

## **Gnade und entschiedenes Christentum. Innerkatholische Konflikte des 18. Jahrhunderts als lange verkannte Wurzel des Menschenrechte- diskurses**

**Klaus Unterburger**

„Ein Akt von höchster Bedeutung ist die ‚Allgemeine Erklärung der Menschenrechte‘, die am 10. Dezember 1948 von der Vollversammlung der Vereinten Nationen angenommen wurde“ (Papst Johannes XXIII. 1963, 295). Denn die Menschenrechte, so Papst Johannes XXIII. in seinem geistigen Vermächtnis *Pacem in terris*, sind die obersten Prinzipien jedes geordneten menschlichen Zusammenlebens; sie lassen sich durch die Vernunft, wie durch die Offenbarung erkennen (vgl. ebd., 259). Johannes XXIII. strebte nach dem Vorbild des Trienter Konzils eine pastorale Erneuerung der Kirche an (vgl. Unterburger 2011a, 1255–1258). Seine Taufe der Menschenrechte hat mit einer langen ultramontanen Tradition gebrochen, die mit der folgenschweren Ablehnung der Zivilkonstitution des Klerus durch Pius VI. im März 1791 begonnen hat: „Diese wahre Ungeheuerlichkeit stamme und folge, so wird erklärt, aus der Gleichheit aller Menschen und ihrer natürlichen Freiheit. Aber kann man etwas Sinnwiderigeres ersinnen, als eine solche Gleichheit und Freiheit aufzustellen?“ (Papst Pius VI. 1857, 38). Die Anerkennung der Menschenrechte steht deshalb nicht zufällig im Zentrum jener Konflikte, die auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil zwischen Majorität und konservativer Minorität um die Schemata des neu errichteten Einheitssekretariats ausgetragen wurden: Religionsfreiheit, Ökumene, das Verhältnis zum Judentum und den nichtchristlichen Religionen, ein gestuft-partizipativer Kirchenbegriff und das Verhältnis der Kirche zur modernen Welt impli-

zieren sich wechselseitig.<sup>1</sup> Der schismatische Traditionalistenbischof Marcel Lefebvre (1905–1991) hatte also in gewisser Weise Recht, wenn er glaubte, in all diesen Themen gehe es letztlich um die Verhältnisbestimmung der Kirche zu den Ideen von 1789.<sup>2</sup> Die Diskussion um eine Hermeneutik der Kontinuität oder der Diskontinuität bei der Auslegung der Konzilsbeschlüsse führt in Bezug auf die Menschenrechte also zur Frage, ob diese in der katholischen Tradition gründen oder sich aus fremden Wurzeln speisen.

Die französische Revolution und die katholische Kirche aneinanderzurücken, hinterfragt scheinbare Selbstverständlichkeiten und rührt an alten Wunden. Denn, egal ob als Konsequenz von 1789 oder als Abkehr von seinen Anfängen: der revolutionäre Prozess hat sich schließlich gegen Glauben und Kirche gewandt, es folgten die *terreur* und die *déchristianisation*. Kleriker wie Bischof Charles-Maurice de Talleyrand-Périgord (1754–1838), die daran beteiligt waren, zeichneten sich doch durch politischen Opportunismus und verbürgerlicht-diesseitige Weltanschauung aus (vgl. Willms 2011). Als Bernhard Groethuysen (1880–1946) seine Philosophie der französischen Revolution und deren Menschenrechtserklärung schrieb, handelte er von den Enzyklopädisten, Montesquieu, Voltaire und vor allem Rousseau (vgl. Groethuysen 1989), nicht von Theologen. Doch müssen solche Selbstverständlichkeiten nicht stimmen; im Folgenden sollen sie teilweise destruiert werden, indem gezeigt wird, in welchem Sinn es für den Ur-

---

<sup>1</sup> Die Dekrete und Lehren hängen engstens miteinander zusammen und verweisen letztlich wechselseitig aufeinander. Ausgangspunkt ist der für die Vorbereitung des Konzils prägende Streit, ob das Einheitssekretariat der Theologischen Kommission unter Alfredo Ottaviani gleich- oder untergeordnet ist und die Differenz in der Lehre des Zusammenhangs von Taufe und Kirchenmitgliedschaft zwischen Bea und Ottaviani/Sebastian Tromp (vgl. Unterburger 2011b, 13–22, 73–75).

<sup>2</sup> Vgl. etwa: „Ja, das ist es! Es ist ganz genau das, was beim II. Vatikanischen Konzil geschehen ist: Den Liberalen ist es gelungen, durch Papst und Konzil die Prinzipien von 1789 absegnen zu lassen. Ich werde Ihnen das später zu zeigen versuchen“ (Lefebvre 1988, 119; vgl. Bischof 2009, 234–246).

sprung der Revolution wie auch für deren Leitideen einen genuin katholischen theologischen Beitrag gibt.

## 1. Historische Genese allgemeingültiger Normen nach Hans Joas

Zur Klärung dieser für die katholische Kirche elementaren Frage hat Hans Joas mit seinem Konzept der „Sakralisierung der Person“ einen Meilenstein geliefert. Im Gefolge von Ernst Troeltsch (1865–1923) kann er in einer „affirmativen Genealogie“ nicht nur das für universalistisch-normative Konzeptionen scheinbar tödliche Problem der historischen Relativierung überwinden (Joas 2011, 147–203). Gerade im konsequenten Verfolgen der historischen Spuren und Bedingungen, innerhalb derer die unveräußerlichen Rechte des Menschen erst als evident und absolut-affektiv bindend erfahren wurden, gerade also aus der genealogisch-genetischen Herleitung der Menschenrechte, können diese als normativ-überzeugende Prinzipien begründet werden. Genese und Geltung sind zu unterscheiden; aber gerade die Erzählung von historisch-kontingenten Erfahrungen, in denen konkrete Werte und normative Ideale evident geworden sind, ermöglicht es anderen, diese Werte als die eigenen zu erkennen und zu übernehmen (vgl. v. a. 108f. und 146).

Von dieser Grundlage aus leistet das Werk von Joas auch für die Überwindung einer einseitigen konkreten Antithese einen wichtigen Beitrag, der gerade den Kirchenhistoriker interessiert, nämlich eben für die skizzierte Frage, ob sich die Anerkennung der Menschenrechte aus christlichen oder aufklärerisch-außerkirchlichen Wurzeln speist. Es ist gerade die Möglichkeit, aus differenten kontingenten Erfahrungen und aus unterschiedlichen Traditionen heraus von der universalen Gültigkeit der Menschenrechte mit Evidenz ergriffen zu werden, die eine exklusive Herausarbeitung eines einzigen Traditionsstranges als wenig plausibel erscheinen lässt. Deutlich sichtbar ist dies nach Joas bei der amerikanischen Menschenrechtserklärung von 1776 (vgl. 40–54). Gerade die Erklärung der 13 amerikanischen Bundesstaaten war of-

fen für eine protestantisch christliche wie eine aufgeklärt deistisch-rationalistische Interpretation, somit für ein Bündnis von pietistischer Massenbewegung und aufgeklärter Elite. Ab 1731 zog besonders der neocalvinistische Theologe Jonathan Edwards (1703–1758) die Massen mit seinen Predigten in den Bann. Kongregationalistische und presbyterianische, methodistische, puritanische und baptistische Aufbrüche beeinflussten und verstärkten sich gegenseitig; zentral war die Reinheit der protestantischen Lehre des *sola gratia*, aber auch die Erfahrung der Wiedergeburt, von „gnädigen und heiligen Gefühlen“, wie sie Edwards nannte, die innere Erleuchtung und die Gewissheit, gegen gottlose, unheilige Zustände der Gegenwart prophetisch ankämpfen zu müssen. Edwards und andere Vorkämpfer der Erweckung propagierten eine Emotionalisierung des Glaubens. Gerade an der selbstlosen, reinen Liebe und ihren Taten kann man die göttliche Erwählung erkennen. Ein amerikanisches Sendungsbewusstsein bildete sich aus; die Beziehungen zu den europäischen Ursprüngen traten zurück (vgl. Zeindler/Edwards 2011, 280–307). Im Unabhängigkeitskrieg richteten die heiligen prophetischen Gefühle sich gegen als ungerecht empfundene Steuern und Zölle, gegen Despotie, gegen den „neuen Pharao“ König Georg III. (1738/60–1820), so Thomas Paine (1736/37–1807), dessen Flugschrift *Common sense* die aufgeklärt ideologische Grundlage der Erklärung der Menschenrechte lieferte (vgl. Paine 1982), die dann Thomas Jefferson (1743–1826) entwarf und in deren Schlussredaktion durch vermehrte Bezugnahmen auf den Schöpfergott die Brücken zum erweckten Christentum verstärkt wurden (vgl. Joas 2011, 50–53). Der Revolution war ein geistig-ideologischer Bruch mit England vorausgegangen. Naturrechtliche Vorstellungen der Freiheit und Gleichheit der Individuen, auch der Grenzen staatlicher Gewalt, lagen bereit. Dass aber daraus subjektive Rechte mit konkret-praktischer Wirkung wurden, ist ohne den von den Predigern geweckten religiösen Geist mit seinen apokalyptischen Bedrohungsängsten kaum vorstellbar.

Im 20. Jahrhundert findet sich eine parallele Struktur: Joas' Schlüssel zur Interpretation der UN-Menschenrechtserklärung von 1948 ist, dass diese in unterschiedlichen Kulturen und Tradi-

tionen und trotz unterschiedlicher argumentativer Herleitungen als evident und verpflichtend angesehen wird (vgl. 110–115, 265–281). Sie ist das Ergebnis eines Prozesses der Evidenzverschiebung und Generalisierung, in dem die menschliche Person als solche sakral und die Verletzung ihrer Rechte als Sakrileg aufgefasst wird. Der Transformations- und Generalisierungsprozess ist getragen von einer zunehmenden transnationalen globalen Verflechtung, die zu einer Ausweitung von Sensibilität und Verantwortlichkeit geführt hat, in seinen Ursprüngen aber auch von originär religiösen, ja christlichen Impulsen der moralischen Dezentrierung (vgl. 143–146).

Solche Brücken zwischen aufgeklärter Philosophie und katholischen Traditionen scheint es im 18. und 19. Jahrhundert nicht gegeben zu haben; falls doch, wurden sie schnell wieder eingerissen. Während der zweite Präsident der Vereinigten Staaten von Amerika, John Adams (1735–1826), 1815 erklären konnte, der Grund der Menschenrechte und der Revolution war bereits Jahrzehnte vorher im Geist des *Great Awakening* gelegt worden (vgl. Bailyn 1967, 1), scheint man dies weder für Frankreich noch für die übrigen katholischen Territorien sagen zu können. Die romanischen Länder wurden bald von regelrechten Kulturkämpfen zwischen Liberalismus und Katholizismus überzogen. Und doch sieht Hans Joas auch in die Französische Revolution mit ihrer Menschenrechtserklärung christliche Impulse eingeflossen, nicht zuletzt durch die Wirkung des amerikanischen Vorbilds (vgl. 26–39). Diese für das Verhältnis zwischen katholischem Christentum und Menschenrechten zentrale historische These soll im Folgenden diskutiert, weitergeführt und untermauert werden.

## 2. Der theologische Anteil am Ursprung der französischen Revolution

In Frankreich war die Geschichtsschreibung über die große Revolution von 1789 über Jahrzehnte beinahe ausschließlich sozial- oder strukturgeschichtlich geprägt gewesen (vgl. Schulin 1988,

22–51). Religiöse Ursachen der französischen Revolution hatten keine Rolle gespielt. Dies änderte sich durch das Werk des in Ohio lehrenden US-Amerikaners Dale K. Van Kley (1996). Seine Mitte der 1990er Jahre aufgestellte These ist es, dass erst die spätere laizistisch-historiographische Tradition die religiösen Konflikte als entscheidende Vorgeschichte der Revolution aus der Erinnerung getilgt habe. Dabei habe die jansenistische Kontroverse die französische Öffentlichkeit im 18. Jahrhundert nachhaltiger aufgewühlt und mehr zur Erosion des sakralen Königtums beigetragen als die Debatten in den philosophischen Salons, die man für gewöhnlich in den Vordergrund stellt (vgl. ebd.). Van Kleys Werke haben deshalb in Frankreich, wo sie identitätsstiftende Traditionen in Frage stellten, neben Zustimmung auch Kritik erfahren. Die wichtigste Gegenthese hat Catherine Maire von der *École des hautes études des sciences sociales* in Paris entwickelt (vgl. Maire 1998; Maire 2004). Im Zentrum der Debatte steht der christliche, näherhin jansenistische Einfluss auf den Ausbruch und die Frühphase der Revolution mit ihrer Menschenrechtserklärung.

Zwischen beiden Spezialisten für die französische Religionsgeschichte im 18. Jahrhundert ist unstrittig, dass eine sich seit etwa 1770 ausbildende Patriotenpartei durch ihre Flugschriften die Meinungsführerschaft übernommen und eine integrierende Basis für die frühe Revolution dargestellt hat. Welche Wurzeln hat sie im Jansenismus? Der Jansenismus als Bewegung hat von Beginn an drei Elemente in sich vereinigt. a) Er wollte gegen die zeitgenössische Theologie, besonders die Jesuiten, die radikale augustinische Gnadenlehre erneuern. Theologie sei als historische Theologie primär auf *memoria* gegründet und an der Erfahrung der gnadenhaften Wiedergeburt orientiert, die es sekundär zu reflektieren gelte, nicht aber philosophisch-spekulativ zu betreiben (vgl. Sokolovski 2011). b) Der Jansenismus propagierte eine rigorose, moraltheologische Position gegen vermeintlichen Laxismus sowie eine nüchterne und herbe innerliche Frömmigkeit gegen alle barocke Sinnenfreudigkeit (vgl. Hersche 1977, v. a. 39f.). c) Er hat von Anfang an Anstoß an der Politik der französischen Könige genommen, die mit Protestanten und Ungläubigen paktierten

und die Religion in den Augen der Frommen ihren Machtinteressen unterordneten (vgl. Van Kley 1996, v. a. 62–70). So bildete sich rasch eine Koalition von Papsttum und Königtum gegen die Jansenisten, die im 17. Jahrhundert Blaise Pascal (1623–1662), Antoine Arnauld (1612–1694) und andere hervorragende Intellektuelle in ihren Reihen hatten, aber zunächst eine schmale Elite blieben. Im 18. Jahrhundert aber war der Jansenismus breit im Pfarrklerus, in der Parlamentsaristokratie und im Stadtbürgertum verankert (vgl. Michel 2000).

Van Kley zeigt nun, wie seit der Konversion Heinrichs von Navarra (1553/1589–1610) im Jahr 1593 das französische Königtum und der konfessionelle Katholizismus eine derart enge Symbiose eingingen, dass die Kritik des einen notwendig die Kritik des anderen bedeutete. Die religiösen Streitigkeiten um den Jansenismus erschütterten so die Autorität der allerchristlichsten Könige, die den *religious dissent* unterdrücken wollten.<sup>3</sup> Die symbolisch stets neu inszenierte Symbiose wurde noch intensiviert, als Ludwig XIV. (1638/1643–1715) sich 1693 dem Argument des Papstes zugänglich zeigte, dass eine Superiorität der Konzilien über den Papst auch eine Superiorität der Generalstände über das Königtum bedeute<sup>4</sup>; der königliche Gallikanismus wurde seither weitgehend

---

<sup>3</sup> „The French monarchy did not differ in kind from European states in point of any of these generalities. What was perhaps peculiar to France was the degree to which the Catholicism that this monarchy defended had become inseparably entwined in the religious identity of this monarchy, or what has been called the ‚royal religion‘ in France. Unlike the English monarchy, the Capetian monarchy had been unable to take for granted the political unity vouchsafed for his successors by William’s conquest and protected by England’s island status, and has had to build up France by extending the royal domain fief by feudal fief, each retaining its own laws and franchises. What unity there was depended on loyalty to the dynasty and the affective charge of its symbolism, both of which depended on religion as inseparable supports.“ Van Kley 2006a, 166.

<sup>4</sup> „Lors du consistoire du 4 mai, au cours d’un entretien privé qui précédait la séance, le Pape s’était plaint à César d’estrées de la déclaration des Quatre articles. Il dit au cardinal que le Roi ’agissait même contre ses intérêts en appuyant l’entreprise de son Clergé, parce que si les conciles étaient supérieurs

von den bislang konstitutiven konziliaristischen Traditionen gereinigt, nachdem Jean Bodin (1529/30–1596) Souveränität bereits als absolut, unteilbar, ewig und nur Gott verantwortlich definiert hatte.<sup>5</sup> Wir wissen heute, dass gerade in Frankreich dieser Absolutismus nie komplett realisiert werden konnte und an traditionellen Partikulargewalten und Hemmnissen gescheitert ist; das zereemonielle Symboluniversum der Könige bekräftigte dennoch den Anspruch (vgl. Hinrichs 1986; Henshall 1992; Schulin 1988, 149–151).

Die jansenistischen Frommen standen von Anfang an gegen eine Allianz von Königtum und Papsttum. Der religiöse Dissens hatte einen die sakralen Ansprüche der Krone destruierenden Aspekt; jedes Mal war es ein öffentlicher Skandal, wenn jansenistischen frommen Laien in Paris auf dem Sterbebett die Sakramente verweigert wurden, weil sie die Bulle *Unigenitus* von 1713 nicht unterschreiben wollten, da diese die Gnadenlehre der alten Kirche ebenso zu verurteilen schien wie die traditionellen Rechte der galikanischen Kirche (vgl. Van Kley 1996, 82–100).<sup>6</sup> Im Untergrund erschien die subversive, vielgelesene jansenistische Zeitschrift *Nouvelles ecclésiastiques* seit 1728; sie formte eine zivile Öffentlichkeit jenseits des Staates gegen den „Despotismus“ von Krone und Tiara (vgl. Van Kley 1996, 94–97; Maire 1998, 123–129; Vogel 2010, 86–92). Die Nation war mehr und höher als die Krone, ebenso die Kirche im Verhältnis zum Papst. Es waren dann, so van Kley, die Jansenisten im Pariser Parlament, die die Gelegenheit ergriffen, von den Jesuiten die Anpassung ihrer „monarchischen bzw. despotischen“ Ordenskonstitutionen an das franzö-

---

aux Papes, dont la puissance vient de Dieu, les États Généraux auraient lieu de prétendre la même avantage sur les rois.“ Blet 1972, 396.

<sup>5</sup> „Maiestas est summa in cives ac subditos legibusque soluta potestas“ (Bodin 1576, I 8).

<sup>6</sup> „Used by philo-Jansenist barristers throughout the eighteenth century, this judicial defense of weak women punished with the deprivation of the Eucharist on account of their disobedience to doctrinal decisions exercised a ‚gendering‘ effect on Jansenism and its image of the ‚true‘ church“ (Van Kley 2006b, 678).



sische Kirchenrecht zu verlangen und – als dies von Rom erwartungsgemäß abgelehnt wurde – den Jesuitenorden 1762 zu verbieten (vgl. Van Kley 1975). Später hätten die radikalen Aufklärer um Jean-Baptiste de Tonde d’Alembert (1717–1783) den Sieg der Jansenisten über die Jesuiten für sich beansprucht (vgl. Van Kley 2006, 184f.). Doch diese schlossen sich der oppositionellen Partei der konstitutionalistischen Patrioten nur an und haben sie nicht hervorgebracht.

An diesem Punkt erhebt Catherine Maire ihren Einwand. Sie hat das prophetisch-sektiererische Selbstverständnis des späten Jansenismus herausgestellt, eine politisch einflusslose Minderheit am Ende der Zeiten zu sein, die sich im Besitz der rechten Auslegung der Offenbarung befindet. Dabei entwickelte man eine „figuristische“ Methode der Schriftauslegung zur Deutung der eigenen Zeit, die die endzeitliche Apostasie der Amts- und Mehrheitskirche als bereits in der Heilsgeschichte und im Leben Jesu vorausgedeutet erkennt (vgl. Maire 1998, 163–181). Die Aufregung um die Konvulsionen und Wunder an den Gräbern der jansenistischen Heiligen gewinnt in dieser Sicht einen prophetisch-theologischen Sinn und ist nicht nur ein Zeichen von Dekadenz, als welches man diese Phänomene lange abgewertet hat (vgl. Maire 1998, 235–365; Maire 1985). Maire fasst das Phänomen des Jansenismus im 18. Jahrhundert aber nun so ausschließlich und eng eingeschränkt auf einen spezifischen eschatologisch-sektiererischen Figurismus, dass zahlreiche von van Kley als jansenistisch interpretierte Positionen von ihr ausgeschlossen werden. Zwischen dem Jansenismus des 17. und dem des 18. Jahrhunderts gebe es vielmehr kaum Kontinuität.<sup>7</sup> Es ist die Folge dieser eng gefassten Definition, dass für Maire die jansenistische Partei keine patrioti-

---

<sup>7</sup> „Le point crucial dans cette perspective est de saisir comment s’effectue le passage d’une théologie particulière – le figurisme – au modèle de résistance qui anime les magistrats de l’opposition ... Le passé des luttes religieuses est mis en mémoire au moyen de la théologie de l’histoire figuriste et reconvoqué au service du nouveau combat politique, comme dans un jeu de miroirs.“ Maire 1998, 373f.

schen Nachfolger in der Revolution gefunden hat, da die Argumentation der Patrioten eben nicht figuristisch gewesen sei. Der Figurismus habe vielmehr die Entwicklung von Alternativen zum Absolutismus blockiert und somit unabsichtlich den Platz für Jean Jacques Rousseaus (1712–1778) Lehre vom Gesellschaftsvertrag freigehalten (vgl. Maire 2004).

Bei aller Bedeutung des Figurismus spricht aber die ungebrochene Verbreitung jansenistischer Ideen im Milieu des Pfarrklerus (die jansenistisch geprägten Pariser Pfarreien zeichneten sich durch penible Führung der Kirchenbücher und geordnet-systematische Seelsorge und Katechese aus, die sich vom barocken Schmuck anderer Pfarrgemeinden wie Saint-Sulpice deutlich unterschied) gegen die Engführung Maires (vgl. Michel 2000, 249–294, hier v. a. 285). Weiterhin sind die tiefgehenden und kontinuierlichen Traditionslinien innerhalb jansenistischer Familien (vgl. Michel 2000, 366–386) sowie schließlich auch die Selbst- und Fremdzuschreibungen der Zeitgenossen, die das Phänomen des Jansenismus wesentlich weiter fassten, als Gegenargumente anzuführen.<sup>8</sup> Dabei ist unbestreitbar, dass sich der Diskurs in den Flugschriften ab etwa 1770 gewandelt hat. Säkular-philosophische Argumente sind gegenüber historischen und theologischen sukzessive immer wichtiger geworden. Als Gegengewicht zur Krone wurden nun weniger die Parlamente, sondern die Generalstände, eine Nationalversammlung oder die Nation selbst gesehen. Allerdings gingen beide Argumentationslinien bei demselben Autor vielfach ineinander über; auch die aufgeklärten Pamphlete benutzten oft die Verteilerstrukturen des jansenistischen Untergrunds (vgl. Van Kley 1996, 272–277).<sup>9</sup> Rigoroses, entschiedenes Christentum, Gewissheit der göttlichen Gnade und prophetisches Sen-

---

<sup>8</sup> Aus diesem Grund ist Catherine Maire gezwungen, das Wort Jansenismus im Zusammenhang mit den Parlamentsadvokaten in Anführungszeichen zu setzen, was deutlich macht, dass es in der Diskussion stark um Begriffsdefinitionen geht (vgl. Maire 1998, v. a. 396).

<sup>9</sup> Zum Einfluss der Zeitschrift im Ausland vgl. O'Brien 1979, 143–164; Hersche 1989, 395–419.

dungsbewusstsein gegen als despotisch empfundene, pseudo-sakrale Herrschaft und klerikalen Machtmissbrauch, oder anders ausgedrückt, gegen Unrechtserfahrungen von Seiten einer die Religion für weltliche Zwecke usurpierenden Autorität, standen also nicht nur hinter der amerikanischen, sondern auch am Anfang der französischen Erklärung der Menschenrechte.

### 3. Jakobinische Kleriker in der Mainzer Republik

Dennoch scheint mit Ausbruch der Revolution in der verfassungsgebenden Nationalversammlung ein bewusst aufgeklärt-philosophischer und kein christlich-historischer Diskurs geherrscht zu haben. Hat also religiös christlicher Widerstand zwar im Vorfeld den Absolutismus als Despotismus delegitimiert, auf die positive Formulierung von Menschenrechten, Freiheit und Gleichheit dann aber nicht mehr positiv gestaltend gewirkt?

Zur Beantwortung der Frage lohnt es sich zunächst, einen Blick auf die erste jakobinische deutsche Republik in Mainz zu werfen. Dort hatte sich mit dem Einmarsch der Revolutionstruppen Anfang 1793 der Klub „Gesellschaft der Freunde der Freiheit und Gleichheit“ gebildet, der aktiv die demokratischen Ideale von Freiheit und Gleichheit und die Erklärung der Menschenrechte begrüßte und unter französischem Schutz die erste, nur kurz währende Republik auf deutschem Boden als Mandats- und Verantwortungsträger aktiv prägte (vgl. Dumont 1993). Die Forschungen zu diesem Experiment, etwa von Helmut Mathy und Jörg Schweigard, haben aber gezeigt, dass dieser Jakobinerklub als Trägerverein der demokratischen Ideale 1789 nicht aus dem Nichts entstand. Er konnte einerseits an andere Formen bürgerlich aufgeklärter Öffentlichkeitsbildung wie Lesegesellschaften, Freimaurer- und Illuminatenlogen anknüpfen. Es waren aber auch jansenistische Kontakte und jansenistisch geprägte Kleriker, die mit ihren Forderungen nach gereinigter Frömmigkeit und strenger Moral den Boden bereiteten (vgl. Hersche 1989a, 408–414; Hersche 1989b). Tonangebend aber war der Beitrag von

Professoren der Mainzer Universität unter den Freiheits- und Gleichheitsfreunden, die wiederum auch viele Studenten in ihren Bann zogen. Der Theologe Franz Christoph Scheidel (1748–1830) unterhielt zahlreiche jansenistische Kontakte und korrespondierte auch mit dem Abbé Henri Gregoire (1750–1831) (vgl. Hersche 1989a, 410–412). Diese Universitätsgelehrten gehörten zur Partei des Anselm Franz von Bentzel (1738–1786), der als Hofkanzler die aufgeklärte Schulpolitik des Erzbischofs Emmerich Joseph von Breidbach zu Bürresheim (1707/1768–1774) geprägt hatte und nach Jahren des Vertrauensverlustes schließlich von dessen Nachfolger Friedrich Karl Joseph von Erthal (1719/1774–1802) mit der Universitätsreform nach dem Vorbild der Göttinger Aufklärung ab 1782 beauftragt war (vgl. Schweigard 2000; Brück 1955). Die Übergänge zwischen Reformkatholizismus und radikalerer Aufklärung waren auch in Mainz eher fließend. Ein beachtlicher Teil dieser universitären Aufklärer und führenden Mainzer Jakobiner waren Theologen: der Dogmatikprofessor Felix Anton Blau (1754–1799) (vgl. Mathy 1972/73; Schweigard 2007), der Philosoph und Priester Anton Joseph Dorsch (1758–1819) (vgl. Mathy 1967), der Kirchenrechtler und Prämonstratenser Georg Friedrich Pape (1763–1816) (vgl. Bockenheimer 1887, 136f.) und der Kapuziner und Pastoraltheologe Norbert bzw. Johann Georg Nimis (1754–1811) (vgl. Mathy 1991).

Diese katholischen Theologen weisen in ihrem denkerischen Werdegang signifikante Gemeinsamkeiten auf. Sie gehören einer am Vorbild der alten Kirche orientierten historischen Strömung an, die man katholische Aufklärung nennt und die in unterschiedlichen Formen die Reinheit der Moral und die Verfassung der Kirche der Anfänge für die Gegenwart beleben wollte; von dort aus finden sie Anknüpfungspunkte zur Philosophie der Gegenwart, vor allem zu Immanuel Kant (1724–1804), dessen katholische Anhänger Blau, Dorsch und Nimis wurden. In Mainz ist es also die katholische Aufklärung, die Anknüpfungspunkt und Träger der demokratischen Ideale geworden ist. Eine Strömung der katholischen Theologie, geprägt vom Spätjansenismus, hat so

ihren konstitutiven Beitrag hierzu geleistet.<sup>10</sup> Die Mainzer Jakobiner mussten vor den preußischen Truppen und der Restauration bald fliehen oder erlitten schwere Haftstrafen; viele wanderten nach Frankreich aus und kehrten nach der französischen Annexion zurück. Wirft man ihnen vor, in der Folge ihren Priesterberuf aufgegeben zu haben, so ist die staatliche Gesetzgebung, die Heirat und Laisierung erlaubte, ebenso in Betracht zu ziehen wie schwere Unrechtserfahrungen unter fürsterzbischöflicher Herrschaft und während der Festungshaft (vgl. Mathy 1972/73; Mathy 1967).

#### 4. Katholische Kleriker als Träger der französischen Revolution

Was ist durch das Mainzer Beispiel für die Frage nach einem katholischen Anteil an der Formulierung der Menschenrechte und der Postulate von Freiheit und Gleichheit gewonnen? In der Forschung wird die Frage nach einer antichristlichen Sonderentwicklung der französischen Aufklärung diskutiert. Nach Ansicht des in Madison/Wisconsin lehrenden David Sorkin habe es in Frankreich, anders als in den angelsächsischen und deutschsprachigen Ländern und anders als in Oberitalien, keine christliche Aufklärung gegeben, da sich dort die bekriegenden theologischen Parteien nicht den aufgeklärten Ideen von Naturrecht, Toleranz und natürlicher Religion geöffnet hätten (vgl. Sorkin 2002, 263–269). Doch spricht meines Erachtens der frühe Revolutionsverlauf selbst gegen die These eines solchen französischen Sonderwegs.

Die These Sorkins wird nämlich bereits fraglich, wenn man bedenkt, dass rund 25 % der 1315 Deputierten der Nationalversammlung Kleriker waren; deren überwiegende Mehrheit hatte sich ja bekanntlich mit dem dritten Stand vereinigt, als dieser sich zur verfassungsgebenden Constituante erklärt hatte (vgl. Lemay

---

<sup>10</sup> „Es ist jedenfalls ein fragwürdiges Unterfangen, die Licht- und Schattenseiten der Mainzer Republik isoliert zu betrachten; sie müssen vielmehr in den Zusammenhang der vorhergehenden rheinischen Aufklärungsbewegung eingereiht werden“ (Mathy 1967, 1).

1991). In dieser frühen Phase war eher die Sicht des Hofpredigers und Deputierten Claude Fauchet (1744–1793) dominierend, der in seinen einflussreichen Predigten zum Kampf gegen die Despotie aufrief und den wohlverstandenen Katholizismus als Nationalreligion der Freiheit pries. In Jesus Christus sei die Gottheit *citoyen*, Mitbürger, geworden (vgl. Erdmann 1949, 188); später erklärte er, dass Gott die Demokratie wolle, während die Aristokraten Jesus gekreuzigt hätten (vgl. ebd.). Nur eine kleine Minderheit wollte den Katholizismus als Nationalreligion zugunsten einer völligen Kultfreiheit opfern. Dabei unterschied man deutlich einerseits die hohen Kleriker und Pfründenbesitzer, die unangemessene Privilegien besaßen und sich als eigener Stand, als Staat im Staat, dem revolutionären Aufbruch der Nation aus Eigennutz, so glaubte man, entgegenstellten. Auf der anderen Seite die einfachen *curés*, die Dorfpfarrer, die oft in kärglichen Verhältnissen lebten, sich aber in der Seelsorge für ihre Pfarrkinder aufopferten. Noch Rousseaus savoyardischer Vikar ist von dieser Verklärung geprägt.<sup>11</sup> Im Bild des Seelsorgeklerikers, der Erzieher und moralisches Vorbild war, kulminierte das pastorale Ideal der katholischen Aufklärung. Es konnte deshalb die Nationalversammlung prägen, weil jansenistisch-katholische Reformströmungen und aufgeklärte Philosophien darin übereinkommen konnten.<sup>12</sup> Ein aufgeklärter, nüchterner, am Evangelium orientierter Katholizis-

---

<sup>11</sup> „Das Urbild eines innerlich überzeugten Deisten und äußerlich konservativen Katholiken ist der savoyardische Priester selber. Mit peinlicher Gewissenhaftigkeit erfüllt er die Obliegenheiten eines Kultes, an den er nicht glaubt. Mit echter Begeisterung aber spricht er von den Aufgaben, die das Amt des Dorfpfarrers als Seelsorger seiner Gemeinde mit sich bringt: ‚Mein guter Freund, ich finde nichts so schön, wie Pfarrer zu sein. Ein guter Pfarrer ist ein Diener der Güte, wie ein guter Beamter ein Diener der Gerechtigkeit ist‘“ (Erdmann 1949, 104).

<sup>12</sup> „C’est cependant en défendant les droits des curés que Grégoire a commencé sa Revolution. Les luttes que le clergé du second ordre a menées tout au long du siècle contre ses prélats ont constitué un véritable apprentissage de la démocratie. Nombre de prêtres en sont même arrivés à considérer leur propre Église comme une société démocratique“ (Hermon-Berlot 2000, 190).

mus schien das zu sein, was als Zivilreligion die Gesellschaft, die *volonté générale*, zusammen halten könnte.

Die Kirchenpolitik der Nationalversammlung wurde durch den Kirchenausschuss vorbereitet, in dem Juristen und Kleriker ebenfalls dominierten.<sup>13</sup> Der Verzicht auf die grundherrlichen Rechte, die Abschaffung der Orden und die Aufhebung des Kirchenvermögens sind Maßnahmen, die neben einem finanzpolitischen Hintergrund auch einen politisch-ideologischen haben; sie sind aber kein Widerspruch zu jener Vorliebe der katholischen Aufklärung für den Weltpriester und Seelsorger, da dessen Bezahlung vom Staat übernommen und deutlich verbessert wurde. Natürlich traf man mit den Finanzen die Unabhängigkeit der Kirche; dennoch trat die Nation hier in die Nachfolge der königlichen Rechte des äußeren Kirchenregiments und verfolgte eine Politik, die auch andere katholische Herrscher der Zeit praktizierten. Nicht das katholische Christentum sollte getroffen werden, sondern die Privilegien eines Standes, die Ungleichheit unter den Bürgern. Ein jansenistisches Pamphlet aus dem Jahre 1787, *L'ecclésiastique citoyen*, brachte dieses Leitmotiv bereits im Titel zum Ausdruck (vgl. Van Kley 1996, 336–344).

In der Erklärung der Menschenrechte vom 26. August wurden Prinzipien der auszuarbeitenden Verfassung vorab verkündet, auch um die revolutionären Prozesse in den Städten und auf dem Land zu kanalisieren. Auch hier wirkten Geistliche mit, doch wurden strittige Fragen umgangen. In der Erklärung konnten sich Christen wie aufgeklärte Deisten wiederfinden. Bereits Georg Jellinek (1851–1911) hat dargelegt, wie das amerikanische Vorbild in allen Köpfen war und für Frankreich adaptiert wurde (vgl. Jellinek 1927, v. a. 5–17). Gegen eine als despotisch empfundene Herrschaft sollten hier wie dort die Rechte und die Souveränität des Volkes und die Grenzen jeder öffentlichen Gewalt markiert werden. Zu den naturrechtlichen Prinzipien musste die konkrete Unrechtserfahrung und eine prophetisch gewisse Widerstandsbereit-

---

<sup>13</sup> Vgl. bereits die frühe apologetische Darstellung über dessen Arbeit: Durand de Maillane 1791.

schaft kommen; diese war in beiden Fällen überwiegend christlich motiviert, es war das Jahrhundert des *great awakening* und der jansenistischen Zeugenschaft für das innere Geheimnis der begnadeten Seele gegen die Unrechtsmacht von außen. Die im gallikanischen Kirchenrecht entwickelten Modelle der Begrenzung der autoritativen Papstgewalt wurden in Frankreich auf den Staat übertragen.<sup>14</sup>

Dies geschah noch mehr bei der Zivilkonstitution des Klerus (vgl. Préclin 1929); sie war es, die den Anlass zum Schisma und zur großen Entfremdung zwischen Revolution und Kirche gab. Die *deux Frances* werden hier geboren. Es war vor allem die Mehrheit des Episkopats, die zögerte und ihr ablehnend gegenüberstand. Man wollte auf einem Nationalkonzil darüber beraten, da man um die Selbständigkeit der Kirche und ihre eigene Rechtssphäre fürchtete;<sup>15</sup> die revolutionäre Mehrheit witterte Standesegoismus. Und doch war es der fromme Abbé Henri Grégoire, das Gewissen und die Leitfigur der konstitutionellen Kirche, der Inspirator der rechtlichen Gleichstellung der Juden und der Aufhebung der Sklaverei, der beteuerte, dass nicht in den geistlichen Bereich der Kirche, Wortverkündigung und Sakramentspendung, eingegriffen werden sollte. Er war es, der als erster den Eid auf die Verfassung schwor (vgl. Erdmann 1949, 250); er beweist, dass christliche Innerlichkeit, nüchterne Frömmigkeit und Eintreten für Demokratie und Menschenrechte mit großer Ausstrahlungskraft zusammenbestehen konnten. Als die Bischöfe, nachdem auf eine Klerusversammlung nicht zu hoffen war, die Entscheidung des Papstes abwarten wollten, hatte einer der Archi-

<sup>14</sup> Dies konvergiert mit Joas 2011 und ergänzt die dortigen Ausführungen.

<sup>15</sup> So der Erzbischof von Aix, Jean de Dieu-Raymond de Boisgelin de Cucé (1732–1804), am 12. Mai 1790 in seiner berühmten Rede. (Vgl. Erdmann 1949, v. a. 228–232) Vgl. auch: „Die Todesstunde der gallikanischen Kirche war zugleich die Geburtsstunde der ‚deux Frances‘, des laizistisch-revolutionären und des katholisch-konservativen Frankreichs. In dem dialektischen Verhältnis ihres Mit- und Gegeneinander sind bis zum heutigen Tage Tendenzen wirksam, die ihren Ursprung in jenen Kämpfen zwischen Staat und Kirche in der Konstituante haben“ (Ebd., 9).



tekten der Zivilkonstitution, der Jurist Armand-Gaston Camus (1740–1804), widersprochen (vgl. Préteux 1932). Er stellte die Zivilkonstitution als die konsequente Anwendung des gallikanischen Kirchenrechts dar. Natürlich seien die Domkapitel durch die Wahlen auf Départementebene ersetzt worden, doch dies entspreche der urkirchlichen Tradition; man wolle keine reich bepfründeten Kleriker ohne Seelsorgsauftrag mehr (vgl. Erdmann 1949, 211–213, 233–236). Camus galt als Jansenist im strengen Wortsinn. Einige Jahre vorher war er im Dienste des aufgeklärten Absolutismus des Trierer Erzbischofs Clemens Wenzeslaus (1739–1812) gestanden. Und auch das Selbstverständnis des Abbé Grégoire schöpfte seine Kraft aus dem Andenken an Port Royal und den Jansenismus; seine nüchterne, antibarocke innerliche Frömmigkeit reihte er selbst in die jansenistische Genealogie ein (vgl. Guittienne-Mürger 2010; Hermon-Berlot 2000, 427–462).

In der Tradition des Ultramontanismus ist viel gegen den angeblich „seichten Rationalismus“ der katholischen Aufklärung polemisiert worden: Priester und Bischöfe der konstitutionellen Kirche wurden pauschal als verweltlicht und verbürgerlicht abgeurteilt, etwa durch den ultramontanen Heinrich Brück (1831–1903), der 1900 Bischof von Mainz wurde (vgl. Brück 1865). Doch leuchtet der Abbé Grégoire als Bischof von Blois mit seinen Pastoralreisen als Gegenbeispiel. Unter dem Gegenwind der Umstände gaben nicht nur konstitutionelle, sondern auch viele eidverweigernde Kleriker im Untergrund ihr Priestertum auf und heirateten.

## 5. Die Mobilisierung der Geschichte und die Entstehung einer innerkirchlich-kritischen öffentlichen Meinung

War die offizielle Kirche bis 1789 eng mit der königlich-ständischen Gesellschaft verbunden und versuchte sie später, die restaurativen Kräfte zu unterstützen, so standen den jansenistischen Frommen und den revolutionären Klerikern andere Idealbilder von katholischer Kirchlichkeit vor Augen, die sie motivierten und

in ihren Augen auch legitimierten. Diese Modelle waren vor allem aus der Geschichte, aus dem frühen Christentum, gewonnen. Wie den separatistischen und puritanischen Strömungen in Amerika war auch dem Jansenismus in Frankreich die Berufung auf den ursprünglichen Glauben, auf die alte Kirche, auf die Urkirche und auf Jesus selbst gegen die späteren kirchlich-klerikalen Depravationen zu eigen. *Olim non erat sic!*

Die Vergangenheit mit ihrem Mehr an Liebe, an Strenge, an Einfachheit wird der Gegenwart gegenübergestellt. Das amerikanische Sendungsbewusstsein speiste sich aus der Beschwörung der biblischen Zeiten gegen die allmähliche klerikale und machtpolitische Depravation in Europa. Während Gott im alten Bund die Monarchie verworfen habe, habe England sie neu errichtet. In Europa war die erste Liebe erschlafft; in Amerika wurde die Wiederkunft Jesu hingegen weiterhin sehnsüchtig erwartet (vgl. Marty 2006, 497–516; Mc Loughlin 1978, v. a. 45–97). Für den Jansenismus war eine solche Berufung auf die Urkirche zur eigenen Rechtfertigung essentiell (vgl. Cottret 1979). Damit verbanden sich erstmals im Spätmittelalter entfaltete ekklesiologische Modelle, die sich, auf alten Rechtsgrundsätzen beruhend, gegen einen päpstlichen Zentralismus wandten. Was den Glauben angeht, ist das Ganze größer als ein Teil – und entsprechend steht die Gesamtkirche über dem Papst. Kollegial-konziliare Vorstellungen des Spätmittelalters lebten in der gallikanischen Tradition fort, in der die Bischöfe ihre Autorität als Repräsentanten der Gesamtkirche hatten (vgl. Oakley 2003). Edmond Richer (1559–1631) suchte die Stellung des Seelsorgers, des Pfarrers, gegenüber Bischöfen und Papst aufzuwerten und zu untermauern (vgl. Oakley 2003, 159–172; Préclin 1929, 1–34; Gres-Gayer 1992, 426–433). Ekklesiologische Modelle, die die Gesamtkirche über die hierarchischen Amtsträger stellten, gingen in die Ideen der Patriotenpartei in Bezug auf die Nation ein. Sie wurden von den Geistlichen übernommen, die die Revolution mittrugen, und wirkten auch auf die jakobinische Ideologie. Einflussreich war das Werk des Abbé Claude Fauchet (1744–1793) *De la religion nationale* von 1789, das die Vorstellung der nationalen Souveränität mit richeristi-

schen, konziliaristischen Vorstellungen verband.<sup>16</sup> Bischof Antoine-Adrien Lamourette von Lyon (1742–1794) und andere Vordenker der konstitutionellen Kirche befürworteten eine arme Kirche nach dem Vorbild der Urkirche; dies war auch der Grund, weshalb sie für die Aufhebung des bisherigen Kirchenvermögens gestimmt hatten (vgl. Lamourette 1791, Maier 1975, 119). Monique Cottret hat gezeigt, wie auch zwischen Jansenismus und Aufklärung in Frankreich im 18. Jahrhundert ein komplexes Beziehungsgefüge der Konkurrenz und Symbiose entstanden war (vgl. Cottret 1998). Wichtigste Berührungspunkte waren, neben der Beschwörung der reinen Vergangenheit, die rigorose Moral und forcierte parallele Aktivitäten in Erziehung und Bildung. Gerade die Betonung der selbstlosen Liebe baute Brücken zwischen beiden Strömungen; Rousseaus Unterscheidung von *amour propre* und

---

<sup>16</sup> Fauchet versuchte, die Übereinstimmung zwischen Vernunft und wahrer Religion, zwischen einer gut geordneten Nation und einem gut geordneten Glauben aufzuzeigen. Wie die beste Verfassung für einen Staat eine konstitutionelle Monarchie ist, die die Möglichkeit für die Willkür der Herrschenden verfassungsmäßig begrenzt und alle gesellschaftlichen Klassen befragt werden, so gilt das auch für die Kirche: „Or, voilà, exactement l'état constitutionnel de la Religion Catholique; elle est la seule au monde qui ait ce caractère de perfection. Pour former le résultat de la croyance commune, tous les Fidèles sont consultés de fait; chacun y concourt par la sienne. Si un Curé vouloit établir une nouveauté arbitraire, sa Paroisse s'élèveroit contre lui; si un Evêque, son Diocèse; si un nombre d'Evêque & de Prêtres, la Province; si une multitude de Pasteurs & de Disciples, le Concile Nationale; si le Souverain Pontife lui-même, l'Assemblée Œcuménique: et alors quiconque ne voudra pas écouter l'Église, & conserver l'unité, est retranché de l'Église même, & puni de mort Spirituelle, comme celui qui ne veut pas suivre la volonté publique de la Nation, & garder sa Loi, est retranché de la Nation même, & puni de mort civile“ (Fauchet 1789, 23f.). In der Folge versuchte Fauchet zu zeigen, wie die natürliche Staatsverfassung durch die egoistische Schwäche der Menschen verzerrt wurde; ähnliches geschah auch in der Kirche: „Pour former, avec les éléments de l'Évangile, les Lois sacrées d'une bonne & véritable Église, consultez tous les hommes qui la composent“ (ebd., 27). – Die richieristisch hervorgehobene Stellung der Presbyter als Seelsorger dann ebd. 84–92. Zu Fauchets Verschmelzung von Revolution und Evangelium auch: Blanc 1852, 21–29.

*amour de soi*, seine Sicht auf Zivilisation und Gesellschaft als Verfallsgeschichte, in der Minoritäten mit „reinem Herzen“ die Funktion hätten, Zeugen der Wahrheit zu sein, sein als Utopie aufgestelltes Ideal einer von einer *volonté générale* bestimmten Gesellschaft, konnten für jansenistisch geprägte Christen des späten 18. Jahrhunderts attraktiv werden (vgl. Cottret 1984, 99–115; Lefebvre 1992).<sup>17</sup> Richeristische Ekklesiologie, christliche Begründung von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, christliche Demokratie und universalistische Aufklärung überkreuzten sich.

Die jansenistische Beschwörung der Vergangenheit floss in die von der Aufklärung immer mehr ausgebauten Unterscheidung von Evangelium und Dogma ein (vgl. Kantzenbach 1959). Sie motivierte nicht nur zum Kampf gegen die Krone, sondern besaß auch innerkirchlich ein enormes kritisches Potential. Indem die Jansenisten im 18. Jahrhundert in den Untergrund gedrängt wurden, verbreiteten sie ihre Ideen über Untergrundzeitschriften, besonders die *Nouvelles ecclésiastiques*, die von Seelsorgern und Laien gelesen wurde. Daraus folgte ein „Strukturwandel der Öffentlichkeit“ im Inneren der Kirche: ein kritisches theologisches Bewusstsein, das von Papst und Bischöfen nicht mehr ohne weiteres gelenkt werden konnte. Die Hl. Schrift und die Urkirche, jene traditionellen Maßstäbe kirchlicher Reformer in Bezug auf ihre Gegenwart, wurden die Kristallisationspunkte eines innerkirchlichen Aufklärungs- und Reformpotentials.

---

<sup>17</sup> Vielleicht das prominenteste Beispiel einer Synthese war Claude Fauchet: „Fauchet a fait le pari de la synthèse entre tradition conciliariste et pensée de Rousseau, il a complètement assimilé l'Église-assemblée des fidèles à une véritable assemblée délibérative, en recourant aussi très largement au principe d'unanimité“ (Hermon-Berlot 2000, 190f.).

## 6. Schlussfolgerungen

An dieser Stelle können einige Schlussfolgerungen gezogen werden:

1. Das Bedürfnis nach Identitätsstiftung und -stabilisierung für die Gegenwart hat die laizistische wie die ultramontane Historiographie den katholischen Beitrag zur Entdeckung von Freiheit, Gleichheit und Menschenrechten vergessen lassen. Die vermeintliche Gesichertheit solcher erinnerungsgeschichtlich umgedeuteter Selbstverständnisse sollte von der Kirchengeschichtsschreibung destruiert werden.

2. Die These einer französischen Sonderentwicklung ohne katholische Aufklärung ist nicht haltbar; ein systematischer Vergleich dieser Strömungen in verschiedenen Ländern könnte vielmehr gallikanische Modelle für Pfarrgemeinden und Bistümer bewusst machen, die sich im politischen Bereich in neuer Formation in die Verfassungen eingeschrieben haben. Die Bezugnahme auf die normative Vergangenheit, religiös motivierte Widerstandskraft und rationale universalistische Begründungsform scheinen nicht zufällig wechselseitig aufeinander zu verweisen.

3. Die Frage, ob der katholischen Aufklärung eine Tendenz zur Selbstsäkularisierung innewohnt, wird man wohl – so meine Hypothese – differenziert beantworten müssen. Die Kritik veräußerlichter Motivationen und die Reduktion der christlichen Existenz auf die gottverbundene Innerlichkeit haben die Ansprüche gesteigert, die motivierende Basis für praktizierte Religiosität aber geschmälert.

Die kategorische Verurteilung der Menschenrechte durch den Papst hat den katholischen Anteil an der Bewusstwerdung aber ebenso in Vergessenheit geraten lassen, wie Antiklerikalismus und Vandalismus von oben und von unten während der früh einsetzenden Periode der *déchristianisation*. Die liberal-fortschrittliche und die ultramontan-restaurative Weltanschauung führten in Frankreich in der Folgezeit einen tödlichen Kampf. Die These aber, die Menschenrechte mussten erst außerhalb der Kirche formuliert und nach über hundertjähriger Feindschaft vom Konzil

dann doch akzeptiert werden, verkennt den originär katholischen Beitrag zu deren Entdeckung. Sie mussten von Johannes XXIII. und dem Konzil nicht erst getauft werden. Gebrochen werden musste aber mit der ultramontanen Tradition; aus dem spezifischen Anliegen einer Erneuerung der Pastoral, wie sie Johannes XXIII. vorschwebte, erklärt sich dieser Bruch (vgl. Unterburger 2011a). Zu Beginn des 19. Jahrhunderts stand die Kirche zwischen Joseph Marie de Maistre (1753–1821) (vgl. Bondy 1982; Schmidt-Biggemann 2004, 19–79; Wassilowsky 2005, 55–68) und Abbé Gregoire. Das Papsttum entschied sich für den Konfessionsstaat und die Allianz von Thron und Altar. Als man im 20. Jahrhundert dann doch die Menschenrechte in die katholische Tradition heimholen wollte, meldete sich aber erneut auch die Theologie der Aufklärung. Beide können offenbar nicht einfach voneinander separiert werden.

## Literatur

- Bailyn, Bernard (1967): *The ideological origins of the American Revolution*. Cambridge/Mass.: Harvard University Press.
- Bischof, Franz Xaver (2009): *Widerstand und Verweigerung. Die Priesterbruderschaft St. Pius X. Chronologie eines Schismas*. In: MThZ 60, 234–246.
- Blanc, Louis (1852): *Histoire de la Révolution Française*, Bd. 3. Leipzig: Brockhaus & Avenarius.
- Blet, Pierre (1972): *Les assemblées du clergé et Louis XIV de 1670 à 1693*. Rom: Università Gregoriana Editrice.
- Bockenheimer, Karl Georg (1887): Artikel „Pape, Georg Friedrich“. In: ADB 25, 136f.
- Bodin, Jean (1576): *Six livres de la République*. Paris: Chez Jacques du Puys.
- Bondy, Beatrice (1982): *Die reaktionäre Utopie. Das politische Denken von Joseph de Maistre*. Diss. Univ. Köln.
- Brück, Anton Philipp (1955): *Die Mainzer Theologische Fakultät im 18. Jahrhundert (= Beiträge zur Geschichte der Universität Mainz 2)*. Wiesbaden: F. Steiner.
- Brück, Heinrich (1865): *Die rationalistischen Bestrebungen im katholischen Deutschland, besonders in den drei rheinischen Erzbisthümern in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts*. Mainz: F. Kirchheim.

- Cottret, Monique (1979): *Les Représentations mythiques de l'église primitive dans les polémiques entre les jansénistes et les jésuites, 1713–1760*. Diss. Paris.
- Cottret, Monique (1984): *Aux origines du républicanisme janséniste: le mythe de l'Église primitive et primitivisme des Lumières*. In: *Revue d'Histoire moderne et contemporaine* 31, 99–115.
- Cottret, Monique (1998): *Jansénismes et Lumières. Pour un autre XVIIIe siècle*. Paris: Albin Michel.
- Dumont, Franz (1993): *Die Mainzer Republik von 1792/93. Studien zur Revolutionierung in Rheinhessen und der Pfalz*. 2. Aufl. Alzey: Rhein Hess. Druckwerkstätte.
- Durand de Maillane, Pierre Toussaint de (1791): *Histoire apologétique du Comité ecclésiastique de l'Assemblée nationale*. Paris: Buisson.
- Erdmann, Karl Dietrich (1949): *Volkssouveränität und Kirche. Studien über das Verhältnis von Staat und Religion in Frankreich vor Zusammentritt der Generalstände bis zum Schisma, 5. Mai 1789 – 13. April 1791*. Köln: Univ.-Verlag.
- Fauchet, Claude (1789): *De la religion nationale*. Paris.
- Gres-Gayer, Jacques M. (1992): *The magisterium of the Faculty of Theology of Paris in the seventeenth Century*. In: *Theological Studies* 53, 424–450.
- Groethuysen, Bernhard (1989): *Philosophie der Französischen Revolution*. Frankfurt a. M. – New York: Campus.
- Guittienne-Mürger, Valérie; Lesaulnier, Jean (Hg) (2010): *L'abbé Grégoire et Port-Royal*. Paris: Nolin.
- Henshall, Nicolas (1992): *The myth of absolutism. Change and continuity in modern European monarchy*. London u. a.: Longman.
- Hermon-Berlot, Rita (2000): *L'Abbé Grégoire. La politique et la vérité*. Paris: Seuil.
- Hersche, Peter (1977): *Der Spätjansenismus in Österreich (= Veröffentlichungen der Kommission für Geschichte Österreichs 7)*. Wien: Österr. Akad. der Wiss.
- Hersche, Peter (1988): *Jansenistische Sympathien in der deutschen Reichskirche im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts*. In: Melville, Ralph u. a. (Hg): *Deutschland und Europa in der Neuzeit. FS Karl Otmar von Armin, Bd. 1*. Stuttgart: Steiner, 395–419.
- Hersche, Peter (1989b): *Auswirkungen der Synode von Pistoia (1786) auf Deutschland, insbesondere auf das Erzbistum Mainz*. In: *Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte* 41, 275–294.
- Hinrichs, Ernst (1986) (Hg.): *Les Représentations mythiques de l'église primitive Absolutismus*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Jellinek, Georg (1927): *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*, 4. Aufl. München – Leipzig: Duncker & Humblot.

- Joas, Hans (2011): Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte. Berlin: Suhrkamp.
- Kantzenbach, Friedrich Wilhelm (1959): Evangelium und Dogma. Die Bewältigung des Problems der Dogmengeschichte im Protestantismus. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk.
- Lamourette, Adrien-Antoine (1791): Le décret de l'Assemblée nationale sur les biens du clergé, justifié par son rapport avec la nature & les lois de l'institution ecclésiastique. Paris.
- Lefebvre, Marcel (1988): Sie haben ihn entthront. Vom Liberalismus zur Apostasie. Die Tragödie des Konzils. Stuttgart: Sarto.
- Lefebvre, Philippe (1992): Les pouvoirs de la parole, l'Église et Rousseau (1762–1848). Paris: Éditions du Cerf.
- Lemay, Edna Hindie (Hg.) (1991): Dictionnaire des Constituants: 1789–1791. Avec la collaboration de Christine Favre-Lejeune. I-II. Paris: Universitas.
- Maier, Hans (1975): Revolution und Kirche. Zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie. München: dtv.
- Maire, Catherine (1985): Les Convulsionnaires de Saint-Médard. Miracles, Convulsions et Prophéties à Paris au XVIIIe Siècle. Paris: Gallimard.
- Maire, Catherine (1998): De la cause de Dieu à la cause de la Nation. Le jansénisme au XVIIIe siècle. Paris: Gallimard.
- Maire, Catherine (2004): Aux sources politiques et religieuses de la Révolution française. Deux modèles en discussion. In: Le débat 130, 133–153.
- Marty, Martin E. (2006): The American Revolution and Religion, 1765–1815. In: The Cambridge History of Christianity. VII: Enlightenment, Reawakening and Revolution 1660–1815. Hg. v. Brown, Stewart J. und Tackett, Timothy. Cambridge: Cambridge University Press, 497–516.
- Mathy, Helmut (1967): Anton Josef Dorsch (1758–1819). Leben und Werk eines rheinischen Jakobiners. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Mainzer philosophischen Fakultät am Ende des 18. Jahrhunderts. In: Mainzer Zeitschrift 62, 1–55.
- Mathy, Helmut (1972/73): Felix Anton Blau (1754–1798). Ein Mainzer Lebensbild aus der Zeit der Aufklärung und der französischen Revolution. Zugleich ein Beitrag zur radikalen Aufklärungstheologie am Niederrhein. In: Mainzer Zeitschrift 67/68, 1–29.
- Mathy, Helmut (1991): Andreas Josef Hofmann und Georg Nimis – zwei Mainzer Jakobiner im Vergleich. In: Rödel, Volker (Hg): Die französische Revolution und die Oberrheinlande (1789–1798). Sigmaringen: Thorbecke, 181–204.
- McLoughlin, William G. (1978): Revivals, Awakenings, and Reform. An Essay on Religion and Social Change in America, 1607–1977. Chicago: University of Chicago Press.



- Michel, Marie-José (2000): *Jansénisme et Paris, 1640–1730*. Paris: Klincksieck.
- O'Brien, Charles H. (1979): *Jansenists and Josephinism: „Nouvelles Ecclésiastiques“ and Reform of the Church in late eighteenth-century Austria*. In: *Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchivs* 32, 143–164.
- Oakley, Francis (2003): *The Conciliarist Tradition. Constitutionalism in the Catholic Church 1300–1387*. Oxford – New York: Oxford University Press.
- Paine, Thomas (1982): *Common sense*. Übers. von Lothar Meinzer. Stuttgart: Reclam.
- Papst Johannes XXIII. (1963): *Enzyklika Pacem in terris*, 11. April 1963. In: *AAS* 55, 257–304.
- Papst Pius VI. (1791): *Breve Quod aliquantum*, 10. März 1791. In: Theiner, Augustin (Hg.) (1857): *Brefs et Instructions en partie inédites de Pie VI. Lettres entièrement inédites de Louis XVI, des évêques et des ecclésiastiques de France, en sujet du schisme et de la grande persécution du clergé: Documents inédits relatifs aux affaires religieuses de la France 1790 à 1800 extraits des archives secrètes du Vatican. I*. Paris: Firmin Didot frères, fils et cie, 32–71.
- Préclin, Edmond (1929): *Les Jansénistes du XVIIIe siècle et la Constitution civile du Clergé. Le développement du richérisme. Sa propagation dans le Bas Clergé 1713–1791*. Paris: Gamber.
- Préteux, Pierre (1932): *Armand-Gaston Camus: avocat, premier garde général de Archives nationales, membre de l'Institut (1740–1804)*. Paris: Perche.
- Schmidt-Biggemann, Wilhelm (2004): *Politische Theologie der Gegenauflklärung. Saint Martin, de Maistre, Keuker, Baader*. Berlin: Akademie Verlag.
- Schulin, Ernst (1988): *Die Französische Revolution*. München: C. H. Beck.
- Schweigard, Jörg (2000): *Aufklärung und Revolutionsbegeisterung. Die katholischen Universitäten in Mainz, Heidelberg und Würzburg im Zeitalter der Französischen Revolution (1789 – 1792/93 – 1803)* (= Schriftenreihe der Internationalen Forschungsstelle „Demokratische Bewegungen in Mitteleuropa 1770–1850“ 29), Frankfurt a. M. u. a.: Lang.
- Schweigard, Jörg (2007): *Felix Anton Blau. Frühdemokrat, Theologe, Menschenfreund*. Obernburg am Main: Logo.
- Sokolvski, Richard Augustin (2011): *Matrix omnium conclusionum. Den Augustinus des Jansenius lesen* (= *Studia Friburgensia Oecumenica* 51). Basel: Reinhardt.
- Sorkin, David (2002): *The Religious Enlightenment. Protestants, Jews, and Catholics from London to Vienna*. Princeton – Oxford: Princeton University Press.

- Unterburger, Klaus (2011a): Die Überwindung des Ultramontanismus und Antimodernismus aus dem Geist der tridentinischen Seelsorge. Die kritische Edition der Tagebücher Papst Johannes XXIII. als Schlüsseldokument für die katholische Kirchengeschichtsschreibung des 20. Jahrhunderts. In: ThLZ 136, 1253–1262.
- Unterburger, Klaus (2011b): Gefahren, die der Kirche drohen. Eine Denkschrift des Jesuiten Augustinus Bea aus dem Jahr 1926 über den deutschen Katholizismus (= Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte 10). Regensburg: Pustet.
- Van Kley, Dale K. (1975): *The Jansenists and the Expulsion of the Jesuits from France, 1757–1765*. New Haven: Yale University Press.
- Van Kley, Dale K. (1996): *The religious origins of the French Revolution. From Calvin to Civil Constitution, 1560–1791*. New Haven – London: Yale University Press.
- Van Kley, Dale K. (2006a): *The Religious Origins of the French Revolution, 1560–1791*. In: Campell, Peter R. (Hg.): *The Origins of the French Revolution*. Basingstoke – New York: Palgrave Macmillan, 160–190.
- Van Kley, Dale K. (2006b): *The Rejuvenation and Rejection of Jansenism in History and Historiography: Recent Literature on Eighteenth-Century Jansenism in French*. In: *French Historical Studies* 29/4, 649–684.
- Vogel, Christine (2010): *Von Voltaire zu Le Paige – Die französische Aufklärung und der Jansenismus*. In: Hardtwig, Wolfgang (Hg.): *Die Aufklärung und ihre Weltwirkung (= Geschichte und Gesellschaft. Sonderheft 23)*. Göttingen, 77–99.
- Wassilowsky, Günther (2005): *Die Geburt der säkularen Papstidee. Politische Ekklesiologie bei Joseph de Maistre*. In: Decot, Rolf (Hg.), *Kontinuität und Innovation um 1803. Säkularisation als Transformationsprozeß. Kirche – Theologie – Kultur – Staat (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte, Beiheft 65)*. Mainz: Von Zabern, 55–68.
- Willms, Johannes (2011): *Talleyrand. Virtuose der Macht 1754–1838. Eine Biographie*. München: C. H. Beck.
- Zeindler, Matthias; Edwards, Jonathan (2011): *Calvin in der Neuen Welt*. In: Hofheinz, Marco; Lienemann, Wolfgang; Sallmann, Martin: *Calvins Erbe. Beiträge zur Wirkungsgeschichte Johannes Calvins (= Reformed Historical Theology 9)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 280–307.