

RUDOLF WEILER

Katholische Soziallehre und Revolution

Beim dritten Weltkongreß des Laienapostolats in Rom, im Oktober 1967, erhob ein Unterausschuß der Arbeitsgemeinschaft »Friede und Weltgemeinschaft«, in dem viele Mitglieder aus Lateinamerika waren, die dringende Forderung nach der Entwicklung einer Theologie einer gewaltsamen Revolution, während die fünf anderen Arbeitsgruppen der Arbeitsgemeinschaft sich mit Vorschlägen für internationalen Frieden und Abrüstung befaßten¹. Die Katholische Soziallehre sieht sich heute allenthalben einer Herausforderung gegenüber, ihre Lehre von der Revolution neu zu überdenken, weiterzuführen und -formulieren, dafür ist dieses Beispiel unter vielen symptomatisch. Es ist weiter symptomatisch, daß die radikalen revolutionären Äußerungen kirchlicher Gruppen, Äußerungen von Minderheiten darstellen, die noch dazu oft der sozialetischen Reflexion entbehren und um so lieber sogenannte »biblisch-theologische« Begründungen verwenden, wozu sie eine mehr populär-wissenschaftliche, publizistisch hochgespielte »Theologie der Revolution« oft ermuntert. Die Katholische Soziallehre kann auch nicht durch »politische Theologie« ersetzt werden. Es wäre zu wenig, aus dem Wort Revolution und seiner Bedeutung demgemäß eine dreifache »challenge«² anstelle einer Soziallehre herauszulesen: 1. die Wahrnehmung, daß die Welt entscheidend in Bewegung sei; 2. daß wir zu wählen hätten für oder gegen neue Formen in den Sozialverhältnissen und 3. zu einer Entscheidung über das Problem der Gewalt kommen müßten.

Im Wort Revolution stecken heute so verschiedene Sinngehalte, und es ist mit Deutungen historisch so belastet, daß sein verantwortlicher Gebrauch ohne eine vorausgehende Analyse und den Versuch einer klaren sittlichen Beurteilung nicht angeht, zumal es zu verhindern gilt, daß voreilige Schlüsse in der Interpretation biblischer und lehramtlicher Texte gezogen werden. Ein Beitrag dafür will die folgende Untersuchung sein. Es soll dabei versucht werden, an Hand der gegenwärtigen Diskussion

¹ Vgl. *William V. O'Brien*, *Just War and Just Revolution*, in: *World Justice*, Vol. IX. Nr. 3 (march 1968), 354.

² Vgl. *New Blackfriars*, April 1968, 340 (im Kommentar).

den Begriff Revolution zu klären und von der Sozialethik her gewisse Prinzipien und Leitlinien gegenüber den verschiedenen Möglichkeiten und Formen sozialverändernder Praxis herauszuarbeiten.

I. BEITRÄGE ZU BEGRIFF UND THEORIE DER REVOLUTION

1. Zur Soziologie der Revolution

Im Lehr- und Handbuch zur modernen Gesellschaftskunde, das *Arnold Gehlen* und *Helmut Schelsky* herausgegeben haben, um eines der bekanntesten Bücher der Soziologie zu zitieren, finden sich nur einige Randbemerkungen zur Revolution im Abschnitt von *Karl Heinz Pfeffer* über »Die sozialen Systeme der Welt« im Unterpunkt »Gegenwärtige Sozialsysteme im Zustand der Erschütterung«. Die französische Revolution habe eben »eine lang anhaltende . . . »kritische Epoche« eingeleitet, deren Unruhe einerseits auf »deklassierte Ränder« in der Gesellschaft andererseits auf »Zukunftsangst« und »schlechtes Gewissen« im Bewußtsein der »führenden Personen aller Gesellschaftskreise« zurückginge. Dies solange, bis das Sicherheitsbedürfnis der arrivierten Arbeiterschaft mit dem gehobenen »Konsum- und Besitzstandard« die »kritische Epoche« überwände; eine Reihe von Staaten, wo dies schon der Fall wäre, wird aufgeführt³. Alles in allem ist dies eine sehr fragwürdige Zeitdiagnose und keinerlei allgemeine Theorie. Bei *Helmut Schoeck* z. B., *Die Soziologie und die Gesellschaften*⁴, steht im Register zwar der Verweis »Soziologie der Revolution«, die Texte dazu aber sind völlig unergiebig.

An der 1961 getroffenen Feststellung *Ralf Dahrendorfs*, daß eine soziologische Theorie der Revolution noch ausstehe, hat sich bis heute wenig geändert. »Der Versuch . . ., eine allgemeine Theorie der Revolution zu entwickeln, ist bisher überhaupt nur von *Marx* in aller Breite und Strenge unternommen worden«⁵. Nun nimmt die Revolution in der *Marx*'schen Soziologie ihre Schlüsselposition eindeutig auf Grund philosophischer Prämissen ein, die untrennbar mit dem historisch-dialektischen Materialismus verbunden sind, bzw. stellt sie eine seiner

³ Soziologie, Hrsg. von *Arnold Gehlen* und *Helmut Schelsky*, Düsseldorf-Köln 1964, 5. A., vgl. insbes. 351 ff.

⁴ Freiburg/München 1964, 2. A.

⁵ Über einige Probleme der soziologischen Theorie der Revolution, *European Journal of Sociology*, II (1), 1961, 154.

Hauptaussagen dar. Eine soziologische Theorie im modernen Sinn kann also hier auch nicht vorliegen. Alles moderne Denken über die Revolution, sofern es von *Marx* inspiriert ist, ist daher in seiner soziologischen Brauchbarkeit auf seine sozial-philosophischen Prämissen hin sehr vorsichtig zu beurteilen. Es nimmt daher auch nicht wunder, daß bei der vom *Marx*'schen Denken weitgehend beeinflussten Revolutionstheorie der Gegenwart deren Ausführungen immer mehr Bekenntnisschriften gleichen als soziologischen Untersuchungen.

Eine soziologische Theorie der Revolution steht gleich am Anfang vor dem Problem der Inflation des Wortes selbst^{5a}, auf welche Art von gesellschaftlichem Wandel nämlich der Begriff »revolutionär« angewendet werden soll. Gerade in der Auseinandersetzung mit *Karl Marx* ist aber hier keine Lösung ohne Sozialphilosophie und damit ohne Wertfrage möglich.

Soweit dürfte jedoch in der nichtmarxistischen Soziologie Übereinstimmung bestehen, daß Revolution sich immer auf die Umwandlung eines bestehenden Zustandes der Gesellschaft in einen anderen bezieht. Vorgänge der Geisteskultur und deren technisch-materieller Voraussetzungen werden nur in einem übertragenen Sinne als revolutionär bezeichnet. Somit stehen die Wandlungen der politischen Verhältnisse oder der gesellschaftlichen Ordnungsstrukturen im Vordergrund des Begriffes. Da die Entwicklung der Gesellschaft immer prozeßhaft vor sich geht, ist weiter für die revolutionäre Situation der extrem rasche Verlauf dieses Prozesses typisch. Ein weiteres soziologisches Merkmal ist die Anwendung von Gewalt zur Erzielung dieser Wandlungen. In der Regel führt eine geglückte Revolution auch zu tiefgreifenden spürbaren Auswirkungen und macht daher im Gegensatz zur dynamischen Fortentwicklung die Veränderungen psychologisch besonders bewußt. Alle diese Elemente gibt auch *Dahrendorf* in seiner Definition wieder, wonach Revolutionen »politische und soziale Wandlungen« sind, »die unter Anwendung von Gewalt extrem rasch verlaufen und äußerst tiefgehende Wirkungen zeitigen«⁶. Diese Definition kommt um eine sozialphilosophische Entscheidung gegen *Marx* nicht herum, stützt sich bei der Hereinnahme der Gewalt auf den traditionellen Sprachgebrauch, kann aber nicht verhindern, daß die verschiedenen Bestimmungsstücke eine große Breite der Interpretation offenlassen.

^{5a} *Georges Morel*, *Réflexiones sur l'idée de révolution*, in: *Études*, mai 1968, 681, nennt das Wort Revolution unter den Modeworten der Umgangssprache heute eines der »mots mythiques«, das derzeit deren Spitze hält.

⁶ *Ralf Dahrendorf*, a. a. O., 156.

Das Dilemma der Soziologie erhöht sich, wenn wir nach den *Ursachen der Revolution* fragen. Der »monokausale Charakter der *Marx'schen Theorie*«⁷ hat die Lösung der Ursachenfrage der Revolution durch ihre Vereinfachung noch weiter erschwert. Um also an die Frage nach der Ursache soziologisch heranzukommen, sieht *Dahrendorf* in der »Ermittlung der Sozialstruktur der revolutionären Situation« ein Kernstück der Theorie. Doch hängt damit wesentlich bereits eine wertende Voraussetzung zusammen, was nämlich eine revolutionäre Situation sei, also die Frage nach dem Kriterium für die Beurteilung einer Gesellschaft. *Louis Gottschalk*⁸ ist in einer älteren Untersuchung über die Gründe von Revolutionen rein deskriptiv-historisch vorgegangen und hat dreierlei festgehalten: 1. den Wunsch nach Änderungen, der durch verschiedene Anstöße provoziert wird, und über den sich die öffentliche Meinung immer klarer bewußt wird; 2. die zuversichtliche Erfolgserwartung auf Grund eines vorhandenen Reformprogrammes und der neuen Führerschaft, und 3. die Schwäche der konservativen Gruppen, die ihre Ursache in inneren Streitigkeiten derselben haben möge, in Unzufriedenheit in der Armee, in internationalen Verstrickungen oder innerstaatlichen Krisen.

Auch diese Analyse enthält bereits selbst gewisse Wertaussagen mit dem Hinweis auf Reformprogramme und die Herrschaft konservativer Gruppen und kann daher letztlich auch nicht ohne die Beantwortung sozialetischer Vorfragen angewendet werden, welche gesellschaftliche Situation nämlich wahre Herausforderung nach Änderung enthält, worin Reformprogramme sich ausweisen und schließlich wodurch gesellschaftliche Gruppen als konservativ zu qualifizieren sind. Immer schlägt nämlich die quantitative Aufzählung von Tatsachen in die Qualitätsfrage über, die nach dem Marxismus ja ein entscheidender Punkt der Revolution ist.

*Dahrendorf*⁹ spricht daher auch von einem »Geist der Revolution«, der sich im »Gegensatz zwischen einer revolutionsfeindlichen (>Ordnung<) und einer revolutionsfreundlichen Haltung (>Fortschritt<)« ausspricht. Ordnungs- und Fortschrittsdenken sind aber wieder nicht ohne inhaltlich-normative Gesichtspunkte qualifizierbar, ohne ein Kriterium des Fortschritts, es sei denn, es wird jeder historische Fortschritt auf die Dauer auf Grund eines Entwicklungsgesetzes eo ipso als »qualitativer Sprung« positiv qualifiziert, wie es besonders dem marxistischen Fort-

⁷ Ebd., 157.

⁸ Causes of Revolution, The American Journal of Sociology, L (I), July 1944, 1 ff.

⁹ A. a. O., 162.

schrittsdogma in allen Spielarten inhärent ist. Der Soziologe freilich wird hier nicht mehr mitkönnen, sondern nach einer Erklärung für diesen Fortschrittsoptimismus in der geistigen Begründung der Revolution suchen.

Revolution wird damit zu einem anthropologischen Problem der Begründung des Bewußtseinsphänomens einem revolutionären Fortschrittsoptimismus gegenüber. *Dahrendorf* gibt sich in seiner Untersuchung darüber abschließend Rechenschaft: der anthropologische Sinn der Revolution sei der »stets vergebliche Griff über die Gesetze der historischen Existenz des Menschen hinaus«¹⁰. Revolutionäres Fortschrittsdenken wird zur Utopie, die Revolutionstheorie zum Problem der Psychologie und Sozialpsychologie. Wir stehen weiter bei der Frage, warum konservativ »rechts« und revolutionär »links« vom Menschen in seinem Bewußtsein angesiedelt wird. Um aus diesem Dilemma des Gefühlsmäßig-Affektiven und des Willkürlichen auszubrechen, bleibt im letzten doch nur der Weg einer sozialetischen und damit wertorientierten Theorie der Revolution und des Fortschritts auf Grund einer Lehre von der Gesellschaftsordnung und der immerwährenden »Sozialen Frage« und deren stets neu zu erstrebenden gerechten Lösung.

Daß die soziologische Betrachtung der Frage gleichzeitig von entscheidender Bedeutung für die Analyse ebenso wie für die konkreten Wege der Lösung ist, wollte diese einleitende Darlegung zeigen. Die Soziologie der Revolution kommt ohne Theoriebildung aber nicht aus, eine Theorie der Revolution hinwieder muß sich immer von der sozialen Wirklichkeit her aufbauen. Unsere Untersuchung wendet sich damit im darstellenden Teil bereits zwangsläufig einer Theoriebildung zu, die insbesondere der historisch-soziologischen Grundlegung beim Wortgebrauch selbst bedarf, in ihrem Kern aber die Frage nach dem Fortschritt wird bringen müssen.

2. Beiträge zu einer Begriffsbestimmung^{10a}

a) Worterklärung

Revolutio ist ein spätlateinisches Wort, das vom Stamm *volv(ere)* kommt, das rollen, wälzen (etymologisch mit dem Lateinischen ver-

¹⁰ A. a. O.

^{10a} Vgl. den ganzen o. a. Artikel von *Georges Morel*, insbes. auch die Folge in der Juni-Juli-Nr. der *Études*, 102.

wandt?) bedeutet. Volubilis hat die Bedeutung »schnell« und ist seit Cicero ebenso im Gebrauch wie die Komparativform des Zeitworts durch das Praeverb »re«, also revolvere¹¹. Die Substantivierung »revolutio« taucht erst in der christlichen Spätantike auf »für Bewegungen des Herumwälzens und des in sich zurückkehrenden kreisförmigen Umlaufes, für den Umlauf des Mondes und schließlich im übertragenen Sinne (bei Augustin) für den Gedanken der Wiederverkörperung oder der Wiederkehr der Zeiten«¹². Die Verwendung des Wortes für den Umlauf der Gestirne in der Astronomie der beginnenden Neuzeit (Kepler) ist wohl am besten bekannt. Der Wortbedeutung nach handelt es sich also um eine rasche und tiefgreifende Umwälzung.

Eine im modernen Begriff oft angenommene Dynamik im Sinne eines inneren Vorgangs im Fortschritt auf einen erstrebenswerten neuen Zustand ist freilich im ursprünglichen Wortgebrauch nicht gegeben. Daher ist die Gebrauchsbedeutung des Begriffes des näheren historisch noch zu untersuchen, um zu weiteren Ergebnissen der Begriffserklärung zu gelangen.

b) Der Begriff Revolution im historischen Wandel

Der moderne Revolutionsbegriff tritt zwar erst mit der französischen Revolution auf, hat jedoch seine weiteren und näheren Entstehungsgründe in geistigen Vorgängen, die bis in das Mittelalter reichen. Für Thomas v. A., der der Politik des Aristoteles folgt, steht im Zentrum der Gemeinwohlbegriff und die dem Gemeinwohl dienende Ordnung, von woher er die objektiven Maßstäbe für die Beurteilung des politischen Handelns gewinnt. Die seditio, der Aufruhr, wird folglich als gemeinwohlwidrig abgelehnt. Doch wird auf der Basis der Gemeinwohlidee, der auch Regierung und Fürst zu dienen haben, das Recht des Volkes zum Widerstand abgeleitet. Der Tyrann wird selbst zum Aufrehrer (seditiosus est)¹³.

¹¹ Vgl. A. Walde, Lateinisches Etymologisches Wörterbuch, 4. A., Heidelberg 1965, 2. Bd., 832 f.

¹² Karl Griewank, Der neuzeitliche Revolutionsbegriff, Entstehung und Entwicklung, Weimar 1955, 1. Vgl. dort die näheren Belegstellen. Die Stelle in Augustinus De civ. Dei, 1. XII, c. 14, »de revolutione saeculorum«, ist bes. für ein modernes geschichtsphilosophisches Denken im Ansatz interessant.

¹³ Summa Theol. II, II, qu. 42, art. 2. Vgl. die für den gesamten Abschnitt sehr wertvolle o. a. Untersuchung von Karl Griewank, 40 ff.

Die vom Ordnungsdenken bestimmte mittelalterliche politische Theorie kennt also nur den im Widerstandsrecht begründeten und ausgeübten Fall der *Wiederherstellung der Ordnung*. Sie hat sich darüber hinaus mit der in der Feudalordnung gegebenen faktischen Problematik des auch gewaltsamen Dynastienwechsels unter dem Gesichtspunkt der Legitimität befaßt. Und nur auf der Basis dieses naturrechtlichen Ordnungsdenkens konnte die christlich-abendländische Rechtsgeschichte ihren besonderen Beitrag für die Entwicklung der Rechtsidee der Menschheit leisten, nämlich in Anknüpfung an das kosmopolitische Recht der Stoa an der Idee eines alle Menschen verbindenden überpositiven Rechtes festgehalten zu haben. Damit tritt eine radikale Veränderung der politischen Wirklichkeit ein. Während der antike Staat zugleich eine sakrale Gemeinschaft gewesen war, wird nun der Staat ein rein zeitlich-irdisches Gebilde, dessen Macht durch die Gemeinschaft der Kirche begrenzt wird. Auf diese Weise hört der einzelne Mensch auf, bloßer Staatsbürger zu sein. Er wird zugleich Glied des auf Erden pilgernden Gottesreiches¹⁴. Diese Entwicklung hat schließlich zunächst in der spanischen Spätscholastik im Hinblick auf die neuen Völker Westindiens, in den Gebieten der Vereinigten Staaten von Nordamerika durch die Menschenrechtserklärungen (Pakt der Pilgerväter, *declaration of rights*) bis zu den Grundrechtskatalogen der modernen Staatsverfassungen und der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte durch die Vereinten Nationen geführt.

Von dieser Auffassung ist eine Gedankenlinie zur Formulierung des Prinzips von der naturrechtlich verstandenen Volkssouveränität im Sinne der Translationstheorie eines *Franz Suarez* und *Robert Bellarmine*. Diese berufen sich im Zusammenhang mit dem aktiven Widerstandsrecht nicht bloß auf ein Notwehrrecht des Volkes, sondern darauf, daß letztlich das Volk selbst der ursprüngliche Träger der Staatsgewalt sei. Die spätere Scholastik hat hier leider wenig weiter gedacht, so daß *A. O'Rahilly* zum Urteil kommt: »Es ist eine Ironie des Schicksals, daß, während wir Scholastiker die großartige Lehre des

¹⁴ *Alfred Verdross*, *Abendländische Rechtsphilosophie*, Wien 1963, 2. A., 66, schreibt treffend: »Der Staat ist im christlichen Äon nicht mehr – wie in der Antike – eine *alle* Lebensverhältnisse umfassende, sakrale Gemeinschaft. Neben ihn tritt die Kirche, wodurch jener entmythologisiert und zu einer zwar naturrechtlich begründeten, aber wesentlich irdischen Zwecken dienenden Institution umgestaltet wird. Während es nämlich die Aufgabe der Kirche ist, die Menschen zur ewigen Seligkeit zu führen, ist es das Ziel des Staates, das Zusammenleben der Menschen so zu ordnen, daß der Friede und die Gemeinschaft (*pax et societas humana*) erhalten bleiben.«

17. Jahrhunderts von der christlichen Demokratie großenteils vergessen haben, der Einfluß von *Suarez* sich auswirkte durch die englischen Whigs und die Puritaner, seinen Höhepunkt erreichte in der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung und heute fortwirkt im Streben der Menschen nach Freiheit«¹⁵.

Der Zerfall dieses teleologisch-normativen Ordnungsdenkens und seines entsprechenden Freiheitsbegriffes kündigt sich aber bereits in den geistigen Entwicklungen des mittelalterlichen Denkens im Nominalismus an. Der französischen Revolution geht dann die individualistisch-rationalistische Geistesströmung der Aufklärung voran¹⁶. *Jean Jaques Rousseaus* Formel vom Gemeinwillen des Volkes (*volonté générale*) wird dann zum geistigen Sprengsatz des neuen liberalistischen Freiheitsbegriffes und des Rechts auf Revolution^{16a}.

Mit dem Ende der christlichen Reichsidee vom *Sacrum Imperium* und dem Aufkommen der souveränen Einzelfürsten und Einzelstaaten wird die Revolution zum Mittel der Durchsetzung der Fürstenmacht von oben. Für *Machiavelli* wird Revolution das »Mittel des Emporkommens für den autoritären Einzelherrscher in einer zerrütteten und individualistisch aufgespaltenen Gesellschaft«¹⁷. Es kommt zur Ausbildung des politischen Revolutionsbegriffs in Anlehnung an die nun allgemeine Verwendung des Begriffs in der neuzeitlichen Astronomie¹⁸. Man spricht nun von der englischen und von der amerikanischen Revolution im 17. bzw. 18. Jahrhundert. Immer mehr tritt aber hier schon das Geistesgut der Aufklärung in den Vordergrund, das sich dann voll in der französischen Revolution auswirkt. Die Vertreter der Aufklärungsphilosophie um *Voltaire* sehen nun beide Elemente dieses Revolutionserlebnisses nebeneinander: »Die Zerstörung der Reiche durch politische ›Revolutionen‹ und die Begründung einer neuen ver-

¹⁵ Zit. nach *Johannes Messner*, *Das Naturrecht*, Innsbruck 1966, 5. A., 789.

¹⁶ Vgl. *Rudolf Weiler*, *Wirtschaftliche Kooperation in der pluralistischen Gesellschaft*, Wien 1964, 14 f.

^{16a} Die moderne Wortbedeutung, der Unterschied des Begriffes der Revolution zur Revolte kündigt sich z. B. im folgenden Zitat aus *Rousseaus* *Émile* an: »Vous vous fiez à l'ordre actuel de la société sans songer que cet ordre est sujet à des révolutions inévitables . . . Le grand devient petit, le riche devient pauvre, le monarque devient sujet . . . Nous approchons de l'état de crise et du siècle des révolutions.« Berühmt ist die Antwort, die der Herzog von *Liancourt Ludwig XVI.* gab, als dieser ihn am Abend der Erstürmung der Bastille fragte: »Est-ce donc une émeute?« – »Non, Sire, c'est une révolution.« Beide Zitate nach *Georges Morel*, a. a. O., 684.

¹⁷ *Karl Griewank*, a. a. O., 134, unter Berufung auf *N. Machiavelli*, *Il Principe*, Kap. 25.

¹⁸ Vgl. *Karl Griewank*, a. a. O., 171 ff.

nünftigen, der Vervollkommnung der Menschen und ihrer Gesellschaft dienenden Ordnung durch das ›Volk‹ und seine Vertreter«¹⁹.

Der politisch-revolutionäre Teil wird dabei zwar in Kauf genommen, wegen seiner vorwiegend zerstörenden Wirkung und der »Rasserei des Pöbels« aber eher pessimistisch betrachtet²⁰. Die Erfahrungen mit der französischen Revolution haben hier noch bestätigend gewirkt, so daß diese Beurteilung der Revolution noch lange nachwirkt. Erst das Denken des 19. und 20. Jahrhunderts weist der Revolution eine »weit klarere und positivere Rolle« zu. »Dadurch ist das Revolutionsverständnis heutiger revolutionärer Parteien und Bewegungen in ganz anderer Weise gedanklich unterbaut, selbstsicher und zielklar geworden als in der Zeit der bürgerlichen Revolution und Revolutionsversuche: Revolution ist Sache der Erkenntnis, der wohlgedachten Organisation, der bewußten und begründeten Absicht zur Umgestaltung der Welt geworden«²¹.

Die historische Linie führt zum Kulminationspunkt dieses Revolutionsbegriffs bei *Marx* und dann insbesondere *Lenin*, die den historisch-politischen Rahmen eindeutig verlassen und in der Revolution zur Tat auffordern, nach einem klaren Plan und Konzept »die Welt zu verändern«. Die pragmatistische Verwissenschaftlichung der revolutionären Praxis hat sich heute bereits in verschiedene »Schulen«, abgesehen von revisionistischen Tendenzen, entwickelt, wie in die *Mao Tse-tungs* und *Fidel Castros*.

So sehr es gilt, daß die angepaßte Theorie für die Revolution erst nachher gebildet wird, wie es besonders deutlich wird für die chinesische Revolution (1911) und die russische (1917), so sehr gilt auch umgekehrt, daß der modernen Revolution große Geistesbewegungen jeweils vorgearbeitet haben. Mit Recht nimmt daher die französische Revolution eine historische Schlüsselposition ein. War vor ihr noch die mittelalterliche Ordnungsidee wirksam, mußte sich alle Gewalt des Fürsten oder auch des Widerstandes am Gemeinwohl und den objektiven Gemeinwohlwerten legitimieren, so kam es durch das rationalistische Denken der Aufklärung zu einer neuen dynamischen und am Vernunftfortschritt orientierten Theorie der Revolution. *Karl Marx* hat durch seine materialistische Wende jede Ordnungsorientierung der Revolution aufgegeben und diese selbst zum Fortschrittsprinzip er-

¹⁹ A. a. O., 210.

²⁰ S. bes. die Zitate bei *G. W. Plechanow*, Beiträge zur Geschichte des Materialismus, Berlin 1946, 41 f.

²¹ *Karl Griewank*, a. a. O., 259.

hoben. Am Modell der französischen Revolution wird ein allgemeines gesellschaftliches Entwicklungsgesetz gewonnen.

Die moderne Begriffsgeschichte hat also den geistigen Hintergrund eines umfassenden modernen Weltverständnisses, das am Ende der Entwicklung eindeutig von einem rationalistischen *Fortschrittsoptimismus* und einem *dynamisch-geschichtlichen Lebensgefühl* geprägt ist. In dem Moment, wo mit der französischen Revolution zum politischen Umsturz diese ideologische Zielsetzung des Fortschritts hinzutritt mit allen Auswirkungen auf die sozialen Verhältnisse, indem ein umfassender »Neuanfang mit entschiedenem Bruch mit der Vergangenheit«²² erstrebt wird, haben wir den modernen Revolutionsbegriff vor uns.

In historischer Sicht lassen sich also drei Merkmale des Begriffs festhalten: 1. ein *stoßweiser* und daher *irgendwie gewaltsamer* Vorgang; 2. *soziale Inhalte* auf 3. einer zugrundeliegenden *Ideologie* mit einem *fortschrittlichen Ziel* beruhend. Nach *Griewank* sind daher auch Revolutionen »Wandlungsprozesse, unter ihnen gewaltsame, die rasch umwälzen und plötzlich neue Lösungen durchsetzen«²³. Die später noch zu behandelnde Fortschrittsidee nimmt daher eine zentrale Stellung ein.

c) Die Revolution als politisches Phänomen

Nach dem Beitrag von Soziologie und Geschichte zum Revolutionsbegriff bleibt noch die politologische Aussage zu behandeln. Einer politischen Theorie wird es dabei grundsätzlich um die Rechtfertigung der mit der Revolution verbundenen Gewalt gehen müssen²⁴. Politisch steht im Zentrum der *Gedanke der Freiheit*, wobei der »Wille zur Befreiung« übergeht in den »Willen zur Freiheit als einem positiven Lebensmodus«²⁵, dessen nähere Festlegung freilich erst prozeßhaft erfolgt, ja schließlich vor jeder Erstarrung durch die »permanente Revolution«, die sich mit *Robespierre* schon ankündete, bewahrt werden sollte. Darin besteht auch die *Zäsur* zwischen dem Revolutionsbegriff, der noch der amerikanischen Revolution zugrunde lag, die in der Verkündigung der Menschenrechte kulminierte, aber noch eine *Freiheitsordnung* erstellte, und der Entwicklung, die die französische Re-

²² *Karl Griewank*, a. a. O., 5.

²³ A. a. O., XI.

²⁴ Vgl. *Hannah Arendt*, Über die Revolution (On Revolution), München 1965, 20.

²⁵ A. a. O., 39.

volution einleitete, nämlich auf *eine allgemeine rationale Theorie des Fortschritts* durch Revolution hin: die Revolution dürfe nicht mehr enden, damit der Prozeß der Befreiung nicht mehr zum Stillstand komme.

Auf ein weiteres Element des modernen politischen Revolutionsbegriffs macht *Hannah Arendt* aufmerksam, »die Vorstellung einer unwiderstehlichen Bewegung«²⁶, die mit dem historischen Gesetz des Verfalls angestammter Autoritäten in Verbindung gesehen wird. Tatsächlich spielte sich so ein kulturell-historisch-politischer Prozeß im Abendland des 18. Jahrhunderts ab, der nicht zuletzt durch den Säkularisierungsvorgang ausgelöst worden war.

Wenn sich die Revolution zu ihrer politischen Rechtfertigung je auf die Freiheit beruft, wird angesichts der offensichtlichen Friktionen der Freiheit gerade in der politischen Geschichte der modernen Revolutionen die Revolution und ihr Gewaltgebrauch vor das Forum des Rechts zu rufen sein, so lange nicht die Revolution selbst zum bestimmenden philosophischen Gesetz erhoben wird. Anders folgt auch jene geistige Konsequenz des permanenten Machtgebrauchs zur »Befreiung«, daß der Totalitarismus obsiegt und die Revolution zum Ursprung totaler Herrschaften wird.

d) Arten der Revolution – Versuch einer Begriffseinteilung

Die Begriffseinteilung sieht sich wiederum der historisch schon aufgezeigten Tatsache gegenüber, daß mit der französischen Revolution und all den sie verursachenden und begleitenden Umständen eine neue Qualität der Revolution vorliegt, ein neuer Typ, der durch die totale Umwälzung im gesellschaftlichen Bereich gekennzeichnet erscheint. *Oskar Köhler*²⁷ unterscheidet demnach für die Geltungszeit der feudalen Ordnung in der Zeit vor der französischen Revolution die *feudale* und die *absolutistische Revolution*, je nach dem, ob versucht wird, die Legitimität eines Dynastienwechsels von unten oder von oben zu beweisen. Die *soziale* Revolution stellt den Herrschaftsanspruch der herrschenden Schichten in Frage und führt zu einem sozialen Schichtenwechsel. Die *religiöse* Revolution mit ihren Zusammenhängen zur kirchlichen Reformation²⁸ stellt einen weiteren historischen Typ dar.

²⁶ A. a. O., 59.

²⁷ In: Staatslexikon der Görresges., 6. A., Freiburg i. Br. 1961, Bd. 6, 887 ff.

²⁸ Vgl. *Karl Griewank*, a. a. O., die Kapitel II und III.

Die Großeinteilung der Revolution in eine *alten* und *neuen* Typs ist aus der Geschichte des Begriffs durch den verschiedenen Tiefgang der sozialen Auswirkungen und des geistigen Hintergrundes durchaus gerechtfertigt. Es sind nur zwei Folgerungen zu vermeiden, die auf – wie noch zu zeigen sein wird – revolutionstheoretische Behauptungen zurückgehen: erstens, daß die Revolutionen neuen Typs die dialektischen Phasen eines einzigen permanenten historischen Prozesses sind, und zweitens, daß gesellschaftliche Vorgänge, die nicht in das Fortschrittschema passen, als reaktionär zu qualifizieren sind. Die revolutionäre Ideologie, die hinter der genannten Einteilung steht, kann am besten durch ein Zitat *Mao Tse-tungs* deutlich gemacht werden: »Wenn in einer solchen Epoche in irgendeinem kolonialen oder halbkolonialen Land eine Revolution ausbricht, die gegen den Imperialismus, d. h. gegen die internationale Bourgeoisie, gegen den internationalen Kapitalismus, gerichtet ist, so gehört sie schon nicht mehr zum alten Typus der bürgerlich-demokratischen Revolutionen, sondern sie gehört zum neuen Typus der Revolutionen, sie ist nicht mehr ein Teil der alten bürgerlichen, kapitalistischen Weltrevolution, sondern ein Teil der proletarischen, sozialistischen Weltrevolution«²⁹.

Nach *Mao* war die französische Revolution nur der Auftakt zum Neuen, während mit der chinesischen Revolution (1911) und der russischen (1917) nach einem Wort *Sun Yat-sens* eine *himmlische Übertragung der Macht* von der unfähigen Dynastie unmittelbar auf das Volk vor sich ging. Die Untersuchung muß sich daher nun notwendig den revolutionären Theorien und der Frage nach dem Gewicht der Dynamik des historischen Prozesses und der Automatik des Fortschritts zuwenden.

3. Revolutionäre Theorien

a) Die antike Kreislauftheorie

Nach *Herodot* ist »die menschliche Geschichte ein Kreislauf, der sich dreht und nicht zuläßt, daß stets die gleichen Erfolg haben«³⁰. Die auf *Aristoteles* zurückgehende traditionelle Lehre von der besten Staatsform kennt den Wechsel von Monarchie, Aristokratie und Politie je nach der politischen Realität, betont aber die Wichtigkeit des Vorhan-

²⁹ Über die Demokratie, Ausgewählte Schriften, Bd. 3, Berlin 1956, 132.

³⁰ Nach *Oskar Köhler*, a. a. O., 891.

denseins aller drei Elemente, wenn auch eines die Verfassung besonders prägt. Die Erwägungen über Aufstände und Verfassungsänderungen im fünften Buch der Politik des *Aristoteles* wirken nüchtern und sind empirisch begründet. Weiter ging *Polybios*, der eine ganze Theorie vom »Kreislauf der Verfassungen« als einem Naturgesetz entwickelte. *Karl Griewank* hat gezeigt, daß diese Auffassungen nicht ohne Einfluß auf das neuzeitliche Denken geblieben sind im Sinne eines Naturgesetzes, daß Umwälzungen zu neuen Entwicklungsstufen der Kultur führten³¹.

b) Die Theorie von der Wiederherstellung der alten Ordnung

Diese Theorie betrachtet die Rechtfertigung der revolutionären Vorgänge aus ihrem Zusammenhang mit der Restauration der ursprünglich bestehenden angestammten Ordnung und Rechte. *Oskar Köhler* nennt sie »die älteste, langlebigste und verbreitetste Theorie«³². Er ordnet ihr auch die traditionelle christliche Theorie ein, allerdings mit dem Hinweis auf eine Umdeutung durch das Widerstandsrecht, und beruft sich dabei auf Röm 13.

Wie vorsichtig man jedoch in der Auslegung des »Staatskapitels« des Römerbriefs vorgehen muß, hat *Valentin Zsifkovits*³³ sehr schön herausgearbeitet und gezeigt, daß die Frage des Widerstandsrechts darin durchaus offen geblieben ist, ja der »stärkere Traditionsstrom« schon seit *Origenes* und *Augustin* sich für die volle Vereinbarkeit des Widerstandsrechts mit Röm 13 ausspricht³⁴. Bemerkenswert ist, daß *Ernst Schütte* im Evangelischen Soziallexikon³⁵ nach der Wiedergabe von *Luthers* Verurteilung der Revolution auf Grund von Röm 13 und 1 Petr 2 die Revolution nach der katholischen Auffassung dann als gerechtfertigt darstellt, »wenn die alte Ordnung Werten und Strebungen hinderlich ist, die dem Gemeinwohl nützen können«. Es scheint somit berechtigt, im folgenden eine eigene Theorie der traditionellen katholischen Soziallehre zur Revolution im Unterschied zu *Oskar Köhler* herauszuheben.

³¹ A. a. O., 5 f.

³² A. a. O., 889.

³³ Der Staatsgedanke nach Paulus in Röm 13, 1–7 mit bes. Berücksichtigung der Umwelt und der patristischen Auslegung, Wien 1964.

³⁴ Vgl. a. a. O., 76.

³⁵ Stuttgart-Berlin, 5. A., 1965, 1047.

c) *Die Lehre von der Rechtfertigung und Begrenzung der Staatsgewalt im Gemeinwohl in ihrer Bedeutung für die Beurteilung der Revolution*

Die Sicherung der Friedensordnung nach innen und außen sowie die Erstellung einer nach Verhältnismäßigkeit gerecht verteilten sozialen Wohlfahrt sind die zwei Grundfunktionen des Gemeinwohls, in dessen Dienst alle obrigkeitliche Gewalt steht. Das führt zur naturrechtlich begründeten Idee der Volkssouveränität, die im Volk als politischer Ordnungsmacht den ursprünglichen Träger der Staatsgewalt sieht³⁶. Auf die Bedeutung dieses Gedankens wurde schon oben hingewiesen³⁷. Die traditionelle katholische Soziallehre hat zwar nie ein Recht auf Revolution vertreten, hat aber aus dem Widerstandsrecht namens des Gemeinwohls sehr weitgehende Folgerungen gezogen. Das beweist etwa die ganze Diskussion über den Tyrannenmord. Das beweist insbesondere der realistische Zug der Naturrechtslehre aus eben den Gründen des Gemeinwohls und der Bedeutung desselben für das Volk, faktische verfassungsmäßige Änderungen mit dem Zeitablauf anzuerkennen und nicht einem Legitimus um jeden Preis, das Gemeinwohl zu opfern.

Im 19. Jahrhundert freilich, mit seinen sozialen Entwicklungen und politischen Umbrüchen seit der französischen Revolution, befand sich die hierarchische Kirche in einer eindeutigen Abwehrstellung und begünstigte die fallende Feudalordnung, mit der sie sich (durch den Kirchenstaat) noch selbst identifizierte. *Gregor XVI.* drohte: »Göttliche und menschliche Rechte wenden sich daher gegen jene, die durch ihre schändlichen Vorsätze zur Abwehr und Empörung des Menschen zum Ungehorsam gegen die Fürsten reizen und diese selbst ihrer Herrschaft berauben wollen«³⁸.

Zu etwa derselben Zeit aber schrieb einer der Pioniere moderner christlicher Sozialreform, *Franz v. Baader*: »Jede revolutionäre Bewegung ist die Folge einer vernachlässigten und versäumten Revolution«³⁹. Es ist dies die Auffassung von der gesellschaftlichen Notlage, die in ihrer äußersten Form zur außergewöhnlichen Abhilfe ermächtigt. Ein weiterer Wandel kann in der katholischen Soziallehre konstatiert werden,

³⁶ Vgl. *Johannes Messner*, *Das Naturrecht*, 780 ff.

³⁷ Vgl. o. S. 203 f.

³⁸ *Mirari vos*, Nr. 19.

³⁹ Über den Evolutionismus und Revolutionismus, *Ges. Schriften zur Sozialphilosophie*, Bd. 2, VI, 101 (Neudruck der Ausgabe Leipzig 1834, Aalen 1963).

nämlich die Zuwendung von der in erster Linie verfassungsmäßig gesehenen Gemeinwohlnot zum *sozialen* Notstand. Während bei *Leo XIII.* noch Fragen der Legitimität im Vordergrund stehen, – wenngleich sein Alarmruf zur sozialen Frage der Arbeiter erfolgt ist, er hier in *Rerum novarum* jedoch durchaus gegen den revolutionären Sozialismus Stellung nimmt – hat sich *Paul VI.* in der Enzyklika *Populorum progressio* (Nr. 31) bereits voll der sozialen Gemeinwohlproblematik mit ihren politischen Auswirkungen zugewandt.

In Fortsetzung der schon dazu geäußerten Gedanken der Konzilskonstitution *Gaudium et spes*⁴⁰ kommt der Papst im Falle »offenbarer und dauernder Gewaltherrschaft«, durch welche die Grundrechte der menschlichen Person verletzt würden und das Gemeinwohl einer Bürgerschaft (*civitas*) schweren Schaden (*detrimentum*) litte, auf die Möglichkeit der Erhebung zu sprechen. Aus dem Anlaß ist klar ersichtlich, daß hier die sozialen Rechte des Menschen angesprochen sind, insbesondere die wirtschaftlichen und sozialen Dimensionen des Gemeinwohls, nicht nur politische bürgerliche Freiheitsrechte oder Freiheit von Kirche und Religion gemeint sind. Das war nach den jahrzehntelangen päpstlichen Warnungen des vorigen Jahrhunderts vor den »Umstürzern« der Sozialordnung gewiß ein neuer Akzent, obwohl er nicht an sich gegen die Tradition steht. Wie *Paul VI.* wiederholt klarstellte⁴¹, ging es ihm natürlich nicht um den Aufruf zur Revolution, sondern um die Einleitung einer überfälligen sozialen und ökonomischen Entwicklung im Dienste des Friedens.

d) Moderne, insbesondere marxistische Revolutionstheorien

Im Erbe der naturalistisch-rationalistischen Revolutionstheorie der Aufklärung ist allen marxistischen Theorien der Revolution der Zukunftsglaube an den ungeahnten Fortschritt gemeinsam. Am Anfang steht das Menschenbild der Aufklärung, am Ende die Absolutsetzung des revolutionären Gesetzes in Permanenz im Dienste eines autonomen kollektiv gefaßten Humanitätsideals.

⁴⁰ Nr. 74. Der betreffende Passus ist nach der traditionellen Lehre doch sehr vorsichtig gehalten. Ausdrücklich kommt hier der in den Konzilstexten eher seltene Verweis auf das Naturrecht vor.

⁴¹ Vgl. bes. seine Rede vom 27. März 1968, im *Osservatore Romano* am 28. III. gedruckt, und seine wiederholten Stellungnahmen anläßlich seines Besuches beim Eucharistischen Weltkongreß in Bogotá in der 2. Augsthälfte 1968.

Aus Raumgründen greifen wir auf die knappe Darstellung der marxistisch-leninistischen Revolutionstheorie in der Großen Sowjetenzyklopädie zurück⁴²: Danach wird Revolution definiert als »1. eine grundlegende qualitative Veränderung, ein plötzlicher, sprunghafter Übergang von einem qualitativen Zustand in den anderen, neuen, durch die Anhäufung unmerklicher und allmählicher quantitativer Veränderungen; eine der wichtigsten Gesetzmäßigkeiten der dialektischen Entwicklung der Natur, der Gesellschaft und des Denkens. 2. Soziale Revolution – die wichtigste Etappe in der gesellschaftlichen Entwicklung, eine tiefgreifende Umwälzung in der Entwicklung der Produktivkräfte und der Produktionsverhältnisse, ein bahnbrechender Wandlungsabschnitt im Leben der Gesellschaft, der bedeutet: den gewaltsamen Sturz der überalteten Gesellschaftsordnung und das Fußfassen einer neuen fortschrittlichen, progressiven (Verdoppelung im Text; d. V.) Gesellschaftsordnung, die Eroberung der Staatsmacht durch die fortschrittliche Klasse, die sich ihrer für die gesellschaftliche Weiterentwicklung bedient, um sie revolutionär umzugestalten.«

Die Polemik des Artikels richtet sich dann gegen die Ideologie der liberalen Bourgeoisie und die Theoretiker des Opportunismus, die die Revolution »als Zufälligkeit oder krankhafte Abweichung vom normalen Weg der gesellschaftlichen Entwicklung sehen«; ferner gegen *Karl Kautsky*, der in der Revolution »nur den Übergang vom Feudalismus zum Kapitalismus« sähe, als »allgemeines Gesetz der Ablösung jeder antagonistischen Formation« aber negiere; schließlich gegen alle rechtssozialistischen Strömungen, die »das friedliche Aufgehen des Kapitalismus im Sozialismus durch westliche Demokratie, durch Gründung von Kooperativen, durch Anteilnehmenlassen am Profit« für möglich hielten. Nach *Marx* und *Lenin* wäre die soziale Revolution eine »gesetzmäßige Etappe der klassenantagonistischen Gesellschaft: der Konflikt zwischen den neuen Produktivkräften und den alten Produktionsverhältnissen«. Darum ginge es nicht ohne die Arbeiterklasse als der Verkörperung der neuen Produktivkräfte.

Aus dieser Darstellung wird deutlich, daß die Revolution ein philosophisches Grunddogma des Diamats ist. Die politisch-soziale Anwendung dieses Dogmas ist mit dem Ende der Komintern nicht vorbei⁴³, wie die vielen kommunistisch geschürten Unruheherde unserer Zeit beweisen, wie es ein kurzer Blick in die offizielle sowjetrussische

⁴² Bd. 36, Moskau 1955, 2. A., 185.

⁴³ Vgl. *Margarete Buber-Neumann*, Kriegsschauplätze der Weltrevolution. Ein Bericht aus der Praxis der Komintern 1919–1943, Stuttgart 1968.

Literatur ebenso zeigt. Man verfolge z. B. die ständigen Rubriken der Zeitschrift *Problemy myra i socialisma* (Probleme der Welt und des Sozialismus) über alle revolutionären Situationen auf dem Globus von Vietnam bis Lateinamerika.

Inzwischen ist in der marxistischen Theorie von der Revolution über die Richtungskämpfe um die Abweichungen der richtigen Lehre nach links oder rechts auch ein gewisser Pluralismus und Polizentrismus in der marxistischen Revolutionslehre selbst eingezogen. Zu nennen wären die Lehre von *Mao Tse-tung* und *Fidel Castro* als die politisch selbständigsten Vertreter. Auf dem Gebiet der Theorie hat sich eine linke Minderheit um *Herbert Marcuse* gebildet.

Nach *Marcuse* geht es bei der Revolution um einen Ausbruch aus der »geschlossenen technologischen Gesellschaft«, also eine Art »ethische« Befreiungsbewegung. Sein Ziel ist der »Sturz einer rechtmäßig etablierten Regierung und Verfassung«, um so »die Struktur zu verändern«⁴⁴, damit ein Mehr an Freiheit und Glück herrsche⁴⁵. Die Frage nach dem Kriterium für Freiheit und Glück erhebt er zwar, beantwortet sie aber mit dem Hinweis auf die Verifizierung durch die Geschichte. Er ist zwar für das Kalkül mit den wenigsten Opfern, aber die Unmenschlichkeit einer Revolution sei die der Geschichte selbst⁴⁶. Immer werden die Maßstäbe der Revolution historische und daher relative sein, auch die neuen moralischen Normen, die die Revolution schaffe. Revolution sei immer dann am Platz, wenn die Ressourcen der Gesellschaft nicht in rationellster Weise gegen die Not genützt werden⁴⁷. Hier spricht ein Prophet der Revolution aus der Anarchie des Ermessens im kalten Vernunftkalkül einerseits, vermischt andererseits mit uralten Gerechtigkeitsidealen des menschlichen Rechtsbewußtseins und der kritischen Haltung vor der Obrigkeit und vor den Zuständen des Gemeinwohls.

Mit *Marcuse* tritt eine alte Antinomie im marxistischen Denken zutage, daß die Revolution nämlich als deterministisch wirkende Gesetzmäßigkeit im Gesellschaftsprozeß auf den Fortschritt hinwirke, der Mensch aber zugleich mit dem Hinweis auf eine gerechtere, sozialere Gesellschaft zur verändernden Tat aufgerufen wird. Man ist versucht, nach der *Marx*'schen Formulierung von der Revolution als der »Lokomotive der Geschichte« zu fragen, ob der Mensch nicht doch auch als

⁴⁴ Ethik und Religion, in: Kultur und Gesellschaft, Bd. II, Frankfurt a. M. 1965, 131.

⁴⁵ Vgl. a. a. O., 137.

⁴⁶ Vgl. a. a. O., 138.

⁴⁷ Vgl. a. a. O., 143 f.

Lokomotivführer und Weichensteller im geschichtlichen Ablauf tätig sei. Wieder nach *Karl Marx* muß sich die Wirklichkeit zum Gedanken drängen, hat die Praxis das Übergewicht über die Theorie der Revolution. Hat aber die praktizistische Theorie des Leninismus – der Stalinismus und das sowjetische Establishment sind der Beweis dafür – die revolutionäre Praxis nicht allenthalben verdrängt?^{47a} Mit *Marcuse* kommt nun die sozialistische Ursprungstheorie der Freiheit wieder und ruft auf zum Versuch, allerorten und bei jeder Gelegenheit mit den Mitteln der revolutionären Opposition das »Unmögliche« zu verwirklichen, die Abschaffung jeder Herrschaft, indem gegen alle ihre Formen »spontan revolutioniert« wird. Das kann letztlich nur bedeuten, daß die sozialen und individuellen Strukturen menschlicher Existenz selbst auf eine Befreiung von allen Dimensionen hin revolutioniert werden sollen. Also totale Befreiung durch totale Revolution.

e) *Entwicklung und Fortschritt in der modernen Revolutionstheorie*

Dem marxistischen Revolutionsbegriff liegt also eine allgemeine Theorie zugrunde, daß jeder Fortschritt das Ergebnis eines materiellen Entwicklungsprozesses ist durch den dialektischen Sprung von der Quantität in eine höhere Qualität. Im sozialen Bereich ist der Antagonismus der Klassen Ausdruck dieser Dialektik, die wieder auf der Basis der materiellen Produktionsverhältnisse vor sich geht. Hier wird die Dynamik des Gesellschaftsprozesses zur »relativistischen Fortschrittsideologie« gedeutet und jedes Ordnungsdenken aufgelöst. Die Revolution, der Motor der Bewegung vom allgemeinen Gesetz des Diamats bis zum speziellen Gesetz der sozialen Aufwärtsentwicklung, nimmt die Stelle eines »Gerechtigkeits«-maßes ein, ob sie dem sozialistischen Fortschritt dient, oder ob sie eine reaktionäre und konterrevolutionäre

^{47a} Die besondere Tragik des historischen dialektisch-materialistischen Fortschrittsmodells durch Revolution nach *Karl Marx* scheint darin zu liegen, daß gerade in einem industriell rückständigen Land, Rußland, die kommunistische Revolution des »Proletariats« stattfand und nicht erwartungsgemäß im hochindustrialisierten England und Westen. Gerade die russische Oktoberrevolution aber, durch ihre weitere ideelle Verbindung mit dem alten russischen Imperialismus, wurde damit eigentlich zum historischen Beweis gegen die revolutionär-utopisch-messianische Erwartung des Marxismus, dessen politisches Ende die Erben eben jener Oktoberrevolution in der UdSSR, soweit sich die Hoffnungen jedenfalls auf den politisch herrschenden Sozialismus-Kommunismus richteten, durch die Ereignisse um die Okkupation der CSSR, am 21. Aug. 1968, in brutaler Machtpolitik herbeiführten.

Bewegung sei. Gerecht ist demnach jede Revolution, weil (soferne) sie antagonistische Gegensätze wider den Fortschritt überwindet. Weniger fortschrittliche Kräfte können, weil sie nicht-antagonistisch sind, auch auf friedlichem Wege überwunden oder überzeugt werden⁴⁸. Die revolutionäre Bewegung selbst wird zum Kriterium des Fortschritts, inwieweit sie der zutreffende Ausdruck des historischen Entwicklungsprozesses ist. Dieser deterministische Fortschrittsoptimismus, ein verbreitetes Gedankengut des modernen szientistischen Humanismus überhaupt, ist daher noch für unseren Zusammenhang wesentlich zu behandeln.

Offensichtlich hat die Dynamik der gesellschaftlichen Entwicklung mit der Wende zur modernen industriellen Gesellschaft, deren philosophische Wendemarke die individualistisch-liberalistisch-rationalistische Aufklärungsphilosophie und deren politischer Wendepunkt die französische Revolution war, an Tempo und Radikalität zugenommen. Schon früh haben die Fakten der modernen industriellen Entwicklung nach Antworten gerufen, wie sie im Protestantismus-Calvinismus, in der Aufklärung, im Liberalismus und Sozialismus auch gegeben wurden. Bei allem Fortschritt in der Geschichte der Menschheit besteht eine Interrelation zwischen der Entwicklung der technologischen und natürlichen Hilfsquellen und zwischen den gesellschaftlichen und einzelmenschlichen Kräften, die im Geiste wurzeln. Geistige Freisetzungen von Potenzen gehen der Entwicklung gewiß voraus, die ideologische Bewältigung aber artikuliert sich erst mit und nach dieser eingeleiteten Entwicklung. Die modernen Revolutionstheorien sind demnach ein Ausdruck eines neuen dynamisch-historischen Bewußtseins und Wollens des modernen Menschen, der in jeder gesellschaftlichen Stagnation – ein eindrucksvolles Beispiel wäre die unbedingte Forderung nach einem wachsenden wirtschaftlichen Sozialprodukt! – eine Gefahr sieht und eine solche von längerer Dauer nicht mehr duldet; darum bereit ist zur Revolution.

Für so wichtig auch Veränderung und Fortschritt gehalten werden, so schwierig ist deren nähere Definierung, weil sie sich auf zwei Ebenen ereignen: auf der Ebene der technischen Interaktion und folglich technologischer Mittel und deren Anwendung, ebenso aber auch das menschliche sittliche Verhalten betreffen. Erstere Ebene läßt sich leichter als fortschrittlich oder nicht gegenüber der sittlichen Verhaltensebene bestimmen, es sei denn, wie es der Szientismus allenthalben tut, es

⁴⁸ Vgl. *Gustav Wetter*, *Der dialektische Materialismus*, 5. A., Wien 1960, 398.

wird die sittliche Ebene, wenn auch nur hypothetisch, mit der technologisch-faktischen identifiziert.

Irving Lówis Horowitz, dessen Gedanken wir hier teilweise folgten⁴⁹, nennt die Entwicklung auf der technischen Seite »human process« und auf der geistigen (ideologischen) Ebene »human progress«⁵⁰. Das Prozeßhaft-Instrumentelle der Entwicklung stellt nun in einer dynamischen Gemeinwohrentwicklung nur einen Teil dar, der untrennbar mit den geistigen Dimensionen des Gemeinwohls verbunden ist⁵¹. Diese geistige Seite des Gemeinwohls und die entsprechende Idee des sozialen Fortschritts ist aber der soziologischen Untersuchungsmethode entzogen⁵². Die Einführung des Begriffs Gemeinwohl wurde hier vom Verfasser bewußt vorgenommen, um darzulegen, daß die prozeßhaft-deterministische Fortschrittsidee heute an die Stelle des Gemeinwohlbegriffes getreten ist, daß z. B. der Marxismus an die Stelle des Gemeinwohls den Begriff der Revolution setzt. Eine nähere Ausführung des Gedankens ist hier leider nicht möglich.

Mit der französischen Revolution kommt es aber zu einer Reihe von sozialen Fortschrittsideologien, insbesondere der Sozialismus und der (Liberal-)Kapitalismus traten in Wettstreit um den sozialen Fortschritt. Zur Lösung des Wettkampfs, welches das überlegenere Sozialsystem im Fortschritt sei, werden Daten und Fakten bemüht. Das hat zur großen Versuchung für die Soziologie geführt, über den menschlichen Fortschritt insgesamt zu urteilen, einer Versuchung, der heute auch manche katholische Progressisten erliegen, die »rational« und »wissenschaftlichwertfrei« gegen ein, nach ihnen, »ideologisches« Naturrechtsdenken in der Kirche ankämpfen wollen und für einen christlichen Revolutionismus eintreten.

In Wirklichkeit ist der Streit so alt wie die abendländische Philosophie in ihrem Denken um Erscheinung und Wesen eines Dinges kreist. Unter den Vorsokratikern war *Heraklit* der erste, der eine allgemeine Theorie des Wandels entwickelte. Die platonische Gleichsetzung von gut und wahr mit unveränderlich fand ihre realistische Abänderung durch *Aristoteles* in der Lehre vom allem Wandel zugrundeliegenden Wesen eines Seins. Neu ist nur die Zuwendung der Theorien vom Wandel mit

⁴⁹ *Three Worlds of Development, The Theory and Practice of International Stratification*, New York 1966.

⁵⁰ A. a. O., 47.

⁵¹ Vgl. *Johannes Messner*, *Das Gemeinwohl*, Osnabrück 1962, 31 ff und 71 ff.

⁵² *I. L. Horowitz*, a. a. O., 47, schreibt: »Current textbooks treat social change as an »area« of sociological investigation. This tendency toward compartmentalization violates the essential nature of change, which occurs in *all aspects of social life.*«

dem Zeitalter der industriellen Gesellschaft auf den *sozialen* Wandel und Fortschritt und hier wieder im Vordergrund auf die wirtschaftlichen Perspektiven desselben⁵³.

Die sozial-deterministische Fortschrittsutopie des 19. Jahrhunderts in ihrer spiritualistischen (*Hegel*) wie materialistischen (*Marx*) Prägung hat ihre verschiedentlichen Prozesse der »Entzauberung« in den Realitäten des sozial-historischen Ablaufs durchgemacht. Zuletzt hat dieser Wandel sich voll im demokratischen Sozialismus ausgewirkt und greift auch schon im Kommunismus um sich. Daran ändern immer neue Regresse auf die alte sozialistische Sozialutopie nichts, wie ebenso alle Aufstände einer »zornigen Jugend«. Die Versuchung, sich im Fortschrittsmythos über die Realitäten des menschlichen Lebens erheben zu wollen, wird jedoch immer wirksam sein, umso mehr als ein säkularisiertes Zeitalter seinen Religionsersatz sucht⁵⁴.

Die Aussage, daß »eine jede Fortbewegung des Industrialismus nicht unbedingt wertvoll« ist, sondern daß sie der objektiven Wertorientierung bedarf, soll nicht der »Fortschritt« . . . einen *Niedergang* der Entwicklung der Menschheit« darstellen, hat bis heute vielleicht am einrücksvollsten *Max Scheler* gemacht⁵⁵. Die wahre Fortschrittskraft in der menschlichen Geschichte ist daher das an objektiven Werten und Wahrheiten orientierte sittliche Rechtsgewissen im Menschen⁵⁶. Auf diese Fortschritts- und Erneuerungskraft des Naturrechts, in einem dynamischen Verständnis also, hingewiesen zu haben, ist das besondere Verdienst *Johannes Messners*. Hiermit stellt sich aber Sozialkritik und Sozialreform als die zentrale Aufgabe der Sozialethik als *angewandtem Naturrecht* dar⁵⁷. Hier liegt denn auch die große Bedeutung des Christentums in seinem »Weltauftrag«, der gewiß ein indirekter ist, aber immer und nicht zuletzt hinzielt auf »die Klärung, Erneuerung und Steigerung der Wirkkraft des sittlichen Naturgesetzes, das das Lebensgesetz der Völker und ihrer Kulturen ist«⁵⁸.

⁵³ Aus Raummangel sei hier auf die wirtschaftlichen Perspektiven der Revolution nur verwiesen. Eine sozialökonomische spezielle Theorie der Revolution auszuarbeiten, wäre ebenso reizvoll wie die auf der Ebene der Soziologie und Politologie. Im Zusammenhang mit der Entwicklung in der 3. Welt finden sich interessante Ausführungen dazu bei *I. L. Horowitz*, a. a. O., 195 ff. (*Mending and Smashing: Economic Issues and Strategies*).

⁵⁴ Vgl. auch *Helmut Schoeck*, a. a. O., 257 f.

⁵⁵ Vom Umsturz der Werte, 4 A., Bern 1955, 146 f. und öfter.

⁵⁶ Vgl. *Johannes Messner*, *Das Naturrecht*, 381.

⁵⁷ Vgl. *Johannes Messner*, a. a. O., 502.

⁵⁸ *Johannes Messner*, a. a. O., 957. Vgl. seine *Kulturethik*, Innsbruck 1954, Kap. 73–76, 79 und 80.

Mit dieser Hereinnahme der sittlichen Idee und Wertorientierung in den Ablauf des Fortschritts in der Geschichte der Menschheit eröffnet sich für das geschichtsphilosophische Denken ein Zugang zum absoluten Wert und Ziel aller Geschichte selbst. Steht die Geschichte unter dem gerechten Urteil Gottes, dann ist auch dem Menschen die Fähigkeit der Kritik politischer Ansprüche gegeben, ist er als Individuum Subjekt der Geschichte. Der letzte Sinn der Geschichte kann dann nicht der irdische Fortschritt sein, sondern, wie es die Großen christlicher Geschichtsdeutung *Augustin* und *Newman*⁵⁹ sahen, darin, daß Gottes Liebe in jeder Phase der Geschichte unaufhörlich wirksam ist für das Heil jedes Menschen.

Neben dieser traditionellen geschichtsphilosophischen und -theologischen Position hat sich die moderne *Theologie der Revolution* ausgebildet. Sie stellt eine eigene moderne Theorie der Revolution dar.

f) *Die Theologie der Revolution als moderne Revolutionstheorie*

Die neue Theologie der Revolution könnte man die Reaktion moderner Theologen auf die Versäumnisse der scholastischen Tradierung des Naturrechts nennen, auf die dort zu statisch und politisch zu optimistisch bzw. zu wenig kritisch gefaßte Gemeinwohl-idee, auf die starke Identifizierung der Kirche mit der herrschenden feudalen Staatsordnung im Zeichen des »Konstantinismus«, auf die starke Betonung von Tradition und Konservatismus im Katholizismus des 19. Jahrhunderts, auf die Nachwirkungen der Fortschrittsfeindlichkeit einer Kirche, die einen apologetischen Abwehrkampf gegen ein rationalistisches neuzeitliches Wissenschaftsideal führte gegen Relativismus, Positivismus und Evolutionismus, gegen den Einbruch eines humanistisch-atheistischen Ethos im Zeichen des ganzen Bündels neuer empirischer anthropologischer Disziplinen.

Der »triumphalen« Kirche wird die »kenotische« Kirche entgegengestellt, zugleich aber der gesellschaftlich-weltliche Funktionsverlust der Kirche als Wahrerin des natürlichen und übernatürlichen Sittengesetzes in der menschlichen Gesellschaft seitens der Säkularisierungstheologie gleichsam wieder durch eine politische Theologie wettzumachen

⁵⁹ Siehe *J. Derek Holmes*, *Church and World in Newman*, in: *New Blackfiars*, June 1968, 468. Die Zusammenhänge der neuen Theologie der Revolution zur Theologie der Geschichte beschreibt sehr gut *Michel de Certeau*, *La révolution fondatrice, ou le risque d'exister*, in: *Etudes*, juin-juillet 1968, 97 f.

gesucht. Doch nach dem Inhalt befragt, bleibt von solchen politisch-theologischen Aussagen oft nicht mehr als der »progressive Imperativ«: Handle immer fortschrittlich und revolutionär, damit Du als Christ überall an der Spitze der Friedens- und Emanzipationsbewegungen stehst! Kein Wunder, wo sie ihre Menschen- und Gesellschaftsauffassung nur »transzendental«, aber nicht mehr ontologisch-essential zu begründen suchen, der inhaltliche Relativismus! Doch könnte man mit *Hans Urs v. Balthasar* (Wer ist ein Christ?) nach dem Zitat der Herder-Korrespondenz⁶⁰ berechtigt fragen: »Holt man nicht gelegentlich dadurch auf, daß man die inzwischen eingetretene Entwicklung und Erkenntnis nachträglich als notwendige Forderung aus dem biblischen Christentum ableitet?«

Gewiß ist politische Theologie auch die Antwort auf einen übersteigerten Heilsindividualismus in der Vergangenheit, und stellt sie die soziale Dimension der Kirche in ihrem Engagement in der Welt wieder heraus, gewiß erfüllt Theologie, die nicht zugleich »Anthropologie« wäre – wie wichtig war doch das christologische Dogma auch für die christliche Anthropologie! –, nicht ihre Aufgabe, die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe zu verkünden. Gewiß hat es *immer* schon in der Theologie die eschatologische und radikale Deutung der Botschaft der Offenbarung, besonders des Evangeliums gegeben⁶¹, das ist nicht erst eine Entdeckung etwa *Wilfried Daims*⁶². Es wurde aber immer als Irrtum zurückgewiesen, Christus einfach zum Sozialrevolutionär zu machen^{62a}. Der Weltauftrag der Kirche darf niemals zu einem ekklesialen Identitätsverlust inmitten der Welt führen. Eine bewußte Übernahme des ebenso vom szientistisch-rationalistischen Evolutionismus und vom dialektischen Materialismus geprägten Revolutionsbegriffs um eines modernistischen und sensationellen Pathos »neuer« Theologie willen würde einem Übertritt in jene atheistisch-humanistischen »Gegenkirchen« gleichkommen^{62b}.

⁶⁰ H. 6, 22. Jg., Juni 1968, 252.

⁶¹ »Das Pathos der Revolution schwingt in dem Christuswort: ›Ihr habt gehört, daß gesagt ist . . . , ich aber sage euch . . .‹ (Mt 5).« So *Ernst Schütte*, a. a. O., 1047.

⁶² Christentum und Revolution, München 1967.

^{62a} Vgl. z. B. *Rudolf Schnackenburg*, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments, 2. A., München 1962, 4. Kap., 82 ff.

^{62b} In seiner Ansprache an die Versammlung der Bischöfe Lateinamerikas, gehalten am 24. Aug. 1968 in der Kathedrale von Bogotá, zit. nach der Kathpress, führte Papst *Paul VI.* zu dieser Frage aus: »Unter verschiedenen Wegen zu einem gerechten Neuaufbau der Gesellschaftsordnung können wir nicht den Weg des atheistischen Marxismus wählen noch den Weg des systematisch zum Ziel ge-

Den Ansatz einer sozial-dynamischen Theologie in der christlichen Hoffnung hat neuestens wieder *Jürgen Moltmann*⁶³ ausgezeichnet herausgearbeitet. Zwischen gläubiger Gemeinde und moderner (industrieller) Gesellschaft wird es immer eine Kluft geben wegen der Hoffnung auf Gottes Verheißung. Somit komme der Kirche eine eigene Rolle in der Gesellschaft zu, die weder auf kultischem Bereich noch in Mitmenschlichkeit noch im Institutionellen erschöpft sein kann. Sie habe die Funktion einer permanenten Unruhe in der Gesellschaft gegen den Status quo, sie sei eben »Exodusgemeinde« mit dem »Erwartungshorizont des Reiches Gottes«. *Moltmanns* Anliegen muß vor allem auf dem Hintergrund einer bis vor kurzem in der Tradition *Luthers* strikt »obrigkeitlich« orientierten evangelischen Ethik gesehen werden; die naturrechtliche Tradition katholischer Sozialethik ist hier in einer wesentlich offeneren Situation gewesen. In einem Punkt muß freilich eine rein evangelisch-eschatologisch orientierte »Unruhe«-Funktion der Kirche versagen, wenn nach den Ordnungselementen, nach dem Kriterium für Mittel und Wege irdischer Entwicklung in den konkreten Situationen gefragt wird. Das ist zugleich auch die entscheidende Schwäche aller Theologie der Revolution, daß sie über unverbindliche Schwärmerei nicht hinauskommt und Gefahr läuft, sehr gewalttätigen und ungerechten Bewegungen zum Vorspann zu dienen. Mit der Theologisierung der Revolution und der Gewalt werden ihre Opfer als Mittel zum Zweck nicht »geheiligt« und die revolutionäre Gesinnung nicht höherwertig als das Gottvertrauen⁶⁴.

machten Umsturzes, um so weniger noch den Weg des Blutvergießens und der Anarchie. Machen wir einen Unterschied zwischen unserem verantwortlichen Tun und jenen Leuten, die die Gewalttaten als erstrebenswertes Ideal, als glorreiches Heldentum und als diskutierbare theologische Lehre sehen.«

Michel de Certeau, a. a. O., 97, fordert, richtiger von einer *Theologie in dieser Zeit der Revolutionen* (en ce temps de révolutions) zu sprechen. Die Theologie der Revolution riskiere, unter einer neuen Etikette sehr alte Dinge und eine gar zu einfältige Großmut zu verbergen, in dem sie eine Anthologie von Schrifttexten für eine »Prophetie« zusammenstelle, die zu ihrer Vorstellung von der Gegenwart paßt. Sie wolle mit dieser willkürlichen Wortinterpretation nur das schlechte Gewissen bemänteln, das viele »Kleriker« hätten, als daß sich diese konkret mit einer wirtschaftlichen, sozialen und politischen Analyse der nationalen Situation befaßten. Und diese Analyse könne die Theologie nicht ersetzen: »La théologie ne saurait plus de quoi elle parle!«

⁶³ *Theologie der Hoffnung*, München 1964, vgl. vor allem das Kap. V, »Exodusgemeinde«, 280.

⁶⁴ Die Illustration dieser kurzen Hinweise können die 9 politisch-theologischen Analysen zu Weltfrieden und Revolution, hrsg. von *Hans-Eckehard Bahr*, Reinbeck bei Hamburg 1968, liefern. Gerade den extremen Vertretern einer »Theologie der Revolution« könnten die Ausführungen des Austromarxisten

Die ganze, kühles Denken oft verwirrende aktuelle Problematik um die Revolution geht von dem *Entwicklungsnotstand der dritten Welt* heute aus. Unter dieser Rücksicht sind vor allem die oft unbedachten, aber von großer sozialer Liebe zeugenden Worte Erzbischof *Helder Camaras* zu beurteilen, so z. B.: »Mein Respekt gilt allen, die aus ihrem Gewissen heraus die Gewalt wählen, besonders dann, wenn sie nicht Guerilleros de salon bleiben, sondern sich der Gefahr aussetzen und ihr Leben opfern. Mein Respekt gilt *Camilo Torres, Che Guevara* und *Martin Luther King*, wenn ich auch, die von letzterem eingeschlagene Linie bevorzuge«⁶⁵.

Eine fast marxistische Formulierung hat ein von 17 Bischöfen aus 10 Entwicklungsländern unterzeichnetes gemeinsames Schreiben vom 15. August 1967 aufzuweisen⁶⁶, wonach jede Revolution, die der Gerechtigkeit diene, zu begrüßen wäre, und gerecht, das wäre der Kampf der Armen gegen die Reichen. Anfang des Jahres 1968 vertrat auch Erzbischof *Partelli von Montevideo* in einem Hirtenbrief die schwere Pflicht der Katholiken, in der sozialen Neuordnung mitzuwirken. Christen, die heute der gewaltsamen Gesellschaftsreform zuneigen, müßten gewissenhaft die Ziele der Revolution prüfen, die Mittel, die sie dazu benützt und ihre Motive.

Zweifellos kann man für die gesamte Christenheit heute feststellen, daß soziales Engagement für die Gerechtigkeit und gegen die Not immer mehr als eine schwere Pflicht christlicher Lebensgestaltung angesehen wird. Diese neuen Akzente eines christlichen Verantwortungsbewußtseins vor der sozialen Wirklichkeit der Welt sind somit an der entscheidenden sozialen Frage der Gegenwart, der Entwicklung der dritten Welt, als einer weltweiten Proletariatsfrage und Not gewachsen. Dabei konnte ein belastendes Erbe der Vergangenheit aufgearbeitet werden, das dann auch manches Überborden in die andere Richtung erklärlich macht. Die katholische Soziallehre des 19. Jahrhunderts bis herauf in

Otto Bauer viel sagen, die dieser beim Linzer Parteitag im Jahre 1926 über das Thema der Gewalt und der Revolution hielt und nur die *defensive* Rolle der Gewalt einzig bejahte: »Nach allen Erfahrungen der Revolution schlägt der Bürgerkrieg in den Krieg nach außen um . . . Wir wollen diesen Weg des Blutvergießens, des Krieges nicht . . . Bürgerkrieg heißt Hungersnot . . . Zerrüttung des Wirtschaftslebens . . . daß der Sozialismus selbst im Falle des Sieges für eine ganze Generation keine Verbesserung der wirtschaftlichen Lage der Arbeiter bringen kann . . . weil die Zerstörung des Wirtschaftslebens unvergleichlich mehr ausmacht als die Konfiskation des Mehrwertes.« Zit. nach »*Otto Bauer hat das Wort*«, in: *Die Zukunft*, Heft 13/14, Juli 1968, 11 f.

⁶⁵ S. *The Tablet*, 4 May 1968, 443.

⁶⁶ S. *Témoignage Chrétien* vom 31. Aug. 1967.

die Gegenwart hatte im schweren Gegensatz gegen die marxistisch-sozialistische Gesellschaftsauffassung und deren klassenkämpferische Revolutionsidee gestanden⁶⁷. Daraus erklären sich z. B. die scharfen Verurteilungen jeder Revolution in der Enzyklika *Rerum novarum Leos XIII.*, die diesen Revolutionsbegriff zum Ziele hatten.

Mit *Populorum progressio* (Nr. 31) ist nunmehr *Paul VI.* in die vorderste Linie der Vertreter des wahren Fortschritts der Menschheit getreten, indem er das soziale Gewissen der Welt wachzurufen versucht hat, ohne damit »nach links« zu gehen, weil diese Mahnung in diesem Ausmaß vor ihm noch niemand weder rechts noch links gegeben hatte. Gegen nachträgliche Mißdeutungen der Enzyklika wendete sich *Paul VI.*, indem er die Annahme, er denke und spreche für eine Theologie der Revolution und der Gewalt, weit von sich wies, aber für neue Formen des sozialen und wirtschaftlichen Fortschrittes eintrat, wobei er ausdrücklich auf die Bedeutung der Hebung des Interesses und der Initiative der einzelnen und der Zwischenglieder der Gesellschaft hinwies⁶⁸. Bei seinem Besuch des Eucharistischen Kongresses in Südamerika betonte der Papst eigens, nicht Haß und Gewalt seien die »Kräfte unserer Liebe«, und verwies besonders auf die »denkwürdigen Dokumente« der Soziallehre der Kirche, »welche es durchaus verdienen, daß man sich eingehend mit ihnen befaßt und sie verbreitet« (aus der Rede vor der Versammlung der Bischöfe Lateinamerikas, am 24. 8. 1968). Die *Campeños* mahnte er, sie mögen ihr Vertrauen »nicht auf Gewalttat und Revolution setzen« (Rede am 23. 8. 1968).

Besonders seit der Weltkonferenz »Kirche und Gesellschaft« des Ökumenischen Rates in Genf 1966⁶⁹ ist im Zusammenhang mit der Entwicklungshilfe das soziale Engagement in den übrigen christlichen Kirchen sehr in den Vordergrund getreten, wie auch die Vollversammlung des Weltrates im Juli 1968 in Uppsala wieder zeigte. Dabei zeichnet sich nun eine eigenständige Interpretation des Ausdrucks Revolution ab für allen Wandel zugunsten des sozialen und wirtschaftlichen Fortschrittes, eine Lehre von der Revolution ohne Gewalt oder mit der

⁶⁷ *Peter Riga*, *Christianity and Atheism: A Dialogue?*, in: *World Justice*, Vol VIII, 1966–67, Nr. 4, schreibt 461: »The widespread representation of Christianity as the antagonist of Communist social system... is very dangerous. It creates the impression that the Christian faith is primarily a negative and conservative force in social matters, that is the strongest bulwark of capitalist concept of society and the distribution of wealth.«

⁶⁸ O. zit. Ansprache vom 27. März 1968.

⁶⁹ Vgl. *Die Kirche als Faktor einer kommenden Weltgemeinschaft*, hrsg. vom Ökumenischen Rat der Kirchen, Stuttgart 1966.

Anwendung von Gewalt als letztem Ausweg nur, aber immer nur unter dem Gesichtspunkt des Gemeinwohles und der Reform der Ordnung. Das schriftliche Ergebnis der Beiruter Konferenz von 1968 über weltweite Zusammenarbeit in Entwicklungsfragen zwischen Vertretern des Ökumenischen Rates und der Päpstlichen Kommission *Iustitia et Pax* formuliert wie folgt: »All unser Mühen muß sich auch auf Wandel ohne Gewalt richten. Doch wenn Ungerechtigkeit so im Status quo verwurzelt ist und seine Träger einen Wandel nicht zulassen, dann kann das Gewissen der Menschen als letzten Ausweg sie in voller und klar erkannter Verantwortung ohne Haß und Erbitterung zur gewaltsamen Revolution führen«⁷⁰. Jüngst hat ähnlich wie Papst *Paul VI.* schon in einer Meßansprache, am 23. 8. 1968, beim Eucharistischen Kongreß in Bogotá, die südamerikanische Bischofskonferenz in Medellín in ihren Arbeitsdokumenten darauf hingewiesen, daß Gewalt allein keine Änderung schaffe, sondern die sozialen Strukturen zu verändern seien. Dabei könne allerdings, so die Bischöfe, die Anwendung von Gewalt dann für gerechtfertigt erklärt werden, »wenn das Volk aus berechtigter Notwehr heraus handelt«^{70a}.

Damit ist aber eindeutig die konkrete Prüfung und Beantwortung der Problematik der revolutionären Lage nicht aus theologischen Prämissen und Erwägungen heraus gesehen und möglich, sondern eine Frage des Gewissens und der Sittlichkeit, also nach ihrer normativen und allgemeinen Seite der Beurteilung hin auch eine Frage der Sozialethik.

II. DIE SOZIALETHISCHE BEURTEILUNG DER REVOLUTION HEUTE

1. *Der gewandelte Revolutionsbegriff*

Die traditionelle sozialethische Lehre sieht sich einem mehrfachen Wandel des Revolutionsbegriffs auf dem Hintergrund der sozialen Entwicklungen der letzten Zeit gegenüber, der aber kritisch zu prüfen ist:

a) Der sozial-deterministische Revolutionsbegriff sowohl des dialektischen Materialismus wie des szientistisch-positivistischen Evolutionismus ist mit einer christlichen Menschen- und Gesellschaftsauffassung unvereinbar. Die dadurch betonte Dynamik in der menschlichen Geschichte als einer sittlichen Aufgabe im gesellschaftlichen Zusammen-

⁷⁰ Nach der Frankfurter Allgemeinen Zeitung vom 8. Juli 1968.

^{70a} Laut Kathpress vom 10. 9. 1968.

leben des Menschen ist aber wesentlich stärker als früher in unseren Blickpunkt getreten.

b) Mit dem Aufkommen der industriellen Gesellschaft haben sich Tempo und Dynamik des gesellschaftlichen Prozesses bedeutend verstärkt. Die natürliche Spannung zwischen Verfestigung des Institutionellen im Status quo und der Notwendigkeit der ständigen Erneuerung der Institution ist damit so sehr hervorgetreten, daß viele Vorgänge der sozialen Reform heute vom modernen Bewußtsein als revolutionär empfunden und gefordert werden.

c) Die bis zur französischen Revolution vordringlich politische Verwendung des Revolutionsbegriffes wie dementsprechend die Abfolge verschiedener Träger der Ordnungsgewalt ohne grundlegende Änderungen im Bereich der sozialen Lebensverhältnisse des Volkes ist mit dem Ende des feudalen Zeitalters zu einem die ganze Gesellschaft erfassenden Erneuerungsprozeß geworden. Folglich ist bei der modernen Revolution die Auswirkung auf dem gesamten sozialen Bereich des Gemeinwohles besonders zu beachten.

d) Die Gemeinwohnot ist heute nach zwei Seiten gegen früher in ihrer Ausdehnung erweitert: sie ist *weltweit* geworden und sie umfaßt im Zeitalter der Demokratie *alle Glieder* des Volkes. Folglich sind die großen Krisen des Weltfriedens nicht mehr so sehr in internationalen Konflikten der Völker auf Grund von Machtpolitik zu sehen als auf Grund sozial schwer ungerechter und daher prä-revolutionärer Situationen. Andererseits gewinnt heute die naturrechtliche Anschauung vom Volk als dem ursprünglichen Träger der Staatsgewalt und die Bezogenheit des Gemeinwohles in allen Dimensionen auf das Volk selbst wieder eine entscheidende Bedeutung, wonach nicht mehr so sehr die Staatsform und ihre Entartung in die Tyrannei in Frage steht, als deren Fähigkeit, für soziale und gerechte Entwicklungen vorzusorgen. Das naturrechtlich begründete Widerstandsrecht gegen die unrechtmäßige oder schwer unrechtmäßig gewordene Staatsgewalt gewinnt damit neue soziale Dimensionen. Die Antriebskraft dazu ist das naturhafte Rechtsbewußtsein des Menschen.

Vorläufig kann abschließend gesagt werden: Die traditionelle Lehre vom Gemeinwohl und von der Krise des Gemeinwohls in der sozialen Frage hat im Zusammenhang mit der Lehre von der Sozialkritik und der Sozialreform eine *sittliche* Theorie der Sozialreform dahin auszubauen, daß alle für die Sicherung des Gemeinwohls wesenhaft erforderlichen Maßnahmen sittlich im Gemeinwohl wiederum ihre verhältnismäßige Rechtfertigung erfahren unter Einschluß tiefgreifender gesell-

schaftlicher Veränderungen bis zum Gebrauch von Gewalt, deren Rechtfertigung offensichtlich im Widerstandsrecht namens des Gemeinwohls des Volkes selbst liegt.

Danach kann eine sozialetische Definition des Revolutionsbegriffs zur Unterscheidung von den Zeitirrtümern, die den modernen Revolutionsbegriff bestimmt haben, die Revolution nur im Zusammenhang mit bestimmten politischen, sozialen oder ökonomischen Reformvorgängen eines Gemeinwesens oder auch der internationalen Völkergemeinschaft sehen und nicht als allgemeines Prinzip des Ablaufs der menschlichen und gesellschaftlichen Entwicklung. Von der politischen, sozialen oder ökonomischen Reform wird sich die Revolution durch ihren plötzlichen und damit mehr oder minder gewaltsamen Charakter und die dadurch allgemein spürbare tiefgreifende Veränderung im Übergang vom Status quo in eine neue Entwicklung unterscheiden. Die Rechtfertigung eines solchen Reformvorganges ist wesentlich in seiner sittlichen Bindung an das Gemeinwohl zu suchen. Der übertragene Gebrauch des Terminus Revolution für tiefgreifende Vorgänge der kulturellen Entwicklung der Menschen insgesamt als Modewort bis in die Theologie hinein hat sich so stark eingebürgert, daß eine unexakte und pathetische Verwendung des Wortes vielfach wird toleriert werden müssen.

2. Die Gerechtigkeitsfrage der Revolution

Während beim Zweiten Vatikanischen Konzil eine Minderheit von Bischöfen für die absolute Ächtung des Krieges, also gegen die traditionelle Lehre vom bellum iustum angesichts der veränderten Zeitsituation auftrat, ist eine gewisse Zuneigung gerade progressiver Kreise zur Theologie der Revolution festzustellen⁷¹. Das Problem der Verteidigung höchster Gemeinwohlinteressen wird heute sicher durch die sozialen Dimensionen derselben bereichert, ist aber unteilbar. Insofern gibt es nur die Möglichkeit, auch bei der Gerechtigkeitsfrage der Revolution an der sittlichen Bindung derselben an die Verteidigung höchster Güter festzuhalten, ob diese Güter seitens des Volkes nun gegen äußere Feinde oder gegen schwerstes soziales Unrecht im Inneren im Zusammenhang mit der Sozialfunktion des Gemeinwohls zu verteidigen sind. Es kann *keine allgemeine Theorie der Revolution* in Theologie und

⁷¹ Laut New York Times vom 19. 11. 1967 bezeichnete z. B. E. Schillebeeckx den holländischen Katechismus u. a. wegen des Fehlens einer guten Theologie der Revolution bereits wieder als veraltet.

Moral geben, sondern nur eine Frage der *sittlichen Rechtfertigung unter bestimmten Umständen*. So wie nämlich zur Verhütung internationaler Streitfragen eine Versittlichung und Verrechtlichung der Austragung derselben mit friedlichen Mitteln anzustreben ist, gilt das auch für revolutionäre Situationen.

Den Gedanken des Rechts hier einzuführen und zugleich damit den der sittlichen Beurteilung, gibt die Gelegenheit, auf die revolutionäre Kraft des Naturrechts selbst als sittlichen Gesetzes hinzuweisen. *Gustav Radbruch* sagt: »Alle großen politischen Wandlungen waren von der Rechtsphilosophie vorbereitet oder begleitet. Am Anfang stand die Rechtsphilosophie, am Ende die Revolution.« Sein Gedanke ist dabei, daß nicht die Revolution Recht schafft durch neue Zustände, sondern die »Grundnorm« des Rechts »über allen Wechsel der Kräfte« stehend bewirke, »daß sich die neue revolutionäre als Rechtsnachfolgerin der ehemaligen legitimen Regierung darstellt«⁷².

Derselbe Rechtsgrundsatz ist auch auf revolutionäre Vorgänge im sozialen und ökonomischen Sektor der Gesellschaft anzuwenden. Auch hier ist die Idee von der überdauernden Wirkung und Kraft des sittlichen Gemeinwohles und des entsprechenden Rechtsgewissens als Grundnorm und Legitimation für tiefgreifende Veränderungen in Kraft. Es scheint somit die Forderung durchaus richtig, die *William V. O'Brien* erhebt: »Wir brauchen eine Theorie der ›gerechten Revolution‹, um unsere Urteile über die Legitimität des Rückgriffs auf revolutionäre Maßnahmen zu leiten und die Erlaubtheit revolutionärer Handlungen selbst«⁷³.

3. Sozialethische Prinzipien zur Beurteilung revolutionärer Vorgänge

a) Die Revolution als Sonderfall der Gemeinwohlreform:

Unter Revolution soll im folgenden verstanden werden ein plötzlicher, gewaltsamer und tiefgreifender politischer, sozialer und (oder) ökonomischer Reformvorgang eines Gemeinwesens oder auch der internationalen Gemeinschaft, der durch die entsprechende höchste Not auf Grund eines schwerst ungerechten Status quo des (inter)nationalen Gemein-

⁷² Rechtsphilosophie, Stuttgart 1956, 5 A., 100 und 190. Auf die interessante Verwandtschaft zum Rechtspositivismus (!) bei *Hans Kelsen* kann hier nur verwiesen werden. Vgl. bei *Radbruch* einige Hinweise, a. a. O., 180.

⁷³ A. a. O., 356.

wohls als Fall des Widerstandsrechtes des Volkes sittlich gerechtfertigt erscheint unter dem Antrieb des Rechtsgewissens und der sozialen Liebe.

Die Revolution ist daher in unserem Verständnis ein Spezialfall der Gemeinwohlreform. Sie gewinnt ihre sittliche Berechtigung am objektiven Maßstab des Zustandes und der notwendigen dynamischen Entwicklung des Gemeinwohls. Mittel und Methoden revolutionärer Gewalt finden an den wahren Erfordernissen des Gemeinwohls ihre Grenzen nach dem Notwehrrecht. Die Revolution ist nicht ein eigenständiges Prinzip gesellschaftlicher Entwicklung, sondern immer vor das Forum des sittlichen Rechts gestellt, ebenso wie die gesellschaftliche Entwicklung ihrer instrumentalen wie gesamt menschlichen geistigen Seite nach an das sittliche Naturgesetz gebunden ist. Dieses Gesetz wirkt sowohl transzendental durch den Antrieb eines übermenschlichen und allgemeinen Gewissensgesetzes und die Einsicht darin, insbesondere des Rechtsgewissens (rechtliches Apriori!), als auch durch das ontologisch im Gemeinwohl wurzelnde objektiv geltende Wertgesetz aller gesellschaftlichen Entwicklung. Dieses Gesetz gehört durch seinen Bezug auf die einzelmenschliche Lebens- und Persönlichkeitserfüllung zur menschlichen Existenzordnung und findet seine objektive Geltungsnorm in eben dieser wesenhaften Natur des Menschen. So ist die Gemeinwohlordnung auch in ihrem extremen Fall der Durchsetzung auf Grund des Widerstandsrechtes in Übereinstimmung mit dem Naturrecht als der »Ordnung der in der menschlichen Natur mit ihren Eigenverantwortlichkeiten begründeten einzelmenschlichen und gesellschaftlichen Eigenzuständigkeiten«⁷⁴.

Zum Unterschied von einer utopistischen Revolutionstheorie und auch einer »politischen« Theologie, denen beiden die Gefahr gemeinsam ist, in der Revolution allein »Unruhe« auf ein transzendenteres Ziel hin zu sehen und sich mit dem »Gesellschaftsprozeß« selbst zu identifizieren, hat unsere sozialetische Auffassung die Dynamik des Fortschritts bejaht, sie aber an eine ontologisch objektiv geltende Ordnung in der möglichsten Konkretheit der Situation je gebunden. Diese beiden Aspekte sind im Naturrechtsbegriff eingeschlossen, wie er oben nach *Johannes Messner* gebraucht wurde. Wir sehen darin den einzig richtigen Weg, die Erneuerungskraft des Christentums mit der des naturhaften Rechtsgewissens zu verbinden. Dann kann weder *Lenins* (Staat und Revolution) Vorwurf gegen das Christentum verfangen, es wäre

⁷⁴ *Johannes Messner*, Das Naturrecht, 304.

bloß »ohnmächtige Protestation«, noch die neomarxistische Verlockung eines *Roger Garaudy*⁷⁵, durch eine utopistische theologische Revolutionsverherrlichung zum ursprünglichen Christentum mit »seinem revolutionären und demokratischen Geist« vermeintlich zurückzukehren.

b) Die soziale Revolution als Sonderfall der Sozialreform

Der Ruf nach »Revolution« wird heute bekanntlich besonders im Zusammenhang mit der Forderung nach einer grundlegenden Umgestaltung des Sozialsystems erhoben, um die sozialen Mißstände der Gegenwart zu beheben. Es sollen daher im folgenden die Bedingungen einer solchen sozialen Revolution insbesondere herausgearbeitet werden und in zwei weiteren letzten Abschnitten die revolutionären Methoden besprochen werden bzw. die Alternativen zur Vermeidung gewaltssamer Revolution, wozu vor allem die Erstellung einer sozialen Friedensordnung zur Verhinderung von Revolutionen gehört.

c) Die sittliche Beurteilung einer sozial-revolutionären Lage

Der soziale Verfall des Gemeinwohls, der seine Ursache sowohl im Institutionellen und seiner Beharrungstendenz auf dem Status quo trotz wesentlicher Änderung der sozialen Zeitsituation als auch in geistigen Entwicklungsvorgängen hat, ist heute mehr als früher auch mit Problemen der internationalen Friedenserhaltung korreliert. Damit ist auch eine internationale Ausweitung revolutionärer Lagen durchaus möglich. Dies führt zu einer engen Verknüpfung der internationalen Friedensordnung mit der sozialen und stellt dem Völkerrecht die Aufgabe, auch für die soziale Friedenserhaltung Vorkehrungen zu treffen. Solange noch nicht, bzw. sobald nicht mehr die rechtsstaatliche Ordnung im Inneren und die völkerrechtliche Sicherung der internationalen sozialen Gerechtigkeit nach Zonen oder selbst global funktioniert, treten zur Sicherung der sozialen Gerechtigkeit Ausnahmesituationen ein. Die moderne Friedens- und Kriegsethik steht damit neben dem Hauptproblem der Verhinderung des Atomkrieges vor der Frage der Verhinderung oder wenigstens Begrenzung revolutionärer Bürgerkriege, die nicht selten verbunden mit offener oder getarnter ausländischer

⁷⁵ *Marxisme du 20^e siècle*, Paris 1966, 119. Dort auch das Leninzitat.

militärischer Intervention mit dem Ziel sozialer und (in der dritten Welt zumeist) nationaler Befreiung geführt werden. Gerade die sogenannte nationale revolutionäre Kriegführung zeichnet sich de facto heute dadurch aus, daß sie keine Begrenzung der Mittel anerkennt, um zu ihrem Ziel zu kommen.

Dieses Ziel einer möglichst friedlichen Austragung aller, auch der sozialen Konflikte, hat bei aller Befassung mit der Revolution für den kath. Sozialethiker im Vordergrund zu stehen. Es kann daher bei der Zulassung der Revolution niemals um die Anerkennung des revolutionären Prinzips als solchen gehen. Das Prinzip des Fortschritts in unserem Sinn kann an sich nur die evolutionäre Reform der Gesellschaft sein. Das ist auch die Auffassung Papst *Pauls VI.*: »Man kann ein Übel nicht mit einem noch größeren Übel vertreiben.« Ist die Dynamik des menschlichen-gesellschaftlichen Fortschritts an die sittliche Ordnung gebunden, so sind dies auch alle Wege zu ihm. Nur der Fall »der eindeutigen und lange dauernden Gewaltherrschaft, die die Grundrechte der Person schwer verletzt und dem Gemeinwohl des Landes gefährlich schadet«⁷⁶ kann eine Revolution rechtfertigen.

Welche Bedingungen müssen demnach erfüllt sein, daß das Risiko beim Eingehen revolutionärer Maßnahmen zum Zwecke der Sozialreform als genügend aufgewogen gelten kann? *Johannes Messner*⁷⁷ führt folgende drei an: 1. Ein *Gemeinwohlnotstand*, daß das soziale Wohl von schwerster Gefahr bedroht ist und der evolutionäre Weg aussichtslos geworden ist; 2. die Gewähr, daß die Fortdauer der lebenswichtigen Funktionen der gesellschaftlichen Ordnung gesichert ist, bzw. notwendige Unterbrechungen unverzüglich überwunden werden; 3. die angestrebte neue Sozialordnung muß die Grundlage für eine rasche Erholung und für eine weit bessere Entwicklung des Sozialwohls erstellen.

Namens wesenhafter Teile des Volkes und nicht nur einer Klasse müssen die Verantwortlichen der Revolution sich vor ihrem Gewissen eines klaren Auftrages auch hinsichtlich der Ziele der neuen Sozialordnung im Dienste des allgemeinen Wohles bewußt sein. Solange jedoch die an der Macht befindliche Regierung zur Durchführung der notwendigen sozialen Reformen willens und fähig ist, existiert ein solcher Auftrag sicher nicht. Insbesondere gilt dies beim Vorhandensein demokratischer, verfassungsmäßiger Einrichtungen und der rechtsstaatlichen Sicherung des Appells an ein unabhängiges (Verfassungs-)Gericht.

⁷⁶ *Populorum progressio*, Nr. 31.

⁷⁷ *Das Naturrecht*, 495.

d) Wege und Mittel der sozialen Revolution

In Analogie zum Widerstand gegen die schwer unrechtmäßige politische staatliche Gewalt gelten auch hier die Regeln, nach dem Notwehrrecht die Gewaltanwendung auf das notwendige Maß einzuschränken, um so mehr als durch soziale Revolutionen in aller Regel die unmittelbaren Auswirkungen auf das ganze Volk größer sind als bei politischen Umstürzen. Die Mittel werden von der Mobilisierung der öffentlichen Meinung über die passive Resistenz (Gehorsamsverweigerung, Demonstrationen), über das gewaltlose aktive bis zum gewaltsamen aktiven Vorgehen reichen. Ein sehr wirksames Mittel aktiver gewaltloser revolutionärer Aktion wird der Generalstreik sein, der zugleich über die tatsächliche revolutionäre Lage und Bereitschaft der Bevölkerung Auskunft gibt. Die Anrufung einer Intervention von außen, bzw. das Angebot einer solchen an die revolutionären Kräfte führt naturgemäß unmittelbar in die Nähe der Gewalt und ist daher schon aus diesen Gründen mit äußerster Vorsicht zu behandeln. Da Partisanenkriegführung und Guerillatätigkeit erfahrungsgemäß zu längeren bürgerkriegsähnlichen Zuständen und oft auch zu internationalen Krisensituationen führen, mit bes. Haß verbunden sind und zur Gewaltanwendung gegen Unschuldige und in allgemeinen Terror und Gegenterror ausarten, sollte dafür eine ganz schwere Einschränkung gelten mit dem Ziel, sie ähnlich wie atomare Konflikte überhaupt zu ächten und als erlaubtes revolutionäres Mittel abzuschaffen. Jeder Terrorismus, wo immer und wofür immer, sollte in der öffentlichen Meinung der Welt geächtet sein.

e) Alternativen zur sozialen Revolution – die evolutionäre Methode der Sozialreform

Entgegen einer derzeit etwas pathetischen Berufung des Geistes der Revolution als eines Geistes des Fortschritts und der Dynamik sollte bei ruhiger Überlegung nicht zuletzt angesichts des vielen Hasses und Leides im Gefolge sogenannter revolutionärer Kriege, deren Anschauung uns täglich durch Television geliefert wird und für die das eindeutige Recht nur zu oft auf keiner Seite steht, dem evolutionären Weg der Sozialreform wieder viel mehr Aufmerksamkeit geschenkt werden. Ob nicht Krise und Schwäche einer christlichen Sozialreform

heute die »politische Theologie« erst ermöglicht hat? Nach *Johannes Messner* bedeutet die Sozialreform auf evolutionärem Wege nicht, »daß sie nicht, wenn notwendig, radikal sein kann und soll«⁷⁸. Dahinter steht die dynamische Kraft des Naturrechts, eine sittliche Kraft, anders freilich damit als die Erwartung des »Neuen« in den deterministischen Fortschrittstheorien der Gegenwart. Zitieren wir nochmals einen großen Vertreter letzterer Theorie, *Mao Tse-tung*, um die Distanzierung jeder Theorie, mag sie noch so »revolutionär« sein wollen, aber um christlich zu sein, zu erzwingen: »Jeder beliebige Prozeß, ob er sich nun in der Natur oder in der Gesellschaft abspielt, schreitet infolge der inneren Widersprüche und des inneren Kampfes weiter fort und entwickelt sich«⁷⁹. Oder: »Der Aufschwung der Revolution gleicht einem herankommenden Schiff, dessen Mastspitzen bereits am fernen Horizont zu sehen sind . . . der Sonne, deren leuchtende Strahlen . . . bereits durchbrechen . . .«⁸⁰.

Es darf auch nicht übersehen werden, daß die *sittliche* Idee des Fortschritts, die die Eigenkräfte des gesellschaftlichen Organismus in den Gesundungsprozeß der Gesellschaft und ihres Gemeinwohls je stellt, sehr wesentlich des Ineinanders und Wechselspiels von bewahrenden (konservativen) und fortschrittlichen (progressiven) Kräften bedarf. »In der Regel ist es am besten für die Gesellschaft, wenn sich diese Kräfte die Waagschale halten und keine Seite eine beherrschende Stellung einzunehmen vermag«⁸¹. Dann kann es zu einer *schöpferischen* Auseinandersetzung zwischen den Kräften und Mächten des Sozialsystems kommen.

Im einzelnen kann zur Alternative der Sozialrevolution gesagt werden:

1. Sie wird sich von der Revolution nur durch den längeren Zeitablauf – entgegen einer plötzlichen Veränderung! – unterscheiden, wenn sie ihr gerechtes Ziel erreicht, nämlich das Sozialsystem so zu ordnen, daß ein Gemeinwohlmaximum erreicht werden kann.
2. Echte Sozialrevolution wird alle nötigen Veränderungen in der Sozialordnung zum Ziel haben, auch solche tiefgehendster Art, die geboten sind, und sich nicht in dem bisherigen System konformen Hilfsmaßnahmen erschöpfen dürfen.
3. Nach einer klaren Reformvorstellung ist die Evolution zielstrebig, entschieden und konsequent Schritt für Schritt in Gang zu halten.

⁷⁸ A. a. O., 496.

⁷⁹ A. a. O., Bd. 1, 349 (Über die Praxis).

⁸⁰ A. a. O., Bd. 1, 148 (Aus einem Funken kann ein Brand entstehen).

⁸¹ *Johannes Messner*, Das Naturrecht, 498.

4. Weil die Vollwirksamkeit des Gemeinwohles in einem Sozialsystem Vorbedingung des sozialen Friedens ebenso wie des Kulturmaximums aller Glieder der Gesellschaft ist, weil sich hier die Güter des Lebens in einer wohlgeordneten Gemeinschaft wieder fruchtbar in sozialer Gerechtigkeit und Liebe erweisen, besteht die schwere sittliche Verpflichtung für alle, alle ihnen gebotenen »Möglichkeiten der Reform mit der Absicht einer ständigen Vervollkommnung der Funktionsfähigkeit der Gesellschaftsordnung«^{81a} auszunützen. Diese Pflicht macht heute vor den nationalen Grenzen nicht halt, wie es eher im Falle der politischen Verfassungsordnung noch zutreffen mag, sondern besteht international gegenüber den alles internationale Gemeinwohl begründenden Sozialordnungen. In diesem Sinne ist Entwicklung heute sicher ein »neuer Name für Friede« (*Paul VI.*).

Das moderne Völkerrecht und die Bemühungen der UN und anderer überstaatlicher Organisationen haben sich heute neben der Friedenssicherung und der Humanisierung des Krieges im zunehmenden Maß dem Schutz der Menschenrechte und dem sozialen Frieden und Fortschritt unter den Völkern und in den Völkern zugewandt. Der moralische Appell der Kirchen (*Populorum Progressio!*) kommt hinzu. Im innerstaatlichen Recht hat im 20. Jahrhundert eine immer stärkere Verankerung sozialer Rechte stattgefunden. National wie international, vom Rechtsstaat und von der Völkerrechtsgemeinschaft her, sollte es daher wichtigste Aufgabe sein, die Erfordernisse der Sozialreform so in das Rechtssystem einzubauen, daß auch hier revolutionäres Faustrecht möglichst überholt wäre. Insbesondere sollte an einen Ausbau der sozialen Gerechtigkeit auch international gedacht werden, damit nicht das völkerrechtliche Prinzip der Nichteinmischung in innerstaatliche Angelegenheiten schwerst gemeinwohlwidrige Sozialsysteme konserviert bzw. zum internationalen Unruheherd für subversive Kriegführung macht.

Freilich kommt der öffentlichen Meinung und den Kirchen dabei eine entscheidende Rolle für den wahren Fortschritt und gegen die Ungerechtigkeit zu. Eine Identifikation der Christen und der Hierarchie mit einem Status-quo-Denken würde nur den verderblichen revolutionären Kräften Auftrieb geben⁸². Der besondere Auftrag des Christen in unserer Welt und Gesellschaft heute liegt aber auf dem Gebiete der Brüderlichkeit. Unter diesem Leitwort wandten sich die Bischöfe Brasiliens

^{81a} A. a. O., 496.

⁸² Vgl. *William R. Waters*, *The principles of Social Justice in international Economic Relations*, in: *World Justice*, Vol VIII, 1966–67, Nr. 3, 324, bes. 332.

in einer Deklaration der Zentralkommission der Bischofskonferenz jüngst an die Öffentlichkeit: »Unsere erste Verantwortlichkeit besteht darin, die Brüderlichkeit unter den Menschen zu fördern . . . dem wahren Frieden entgegen, der freilich nicht ohne gerechte soziale Ordnung erreicht werden kann. Wir sind aber wahrhaftig gegen subversive Bewegungen«⁸³.

Wer hat die Aufgabe besser beschrieben als *Johannes XXIII.* in seiner Enzyklika *Pacem in terris*? Zunächst zitiert er *Pius XII.*: »Nicht im Umsturz, sondern in der Entwicklung in Eintracht liegt Heil und Gerechtigkeit. Gewalt hat immer nur niedergerissen, nie aufgebaut, die Leidenschaften entfacht, nie beruhigt. Sie hat Menschen und Klassen immer nur in die harte Notwendigkeit gestürzt, nach leidvollen Prüfungen auf den Ruinen der Zwietracht zum mühevollen Wiederaufbau zu schreiten (*Pius XII.*, Pfingstansprache 1943, Utz – Groner, Soziale Summe, 686).« Dann fährt er fort: »Allen Menschen guten Willens ist hier eine große Aufgabe gestellt: unter dem Leitstern der Wahrheit, der Gerechtigkeit, der Liebe und der Freiheit in der menschlichen Gesellschaft neue Wege der gegenseitigen Beziehungen zu finden; Beziehungen der einzelnen untereinander; zwischen den einzelnen und ihren Staaten; den Staaten untereinander; schließlich Beziehungen der einzelnen, der Familien, der intermediären Körperschaften, den Staaten auf der einen Seite zur Gemeinschaft aller Menschen auf der anderen. Ein solches Werk ist gewiß außerordentlich bedeutsam, da aus ihm der wahre Friede nach der gottgewollten Ordnung erwachsen kann«⁸⁴.

⁸³ Nach einem Auszug in: *New Blackfriars*, april, 1968, 339 f.

⁸⁴ *Pacem in terris*, Nr. 162 und 163.