

Die Revolutionen, die Welt und die Kirche

Von Jean Laloy

Im Vorwort zu seinen »Historischen Studien« schreibt Chateaubriand (1826): »Man sieht, worin sich meine Gedanken über das Christentum von denen des Comte de Maistre und des Abbé Lamennais unterscheiden.« Er verwirft die traditionsgebundene Theokratie des einen ebenso wie die liberalisierende des andern und faßt statt dessen das Ende der weltlichen Macht der Päpste ins Auge – einen dritten Weg.

Hundert Jahre später äußert sich Jacques Maritain in »Religion und Kultur« folgendermaßen: »Eine der Aufgaben, zu der unsere Epoche berufen ist, wird die Vereinigung der Visionen eines Joseph de Maistre und eines Lamennais in der höheren Einheit der großen Weisheit sein, deren Kündler der heilige Thomas war.« Wenn nicht ein dritter, so doch jedenfalls ein anderer Weg. Die Annäherung dieser beiden Texte beweist, daß die Forschung seit langem im Gange ist. Und sie ist noch längst nicht abgeschlossen. Man kann einige Überlegungen dazu beisteuern, die weniger auf Spekulation als auf Erfahrung beruhen.

Was ist diese Welt, die durch so viele hochherzige oder angstvolle, wenn nicht hektische Stimmen unsere Zuwendung fordert? Was sagt sie uns durch die großen Aufschwünge, die sie mitreißen, durch die Revolutionen, die Erschütterungen aller Art? Was haben wir ihr zu sagen? Und wie?

Die Erfahrung der Revolution

In einem anregenden Buch analysiert Jean Baechler die »Phénomènes révolutionnaires«¹; er unterscheidet Revolutionen, welche Stauungen sind, gewalttätige Krisen, denen eine Rückkehr zum geordneten Leben folgt, und »verlängerte« Revolutionen, die sich aus der Idee des revolutionären Prozesses heraus unbestimmt als Revolutionen behaupten, selbst wenn sie ihren ursprünglichen Charakter, den eines heftigen Ausbruchs, verloren haben.

Nach der Revolution von 1789, deren glühenden Atem die Menschen von 1848 noch über sich spürten, sind uns im zwanzigsten Jahrhundert zwei »verlängerte« Revolutionen bekannt: die russische und die chinesische. Durch ihre Dauerhaftigkeit verschlingen oder lenken diese Bewegungen zahlreiche

¹ Presses Universitaires de France, Paris 1970.

politische oder doktrinäre Strömungen und können folglich als symbolische Repräsentanten eines bedeutenden Aspekts der modernen Welt aufgefaßt werden. Bei näherer Prüfung stieße man wahrscheinlich auf gewisse typische Züge, die uns das Wesen der Welt, in der wir leben, besser verstehen ließen.

Betrachten wir hier kurz die russische Revolution: »Alles umgestalten: Dahin wirken, daß unser verlogenes, schmutziges, langweiliges, abscheuliches Leben gerecht, rein, heiter, glückstrahlend wird! Wenn diese seit jeher in der menschlichen Seele, in der Volksseele schlummernden Ideen ihre Fesseln sprengen und sich in tosenden Fluten ergießen – dann nennt man das Revolution.«

Anklänge an diesen Satz, der nicht von Lenin, sondern von dem Dichter Alexander Blok stammt, könnte man bei Lenin finden. 1902 spricht er davon, »jeden Funken Unwillen im Volk anzufachen, bis eine gewaltige Feuersbrunst emporlodert«.

Das ist indessen nur ein Aspekt des großen Unterfangens. Die andere Seite offenbart sich in den schon so oft, aber fast immer falsch zitierten Worten: »Kommunismus ist sowjetische Macht plus Elektrifizierung der Dörfer.« »Sowjetische Macht« – das sind nicht die Volksräte, das ist die Macht der Partei, die absolute Autorität. »Elektrifizierung« – das ist Industrie, Rationalität, Technik.

Auf der einen Seite also die Flut der Leidenschaften, Spontaneität, schwärmerische Illusion. Auf der andern Macht, Disziplin, praktische Vernunft. Zwischen diesen beiden Grenzen, zwischen Anarchie und Macht entfaltet sich die »verlängerte« Revolution, diejenige, welche sich nur behaupten kann, indem sie sich als dauerhaft erweist und daher aufhört, jene spontane Bewegung, jener Heilsbringer zu sein, als den sie sich ausgibt.

Die großen Revolutionen unserer Zeit lösen sich entweder in Revolten und Streitigkeiten auf, und zwar von dem Augenblick an, da sie sich als die eigentliche Bewegung der befreiten Volksmassen durchsetzen (was beinahe 1921 in Rußland geschehen wäre, vielleicht auch 1957 in China und zweifellos 1968 in der Tschechoslowakei), oder aber sie behaupten sich um so rücksichtsloser, je größer für sie die Gefahr ist, ihren relativen Charakter eingestehen zu müssen. Sie verwandeln sich in disziplinarische und organisatorische Mächte. Diesem Dilemma können sie nur schwerlich enttrinnen.

Man wird einwenden, solche Beobachtungen entsprängen der Schwarzseherei, die sich allem Großen in diesem prometheischen Unterfangen verschließe. Ohne die Grenzen des persönlichen Urteils zu leugnen, kann man darauf erwidern, daß das Dilemma der modernen Revolutionen keine reine Erfindung sei. Spuren davon finden sich im Wesen ihrer großen Gründer.

Tocqueville schilderte mit beredten Worten das Drama der Revolutions-

führer², welche mit einer Wirklichkeit konfrontiert wurden, die anders war, als sie geglaubt hatten. Es scheint, keiner der Männer des Jahres II sei dieser Angst völlig entronnen. Weder Danton noch Desmoulins, noch Robespierre, ja nicht einmal Saint-Just, dessen Schweigen am 9. Thermidor eine Verwirrung offenbart, die nicht nur vorübergehender Natur war.

Spuren davon entdeckt man auch bei Lenin, vielleicht sogar bei Stalin.

Wir wissen, daß 1921 etwas in Lenin zerbrach, als er sowohl auf die europäische Revolution als auch auf die Einführung des Sozialismus in Rußland verzichten mußte. In den »Anmerkungen eines Publizisten«, geschrieben Ende Februar 1922, vergleicht sich Lenin mit einem Bergsteiger, der den Gipfel nicht erreichen konnte. Er muß wieder absteigen. »Es ist eine normale Vorstellung«, schreibt er, »daß ein Mann in dieser Situation düstere Momente erlebt . . .« Alle Schriften seiner letzten Periode sind Aufrufe zum Studium (es ist das, was er kulturelle Revolution nennt), zur Einfachheit, Loyalität, Redlichkeit, mit anderen Worten, zu jener traditionellen Moral, welche die »kommunistische Moral« für immer ersetzen wollte. Als er vor dem Eintritt in das Schweigen seiner letzten Monate einen Blick auf die Zukunft wirft, ist seine einzige Hoffnung für die Rettung der Revolution die Tatsache, daß »Indien und China notwendigerweise mit hineingezogen werden in die Weltrevolution«.

Zehn Jahre lang, von 1949 bis 1959, hat man das als Prophezeiung aufgefaßt. Was ist heute davon zu halten?

Auf jeden Fall kann man behaupten, Lenin habe sich mit seinem Werk auseinandergesetzt und darin nicht das Erwartete gefunden. Wir wissen nicht, was er getan hätte, wenn er es erlebt hätte. Aber wir wissen, was sein Nachfolger tat.

Stalin hält sich für einen Politiker der Tat. Nach seiner Meinung müsse man aufhören mit dem ideologischen Gezänk und zu handeln beginnen. So wird zum Beispiel der Fünfjahresplan eingeführt, dann die Kollektivierung von Grund und Boden. Danach wird die gesäuberte, zerrüttete und wieder zusammengeschweißte Partei die Apokalypse des Krieges erfahren, bevor sie sich dem Willen eines einzigen, aber siegreichen, machtgierigen Mannes unterwerfen muß.

Man kann von dieser Bilanz halten, was man will. Sie ist schrecklich, belastend, abstoßend. Es ist keine Bilanz der Niederlage. Wenn man sich aber auf die Äußerungen derer bezieht, die Stalin an seinem Lebensende nahe-

² »Was die Menschen in diesen langen Revolutionen am meisten demoralisiert, sind viel weniger die Fehler oder selbst Verbrechen, die sie im Feuer ihrer Überzeugung und ihrer Leidenschaften begehen, als die Verachtung, aus der heraus sie bisweilen schließlich dieselbe Überzeugung oder dieselben Leidenschaften übernehmen, die sie zum Handeln veranlaßt haben . . . Man kann sich kaum vorstellen, in welchem Maße die Tatkraft der größten Geister bei diesem Abstieg zusammenbricht.« *L'ancien Régime et la Révolution*. Gallimard, Paris, Bd. II, S. 276.

standen, stellt man fest, daß ihn alles anwiderte. Was Djilas bemerkte, bestätigt Allelujewa, desgleichen die Erfahrung aller, die bei dem alternden Diktator verkehrten. Stalin ist in Angst gestorben. Nicht nur die Last seiner Opfer drückte ihn, sondern – schlimmer noch – das Entsetzen darüber, daß all die angehäuften Macht nur ein Nichts war. Weder Befriedigung noch Ruhe. Tödlicher Überdruß. Seine Tochter erzählt uns, er habe sich ein Haus nach dem anderen bauen lassen. Sobald eines fertig war, mußte er ein neues haben.

Stalin hatte etwas Monströses an sich. Sein Ende ist eine Tragödie. In den Vollbesitz aller Macht gelangen, Gegenstand eines allgegenwärtigen Volkskultes sein und entdecken müssen, daß da nichts ist, nichts, nichts und wieder nichts! Kann man sich eine ärgere Qual vorstellen? Seine Opfer konnten wenigstens die Gerechtigkeit anrufen. Aber er? Einsam, ohne Gnade, ohne Ausweg. Er allein gefangen im schlimmsten aller Gefängnisse, sich selbst! Lenin ist freudlos, weil er nicht den erhofften Erfolg hatte. Stalin ist besessen, weil er zu viel Erfolg hatte, und weil sein Erfolg nur eine Täuschung ist.

Wir wissen nicht, was der hochbetagte Mao denkt. Aber allein die Exzesse der Kulturrevolution zeigen, daß die Bilanz nicht leicht zu ziehen sein dürfte. Che Guevara hat bekanntlich zu Jean Daniel gesagt: »Wenn man den Menschen nicht ändern darf, interessiert mich die Revolution nicht.« Er fügte nicht ohne Verachtung hinzu, wenn es sich nur darum handle, den Lebensstandard zu heben, habe ein kluger Neo-Kapitalismus oder eine bürgerliche Reformbewegung alles in allem vielleicht mehr Aussicht auf Erfolg als ein Sozialismus ohne Überzeugung³. Heißt das, jede Revolution sei zum Scheitern verurteilt, es sei besser, sich mit der bestehenden Ordnung abzufinden und einstweilen auf bessere Zeiten zu hoffen?

Das wäre eine Verkennung dessen, was diese großen Bewegungen mit sich bringen, was sie überdies hinter sich lassen, sofern sie sich als das nehmen, was sie sind, das heißt gleichermaßen relativ, beschränkt, unvollkommen und unfähig, das Absolute zu erreichen, das sie erstreben.

Es ist uns weniger wichtig, die Bilanz der revolutionären Erfahrung zu ziehen (dazu bedürfte es langwieriger Untersuchungen), als vielmehr ein Bild der modernen Welt einzufangen, einige Beobachtungen über das Wesen dieser Welt und über ihre Wandlungen abzuleiten.

Die Welt im Wandel

Man kann die Welt von heute auf tausenderlei Weise charakterisieren. Wir werden uns auf vier Merkmale beschränken, die, so offenkundig sie auch sein mögen, nicht immer miteinander in Verbindung gebracht werden.

³ J. Daniel, *Changer l'homme*. In: »Le Nouvel Observateur«, Nr. 128, 26. April 1969.

Was die moderne Welt von ihren Vorläufern unterscheidet (wir verwenden hier das Wort »Welt« im Sinn von Kultur oder Zivilisation), ist die Tatsache, daß sie sich im Wandel befindet. Sie wandelt sich, weil unaufhörlich neue Entdeckungen die alten ablösen. Die Thesen der Wissenschaftler veralten in wenigen Jahren. Als Folge dieser Neuentdeckungen verändert sich die Technik, die Elektronik tritt zur Elektrizität, der Reaktor zum Motor, die Fusion zur Spaltung. Auf einer anderen Ebene ist die Welt im Wandel, weil sie an ihre Zukunft denken muß. Bis zum siebzehnten, wenn nicht achtzehnten Jahrhundert war das nicht der Fall. Alle Vorbilder stammten von früher. Heute ist es umgekehrt. Das ist eine gewaltige Umwälzung, deren Folgen man erst allmählich zu spüren bekommt.

Diese Wandlung verbindet sich mit der Entfaltung des rationalen Handelns. Der unbedeutendste Erdnuß-Verkäufer ist gezwungen, seine Geschäfte zu rationalisieren. Ebenso der Architekt, der Arzt, der Landwirt oder der Staatsmann. Die Vernunft erweitert und vertieft allmählich ihren beherrschenden Einfluß derart, daß menschliches Handeln weniger vom Instinkt oder von der Tradition geleitet wird als vielmehr von Berechnung und Vernunftdenken. Zwischen Natur und Kultur im gehobenen Sinn des Wortes erstreckt sich ein Zwischenbereich, der der rationalen Schemata, außerhalb dessen es schwierig wird zu handeln.

Die Vielfalt der Techniken, ihre außerordentliche Macht, verbunden mit dem Anwachsen der rationalen Methoden und der Fülle der Ideen, geben den Menschen der letzten beiden Jahrhunderte ein Machtgefühl ohnegleichen. Gleichzeitig, vor allem seit dem letzten Krieg, beginnen sich negative Phänomene zu zeigen, die bis jetzt kaum wahrgenommen wurden.

Man merkt, daß der technische Fortschritt sich nicht linear vollzieht. Er wird durch wachsende Nachteile aufgewogen. Was sich im Bereich der Technik als wahr erweist, bestätigt sich im Bereich der Politik. Wie Hannah Arendt⁴ gezeigt hat, gibt es in der Politik einen Punkt, von dem aus sich die Sorge um das Wohl anderer nicht mehr günstig auswirkt. Es ist, als hätte sich das Vorzeichen geändert. Ein Politiker, der das irdische Glück für alle Menschen verwirklichen will, muß sich entweder geschlagen geben oder sich zum Herrscher der Menschheit aufschwingen. Das hat Dostojewski im »Großinquisitor« vorausgesehen. Hannah Arendt zeigt es (nicht ohne einige Übertreibung) am Fall Robespierre. Die Erfahrung der heutigen Zeit läßt es uns mit Händen greifen. Ob man nun den internationalen oder den sozialen Bereich betrachtet, man entdeckt, daß die neue Welt der Wandlung und der Vernunft trotz dieses gewaltigen Aufschwungs nicht zur Vollendung zu gelangen vermag. Sie ist »unvollendbar«, wie H. U. von Balthasar sagt. Wenn man sich überhaupt vorstellen kann, daß unter einer Weltregierung auf

⁴ Hannah Arendt, *On Revolution*. New York 1963.

internationaler Ebene Frieden herrscht, muß man sofort an die Revolten denken, die aus einem solchen Zustand entstünden, und folglich an die Unmöglichkeit dieses totalen Friedens. Das gilt erst recht für den sozialen Bereich, wo die Gleichheit – und sei sie auch noch so vollkommen – niemals jedermann zufriedenstellen wird. Das um so weniger, wenn diese Gleichheit die Freiheit respektiert, ohne die sie wertlos ist.

Daraus folgt nicht, daß man nichts zu tun braucht und sich mit dem jetzigen Zustand der Welt abfinden muß, sondern daß kein irdisches Beginnen gewisse Grenzen überschreiten kann, die in der Natur der Zeit selbst, des Raumes und der darin wirkenden menschlichen Gemeinschaften liegen.

Es ist noch bedenklicher zu merken, daß die Welt der Vernunft und der Wandlung sich nicht selbst ordnen kann ohne Rückkehr zur Finalität. Wenn es darum geht, die Ziele dieses Plans, jener Reform, dieser Revolution festzulegen, ist man heute mangels einer Idee der menschlichen Natur bereits außerstande, eine Wahl zu treffen und folglich auch, einen Sinn zu definieren. Aber nichts in der modernen Kultur erlaubt, die Frage derart zu stellen. Es gibt heute beinahe keine einflußreiche Philosophie mehr, die die Idee einer menschlichen Natur akzeptiert. Mangels dieser oder einer ähnlichen Idee, die es gestattete, Kriterien zu definieren, verfällt die Welt der Verwirrung: Die einen preisen Joga, andere die Rückkehr zum großen Pan, wieder andere die nackte Gewalt oder das bloße Nichts. Die heutige Welt gleicht einem Bild von Hieronymus Bosch. Sie hat ihren Sinn verloren, das heißt, zugleich den gesunden Menschenverstand und die Idee, daß das Leben einen Sinn hat.

Diesen vier Merkmalen, die einander paarweise gegenüberstehen, kann man ein fünftes hinzufügen.

In diesem sich wandelnden, aber seines Sinnes beraubten Universum, das von Vernunft überflutet, aber zur Vollkommenheit unfähig ist, wird die geringfügigste Hypothese, die unbedeutendste Schlußfolgerung sofort mit unvorstellbarem Aufsehen in alle Welt hinausposaunt, ohne den geringsten Respekt vor irgend jemand und irgend etwas.

Ist es demnach verwunderlich, daß beinahe überall Symptome des Wahnsinns auftreten? Die großen metahistorischen Heilsperspektiven, die der Verstand – eine immaterielle Fähigkeit – enthüllt, werden entstellt durch die Weigerung, etwas anderes als das Hier und Jetzt, als Erde und Tod zu akzeptieren.

Diese Welt ist zugleich der Ort unendlichen Verlangens, tiefer denn je, und unendlicher Weigerung, heftiger als je zuvor. Hinter dem Hunger, der noch immer in zu vielen Gebieten herrscht, erscheint ein anderer, der weit schwerer zu stillen ist: »Wir wollen wissen, warum wir hier sind.« – »Wir können euch darüber nichts sagen. Haltet euch an den Zufall!«

Eine solche Situation führt zum Selbstmord. Er bedroht uns alle. Von da her begreift man die Anziehungskraft des revolutionären Mythos. Aber wir

haben gesehen, daß auch er nicht die Antwort enthält. Auch er hat seine Grenzen, über die man nicht hinauskommt.

Kirche und Welt

Auf R. Garaudys Bemerkung zu Kardinal Daniélou: »Sie müssen noch viel von uns lernen«, antwortete dieser: »Gewiß. Aber Sie müssen von uns nur eines lernen: Gott ist.«

Vor der Überlegung, wie sie der Gerechtigkeit in der Welt den Weg bahnen könnten, sollten die Gläubigen sich fragen, wieso Gerechtigkeit in der Welt überhaupt möglich ist. Denn falls sie nicht anderswoher kommt, ist sie von Natur aus verdorben, ist sie nicht gerecht. Wenn sie anderswoher stammt, muß man es sagen. Die Welt an sich ist nicht offen für die Gerechtigkeit. Gesellschaft bauen oder, wie man oft sagt, den Sozialismus bauen, heißt zu meist, an einem Werk mitwirken, das Beton aufhäuft, damit kein Licht hereindringen kann, jenes nämlich, das die Relativität und Vergänglichkeit des Unternehmens enthüllen würde.

Die Anwesenheit der Kirche in der Welt enthüllt deren wahre Natur, hindert sie daran, sich für absolut zu halten, und führt sie zum Bewußtsein ihrer Unzulänglichkeit zurück. Diese Botschaft ist nie günstig aufgenommen worden. Doch gerade sie muß weitergegeben werden.

Sie läßt sich in einem Satz zusammenfassen: Die irdischen Stätten sind zugleich ohne große Bedeutung und sehr bedeutungsvoll. Ohne große Bedeutung: Was kümmert uns heute die Schlacht von Aktium oder selbst die von Waterloo? Sehr bedeutungsvoll: Könnten wir dies schreiben, wenn Hitler über Europa regierte? Quer durch die vergänglichen Dinge ziehen sich andere, und die haben unendlichen Wert. Aber damit gewisse Dinge einen unendlichen Wert erhalten, darf die Welt nicht vollendet, nicht in sich abgeschlossen sein.

Was die Kirche der Welt verkündet, ist also deren fundamentale Relativität und gleichzeitig deren Wert, weil sie ihr Dasein Gott verdankt, und weil Gott sie liebt.

Wie kann diese Botschaft überliefert werden?

Dazu ist es zweifellos nötig, daß die Welt sie anzuhören bereit ist. Wir haben es gesehen: Wir kommen vielleicht an einen Wendepunkt. Überall scheitern promethische Unternehmungen, ohne daß deswegen Angst und Unruhe verschwinden.

Wäre es nicht Aufgabe der Laienchristen zu überlegen, wie die Welt der Wahrheit des transzendentalen Gottes zu erschließen sei? Nicht daß die Welt sich der Kirche aufgrund irgendeiner *potestas indirecta* unterordnen sollte. Es genügte schon, das Prinzip Hinfälligkeit *und* der Wichtigkeit aller Dinge

anzuerkennen. Eine vergängliche Majestät, die sich auch so einschätzt, *magnanimitas*. Wäre es nicht Aufgabe der Laienchristen, über die Souveränität der Staaten nachzudenken und zu fragen, wie man sie in Einklang bringen könnte mit einer überstaatlichen Ordnung, die nicht ihrer Wirklichkeit wegen, sondern aus Notwendigkeit zu überleben respektiert würde? Wäre es nicht Aufgabe der Laien, sich der Frage der revolutionären Phänomene zu stellen? Könnten sie nicht unterscheiden zwischen denen, die, außergewöhnlichen Umständen entsprungen, sich mit einem jähen Wechsel identifizieren, der die Rückkehr zum Normalen anstrebt, und zwischen den anderen, die sich in Despotismus ohne Widerruf und Ende verwandeln, weil sie sich für absolut ausgeben?

Wenn die Laien ein untrügliches Bewußtsein des Irdischen wiedergewinnen, müßte sich einerseits die kirchliche Autorität weniger um sie kümmern, andererseits würde sich dieses relativierte, erleichterte, weniger bedrückende, bildsamere Irdische besser den Forderungen der Gerechtigkeit und in bescheidenerem Maße auch den Umwandlungen anpassen, welche die unablässigen technischen Neuerungen verlangen.

Im elften Jahrhundert hüllte sich Frankreich in ein »weißes Kirchengewand«. Es wäre wünschenswert, daß die Welt sich im einundzwanzigsten Jahrhundert in das buntscheckige Kleid verschiedener internationaler, übernationaler, sozialer, politischer und erzieherischer Institutionen hüllte, die durch ihre Verflechtung ein unaufhörliches Verwirklichen notwendiger Anpassungen ermöglichten.

Man hat früher von der »etablierten Unordnung« gesprochen. Statt dessen könnte man eher »nicht etablierte Ordnungen« vorschlagen, Ordnungen im Wandel, die in der irdischen Welt die Stütze einer gewissen Freiheit bei einem gewissen Grad von Frieden wären.

Diese Perspektiven erlauben es vielleicht, den irdischen Bemühungen, die auf Abrüstung, Sozialismus oder Entwicklung abzielen, ein wenig mehr Sinn zu verleihen.

Sie erlauben es gewiß nicht, eine christliche Welt oder eine christliche Kultur zu schaffen, aber doch wenigstens eine Welt, die sich von einigen Strahlen des Christentums durchdringen läßt, was heute selten der Fall ist.

Haben die Christen der Welt etwas Besonderes zu sagen? Wenn ja, müssen sie sie nicht daran erinnern, daß sie ist und zugleich nicht ist, daß sie zwischen zwei Unendlichkeiten schwebt, und daß ihr Friede sich in einer geordneten Wandlung befindet, die sich als abhängig, relativ und gleichzeitig als sinnvoll begreift? – »Wenn es Gott nicht gibt«, sagt Iwan Karamasow, »dann ist alles erlaubt.« Wenn es Gott nicht gibt, antwortet die Erfahrung dieses Jahrhunderts, dann ist alles erlaubt, aber nichts ist möglich. Wenn es Gott gibt, könnte man zu sagen wagen, ist alles offen, und einiges ist möglich.