

als Wort Gottes, zu viel aber menschliches Wort erscheint und darum als eines Menschen Wort der Beurteilung wie jedes andere Menschenwort verfällt? „*Tamquam potestatem habens*“ redete Christus. Aber das ist uns nur möglich, wenn wir „*pro Christo legatione fungimur tamquam Deo exhortante per nos*“ (2 Cor 5, 20)!

So bedeutet das Konzil von Ephesus nicht nur einen Merkmstein in der Geschichte; es ergeht von ihm auch viel Wegweisung und Anregung für unser heutiges pastorales Wirken.

Das Recht der Revolution.

Von *Franz X. Böhm*, St. Gabriel, Mödling.

(Fortsetzung.)

6. Göttliche Offenbarung und menschliche Vernunft bezeugen übereinstimmend, daß der tiefste Urgrund aller obrigkeitlichen Gewalt in Gott zu suchen ist. Dieser Erkenntnis gegenüber konnte es innerhalb der katholischen Wissenschaft zu keiner Zeit ein Schwanken geben. Aber etwas anderes war es um die Frage nach dem unmittelbaren Ursprung der Staatsgewalt. Ist in Gott nicht nur der tiefste und letzte, sondern auch der nächste und unmittelbare Ursprung der Staatsgewalt zu suchen? — An dieser Frage scheiden sich die Geister. Im wesentlichen sind es zwei Richtungen, deren eine nicht bloß den letzten, sondern auch den nächsten und unmittelbaren Ursprung der Staatsgewalt in Gott erblickt, wogegen die andere Richtung Gott zwar auch als den tiefsten und letzten Urgrund, dagegen als unmittelbare Quelle der obrigkeitlichen Gewalt die Volksgemeinschaft betrachtet. Im Interesse unserer Untersuchung wird eine kurze Darstellung der beiden Ansichten nicht zu umgehen sein.

Bis in das ausgehende 18. Jahrhundert wurde von der Mehrzahl der katholischen Gelehrten die Ansicht vertreten, das Volk in seiner Gesamtheit sei der erste Träger der Staatsgewalt, die ihm von Gott verliehen worden; das Volk aber übertrage die Gewalt ausdrücklich oder stillschweigend auf den Herrscher; mit anderen Worten, die Staatsgewalt stamme unmittelbar oder direkt von der Volksgemeinschaft, mittelbar oder indirekt von Gott. Als Hauptvertreter dieser Lehre, die man gewöhnlich als

scholastische Vertragstheorie bezeichnet, werden Bellarmin und Suarez genannt. Doch findet sich die Anschauung schon vor diesen beiden großen Theologen, auch bei zahlreichen Thomisten. Daß diese Lehre zu gewissen Zeiten nicht wenig Sympathie gefunden, wird uns erklärlich, wenn wir den geschichtlichen Hintergrund ins Auge fassen. Waren es doch die Zeiten, in denen der Absolutismus schwer auf so manchem Volke lastete. Auch weiß die Geschichte von Herrschern zu berichten, die im Kampfe mit der Kirche besondere Theorien erfanden, um ihre Stellung gegenüber der Macht der Päpste zu verbessern. Es sei erinnert an Ludwig den Bayer, der, um die Einsetzung des römisch-deutschen Kaisertums durch die Päpste aus der Welt zu schaffen, die Ansicht verteidigte, die kaiserliche Gewalt sei als solche unmittelbar von Gott eingesetzt; ferner an Jakob I. von England, der in jeder Einsetzung eines Königs ein unmittelbares Eingreifen Gottes erblicken wollte, wie die Heilige Schrift es von der Berufung Sauls oder Davids zur Herrscherwürde berichtet. Solchen theoretischen Entgleisungen und zahlreicheren faktischen Entartungen des Autoritätsgedankens gegenüber mußte die Lehre von der Übertragung der Staatsgewalt durch die Volksgemeinschaft vielen als eine heilsame Reaktion erscheinen.

Der Gedankengang der scholastischen Theorie, in gedrängtester Kürze dargestellt, ist dieser: Damit von einem Staatswesen Rede sein könne, genügt nicht ein äußeres Zusammenleben einer Vielheit von Individuen oder Familien auf einem bestimmten Territorium; es muß auch ein einigendes Band da sein, das die Vielheit zu einer moralischen Einheit, zur Staatsgemeinschaft zusammenschließt. Ein solches einigendes Band findet sich aber nur in der gegenseitigen ausdrücklichen oder stillschweigenden Übereinkunft, durch gemeinsames Zusammenhalten und Zusammenwirken das Wohl der Allgemeinheit zu sichern und zu fördern. Ein moralischer Körper verlangt nun von Natur aus eine einheitliche Leitung, eine oberste Gewalt, so notwendig, daß diese Leitungsgewalt mit und aus dem eben genannten Gesellschaftsvertrag sich von selbst ergibt; nicht als ob im Gesellschaftsvertrag die Ursache der Staatsgewalt zu erblicken sei (so der Protestant Pufendorf); sondern der Gesellschaftsvertrag ist die notwendige Bedingung dafür, daß die Staatsgewalt nach der von Gott gewollten Naturordnung aus der zum Staat verbundenen Volksgemeinschaft entsteht. Diese Leitungsgewalt kann sich von Natur aus nicht in einem Einzelgliede der Ge-

meinschaft finden; denn von Natur aus sind alle Menschen frei und keiner besitzt irgend eine Herrschergewalt über einen andern. Auch wäre keinerlei Grund ersichtlich, warum die Staatsgewalt von Natur aus sich gerade in diesem und nicht in jenem Einzelglied der Gemeinschaft finden sollte. Folglich kann die Staatsgewalt von Natur aus nur in dem ganzen moralischen Körper, in der ganzen Volksgemeinschaft ruhen. Das Volk aber, das als solches die Staatsgewalt nicht selbst ausüben kann, muß sie notwendig einem Haupte übertragen, sei es einem Einzelherrscher, bezw. einem Herrscherhaus, sei es einem Kollegium von mehreren Personen, die in ihrer Gesamtheit die oberste Leitung ausüben.

Seit der französischen Revolution ist wohl mitunter der Versuch gemacht worden, die scholastische Vertragstheorie in die Nachbarschaft der Rousseauschen Vertragstheorie zu bringen, um sie mit dem gleichen Verdikt zu treffen, das die letztere verdient. Dabei hat man jedoch den wesentlichen Unterschied übersehen, der die beiden Theorien wie durch einen Abgrund scheidet. Ja nicht bloß ein wesentlicher Unterschied, sondern ein scharfer Gegensatz muß es genannt werden, was die beiden Vertragstheorien von einander scheidet. Wohl gehen beide Theorien von einem allgemeinen Verträge aus, den sie als rechtlichen Ursprung des Staates betrachten. Aber schon in dieser Grundlage sind beide Theorien wesentlich verschieden. Die Scholastiker sind einig in der Lehre, daß die Existenz einer Staatsordnung und damit auch der die Staatsordnung begründende Vertrag sittlich notwendig ist, weil in der sozial veranlagten Natur des Menschen begründet. Nach Rousseau dagegen ist jener Gemeinschaftsvertrag ein Akt der bloßen Willkür, durch den die Menschen den paradiesischen Naturzustand verlassen und sich in die Gebundenheit des gesellschaftlichen Lebens begeben haben. In diesem Gemeinschaftsvertrag will Rousseau zugleich den Ursprung aller sittlichen Bindungen, aller Rechte und Pflichten des Menschen erblicken. Das allein schon würde genügen, um zwischen der Lehre Rousseaus und der Vertragstheorie der Scholastiker einen unüberbrückbaren Abgrund aufzureißen. Denn mit dieser Lehre stellt sich Rousseau weit abseits von der christlichen Ethik, nach der das natürliche Sittengesetz in jedes Menschenherz „geschrieben“ ist (Röm 2, 15) und jeder Mensch von Natur aus mit gewissen Rechten und Pflichten ausgerüstet ist, die keiner Menschenwillkür unterworfen sind. — Nicht weniger schroff erscheint der Gegensatz zwischen den beiden Ver-

tragstheorien hinsichtlich des Zustandekommens der Staatsgewalt. Nach Rousseau hat die Staatsgewalt im Volke nicht bloß ihren unmittelbaren, sondern auch ihren letzten und einzigen Ursprung; die Staatsgewalt ist ihm nichts anderes, als die „*volonté générale*“, die Summe der Einzelwillen aller Glieder der Gesamtheit. Nach den Scholastikern dagegen kommt die Staatsgewalt von Gott, der sie unmittelbar jeder zum Staatswesen verbundenen Volksgemeinschaft verleiht und durch diese dem jeweiligen Haupte der Gemeinschaft überträgt. Damit hängt ein weiterer höchst bedeutsamer Unterschied zusammen: im Rousseauschen System bleibt das Volk zu jeder Zeit der wirkliche Souverän, auch wenn es die Staatsgewalt einem Haupte, sei es auch einer Einzelperson, einem Monarchen, übertragen hat; die Souveränität des Volkes ist unveräußerlich. Der Herrscher kann nur im Namen des souveränen Volkes regieren, als Beamter des Volkes; er ist dem Volke verantwortlich, kann vom Volke zur Rechenschaft gezogen werden, kann auch beliebig abgesetzt werden. Anders nach der Vertragstheorie der Scholastiker; nach dieser ist die dem Volksganzen verliehene Staatsgewalt nicht unveräußerlich, vielmehr geht sie durch die Übertragung tatsächlich an den Herrscher über, und zwar für dauernd; das Volk kann den Herrscher nicht beliebig zur Rechenschaft ziehen noch auch bestrafen oder ganz absetzen.

7. Diese wenigen Bemerkungen werden hinreichen, um den großen Unterschied, ja direkten Gegensatz zu zeichnen, der zwischen der Vertragstheorie Rousseaus und jener der Scholastiker besteht. Wenn trotzdem seit dem Ende des 18. Jahrhunderts die Mehrzahl der katholischen Theologen und Staatsrechtslehrer sich von der scholastischen Vertragstheorie abgewendet hat, so dürfen wir einen der Gründe für diese Schwenkung wohl darin erblicken, daß viele von ihnen in der scholastischen Vertragstheorie — ob mit Recht oder Unrecht, bleibe hier unerörtert — eine Wegbereiterin der Rousseauschen Theorie und damit indirekt auch der Revolution zu sehen glaubten. Man könnte dagegen geltend machen, daß die scholastische Theorie Jahrhunderte hindurch von den Gelehrten in breitester Öffentlichkeit vertreten worden ist und keinem Staat und keinem Herrscher hat sie ein Haar gekrümmt. Treffend bemerkt dazu der spanische Philosoph Jakob Balmes: „Solange die Religion in allen Gemütern herrschte, hielt sie dieselben in geziemender Unterwürfigkeit unter den Fürsten. Wer da weiß, daß Gott Gehorsam gegen die rechtmäßige Obrigkeit gebietet, dem liegt wenig daran,

ob ihre Gewalt mittelbar oder unmittelbar vom Himmel komme oder ob bei der Bestimmung der Regierungsform und bei der Erwählung der Personen oder Geschlechter, welche die höchste Gewalt ausüben sollen, die Gesellschaft mehr oder weniger beteiligt gewesen sei. Darum sehen wir, wie in Spanien, ungeachtet daß man viel von Volk, Übereinkunft, Verträgen redete, die Könige dennoch die tiefste Verehrung genossen, ohne daß die Geschichte in den letzten Jahrhunderten ein einziges Beispiel eines Angriffes auf ihre Person vorweisen könnte.“ (Protestantismus, II, 210. — Wie sehr sich in diesem Lande unter dem Einfluß der revolutionären Ideen die Verhältnisse seit einem Menschenalter geändert haben, ist bekannt; daß auch hier die überwiegende Mehrheit des Volkes mit der neuesten Entwicklung der Dinge nichts zu tun hat, bestätigt nur die Erfahrung, der wir an anderer Stelle Erwähnung tun.) Das war eben das Verhängnis, daß der Boden, auf dem allein die Vertragstheorie als eine die gottgesetzte Autorität bejahende Lehre vertreten werden konnte, durch die gottfeindliche Philosophie des 18. Jahrhunderts unterwühlt worden war. Losgetrennt von dem gesunden Mutterboden des Gottesglaubens und der christlichen Staatsauffassung mußte die Lehre von der Volkssouveränität zur gefährlichen Irrlehre werden, die gleich einem unheimlichen Fiebergift die von ihr ergriffenen Organismen nicht mehr zur Ruhe kommen läßt. Hat nicht auch jenes andere unheilvolle Prinzip des Völkerunfriedens unserer Zeit, das häretische Nationalitätsprinzip, seine tiefere Wurzel in der Lehre von der Volkssouveränität? Hier ist nicht die Gelegenheit, dieser Frage weiter nachzugehen. Es sei nur ein Wort des gewiß unverdächtigen Troeltsch angeführt; er schreibt in seiner Schrift „Deutsche Zukunft“ (Berlin 1916, 55): „Das Nationalitätsprinzip ist das natürliche Korrelat der Demokratie. Aus der Selbstregierung der Völker folgt die Selbstgestaltung und -gruppierung. Sobald der Staat von den Individuen her aufgebaut wird, wird das gruppierende Prinzip schließlich immer das instinktiv fühlbarste sein, das heißt die Sprach- und Gesinnungsgemeinschaft, die wirkliche oder vermeintliche Blutsverwandtschaft.“

Während so die scholastische Vertragstheorie seit der französischen Revolution unter den katholischen Gelehrten viel von ihrer Vormachtstellung eingebüßt, ist die Ansicht von dem unmittelbaren Ursprung der Staatsgewalt aus Gott seither in den Vordergrund getreten. Diese Auffassung läßt nicht bloß die Staatsgewalt in abstracto betrachtet von Gott herkommen, insofern sie sich natur-

notwendig aus dem Wesen der von Gott gewollten menschlichen Gemeinschaft ergibt; sondern auch die Autorität, wie sie sich konkret in der staatlichen Obrigkeit findet, betrachtet sie als unmittelbar von Gott verliehen, ohne Dazwischenkunft einer menschlichen Vermittlung. Wo ein menschlicher Akt dazwischentritt wie etwa eine Wahl von Seite der Untertanen, da bedeute dieser Akt nur eine Bestimmung der Person („Designationstheorie“), mit anderen Worten eine *conditio sine qua non* für die Übertragung der Gewalt von Seite Gottes. Keinesfalls sei jener menschliche Akt die wirkende Ursache der Übertragung. Damit dem Leser die Möglichkeit eines eigenen Urteils geboten wird, sei hier die Beweisführung Cathreins, eines der neueren Vorkämpfer dieser Lehre, kurz skizziert (Moralphilosophie II, 461). Cathrein beruft sich zunächst auf die Analogie mit der väterlichen Gewalt in der Familie. Sobald die Familie entsteht, besitzt der Vater vom Naturrecht aus die väterliche Gewalt über die Kinder. Das Dasein der Kinder ist nur die notwendige Voraussetzung für das Entstehen der väterlichen Gewalt; sobald diese Bedingung gegeben ist, empfängt der Vater unmittelbar vom Naturgesetz, also von Gott, die väterliche Gewalt. Ähnlich ist die Verbindung mehrerer Familien zur Verwirklichung des Gemeinwohls nur die notwendige Voraussetzung, unter der das Naturgesetz dem dazu bezeichneten Träger die Staatsgewalt verleiht; ob die Mitglieder des Staates wollen oder nicht, sie können das Entstehen der Staatsgewalt unter der gegebenen Voraussetzung gar nicht hindern. Einen weiteren Beweis für den unmittelbaren Ursprung der Staatsgewalt aus Gott sieht Cathrein in dem Umstand, daß die in der Staatsgewalt enthaltenen Befugnisse unveränderlich sind. Wenn sich mehrere Personen zu einer Handels- oder Industriegesellschaft zusammenschließen, so können sie den Umfang der gesellschaftlichen Autorität beliebig einschränken oder ausdehnen, sie können auch die Autorität ganz aufheben und dadurch die Gesellschaft auflösen. Nicht so bei der staatlichen Gemeinschaft. Wohl können die Mitglieder die Regierungsgewalt auf verschiedene Träger verteilen, dem einen Beamten mehr, dem andern weniger Gewalt zuweisen; niemals aber können sie die Staatsgewalt, wie sie durch den von Gott bestimmten Zweck des Staates verlangt wird, als solche einschränken oder gar völlig beseitigen. Endlich sind die in der Staatsgewalt enthaltenen Befugnisse zum Teil von solcher Art, daß sie nur unmittelbar von Gott verliehen werden können. Als solche Befugnisse nennt Cathrein das

Recht der Kriegserklärung, der Todesstrafe, der richterlichen Entscheidung mit bindender Kraft u. s. w.; alles Rechte, die die einzelnen Staatsmitglieder nicht besitzen, mithin auch nicht verleihen können.

8. Welche Stellung hat das kirchliche Lehramt zu dieser Kontroverse eingenommen? Eine förmliche Lehrentscheidung ist niemals gegeben worden, weder im Sinne der einen noch der andern Meinung; Beweis dafür ist, daß beide Auffassungen bis heute unter den katholischen Gelehrten ihre Vertreter haben. Wohl besitzen wir zu dieser Frage eine Reihe Kundgebungen von höchster Stelle; unter anderem verschiedene Rundschreiben von Leo XIII., die sich mit staatsphilosophischen und staatsrechtlichen Fragen vom Standpunkt der christlichen Lehre aus befassen. Einige der wichtigsten Stellen aus diesen Rundschreiben über den Ursprung der Staatsgewalt finden sich im ersten Teil dieses Aufsatzes. Wie aus diesen Stellen ersichtlich, hat Leo die Lehre von dem Sozialvertrag im Sinne Rousseaus und im Zusammenhang damit die Lehre von der absoluten Volkssouveränität verworfen. Ob und wie weit der Papst mit dieser Verurteilung auch die scholastische Vertragstheorie und die Volkssouveränität im Sinne ihrer katholischen Vertreter treffen wollte, hat innerhalb des katholischen Lagers zu ernststen Meinungsverschiedenheiten geführt. Sicher ist, daß der Papst an keiner Stelle seiner Rundschreiben die scholastische Theorie ausdrücklich erwähnt oder gar verurteilt hat. Trotzdem wollen manche Autoren in diesen Rundschreiben eine Verwerfung der scholastischen Theorie erblicken; sie sagen, eine ausdrückliche Erwähnung und Verurteilung sei von Leo nur aus pietätvoller Rücksicht auf die bedeutenden Verteidiger dieser Lehre unterlassen worden; dafür sei in seinen Worten eine indirekte Verwerfung der scholastischen Vertragstheorie enthalten, insofern er die gegenteilige Lehre von dem unmittelbaren Ursprung der Staatsgewalt aus Gott als wahre Lehre verkünde. Indessen wird man bei ruhiger Prüfung aller in Frage kommenden Stellen in ihrem Zusammenhang sich schwerlich von einer auch nur indirekten Verurteilung der scholastischen Theorie überzeugen lassen. Wo der Papst ausdrücklich die gegenteilige Lehre, die Designationstheorie, erwähnt, da geschieht dies nur vorübergehend. In der Enzyklika „*Diuturnum illud*“ schreibt er: „Es steht mit der katholischen Lehre nicht im Widerspruch, wenn man sagt, daß diejenigen, welche einem Staatswesen vorzustehen haben, in gewissen Fällen nach dem Wunsch und Willen der

Majorität des Volkes gewählt werden können; auf diese Weise wird nun allerdings der Betreffende bezeichnet, der die Gewalt ausüben soll, das Recht dazu aber oder die Herrschaft selbst wird an diesen nicht vom Volke übertragen.“ Ja, gerade aus den unmittelbar folgenden Worten des Papstes entnehmen die katholischen Vertreter der Vertragstheorie ein Argument für ihre Ansicht. Es heißt dort weiter: „Ebensowenig steht hier in Frage die Art und Weise, wie ein Staatswesen geleitet wird. Es berührt die Kirche durchaus nicht, ob die Herrschaft von einem oder mehreren ausgeübt wird, wenn nur diese Herrschaft eine gerechte und für das Gemeinwohl erspriessliche ist; es hindert also nichts, daß die Völker jene Art von Staatswesen annehmen, welche ihnen entweder nach ihrem Charakter oder gemäß den Einrichtungen und Ansichten ihrer Vorfahren am passendsten zu sein scheint.“ Wenn also — so diese Autoren — nach den Worten Leos die Völker die Regierungsform bestimmen können, dann müssen sie *a pari*, um nicht zu sagen *a fortiori*, die Regierungsgewalt übertragen können; denn für die bürgerliche Gesellschaft sei es eine größere Sache, welche Staatsform sie habe, als welche Person die Staatsgewalt besitze (vgl. Göpfert, Moraltheol. I, 49). Welche immer die persönliche Ansicht Leos in dieser Frage gewesen ist, seine Rundschreiben dürften kaum gegen die scholastische Theorie zu verwerthen sein. Was jene Rundschreiben ihrem klaren Wortlaut nach bezwecken, ist die scharfe Verurteilung der modernen atheistischen Theorien über den Ursprung des Staates und der Staatsgewalt und ihrer Konsequenz, der absoluten Volkssouveränität. Im gleichen Sinne scheint die Verurteilung des Sillon aufzufassen, die Pius X. in seinem Schreiben vom 25. August 1910 unter ausdrücklicher Berufung auf die Enzyklika „*Diuturnum illud*“ Leos XIII. ausgesprochen hat. Was die Sillonisten in Gegensatz zur katholischen Lehre gebracht hat, war nicht ihre Ansicht, daß die Staatsgewalt nur mittelbar von Gott ausgehe und unmittelbar vom Volke, sondern die Behauptung, daß sie auf den Träger der Staatsgewalt übergehe, „ohne deshalb das Volk zu verlassen und unabhängig von ihm zu werden“. Hier zeigte sich offenkundig der Pferdefuß der bereits von Leo verworfenen Volkssouveränität im Rousseauschen Sinne.

9. Alle obrigkeitliche Gewalt hat ihren Ursprung aus Gott. Das ist eine Wahrheit, die einer gesunden, nicht von ihrem ewigen Urgrund losgelösten Philosophie ebenso geläufig ist wie sie fest verankert ist im Felsengrund der

göttlichen Offenbarung. Ob dieser Ursprung der Herrschergewalt aus Gott ein unmittelbarer im Sinne der Designationstheorie oder nach der scholastischen Theorie bloß ein mittelbarer zu nennen ist, kann weder aus der Offenbarung noch aus den Kundgebungen des kirchlichen Lehramtes mit Sicherheit entschieden werden. Nun unsere Frage: Wie stellt sich die katholische Lehre, wie stellt sich die an der göttlichen Offenbarung orientierte Wissenschaft zu der Frage nach einem Recht der Revolution? — Revolution nannten wir die gewaltsame Auflehnung gegen die staatliche Autorität zum Zweck des Umsturzes der bestehenden Verhältnisse im Staate. Nun kann die staatliche Autorität einerseits eine legitime, eine rechtmäßige sein, andererseits eine illegitime, eine unrechtmäßige, wie beim Usurpator oder beim fremden Eroberer, der sich unrechtmäßig ein Gebiet oder einen Volksteil unterworfen hat. Damit ergeben sich von vornherein zwei verschiedene Fragen, die wir bei der Untersuchung auseinanderhalten müssen. Prüfen wir zunächst die Frage der Revolution gegen die rechtmäßige Obrigkeit, gegen den legitimen Herrscher.

Der Sinn der Frage kann nicht der sein, ob die Untertanen ein unbeschränktes Recht besitzen, sich gegen die rechtmäßige Obrigkeit zu erheben, willkürlich den Herrscher zu vertreiben oder das bisherige System durch ein anderes zu ersetzen. Ein solches unbeschränktes Recht zur Revolution können auch die Anhänger der absoluten Volkssouveränität unmöglich meinen, wenn sie dem Volke das Recht zuerkennen, die staatliche Obrigkeit zur Rechenschaft zu ziehen, zu maßregeln und abzusetzen. Denn Revolutionen sind mit schweren Erschütterungen verbunden, die meistens ernste Schäden für das Gemeinwohl im Gefolge haben. In der Rücksicht auf das Allgemeinwohl, auf die mit der Revolution verbundenen schweren Schäden muß auch der extremste Anhänger der Volkssouveränität die faktische Grenze für das Recht zur Revolution anerkennen, wenn anders nicht die Ordnung der gesunden Vernunft auf den Kopf gestellt werden soll. Der Sinn der Frage kann nur der sein: haben die Untertanen ein Recht zur Revolution, wo diese ein notwendiges oder wenigstens ein geeignetes Mittel scheint zur Rettung oder zum Schutz des Allgemeinwohls? — Eine Regierung, eine staatliche Obrigkeit kann vollkommen legitim sein und kann dabei schlecht ihr Amt versehen, kann selbst in größter Weise das Wohl der Allgemeinheit schädigen. Angefangen von Unfähigkeit und Unverstand, weist die

Geschichte der Staaten und Völker alle Schattierungen schlechter Obrigkeiten auf bis zur ausgesprochenen Schreckensherrschaft, bei der Dummheit, Stolz und Bosheit wetteifernd ein grausames Zepter über eine geknechtete Masse schwingen. Völlig außer Frage ist in allen derartigen Fällen, daß die Untertanen sich aller verfassungsmäßigen Mittel bedienen dürfen, die geeignet sind, das gefährdete Gemeinwohl zu verteidigen oder ungerechte Angriffe der Obrigkeit auf die Rechte der Untertanen abzuwehren. Unter diesen verfassungsmäßigen Mitteln ist nach den modernen Staatsverfassungen mit an erster Stelle das Wahlrecht zu erwähnen. In den Republiken wie in den konstitutionellen Monarchien haben die Untertanen die Korporationen zu wählen, die die Gesetze aufstellen oder doch an deren Aufstellung unmittelbar beteiligt sind. In anderen Fällen besitzt das Volk sogar die Macht, sei es unmittelbar, sei es mittelbar, auf die Wahl der Regierung selber Einfluß zu nehmen. Da heißt es eben, Männer in die gesetzgebenden Körperschaften, bezw. in die Regierung zu wählen, die für das Recht eintreten, die ihrer hohen Verantwortung als Volksvertreter sich bewußt sind auch gegenüber den Launen oder Anmaßungen eines schlechten Herrschers. Neben dem Wahlrecht seien als gesetzliche Mittel genannt das Vereinsrecht, das Versammlungsrecht, das Recht der Petition und Remonstration. Es fehlt uns nicht an Beispielen, welchen Einfluß wirkliche Massendemonstrationen und Massenpetitionen auf die Regierungen auszuüben vermochten. Selbstverständlich soll hier keineswegs einer Diktatur der Straße in irgend einer Form das Wort geredet werden. Aber wo es gilt, verderbliche Gesetze oder offenkundiges Unrecht zu verhindern, schädigende Übergriffe der staatlichen Obrigkeiten abzuwehren, da wird die friedliche Kundgebung der Massen noch das harmloseste Mittel sein, das häufig auch zum angestrebten Ziele führt. Schließlich, um das wirksamste Mittel am Schluß zu nennen: die Macht der Presse und der von ihr geschaffenen öffentlichen Meinung. Die jüngste Vergangenheit erst hat der Beweise genug geliefert, wie diese papierene Waffe wirksamer sein kann als die schwersten Feldgeschütze; leider nur zu oft im Dienst des Bösen, im Kampf gegen Recht und Wahrheit. Schafft sich aber das Volk eine starke Presse, die unbestechlich das eine Ziel verfolgt, der Allgemeinheit zu dienen und das Allgemeinwohl zu fördern, dann wird die Presse auch in wirksamer Weise der Tyrannei und Ungerechtigkeit auf Seite der Staatsgewalt entgentreten können.

Aber, wird man entgegenen, was nützen alle verfassungsmäßigen Mittel, wenn Recht und Freiheit von einem Gewaltherrscher unterdrückt sind? Das erste, das ein solcher Herrscher zu tun pflegt, ist, die Rechte der Untertanen unterdrücken, die ihm gefährlich werden könnten. Dazu gehören eben jene verfassungsmäßigen Mittel, mit denen das Volk sich gegen Unrecht und Despotenwillkür wehren könnte: Koalitionsrecht, Versammlungsfreiheit, Redefreiheit, Pressefreiheit. Und das Wahlrecht? Wahlen lassen sich bekanntlich auf vielerlei Art und Weise von oben „machen“. Was dann? Die Vertreter der Theologie wie der katholischen Staatsphilosophie sind darin einig, daß, wo die verfassungsmäßigen Mittel gegenüber der Willkürherrschaft versagen, die Untertanen zum passiven Widerstand berechtigt sind. Passiver Widerstand, das Verweigern des Gehorsams gegenüber den Gesetzen und Anordnungen der Obrigkeit. Passiver Widerstand ist unter Umständen vom Naturgesetz geboten; dann immer, wenn das Gesetz, der Befehl einer Obrigkeit gegen Gottes Gebot verstößt. „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen.“ „Wenn die Staatsgesetze offen gegen das göttliche Recht verstoßen, wenn sie der Kirche Unbill antun oder den religiösen Pflichten widersprechen oder im römischen Papst die Autorität Jesu Christi verletzen, dann ist Widerstand Pflicht, Gehorsam aber Verbrechen; letzterer würde zugleich eine Unbill gegen den Staat selbst sein; denn alles gereicht dem Staate zum Schaden, was eine Versündigung an der Religion ist. Hieraus ersieht man, wie ungerecht es ist, das den Christen in den fraglichen Fällen gebotene Verhalten als Aufruhr zu brandmarken; es wird ja dem Fürsten und Gesetzgeber nicht der schuldige Gehorsam verweigert, sondern man folgt seinem Willen sonst immer, nur solchen Befehlen nicht, die zu erlassen er kein Recht hat; da sie mit Verletzung der göttlichen Rechte erlassen werden, entbehren sie der Gerechtigkeit und sind alles andere eher als Gesetze“ (Leo XIII. in seinem Rundschreiben „*Sapientia christiana*“ vom 10. Jänner 1890). — Gegenüber dem ungerechten Regime des Gewaltherrschers wird, wo keine verfassungsmäßigen Mittel helfen können, der passive Widerstand als zulässig erklärt. Aber — was ist damit gewonnen? Die Erfahrungen in der Geschichte der Staaten und Völker dürften dieses Zugeständnis als eine schöne Theorie erwiesen haben, womit der unterdrückten Volksgemeinschaft wenig geholfen ist. Ein Gewaltherrscher, wie er hier verstanden wird, pflegt schon beizeiten für eine ihm ergebene Brachialgewalt zu sorgen,

mit der er auch einen passiven Widerstand der Unterdrückten brechen kann.

10. So stehen wir hier dem Kern der Frage gegenüber: Wenn der verfassungsmäßige Weg zur Selbsthilfe den Untertanen durch Gewalt und Rechtsbruch verlegt wird, wenn jeder passive Widerstand als aussichtslos erscheint, dürfen dann die Untertanen zur gewaltsamen Selbsthilfe übergehen, zur Auflehnung gegen die despotische Willkür und Ungerechtigkeit, zur Vertreibung des schlechten Herrschers oder zur Beseitigung des für das Allgemeinwohl schädlichen Systems? — Die gesamte ungläubige Wissenschaft bekennt sich offen oder verdeckt zur Bejahung eines solchen Rechtes der Revolution. Das wurde bereits im ersten Teil dargelegt. Der konsequente Gottesleugner braucht nicht einmal jene extremen Fälle zur Bedingung setzen. Wenn das Volk als solches Träger der souveränen Gewalt ist und immer bleibt, dann hat es jederzeit das Recht, die Gewaltinhaber zu entfernen und auch das ganze Machtsystem im Staat grundstürzend zu verändern. Die einzige Beschränkung dieses Rechtes zur Revolution ist in der Rücksicht auf die aus dem gewaltsamen Umsturz drohenden Schäden für das Allgemeinwohl gegeben. In Wirklichkeit wird man unter den zahlreichen Revolutionen der neueren Geschichte nur wenige finden, die auch nur mit einem Schein von Recht als letzte Rettung des Volkes aus einer ungerechten und unerträglichen Tyrannei bezeichnet werden könnten. Die meisten Revolutionen sind noch immer das Werk einer kleinen — häufig genug volksfremden oder mit fremdem Geld bezahlten — Clique gewesen, der das Wohl des Volkes die allergeringste Sorge machte. Angesichts einer solchen das Recht der Revolution fast unbeschränkt bejahenden Geistesrichtung mußte die katholische Wissenschaft um so schärfer die richtigen Grundsätze verteidigen, wie sie aus der natürlichen Vernunft und aus der übernatürlichen Offenbarung zu entnehmen sind. Die kürzeste Formulierung der katholischen Lehre zugleich mit ihrer Begründung bietet das 13. Kapitel des Römerbriefes: „Jedermann sei den obrigkeitlichen Gewalten untertan; denn es gibt keine Gewalt außer von Gott; die aber, welche bestehen, sind von Gott eingesetzt.“ Das ist das dogmatische Fundament. Auf dieser Grundlage erhebt sich die praktische Folgerung: „Wer demnach sich gegen die obrigkeitliche Gewalt auflehnt, widersetzt sich der Anordnung Gottes.“ Sogleich fügt der Apostel die göttliche Sanktion hinzu: „Die sich aber widersetzen, ziehen sich selbst die Verdammnis zu.“

Heute ist die katholische Wissenschaft darin einig, sowohl die Theologie wie die Staatsphilosophie: ein Recht zur Revolution ist prinzipiell durchaus abzulehnen. „Ein Recht der Revolution, der verfassungswidrigen gewaltsamen Erhebung gegen die rechtmäßige Obrigkeit, gibt es nach christlicher Auffassung nicht. Die Revolution im ange deuteten Sinne erscheint vielmehr als eigenmächtiger Eingriff in göttlich sanktionierte Rechte“ (Schilling, Moraltheol. I, 132). Nicht anders lauten die Entscheidungen von höchster kirchlicher Stelle. Bereits wurde der 63. Satz des Syllabus erwähnt: „Legitimi principibus obedientiam detrectare, immo et rebellare licet.“ Und Leo XIII., der in seinen zahlreichen Rundschreiben über christliches Staatsrecht und moderne Staatsauffassung sich mit den verschiedensten Irrtümern auf diesem Gebiete auseinander setzen mußte, kommt auch wiederholt auf dieses vermeintliche Recht der Revolution zu sprechen. So schreibt er in seiner Enzyklika „Immortale Dei“: „Die gesetzmäßige Gewalt zu verachten, bei welcher Person sie auch sein mag, ist ebensowenig erlaubt, wie sich dem Willen Gottes widersetzen; die sich aber diesem widersetzen, stürzen sich freiwillig ins Verderben. Wer sich der obrigkeitlichen Gewalt widersetzt, der widersetzt sich der Anordnung Gottes; und die sich dieser widersetzen, ziehen sich selbst die Verdammnis zu.“ Deshalb begeht man ein Verbrechen, und zwar nicht nur gegen die menschliche Majestät, sondern auch gegen die göttliche, wenn man der Obrigkeit den Gehorsam verweigert oder mit Hilfe der Volksmassen gegen dieselbe sich erhebt.“

Die bedingungslose Ablehnung jeglichen Rechtes zur Revolution wird man für selbstverständlich finden bei jenen Vertretern der Sozialethik und der Staatsphilosophie, die den Ursprung der Staatsgewalt einzig in Gott erblicken, nicht bloß den entfernteren und mittelbaren, sondern auch den unmittelbaren und nächsten Ursprung; mit anderen Worten, die nicht bloß die Staatsgewalt im allgemeinen und abstrakt genommen auf Gott zurückführen, sondern auch die Herrschergewalt im konkreten Sinne, wie sie in diesem oder jenem Staatsoberhaupt sich verkörpert. Wenn der Herrscher seine souveräne Gewalt unmittelbar von Gott empfangen hat, dann können die Untertanen niemals das Recht besitzen, ihm die Herrschergewalt zu entziehen, ihn abzusetzen oder zu vertreiben. Schon einmal ist die Analogie mit der väterlichen Gewalt erwähnt worden. Der Vater hat seine Gewalt unmittelbar vom Naturrecht, also von Gott empfangen. Deshalb kön-

nen die Kinder niemals ihm diese Gewalt entziehen, ihn absetzen oder einen andern zum „Vater“ machen; ganz gleich ob der Vater gut ist oder schlecht, ob er seinen Pflichten nachkommt oder nicht, mag er selbst noch so sehr seine väterliche Gewalt mißbrauchen. Wohl gibt es in diesem Fall eine höhere Autorität, an die die Kinder sich wenden können und die nötigenfalls mit Entziehung der väterlichen Gewalt — im positiv-rechtlichen Sinne — vorgehen kann. Der analoge Fall hinsichtlich der Staatsgewalt, der von manchen Autoren erwähnt wird, ist selbstverständlich: wo der Machtinhaber einer höheren Autorität unterworfen ist (cf. Vasallenstaaten), da können die Untertanen sich an diese höhere Stelle wenden; dann ist es Pflicht dieser übergeordneten Stelle, die Angelegenheit zu untersuchen und unter Umständen den schlechten oder ungerechten Machtinhaber von seinem Amte zu entfernen.

11. Wenn wir die Stellung der katholischen Wissenschaft zur Frage des Rechtes der Revolution darstellen wollen, dann können wir nicht an der Lehre des Fürsten der Schule, des heiligen Thomas, vorübergehen. In seinem kleinen, aber inhaltsreichen Werke „De regimine principum“ finden wir auch unsere Frage behandelt. Wohl ist dieses Werk, wie gegenwärtig ziemlich feststeht, zum allergrößten Teil nicht dem Aquinaten selber zuzuschreiben, sondern seinem Schüler Ptolomaeus de Luca; nur der erste Teil, liber I. und liber II. 1—4, dürfte mit Sicherheit den heiligen Thomas zum Verfasser haben. Im ersten Teile (I. I. c. 6.) kommt er auch auf unsere Frage zu sprechen. Allerdings müssen wir bei der Lektüre dieser seiner Ausführungen sofort bemerken, daß er — wenigstens ausdrücklich — nur solche Verhältnisse im Auge hat, in denen das Volk selber seinen Herrscher wählt; es scheint das der einzige oder doch der gewöhnliche Weg für die Gewaltübertragung zu sein, den Thomas für seine Zeit der Erwähnung wert findet. Zunächst verlangt der heilige Lehrer, es solle Vorsorge getroffen werden, daß überhaupt ein tyrannisches Regiment nicht aufkommen könne; vor allem durch die Auswahl einer geeigneten Persönlichkeit, die einen Mißbrauch der Gewalt nicht befürchten lasse; dann aber auch durch kluge Beschränkung der Herrschergewalt, damit die Gefahr tyrannischer Entartung möglichst beseitigt werde. Wenn trotzdem ein tyrannischer Mißbrauch der Herrschergewalt erfolgt, dann rät der heilige Lehrer, die Tyrannei, wenn sie nicht allzu hart und maßlos ist, lieber zu ertragen; denn „es ist besser, eine nicht zu schlimme Tyrannei eine Zeitlang zu ertragen, als durch

Auflehnung gegen die Tyrannei viele Gefahren heraufzubeschwören, die schlimmer sind als die Tyrannei selber.“ Diese Gefahren schildert er mit einer Anschaulichkeit, wie sie nur ein der Wirklichkeit zugewandter Blick verleiht. Da ist einmal die Gefahr, daß die Auflehnung gegen den Tyrann nicht zum gewünschten Ziele führt; in diesem Fall wird die Sache nur noch schlimmer; der gereizte Machthaber wird nur noch ärger wüten und die Untertanen unterdrücken. Ferner, auch wenn der Aufstand mit Erfolg verbunden wäre, kommt es häufig zu schlimmen Parteiungen im Volke; schon beim Vorgehen gegen den Tyrann werden sich die einen für, die andern gegen ihn einsetzen; noch größer aber ist häufig die Gefahr des Parteienhaders, wenn es gilt, nach der Vertreibung des schlechten Herrschers die Verhältnisse neu zu ordnen. Dazu kommt zuweilen die noch ärgere Gefahr, daß der Führer im Kampfe gegen den Tyrann, wenn er einmal selber im Sattel sitzt, eine schlimmere Gewaltherrschaft ausübt als der, den er vertrieben, aus Furcht, daß ihm dasselbe widerfährt, was er seinem Vorgänger bereitet hat. In der Tat pflegen in solchen Fällen nur zu oft die letzten Dinge ärger zu werden als die ersten.

Wie aber, wenn die Tyrannei eines Gewalthabers maßlos und unerträglich geworden? Wir selber haben solche Fälle miterlebt oder müssen sie gegenwärtig noch miterleben. (Allerdings handelt es sich da meistens um nichts weniger als rechtmäßige Gewaltinhaber, von denen hier ja zunächst die Rede ist.) Was dann? Immer wieder springt uns, selbst aus Kreisen der Gutgesinnten, die Frage entgegen: Warum beseitigt niemand diesen Unmenschen? — Eine alte Frage, die schon dem heiligen Thomas bekannt gewesen und all die Jahrhunderte seither nicht zur Ruhe gekommen ist: Tyrannenmord! Schon der Aquinate kennt eine Lehrmeinung („quibusdam visum fuit“), die es für eine Tugend tapferer Männer erklärt, den Tyrann zu töten und so sein eigenes Leben für die Befreiung des Volkes aufs Spiel zu setzen. Aber diese Lehre bezeichnet Thomas als im Widerspruch stehend mit der apostolischen Tradition und dem Charakter des Christentums, das ein geduldiges Ertragen von Unrecht verlangt. So hätten auch die ersten Christen die tyrannische Herrschaft verschiedener römischer Kaiser geduldig und ohne Widerstand ertragen. „Es wäre aber für die Menge und ihre Leiter gefährlich, wenn sich einige auf private Anmaßung hin die Tötung wenn auch tyrannischer Gewalthaber herausnehmen dürften.“ Seien es doch meistens

gerade die schlechten Elemente, die zu solchen gefährlichen Unternehmungen zu haben sind; solche Menschen aber pflegen die Herrschaft guter Fürsten nicht weniger lästig zu empfinden, als die Tyrannei der schlechten Herrscher. So würden, wenn der Tyrannenmord einmal zugegeben würde, die Völker öfter ihrer guten Herrscher beraubt werden, als Hilfe gegen die Tyrannei erlangen. — Haben nicht die zahlreichen Morde an Souveränen und führenden Politikern in unserer Zeit diese alte Erfahrung wiederholt bestätigt? — Trotz der klaren Stellungnahme des heiligen Thomas und der anderen Führer im Reiche der Wissenschaft kam die Frage nach der Erlaubtheit des Tyrannenmordes nicht zur Ruhe; zumal später verschiedene protestantische Ethiker die Tötung des Tyrannen mit gewissen Einschränkungen für erlaubt erklärten. Auf katholischer Seite bekannten sich nur ganz vereinzelte Gelehrte zu der Auffassung, ein Privatmann dürfe im stillschweigenden Auftrag der Volksgemeinschaft den Tyrann töten, wenn es dem Volk unmöglich gemacht werde, ein gemeinsames Urteil über ihn zu fällen. Der bekannteste Vertreter dieser Lehre war der Jesuit Mariana (1599). Wie wenig gefährlich seine stark verklausulierte Lehre den zunächst Betroffenen erschienen sein muß, ist daraus zu ersehen, daß er sein Buch dem König Philipp III. von Spanien widmen und mit königlicher Druckerlaubnis erscheinen lassen konnte. Trotzdem wurde das Buch vom damaligen General der Jesuiten, P. Aquaviva, im Jahre 1610 zensuriert und diese Lehre allen Ordensmitgliedern streng verboten. Seitdem ist diese Lehrmeinung aus der katholischen Theologie verschwunden.

Wie den Tyrannenmord, so lehnt Thomas auch jedes sonstige Vorgehen gegen Tyrannenherrschaft ab, soweit es lediglich auf privater Autorität beruht. Wohl aber spricht er sich, wenn auch mit einiger Reserve, für ein Vorgehen auf öffentliche Autorität hin aus. („Videtur autem magis contra tyrannorum saevitiam non privata praesumptione aliquorum, sed auctoritate publica procedendum.“) Allerdings spricht er ausdrücklich wieder nur von dem Fall, in welchem das Volk das Recht besitzt, den Herrscher frei zu wählen. Für diesen Fall gesteht er dem Volk das Recht zu, den von ihm gewählten Herrscher abzusetzen oder seine Macht zu beschränken, wenn er die Macht mißbraucht; und das selbst dann, wenn das Volk sich vorher zu ewiger Treue verpflichtet hätte. Denn der Herrscher, der die der Volksgemeinschaft beschworene Pflicht nicht erfüllt, hat auch sein Recht auf die Treue des Volkes

verwirkt. Auf diese Lehre des heiligen Thomas gestützt nehmen auch neuere Theologen an, daß in Wahlmonarchien das Volk im Notfall sich selber helfen könne, im äußersten Fall selbst durch Absetzung des Regenten; so unter andern Schilling (*Moraltheol.* I, 133). Auch Cathrein, der sonst in entschiedener Weise jedes Recht der Revolution verneint, kann nicht umhin das Zugeständnis zu machen: „Steht einem Volke durch Herkommen oder Verfassung unzweifelhaft die Wahl seines Herrschers zu, so hat es auch das Recht, den Besitz der Krone an gewisse Bedingungen (Wahlkapitulationen) zu knüpfen. Hält der Gewählte die vertragsmäßig eingegangenen Verpflichtungen nicht, so verwirkt er sein Recht auf die Krone und das Volk oder die dazu berechtigten Stände können an und für sich zu einer Neuwahl schreiten, wenn dadurch nicht noch größere Übel heraufbeschworen werden“. (*Moralphilos.* II, 666). Auch jene andere Möglichkeit faßt Thomas noch ins Auge, auf die bereits weiter oben hingewiesen wurde: daß über dem tyrannischen Regenten noch eine höhere Stelle kompetent ist, in welchem Fall die Berufung an diese höhere Autorität der gewöhnliche Weg zur Abhilfe sein wird. Wenn aber alle erlaubten Mittel versagen? „Wo gegen den Tyrann gar keine menschliche Hilfe mehr zu finden ist, da bleibt nur noch übrig, daß man sich an den höchsten Herrscher wende, an Gott, der zur rechten Zeit in der Trübsal zuhilfe kommt.“ An diese Worte des Aquinaten knüpft auch Leo XIII. an, wenn er in seiner Enzyklika „*Quod apostolici muneris*“ schreibt: „Wenn bisweilen die Fürsten bei Ausübung ihrer Gewalt unbesonnen sind oder das Maß überschreiten, so duldet es die Lehre der katholischen Kirche nicht, sich auf eigene Faust gegen jene zu erheben, damit nicht die Ruhe und Ordnung mehr und mehr gestört werde und die Gesellschaft dadurch noch mehr Schaden leide. Und ist es so weit gekommen, daß keine andere Hoffnung mehr auf Rettung leuchtet, dann soll man, lehrt sie, durch Übung christlicher Geduld und durch inständiges Gebet von Gott schleunige Abhilfe zu erlangen suchen.“ Es bleibt der weiteren Untersuchung vorbehalten, ob damit eine gewaltsame Selbsthilfe des Volkes in jeder Form zu verwerfen ist.

(Schluß folgt.)