dramatischsten sicher in der Beichtpraxis, ablesbar aber auch im Verschwinden oder Ausdünnen bestimmter Frömmigkeitsformen¹¹. Zudem verringert sich offensichtlich die direkte verhaltensprägende Kraft kirchlicher Moralverkündigung auch bei jenen, die sich der Kirche ansonsten noch eng verbunden fühlen.

Die Auflösung des geschlossenen katholischen Milieus ist die notwendige Folgeerscheinung einer ungemein mobilen, vielfältigen und überaus funktional organisierten Industriegesellschaft. In ihr können sich geschlossene kulturelle Räume, die beanspruchen, alle Lebensbereiche eines Menschen zu umfassen, nicht mehr länger behaupten.

Wo die Kirche noch 1907 unter schweren Kirchenstrafen Bücherverbote aussprechen konnte, etablierte sich auch innerkirchlich eine öffentliche Meinung, welche kirchliche Verkündigung nun auch außerhalb intellektueller Kreise unter Rechtfertigungsdruck setzte und kirchliche Praxis auch innerkirchlich nicht länger unkritisch ließ. Die in den späten 50er und den 60er Jahren einsetzende Einführung elektronischer Medien eröffnete auch der entlegensten Region Grundmuster einer kritischen Öffentlichkeit.

Durch das räumliche Auseinandertreten von Arbeits- und Konsumwelt im Lauf der arbeitsteiligen Industrialisierung wanderte Religion und deren Ausübung endgültig in den Freizeitbereich. Religion rückt an den Rand des Alltagsbewußtseins, drängt in die Nischen des vom Arbeitsprozeß nicht Besetzten. Die

christliche Religion verlor im Verlauf der neuzeitlichen Gesellschaftsentwicklung immer mehr gesellschaftliche und staatliche Funktionen, wurde zur Privatsache des einzelnen, wiewohl sie doch in der vorindustriellen Gesellschaft die öffentliche Größe schlechthin gewesen war.

Alle Restaurationsversuche eines traditionellen geschlossenen katholischen Milieus waren und sind daher von vorneherein aussichtslos und können tatsächlich entweder nur die schwindenden entwicklungsfernen (Rest-)Regionen erreichen oder aber jene, deren Orientierungsunfähigkeit angesichts gesellschaftlicher Pluralität nach vorgegebenen und sanktionsmächtig durchgesetzten „eindeutigen Antworten“ verlangt, ein Verlangen, das die eigene existentielle Glaubensunsicherheit sowie das herrschaftsorientierte Verständnis von Religion oft nur mühsam verbergen kann¹².

Die Kirche konnte nur dank ihrer Fähigkeit zum Wandel überleben und zugleich ihre Identität wahren. Diese Tatsache allein allerdings würde noch nicht hinreichen, die Notwendigkeit des konkreten Wandels zu begründen. Denn gefordert ist nicht unkritische Anpassung, sondern die Antwort auf die Frage, wie die Kirche Jesu in einer entwickelten, pluralen Industrie- und Mediengesellschaft zu realisieren sei.

Von den vielen Antwortelementen auf diese Frage seien hier nur zwei, wohl allerdings nicht ohne Schaden zu vernachlässigende, herausgegriffen. Die Kirche wird zum einen eine immer deutlicher diakonisch wirkende Kirche sein müssen, eine Kirche, die ihr religiös begründetes Wissen von der Würde jedes Menschen, auch des sündigsten und ihr fernstehendsten, praktisch bezeugt. Eine Rede von der Würde des Menschen ohne entsprechende Praxis wäre so schal wie die Rede des real existierenden Sozialismus von der Herrschaft der Arbeiterklasse. Diakonale Kirche – und Gemeinde¹³ – heißt aber auch, sich einzusetzen nicht so sehr für die eigenen (Institutions-)Interessen, sondern für jene, als deren Anwalt sich Kirche, wenn wir Jesus, ihrem Gründer, glauben wollen, einzusetzen hat: für die Armen und Trauernden, die Gewaltlosen und Hungernden, für die nach Gerechtigkeit Schreienden und die Barmherzigen, für die Friedensstifter und die um der Gerechtigkeit willen Verfolgten (Mt 5, 3–11).

Gefordert ist aber auch die Weiterentwicklung traditioneller Sozialformen kirchlichen Lebens. Notwendig sind etwa Formen innerkirchlicher Konfliktbewältigung, die dem gesamtgesellschaftlich erreichten Standard geregelter Konfliktlösung entsprechen, ja diesen vom personalen Anspruch des Christentums her überbieten. Denn auch die Kirche muß in ihrem Innern realisieren, was sie der Gesellschaft verkündet: die unhintergehbare, weil von Gott selbst garantierte Würde des einzelnen.

Das 19. Jahrhundert hatte beachtliche Formen der Organisation des Katholizismus entwickelt; sie retteten die Kirche unter den Bedingungen eines liberalen protestantischen Staates über die schwierige Periode nach dem Verlust ihrer feu-

dalen Struktur und Existenzgrundlage. Es wäre aber nur fahrlässig, anzunehmen, diese historische Sozialform von Kirche würde, was sie damals leistete, auch heute noch leisten. Wahrscheinlich wäre das Gegenteil der Fall, wenn man versuchte, sie zu restaurieren.

Zweites Vatikanisches Konzil

Die Kirche hat im Zweiten Vatikanischen Konzil einen Entwurf ihrer selbst vorgelegt, der die moderne gesellschaftliche Situation annimmt, sie als positive Herausforderung und Chance begreift. Das Konzil ist darin gerade keine opportunistische Anpassungsoperation an die moderne liberale Gesellschaft. Es denkt vielmehr Kirche im Kontext der Freiheit, der Würde, aber auch der Gefährdung des Menschen.

Der christliche Glaube wird vom Konzil als der Inbegriff aller befreienden und erlösenden Perspektiven des Menschen verstanden. „Der Glaube an Gott ist der Glaube, daß Gott den Menschen durch Christus berufen hat, er selbst zu sein vor ihm.“¹⁴ Das Konzil sagt, daß der kirchliche Dienst ein Dienst am Menschen selbst ist, ein Dienst, der dem Menschen Wege ebnet, Perspektiven eröffnet und ihn anfanghaft schon jetzt zu seiner Zukunft in Christus und Gott befreit. Das Konzil hat die Welt, die Gesellschaft, den einzelnen, den Armen als den Ort entdeckt, wo es um sie selber geht, wo Gott sie ruft, seinen Ruf zu hören und daher zu verkünden. Es bekennt sich zur Kirche als einer aufgabenorientierten pastoralen Institution. Es bekennt sich zum Menschen als jenem, der aus Freiheit heraus Gott folgen soll, nur aus Freiheit heraus wirklich auch Gott als ganzer Mensch folgen kann.

Die Kirche hat im Zweiten Vatikanischen Konzil daher auch das für sie problematischste der Menschenrechte, die Religionsfreiheit, ausdrücklich bejaht. Die Kirche hat erkannt, daß nicht nur der Glaube des einzelnen, wie von ihr immer schon gesehen, in freier Entscheidung geschehen muß, um wirklich Glaube zu sein. Sie hat nun auch realisiert, daß sie oder der Staat nicht zu gesellschaftlichen Druckmitteln greifen dürfen, um die Entscheidung zum Glauben herbeizuführen. „Es wird Ernst gemacht mit der Erkenntnis, daß der Vollzug der Freiheit nicht im luftleeren Raum geschieht, sondern auf einen Freiheitsraum angewiesen ist, ohne den die Freiheit als menschliche ... gar nicht möglich ist.“¹⁵

Dienst an der Moderne

Das ausdrückliche Thema der Moderne, hier begriffen als jenes bürgerliche Zeitalter, das mit der Französischen Revolution begann, ist die Würde des Men-

schen, sind die Rechte, die dem Menschen unmittelbar zukommen. Dadurch aber, daß etwas zum Thema wird, ist es noch lange nicht schon verwirklicht; gerade die Französische Revolution in ihrem terroristischen Verlauf wie auch die Totalitarismen des 20. Jahrhunderts zeigen dies.

Es wäre (zuletzt für das Christentum selbst) verheerend, würde der Christ die aktuelle Selbstbesinnungskrise des modernen bürgerlichen Gesellschaftsentwurfs und seines Prinzips Vernunft zynisch dazu benutzen, der Moderne mitzuteilen, man habe es schon immer gewußt¹⁶. Es führt kein Weg zurück zur traditionellen Gesellschaft der Vormoderne mit kirchlicher Dominanz. Nicht nur weil, wie Heraklit sagte, man niemals zweimal in den selben Fluß steigt, sondern auch, weil gerade diese Moderne selbst ein Produkt des Christentums ist, ein uneheliches Kind vielleicht, zu dem man sich erst seit einigen Jahren zu bekennen wagt, aber eben doch ein Kind.

Die Kirche steht der Moderne nicht nur gegenüber, sondern sie befindet sich auch mitten in ihr. Sie ist nicht nur eine Institution in der Moderne, sondern auch der Moderne. Sie hatte in jeder Epoche ihrer Geschichte stets eigene Probleme zu lösen, um ihre Aufgabe zu erfüllen: die Botschaft Jesu von seinem Gott zu verkünden. Kirche und Theologie haben diese Probleme historisch auf sehr unterschiedliche Weise gelöst. Das wesentliche Merkmal aber des Gottes Jesu ist seine Bereitschaft, die Wege des Menschen über alle Brüche hinweg mitzugehen. Ohne diese Bereitschaft könnte es keine Kirche geben, die sich auf ihn berufen darf.

Das Christentum bekennt einen Gott, der des Menschen Freiheit und Authentizität nicht zerstört, sondern garantiert. Die Verkündigung Jesu redet von einem Gott, dessen Nähe nicht Unterdrückung und Knechtschaft, sondern Freiheit, Würde und menschliche Authentizität sichert¹⁷. Das ist das Neue, das Unterscheidende, das Einzigartige am Christentum: Das Göttliche ist in ihm kein Gegenprinzip zum Menschlichen, das Menschliche ist nicht nur als das dem Göttlichen Dienende bestimmt.

Niemand darf daher in Kirche und Gesellschaft Gott und den Menschen gegeneinander ausspielen. Weder ist es erlaubt, um der Größe Gottes willen den Menschen klein zu machen, noch braucht man, um die Würde des Menschen zu retten, Gott abzuschaffen. Im Christentum gilt das Gegenteil: Gott garantiert die Würde des Menschen durch alle selbstverschuldeten oder erlittenen Gefährdungen hindurch.

Die Kirche hat diesen Glauben zu verkünden und nach innen und außen zu realisieren. Sie hat in Tat und Wort aufzuzeigen, daß der Glaube an den Gott Jesu des Menschen Würde erst in ihr eigentliches Ziel und in ihren eigentlichen Grund – Gott selber – bringt. Diese Aufgabe ist nicht einfach, aber notwendig. In ihr leistet die Kirche ihren Dienst an der Moderne. Denn man wird dieser Moderne wahrlich nicht nachsagen können, daß sie stets tat, was sie forderte.

ANMERKUNGEN

- ¹ Predigt beim Gottesdienst auf dem Flughafen Le Bourget in Paris, in: Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II. bei seiner Pilgerfahrt nach Frankreich (Bonn 1980) 58.
- ² Pius VI., Enzyklika „Quod aliquantum“ v. 10. 3. 1791, in: Die kath. Sozialdoktrin in ihrer geschichtl. Entwicklung, hrsg. v. A. F. Utz u. B. v. Galen III (Aachen 1976) 2664. S. auch: J. Isensee, Keine Freiheit für den Irrtum, in: Zschr. d. Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kan. Abt. 104 (1987) 296–336.
- ³ M. v. Faulhaber, Rufende Stimmen in der Wüste der Gegenwart (Freiburg 1931) 6; dazu: R. Bucher, Michael Kardinal von Faulhaber, in: Würzburger Diözesangeschichtsblätter 50 (1988) 367–394.
- ⁴ I. Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung, in: Ausgew. kl. Schriften (Hamburg 1969) 1.
- ⁵ R. Bucher, Die Theologie, das Fremde. Der theologische Diskurs und sein anderes, in: Die Fremden, hrsg. v. O. Fuchs (Düsseldorf 1988) 302–319.
- ⁶ Neuere Gesamtdarstellung: E. Schulín, Die Französische Revolution (München 1988); s. weiterhin: M. Vovelle, Die Französische Revolution. Soziale Bewegung und Umbruch der Mentalitäten (München 1982); Concilium 25 (1989) H. 1.
- ⁷ E. Herms, Schuld in der Geschichte, in: ZThK 85 (1988) 349–370.
- ⁸ I. Kant, Der Streit der Fakultäten (Hamburg 1959) 87, 84.
- ⁹ H. J. Pottmeyer, Unfehlbarkeit und Souveränität (Mainz 1975).
- ¹⁰ K. Gabriel, Die neuzeitliche Gesellschaftsentwicklung und der Katholizismus als Sozialform der Christentumsge-schichte, in: Zur Soziologie des Katholizismus, hrsg. v. K. Gabriel u. F. X. Kaufmann (Mainz 1980) 201–225.
- ¹¹ Vgl. zum Datenmaterial, nicht aber zu dessen Interpretation: R. Köcher, Religiös in einer säkularisierten Welt, in: E. Noelle-Neumann, R. Köcher, Die verletzte Nation (Stuttgart 1987) 164–281.
- ¹² Eindeutige Antworten? Fundamentalistische Versuchen in Religion und Gesellschaft, hrsg. v. J. Niewiadoms-ki (Thaur 1988); P. M. Zulehner, Die Pluralismusangst in der Kirche, in dieser Zschr. 205 (1987) 517–530.
- ¹³ O. Fuchs, Kirche für andere. Identität der Kirche durch Diakonie, in: Concilium 24 (1988) 281–289; K. Leh-mann, Nochmals: Caritas und Pastoral, in: Caritas 88 (1987) 3–12; H. Steinkamp, Diakonie – Kennzeichen der Ge-meinde (Freiburg 1985); Diakonisches Handeln, hrsg. v. I. Cremer u. D. Funke (Freiburg 1988).
- ¹⁴ E. Klinger, Der Glaube an den Menschen – eine dogmatische Aufgabe, in: Th Gl 75 (1985) 235; ders., Der Glau-be des Konzils. Ein dogmatischer Fortschritt, in: Glaube im Prozeß (FS K. Rahner) (Freiburg 1984) 615–626.
- ¹⁵ E. Schrofner, Christentum und Menschenwürde. Religionsfreiheit als dogmatisches Problem, ebd. 755.
- ¹⁶ R. Bucher, Die Theologie in postmodernen Zeiten, in: Th Gl 79 (1989) H. 2.
- ¹⁷ Ders., Nietzsches Mensch und Nietzsches Gott. Das Spätwerk als philosophisch-theologisches Programm (Frankfurt 1986) 273–300.