

# THEOLOGISCHE QUARTALSCHRIFT

HERAUSGEGEBEN

VON

PROFESSOREN DER KATHOLISCHEN THEOLOGIE  
AN DER UNIVERSITÄT TÜBINGEN

*K. A. Fink, F. Stier, K. H. Schelkle, A. Auer, H. Haag, H. Küng, M. Seckler,  
J. Neumann, R. Reinhardt, W. Kasper, H. J. Vogt, N. Greinacher, W. Korff*

153. Jahrgang 1973

ERICH WEWEL VERLAG · MÜNCHEN/FREIBURG

# THEOLOGISCHE QUARTALSCHRIFT

## Inhalt des Jahrgangs 1973

### I. ABHANDLUNGEN

<i>Feld</i> , »Christus Diener der Sünde« – Zum Ausgang des Streits zwischen Petrus und Paulus . . . . .	119
<i>Greshake</i> , Erlösung und Freiheit – Zur Neuinterpretation der Erlösungslehre Anselms von Canterbury . . . . .	323
<i>Honecker</i> , Revolution in der Sicht theologischer Sozialethik . . . . .	25
<i>Kasper</i> , Revolution im Gottesverständnis? – Zur Situation des ökumenischen Dialogs nach J. Moltmanns »Der gekreuzigte Gott« . . . . .	8
<i>Köster</i> , Nietzsches Beschwörung des Chaos . . . . .	132
<i>Korff</i> , Revolution zum Humanen . . . . .	15
<i>Korff</i> , Wie kann der Mensch glücken? – Zur Frage einer ethischen Theorie der Gesellschaft . . . . .	305
<i>Pesch</i> , Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu . . . . .	201
<i>Rahner</i> , Ist Kircheneinigung dogmatisch möglich? . . . . .	103
<i>Seckler</i> , Das Wort Gott . . . . .	3

### II. FORUM

<i>Biser</i> , Antwort auf Peter Köster (zu Kösters Abhandlung S. 132 ff) . . . . .	164
<i>Hengel</i> , Ist der Osterglaube noch zu retten? (zu R. Peschs Abhandlung S. 201 ff) . . . . .	252
<i>Kasper</i> , Der Glaube an die Auferstehung Jesu vor dem Forum historischer Kritik (zu R. Peschs Abhandlung S. 201 ff) . . . . .	229
<i>Kasper</i> , Zur Sachfrage: Schöpfung und Erlösung – Replik auf J. Moltmann . . . . .	351
<i>Köster</i> , Replik auf Eugen Biser . . . . .	166
<i>Moltmann</i> , »Dialektik, die umschlägt in Identität« – was ist das? (zu W. Kaspers Abhandlung S. 8 ff) . . . . .	346
<i>Pesch</i> , Stellungnahme zu den Diskussionsbeiträgen (von M. Hengel, W. Kasper, K. H. Schelkle und P. Stuhlmacher) . . . . .	270
<i>Schelkle</i> , Schöpfung des Glaubens? (zu R. Peschs Abhandlung S. 201 ff) . . . . .	242
<i>Stuhlmacher</i> , »Kritischer müßten mir die Historisch-Kritischen sein!« (zu R. Peschs Abhandlung S. 201 ff) . . . . .	244

### III. FORSCHUNGSBERICHTE UND KRITIK

<i>Grabner-Haider</i> , Generative Grammatik und religiöse Sprache . . . . .	169
<i>Hoffmann</i> , Französische Theologie heute . . . . .	54
<i>Socha</i> , Zur Frage der Beweislast im Ehenichtigkeitsprozeß . . . . .	364
<i>Strunk</i> , Theologie der Revolution . . . . .	44
<i>Wilms</i> , Die Frage nach dem historischen Mose . . . . .	353

### IV. DOKUMENTE

Ein Verfahren der Glaubenskongregation (in der Frage der Erbsündenlehre gegen Prof. Dr. Herbert Haag, Tübingen) . . . . .	184
<i>Reinhardt</i> , Noch einmal: Zum Werdegang des Nachrufs auf Moritz v. Aberle . . . . .	68

### V. DIE SEITE DER HERAUSGEBER

<i>Auer</i> , »Sexualmoral im Licht des Glaubens« . . . . .	193
<i>Greinacher</i> , Zur Legitimationskrise der Kirche . . . . .	284

<i>Küng, Unfehlbarkeit kann tödlich sein</i> . . . . .	72
<i>Seckler, »Mysterium Ecclesiae«</i> . . . . .	380

## VI. LITERATURUMSCHAU

### 1. Berichte

<i>Elliger s. Limbeck M./Elliger K.</i>	
<i>Haag, Zum Alten Testament und seiner Umwelt (s. u. 2. Botterweck, Jenni, Noth, Schreiner, Wolff)</i> . . . . .	287
<i>Hufnagel, Mediaevistica (s. u. 2. Alberti Magni, Montclos, Wieland)</i> . . . . .	87
<i>Hufnagel, Zur Philosophie und Theologie des Mittelalters (s. u. 2. Alberti Magni, Rossmann, Schmitt)</i> . . . . .	383
<i>Limbeck/Elliger, Satanologica (s. u. 2. Böcher, Dam, Günther, Osten-Sacken, Zutt)</i> . . . . .	78
<i>Reinhardt, Kritik am kirchlichen System (s. u. 2. Leist, Maron, Rosmini)</i> . . . . .	75
<i>Schelkle, Der fremde Apostel — Zu neuen Büchern über Paulus (s. u. 2. Kuss, Lähemann, Trilling)</i> . . . . .	84
<i>Schelkle, Einleitung in das Neue Testament (s. u. 2. Lohse, Wikenhauser)</i> . . . . .	292
<i>Seckler, Überraschendes zu Konnersreuth (s. u. 2. Hanauer)</i> . . . . .	387
<i>Seckler, Zum Sprachproblem in der Theologie (s. u. 2. Ebeling, High, Pater)</i> . . . . .	196

### 2. Besprochene Schriften

<i>Alberti Magni Opera Omnia. T. V, Pars I. De caelo et mundo ad fidem autographi edidit P. Hossfeld</i> . . . . .	<i>Hufnagel</i>	88
<i>Alberti Magni Opera Omnia. T. XIV, Pars I/Fasc. 2. Super Ethica. Commentum et quaestiones. Libros quinque priores primum edidit W. Kübel</i> . . . . .	<i>Hufnagel</i>	384
<i>Alberti Magni Opera Omnia. T. XXXVII, Pars I. Super Dionysium De divinis nominibus primum edidit P. Simon</i> . . . . .	<i>Hufnagel</i>	384
<i>Analecta Anselmiana. Untersuchungen über Person und Werk Anselms v. Canterbury. Hrsg. v. F. S. Schmitt</i> . . . . .	<i>Hufnagel</i>	383
<i>Böcher, Dämonenfurcht und Dämonenabwehr. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der christlichen Taufe</i> . . . . .	<i>Limbeck</i>	79
<i>Botterweck (Hrsg.) s. Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament</i>		
<i>Dam van, Dämonen und Besessene. Die Dämonen in Geschichte und Gegenwart und ihre Austreibung</i> . . . . .	<i>Limbeck</i>	80
<i>Ebeling, Einführung in theologische Sprachlehre</i> . . . . .	<i>Seckler</i>	196
<i>Eckert, Die urchristliche Verkündigung im Streit zwischen Paulus und seinen Gegnern nach dem Galaterbrief</i> . . . . .	<i>H. Feld</i>	391
<i>Günther, Maria, die Gegenspielerin Satans</i> . . . . .	<i>Elliger</i>	81
<i>Günther, Satan, der Widersacher Gottes</i> . . . . .	<i>Elliger</i>	81
<i>Hanauer, Konnersreuth als Testfall</i> . . . . .	<i>Seckler</i>	387
<i>High, Sprachanalyse und religiöses Sprechen</i> . . . . .	<i>Seckler</i>	197
<i>Jenni (Hrsg.) s. Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament</i>		
<i>Kunzelmann, Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten III. Die bayerische Provinz bis zum Ende des Mittelalters</i>	<i>Reinhardt</i>	393

<i>Kuss</i> , Paulus. Die Rolle des Apostels in der theologischen Entwicklung der Urkirche . . . . .	<i>Schelkle</i>	84
<i>Laaf</i> , Die Paschafeier Israels . . . . .	<i>Haag</i>	390
<i>Lähemann</i> , Der Kolosserbrief . . . . .	<i>Schelkle</i>	85
<i>Leist</i> , Der Gefangene des Vatikans. Strukturen päpstlicher Herrschaft . . . . .	<i>Reinhardt</i>	76
<i>Lohse</i> , Die Entstehung des Neuen Testaments . . . . .	<i>Schelkle</i>	292
<i>Maron</i> , Die römisch-katholische Kirche von 1870 bis 1970 . . . . .	<i>Reinhardt</i>	77
<i>Montclos de</i> , Lanfranc et Bérenger. La Controverse Eucharistique du XI <sup>e</sup> siècle . . . . .	<i>Hufnagel</i>	87
<i>Nazir</i> (Nasiräer). Hrsg. v. <i>M. Boertien</i> . . . . .	<i>P. Schäfer</i>	391
<i>Noth</i> , Aufsätze zur biblischen Landes- und Altertumskunde	<i>Haag</i>	289
<i>Osten-Sacken von der</i> , Gott und Belial. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Dualismus in den Texten aus Qumran . . . . .	<i>Limbeck</i>	78
<i>Pater de</i> , Theologische Sprachlogik . . . . .	<i>Seckler</i>	196
<i>Probleme biblischer Theologie</i> (Festschrift G. v. Rad zum 70. Geburtstag). Hrsg. v. <i>H. W. Wolff</i> . . . . .	<i>Haag</i>	287
<i>Ringgren</i> s. <i>Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament</i>		
<i>Rosmini</i> , Die fünf Wunden der Kirche. Hrsg. v. <i>Riva</i> . . . . .	<i>Reinhardt</i>	75
<i>Rossmann</i> , Die Hierarchie der Welt. Gestalt und System des Franz von Meyronnes OFM mit besonderer Berücksichtigung seiner Schöpfungslehre . . . . .	<i>Hufnagel</i>	386
<i>Schmid</i> s. <i>Wikenhauser</i>		
<i>Schmitt</i> (Hrsg.) s. <i>Analecta Anselmiana</i>		
<i>Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament</i> . Bd. 1. Hrsg. v. <i>E. Jenni</i> unter Mitarbeit v. <i>C. Westermann</i> . . . . .	<i>Haag</i>	290
<i>Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament</i> . Lieferung 6/7. Hrsg. v. <i>G. J. Botterweck</i> und <i>H. Ringgren</i> . . . . .	<i>Haag</i>	290
<i>Tradition und Glaube</i> (Festschrift K. G. Kuhn zum 65. Geburtstag). Hrsg. v. <i>G. Jeremias</i> , <i>H.-W. Kuhn</i> und <i>H. Stegemann</i> . . . . .	<i>Limbeck</i>	289
<i>Trilling</i> , Untersuchungen zum 2. Thessalonicherbrief . . . . .	<i>Schelkle</i>	86
<i>Westermann</i> (Mitarb.) s. <i>Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament</i>		
<i>Wieland</i> , Untersuchungen zum Seinsbegriff im Metaphysikkommentar Alberts des Großen . . . . .	<i>Hufnagel</i>	91
<i>Wikenhauser-Schmid</i> , Einleitung in das Neue Testament . . . . .	<i>Schelkle</i>	293
<i>Wort, Lied und Gottesspruch</i> (Festschrift J. Ziegler zum 70. Geburtstag). Hrsg. v. <i>J. Schreiner</i> . . . . .	<i>Haag</i>	288
<i>Zutt</i> (Hrsg.), Ergriffenheit und Besessenheit. Ein interdisziplinäres Gespräch über transkulturell-anthropologische und -psychiatrische Fragen . . . . .	<i>Elliger</i>	82

Schriftleitung: Prof. Dr. Hans Küng und Prof. Dr. Johannes Neumann

74 Tübingen (Neckar), Kath.-Theol. Seminar, Liebermeisterstraße 12

Für eigene Beiträge zeichnet der jeweilige Mitherausgeber verantwortlich

Verlag: Erichewel Verlag, München, Anzinger Straße 1 · Druck: MANZ AG, Dillingen-Donau

Manuskripte (in maschinengeschriebener Fertigung) und Besprechungsexemplare

werden an die Schriftleitung erbeten

Versand und Zahlungsverkehr, Anzeigenverwaltung: Erichewel Verlag, München

# Revolution zum Humanen

WILHELM KORFF

Es ist für mich klar«, so schrieb am 28. April 1850 Alexis de Tocqueville an Stoffels, »daß man sich seit sechzig Jahren irrt, wenn man glaubt, die Revolution sei zu Ende. — Heute sieht man es genau, die Flut steigt weiter, das Meer bedroht die letzten Dämme . . . Es handelt sich schon nicht mehr um eine Veränderung, sondern um eine totale Umwandlung der sozialen Verhältnisse«<sup>1</sup>. — Seither ist es, als hätte die Geschichte nichts Eiligeres zu tun gehabt, als die Diagnose dieses großen Analytikers der neuzeitlichen Umbruchssituation zu bestätigen. Denn in welchen Formen *gewaltsamen* oder *gewaltlosen* Umbruchs sich die Entwicklung auch vollzogen hat und noch vollzieht, und welche Zielideen, Programme oder Doktrinen dabei ferner auch immer leitend sein mochten, so zeichnet sich doch in alldem der unübersehbare Tatbestand ab, daß der Wille zur Umgestaltung der politischen, ökonomischen, sozialen, kulturellen, ja selbst der moralischen Ordnungen mit zunehmender Einsicht in ihre tatsächliche Veränderbarkeit nur noch gewachsen ist. *Menschliche Wirklichkeit steht menschlichem Zugriff offen*. Wo immer sich dann aber diese Einsicht in die Veränderbarkeit zum Bewußtsein der Notwendigkeit verdichtet, akkumuliert der Veränderungswille zum revolutionären Willen, drängt er auf Umgestaltung der tragenden Ordnungsstrukturen selbst, auf eine Umgestaltung, die »unter entschiedenem Bruch mit der Vergangenheit«, den radikalen »Neuanfang« setzt<sup>2</sup>.

1. A. de Tocqueville, *Oeuvres Complètes*. Paris 1864 ff. Bd. 5, 460 f (zit. nach J. P. Mayer, Alexis de Tocqueville. Stuttgart 1954, 118 f). — Bei vorliegender Abhandlung handelt es sich um einen Vorabdruck aus einem Werk des Verfassers über »Norm und Sittlichkeit«, das im Frühjahr 1973 bei Grünewald, Mainz, erscheinen wird.

2. K. Griewank, *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff. Entstehung und Entwicklung*. Weimar 1955, 20. Ähnlich definiert Dahrendorf Revolutionen formalsoziologisch als »rapide und radikale Wandlungen durch intensive und gewaltsame Konflikte«. R. Dahrendorf, *Art. Revolution*, in: W. Bernsdorf, *Wörterbuch der Soziologie*. Stuttgart 1969, 899—901, 900; vgl. auch ders., *Über einige Probleme der soziologischen Theorie der Revolution*, in: *Europäisches Archiv für Soziologie* 2 (1961) 153—162. Während Griewank in seiner grundlegenden begriffsgeschichtlichen Studie den neuzeitlichen Charakter des Revolutionsphänomens vor allem im Zusammenhang mit dem wachsenden Bewußtsein der Verfügungsmacht des Menschen über die Bedingungen seines Daseins sicherstellt und im strukturellen Veränderungswillen der »revolutionären Gesinnung« den subjektiv bestimmenden Kern dieses neuzeitlichen Phänomens zu fassen sucht, artikuliert sich demgegenüber für Hannah Arendt (*Über die Revolution*. München 1963) das neuzeitliche Wesen von Revolution aus der Verbindung des neuzeitlichen Bewußtseins, völlig Neues schaffen zu können, mit dem Gedanken der Freiheit: »Nur wo dieses Pathos des Neubeginns vorherrscht und mit Freiheitsvorstellung verknüpft ist, haben wir das

### *Der Anspruch des neuzeitlichen revolutionären Bewußtseins*

Was aber gibt dem revolutionären Bewußtsein nun seine innere Dynamik und seine ungeheure Ausstrahlungskraft? Ich glaube, daß für die Wirkmächtigkeit dieses Bewußtseins nichts so charakteristisch und entscheidend ist wie die Tatsache, daß es von vornherein beansprucht, die Sache des Menschen zu vertreten, und zwar selbst dort noch, wo es diesen Anspruch gegen den Menschen durchsetzen zu müssen glaubt. In diesem Sinne impliziert Revolution zunächst Anklage und Entlarvung des Bestehenden als eines Zustandes des Unrechts und der Unterdrückung, Glaube an eine heraufführbare bessere Welt, Appell an die revolutionäre Kraft der Armut, der sozialen Ausweglosigkeit, der Verkürzungen, Entwürdigungen und Versagungen menschlichen Daseins, sowie schließlich Umsturz und Umgestaltung der hierfür verantwortlich gemachten herrschenden Macht- und Ordnungsstrukturen. Leitender Zielwert: Kampf gegen »Entfremdungen« des Menschen und Befreiung zu seinen vollen Möglichkeiten.

Eben dieser Anspruch aber, daß Revolution als zentrales neuzeitliches Phänomen, wie immer sie sich im einzelnen auch darstellt, die Sache des Menschen meint, gibt ihr eine unabdingbar ethische Bedeutung, an der sich christlicher Glaube nicht vorbeistehlen kann, wenn anders sich dieser Glaube als eine das menschliche Handeln maßgeblich und letztgültig bestimmende Wirklichkeit versteht und verstehen soll. Wenn deshalb hier das Thema Glaube und Revolution aufgenommen wird, so handelt es sich dabei um eine Problematik, die jenseits aller modischen Opportunität und jenseits allen heute vorwaltenden Bedürfnisses liegt, glaubensmäßige Wirklichkeiten nach links oder rechts zu rücken. Was vielmehr in dieser Problematik aufbricht und Lösung fordert, ist das Kernproblem einer Sozialethik, die mit der Frage nach der Mitte der christlichen Botschaft *die Frage des Glaubens in seiner ethisch sozialen Gestaltungskraft für die Welt* zu beantworten sucht.

Recht, von Revolutionen zu sprechen« (ebd. 41). Darin unterscheidet sich nach Arendt Revolution von bloßen Revolten, Staatsstreichern, Bürgerkriegen und dergleichen. Vgl. hierzu auch *Ch. Johnson*, *Revolutionstheorie*. Köln—Berlin 1971, 134 ff. Von hier aus ergibt sich für Arendt zugleich die Forderung nach Eliminierung kriegerischer Gewalt aus den revolutionären Prozessen als Bedingung ihres Glückens. Damit zeichnet sich jetzt aber darüber hinaus die Möglichkeit einer nochmaligen Ausweitung des Revolutionsbegriffs ab, wie sie Theodor Geiger vornimmt: »Revolution im allgemeinsten Sinne bedeutet jede grundlegende Umgestaltung eines bestehenden Zustandes« (*Th. Geiger*, Art. *Revolution*, in: *A. Vierkandt* [Hrsg.], *Handwörterbuch der Soziologie*. Stuttgart 1961) — bis hin zu dem schon bei Tocqueville mitangelegten und dann insbesondere von J. Burckhardt herausgestellten Gedanken der »perennierenden Revolution«, mit der ein vorwaltend gewordenes Bewußtsein artikuliert ist, das sich radikal auf künftige Möglichkeiten hin offen hält und von daher eine Vorläufigkeit aller Erkenntnisse und Ansprüche fordert, die die politisch-gesellschaftlichen Einrichtungen beweglich und provisorisch hält. Vgl. *J. Burckhardt*, *Gesamtausgabe*. Berlin—Leipzig 1929 ff. Bd. 7, 420 u. 434. Mühlmann spricht in diesem Zusammenhang mit Recht von einem »revolutionären Zyklus«, in den die Menschheit eingetreten sei. Vgl. *W. E. Mühlmann*, *Weltrevolution auf Zeit gestreckt*. Zur Problematik des sogenannten Kulturwandels, in: *W. E. Mühlmann*, *Rassen, Ethnien, Kulturen*. Neuwied—Berlin 1964, 353—367, 360.

*Die Antwort des christlichen Glaubens*

Ausgangspunkt und Schlüssel allen christlichen Weltverhältnisses ist wesentlich das in der Schöpfungstat grundgelegte und in Christus besiegelte ›Ja‹ Gottes zu seinem Werk. Gott will die Welt und steht für ihren Sinn ein. Als *seine* Tat, als *seine* Schöpfung, die sich einzig ihm verdankt, bestätigt er sie in ihrer Sinnhaftigkeit und Vernunft. Dieses gründende ›Ja‹ Gottes zur Welt wird auch dadurch nicht aufgehoben, daß sich die in der Heraufkunft des Menschen beginnende und mit ihm eröffnende Freiheitsgeschichte der Schöpfung nun zugleich auch weithin als eine Abfalls- und Verfallsgeschichte darstellt, die in Verkehrung des Ursprungsverhältnisses den Sinn dieser Freiheitsgeschichte selbst wiederum verfehlt und verfälscht. Im Gegenteil, gerade diese schuldhaft verkürzte und verdunkelte, sich in einer unabsehbaren Geschichte von Krisen verwickelnde und als solche unbemeistert gebliebene Freiheitsgeschichte des Menschen ist es, in die hinein Gott selbst mit seinem erlösenden Wort eintritt und menschliches Dasein trotz allen Scheiterns und über alles Scheitern hinaus in den Horizont einer absoluten Zukunft rückt. Insofern geschieht die endgültige, alles umgreifende Offenbarung der schöpfungsmäßig gegründeten Zuwendung Gottes zum Menschen erst in seinem Christus, dessen Tod als äußerste Tat der Liebe Gottes die menschliche Unheilssituation nicht nur in ihren tatsächlichen Ausmaßen aufdeckt, sondern sie zugleich auch, kraft dieser Liebe substantiell überwindet und dessen Auferstehung die volle unüberbietbare Wirklichkeit seines ›Ja‹ zur Welt als ständiges Erfüllungsgeschehen bleibend setzt. Eben dieses in der Heilstat Christi definitiv besiegelte und damit alles tragende, sich durch alle Krisenzusammenhänge durchhaltende, den Sinn eines jeden einzelnen wie des Ganzen bewahrende und erlösende ›Ja‹ Gottes ist es, aus dem sich christlicher Glaube in seinem Weltverhältnis wesentlich bestimmen muß. Das aber heißt: christlicher Glaube kann die Welt nicht verneinen, wenn Gott sie schon wesentlich bejaht hat. Er kann sich nicht mit ihrer Ohnmacht, ihrer Krisen, Geschicken und Unrechtszuständen abfinden und sich ihren Aufbrüchen und Möglichkeiten verschließen, wenn es Gott wesentlich um diese Welt und ihre Freiheits- und Heilsgeschichte zu tun ist. Es ist vielmehr gerade dieser in Christus eröffnete Glaube an den Sinn und die Zukunft menschlichen Daseins, in dem alle Schöpfungs- und Erlösungswirklichkeit konvergiert, der dem Menschen den Grund und die Verpflichtung einstiftet, sich auf die Sache des Menschen einzulassen. Der Glaube an den Gott der Liebe schließt notwendig den Glauben des Menschen an den Menschen ein. In eben diesem *Glauben* aber hat alles menschliche Handeln sein letztes ethisches Richtmaß. Hier und nur hier liegt das Eigentliche und Spezifische christlicher Ethik.

Welche Antwort gibt nun aber dieser theologisch begründete Glaube des Menschen an den Menschen auf jenes neuzeitliche revolutionäre Bewußtsein, das so radikal von der Sache des Menschen und seiner Zukunft getrieben ist?

Zunächst ist historisch festzustellen, daß von einer maßgeblichen Durchdringung, Abstützung und Läuterung des revolutionären Impulses durch den

christlichen Glauben und damit von einer sich als genuin christlich charakterisierenden Revolution nirgends ernsthaft die Rede sein kann. Die entscheidenden revolutionären Prozesse der Neuzeit haben sich vielmehr durchweg außerhalb des herrschenden Christentums und nicht selten gegen es vollzogen. Die Ursache hierfür liegt nun freilich nicht, wie man vielleicht zunächst vermuten möchte, unmittelbar darin, daß sich einem von der Ethik Jesu inspirierten Glauben an den in Gott verbürgten Menschen die Anwendung von Gewalt als Mittel zur Überwindung des Bösen verbietet. Denn auch für ein wesenhaft christliches Handlungsverständnis bleiben die Radikalforderungen Jesu, wie sie vor allem die Bergpredigt mit dem Postulat der Feindesliebe und des Gewaltverzichts oder auch etwa mit dem Schwur- und Ehescheidungsverbot erhebt, normative Ausfaltungen einer Gesinnung, die keinen Augenblick von jener theologisch-eschatologischen Glaubens- und Heilserfahrung des Menschen zu trennen ist, die allein solche Gesinnung ermöglicht und rechtfertigt und aus der diese Forderungen allein ihren inneren Gültigkeitsanspruch, ihre handlungswirksame Kraft und ihre ethische Sinnfülle empfangen.

Eben deshalb aber lassen sich diese Forderungen auch nicht unmittelbar, ohne Verkürzung ihrer eigenen Substanz, auf die Geltungsebene und in die Geltungsart von Normen übertragen, die, wie dies insbesondere für die Ordnungsformen des Rechts, ja selbst schon für die der Sitte zutrifft, wesentlich von der Verfalls- und Krisensituation menschlichen Daseins her konzipiert sind, von Normen also, deren tatsächliche Geltungskraft weithin auf den mit ihnen gegebenen Zwangsmechanismen sozialer Kontrollen und Sanktionen beruht, die sie insofern schon einer generellen Atmosphäre des sozialen Mißtrauens verhaftet bleiben lassen<sup>3</sup>. Im Brechungswinkel dieser innerweltlichen Ordnungsgesetzlichkeiten aber können die Forderungen Jesu notwendig und sinnvoll immer nur als Orientierungsmaßstäbe, als Leitwerte und Läuterungsmomente des sittlichen Bewußtseins verstanden werden, denen als solchen zwar die Kraft innewohnt, menschliches Handeln in seiner Motivstruktur zutiefst zu verändern und hierdurch letztlich auch auf die Gestaltungen der gesellschaftlichen Normen, der Ordnungen des Rechts und der Sitte wandelnd einzuwirken. Dennoch bleibt auch ein so geläutertes — christliches — Handlungsverständnis stets in die tatsächlichen, ihm geschichtlich je vorgegebenen innerweltlichen Strukturzusammenhänge hineingebunden, ohne daß es deren spezifische Unheilsbedingtheiten je ganz aufheben könnte. Eben deshalb aber blieb denn tatsächlich bisher auch für eine sich *christlich* verstehende Gesellschaft die Gewalt, soweit sie von der gegebenen staatlichen Ordnungsmacht ausgeübt wurde, als eine um des Menschen willen wahrgenommene Gewalt faktisch unbestritten. Dies um so mehr, als man sich hierzu ausdrücklich auf die Interpretation des Apostels Paulus im 13. Kapitel seines Römerbriefes berufen konnte. — Nun läßt sich aber nicht daran zweifeln, daß es auch im Falle der revolutionären Gewalt wesentlich um die Sache des

3. Zum Problem der psycho-sozialen Genese von Normen vgl. T. Geiger, Vorstudien zu einer Soziologie des Rechts. Neuwied—Berlin 1964, 134 ff.



Menschen geht, so daß sich gerade aus diesem übereinstimmenden Zielaspekt gegebenenfalls eine ernste Normenkonkurrenz zwischen rechtlich sanktionierter und revolutionärer Gewalt ergeben kann.

### *Der Einwand: Das Risiko revolutionärer Emanzipation*

Dennoch tritt zwischen den beiden Gewaltstrukturen zunächst ein grundlegender Unterschied hervor. Revolutionäre Gewalt *bricht* mit der Vergangenheit und stellt damit die geschichtliche Kontinuität der für den Menschen, seine Kultur und sein Zusammenleben schlechthin unentbehrlichen Idee der *Ordnung* in Frage. Denn wenn es auch im revolutionären Geschehen letztlich wiederum um die Heraufkunft von »neuen«, »anderen« gesellschaftlichen Strukturen geht, so handelt es sich doch gerade eben darin um solche, die in ihrem tatsächlichen funktionalen und menschlichen Ordnungswert zunächst noch keineswegs erprobt und als realisierbar ausgewiesen sind. Unter dieser Voraussetzung aber birgt jede revolutionäre Aufkündigung und gewaltsame Zerstörung überkommener Ordnungen zwangsläufig das Risiko der Zerstörung von Ordnung überhaupt und damit das Risiko möglicher sozialer Anarchie in sich, solange nicht dieses für den Menschen notwendige Wesen von Ordnung im effektiven Sieg der Revolution und der von ihr angezielten sozialen Wirklichkeiten erneut aufgehoben und sichergestellt ist. Revolutionäre Umbrüche legitimieren sich deshalb im Grunde erst nachträglich, nämlich dadurch, daß die aus ihnen hervorgehenden Ordnungsstrukturen nicht verworfen, sondern als die besseren akzeptiert werden.

Dieses im unvermeidlichen Ordnungsvakuum des revolutionären Geschehens liegende Risiko seiner eigenen Vergeblichkeit aber ist es, das eine Distanz des christlichen Bewußtseins gegenüber revolutionären Prozessen nun zunächst durchaus zu rechtfertigen scheint. Denn gerade weil der Mensch sein Dasein nicht ohne die bergenden Kräfte von ihm tragenden rechtlichen und sozialen Ordnungen zu wahren vermag, tendiert christlicher Glaube, der sich der Sorge um eben diesen Menschen keinen Augenblick entpflichtet weiß, eher dahin, gegebene Ordnungen anzuerkennen, sie von innen heraus zu vermenschlichen und wenn notwendig auf dem Wege schrittweiser Reformen zu wandeln, als sich auf das Wagnis eines in seinen Konsequenzen unkalkulierbaren revolutionären Geschichtsbruchs einzulassen.

Dennoch hat sich die konkrete geschichtliche Entwicklung seither in maßgeblichen Vorgängen über solche Besorgnisse hinweggesetzt und den Menschen das Risiko revolutionärer Emanzipationen wagen und auf sich nehmen lassen. Hierzu mochte man sich im einzelnen auf unterschiedliche Argumente stützen, sei es, daß man sich von der Überzeugung bestimmen läßt, daß sich der Weg der Reform angesichts der tatsächlichen Machtverhältnisse als praktisch undurchführbar erweist, sei es, daß man Reformen im Hinblick auf eine wirkliche Veränderung

der Gesellschaft überhaupt für ungenügend erachtet, oder sei es schließlich, daß man mit Marx die praktische Notwendigkeit des revolutionären Kampfes zugleich als eine der Vernunft und Dynamik der Geschichte selbst innewohnende Gesetzmäßigkeit behauptet, die den Gesamtprozeß der sozialen Entwicklung des Menschen steuernd und vorantreibend sich als solche erst mit der Heraufkunft der klassenlosen Gesellschaft aufheben wird. Zumindest dem ersten Argument für die Rechtfertigung von Revolution als einzig verbleibendem sozialem Ausweg, als *ultima ratio* menschlicher Elendslagen, kann sich auch der Christ nicht einfachhin verschließen. Tatsächlich bewegt sich denn auch die derzeitige Diskussion, nicht zuletzt angefacht durch die gegenwärtig höchst brisante soziale Situation vor allem in katholischen Ländern Lateinamerikas, wesentlich auf dieser Argumentationsebene<sup>4</sup>.

### *Die Alternative: Humanisierung revolutionärer Prozesse*

Darüber hinaus aber wird man noch ein anderes bemerkenswertes Faktum erwägen und in Rechnung stellen müssen. Die Tatsache nämlich, daß auch die Revolution nach Idee und Wirklichkeit im Prozeß ihrer neuzeitlichen Geschichte eine zunehmende Rationalisierung erfahren hat. Wie alle Wirklichkeitsbezüge und Wirkmöglichkeiten des Menschen Gegenstand seines Forschens. Planens und Lenkens geworden sind, so scheint nun selbst das Bedingungs- und Chancengefüge von Revolutionen mehr und mehr in den Zugriff rationalen Kalküls gerückt. Ein Vorgang, für den man hier nur an das gerade innerhalb der gegenwärtigen Revolutionenliteratur zentral gewordene Thema »Technik der Revolution« zu erinnern braucht, um sich seiner zu vergewissern. Freilich solange darunter nur mehr machiavellistische Erfolgsanleitungen zur Technik revolutionärer Machtpraxis verstanden werden, die den Menschen noch rigoroser, entschiedener und bedenkenloser dem revolutionären Prozeß unterwerfen<sup>5</sup>, schließt solcher »Fortschritt« jede moralische Rechtfertigung aus. Ganz anders hingegen, wenn »Technik der Revolution« wesentlich eine Verfahrensvernunft meint, die das im oben beschriebenen *Ordnungsvakuum* des revolutionären Geschehens liegende Risiko der totalen Dehumanisierung und damit das Risiko der Anarchie und eben darin letztlich auch das Risiko der möglichen Vergeblichkeit des revolutionären Prozesses selbst gering zu halten und auszuschalten sucht. Das aber

4. Vgl. die Artikel zum »Gewaltproblem im Horizont einer ›Theologie der Revolution‹«, in: Diskussion zur ›Theologie der Revolution‹. Mit einer Einleitung, einem Dokumentarteil und einer Bibliographie zum Thema. Hrsg. von E. Feil und H. Weth. München–Mainz 1969.

5. Vgl. vor allem W. I. Lenin, Werke. Ins Deutsche übertragen nach der 4. russ. Ausgabe, mit zwei Registerbänden, besorgt vom Marx-Engels-Stalin-Institut (Institut für Marxismus-Leninismus) beim ZK der SED. Berlin 1955–1957 (bes. unter dem Stichwort »Staat und Revolution«); ferner Mao Tse-tung, Theorie des Guerillakrieges oder Strategie der Dritten Welt. Einleitung S. Haffner. Hamburg 1966.

bedeutet konkret eine Vernunft, die den Einsatz aller strategischen Mittel bei gleichzeitiger Minimierung von Gewalt, ohne Preisgabe des revolutionären dem Menschen verpflichteten Zieles verlangt<sup>6</sup>.

Im Duktus einer so verstandenen *ethisch* ausgerichteten Rationalisierung revolutionärer Prozesse aber zeichnet sich nun in der Tat die Möglichkeit einer wesentlichen und fundamentalen Humanisierung des Revolutionsgedankens ab. Denn im selben Maße, wie die Einsicht bestimmend wird, daß ein auf Fortschritt des Menschen gerichteter sozialer Veränderungswille auf die Dauer nur dort seine vollen Chancen gewinnt, wo er *mit* dem Menschen rechnen kann, wo er also sein Erfolgskalkül weniger auf das Potential der eigenen Gewalt als vielmehr auf die sittliche Zustimmungspotenz dessen gründet, um dessen Sache es ihm letztlich geht — in eben diesem Maße entwirft sich das angestrebte revolutionäre Ziel schon in den Mitteln als ein wesenhaft menschliches vorweg, erweist sich bereits der *Weg* der Revolution als moralischer Inchoativ seiner Erfüllung. Was bereits die kantische Ethik aus einem freilich umfassenderen Begründungszusammenhang heraus als unabdingbar anthropologische Grundforderung des Sittlichen ansichtig macht, nämlich daß der Mensch dem Menschen niemals nur Mittel sein dürfe, sondern ihm darin zugleich immer auch »Zweck an sich selbst« bleiben müsse<sup>7</sup>, das legt sich hier erneut im Kalkül revolutionärer Zielprozesse als sachlogisch zwingendes ethisches Bedingungsmoment auf, soll nicht in der Pervertierung des Mittels am Ende auch die revolutionäre Zielwirklichkeit selbst pervertiert und damit vergeblich bleiben. Denn auch wenn es sich herausstellt, daß es demgegenüber immer wieder soziale Konstellationen geben kann und gibt, die sich letztlich doch nicht ohne das schmerzliche Mittel der Gewalt lösen lassen, so ist es gerade die Logik dieses ethischen Grundsatzes, die dazu verhilft, nicht nur jegliche *zynische* Einstellung gegenüber solchen Situationen zu beseitigen, sondern darüber hinaus auch jegliche *ideologische* Rechtfertigung von Machtpraktiken *ad absurdum* zu führen, die den Menschen im Namen eines utopischen Geschichtszieles ungehemmt unterwerfen. Einsichten, die sich selbst im marxistischen Denken durchzusetzen beginnen, wenn etwa der polnische Revisionist Leszek Kolakowski in Kritik der bisherigen doktrinären marxistischen Theorie kategorisch herausstellt, »daß für den Kommunisten nicht nur der Kommunismus, sondern auch die Bewegung zu ihm ein Ziel ist«, womit entschieden »alle jene Mittel zum Bau einer neuen Gesellschaft« als in einem letzten Sinne ungeeignet abgewiesen werden, »die mit dem so verstandenen ›Ziel‹ unvereinbar sind«. »Der morgige Tag«, so resumiert Kolakowski, »heiligt den heutigen Tag als die Hoffnung auf ihn, aber der heutige Tag wird zur Nacht, wenn er nicht ein Ziel an sich ist, das heißt, wenn er nicht der Hori-

6. Vgl. Th. Ebert, *Gewaltfreier Aufstand. Alternative zum Bürgerkrieg*. Freiburg 1968 (Lit.); H. J. Schulz (Hrsg.), *Von Gandhi bis Camara. Beispiele gewaltfreier Politik*. Stuttgart 1970; J. R. Hermanns, *Revolution zur Befreiung des Menschen*. Limburg 1971.

7. Vgl. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*. Ed. Weischedel. Bd. 4, 210 sowie die *Metaphysik der Sitten*. Ed. Weischedel. Bd. 4, 600 f.

zont des schon zurückgelegten Weges ist, das heißt das Erlöschen der gestrigen, in der Erinnerung lebenden Hoffnung durch ihre Erfüllung.«<sup>8</sup>

Freilich auch ein sich dergestalt human vermittelndes revolutionäres Ethos wird damit durchaus nicht aufhören, dezidiert kämpferisch, kritisch und zukunftsgerichtet zu sein. Darin bleibt es von allem sich stets nur an je *gegenwärtigen* Entwicklungstendenzen und Möglichkeiten orientierendem und somit objektiv immer nur auf sozial-kulturelle Synchronisierung gerichtetem bloßen *Reformwillen* unterschieden. Denn wie tiefgreifend auch die Wandlungen sein mögen, die sich hier im revolutionären Ethos abzuzeichnen beginnen, so wahrt es doch sein durchdauerndes revolutionäres Wesen gerade mit jenem — wenn man will — *utopischen* Impuls, der all sein Gegenwartshandeln letztlich immer schon auf den *künftigen* »eiglicheren« Menschen hinzielen läßt. Von hier aus erklärt sich denn auch erst die ihm bleibend eignende größere Bereitschaft zu Wagnissen, zu Abschieden von Vergangenen, zum Vorgriff auf kommende Möglichkeiten, eine Bereitschaft, die notwendig jene *kämpferische* Grundhaltung in sich schließt, die als Vehikel allen Fortschritts, als positive, zielgerichtete Kraft menschlicher und gesellschaftlicher Selbstverwirklichung auch und gerade dort ungemindert wirksam bleibt, wo dieses revolutionäre Ethos, man denke hier etwa an das eines Ghandi, eines Martin Luther King oder eines Camara, dem naiven Glauben an die Macht der bloßen Gewalt längst entsagt hat.

### *Unvereinbarkeit von christlichem und revolutionärem Ethos?*

Angesichts solcher Entwicklung aber, wie sie sich hier als Alternative im neuzeitlichen Revolutionsverständnis anbahnt, erhebt sich nun die Frage, ob damit nicht im Grunde entscheidende Vorbehalte hinfällig werden, die christliches und revolutionäres Ethos bisher als prinzipiell unvereinbar erscheinen ließen. Ob nicht die in der Versöhnung von Mittel- und Zielmoral liegende Entfanatisierung und Entideologisierung revolutionären Denkens zugleich auch die Möglichkeit einer Versöhnung von revolutionärem und christlichem Bewußtsein eröffnet. Und ob schließlich nicht gerade die *kämpferische* Grundhaltung, die das revolutionäre Ethos, bei aller inneren Abklärung und Befriedung, als ein dem Menschen und seiner Zukunft verpflichtetes wesenhaft in sich bewahrt, eine ethische Dimension anspricht, die nicht minder fundamental auch zu einem genuin christlichen Handlungsverständnis gehört und die es hier wieder neu zu entdecken und sittlich ernst zu nehmen gilt. Meint doch gerade jenes aus der Tiefe christ-

8. L. Kolakowski, *Der Mensch ohne Alternative. Von der Möglichkeit und Unmöglichkeit Marxist zu sein.* München 1967, 213. In gleicher Richtung argumentiert der tschechische Revisionist V. Gardavski, *Gott ist nicht ganz tot. Betrachtungen eines Marxisten über Bibel, Religion und Atheismus.* Mit einer Einleitung v. J. Moltmann. München 1968, 225 ff. Vgl. ferner die äußerst kritische Stellungnahme zwölf jugoslawischer Marxisten zum Phänomen revolutionärer Gewalt in dem Sammelband: G. Petrovic (Hrsg.), *Revolutionäre Praxis. Jugoslawischer Marxismus der Gegenwart.* Freiburg 1970.

lichen Glaubens erwachsende Ethos der Gewaltlosigkeit keineswegs eine Haltung unkämpferischer passiver Resignation, die Unterwerfungsmoralen Vorschub leistet und bestehende Gewaltordnungen petrifiziert, sondern wesentlich eine aktiv wandelnde, das Böse des Menschen in seiner Wurzel angreifende und überwindende Kraft, in der sich erst die wahre und ganze Wirkmacht dieses Glaubens bezeugt.

Entsprechend aber darf sich dann auch eine aus dem Anspruch des Christlichen gestaltende, vom Glauben an Gottes befreiende Zuwendung zum Menschen getragene soziale Moral nirgends einfachhin mit dem gesellschaftlichen Leitwert einer statisch verstandenen Ordnungsethik identifizieren, die zur Lösung sozialer Konflikte einzig den Weg bedingungsloser Anpassung und Einfügung zuläßt. Würde dies doch bedeuten, daß damit auch all jene politischen und sozialen Situationen, »in denen der Mensch«, um mit Marx zu sprechen, »ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist«<sup>9</sup>, als unabänderlich und im Willen Gottes begründet hingenommen werden müßte. Und würde doch damit jeglicher sich in Widerspruch, Aufbegehren, Ablehnung und Protest bekundende humane Veränderungswille *a limine* als Verstoß gegen den Willen Gottes, als Sünde deklariert sein. Eine Konsequenz, die christlich im Grunde gewiß unvertretbar und unerträglich erscheint, die aber zwangsläufig mit einem Moralverständnis gegeben ist, das zwar Verantwortung für die Moralität des *Erfüllungswillens* gegenüber geltenden Ordnungen und Gesetzen, nicht jedoch zugleich auch Verantwortung für die *moralische Vernunft und Gültigkeit dieser Ordnungen selbst* zu übernehmen bereit ist.

Wenn ein solch statisches, auf gesellschaftliche Einfügung zielendes Moralverständnis dennoch für ganze christliche Epochen weitgehend bestimmend werden konnte, so muß dies, will man dem Vorgang gerecht werden, im Zusammenhang mit jenem elementaren moralsoziologischen *Entlastungseffekt* gesehen werden, der sich aus einer Gleichsetzung der bestehenden Ordnungen mit der von Gott gewollten Ordnung für den Glauben und für die ihn institutionell verwaltende Kirche ergibt. Denn wo immer christlicher Glaube in seinem Ordnungsanspruch im Gegensatz zu den jeweils herrschenden Ordnungsmächten tritt, setzt er sich damit notwendig auch der Gefährdung seiner eigenen Freiheitsrechte aus, während umgekehrt in der Übereinstimmung der beiden Ordnungsebenen zugleich die größtmögliche politische Gewähr seiner Freiheit liegt, einer Freiheit freilich, die dann mit einem Konformismus bezahlt werden muß, der diesen Glauben in seiner kritischen, sozial-regulativen Kraft bedenklich zu verkürzen und auf die ethischen Impulse einer letztlich »privat« verstandenen Nächstenliebe einzuengen droht. Ein solcher Glaube aber, der im Prozeß dieser Anpassung vor den tatsächlichen sozialen Unheils- und Unrechtsbefindlichkeiten dieser Welt weitgehend resignieren muß, steht damit letztlich auch in Gefahr, sein eigenes inkarnatorisches Prinzip, kraft dessen er dem Menschen in Christus

9. K. Marx, Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung (1843). Karl-Marx-Ausgabe, ed. H. J. Lieber und P. Furth. Bd. 1 (Frühe Schriften). Darmstadt 1962, 497.

als dem Heil der Welt den Weg zum Heil eben dieser *Welt* eröffnet, preiszugeben und sich so dominierend als ein eher passiver Erwartungsglaube zu begreifen. Ein sich so darbietender Erwartungsglaube jedoch, der die Welt nicht mehr eigentlich als den entscheidenden Ort des ständigen Durchbruchs der verheißenen, ihre Vollendung grundlegenden und antizipierenden Gottesherrschaft wahrnimmt, sondern nurmehr als eine Stätte der Vorbereitung und der Bewährung, und dem so Erlösung eher Erlösung *von* der Welt denn Erlösung *der* Welt bedeutet, macht es seinen Kritikern leicht, ihn als »ewigen Dieb der menschlichen Energien«<sup>10</sup>, um mit Rimbaud zu reden, oder nach dem Wort von Marx, als »Opium des Volkes«<sup>11</sup>, oder mit Nietzsche als »Platonismus fürs Volk«<sup>12</sup> zu brandmarken und abzutun. Das Volk, so heißt es schon bei Chailier in der Französischen Revolution, hat lange genug Jesus Christus beweint, es soll sich jetzt selbst beweinen und seine Rechte fordern<sup>13</sup>.

Angesichts dieser gravierenden, historisch jedoch gewiß weithin berechtigten Kritik an einem vorwaltend gewordenen christlich-politischen Handlungsverständnis drängt sich nun aber geradezu zwingend die Einsicht auf, daß christliche Moral, die mit Recht den Gebrauch von Gewalt im Namen der Liebe schuldig spricht, dennoch damit nicht den ihr zutiefst innewohnenden, von derselben Liebe und demselben Glauben an den Menschen getragenen zukunftsgerichteten, kritisch-kämpferischen Impuls in sich stillstellen darf, will sie nicht in eine die geschichtlichen Unrechtslagen verfestigende, »defaitistische« Moral des Verzichtes, der Schicksalsergebenheit und der sozialen Subordination umschlagen und verkehrt werden.

In all dem zeigt sich freilich eine letzte grundlegende und als solche unaufhebbare ethische Aporie, der jegliches, dem Menschen und seiner Humanisierung verpflichtete, *revolutionäre wie christliche* Handeln unterworfen bleibt, die Aporie nämlich, daß sich aller Kampf nur in dem Maße sittlich legitimiert, wie er den Menschen als »Zweck an sich selbst« zu bewahren vermag, und daß umgekehrt alle Gesinnung der Gewaltlosigkeit nur solange ethisch geprägt bleibt, wie sie sich nicht mit Resignation identifiziert, sondern den kämpferischen Impuls zur Verwirklichung einer menschlicheren Welt voll in sich auszeugt, selbst wenn sie sich um dieser willen in der Ohnmacht des Kreuzes vollenden muß.

10. Zitiert nach R. Garaudy, Was erwartet der Nichtchrist von der Kirche im Hinblick auf die Entwicklung von Normen des öffentlichen Lebens, in: Concilium 4 (1968) 333.

11. Marx, a.a.O. 488.

12. F. Nietzsche, Werke in drei Bänden. Ed. K. Schlechta. Bd. 2. Darmstadt 1963 ff, 566.

13. Nach F. Jonas, Geschichte der Soziologie. Bd. 2. Hamburg 1968, 8.