

Das Sakrale im Zeitalter seiner politischen Reproduktion

Die Französische Revolution zwischen
Verfassungsfest und Missionierungskrieg

DANIEL SCHULZ

Moderne Revolutionen haben durch ihren erfolgreich durchgesetzten politischen Widerspruch die bestehende Ordnung zum Alten Regime degradiert. In der Form des Widerspruchs aber produzieren sie auf der Ebene der Ordnungsbegründung Paradoxien, deren Bearbeitung, wie gerade am Beispiel der Französischen Revolution augenfällig wird, ein gewaltiges symbolisches Dispositiv notwendig macht. Diese Bewältigungsstrategien sind keine „bloß“ symbolischen Verdeckungen realer gesellschaftlicher Widersprüche, oder willfähige Instrumente im politischen Kampf. Sie sind Teil der politischen Wirklichkeit und der Auseinandersetzung darüber, wie die politische Ordnung zu deuten sei. Der phänomenologische Befund der Revolution verweist auf die zentrale Bedeutung dieser symbolischen Paradoxien des Gründungsmoments, die sich dem Zugriff der politischen Akteure nur teilweise unterwerfen. Die Wahl der symbolischen Waffen im politischen Kampf ist nicht beliebig, ihre Produktion entzieht sich der unmittelbaren Verfügung. Gleichwohl besteht ein großer Teil der revolutionären Aktivität darin, sich in Diskursen und Praktiken diese unverfügbaren Geltungsressourcen anzueignen und zur Legitimation einer neuen Ordnung einzusetzen.

Die Grundstruktur der revolutionären Paradoxie kann als Dreischritt beschrieben werden: Auflösung, Neugründung, Bindung. Die Phasen durch-

dringen und überlagern sich, laufen mitunter in umgekehrter Reihenfolge ab. An erster Stelle steht die Auflösung der bisherigen Ordnung, die damit zur alten Ordnung entwertet wird. Mit dem Auflösen wird die politische Ordnung verfügbar. Im Prozess der Auflösung gelingt es, die „versteinerten Verhältnisse dadurch zum Tanzen zwingen, dass man ihnen ihre eigene Melodie vorsingt“¹. Dies gilt auch für die Französische Revolution, die doch immer wieder betonte, es gehe nicht um eine Neukonstruktion, sondern um das Auffinden der Ursprünge, das Wiederentdecken der verschütteten Grundlagen. Dies betrifft schon den zweiten Schritt: das Neugründen, und sei es auch als Wiederbegründen. Entscheidend jedoch ist der dritte Schritt, das Binden, welches unmittelbar an den Gründungsakt gekoppelt ist. Im Moment der Gründung stellt sich bereits die Frage, wie über den Moment hinaus die neu geschaffene Ordnung eine bindende und verpflichtende Kraft entfalten kann. Wie kann – und hierin besteht nun die Paradoxie – die neu gegründete Ordnung also der Verfügbarkeit wieder entzogen werden, die sie doch erst ermöglicht hatte? Dem ersten revolutionären Akt der „Ent-transzendierung“ entspricht also eine Retranszendierung der politischen Ordnung, mit der die zwischen diesen beiden Akten aufscheinende Kontingenz wieder unsichtbar gemacht wird. Der Gründungsmoment enthält alle drei Dimensionen *in nuce*: Die Gründung setzt im gleichen Moment ein Ende und einen Neuanfang, sie ist Entbindung und Neubindung zugleich. Im Moment des Gründens also treffen Geltungsbehauptungen aufeinander, die mit dem Akt der Verfügbarmachung politischer Ordnung auch deren symbolische Transzendierung erzeugen.

Im Folgenden werden unterschiedliche Erscheinungsformen revolutionärer Transzendenz an drei Beispielen illustriert. Das Material ist exemplarisch ausgewählt, um die Formenvarianz der Transzendenzbehauptungen aufzeigen zu können. Zunächst gilt es jedoch, den Transzendenzbegriff anhand zweier Dimensionen genauer zu umreißen: Vorerst kann mit dem Begriff die Frage nach der Verfügbarkeit und der Unverfügbarkeit von Ordnung bezeichnet werden. Ordnungen sind begründungsbedürftig – das gilt auch und gerade für den Fall, wenn sie als unbegründbar und selbst-evident dargestellt werden, aus sich selbst heraus existierend. Auch diese Selbstevidenz, die Unhinterfragbarkeit ist symbolisch verfasst und beruht

1 Karl Marx: Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung, in: MEW, Bd. 1, Berlin 1983, S. 378-391, hier: S. 381.

auf komplexen Mechanismen der Geltungsstabilisierung. Auch dort, wo anstelle der (vermeintlich vormodernen) unhinterfragbaren, nicht-reflexiven Begründung die (vermeintlich moderne) diskursive, explizite und rasonierende Begründungsform tritt, kommt dem Bezug auf Unverfügbares, der Begründung Vorausliegendes oder sie Übersteigendes eine zentrale Bedeutung zu – sei es in Gestalt der unhintergehbaren Lebenswelt, sei es durch die universelle Macht der Vernunft oder des Diskurses selbst.

Zugleich lässt sich auch jene Dimension politischer und sozialer Ordnung als transzendent begreifen, die durch einen Bezug auf überschießendes symbolisches Potential – in Gestalt der Heiligkeit, des Außeralltäglichen – ausgewiesen ist. Ordnungen werden so mit einem symbolischen Anschein der besonderen Bedeutung, der Sakralität belegt, der zugleich ihre Unantastbarkeit garantieren soll. Beide Dimensionen des Transzendenzbegriffs hängen daher eng miteinander zusammen: Unverfügbar gilt eine Ordnung, ein Geltungsanspruch insofern, als er durch seine besondere symbolische Form einer umfassenden Sinnstiftung oder eines Heilsversprechens dem Zugriff entzogen scheint. Unverfügbares muss als besonders bewahrenswert, als unantastbar dargestellt, inszeniert werden – oder auch durch die Verdeckung, durch Invisibilisierung des Gemachten, des Kontingenten und Zufälligen mit Notwendigkeit und Dauer aufgeladen werden. Das Heilige, symbolisch überschießende, Außeralltägliche kann von den betroffenen Akteuren als unverfügbar gedeutet werden, insofern es als Erfahrung eines Einbruchs von außen in die Lebenswelt, in den alltäglichen Erfahrungshorizont begriffen wird.

Mithilfe eines solchermaßen gefassten Transzendenzbegriffs kann nun gezeigt werden, wie die Französische Revolution das Problem der politischen Neugründung zu bewältigen versuchte. Am Beispiel der politischen Feste wird der Versuch einer Sakralisierung politischer Ordnung offenbar, den Moment der revolutionären Einheit durch zeremonielle und rituelle Formen zu stabilisieren. Diese symbolische Verstetigung steht zudem in einem engen Bezug zu den verschiedenen Phasen der Verfassungsgebung, in denen die Frage der transzenten Überhöhung besonders dringlich gestellt wird. Die destabilisierenden Kräfte des revolutionären Transzendenzdiskurses liegen dagegen in der Kriegsdebatte zu Tage. Obgleich alle drei Aspekte – Festkultur, Verfassungsgebung, Kriegsdebatte – eng miteinander verbunden sind, werden sie zunächst analytisch getrennt behandelt, um die jeweilige Transzendenzdimension herauszuarbeiten. An-

schließlich kann dann jedoch gezeigt werden, dass alle drei Dimensionen miteinander verbunden werden, weil es sich um verschiedene Artikulationsformen einer durch Sakralisierung der Verfügbarkeit entzogenen Ordnung handelt.

1 REVOLUTIONSFEIERN UND SAKRALITÄTSVERSCHIEBUNGEN

Die Revolutionsfeste sind von der Revolutionsgeschichtsschreibung als zentrale Orte der Selbstartikulation revolutionären Handelns beschrieben worden.² Ihre Vielfalt in allen Phasen der Revolution und auch ihre räumliche Verbreitung in allen Teilen Frankreichs über die Hauptstadt hinaus lädt dazu ein, mit der Formulierung Mona Ozoufs nicht nur von den Festen der Revolution, sondern von der Revolution als Fest, gar als *einem* großen revolutionären Fest zu sprechen. Das Fest markiert damit den politischen Ausnahmezustand als prekäres Ineinander von sich auflösenden Bindungen ebenso wie den Bedarf an neuen Bindungsstiftungen und ihrer symbolischen Bestärkung. Als *rites de passages* sind Feste stets eingeübte Form der kulturellen Bearbeitung von Wandel – sei er gesellschaftlicher, natürlicher oder politischer Art. Gerade die Revolution machte intensiven Gebrauch von dieser kulturellen Verarbeitungsform des Kontinuitätsbruchs. In der symbolischen Rahmung des außeralltäglichen Momentes sollte der revolutionären Neugründung Dauer verliehen und zugleich die destruktive Macht gebändigt werden, die weiterhin von ihr auszugehen schien.

Am eindrücklichsten belegt wird dieser Anspruch durch die Fête de la fédération vom 14. Juli 1790 auf dem Pariser Marsfeld. Die vielschichtigen Bedeutungen, die von diesem Ereignis ausgehen, verweisen letztlich alle auf die Integration der neuen, freien und gleichen Gesellschaft durch die symbolische Wiederholung ihres Gründungsereignisses, dem Sturm auf die Bastille. Dieser memoriale Verfestigungsversuch geschieht zu einem Zeitpunkt, als zwar mit der Menschen- und Bürgerrechtserklärung von 1789

2 Vgl. die klassischen Studien der Revolutionshistoriographie von François-Alphonse Aulard: *Le culte de la Raison et le culte de l'Être suprême*, Paris 1892 sowie sein Schüler Albert Mathiez: *Les origines des cultes révolutionnaires*, Paris 1904; dagegen vor allem Mona Ozouf: *La fête révolutionnaire 1789-1799*, Paris 1976 sowie Michel Vovelle: *1793. La Révolution contre l'Église*, Paris 1988.

bereits das Gründungsdokument vorliegt, der Prozess der eigentlichen Verfassungsgebung aber noch nicht abgeschlossen ist. Während also die integrative Wirkung einer neuen Verfassung auf sich warten lässt und zudem aufgrund der ungeklärten konstitutionellen Grundfragen immer mehr Konfliktpotential offenbart, übernimmt das Föderationsfest die Bedeutung eines symbolischen Integrationsversuches. Die revolutionäre Ordnungsverletzung soll durch die festlich inszenierte Gemeinschaftserfahrung geheilt werden, das wiederholte Gründungsereignis in einer theatralischen Inszenierung nur noch als verbindendes Hoffnungszeichen im Gedenken präsent sein, nicht mehr als Einbruch des Realen. Dabei beginnt die Teilhabe am Sakralen schon mit den Aufschüttungen der Tribünen und des Altars auf dem Marsfeld – die Vorbereitung des Festes, seine Genese, nimmt zudem in den Darstellungen einen prominenten Platz ein und galt für alle nachfolgenden Interpreten stets als Beleg für seine Spontaneität.³ Der Moment des Festes am 14. Juli selbst bildet nach Ozouf so nur den Scheitelpunkt von sehr viel weiterreichenden Feierlichkeiten, die bereits im Herbst 1789 einsetzen und den ganzen Winter über bis in das Jahr 1790 reichen. Der Grund für die vom Fest der Föderation ausgehende Transzendenzerfahrung, die zum Vorbild aller nachfolgenden Kulte werden sollte, liegt daher weniger im Fest selbst, sondern in der Dynamik vor und nach dem Ereignis. Bereits die Anreise der Teilnehmer aus allen Teilen des Landes wird zu einer heiligen Wallfahrt der Revolution, die durch ihren Ausnahmeharakter für alle Beteiligten zum ersten Mal die Einheit der Nation zur erfahrbaren Größe werden lässt. Mit dem durchquerten Territorium wächst auch der kleinräumige Erfahrungsraum zum großräumigen Erwartungshorizont, der die zum Fest abgeordneten Bürger wahrhaft zum Teil einer revolutionären Raumerfahrung werden lässt. Die Föderierten betraten Paris und das Marsfeld wie heilige, geweihte Orte, die Beteiligten aus der Provinz beschrieben das Ereignis später als eine Wallfahrt, deren Reliquie das Banner der Föderierten stellt.⁴ Um das Datum des 14. Juli herum häufen sich zudem in Paris zahlreiche Spektakel und Volksfeiern, die den Charakter des Außergewöhnlichen im Erlebnis der Teilnehmer nur noch verstärken. Das Ereignis selbst wirkt demgegenüber schon fast zu statisch inszeniert, um jene transzendente Wirkung freizusetzen, die man sich von ihm erhofft. Der Einzug der Teilnehmer auf das Festgelände folgt nach einem langen

3 Ozouf, *La fête révolutionnaire*, 1976, S. 47.

4 Ebd., S. 71.

Paradezug über die Champs Elysées und zieht sich ereignisarm über viele Stunden. Um den vaterländischen Altar herum stehen in einem ersten Kreis die militärischen Vertreter der Nationalgarden. In einem zweiten Kreis finden sich Amtsträger und Notabeln, und erst jenseits dieser privilegierten Gruppen finden sich einfache Bürger.⁵ Die topographische Ordnung des Festes entspricht der neuen, emphatischen Einheitserfahrung daher nur bedingt. Zudem beruht der festliche Integrationsversuch ebenso auf der Figur des Gegenüber – der Aristokrat garantiert als unsichtbarer Ausgeschlossener die verborgene Sinnstiftung des Rituals, und auch das Volk wird nur als symbolisch anwesend vorgestellt, bleibt als soziale Kategorie jedoch abwesend.

Demgegenüber entfaltet das Ereignis die neue sakrale Bindungswirkung in seiner ganzen Tragweite erst auf der Rückreise der Föderierten durch das ganze Land, die den realpräsenten Beweis des neuen Gemeinwesens anschaulich demonstriert. Der Schwur der Einheit, der auf dem Marsfeld den Zusammenhalt garantieren sollte, wurde jenseits von Paris unzählige Male wiederholt, die neuen Bande der Nation, die Verpflichtung der Bürger über ihren unmittelbaren lokalen Handlungshorizont hinaus werden zum ersten Mal fassbar und konkret anhand der Delegationen, die das geweihte Banner der Föderierten in ihre Heimat zurückbringen. Durch diese vermittelte Transzendenz-erfahrung politischer Einheit stiftet das Ereignis des Festes ein neues, nationales Gedächtnis, in dem der revolutionäre Gründungsmoment ebenso wie seine festliche Vergegenwärtigung präsent gehalten werden.

Der Kult der Vernunft stellt einen ähnlichen Integrationsversuch der neuen Ordnung dar, der durch seine explizit antireligiöse Transzendenzbehauptung noch radikalisiert wird. Die Umwidmung von Kirchen in Tempel der Philosophie, der Vernunft, der Freiheit sowie die Analogien in der Liturgie lassen auf einen Erfolg des neuen Rituals durch Ähnlichkeit zu überkommenen, aber als sinnentleert erfahrenen Formen schließen – wobei offen bleibt, ob es sich um die Belebung einer Idee durch das Ritual oder um die Wiederbelebung des Rituals durch eine Idee handelt. Ursprung des Vernunftkultes ist die auch als *Fête de la Régénération* bekannte Verfassungsfeier am 10. August 1793 – dem Moment, als Hérault de Séchelles auf den Ruinen der Bastille unter Anrufung der souveränen Natur den Text

5 Ebd., S. 74.

der neuen, jakobinisch geprägten Verfassung verkündet.⁶ Symbolisch steht die Neugeburt des Gemeinwesens im Mittelpunkt: Die Place de la Bastille beherrscht eine riesige antike Göttin Isis, aus deren überdimensionierten Brüsten das reinigende Wasser als Symbol für den Ursprung des Lebens fließt und das den anwesenden Abgeordneten der Primärversammlungen als allegorischer Trank gereicht wird. Mit diesem Anklang an das Inaugurationsritual der ägyptischen Pharaonen präsentiert sich die Nation in Gestalt ihrer Stellvertreter als ebenso göttlich wie ewig. Auf den Verfassungsaltären im Land wird die neue Verfassung nicht nur in Gestalt mosaischer Gesetzestafeln, sondern mitunter mit neugeborenen Kindern als konstitutionelles *tableau vivant* inszeniert, anstelle des Gottesdienstes tritt die erläuternde Lesung der Gesetze.⁷ Erst zu diesem Zeitpunkt schlägt die bisherige, wenn auch mitunter durchaus aggressive Strategie der revolutionären Einbindung von Klerus und Kirche in eine radikale Konkurrenz um – einen Verdrängungsversuch, der einen offensiv antichristlichen, rationalistischen Staatskult als neues, bürgerliches Glaubensbekenntnis etablieren will. Nur schwer jedoch kann man diesen neuen Kult einen Monismus der Vernunft nennen, denn gleichberechtigt wird auch an andere Gottheiten appelliert: am häufigsten an die Göttin der Freiheit, aber auch der Wahrheit, der Philosophie oder der Natur. Die genaue Identität scheint dabei im Verständnis der Akteure keineswegs immer gesichert zu sein.⁸ Auch handelt es sich nicht so sehr um eine zentral gesteuerte politische Instrumentalisierung, wenngleich in Paris die Hébertisten den atheistischen und antiklerikalen Impetus des Kultes am radikalsten verkörpern. Der Kult setzt sich mehrheitlich im ganzen Land, wenn auch mit regionalen Schwerpunkten durch.

Der Übergang zum Kult des Höchsten Wesens ist trotz des hierarchischen Implementationsversuches eher gleitend als abrupt, dessen Dominanz bedeutet keineswegs das Verschwinden des Vernunftkultes. Vielmehr kann eine Koexistenz bis hin zum Thermidor beobachtet werden.⁹ Der Wandel beginnt mit der Fête de l'Être suprême, die auf dem Pariser Marsfeld am 8. Juni 1794 gefeiert wird. Der in seinem Kern deistische Kult geht auf die Initiative Robespierres zurück und ist bekanntermaßen

6 Vovelle, *La Révolution*, 1988, S. 28f.

7 Ozouf, *La fête révolutionnaire*, 1976, S. 100.

8 Vovelle, *La Révolution*, 1988, S. 157ff.; zu den Mehrdeutigkeiten der symbolischen Praxis im Vernunftkult: ebd., S. 182; zur Entwicklung der Allegorien vgl. Maurice Agulhon: *Marianne au Combat*, Paris 1979, S. 38ff.

9 Vovelle, *La Révolution*, 1988, S. 160f.

inspiriert von Rousseaus Glaubensbekenntnis des Savoyischen Vikars aus dem *Emile*, aber mindestens im gleichen Maße durch Rousseaus Lob der republikanischen Festkultur.¹⁰ Zwar wurde er erst im Frühjahr 1794 zu einem offiziellen Kult erhoben, jedoch figuriert das Höchste Wesen bereits bei den Freimaurern in verschiedenen Kontexten und ist auch in der Präambel der Menschen- und Bürgerrechtserklärung von 1789 als Garant einer Letztbegründung explizit präsent: „l’Assemblée Nationale reconnoît et déclare, en présence et sous les auspices de l’Être Suprême, les droits suivans de l’Homme et du Citoyen.“ Zudem hatte das Höchste Wesen auch im vielstimmigen Konzert des Vernunftkultes eine Stimme – nun allerdings sollte an die Stelle der Deutungsoffenheit eine begriffliche und symbolische Verengung treten, die mit dem Versuch der politischen Kontrolle zusammenhängen mag. Hinter dem Namen des Höchsten Wesens sollte so die Toleranz unter atheistischen Vorzeichen verschwinden, und gleichzeitig eine Abschwächung der antichristlichen Stoßrichtung stattfinden. Anders als der Vernunftkult wurde der Kult des höchsten Wesens auch sehr viel stärker von Paris aus durchgesetzt, wobei Robespierre eine maßgebliche Rolle gespielt hat.¹¹

Robespierre ließ sich bei seinem Einsatz für den neuen Kult nicht zuletzt von seiner Gegnerschaft zu den konkurrierenden radikalen Strömungen innerhalb des jakobinischen Lagers leiten. Der kosmopolitische Extremismus eines Anacharsis Cloots, der zugleich einer der wesentlichen Unterstützer des Vernunftglaubens war, konnte so zusammen mit dem Hébertismus durch den Bezug auf das Höchste Wesen im Kampf um die Deutungshoheit verdrängt werden. Das Höchste Wesen markiert dabei den Versuch, die Gegner des moralzersetzenden Atheismus zu bezichtigen, ohne zugleich durch den offenen Bezug auf die religiöse Transzendenz eine Annäherung mit den Formen institutionalisierter Religion zu markieren. Das Höchste Wesen erlaubt es der Revolution und den Jakobinern im Besonderen, die symbolischen Transzendenzressourcen des tief verwurzelten Glaubens abzuschöpfen, ohne freilich dadurch ihre Eigenständigkeit zu riskieren. In seinem Referat vor dem Nationalkonvent am 7. Mai 1794 legt

10 Vgl. dazu meinen Beitrag: Naturerzählungen und republikanische Geltungsbedingungen bei Rousseau, in diesem Band.

11 Vovelle, *La Révolution*, 1988, S. 189. Die Dechristianisierungswelle der Revolution kann daher weder als reine Volksbewegung noch als eine instrumentell gesteuerte Agenda verstanden werden, sondern bewegt sich ambivalent zwischen diesen beiden Polen (ebd., S. 269).

Robespierre ausführlich seine Beweggründe dar, die ihn zur Begründung des Kultes bewogen haben. Die „leidenschaftlichen Apostel des Nichts“, die „fanatischen Missionare des Atheismus“ haben für Robespierre die Revolution in den Bürgerkrieg gestürzt und damit das Gegenteil dessen erreicht, was ein öffentlicher Kultus leisten sollte. Ganz in der Spur seines Mentors Rousseau entwirft er die notwendige Stabilisierung der politischen Ordnung durch eine starke sozio-moralische Verankerung der Verfassung. Nur die reine und wahrhaftige Tugend der Bürger kann als Garant der Republik dienen, daher bedarf es eines stützenden Ritus, der diese Tugendressourcen regeneriert und zum Ausdruck bringt. Ebenso wie Rousseau sieht er diesen Transzendenzbedarf unter vorwiegend funktionalen Gesichtspunkten, wenn er die kultischen Inhalte von jeglichen metaphysisch oder theologisch zu begründenden Wahrheitsansprüchen entlastet: „ihr braucht diese Probleme weder als Metaphysiker noch als Theologen zu betrachten. In den Augen des Gesetzgebers ist alles, was für die Welt nützlich und für die Praxis gut ist, auch zugleich die Wahrheit.“¹² Und weiter: „was der Unzulänglichkeit der menschlichen Autorität abhilft, ist das religiöse Gefühl, das in den Seelen die Vorstellung erzeugt, eine über den Menschen stehende Macht könne die Vorschriften der Moral sanktionieren.“¹³ Der atheistische Kult ist daher verderblich, weil er es versäumt, die Menschen an ihre Institutionen zu binden. Um also die neue Ordnung dauerhaft an die Herzen zu binden, bedarf es einer künstlichen Transzendenz: „Wir sollten die Moral auf ewige und heilige Grundlagen stellen; wir sollten dem Menschen eine religiöse Achtung für seinesgleichen und ein tiefes Gefühl für seine Pflichten eingeben; das ist die einzige Garantie für das allgemeine Glück.“¹⁴ Die nationalen Festlichkeiten unter der Schutzherrschaft des Höchsten Wesens sind demnach die angemessene Form, um ein solches Bindungs- und Verpflichtungsgefühl dauerhaft zu generieren, „um die Liebe zum Vaterland und die Achtung vor den Gesetzen zu fördern“¹⁵. Für Robespierre scheint es gerade die offene Bedeutung dieses symbolischen Zentrums zu sein, aus der seine sinnstiftende

12 Maximilien Robespierre: Über die Beziehungen der religiösen und moralischen Ideen zu den republikanischen Grundsätzen, und über die nationalen Feste, in: ders., *Ausgewählte Texte*, übersetzt von Manfred Unruh, eingeleitet von Carlo Schmid, Hamburg 1971, S. 633-696, hier: S. 674.

13 Ebd., S. 675.

14 Ebd., S. 687.

15 Ebd., S. 690.

Wirkung hervorgeht: Das Höchste Wesens steht zugleich für die Natur, für die Freiheit, die Gleichheit, die Menschlichkeit und das Menschengeschlecht in seiner Gänze.¹⁶ Damit ist der von Robespierre entworfene republikanische Kult ein Versuch, stabilisierende und integrierende Transzendenzvorstellungen miteinander zu verbinden, die zueinander in einem offenem Verweisungszusammenhang stehen und durch diese relative Deutungsoffenheit die Identifikation mit den kultischen Inhalten erleichtern. Das höchste Wesen erscheint damit als zugleich religiös und säkular, als weltlich-politisch und zugleich das rein Profane Transzendierende.

Neben den unterschiedlichen Ausprägungen im Detail kann das revolutionäre Fest daher im übergreifenden Verständnis als Heiligungsversuch der Gemeinschaft gelesen werden, einer Integration durch Transzendenz, die den Gründungsmoment symbolisch überhöht zum Ausgangspunkt der gemeinschaftlichen Bindungen macht. Den zugehörigen Kulturen liegt die Verstetigungsabsicht des singulären Festereignisses zugrunde, das durch seine rituelle Wiederholung zu einer erzieherischen, bewusstseins- und habitusprägenden Instanz weit über den Festtag hinaus wird. Verdeckt wird im Fest wie im Kult die Devianz, diejenigen, die nicht teilhaben und so die Gemeinschaft durch ihre Exklusion konstituieren, durch den Ausschluss des Unreinen.¹⁷ Mona Ozouf bezeichnet die Gemeinsamkeit der Revolutionsfeste so als „Sakralitätstransfer“, durch die die neue Ordnung selbst symbolisch überhöht und der neuerlichen Verfügung entzogen wird.¹⁸ Der Begriff des Transfers impliziert jedoch, dass beim Umbruch vom Ancien Régime zur demokratischen Ordnung die politische Sakralität selbst keine Veränderung erfährt. Um dem Missverständnis einer solchen nicht-transformierbaren Sakralität vorzubeugen, empfiehlt es sich, an dieser Stelle nicht von einem Transfer, sondern von einer Verschiebung, einer Transformation sakraler Legitimierung zu sprechen, die unter demokratischen Vorzeichen zudem eine ganz andere Funktion erfüllen muss: Während in den monarchischen Ordnungen die Person des Königs als zentrale Sakralitätsverkörperung zur Verfügung steht, muss der demokratische Verfassungsstaat gerade mit dieser Leerstelle des politischen Körpers symbolisch umgehen. Die politischen Feste und Transzendenzsymboliken der Revolution

16 Ebd., S. 690f.

17 Vgl. Mary Douglas: Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu, Frankfurt a.M. 1988.

18 Ozouf, *La fête révolutionnaire*, 1976, S. 317ff.

reagieren daher genau auf diese Herausforderung, die politische Einheit des Gemeinwesens darstellbar und damit verfügbar zu machen.

Jedoch zeigt gerade die massive Revolutionsdynamik mit ihren immer neuen Ordnungsentwürfen und Verfassungen, dass nach der Enttranszendierung der alten Ordnung diese Stillstellung nicht gelingen will. Die sakrale Heilssemantik stiftet neue Erwartungshorizonte, die mit ihrer handlungsmobilisierenden Kraft die politische Ordnung immer wieder über sich hinaustreibt. Die vorläufige Rückkehr zu einem auf die Volkssouveränität umgestellten Kaiserkult mit der Selbstsakralisierung Napoleons mag in diesem Sinne auch als Teil eines symbolischen Überbietungswettbewerbs verstanden werden, der bei den republikanischen Ordnungsformen angesichts der über Jahrhunderte ausdifferenzierten und habituell eingeübten Formensprachen von Thron und Altar ein nicht unwesentliches Manko sichtbar werden lässt.¹⁹

Die übergreifende Funktion der Festkultur für die Revolution in all ihren Tendenzen und Gruppierungen liegt so in einem kollektiven Versuch der Selbsttranszendierung: „c’est de montrer la transcendance du genre humain à l’homme même et d’instituer l’humanité en son humanité.“²⁰ Jean Starobinski charakterisiert das Föderationsfest im Selbstverständnis der Akteure als „heilige Handlung [...], durch die die Lebenden ihren Gehorsam gegenüber den ewigen Prinzipien erklären.“ Es handelt sich um eine

„teilhabende Unterwerfung. [...] Der Mensch ehrt eine Macht, die über ihn hinausgeht, ohne ihm fremd zu sein, eine Macht, von der ihn nichts trennt, vor der er sich nicht zu demütigen braucht. [...] Die in jeden Menschen von Geburt an gesenkte Göttlichkeit tritt sichtbar in Erscheinung, wenn die Menge sich einmütig versammelt.“²¹

Die bisherige Transzendenzsymbolik hatte ihre Bedeutung verloren und musste durch eine Verschiebung, eine Übertragung wiederbelebt werden:

„Die unbeweglichen Bilder vergangener Autoritäten – die Statuen Christi, der Jungfrau Maria, der Heiligen, der Könige von Frankreich – wurden von der revolutionären Bilderstürmerei zerschlagen oder geköpft; man erkannte darin nicht mehr die

19 Dabei muss es sich nicht um einen von der alten Integrationslehre so häufig vorgebrachten Wesensnachteil der republikanischen Ordnung handeln, sondern nur um mangelnde Erfahrung.

20 Ozouf, *La fête révolutionnaire*, 1976, S. 338.

21 Jean Starobinski: 1789. *Die Embleme der Vernunft*, München 1988, S. 57.

Gegenwart des Heiligen. [...] Der revolutionäre Glaube wählte als Ersatzembleme Wesen aus Fleisch und Blut oder lebende Objekte: junge Bäume, auf den Altar gesetzte Kinder, von Schauspielerinnen dargestellte Göttinnen.“²²

Starobinski betont damit die gewollte Bindungswirkung des revolutionären Festes, das als eine Inszenierung eines kollektiven Eides verstanden wird: „Das revolutionäre Fest läuft wie ein Stiftungsakt ab; es stellt den Einsetzungsakt eines Seelenbündnisses dar.“ Der hier abgenommene Eid „nimmt ein Zukünftiges in die Pflicht und bindet Kräfte zusammen, die sich ohne ihn zerstreuen würden“²³. Auch wenn dieser Selbstbindungsakt sich von der Weihezeremonie der Könige wesentlich unterscheidet,²⁴ so bleibt dennoch bei allen Unterschieden im Bezug der Unverfügbarkeitsbehauptung eine Ähnlichkeit in der Form: „die Bewegung der menschlichen Solidarität ist begleitet von einem Anruf der beschützenden Transzendenz.“²⁵ Sowohl Starobinski als auch Ozouf haben damit die fundamentale Bedeutung erkannt, die den symbolischen Formen im Umbruch der politischen Ordnung auch von den Akteuren zugesprochen wurde und die auch für das Verständnis konstitutioneller Gründung zentral war.

2 DIE HEILIGUNG DER VERFASSUNG

Die Form der ‚schützenden‘ Transzendenzbehauptung begleitet auch den Prozess der Verfassungsgebung. Nicht nur die integrative Gemeinschaftsstiftung der neuen Ordnung greift auf die Selbstverpflichtung der Eidesformel zurück, auch der Verfassungsprozess hat an seinem Ursprung einen Eid: Der Ballhauschwur vom 20. Juni 1789 markiert die symbolische Wurzel des revolutionären Einheitsbewusstseins. Bereits einige Tage zuvor hatte sich die Versammlung des Dritten Standes auf Vorschlag von Sieyès durch einen Akt der Umbenennung in „Assemblée nationale“ die Macht zugeschrieben, für das gesamte Gemeinwesen sprechen zu können. Im Machtkonflikt mit dem König, der daraufhin die Versammlung durch den

22 Ebd., S. 57f.

23 Ebd., S. 59.

24 „Die Weihungszeremonie der Salbung verlieh dem Monarchen durch einen Eingriff von oben im Namen eines transzendenten Gottes die übernatürlichen Insignien seiner Macht. Der Revolutionseid schafft die unumschränkte Herrschaft – während der Monarch sie vom Himmel empfing.“ (ebd.)

25 Ebd., S. 61.

Entzug ihres Sitzungsraumes buchstäblich auszusperren versuchte, gelingt es nun, durch den Schwur der Abgeordneten eine neue Bindung zu schaffen und sich unabhängig von der Macht des Königs als repräsentative Körperschaft mit eigenem Verfassungsauftrag zu konstituieren.²⁶ Schon am 7. Juli 1789 bildet so die neue Nationalversammlung einen Verfassungsausschuss.

Dieses Versprechen der Einheit wurde von den verschiedenen Revolutionsverfassungen aber immer nur unzureichend verkörpert, und das Gefühl von imaginierter Einheit und konstitutioneller Realität mag mit dafür verantwortlich sein, warum die konstitutionellen Behauptungen von Dauer letztlich immer prekär geblieben sind. Nur die unmittelbar aus diesem Eid hervorgegangene Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte hat eine symbolische Macht entfaltet, in der die mit ihr verbundene Unverfügbarkeitsbehauptung auch zur Geltung gebracht wurde.²⁷ Wie stark diese Geltung war, zeigt sich besonders deutlich in dem Augenblick, da die Erklärung von 1789 in die Verfassung von 1791 integriert werden soll. In der Diskussion über die Deklaration der Menschen- und Bürgerrechte von 1789 beschreibt der Berichterstatter Thouret aufschlussreich, warum das Verfassungskomitee keine Änderung der Erklärung gewagt hatte und man sie daher in unberührter Form in die neue Verfassung übernahm:

„Elle est exactement telle qu'elle a été décrétée. Les comités n'ont pas cru qu'il leur fût permis de vous proposer d'y faire aucun changement. Ils croient même qu'il ne serait pas bon qu'il fût fait aucun changement. Cette déclaration a, en quelque sorte acquis un caractère sacré et religieux. Elle est depuis deux ans devenue le symbole de tous les Français, elle est imprimée dans tous les formats; elle se trouve en placards dans tous les lieux publics et jusque dans les habitations des habitants des campagnes: elle a servi et sert à apprendre à lire aux enfants. Il serait très dangereux d'établir en parallèle de cette déclaration, une seconde déclaration différente, non seulement différente par le fond des choses qu'elle pourrait contenir, mais même différente en rédaction. On ne connaîtrait plus qu'elle est la véritable déclaration des droits de l'homme et du citoyen. [...] nous croyons donc qu'il est absolument inutile

26 Archives Parlementaires de 1787 à 1860. Première série (1787 à 1799), t. 8, du 5 mai au 15 septembre 1789, Paris 1875, S. 138.

27 Vgl. Marcel Gauchet: Die Erklärung der Menschenrechte. Die Debatte um die bürgerlichen Freiheiten 1789, Reinbek bei Hamburg 1995.

de faire aucun changement à cette déclaration, et, comme je le dirais, il serait dangereux de le faire.“²⁸

Die detaillierte Wiedergabe dieser umfangreichen Passage zeigt deutlich, wie sehr sich der Charakter der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte seit ihrer Verabschiedung gewandelt hat. Bereits zwei Jahre nach der Abfassung ist dieser Text – „le véritable acte constitutionnel“ – der Verfügung entzogen, ja es wäre sogar gefährlich, ihn auch nur anzutasten – eine Formulierung, mit der sich die wirksame Sakralisierung verrät.²⁹ Die im Erklärungstext festgeschriebenen Inhalte und Leitideen sind damit nicht mehr unabhängig von ihrer konkreten Form. Die Versuche, die Erklärung in einigen Aspekten zu korrigieren, zu erweitern oder zu verbessern, stoßen bereits auf den Widerstand des sakralen Dokuments, das dem unmittelbaren Zugriff in der Wahrnehmung der konstitutionellen Akteure entzogen bleibt. Der wirksame Geltungsgrund dieser Transzendenz verrät sich in den Ausführungen Thourets: Die soziale Praxis hat sich des Textes bemächtigt und behandelt ihn als Grundlage des Gemeinwesens. Er ist universal präsent im Erfahrungshorizont der Bürger und stiftet ein gemeinsames Glaubensbekenntnis.

Aus der mittelbar über die Erklärung erfolgten Sakralisierung der Verfassung resultiert jedoch zugleich eine extrem hohe Hürde für deren Änderung. In der Diskussion über die Änderbarkeit der Verfassung (Titre VII: De la revision des décrets constitutionnels) kommt die Spannung zum Ausdruck, die sich zwischen der Ermächtigung des Souveräns und dessen

28 Archives Parlementaires de 1787 à 1860. Première série (1787 à 1799), t. 29, du 29 juillet au 27 août 1791, Paris 1888, S. 266f.

29 Zum Verhältnis von Sakralität und Angst schon Rudolf Otto: Das Heilige [1917], München 2004. Paradoxe Weise wurden Änderungen von anderer Seite nur vorgeschlagen, um den Ewigkeitsanspruch noch zu verstärken. Der Abgeordnete Dupont: „Il faut que la Déclaration des droits, qui est le véritable acte constitutionnel, car tout le reste n’en est que le commentaire, il faut qu’elle ait la brièveté impériale; il faut qu’elle ait la clarté philosophique; il faut qu’elle ait la profondeur des idées et la justesse de l’expression. Je vous demande de la relire, et vous verrez qu’il y manque beaucoup de ces choses-là.“ (Archives Parlementaires de 1787 à 1860. Première série (1787 à 1799), t. 29, du 29 juillet au 27 août 1791, Paris 1888, S. 267) Begründet wird der Änderungsbedarf mit dem zeitlichen Geltungsanspruch: „Mais, Messieurs, il ne s’agit pas d’une déclaration des droits qui doit durer un jour. Il s’agit de la loi fondamentale, des lois de votre nation et de celles d’autres nations qui doivent durer autant que les siècles. Je demande, Messieurs, que le portique soit en tout digne de l’édifice.“ (ebd., S. 268)

Bindung aufbaut: Zum einen wird die Verfassung und die Rechteerklärung als geheiligtes Dokument betrachtet, zum anderen wird die Freiheit der französischen Nation unterstrichen, sich jederzeit eine neue Verfassung geben zu können oder die vorliegende Verfassung zu ändern. Die hohe Hürde für Verfassungsänderungen hat so vermutlich genau das Gegenteil dessen befördert, wozu sie ursprünglich gedacht war: Der Weg, eine neue Verfassung zu geben, war angesichts der starren Regelungen stets der einfachere. Anstatt also eine partielle Verfügbarstellung der Verfassung zu erlauben und damit die konstitutionelle Bindungswirkung durch ihre politische Dynamisierung und Anpassungsfähigkeit zu erhöhen, wurde mit der starren Regelung letztlich die permanente Verfügbarkeit der gesamten politischen Ordnung erleichtert.

Einen ganz anderen, jedoch nicht weniger aufschlussreichen Versuch, die neue Ordnung in einem jenseits ihrer selbst liegendem Geltungsgrund zu verankern, zeigt die Diskussion über die Voraussetzungen des Wahlrechts. Darin zeigt sich, dass zwar zum einen die Verfassungstexte durch symbolische Überhöhung dem Zugriff entzogen werden sollen, zum anderen aber dieser Akt der Unverfügbarstellung selbst wiederum an eine Transzendenzbehauptung rückgebunden bleibt. Der Abgeordnete Malouet, der am 8. August 1791 über die Verfassungsakte spricht, verortet sowohl die Garantie der Vernunft als auch der Verfassung selbst im Besitz.³⁰ Wählbar als Abgeordnete sollten daher nur Eigentümer sein, da sie ein Interesse an der Wahrung der bestehenden Ordnung haben. Nichteigentümer hingegen sind von der Leidenschaft getrieben und wollen alles ändern: „Le gouvernement le mieux ordonné est donc celui dans lequel les propriétaires seuls influent, car ils ont, comme les non-propriétaires, un intérêt égal à la sûreté et à la liberté individuelle, et ils ont de plus un intérêt éminent au bon régime des propriétés.“³¹ Damit ist dies die verallgemeinerte physio-kratische Argumentation, in der sich Rationalität und Grundbesitz gegenseitig bedingen, in der also geradezu im konkretesten Sinne die Ordnung durch den Grundbesitz als letzten Grund *begründet* wird.³²

Der Überhöhung des Eigentums zur transzendenten Garantie der Verfassung hält Robespierre in der Diskussion die Tugend als letzte Bindung

30 Ebd., S. 274ff.

31 Ebd., S. 276.

32 Das Argument findet sich prominent beim Quesnay-Schüler Turgot ebenso wie beim frühen Condorcet.

der guten Ordnung entgegen: Die Garantie der Reinheit und Unabhängigkeit der Wahlabsichten liegt nicht im Vermögen, sondern in der Moral. Daher ist ein einfacher Arbeiter oder Handwerker unabhängiger als ein Reicher,

„parce que ses désirs et ses besoins sont encore plus bornés que sa fortune, parce qu’il n’est point accablé de toutes ces passions ruineuses, enfants de l’opulence. Ces idées sont morales, sans doute; mais elles n’en sont pas moins dignes d’être présentées à l’Assemblée nationale. [...] Les plus grands législateurs sont ceux qui ont fondé la législation sur la morale.“³³

Nicht durch seine Qualität als Eigentümer, sondern als Mensch und Bürger verdient jeder das Vertrauen seiner Mitbürger. Mit dieser Erkenntnis, mit der die alte republikanische Bedeutung der Tugend in Form der Moral in den modernen Verfassungsstaat gerettet werden soll, legt Robespierre die Grundlage für die jakobinische Agenda der Diktatur, die zugleich zu einer Entwertung der geschriebenen Verfassung führte. Die Verfassungsdiskussion von 1793 sah daher zum einen die zunehmende Aktivierung eines ekstatischen, antiinstitutionellen Volksbegriffs, in der das Volk zu einem kollektiven Heiland stilisiert wurde. Zum anderen wurde versucht, das Problem der revolutionären Unverfügbarkeit auch diesseits der großen Transzendenzbehauptungen zu lösen. So unternahm Condorcet den Versuch einer Verfügbarmachung des Volkes durch die Vermittlung konstitutioneller Institutionen, ohne auf das ekstatische Moment einer unvermittelten Präsenz zurückzugreifen.³⁴ Zudem gibt er einem genuin republikanischen Pessimismus gegenüber den Ewigkeitspostulaten der antiken Verfassungsgeber Ausdruck, die danach strebten „à rendre éternelles les constitutions qu’ils présentaient, au nom des dieux, à l’enthousiasme du peuple“ und auf diese Weise bereits einen „germe de destruction profonde“ in die konstitutionelle Ordnung einfügten.³⁵ Diese Skepsis gegenüber den jenseits von Zeit und Geschichte stehenden Ewigkeitsansprüchen menschlicher Ordnung – die bei den Republikanern Machiavelli und Rousseau grundlegend war – fügt sich in die Überlegungen, wie die neuen

33 Ebd., S. 360f.

34 Dazu Pierre Rosanvallon: *La démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple en France*, Paris 2000; Daniel Schulz: *Condorcet und die Theorie der repräsentativen Demokratie*, in: *Marquis de Condorcet: Freiheit, Revolution, Verfassung*, hrsg. von Daniel Schulz, Berlin 2010, S. 11-50.

35 Zitiert nach: Ozouf, *La fête révolutionnaire*, 1976, S. 339.

Verfassungsgesetze in Einklang mit den Sitten, Gewohnheiten und den Urteilen, kurz: der politischen Kultur, gebracht werden könnte. Condorcet stellt sich diesem Problem mit der Frage der Erziehung, die einem Versuch der reflektierenden Unverfügbarstellung gleichkommt. In seinem Erziehungsprojekt, vorgetragen in der Nationalversammlung am 20. April 1792, wird die allgemeine Schulbildung zur Grundvoraussetzung für eine freie Gesellschaft. Sie beinhaltet auch eine Erziehung in den Prinzipien der Moral und der Politik, setzt jedoch andere Akzente als die jakobinische Vorstellung der patriotischen Tugenderziehung und ihr Versuch einer Verfügbarmachung der Volksmoral. Condorcets Projekt zielt vielmehr auf die Formierung politischer Urteilskraft. Wenngleich sich dieser Entwurf aus den der Radikalaufklärung eigenen Transzendenzbehauptungen einer natürlichen Vernunft speist, so rechnet er doch mit der Unverfügbarkeit des individuellen Subjekts gegenüber eines direkten mobilisierenden politischen Zugriffs:

„Chaque dimanche l'instituteur ouvrira une conférence publique à laquelle assisteront les citoyens de tous les âges: nous avons vu dans cette institution un moyen de donner aux jeunes gens celles des connaissances nécessaires qui n'ont pu cependant faire partie de leur première éducation. On y développera les principes et les règles de la morale avec plus étendue, ainsi que cette partie des lois nationales dont l'ignorance empêcherait un citoyen de connaître ses droits et de les exercer. Ainsi dans ces écoles les vérités premières de la science sociale précéderont leurs applications. *Ni la Constitution française, ni même la Déclaration des Droits ne seront présentées à aucune classe des citoyens, comme des tables descendues du ciel, qu'il faut adorer et croire.* Leur enthousiasme ne sera point fondé sur les préjugés, sur les habitudes d'enfance; et on pourra leur dire: ‚Cette Déclaration des Droits qui vous apprend à la fois ce que vous devez à la société et ce que vous êtes en droit d'exiger d'elle, cette Constitution que vous devez maintenir aux dépens de votre vie ne sont que le développement de ces principes simples, *dictés par la nature et par la raison dont vous avez appris, dans vos premières années, à reconnaître l'éternelle vérité.*‘ Tant qu'il y aura des hommes qui n'obéiront pas à leur raison seule, qui recevront leurs opinions d'une opinion étrangère, en vain toutes les chaînes auraient été brisées, en vain ces opinions de commande seraient d'utiles vérités; le genre humaine n'en restera pas moins partagée en 2 classes, celle des

hommes qui raisonnent et celle des hommes qui croient, celle des maîtres et celle des esclaves.“³⁶

Dagegen erscheint bei Robespierre das Volk als *corpus mysticum*. Zwar offenbart es sich im Moment der Verfassungsgebung, kann jedoch konstitutionell nicht auf Dauer gestellt werden. In der nie in Kraft getretenen jakobinischen Verfassung ging es so in erster Linie um die Abschöpfung des transzendenten Gründungsmoments ohne institutionelle Verstetigungsabsicht.³⁷ In den appellativ erweckten Leidenschaften, den „passions“ als transzendierendes Moment jenseits der bloßen Vernunft und des Interesses liegt der mobilisierende Mechanismus, der ein ekstatisches Transzendieren des Individuums in die Gemeinschaft, ein Erlebnis der Einheit unter Führung der jakobinischen Elite möglich machen soll.³⁸ Auch bei Saint-Just zeigt sich schon 1791 die Betonung des unvermittelten Moments, des heiligen Feuers der Leidenschaft, das sich kaum auf Dauer stellen lässt: „La calme est l’âme de la tyrannie, la passion est l’âme de la liberté. Le premier est un feu qui couve, le second un feu qui se consume; [...] on n’est vertueux qu’une fois.“³⁹ Echte Tugend existiert daher nur im Ausnahmezustand der Revolution. Die Verfassung kann dagegen lediglich ein Spiegel dieser Tugend sein, „l’image sacrée de la liberté, elle n’est point la liberté même“⁴⁰. Damit mag die Verfassung zwar bestimmte Prinzipien und Prozeduren der politischen Verfügbarkeit entziehen – aber die als letzte Garantie gedachten, ungleich stärkeren Transzendenzbehauptungen des jakobinischen Tugenddiskurses wirken schließlich nicht mehr als ergänzende Stütze des Rechts, sondern setzen – mindestens als Präention – die unvermittelte,

36 Archives Parlementaires de 1787 à 1860. Première série (1787 à 1799), t. 42, du 17 avril 1792 au matin, au 4 mai 1792 au matin, Paris 1893, S. 192 (Hervorhebung DS). Damit zeichnet sich hier der paradoxe und durchaus moderne Versuch ab, eine Dauerreflektion der politischen Ordnung auf feste Grundlagen zu stellen.

37 Vgl. zur Verfassungsdiskussion: Daniel Schulz: Verfassung und Nation. Formen politischer Institutionalisierung in Deutschland und Frankreich, Wiesbaden 2004, S. 57ff.

38 Vgl. zur Analyse der jakobinischen Rhetorik Lucien Jaume: Le discours jacobin et la démocratie, Paris 1989.

39 Louis-Antoine-Léon de Saint-Just: Théorie politique, hrsg. von Alain Liénard, Paris 1976, S. 51.

40 Louis-Antoine-Léon de Saint-Just: Discours sur la constitution de la France, Sitzung des Konvent, 24. April 1793, in: ders.: Théorie politique, 1976, S. 181-230, hier: S. 190.

direkte Erfahrung des Gemeinwohls und der Volkssouveränität an dessen Stelle.

3 ÜBERSCHIESSENDE GELTUNGSSYMBOLIK IN DER KRIEGSDISKUSSION

Die institutionelle Verstetigung des Gründungsmoments wurde auch durch die Dynamik der Kriegsdiskussion erschwert. In dieser Debatte kam zudem eine ganz eigene Transzendenzsemantik zum Ausdruck: Die Deklaration universaler Menschenrechte generierte im Kontext der Revolution eine entgrenzende Dynamik, die den mit ihr verbundenden Handlungsauftrag alsbald von der Nation auf die Menschheit übertrug. In der Revolution verband sich die alte, republikanische Tradition, in der Krieg als sozio-moralische Integrationsinstanz des Gemeinwesens thematisiert wurde,⁴¹ mit diesem neuen, säkularen Universalismus in Form von Vernunft und Menschenrechten und erzeugte ein spannungsreiches Amalgam.

Politisch übertrug sich dieses Spannungsverhältnis in einen Konflikt zwischen radikalen Universalisten wie Anacharsis Cloots, die zur Herstellung der Weltrepublik auch vor Missionierungskriegen nicht zurückschrecken, und den klassischen – jedoch in ihrer Beziehung zur Gewalt nicht weniger radikalen – Republikanern, die in der emotionalen Gemeinschaft der Nation das Ziel und zugleich die Grenze jeder Politik sahen. Der Krieg dient hier in erster Linie der Verteidigung der Republik, der Terror nach innen jedoch ist unabdingbares Mittel zum Zweck der Integration.

Die Sprengkraft eines universalistisch aufgeladenen Republikanismus kommt bei den Kriegsbefürwortern der Gironde am deutlichsten zum Ausdruck. Hier verbinden sich die im republikanischen Denken so präsente sozio-moralische Reinigungs- und Integrationsfunktion des Krieges mit dem universalistischen Geltungsanspruch der Menschenrechte, die vom Liberalismus der Aufklärung betont wurde und die in ihrer explosiven Mischung den revolutionären Befreiungskampf gegen die Tyrannen der

41 Vgl. nur zum neo-harringtonianischen Republikanismus in der schottischen Aufklärung und besonders bei Adam Ferguson: Matthias Bohländer: Die Poetik der Schlacht und die Prosa des Krieges. Nationalverteidigung und Bürgermiliz im moralphilosophischen Diskurs der schottischen Aufklärung, in: Johannes Kunisch/Herfried Münkler (Hrsg.): Die Wiedergeburt des Krieges aus dem Geist der Revolution. Studien zum bellizistischen Diskurs des ausgehenden 18. und 19. Jahrhunderts, Berlin 1999, S. 17-41.

Welt befeuerten. Was im Ursprung lediglich die Abwehr einer vermeintlichen oder echten Bedrohung der Revolution durch das feindliche Ausland gewesen war, gewann durch die radikale, handlungsleitende Transzendenzsemantik schnell an expansiver Dynamik. Diese Semantik lässt sich an einigen Beispielen aus den Kriegsdebatten in der Nationalversammlung aufzeigen:

Der Abgeordnete Isnard, neben Brissot eine der zentralen Befürworter des Krieges, bedient sich dieser neuen Pathosformeln einer sakralen Rechtssprache: „Le Français est devenue le peuple le plus marquant de l'univers [...]. Qui sont en effet les adversaires qui nous menacent? Ce sont les ennemis de notre constitution sacrée.“⁴² Aber:

„Mais non, fussent tous les nobles de la terre nous assaillir, ce temple ne s'écroulera pas; du haut de cette tribune, nous électrifierons tous les Français; les plus froids s'embraseront des flammes de notre patriotisme; tous, versant d'une main leur or, et tenant le fer de l'autre, combattront cette race orgueilleuse et la forceront d'endurer le supplice de l'égalité. L'égalité et la liberté sont devenues aux Français aussi nécessairess que l'air qu'il respire. Souffririez-vous, Messieurs, que quelque puissance au monde les lui ravît?“ [...] „Elevons nous, dans cette circonstance, à toute la hauteur de notre mission.“⁴³

Einen ähnlichen Geist atmet die Rede Brissots am 16. Dezember 1791:

„Die Kraft der Überlegung und der Tatsachen hat mich davon überzeugt, dass ein Volk, das nach 10 Jahrhunderten der Sklaverei die Freiheit errungen hat, Krieg führen muß. Es muß Krieg führen, um die Freiheit auf unerschütterliche Grundlagen zu stellen; es muß Krieg führen, um die Freiheit von den Lastern des Despotismus rein zu waschen, und es muß schließlich Krieg führen, um aus seinem Schoß jene Männer zu entfernen, die die Freiheit verderben könnten. Segnet den Himmel, dass

42 Rede von Isnard vom 29. November 1791. Zitiert nach: Archives Parlementaires de 1787 à 1860. Première série (1787 à 1799), t. 35, du 11 novembre au 10 décembre 1791, Paris 1890, S. 442 (deutsche Teilübersetzung bei Wilhelm Grab (Hrsg.): Die Französische Revolution, München 1973, S. 124ff.).

43 Ebd., S. 441f. Isnard hat ein Jahr nach dem Konkordatsschluss von Napoleon mit dem Vatikan eine Abhandlung *De l'immortalité de l'âme* (Paris 1802) verfasst: „En retablissant ses rapports avec Dieu, la France cimente ses traités avec divers puissances, et se remet en harmonie avec toutes les autres peuples qui ne peuvent plus lui refuser l'admiration que commande sa gloire.“ (1f.)

er selber dafür gesorgt und euch Zeit gegeben hat, eure Verfassung auf feste Grundlagen zu stellen.“⁴⁴

„Wenn ihr mit einem einzigen Streich die Aristokratie, die eidverweigernden Priester und die Missvergnügten austilgen wollt, dann müsst ihr Koblenz in Schutt und Asche legen. Das Oberhaupt der Nation wird dann genötigt sein, gemäß der Verfassung zu regieren, sein Heil nur in seiner Verfassungstreue zu erblicken und sein Verhalten einzig und allein nach ihr auszurichten.“⁴⁵

Die konsequente Spitze erreicht diese Totalrevision politischer Ordnung im Lichte einer radikalen Transzendenz mit dem Ziel der universellen Weltrepublik, vertreten von Anacharsis Cloots, dem „Redner des Menschengeschlechts“, der sich wie kaum ein anderer Akteur der Revolution einer republikanisch-säkularen, von zahllosen Totalitäts- und Einheitsansprüchen durchsetzten Sprache des Heiligen bedient und zudem einer der eifrigsten Verfechter des Vernunftkultes war. Am 21. April 1792 hält Cloots in der Nationalversammlung sein Plädoyer für den Krieg und für die universale Republik, das aufgrund seiner sakral aufgeladenen Semantik ein herausragendes Beispiel für die Transzendenzdimension dieser Debatte liefert und daher ausführlich zitiert zu werden verdient:

„Législateurs, le désespoir de la tyrannie européenne force une nation généreuse et libre à joindre les armes de la guerre aux armes de la raison. [...] C’est ici la crise de l’univers: le sort du genre humain est entre les mains de la France. Nous combattons pour les droits de l’homme; et nos victoires ajouteront un nouvel éclat à la dignité humaine: nous frapperons les despotes, et nous délivrerons les hommes. Chaque tyran renversé dans la poussière fera sortir tout un peuple de l’esclavage. Dieu débrouilla le chaos primitif, les Français débrouilleront le chaos féodal. Dieu est puissant, et il a voulu; nous sommes puissant et nous voulons. Les hommes libres sont les dieux de la terre, et le genre humain sera plus fort que les satrapes. [...] nous faisons une guerre sainte“, mit einem Sieg für „la liberté universelle“. „Les tyrannes apprendront que avec effroi que les citoyens de la France et les citoyens du monde se disposent aux plus grands sacrifices pour le succès d’une cause qui intéresse vivement tous les hommes. Oui, nous saurons nous réduire à une nourriture gros-

44 Zitiert nach Walter Markov (Hrsg.): *Revolution im Zeugenstand. Frankreich 1789-1799*, Bd. 2, Leipzig 1982, S. 198ff.

45 Ebd., S. 200.

sière, à la sauce noire des Spartiates pour soutenir une guerre qui sera suivie de la paix perpétuelle [...].“⁴⁶

Die spartanische Askese wird zum Sieg führen, die Freiheit wird die Bürger mobilisieren:

„Le culte de la liberté exigerait-il moins d’obligations que les cultes superstitieux? Le chef-lieu de l’indépendance n’aurait-il pas ses pèlerins et ses ex-voto, comme le chef-lieu des chrétiens ou des musulmans? *La religion des droits de l’homme inspirerait-elle moins de vertu, de zèle et d’enthousiasme que la religion des faux prophètes?* L’or, l’argent et les pierreries sont accumulés par la superstition universelle, à Rome, à la Mecque, à Jagrenad; et l’amour universel de la liberté ne remplirait-il pas le Trésor de la France, le trésor du genre humain d’offrandes libératrice? Législateurs, je dépose dans ce sanctuaire, en présence de mes lares et de mes pénates, dans le sanctuaire du dieu constitutionnel, la somme de 12.000 livres pour habiller, équiper, armer et solder 40 à 50 combattants dans la guerre sacrée des hommes contre les couronnes. C’est en consacrant ma fortune et mes travaux à l’amélioration de l’espèce humaine que je serai toute ma vie l’orateur du genre humain.“⁴⁷

Dagegen hatte Robespierre im Jakobinerclub bereits am 2. Januar 1792 gegen den Krieg und den exaltierten Universalismus Stellung bezogen. Gegen Brissot, Isnard und Cloots wendet er ein: „Niemand mag bewaffnete Missionare.“⁴⁸

„Die Erklärung der Rechte ist keinesfalls das Licht der Sonne, das allen Menschen gleichermaßen leuchtet; sie ist nicht der Blitz, der alle Throne gleichzeitig trifft. Es

46 Archives Parlementaires de 1787 à 1860. Première série (1787 à 1799), t. 42, du 17 avril 1792 au matin, au 4 mai 1792 au matin, Paris 1893, S. 252ff.

47 Ebd., S. 253 (Hervorhebung DS). Bei dieser Gelegenheit übergab Cloots der Nationalversammlung auch sein Werk *La république universelle*, in der die neue Ordnung skizziert wird. Französisch wird die universale Sprache der Menschheit sein, Paris das Zentrum des Universums und Sitz der gemeinsamen Versammlung – „Paris est le Vatican de la raison.“ (Anacharsis Cloots: *La République universelle* ou adresse au tyranicides, in: ders., *Ecrits révolutionnaires*, présentés par Michèle Duval, S. 243-318, hier: S. 261) Zu Cloots vgl. Selma Stern: *Anacharsis Cloots der Redner des Menschengeschlechts* als Mitglied des Nationalkonvents, Berlin 1914; Roland Mortier: *Anacharsis Cloots, ou, L’utopie foudroyée*, Paris 1995. Zur Diskussion von Cloots und Kant vgl. Pauline Kleingeld: *Kant and Cosmopolitanism. The Philosophical Ideal of World Citizenship*, Cambridge 2012, S. 40-71.

48 Zitiert nach: Grab (Hrsg.), *Die Französische Revolution*, 1973, S. 129.

ist leichter, sie auf ein Blatt Papier zu schreiben, oder in Erz zu gravieren, als ihre heiligen Lettern, die durch die Unwissenheit, die Leidenschaften und den Despotismus ausgelöscht wurden, wieder in die Herzen der Menschen einzugraben.“⁴⁹

Damit artikuliert Robespierre die nach innen gerichtete Integrationsperspektive des republikanischen Denkens, wenngleich auch er mit seinem Kult des höchsten Wesens die universale Dimension der Revolution betont und seine kritische Haltung gegenüber den Revolutionskriegen eher aus strategischen Gründen zu erklären ist. Während er die sozio-moralischen Geltungsvoraussetzungen für eine demokratische Verfassung außerhalb Frankreichs nicht gegeben sieht, so sind es doch eben jene Voraussetzungen, die auch in Frankreich selbst durch die Tugendddiktatur erst wieder hergestellt werden sollen. Die politische Gewalt der Guillotine wird so als radikaler Verfügbarkeitsglaube gerechtfertigt, die *terreur* erscheint als reinigender Integrationsmechanismus der prekären revolutionären Gemeinschaft.⁵⁰

4 TRANSZENDENZBEHAUPTUNGEN ZWISCHEN STABILISIERUNG UND DESTABILISIERUNG

Die revolutionäre Praxis in der Zeit nach 1789 hat in vielfältiger Weise Transzendenzbehauptungen hervorgebracht, mit denen der Gründungsmoment auf Dauer gestellt werden sollte. Gerade die Kriegsdiskussion aber hat gezeigt, dass die entfesselte Semantik des Heiligen nicht allein stabilisierend wirkte, sondern mindestens ebenso sehr für die radikale Handlungsdynamisierung verantwortlich gemacht werden kann, die sich der

⁴⁹ Ebd., S. 130.

⁵⁰ In der Folge von François Furet (Art. „terreur“, in: ders./Mona Ozouf (Hrsg.): *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Paris 2007, S. 293-316) sowie von Mona Ozouf (*Guerre et Terreur dans le discours révolutionnaire 1792-1794*, in: Paul Viallaneix/Jean Ehrard (Hrsg.): *La Bataille, l'Armée et la Gloire 1745-1871*, Bd. 1, Paris 1985, S. 283-297), die gegen die neojakobinische Erklärung des *terreurs* durch die Kriegsumstände mit der inneren Logik der revolutionären Deutungsmuster argumentieren, vgl. Hans-Ulrich Thamer: „Freiheit oder Tod“. Zur Heroisierung und Ästhetisierung von Krieg und Gewalt in der Ikonographie der Französischen Revolution, in: Kunisch/Münkler, *Die Wiedergeburt des Krieges aus dem Geist der Revolution*, 1999, S.75-91; Elisabeth Fehrenbach: *Die Ideologisierung des Krieges und die Radikalisierung der Französischen Revolution*, in: Dieter Langewiesche (Hrsg.): *Revolution und Krieg. Zur Dynamik historischen Wandels seit dem 18. Jahrhundert*, Paderborn 1989, S. 57-66.

kontrollierenden Verfügung durch institutionelle Entscheidungs- und Verantwortungsmechanismen letztlich entzogen hat.

In der Zusammenschau wird deutlich, dass die Artikulation der revolutionären Transzendenzbehauptungen zum einen maßgeblich durch eine performativ-rituelle Dimension gekennzeichnet ist. Diese Dimension zielt auf eine Geltungsstabilisierung der neuen revolutionären Gemeinschaft durch symbolische Präsenz. Die Praktiken des Transzendierens bedienen sich der Formen des Rituals, des Festes, der direkten öffentlichen Rede, der Mobilisierung von Gefolgschaft durch unmittelbare Anwesenheit. Es handelt sich um eine performative Verfügarmachung einer doch stets der Erfahrung entzogenen Einheit durch eine Mobilisierung überschießenden Sinns, die jenseits ihres ursprünglichen Erscheinens nur durch die direkte rituelle Verkörperung auf Dauer gestellt werden kann, aber auf Distanz zu jeglicher Vermittlung geht, mit der die Transzendenzintensität nur geschwächt würde. Die jakobinische Tugendsemantik, die revolutionäre Festkultur, die volkspädagogischen Mobilisierungen im Krieg und die zahlreichen Versuche, den revolutionären Ausnahmezustand der Erhebung auf Dauer zu stellen, sind Beispiele, in denen diese Dimension besonders ausgeprägt zu sein scheint.⁵¹

Neben diesen performativen Praktiken steht eine Semantik der unverfügbaren Rechte, die zum einen zwar den Festen und präsenzkulturellen Formen als inhaltliche Orientierung zugrunde liegt, zum anderen aber gerade in ihrer individualistischen Form deutlich über die Einheits- und Gemeinschaftsinszenierungen hinaus geht. Damit aber entsteht ein Spannungsverhältnis zwischen den performativen Elementen der Präsenzerzeugung, mit denen die proklamierte Einheit des politischen Gemeinwesens insofern verfügbar gemacht wird, als sie die realpräsenzte Anwesenheit der sakralen Einheit zum Ziel hat. Die solchermaßen geheiligten individuellen Rechte aber sind es gerade, die den Einzelnen dem Zugriff der politischen Gemeinschaft doch wiederum entziehen wollen. Das Rechtsverständnis der Französischen Revolution, das noch deutlich zwischen einem traditionell-republikanischen, gemeinschaftlichen und einem liberal-individuellen Frei-

51 Der Marquis de Sade hat diesen performativen, efferveszenten Überbietungs-gestus unter Umkehrung der normativen Vorzeichen auf die Spitze getrieben: „François, encore un effort si vous voulez être républicains.“ (La Philosophie dans le boudoir ou Les Instituteurs immoraux [1795], dt.: Die Philosophie im Boudoir oder Die lasterhaften Lehrmeister, Köln 1995, S. 275)

heitsverständnis schwankt, spiegelt diese Konstellation wider, die auch durch die verschiedenen Verfassungsgebungen nicht überwunden wird. Dennoch wird die Entzogenheit zentraler Ordnungsprinzipien durch die zahlreichen Vermittlungsversuche zum Ausdruck gebracht und ist besonders deutlich in den liberalen Strömungen der Revolution vorhanden, die der unmittelbaren Mobilisierung der Volksmacht durch die ekstatische, performative Proklamation misstrauen. Die Versuche, über konstitutionelle Mechanismen eine Transzendenz der politischen Ordnung zu garantieren, bis hin zu den späten Überlegungen einer neutralen Macht (Constant) oder einer Verfassungsgerichtsbarkeit (Sieyès) gehen in diese Richtung.

Gleichwohl sind doch auch die konstitutionellen Transzendierungsversuche darauf angewiesen, dass die von ihnen proklamierte Unverfügbarkeit liberalen Rechts wiederum in Praktiken und Diskursen verankert ist, die das Bewusstsein für die quasi-sakrale Unantastbarkeit aufrecht erhalten. Darauf zielt die institutionelle Konstitution von Praktiken, in denen die unverfügbar gestellten Rechte durch die bürgerliche Teilhabe in Geltung gesetzt werden. Eine solche Verbindung der performativ-praktischen und der institutionellen Dimension von konstitutioneller Transzendenz zeigt sich beispielsweise im Verfassungsentwurf von Condorcet, der in diesem Sinne als ein „liberaler Rousseauismus“⁵² verstanden werden kann, weil er paradoxerweise vom Volk als unverfügbarer Geltungsvoraussetzung der Verfassung ausgeht, die aber gleichzeitig von der Verfassung mittels institutioneller Mechanismen prozedural verfügbar gestellt wird – also auf die konstitutionell gestifteten politischen Praktiken der rituellen Gewöhnung vertraut, die jedoch niemals in eine volle Präsenz des transzendenten politischen Subjektes münden können. Damit gehen die performativ-rituelle und die institutionelle Dimension eine hybride Spannungsbalance unterschiedlicher Transzendenzbehauptungen ein. Sie unterstreichen solchermaßen die Notwendigkeit konstitutioneller Formen ebenso wie deren sozio-moralische Einbettung in eine nicht unmittelbar verfügbare demokratische Kultur des *esprit public*.

52 Rosanvallon, *La démocratie inachevée*, 2000, S. 61.

