

lichung“ unter dem pietistischen Adel erreicht. Wenn der Pietismus in allen Schichten des lutherischen Kirchenvolkes ein soziales Verantwortungsgefühl weckte, half er zugleich dem brandenburgisch-preußischen Staat, sich in der Richtung auf einen gewissen Staatssozialismus hin zu entwickeln. So hat sich das große Reformprogramm Franckes in einem bescheidenen Rahmen bei der Umformung des preußischen Staates ausgewirkt.

Mit der vorliegenden Veröffentlichung hat der Verfasser manche Einsichten erst wirklich wissenschaftlich gesichert und neue aufgezeigt und damit einen wertvollen Beitrag zur Geschichte des Pietismus und zur preußischen Geistesgeschichte geliefert.

München

E. Beyreuther

Hans Maier: *Revolution und Kirche, Studien zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie (1789–1850)* (= Freiburger Studien zu Politik und Soziologie, hrsg. von Arnold Bergstraesser und Heinrich Popitz). Freiburg (Rombach) 1959. 250 S., geb. DM 17.80.

Die vorliegende Arbeit ist geeignet, die Aufmerksamkeit auf einen Fragenkreis zu richten, der u. E. in der neueren Kirchengeschichtsschreibung – insbesondere im Protestantismus – zu Unrecht allzu wenig beachtet wurde. Es geht um die Bedeutung der französischen Revolution für die Kirchengeschichte. Die vorwiegend theologie- und dogmengeschichtlich orientierte Forschung der letzten Jahrzehnte hat ja oft einfach übersehen, in welchem Ausmaß die Geschichte der Kirche im 19. Jahrhundert von der offenen oder verborgenen Auseinandersetzung um die Prinzipien der Revolution bestimmt worden ist. Man kann ohne Übertreibung sagen, daß die Große Revolution der Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts eines ihrer wichtigsten Themen gegeben hat.

Es lassen sich dafür eine Reihe von Gründen anführen. Einen der entscheidenden hat schon Ranke (in einer kleinen Schrift „Über Ursprung und Beginn der Revolutionskriege“) so formuliert: „Seit das Abendland sich selbständig organisiert hatte, war zwischen der weltlichen und der geistlichen Gewalt, wenn wir so sagen dürfen: zwischen dem Imperium und Sacerdotium, die engste Verbindung begründet und erhalten worden . . . Indem nun die Revolution die höchste Gewalt von Grund aus umgestaltete, löste sie auch die geistliche Verfassung auf. Der Vorschlag, der in der National-Assemblée einmal gemacht worden ist, den Katholizismus zur Religion des Staates zu erklären, mußte naturgemäß verworfen werden.“ (Sämtl. Werke, Bd. 45, S. 54).

Der entscheidende Gedanke, den Ranke hier vorträgt, und der wirklich die Bedeutung der Revolution für das gesamte Staatsgefüge der abendländischen Welt charakterisiert, ist der, daß die Grundkräfte der mittelalterlichen Welt, Sacerdotium und Imperium, auf deren unbestrittener Zuordnung die vergangene Epoche geruht hatte, durch das Prinzip der Volkssouveränität aus eben dieser Zuordnung herausgelöst wurden und damit die Verfassung nicht nur des Staates sondern ebenso auch der Kirche von Grund auf neu zu bedenken waren.

Natürlich läßt sich heute sagen, daß das Prinzip des Mittelalters, von dem Ranke hier spricht, theologisch schon durch die Reformation aufgehoben worden sei. Historisch wird dagegen festzuhalten sein, daß die Friedenschlüsse von 1555 und 1648 an diesem Prinzip festhalten, und daß es noch in den letzten Jahren des alten Reiches spürbar und wirksam ist. M. a. W.: Das moderne Problem des Verhältnisses von Kirche und Staat wird nicht von der reformatorischen Theologie, sondern von der revolutionären Ideologie gestellt und tritt erst mit dem Jahre 1789 in die Geschichte ein. Es ist deshalb zunächst auch vor allem ein Problem der katholischen Kirche in Frankreich, die sich einigermaßen unvorbereitet der Tatsache gegenüber sah, daß sie binnen weniger Monate aus einer höchstprivilegierten Institution zum Staatsfeind wurde.

Die dramatische Geschichte dieses Ereignisses, das für das 19. und mehr noch für das 20. Jahrhundert fast exemplarische Bedeutung besitzt, hat K. D. Erdmann vor einiger Zeit in einer glänzenden Untersuchung dargestellt. (Volkssouveränität und

Kirche. Studien über das Verhältnis von Staat und Religion in Frankreich vom Zusammentritt der Generalstände bis zum Schisma, Köln 1949).

Die vorliegende Studie von Hans Maier bildet thematisch in gewisser Weise eine Fortsetzung der Erdmannschen Arbeit. Denn sie stellt vor allem jene Bewegungen dar, die sich die Versöhnung von Revolution und Kirche, von Demokratie und (katholischem) Christentum zur Aufgabe gesetzt hatten, bis hin zu jener liberalen katholischen Partei, die in der Zeit der zweiten Republik eine kurze Blüte erlebte.

Die Arbeit gliedert sich in ihrem historischen Teil in drei Hauptabschnitte: 1. Die revolutionäre Verschmelzung von Demokratie und Kirche (1789–1794), 2. Der traditionalistische Widerspruch (1795–1829), 3. Liberaler Katholizismus und christliche Demokratie (1830–1850).

Im 1. Abschnitt zeigt der Verfasser, wie sich Kirche und Revolution in den ersten Wochen der Nationalversammlung als durchaus zusammengehörig empfanden. Nicht nur daß am Anfang der entscheidende Beschluß des Klerus stand, sich mit dem 3. Stand zu vereinigen und damit die Revolution zu legitimieren, auch im Fortgang noch war die Revolution bestrebt, sich der Kirche zu versichern, während die Kirche – vor allem der niedere Klerus – mit vielen Zielen der Revolution sympathisierte. Hans Maier zitiert in diesem Zusammenhang den laizistischen Historiker Albert Mathiez, der von der Zivilkonstitution des Klerus als „*mariage de l'Église et de l'État*“ spricht: so stark waren in der ersten Phase der Revolution auf beiden Seiten die Tendenzen einer möglichst weitgehenden Verschmelzung. Wenn diese Verschmelzung trotzdem nicht zustande kam, obwohl Kleriker wie Bonneville, Fauchet und Grégoire in und außerhalb der Nationalversammlung nicht ohne Erfolg das Ideal eines nationaldemokratischen Christentums vertraten, so gibt die knappste Erklärung hierfür Michelet in seiner „*Histoire de la Révolution française*“ von 1847: „*La Révolution n'adopta aucune église. Pourquoi? C'est parce qu'elle était une église elle-même.*“

Das war in der Tat das Entscheidende, daß die Revolution einen Absolutheits- und Totalitätsanspruch erhob, der nur die völlige Unterwerfung oder den Bruch zuließ. Tertium non datur. So standen am Ende des ersten Abschnittes der Geschichte von Revolution und Kirche das Schisma, die Verfolgung der Kirche, schließlich die religiösen Feste der Revolution als Konsequenz jener jakobinischen Überzeugung, daß der revolutionär-totalitäre Staat einer Religion (im Sinne der *religion civile* Rousseaus) bedürfe. Der Versuch, mit der Revolution eine „christliche Demokratie“ zu begründen, war gescheitert.

Die sogenannten Traditionalisten, denen der zweite Abschnitt gewidmet ist, scheinen in diesem Zusammenhang zunächst fehl am Platze. Denn de Maistre, de Bonald und Lamennais leben vom Widerspruch gegen Aufklärung und Revolution. Sie bilden mit ihrer Betonung von Kirche, Monarchie und ständischer Gesellschaft in gewisser Weise das französische Gegenstück zur politischen Romantik in Deutschland und sind durchweg geschworene Feinde aller demokratischen Ideen und Bestrebungen. Das geht so weit, daß de Maistre in seinem berühmten Werk „*Du Pape*“ von 1819 – jener Programmschrift des Ultramontanismus – die Revolution als „*satanique dans sons essence*“ bezeichnen kann. Aber das Programm der Traditionalisten erschöpfte sich eben keineswegs in antirevolutionärer Kritik und Polemik. Vielmehr tritt überall „als zusammenhaltende Formel dieses Denkens eine *politische Theologie* hervor“ (S. 107). Es geht – auch dies analog zu den Ideen der politischen Romantik in Deutschland – um ein „*reconstituer la société politique à l'aide de la société religieuse*“ (Lamennais).

Die politischen Ideen der Traditionalisten haben die Julirevolution und das klägliche Ende der Monarchie in Frankreich nicht überlebt. Aber sie haben immerhin bewirkt, daß sich, insbesondere unter dem Einfluß de Maistres, der politische Katholizismus Frankreichs immer mehr nach Rom orientierte. Ultramontanismus und Infallibilität stellen sich hier – überraschend genug – als echte Kinder der Revolution heraus, eben weil diese allen gallikanischen Tendenzen ein Ende bereitete. Denn das wurde nun doch deutlich: der Gallikanismus setzte den christlichen Staat voraus. Ein neutraler oder antikirchlicher Staat dagegen zwang auf den Weg nach Rom, zwang

zu einer Stärkung der päpstlichen Stellung als der unentbehrlichen integrierenden Kraft der Kirche.

Die Traditionalisten lebten vom Widerspruch gegen die Revolution. Aber sie begriffen andererseits doch auch, daß man ihr einen Sinn geben müsse, und sie sahen diesen Sinn in ihrem Charakter als Strafgericht Gottes. Es war von diesem Ansatzpunkt aus nur ein Schritt zu der Einsicht, daß die Dinge, die die Revolution in Bewegung gebracht hatte, auch theologisch ein eigenes, durchaus positives Verständnis zuließen. Diesen Schritt – es ist der Umschlag vom Traditionalismus zum katholischen Liberalismus – hat Lamennais getan.

Die Geschichte dieses Liberalismus behandelt der Verfasser im 3. Abschnitt. Es ist zunächst die Geschichte der Zeitschrift „Avenir“, die, 1830 gegründet, unter der Devise „Dieu et la liberté“ die Zusammenarbeit zwischen Katholiken und Liberalen theoretisch entwarf und praktisch vertrat. Dabei blieben gewisse traditionalistische Grundstrukturen durchaus erhalten, aber sie verbanden sich nun mit der Anerkennung der Freiheitsrechte des Volkes. Man kann hier nach Hans Maier geradezu von einer „Theologisierung der Revolution“ sprechen, die „den Charakter einer erneuerten Offenbarung gewinnt“ (S. 136). Kirchenpolitisch erstrebte Lamennais, unterstützt von Lacordaire und Montalembert, zunächst eine möglichst vollständige Trennung von Kirche und Staat, um für beide größere Freiheit und damit die Voraussetzung für eine neue Zuordnung zu erreichen.

Die Ideen Lamennais' wurden in den Enzykliken „Mirari vos“ und noch einmal ausdrücklich in „Singulari nos“ vom 25. 6. 1834 von Gregor XVI. verworfen. Lamennais zog die Konsequenzen und schied aus der Kirche aus.

Umgekehrt verlief der Lebensweg von Buchez, der ursprünglich in der Revolution eine „réalisation sociale de morale chrétienne“ sah und auf dem Weg über Saint-Simons „Nouveau Christianisme“ sich immer stärker der Kirche zuwandte. Er vor allem brachte als Erbeil Saint-Simons in die ganze Bewegung einen neuen und entscheidend wichtigen Zug hinein: den sozialen. In Buchez verbanden sich religiöses, soziales und nationales Pathos zu dem entschiedenen Versuch, Katholizismus und nachrevolutionäre Gesellschaft in ein positives Verhältnis zueinander zu bringen. Dieser soziale Zug trat dann bestimmend hervor in der Gestalt Ozanams; die sozialen Probleme wurden zusehends wichtiger als die politischen, gewisse Erfolge waren zu verzeichnen – bis die blutige Niederschlagung des Pariser Arbeiteraufstandes im Juni 1848 dem allem ein Ende bereitete und die tiefe Kluft deutlich machte, die zwischen Arbeiterschaft, Bürgertum und Kirche tatsächlich bestand. So wurde das Jahr 1848 zugleich zum Höhepunkt und Ende der école-démocrate-chrétienne. Das Bürgertum schloß sich wieder enger an die alte Kirche an, das spöttische Wort von der „alliance du sabre et du goupillon“, vom Bündnis des Säbels mit dem Weihwedel, charakterisierte die neue Lage. Ab etwa 1850 verschwindet Geist und Idee der Démocratie chrétienne mehr und mehr aus Kirche und Politik.

Wandel schuf hier erst Leo XIII., der mit seiner Politik des „Ralliement“, der Aussöhnung der Katholiken mit der Republik, an Gedanken anknüpfte, die der liberale Katholizismus vorbereitet hatte. Und zwar gilt das sowohl für die politische wie für die soziale Seite der Démocratie chrétienne: „Immortale Dei“ von 1885 stellte unter gewissen Bedingungen die grundsätzliche Indifferenz der Kirche gegenüber den verschiedenen Staatsformen fest, während „Rerum novarum“ von 1891 den grundsätzlichen Anspruch der Kirche auf die Ordnung der Gesellschaft bestätigte.

Das Referat wird deutlich gemacht haben, welche Fülle von Problemen und Gesichtspunkten das Thema enthält. Leider ist der Verfasser ihrer nur streckenweise Herr geworden. Das mag an der Entstehungsgeschichte seiner Arbeit liegen, die als Freiburger Dissertation nur die drei referierten historischen Abschnitte enthielt, während die vorliegende Fassung zusätzlich eine „systematische Grundlegung“ und eine Reihe von Exkursen enthält. Das hat vielfache Überschneidungen und Wiederholungen zur Folge, die die Lektüre nicht eben erleichtern. Bedenklicher jedoch erscheint eine vor allem in der „Grundlegung“ zutage tretende methodische Unsicherheit. Hier arbeitet der Verfasser abwechselnd mit soziologischen, historischen, politischen und theologischen Kategorien, ohne daß deutlich würde, was für ihn denn nun eigentlich

die Leitfrage bildet. Das macht das Aufspüren der Zusammenhänge gelegentlich zu einem etwas mühsamen Geschäft. Daraus resultiert wohl auch, daß die Arbeit als Ganze alles andere als einheitlich wirkt. Das hindert nicht, daß sie mit einer Fülle von z. T. schwer zugänglichem Material, mit einer schönen Bibliographie und vor allem mit einer ganzen Reihe interessanter Gesichtspunkte einen wichtigen Beitrag liefert zu einem Thema, das in 150 Jahren von seiner Aktualität nichts verloren hat.

Tübingen

Klaus Scholder

Walter Elliger: 150 Jahre Theologische Fakultät Berlin. Eine Darstellung ihrer Geschichte von 1810 bis 1960 als Beitrag zu ihrem Jubiläum. Berlin (de Gruyter) 1960. VII, 154 S., 1 Tafel, geb. DM 22.—.

Bei dem vorliegenden Werke, das als Teilstück einer Gesamtdarstellung der Geschichte der Berliner Universität geplant war, handelt es sich nicht um eine vollständige Beschreibung, die einen sehr viel breiteren Raum beansprucht hätte, sondern um eine Skizze mit Hervorhebung der wesentlichen Persönlichkeiten und ihrer Eigenart.

Es lohnt sich, die Zeichnung der Anfänge genauer zu betrachten. Die Gestalt Schleiermachers steht mit Recht maßgebend im Vordergrund. Von ihm stammt die geistige Grundlegung der Universität, in der die Philosophie fortan den Platz einnehmen sollte, der jahrhundertlang der Theologie vorbehalten war: es sei „die eigentliche Universität . . . lediglich in der philosophischen Fakultät enthalten, und die drei anderen dagegen sind die Spezialschulen“ (S. 5 f.). So sollte also die theologische Fakultät zwar voll an der Lehrfreiheit Anteil haben, aber die Formung des geistigen Fundamentes war ihr nicht zugestanden; sie sollte nur „die freie Geistesmacht in der evangelischen Kirche“ sein und insofern die Kirche mitregieren (S. 15). Der Hintergrund dieser Ideen ist ein tiefes Schöpfungsvertrauen, das mit einem Optimismus von leibniz'scher Prägung verbunden war: Die in freiem Wettbewerb sich entfaltenden geistigen Kräfte werden ein natürliches Gleichgewicht erzeugen, in dessen Mitte die Wahrheitsmacht selber waltet. Offensichtlich ist die Größe der Fakultät im 19. Jahrhundert aus diesem Wurzelboden erwachsen, aber auch der Streit um Bruno Bauer ist erst angesichts dieser geistigen Lage voll verständlich. Das Votum der Fakultät vom Jahre 1842 (S. 45) hielt daran fest, daß „die Lehrenden in dem Vortrag dessen, was sich ihnen aus freier gewissenhafter Erforschung des göttlichen Wortes als Wahrheit ergeben hat, in keiner Hinsicht beschränkt werden dürfen“. Wir würden hier, in Würdigung des tiefen Wortes von Lessing über den Unterschied zwischen Wahrheit und Suchen nach Wahrheit, statt des Begriffes „Wahrheit“ in diesem Zusammenhange lieber den Ausdruck „zuverlässige These“ oder „feste Meinung“ verwenden. Aber noch Harnacks Grundposition, der vernünftig und methodisch denkende Geist könne „die einfache Wahrheit des Evangeliums“ gegen die später entstandenen Dogmen anrufen, lebte aus dieser Wurzel. Es ist schade, daß dem Verfasser bei seiner anerkennenswerten Schilderung Harnacks (S. 77 ff.) die drei Aufsätze entgangen sind, in denen der Philosoph Adolf Lasson „Über Harnacks Dogmengeschichte“ eine tiefgründige und scharfe Kritik geschrieben hat (Preußische Jahrbücher 58, 1886; 62, 1888; 68, 1891). Der scharfsinnige Angriff Lassons, dem Harnack selbst im ersten Bande seines Lehrbuchs eine hervorragende Stelle eingeräumt hatte (DG I⁴, 1909, S. 3, Anm. 1), scheint heute weithin vergessen zu sein, und auch die Neuauflage der RGG erwähnt den Autor nicht mehr.

Auf die Darstellung, die Adolf Schlatter (S. 82 f.) und Dietrich Bonhoeffer (S. 125 f.) gilt, sei wenigstens hingewiesen. Wissenswert ist die Tatsache der allmählichen Umgestaltung der Fakultät seit 1945: Lektoren für lateinische und griechische Sprache sind in die Fakultät einbezogen worden, und neue Fächer wie z. B. die Geschichte der Philosophie und das Kirchenrecht sind voll in das Aufgabengebiet übernommen. Beurteilt man diese Dinge nicht als historische Zufälligkeiten, so wird man die Angleichung an die Entwicklung der Kirchlichen Hochschulen als eine Parallele werten.