



## Wir kommentieren

**das Evangelium vom achten Sonntag nach Pfingsten:** Eine sinnwidrige und schlechte Parabel? – Miß Gibson fand keinen Eingang – Die Parabel mit den Ohren der Orientalen gehört – Nun mögen die Prediger ihre Konzepte revidieren.

**das Leben und Werk eines großen Sozialphilosophen: P. Gustav Gundlach:** 1. Ein Kämpfer für den Freiheitsraum der menschlichen Person – 2. Seine prophetische Note: er sah Gefahren im Ansatz voraus – 3. Der «letzte Metaphysiker» im sozialen Bereich – Gegen die einseitigen Statistiker – Der Verteidiger des Naturrechts – 4. Die Grenzen der Haltung Prof. Gundlachs – Das Haften an einer zeitbedingten Vorstellungswelt – 5. Aufgaben, die über P. Gundlachs Zeit hinausweisen.

**einen Wochenbericht der Bank Julius Bär (Zürich):** 1. Von der Verzweckung der Wissenschaften in USA und der Bürokratisierung nach dem Parkinsonschen Gesetz – Die Grundlagenforschung leidet – Die schöpferische Leistung schwindet – Die Spontaneität verkümmert – 2. Das Grundgesetz geistiger Eigentlichkeit: die Absichtslosigkeit als Weg zur eigentlichsten Erkennung der Welt.

## Soziales

**Apologie der Großstadt: Chancen der Stadt:** 1. Voraussetzung: Der Markt als Kennzeichen der Stadt – 2. Die beiden Pole des Stadtlebens: Öffentlichkeit und Privatheit – Sie bedingen einander – Der Unterschied zum Dorf – Ganz

neue Erziehungs- und Bildungsprobleme – Selbständigkeit im Wesentlichen und Geschmeidigkeit im Unwesentlichen – Die Kunst der «Repräsentation» – 3. Das gebieterische Verlangen nach wohliger Privatheit – Vorteile für die Familie – Der Häuptling und das Clanoberhaupt sind vorbei – Ein neuer Begriff der Freizeit – 4. Daraus ergibt sich: Ein anderes Ideal der «Pfarrfamilie» – Der Ruf nach Plätzen als Symbolen erfüllter Öffentlichkeit – Parkplätze sind keine gestaltgebenden Mittelpunkte – Die moderne Funktion von Bahnhofshallen – Neueste Kirchenbauten.

## Philosophie

**Zwei Naturrechtsgespräche** (Versuch einer Bewältigung der Aktualität der Frage) : Das Salzburger Wissenschaftergespräch 1962 und die Münchener Podiumsdiskussion 1963 – Im Zentrum: die theoretische Frage – Auf das Seinsrecht (Naturrecht) als ontologisches Prius richtet sich der «vorhergehende» Blick – Die historische Frage: Von Aristoteles über die Stoa, Cicero, Anselm und Thomas, Vasquez, Suarez bis zu den Naturrechtslehren der Aufklärung – Die philosophische Frage: Kelsens Irrtum – Drei Gruppen von Antworten: Der objektive Wille Gottes – Die Vernunft Gottes als subjektives Element – Die Seinsordnung selbst als eigentlicher Geltungsgrund – Das Naturrechtsproblem als theologische oder als ontologische Frage – Die pragmatische Frage: Woher das Bedürfnis nach naturrechtlichen Maßstäben? – Man sucht zu unterscheiden zwischen Fug und Unfug – Die Sehnsucht nach Formen der Einheit der Menschheit zumal heute – (Die Natur des Menschen als Glied

der sie umgreifenden kosmischen Ordnung – Darauf baut das Völkerrecht – Darin wurzelt die Menschenwürde – Das Recht, sich nicht vernichten zu lassen – Auch die Freiheit ist ein der positiven Rechtsordnung vorausliegendes Strukturelement – Der Sinn der Staatsgewalt – «Wir erlauben es nicht, daß ein Mensch uns beherrsche») – Im gleichen Raum bewegt sich der Juristen praktisches Bedürfnis – «Es ist, als schrieen die Steine» – Im kosmischen Zeitalter.

## Religionsgeschichte

**Zum Problem des Synkretismus in Lateinamerika:** Eine Rechnung, die nicht aufgeht – Der Sklave Boukman, Priester des Wodukultes, schlägt französische Elitetruppen – Haiti – Die Schuld christlicher Herren – Wie der Wodukult heute aussieht – Wodu und seine Macht – Vom Geist «geritten» – Kein Massenwahn – Des Wodukultes politische Bedeutung – Sein Einfluß auf dem Festland – Weiße Gebildete in der Umbandareligion – Des Volkes hauptamtliche Beteiligung – Eine Mahnung an den christlichen Kult.

## Konzil

**Newman vor 1871 über Primat und Episkopat:** Zwei Briefe aus dem Jahr 1849 – 1. Der Papst kann die Gewalt der Bischöfe nicht für sich beanspruchen – Trotzdem hat er Gewalt über die Bischöfe – 2. Von der kühnen Sprache der Heiligen gegenüber dem Papst – Dogmenentwicklung ein Incinander von Oben und Unten – 3. Newman und «sein Bischof» gegenüber den «Zeloten».

## KOMMENTARE

### Die Parabel vom ungetreuen Verwalter (Lk 16, 1–8)

Es ist die Parabel von jenem Mann, der zuerst seinen Herrn betrog, dann die Schuldscheine fälschen ließ und seinem Herrn erneut Schaden zufügte. «Und der Herr lobte den unehrlichen Verwalter, weil er klug gehandelt habe.» So aufgefaßt sticht diese Parabel ab von allen andern, welche uns aus Jesu Mund überliefert sind. Alle seine Parabeln spiegeln das konkrete

Leben seiner Zeit wider, wie es eine gute Parabel tun soll; diese aber widerspricht der Erfahrung. Wo findet sich ein Herr, der sich zweimal betrügen läßt und dann den Betrüger obendrein lobt?

Das Widerspruchsvolle liegt indes nicht in der Parabel, sondern in unserer westlich orientierten Auffassung. Hört man die Parabel mit den Ohren des Orientalen, so entspricht sie Zug für Zug dem Leben einschließlich des lobenden Urteils des Herrn. *Margaret (Dunlop) Gibson* hat in «On the Parabel of the

Unjust Steward» vor sechzig Jahren darauf hingewiesen und die Parabel richtig erfaßt und erklärt (Expository Times, XIV, 1902-3, S. 334), aber ihre Deutung fand den Weg nicht in die späteren exegetischen Parabelwerke. Miss Gibson lebte im Vorderen Orient; dem Schreiber dieser Zeilen drängte sich ihre Deutung in Indien auf.

«Es war ein reicher Mann, der einen Verwalter hatte.»

Der Reiche war Großgrundbesitzer und lebte in einer großen Stadt, etwa Damaskus oder Beirut, wo er das Leben genoß. Der Verwalter seiner palästinischen Güter war von ihm nicht bezahlt, sondern hatte diese Ländereien in Pacht. Er mußte dem Herrn jährlich eine bestimmte Summe zahlen, die er seinerseits von den Unterpächtern eintrieb. Aber nach uralter Gepflogenheit verpflichtete er sie, viel mehr zu zahlen, als sie für den Gutsherrn abliefern mußten. Den Überschuß betrachtete er als sein persönliches Einkommen, und dieses steigerte er bis zum Äußersten der Leistungsfähigkeit der Unterpächter; waren diese nicht einverstanden, so konnten sie ja gehen und mit ihren Familien hungern. Der Großgrundbesitzer kümmerte sich um all das nicht.

«Dieser wurde bei ihm beschuldigt, daß er das, was ihm zustand, verschleudere.»

Er ließ ihn kommen, stellte ihn zur Rede und befahl ihm, Rechenschaft von seiner Geschäftsgebarung abzulegen, «denn du kannst nicht weiter mein Verwalter sein». Diese Rechenschaftsablegung forderte eine gewisse Zeit, was dem Verwalter gestattete, an Mittel und Wege zu denken, wie er sich am besten aus der verfahrenen Situation herauswinden könnte, denn er stand vor dem völligen Ruin. Um sich für die unmittelbare Zukunft sicherzustellen, griff er zu folgendem Auskunftsmittel: er rief die einzelnen Unterpächter zu sich

«und sprach zum ersten: Wieviel schuldest du meinem Herrn? Dieser antwortete: hundert Krüge Öl»,

das heißt er nannte die auf dem Pachtinstrument eingetragene Summe. «Er sprach zu ihm: Da hast du deinen Schuldschein; setz dich hin und schreibe (einen neuen Schuldschein lautend auf) fünfzig.» Diese fünfzig Krüge Öl waren dasjenige, was der Unterpächter in Wirklichkeit für den Gutsbesitzer abzuliefern hatte; die restlichen fünfzig hatte der Verwalter für sich selbst erpreßt. Wäre es nur ein bescheidenes Plus gewesen, könnte man nicht von Erpressung reden, denn es stand ihm zu. Für seine Erpressung ließ sich geltend machen, daß jeder Verwalter in gleicher Weise gehandelt hätte. Den neuen Pachtschein nahm der Verwalter wieder in Empfang; er diente für die Rechenschaftsablage und würde dann in die Hand seines Nachfolgers im Verwalteramt übergehen.

Der Verwalter der Parabel zog es also vor, nicht nur auf das zu verzichten, was er bis zum Verlust seiner Stellung noch erpresserisch erwerben, sondern auch auf das, was er bis dorthin ehrsam einfordern konnte! Für die einzelnen Unterpächter war dieses Vorgehen eine unerwartete Entlastung; der nachfolgende Verwalter würde seine Mühe haben, ihnen neue, für ihn günstigere Pachtscheine aufzuzwingen. So waren sie willens, den abtretenden Verwalter für die nächste Zeit samt seiner Familie in ihr Haus aufzunehmen und zu verpflegen, bis er etwas Passendes gefunden hätte.

«Da lobte der (Guts-)Herr den unredlichen Verwalter, weil er klug gehandelt hatte.»

Der Verwalter hatte ihn zwar vorher arg hintergangen, aber seine letzte Maßnahme beeinträchtigte nicht seinen Gutsherrn, sondern höchstens seinen Nachfolger, was den Gutsherrn nicht interessierte. So verstanden, entfaltet sich die Parabel getreu nach dem Leben und ohne psychologischen oder moralischen Widerspruch.

Prof. Paul Gächter, Innsbruck

## P. Gustav Gundlach S. J.

(Einem großen Sozialphilosophen zum Gedächtnis)

Am Morgen des 23. Juni 1963, zwei Tage nach der Wahl Kardinal Montinis zum neuen Papst Paul VI., ist P. Gundlach S. J., durch mehr als 25 Jahre Professor der Sozialwissenschaften an der Päpstlichen Universität in Rom und zuletzt Leiter der neugegründeten Bischöflichen Sozialforschungsstelle in Mönchengladbach, von Gott ins Ewige Leben heimberufen worden.

Seine Persönlichkeit und sein Werk kennzeichnen eine ganze Periode des deutschen Sozialkatholizismus und darüber hinaus durch seine Tätigkeit als Sozialberater Papst Pius XII. der katholischen Soziallehre überhaupt. Er hat sie durch zwei Jahrzehnte hindurch aufs tiefste beeinflußt und mitgeprägt.

► In einer Zeit, die im Gegenstoß gegen den liberalistischen Kapitalismus des 19. Jahrhunderts den Kollektivismus kommunistischer und faschistischer Prägung heraufziehen und beide Systeme in einen Kampf um die Weltherrschaft, einen Kampf auf Leben und Tod, verwickelt sah, stand er fest wie ein Turm gegen die brandenden Wogen drohenden Kollektivismus, um die Rechte und Geltung der menschlichen Persönlichkeit zu verteidigen, und dies nicht nur in einer abstrakten philosophischen Lehre, sondern vor allem in der Propagierung geeigneter gesellschaftlicher und politischer Maßnahmen und Systeme, die er für unerläßlich hielt, um der Person im Druck der großen Machtgebilde von Organisationen und staatlichen Gewalten den nötigen Freiheitsraum zu sichern. Er mag dabei im einzelnen an überholten Institutionen allzulange festgehalten haben, er mag manche neue Akzentsetzung nicht mehr verstanden haben, er mag das Subsidiaritätsprinzip (das wohl seine klassische Formulierung und Propagierung ihm verdankt) unter geringerer Beachtung der Solidarität überbetont haben, er mag sogar, so nahe dem Felsen Petri, etwas von dessen Unbeweglichkeit mitbekommen haben: es ist sein bleibendes Verdienst, die drohenden Gefahren einer überschwenglichen romantischen Begeisterung für undifferenzierte und vielfach höchst materialistische Gemeinschaftsbewegungen aufgezeigt und ihnen nach Kräften einen Damm entgegengesetzt zu haben. Unerbittlich hat er schon vor der Machtergreifung, aber ebenso noch 1934 in einem berühmt gewordenen Artikel der «Stimmen der Zeit» den Nationalsozialismus angegriffen und bekämpft und mußte dann sein Land sehr rasch verlassen, um in Rom ein neues und noch größeres Wirkungsfeld zu finden.

► Pater Gundlach war nicht nur Wissenschaftler, sondern auch Politiker. Er hat durch Gutachten, Konferenzen, Personalpolitik seine Ideen auch durchzusetzen gesucht. Er war ein vielgehörter Ratgeber von Sozial- und Parteipolitikern, von Arbeitnehmer- und besonders in späteren Jahren auch Arbeitgeberverbänden, von geistlichen und weltlichen Obrigkeiten. Dabei mag dem theoretisch unerbittlichen Verfechter der Freiheit und Selbstbestimmung der Persönlichkeit praktisch manchmal unterlaufen sein, daß er im Eifer für seine gute Sache wohl auch Einzelnen Gewalt angetan hat. Es geschah aber nie um seiner persönlichen Stellung willen – er blieb immer der «Professor» –, sondern ein hohes Verantwortungsbewußtsein trieb ihn in gefährvoller Zeit, seine ganze Kraft und seinen Einfluß einzusetzen, wenn es galt, das hergebrachte und vielfältig durchdachte Ideengut zu schützen und Verbände und Institutionen zu verteidigen, die ihm eine Schutzwahl gegen Fehlentwicklungen zu sein schienen. Auch wer mit ihm nicht immer gleicher Meinung war, wird nicht leugnen können, daß er mit hoher Intelligenz, mit Weitsicht und scharfer Unterscheidungsgabe Gefahren im Ansatz erkannte und bekämpfte, die sich später keineswegs als harmlos herausstellten.

Darüber hinaus war er im persönlichen Umgang ein überaus feinfühler, aufmerksamer und hilfsbereiter Mensch. Gott

allein weiß, wie vielen Menschen er in der Not der dreißiger Jahre die entscheidende erste Hilfe geleistet hat.

► Was P. Gundlach ferner kennzeichnete, war seine hohe spekulative, metaphysische Begabung. Hier lag seine Stärke, vielleicht auch seine Grenze als Sozialwissenschaftler.

Seine Stärke: er hat sich in seinen Überlegungen nie mit bloßen Zweckmäßigkeiten begnügt, sondern suchte seine Position immer metaphysisch zu begründen, aus überzeitlichen, im Wesen des Menschen begründeten Normen und Grundsätzen abzuleiten. Er wandte sich mit aller Entschiedenheit – und mit vollem Recht – gegen die Oberflächlichkeit mancher Soziologen, die mit Kurven und Statistiken, mit Zitaten und Meinungsforschungen alleine Soziallehre betreiben wollten. Er spürte und verabscheute den fortschreitenden Zerfall philosophischer Überzeugungen, den wachsenden Skeptizismus und Nihilismus, die Flucht aus dem metaphysischen Denken in einen rein formalen Neukantianismus und Positivismus oder auch in die Theologie unter Preisgabe eines philosophisch begründeten Naturrechtes. Er war wohl einer der mächtigsten, gründlichsten und erfolgreichsten Verfechter naturrechtlichen Denkens der letzten Jahrzehnte im Gefolge seiner Ordensbrüder P. Theodor Meyer S. J., P. Victor Cathrein S. J., P. Heinrich Pesch S. J. Vor allem war er der Suarezianischen Philosophie mit ihrer starken Betonung des Eigenrechtes des Individuums verbunden.

Dieses konsequent philosophisch-naturrechtliche Denken, mit dem er auch ganz konkrete Vorstellungen der Sozialordnung verband, hinderte ihn aber bisweilen, die geschichtliche Bedingtheit dieser Formen, die wohl einen naturrechtlichen Kern, aber auch eine geschichtsbedingte Vergänglichkeit hatten, genügend zu würdigen. Seine ganze positive Vorstellungswelt wurzelte in den Erfahrungen der Jahre zwischen 1920 und 1933. Alles, was nicht nur nach 1933, sondern auch nach 1945 kam, wurde an jenen so hundertmal überlegten und philosophisch durchdachten Vorstellungen gemessen. So konnte es nicht ausbleiben, daß sowohl die Amerikaner wie vor allem auch die Franzosen, und zwar nicht nur die Arbeiterpriester, sich von ihm nicht voll verstanden fühlten.

So kam es auch, daß der neue Aufbruch des deutschen Sozialkatholizismus, wie er etwa auf dem Katholikentag von Bochum in einer vielleicht nicht ganz ausgereiften, aber hoffnungsvollen Art sich zeigte, immer wieder im Anlauf stecken blieb und an Ort und Stelle trat, da man spürte, daß die alten Formeln von 1930 überholt, die neuen aber noch nicht genügend ausgereift und vor allem nicht in einem neuen Gedankensystem verankert waren.

Diese Sachlage kam dem neoliberalen Denken zugute, zumal der Sozialismus sich erst viel später von noch viel weiter überholten Vorstellungen zu lösen vermochte und erst recht keine neue philosophische Grundlage zu finden oder gar zu schaffen imstande war. Professor Gundlach war gewiß kein Neoliberaler, auch wenn er häufig von diesen zitiert und zu Hilfe gerufen wurde. Eine bloße Rahmenordnung des Wettbewerbes war ihm viel zu wenig; den neukantianisch-formalistisch-mechanistischen Einschlag, den er in jüngeren Jahren sehr genau aus der Nähe bei seinen Studien in Freiburg / Br. kennengelernt hatte, lehnte er entschieden ab. Wenn aber in der konkreten Wirklichkeit die Wahl zwischen neoliberalen und kollektivistischen Tendenzen zu treffen war, dann galt seine erste Ablehnung zweifellos und ohne Zögern dem Kollektivismus. Das brachte ihn dann oft in eine Front mit dem Neoliberalismus. Wobei mit Hochachtung anerkannt werden muß, daß auch diesem mit seinem humanistischen und freiheitlichen Traditionen ein wesentliches Verdienst an der Überwindung des totalitären etatistischen und kollektivistischen Denkens zukommt.

Diese Sicht und dieser Kampf waren bei Prof. Gundlach getragen und erfüllt nicht bloß von einem kühlrechnenden Verstand, sondern von einem mit religiöser Wärme erfüllten Herzen, von einem tiefen Verständnis für volles und breites Menschentum, von einem edlen Humanismus im umfassenden Sinne des Wortes (er liebte das Wort *Humanum* ganz be-

sonders), von der Liebe zum Ebenbild Gottes im Menschen und zur Verherrlichung eben dieses Gottes im Menschen.

Ein großer Mann ist von uns gegangen

Mit ihm neigt sich eine ganze Etappe der Sozialentwicklung ihrem Ende zu, deren Mitgestalter und Exponent an hervorragender Stelle er war. Schon die Enzykliken Johannes XXIII. «*Mater et Magistra*» und «*Pacem in terris*» setzten neue Akzente und zeigen, daß die Zeit über manches hinweggeschritten ist. Der deutsche Sozialkatholizismus wird neue Wege beschreiten und seine wahre Gestalt für das letzte Drittel des 20. Jahrhunderts erst noch finden müssen. Neben der Freiheit wird auch die Gleichheit und die Gemeinschaft der Menschen mit ihren hohen Anforderungen zum Zuge kommen müssen, neben dem Subsidiaritätsprinzip wird die Solidarität größeres Gewicht bekommen; Freiheit und Selbstbestimmung müssen neben individuellen auch gemeinschaftliche Formen der Verwirklichung finden. Die Probleme der Industriegesellschaft und der städtischen Kultur müssen in viel breiterem Maß und schöpferischer Einstellung positiv aufgearbeitet werden. Der Familie und der Frau muß ihre wahre Stellung und Rolle in der modernen Gesellschaft angewiesen und gesichert werden. Neben der Sorge um die soziale Gerechtigkeit wird in vermehrtem Maße die Sorge um Bestand, Struktur und Gedeihen des Staates, um die unerläßlichen Grundlagen der Demokratie, um den Aufbau und Ausbau der Völker- und Weltgemeinschaft stärker in den Vordergrund treten müssen.

Trotzdem ist die Wirkung dieses Mannes weltweit gewesen. Er hat seine Zeit gehabt und diese mit mächtigem Einsatz erfüllt. Was hinter und über dem Vergänglichen bleiben wird und unverlierbar bleiben muß, das ist die Sorge um Freiheit und Persönlichkeit des Menschen inmitten einer auf Industrialisierung, Vergesellschaftung und Großräumigkeit hindrängenden Welt. Da sind vor allem der Wille und der Ernst, die Fragen und Aufgaben des Tages nicht nur in ihrer vordergründigen Dringlichkeit und Nützlichkeit, sondern in den großen Zusammenhängen zu sehen, sie an Maßstäben zu messen und auf Ziele auszurichten, die am tieferen und unvergänglichen Wesen des Menschen und seiner Bestimmung zu Unendlichkeit, Liebe und göttlichem Leben orientiert sind.\*

J. David

\* Eine erste biographische Skizze und Würdigung hat Prof. Joseph Höfner, heute Bischof von Münster, in seinem «*Jahrbuch des Instituts für christliche Sozialwissenschaften – Festschrift zum 70. Geburtstag von P. Dr. Gustav Gundlach S. J.*» geschrieben und so seinem ehemaligen Lehrer an der Gregoriana in Rom ein dankbar ehrendes Denkmal gesetzt. Eine beigelegte Bibliographie zählt über 200 Artikel auf. Wenn auch die meisten für den Tag geschrieben waren, so finden sich darunter eine Reihe von unvergänglichen Wert, voll gedanklicher Kraft und persönlichem Mut, und es wäre zu wünschen, daß diese gesammelt in einem eigenen Band herausgegeben würden.

## Absichtslosigkeit

Im 26. Wochenbericht der Bank *Julius Bär & Co., Zürich*, erschien kürzlich eine Mitteilung über die «*Bürokratisierung der Wissenschaft in den USA*», die uns über das unmittelbar behandelte Thema hinaus bedeutungsvoll erscheint. An einem Einzelfall demonstriert sie eine Grundgesetzmäßigkeit des geistigen Seins: ohne Absichtslosigkeit verkümmert das Wesentliche.

«Wer die Gelegenheit hat, sich im Lande mit der fortgeschrittensten Technik, in den USA, mit Wissenschaftlern zu unterhalten, der ist erstaunt, mit welcher Offenheit hier zugegeben wird, wie sehr Amerika ... von Europa abhängig war und ist. Es wird hervorgehoben, daß in den Vereinigten Staaten in

bezug auf die Grundlagenforschung eine starke Tradition fehle. Man kann offen davon hören, daß die entscheidenden Ideen vom Alten Kontinent entlehnt worden seien, und es wird namentlich betont, daß man in Zukunft nicht mehr im gleichen Maße wie in der Vergangenheit darauf zählen kann, daß hochqualifizierte Wissenschaftler freiwillig oder unfreiwillig – wie es speziell in den Zwischenkriegsjahren der Fall war – zuströmen würden, um das amerikanische Geistesleben zu befruchten. Die Schlußfolgerung, die daraus gezogen wird, ist die, man müsse um jeden Preis die eigene Grundlagenforschung fördern.»

► **Die Lage der Forschung in den USA.** Da ist vor allem darauf aufmerksam zu machen, daß die Forschungsaufträge des Staates eine ganz überragende Bedeutung erlangt haben. Es ist jedoch ganz selbstverständlich, daß der weit überwiegende Teil von diesen Forschungsaufträgen für die Zweckforschung bestimmt ist. Es handelt sich zumindest derzeit darum, Mittel ausfindig zu machen, um die feindlichen Raketen rechtzeitig abschießen zu können. Es geht darum, fremde Unterseeboote richtig zu lokalisieren. Ferner gilt es, hitzebeständige Metalle und Legierungen zu erproben. Unter dem Einfluß der Staatsaufträge hat sich der Charakter der Forschung weitgehend gewandelt.

► **Forscher, Verwalter und Geschäftsmann.** Gab es ehemals zahlreiche Gelehrte, die nach Erfüllung ihrer Lehrverpflichtungen sich aus Leidenschaft und Interesse dem Gewinn neuer grundlegender Erkenntnisse hingaben, ohne im geringsten darauf zu achten, ob sie praktisch verwertbar seien, so ist dieser Forschertypus heute in den Vereinigten Staaten nur noch in verhältnismäßig seltenen Exemplaren anzutreffen. Man stößt immer häufiger auf eine Kombination von Geschäftsmann, Verwalter und Forschungsleiter in einer Person. Jeder Professor, der es in sich hat, vermag Gelder für seine Untersuchungen zu mobilisieren. Zu diesem Zweck muß er es allerdings verstehen, zu unterhandeln und sein Vorhaben mit zügigen Werbeargumenten zu «verkaufen». Er muß organisieren, koordinieren, leiten, kontrollieren, Berichte schreiben und Rechenschaft ablegen. Man stelle sich vor, es käme einer zur zuständigen Regierungsstelle und erkläre, er möchte etwas von den verfügbaren riesigen Mitteln haben, um nachzudenken über eine «allgemeine Feldtheorie». Es steht wohl außer Zweifel, daß man ihn zwar höflich empfangen würde, aber das Lachen über einen solch komischen Kauz kaum verbeißen könnte. Für eine richtige Forschung braucht es doch einen Apparat. Finanziell unterstützen kann man nur Projekte, die wirklich etwas kosten. Je mehr, desto besser. Was nichts kostet, ist nichts wert. Dabei werden Leute, die das Zeug hätten, in der Grundlagenforschung etwas Bedeutendes zu leisten, vom Goldstrom angelockt. Sie müssen sich den Wünschen ihrer Auftraggeber anpassen. Diese Wünsche sind begreiflicherweise auf die Zweckforschung gerichtet. So kommt es denn, daß wertvolle Talente ihren eigentlichen Neigungen entsagen und sich in den großen Betrieb einspannen lassen.

► **Prinzip der Verwertbarkeit.** Es hat sich auch eingebürgert, die Auswahl der von den Forschern zu bearbeitenden Fragen nicht mehr Einzelnen zu überlassen, sondern einem Komitee anzuvertrauen. Eine Kommissionsarbeit wird aber stets darauf hintendieren, etwas zustande zu bringen, das den Wünschen des Auftraggebers entspricht und das verwertbar sein soll – und zwar heute und nicht möglicherweise erst in Jahrzehnten. Das begünstigt unweigerlich wiederum die angewandte Forschung und schlägt zum Nachteil der «abstrakten Theorie» aus, mag diese auch auf lange Frist an Bedeutung und Einfluß noch so überlegen sein. Nicht der Erkenntnistrieb und der ursprüngliche Wissensdurst des Einzelnen sind hier wegleitend, sondern ein abgeschliffener gemeinsamer Nenner, auf den sich in der Kommission alle einigen können.

► **Teamwork:** das ist das Schlagwort, das heutzutage auch in der Forschung dominiert. Die individuellen Impulse der Mitarbeiter haben sich dem Projekt ein- und unterzuordnen. Ständige Aufsicht ist vonnöten. Periodisch müssen Rapporte über den Gang der Untersuchungen abgeliefert werden. Gerade das verträgt sich jedoch mit dem Wesen der schöpferischen Forschung schlecht, denn es ist sehr wohl möglich, daß ein untergeordneter Mitarbeiter abweichende Ansichten vertritt, oder daß er dem Vorgesetzten wissenschaftlich überlegen ist. Ein älterer und arrivierter Professor kann oft gar nicht mehr in der Weise mit den neuesten Ergebnissen vertraut sein wie seine jüngeren Mitarbeiter. Er ist meist von der Verwaltungstätigkeit, von Reisen und Verhandlungen, von Kommissionssitzungen und Gutachten viel zu sehr absorbiert, als daß er noch imstande wäre, die Fachliteratur hinreichend zu verfolgen.

► **Verpönnung der bloßen Spekulation.** Die charakteristischen Merkmale der bürokratisierten Wissenschaft bringen es mit sich, daß kühne und phantasievolle Gedankengänge verpönt sind. Was an ihrer Stelle vorherrscht, sind Einzeluntersuchungen, die darauf gerichtet sind, winzige Stücke der Wirklichkeit zu erhellen, Bausteine zu sammeln in der Hoffnung, sie könnten später einmal zu einem geschlossenen Gebäude zusammengefügt werden. Was dagegen in bedenklicher Weise mangelt, sind umfassende neue Ideen, große Systeme. Derartige Versuche werden mit dem Hinweis verächtlich gemacht, es handle sich ja um bloße Spekulationen. Was nicht verifizierbar ist, gilt von vorneherein als unseriös. Evidenz im Sinne der Bestätigung durch Tatsachen ist das Zauberwort, dem sich alle zu beugen haben. Bei diesem Vorgehen wird lediglich übersehen, daß die Konfrontierung mit der Wirklichkeit bei manchen Systemen vielleicht erst später möglich wird, daß es aber die Systemgedanken sind, die der Forschung neue Wege weisen. Es wird völlig unkritisch angenommen, daß die Bausteine sich sozusagen von selbst zu einem Gebäude zusammensetzen.

► **Das Parkinsonsche Gesetz.** Wie bei jeder Organisation, so sind natürlich auch bei der institutionalisierten Forschung die Gesetzmäßigkeiten der Bürokratie am Werk. Wenn schon einmal ein Apparat vorhanden ist, dann muß er auch ständig gefüttert werden. Die gestellten Aufgaben können völlig unwichtig sein. Der Gelehrte, seine Kraft und Zeit, die er sonst der freien und schöpferischen Erarbeitung neuer Erkenntnisse hätte widmen können, werden für bürokratische Arbeit beansprucht. Durch unzählige Berichte muß er die eigene Existenzberechtigung beweisen. Bei der Wahl der Mitarbeiter wird man naturgemäß jene vorziehen, die bei den zuständigen Stellen Anklang finden. Verstopfte Individualisten mit zwar blendenden, aber unmittelbar schlecht verwertbaren Ideen laufen Gefahr, zu kurz zu kommen. So ist es nicht verwunderlich, daß oft die Mittelmäßigkeit vorherrscht. Es kommt dazu, daß die Bedeutung eines Forschers gemessen wird an der Größe seines Institutes, und diese wiederum an der Zahl der Mitarbeiter oder am Ausgabebetrag. Woran sollen sich denn die Geldgeber – zu denen nicht nur der Staat, sondern insbesondere auch die großen Stiftungen zählen – orientieren? Als Nichtfachleute sind sie vielfach gar nicht in der Lage, die Tragweite des Geschaffenen zu beurteilen. Zum Kriterium wird nur zu oft die Quantität gebraucht. Das hat nicht selten zur Folge, daß die Schaumschlägerei dominiert und daß das Entscheidende, die Grundlagenforschung, trotz aller guten Vorsätze zu wünschen übrig läßt.

«So sehr es an sich zu begrüßen ist, wenn die Staatsaufträge und die Gelder der großen Stiftungen die Forschung unterstützen, so wenig läßt sich der Eindruck von der Hand weisen, daß der erzielte Ertrag in einem gewissen Mißverhältnis steht zum Aufwand. Wird die Wissenschaft bürokratisiert, so bekommt ihr das ebenso schlecht wie etwa der Kunst (siehe für letzteres die Erfahrungen von hinter dem Eisernen Vorhang). Jene, die fruchtbare Einfälle hätten und zu schöpferischen Leistungen fähig wären, werden nur zu häufig durch das glitzernde Gold von ihren Vorhaben abgelenkt und haben stattdessen administrative Routinetätigkeit zu erledigen. Haben sie sich einmal in den Netzen der institutionalisierten Forschung verfangen, so büßen sie viel zu oft ihre Spontaneität ein und geben ihre selbstgesteckten hohen Ziele preis zugunsten dessen, was die Auftraggeber vermutlich interessieren dürfte.» Damit werden jene Kräfte bedroht, die auf die Dauer Kultur, Technik und Wirtschaft am nachhaltigsten befruchten könnten. Soweit der Bericht.

An diesem Einzelfall verdeutlicht sich jenes Grundgesetz geistiger Eigentlichkeit, das Paulus formuliert hat: «Möchten hinfort jene, die besitzen, so leben als besäßen sie nichts, und jene, die sich mit der Welt befassen, so als machten sie keinen Gebrauch von ihr.» Je «interessierter» der Mensch die Dinge betrachtet, desto mehr verhüllen sie ihr Eigentliches. Vor einem selbstlosen Menschen tut sich aber die Wirklichkeit auf. Die Forderung der «geistigen Armut» sollte die Christen fähig machen, der Welt in innerer Freiheit und Gelöstheit zu begegnen. Erst indem der Mensch die Dinge in geistiger Unabhängigkeit betrachtet und gebraucht (als ob er sie nicht gebrauchen würde), stößt er zum eigentlichen Grund der Wirklichkeit vor. Eine innige Vertrautheit mit den Dingen leuchtet in den Gleichnissen Jesu auf, der selber nichts hatte, wohin er

sein Haupt legen konnte. Eine ganz neue Dimension des Seins brach auch in der Welterfahrung eines Franz von Assisi auf. Er war ein Mensch, der in seinem Wesen etwas Absichtloses und Unbewußtes, etwas Keusches und Verhülltes hatte, das sich niemandem, keinem Menschen und keinem Ding, aufdrängte. Für ihn wurden alle Geschöpfe zu Brüdern und Schwestern. Die Dinge standen für ihn in ihrem reinen Wesen da. Sie haben sich aufgetan. Ein solcher Mensch konnte ein Du sprechen zu allen Dingen: Schwester Sonne, Bruder Feuer, Bruder Tod und Bruder Mensch. Dem Herzen dieses Menschen entsprang der Sonnengesang, das Jubellied der Schöpfung, der Ausdruck der tiefsten Verwandtschaft des Menschen mit dem Sein. Da vollzog sich die eigentlichste Erkennung der Welt, unmittelbar vielleicht niemandem nützlich, aber das Schicksal der Welt bestimmend. Nicht der «Verfügende» begreift die Wirklichkeit, sondern der, der von ihr ergriffen, in Anspruch genommen ist. Heute brauchen wir Menschen, in denen sich «das Wunder der leeren Hände vollzieht» (Bernanos). Der Mensch ist jenes merkwürdige Wesen, das nur dadurch in sei-

nem Sein bewahrt und behütet ist, daß es sich dem je Größeren, Unverfügbaren aussetzt, ihm in voller Absichtslosigkeit begegnet. Er ist daheim im Offenen und Unbewältigten des Geheimnisses. Der begnadete Mensch ist der preisgegebene. Absichtslosigkeit ist gleichsam das Sakrament wahren, kompromißlosen Menschentums. Flucht zum Beabsichtigten ist im Grunde die Flucht des Menschen vor sich selbst. Diese Erkenntnisse trägt ein jeder Christ in seinem Innern. Die meisten von uns glauben aber nicht daran, daß sie «wirken». Es ist höchst überraschend für uns, daß man heute daran ist, selbst die wissenschaftliche Forschung an diesen Erkenntnissen zu orientieren, die Menschen freizustellen für das absichtslose Betrachten. Wir verstehen heute mehr, was die Worte Christi im Markusevangelium bedeuten: «Kinder, wie schwer ist es für solche, die ihr Vertrauen auf Reichtum setzen, in das Reich Gottes einzugehen!» Die selbstlose Betrachtung der Wirklichkeit, die Absichtslosigkeit des Seins und des Handelns bringen uns das Sein nahe. Es tut einem wohl, solche Erkenntnisse in Berichten einer Bankgesellschaft angedeutet zu finden. L. B.

## CHANCEN DER STADT

(Zweiter Teil einer «Apologie der Stadt»)<sup>1</sup>

### Eine neue Wesensbestimmung

In seinem Werk «Die moderne Großstadt» versucht *Hans Paul Bahr* eine neue «soziologische Definition der Stadt», die zwar, wie die meisten Definitionen, ihre Einseitigkeiten und Beschränkungen hat, aber auch, wie mir scheint, Ansatzpunkte für sehr fruchtbare Überlegungen und Maßnahmen bieten könnte.

Bahr knüpft an eine «ökonomische» Definition des «Meisters der soziologischen Begriffsbildung», Max Weber, in seiner berühmten Abhandlung über die Stadt (Wirtschaft und Gesellschaft, 4. Auflage, Tübingen 1956, S. 732 ff.) an. Danach sollten als Städte alle diejenigen Siedlungen gelten, in denen «die ortsansässige Bevölkerung einen ökonomisch wesentlichen Teil ihres Alltagsbedarfs auf dem örtlichen Markt befriedigt, und zwar zu einem wesentlichen Teil durch Erzeugnisse, welche die ortsansässige und die Bevölkerung des nächsten Umlandes für den Absatz auf dem Markt erzeugt oder sonst erworben hat.» Kennzeichen der Stadt wäre also der Markt – sofern er das Leben der Stadt wirklich bestimmt. Bauerndörfer, in denen ab und zu ein Jahrmarkt stattfindet, sind keine Städte. Als Städte können auch nicht gelten die Riesendörfer der Ukraine oder die fürstlichen oder bischöflichen Großöfen (Großhaushalte). Auch große Barackenlager, etwa auf Truppenübungsplätzen, die viele Tausende von Soldaten beherbergen, sind noch keine Städte.

Der «Markt» ist jene eigenartige, kunstvolle Veranstaltung, wo Menschen aus ihrer privaten und persönlichen Sphäre heraustreten, mit anderen Menschen um einer Sache, eines Angebotes willen zusammentreffen und nach bestimmten Regeln Austausch pflegen, ohne miteinander in persönliche Beziehungen und Bindungen einzutreten.

Diese Bestimmungen erweisen sich als sehr fruchtbar.

Zwar läßt die zunächst rein ökonomische Definition den Soziologen unbefriedigt. Bahr weitert darum den Begriff in einer glücklichen und Wesentliches treffenden Weise aus. Der Markt ist für ihn die früheste Form der «Öffentlichkeit».

«Der Markt ist ein soziales Phänomen eigentümlicher Art. Er ist eine dauerhafte, institutionalisierte Ordnungsform, in der immer wieder bestimmte soziale Kontakte nach bestimmten Regeln stattfinden. Jedoch fehlt ihm der Gebildecharakter einer sozialen Gruppe und ihre Quasi-Subjektivität, die das Ich sich mit einem Wir identifizieren läßt... Der Markt ist eine Form der Verteilung durch Tausch, wobei die Tauschenden bis zu einem gewissen Grad Herr ihres Entschlusses, das heißt Wirtschaftssubjekte bleiben, so eng der Spielraum ihrer Willkür auch sein mag ... Beliebige, flüchtige, dennoch nach strengen Regeln verlaufende soziale Kontakte auf Märkten zwischen beinahe einander unbekanntem Individuen bei gleichzeitig möglicher Ausklammerung der jeweiligen Sozialgefüge, denen diese Individuen sonst noch angehören ... Der Markt ist die früheste Form einer Öffentlichkeit im soziologischen Sinn».

«Wo es zur Stadtbildung in dem von Max Weber beschriebenen Sinne kommt, ... ist die Teilhabe an einer Öffentlichkeit für die Masse der Bewohner nicht nur eine festliche Ausnahme, sondern eine alltägliche Form des sozialen Verhaltens. Dies macht es möglich und bis zu einem gewissen Grad wahrscheinlich, daß sich dann auch andere Formen der Öffentlichkeit herausbilden, zum Beispiel eine politische Öffentlichkeit» (S. 36/38).

Das eigentliche Kriterium der Stadtbildung:

### Ausbildung einer öffentlichen und einer privaten Sphäre

Die These Bahrs lautet: Eine Stadt ist eine Ansiedlung, in der das gesamte, also auch das alltägliche Leben die Tendenz zeigt, sich zu polarisieren, das heißt entweder im sozialen Aggregatzustand der Öffentlichkeit oder in dem der Privatheit stattzufinden.

Es bilden sich eine öffentliche und eine private Sphäre, die in engem Wechselverhältnis stehen, ohne daß die Polarität verloren geht. Die Lebensbereiche, die weder als «öffentlich» noch als «privat» charakterisiert werden können, verlieren an Bedeutung. Je stärker Polarität und Wechselbeziehung zwischen öffentlicher und privater Sphäre sich ausprägen, desto «städtischer» ist, soziologisch gesehen, das Leben einer Ansiedlung.

<sup>1</sup> Erster Teil siehe Nr. 12, S. 145 ff.

Hier stehen wir tatsächlich an einem zentralen Punkt: Die Stadt ist ein soziales Gebilde, eine Lebensform, mit folgenden Merkmalen:

► Alles Leben polarisiert sich immer mehr auf die beiden Pole Öffentlichkeit und Privatheit.

► Die beiden Pole bedingen einander: echte Öffentlichkeit besteht nur, wenn daneben eine echte private Sphäre besteht, und die Öffentlichkeit treibt aus sich selbst heraus das Bedürfnis, aber auch die Möglichkeit hervor, eine wirklich private Sphäre herauszubilden und hoch zu kultivieren.

► Öffentlichkeit und Privatheit stehen miteinander in einer merkwürdigen Wechselwirkung: die Öffentlichkeit bleibt nur gesund und menschenwürdig, wenn sie eine echte private Sphäre neben sich duldet, ermöglicht, fördert. Privatheit bleibt nur gesund, wenn sie immer wieder sich öffnet in eine gesunde Öffentlichkeit hinein.

Chancen wie Gefahren städtischen Lebensstils sind hier in einer eindringlichen und erleuchtenden Weise umschrieben.

Ein «Markt» ist kein geschlossenes soziales System, in das alle Mitglieder vollständig integriert sind. Weder sind die Personen, die auf dem Markt mitspielen, mit ihrer ganzen Person in das Marktgeschehen einbezogen (sie stehen jeweils noch in anderen Sozialgefügen, in die sie wieder zurückkehren, und die sich nach anderen Prinzipien ordnen als der Markt; diese Sozialgefüge spielen auf dem Markt gar keine Rolle), andererseits ist aber auch das Verhalten dieser Personen auf dem Markt nicht durch die Marktordnung vollständig festgelegt (wie das etwa bei einer Truppenverpflegung oder in einem Konzentrationslager der Fall ist). Die Ordnung des Marktes garantiert im Gegenteil eine gewisse Wahlmöglichkeit der Kontaktnahme jedes mit jedem, genauer: jedes Individuums mit jedem Individuum, ohne daß die Person in diese Kontaktnahme vollständig einbezogen wäre. Man tritt einander als «Käufer» und «Verkäufer» gegenüber, ohne Rücksicht auf Beruf, Familienverhältnisse, gesellschaftliche und politische Stellung, Bildung usw. Ein wesentliches Merkmal ist gerade die unvollständige Integration, eine Offenheit der sozialen Intention der Einzelnen, deren freier Wahl und Willkür es überlassen bleibt, mit wem, auf welche Weise, wie lange und wie vielfältig sie Kontakt aufnehmen wollen, um zu handeln.

Eine solche «Öffentlichkeit», die neben sich eine ebenso klar ausgeprägte «Privatheit» besitzt, ist in einem kleineren geschlossenen Kreis, wo jeder jeden kennt, etwa in einem kleinen Dorf, in einem kleinen alten Städtchen, nicht möglich. In einem solchen «geschlossenen System» sind beinahe alle Beziehungen durch ein dichtes, fast lückenloses Netz personaler Bindungen vermittelt. Der Käufer ist nicht nur Käufer, sondern Sohn oder Tochter, Frau oder Angestellte von dem und dem, Kirchgänger oder Abständiger, Bauer oder Handwerker, Verwandter oder langjähriger Kunde, Mitglied dieser oder jener Partei oder Gewerkschaft usw., usw. Jeder wird gleich in seinen gesamten sozialen Bezügen und Verflechtungen gesehen und behandelt. Die Beliebigkeit ist sehr eingeschränkt, Bekannte und Verwandte nehmen es einem übel, wenn man in dieses oder jenes Geschäft geht, usw. Man ist niemals ein völlig Unbekannter und muß gerade darum hundert Rücksichten nehmen, die mit dem gerade anstehenden Geschäft an sich nichts zu tun haben. Eine völlige Privatheit ist hier nicht oder nur in Ausnahmefällen mit schwerwiegenden Folgen möglich.

All dies macht das aus, was immer mehr Menschen in diesen kleinen Gemeinschaften als Beengung empfinden. Zugleich verhindert es, daß sich die Individuen rein und unmittelbar als Individualitäten begegnen. Die Individualität bleibt eingewickelt, eingehüllt in die soziale Gruppe. Der Einzelne vermag diese Hülle nicht abzulegen und ist deshalb für den andern, der der gleichen oder einer anderen Gruppe angehört, eingeordnet, verhaftet mit dem Prestige oder der Belastung seiner Gruppe. Je mehr sich der Mensch aber seiner Individualität bewußt

wird, desto mehr sucht er dieser Einordnung, dieser Subsumtion unter eine vorgegebene Gruppe zu entweichen: und gerade das bietet ihm die Stadt. «Stadtluft macht frei», das gilt nicht nur im juristischen und politischen, sondern auch im persönlichen Sinn. Der amerikanische Dichter John Steinbeck hat einmal in einem in aller Welt bekannt gewordenen Aufsatz erklärt, er fühle sich nirgends so unbelastet und frei, so sehr er selbst und so unbelästigt von fremden Rücksichten, könne nirgends so leicht arbeiten wie inmitten von New York mit seinen 14 Millionen Einwohnern.

Die scheinbar übermächtige «Öffentlichkeit» der Weltstadt gestattet eine Privatheit, wie sie auf dem Land, im Dorf nicht möglich ist.

So eng die Menschen in einer Stadt sich drängen, berühren und stoßen – es ist hier bei aller Nähe der äußeren Berührung doch eine innere, im guten Fall vornehme Distanz möglich, wie eine kleinere Gemeinschaft sie kaum zu bieten vermag.

### Folgen, Gefahren und Chancen

Dieses Auseinandertreten der Öffentlichkeit und der privaten Sphäre bedeutet freilich auch den Wegfall der Leitfäden vorgegebener vertrauter Bindungen, der Traditionen, Bräuche und Sitten, der sozialen Kontrollen, der Mitgliedschaft vorgeformter Gemeinschaften. Die Distanz kann auch zu völliger Isolierung und Vereinsamung führen, wenn ein Mensch sich nicht selbst persönliche Kontakte zu schaffen vermag. Die Distanz, die Bindungslosigkeit, der Wegfall der sozialen Kontrolle können leicht zu Halt- und Zuchtlosigkeit führen. Damit sind wichtige Erziehungs- und Bildungsprobleme gegeben, denen leider so manche der herkömmlichen, gutgemeinten, aber völlig unzureichenden Erziehungsmethoden nicht gerecht zu werden vermögen. Es wird in der Stadt zu gleich eine Selbstständigkeit im Wesentlichen und Geschmeidigkeit im Unwesentlichen vorausgesetzt, die viele Menschen, zumal wenn sie in anderem Milieu aufgewachsen sind, nicht aufzubringen vermögen.

Die enge und häufige Berührung, die raschen aber flüchtigen Kontakte, das tausendfältige Angewiesensein auf gegenseitiges korrektes Verhalten – man denke zum Beispiel an den städtischen Verkehr – bedingen die Herausbildung einer Reihe von Verhaltensregeln, die auf rasche, korrekte, aber ganz auf schmale Zwecke ausgerichtete Reaktionen angelegt sind. Der Einzelne begegnet kurzfristig vielen unbekanntem oder wenig bekannten Menschen. Aber er will vielleicht doch, so flüchtig der Kontakt auch immer sein mag, als etwas gelten. Also muß er versuchen, in den winzigen Augenblick oder Ausschnitt, der von seiner Person sichtbar wird, so viel hineinzulegen, daß er Beachtung findet und wenigstens in den notwendigen Umrissen erkennbar wird. Damit bildet sich ein ganzes System von Mitteln, Zwecken, Zeichen und Symbolen der «Repräsentation» – der Vergegenwärtigung und Darstellung dessen heraus, was man jetzt gerade herausstellen will: angefangen von Abzeichen, akademischen und anderen Titeln, Garderoben bis hin zu Automarken usw. Solche Zeichen sind der leichten Verständigung wegen durchaus nützlich und angebracht – sie können freilich das wahre Wesen auch verdecken oder ersticken. Auf jeden Fall aber bedeuten sie in der städtischen Gesellschaft etwas ganz anderes als im kleinen Kreis.

### Privatheit

Bestimmte Lebensbezirke, Verhaltensweisen, seelische Vorgänge, persönliche Beziehungen eignen sich nicht dazu, dem Blick des Unbestimmten und Unbestimmbaren und außerdem tausendfältigen Jedermann ausgesetzt zu werden, dem der Mensch in der städtischen Umwelt ständig begegnet. Überdies spielt sich das Berufsleben in einer solch unpersönlichen «Öf-

fentlichkeit» ab, daß der Mensch, um «zu sich» zu kommen, sich in seinem tieferen Selbst zu begegnen, zu besitzen und zu bewahren das unwiderstehliche Bedürfnis empfindet, sich aus der «Öffentlichkeit» in eine geschützte, abgeschirmte «private» Sphäre zurückzuziehen, in der er «ganz er selbst» sein kann, in der er sich ohne Maske und ohne Krampf geben kann, ohne Uniform, ohne ständiges Strammstehen, ohne unberufene Beobachter, ganz und ungezwungen «er selbst». Die harte, fordernde unpersönliche «Öffentlichkeit» verlangt gebieterisch zur Ergänzung nach einer persönlichen, wohligen, warmen Privatheit.

Gerade die Stadtluft mit ihrer aufdringlichen und unausweichlichen Öffentlichkeit erzeugt aber nicht nur das Bedürfnis, sondern auch die Möglichkeit dieser Privatheit, in die sich einer unbeachtet und ungestört zurückziehen kann. «Die Herausnahme gewisser Bezirke aus dem Einflußbereich der weiteren sozialen Umwelt bringt Chancen mit sich. Die besonders empfindlichen intimen Lebensbereiche werden nicht nur geschützt vor den nicht genau vorauszusehenden Eingriffen einer Umwelt, die den unbestimmbaren Charakter der Öffentlichkeit hat, sondern sie erhalten Entwicklungsmöglichkeiten, wie sie in einer durchstrukturierten sozialen Ordnung mit vollständiger Integration nicht bestehen. Eine solche Ordnung – so wohlgefügt sie ist – ist nämlich niemals so feinsinnig, daß sie sich innerhalb der engsten sozialen Umwelt, etwa in der Familie, nicht als grobschlächlige Fremdbestimmung auswirkte. Die Absonderung, die Abschirmung nach außen läßt die kleine soziale Umwelt in ihrer Einheit und Eigenart im Unterschied zur Außenwelt bewußt werden und ermöglicht, daß ihre latente Eigengesetzlichkeit zum Zuge kommt. Bewußter Ausbau und Kultivierung der engsten sozialen und dinglichen Umwelt zu einem in sich geschlossenen System eigener Art: das sind die positiven Bestimmungen der Privatheit».

Diese Chancen kamen vor allem der Familie zugut, insoweit sie sich als Wirtschafts- und Wohngemeinschaft in einem Haushalt konkretisierte, der oft mehr als zwei Generationen, aber meist nicht den ganzen Sippenverband umfaßte. Das galt zunächst vor allem für die bürgerliche Familie, das heißt die Familie der Stadtbewohner vollen Rechts (53).

«Diejenigen, die heute so gern von Geborgenheit des Einzelnen und der Lebendigkeit und Erfülltheit des Lebens in der Familie früherer Zeiten sprechen, vergessen, daß ihr konservatives Leitbild relativ jungen Datums ist. Sie haben die gutbürgerliche Familie des ausgehenden 18. und des 19. Jahrhunderts vor Augen. Die bäuerliche Familie kennen sie meist nicht, geschweige denn die Tagelöhner- und Arbeiterfamilie. Sie vergessen, daß Ruhe, Lebendigkeit und Kultur des bürgerlichen Familienlebens nur unter ökonomischen und gesellschaftlichen Bedingungen gedeihen konnten, in denen der Bereich der Familie bis zu einem gewissen Grad aus den umfassenden gesellschaftlichen Bezügen ausgesondert und wirksam, zum Beispiel durch besondere Rechts- und Wohnformen, eingefriedet, das heißt privatisiert war. Diese Einfriedung konnte aber nur glücken in einer unvollständig integrierten Gesellschaft, in der nicht, wie in einem geschlossenen System, jederzeit der Herr, der Häuptling, das Clanoberhaupt oder das Kollektiv der Siedlungsgemeinschaft in die intimsten Bereiche eingreifen kann». Und Bahrdrät fügt mit einer gewissen Härte und Ironie hinzu: «Wer also der Familie ihre Geborgenheit wiedergeben will, indem er sie in die Geborgenheit einer, überschaubaren Nachbarschaft oder, nüchterner ausgedrückt, in ein durchstrukturiertes, umgreifendes soziales System einordnet, begeht einen Denkfehler. Er zerstört gerade die Voraussetzungen, unter denen eine familiäre Geborgenheit, das heißt doch auch die Chance, sich zu verbergen, gegeben sein kann.»

Diese Privatheit ist etwas völlig anderes als etwa die Abgeschlossenheit auf einem einsamen Bauernhof. Sie steht in ständigem, ja täglichem Kontakt mit der «Öffentlichkeit», während der Bauernhof wochen- und monatelang für sich bestehen kann. Dieser umfaßt auch eine Menge von Arbeitsmöglichkeiten und Kontakten mit der Natur, während die städtische Privatheit vor allem in der «Freizeit» besteht. Diese Freizeit ist nicht erfüllt von gemeinsamer, selbstverständlicher und sich selbst in Gang haltender Tätigkeit, sondern sie konfrontiert

die Personen sozusagen unmittelbar, nicht durch gemeinsame Arbeit vermittelt, miteinander. Sie läßt heute etwa durch das Fernsehen und den Funk, die Zeitungen, die Bücher die «Öffentlichkeit» in einer höchst eigenartigen, unverbindlichen, freien, persönlich-unpersönlichen Art in die private Sphäre hinein, ermöglicht eine persönliche Teilnahme, die aber nur dann engagiert, wenn sich der Einzelne in einsamem, persönlichem Entschluß selber engagieren will.

Die Privatheit würde der Gefahr der Verengung, Verarmung, kleinlichen Erstickung erliegen, wenn sie nicht immer wieder diesen Kontakt mit der «Öffentlichkeit» zulassen, suchen und herbeiführen würde. Gleichzeitig reagiert sie sehr empfindlich, wenn die «Öffentlichkeit» von sich aus in die private Sphäre hineindrängt mit Mahnungen, Appellen, Vorwürfen oder auch mit Forderungen zum «Mitmachen». Hier wird die Aufdringlichkeit, aber auch die Grenze des totalen Staates mit seinen ewigen Märschen, Schulungsabenden und so weiter doppelt deutlich empfunden und abgelehnt.

Darum setzt sich auch der Trend zur radikalen Trennung von Beruf und Freizeit, Arbeitsstätte und Familienheim immer mehr durch, selbst bei Berufen, in denen diese Trennung nicht ohne weiteres gegeben wäre, wie etwa bei Ärzten, Juristen, Geschäftsleuten. Man schafft bewußt die Distanz zwischen Arbeitsplatz und Familienheim, «Markt» und Privatheit.

### Daraus wäre zu lernen

Es wäre eine Menge von Elementen und Eigenarten des modernen Lebensstils, der Gestaltung des Familienlebens, des Vereinslebens, des politischen, aber auch des kirchlichen Lebens zu bedenken, die hier nur teilweise angedeutet werden können. Eine Erziehung und Kultur des Fernsehens und des Funks zum Beispiel hätte hier ebenso viel zu lernen, wie die Gestaltung der Seelsorge. Gottesdienst und Vereinsleben, Pflege der Frömmigkeit im privaten wie öffentlichen Leben müßten den beiden dialektisch aufeinander bezogenen, klar getrennten und doch in Kommunikation und Austausch stehenden Sphären der «Öffentlichkeit» und der «Privatheit», die beide ihre Berechtigung, ja ihre Notwendigkeit haben, deutlicher Rechnung tragen. Manche Klage über Vereinsmüdigkeit und «Rückzug aus dem Apostolat», insbesondere beim Übergang von der Jugendzeit zum Erwachsenenalter, verfehlt ihr eigentliches Ziel, wenn diese Dinge nicht beachtet werden. Das Ideal einer «Pfarrfamilie» müßte in der Stadt erheblich anders aussehen als auf dem Land, und zwar grundsätzlich; es stößt hier an ganz bestimmte Grenzen, die nicht bloß von Uninteressiertheit und Bequemlichkeit, sondern von ganz anderen, tieferen Bedürfnissen und berechtigten Anliegen gezogen sind. Andererseits mißversteht sich aber so mancher Rückzug in völlige Privatheit selbst, wenn er den Zusammenhang und Zusammenklang mit der kirchlichen und religiösen «Öffentlichkeit», ihren Veranstaltungen, ihrem Glanz und der Weite und Fruchtbarkeit ihrer Anliegen verliert.

Leider bricht Bahrdrät seine Untersuchungen viel zu früh ab. Weder die «Privatheit» noch die «Öffentlichkeit» werden genügend eindringlich charakterisiert. Besonders fällt dies beim noch viel zu blassen Begriff der «Öffentlichkeit» auf.

Die Formen, der Reichtum, die Wirklichkeit und Wirksamkeit, aber auch die Repräsentation der Öffentlichkeit verdienen weitergehende Betrachtungen. Schließlich war auch der alte Marktplatz nicht nur eine umzäunte Fläche, eine Marktordnung, eine Schar schreiender Marktweiber und suchender Käufer, sondern war umstellt von einem stolzen Rathaus, einer beherrschenden Kirche, einer Reihe selbstbewußter und schön geschmückter Bürgerhäuser. Die Kirchenglocken läuteten am Anfang und am Ende, Bürgermeister und Stadtweibel erschienen, und der Platz selber diente nicht nur dem Markt, sondern auch festlichen Aufmärschen, gemeinsamen Spielen, poli-

tischen Versammlungen, dem Nachrichtenaustausch, dem Heiratsmarkt und anderem mehr.

Wenn man an die Plätze von San Marco in Venedig, den Platz vor der Signoria in Florenz, den Domplatz von Mailand, aber auch an den alten «Römer» zu Frankfurt (der heutige ist leider schrecklich nüchtern und atmosphärellos ausgefallen), an den Münsterplatz zu Basel oder Freiburg i. Breisgau oder gar an so manche Plätze in Paris oder London denkt, dann kann man nur mit Trauer und Schrecken bemerken, wie wenig moderne Stadtanlagen an die Schaffung von Plätzen gedacht haben, die zusammenfassende und zusammenführende Mittelpunkte der Bürgerschaft, ein Symbol erfüllter und lebendiger Öffentlichkeit bedeuten könnten.<sup>2</sup> Parkplätze für Autos sind keine gestaltgebenden Mittelpunkte, und noch so mächtige und moderne Verwaltungsbauten (und erst recht so manche sich breitmachende Kaufhäuser) erfüllen kaum die materiellen, in keiner Weise die geistigen Funktionen der alten Rathäuser. Manche hygienisch noch so einwandfreien Siedlungen ermangeln der zusammenfassenden und ausstrahlenden Mittelpunkte, und manche verkehrstechnisch ausgezeichnet geplanten Satellitenstädte erstarren vor Langeweile. Sie sind wie chemisch reines Wasser, das auf die Dauer tödlich wirkt.

Die vorliegende kleine Studie im Anschluß an das treffsichere Buch von Hans Paul Bahrdt möchte nur anregen, die beiden erwähnten Begriffe Öffentlichkeit und Privatheit und ihre Spannungseinheit für den profanen wie für den religiösen Bereich weiterzudenken – mit reichem Gewinn.

Glücklicherweise haben manche unserer neuesten Kirchenbauten (und Gottesdienstformen) wieder angefangen, sowohl dem Streben nach «Öffentlichkeit» wie jenem ebenso berechtigten nach «Privatheit» in großzügiger Scheidung und zugleich innerer Zuordnung zueinander Rechnung zu tragen. Es war richtig, durch moderne Sachlichkeit den angehäuften Schutt muffiger Spießigkeit wegzuräumen und klare, übersichtliche, strahlende Gemeinschaftsräume zu schaffen – aber auch die alten Seitenkapellen privater Frömmigkeit hatten ihren schönen Sinn und unentbehrlichen Zweck, solange sie den großen Zug, die Klarheit und hinreißende Kraft des Hauptschiffes nicht störten.

J. David

### Neuere Literatur zum Thema «Großstadt»

HANS PAUL BAHRDT «Die moderne Großstadt», Soziologische Überlegungen zum Städtebau. Rowohlt-Verlag Hamburg, 146 S. (rde Nr. 127). Sonderheft der *Revue de l'Action populaire*, Februar 1963, Nr. 165:

<sup>2</sup> Zum Teil haben Bahnhofshallen (besonders für Fremdarbeiter) oder gewisse Gaststätten und Bars ähnliche Funktionen übernommen, während Kinos merkwürdig wenig öffentlichkeits- und gemeinschaftsbildende Kraft erzeugt haben. Sportplätze spielen eine eigene Rolle.

## ZWEI NATURRECHTSGESPRÄCHE

Die Aktualität der Naturrechtsfrage entfaltet sich hier und jetzt in der theoretischen Klärung der Frage nach der Herkunft, der normativen Derivation («Delegation») des gesamten positiven Rechts, worauf *Thomas von Aquin* in der *Prima Secundae*, *Quaestio 95*, *Articulus 2*, mustergültig antwortet.<sup>1</sup> Am Jahresanfang hat der Bayerische Rundfunk im Münchner Rathaus ein Wissenschaftergespräch über die bedrängende Gegenwartsnähe der Naturrechtsfrage veranstaltet,<sup>2</sup> gleichsam als Fort-

<sup>1</sup> Vgl. *Contra Gentes* III 123; *Sent.* III 37, 3; IV 15, 3, 1; *Ethic.* V 12.

<sup>2</sup> Der Bayerische Rundfunk, Sonderprogramm (Redaktor Leonhard Rheinisch), hat o.ö. Univ. Prof. Dr. Erich Fechner, Tübingen (Handelsrecht und Rechtsphilosophie), Dr. Norbert Leser, Wien, und den Schreiber dieses Aufsatzes zu einem Streitgespräch eingeladen. Prof. Jürgen von Kempfski, bekannt auf Grund seiner rechtstheoretischen Schriften und Abhandlungen im Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie (ARSP) wie im *Studium Generale*, ist mit der Diskussionsleitung beauftragt gewesen.

«Le phénomène urbain». Rédaction: 15, rue Marcheron, Vanves/Seine. Administration: 14, rue d'Assas, Paris 6e. Darin besonders:

«Progrès de l'urbanisation dans le monde» von H. CARRIER, prof. à l'Univ. Grégorienne de Rome.

«Développement et fonctions économiques de villes» von J. ANTOINE, directeur à la SEMA.

«Les grands ensembles.» Atelier d'Urbanisme et d'Architecture.

«Famille et groupes de relations personnelles en milieu urbain» von J. REMY, Centre de Recherches socio-religieuses (Bruxelles).

«Réflexions sur une pastorale des milieux urbains» von FR. HOUTART, Centre de Recherches socio-religieuses (Bruxelles).

«Signification du phénomène urbain» von L. THORE, Action Populaire. Einige der Autoren des sehr lehrreichen Heftes kommen zu überraschend ähnlichen Schlüssen wie Bahrdt und unser Artikel.

BERNOULLI, H., Die organische Erneuerung unserer Städte, Basel 1942.

BREPOHL, Industrievolk im Wandel von der agraren zur industriellen Daseinsform, dargestellt am Ruhrgebiet, Tübingen 1957.

BRINKMANN, C., Art. – Stadt – (I) im *Hdwb. der Soz. Wiss.*, Bd. 9, S. 772 ff., Tübingen-Göttingen 1956.

GEHLEN, A., Urmensch und Spätkultur, Bonn 1956.

GROTH, S., Großstadt und Familie, in: *Offene Welt*, Nr. 44, 1956.

IPSEN, G., W. CHRISTALLER, W. KÖLLMANN, R. MACKENSEN, Standort und Wohnort, Ökologische Studien, Köln und Opladen 1957 (Westdeutscher Verlag).

KLAGES, W., Der Nachbarschaftsgedanke und die nachbarliche Wirklichkeit in der Großstadt, Köln-Opladen 1958.

KÖNIG, R., Grundformen der Gesellschaft: Die Gemeinde, rde Bd. 79, Hamburg 1958.

KÖTTER, H., Landbevölkerung im sozialen Wandel, Düsseldorf-Köln 1958.

MACKENSEN, R., CHR. PAPALEKAS, E. PFEIL, W. SCHÜTTE, L. BURKHARDT, Daseinsformen der Großstadt, Tübingen 1959.

MAYNTZ, R., Soziale Schichtung und sozialer Wandel in einer Industriegemeinde, Stuttgart 1958.

MUMFORD, L., *The Culture of Cities*, New York 1938.

PEISERT, H., Bevölkerungsschichten in neuen Städten (Veröffentlichungen der Forschungs- und Planungsgemeinschaft für Stadtentwicklung), Hannover 1959.

PFEIL, E., Fremdheit und nachbarliche Wirklichkeit in der Großstadt, in: *Studium Generale* 8 (1955), Heft 2.

Soziologie der Großstadt, in: *Soziologie*, ein Lehr- und Handbuch zur modernen Gesellschaftskunde, Hrsg. A. Gehlen und H. Schelsky, 3. Aufl., Düsseldorf-Köln 1955.

SCHELSKY, H., Ist der Großstädter wirklich einsam?, in: «Magnum», Köln, Heft 9, Mai 1956.

WEBER, M., *Wirtschaft und Gesellschaft*, 4. Aufl. Tübingen 1956.

WURZBACHER, G., Das Dorf im Spannungsfeld der industriellen Entwicklung, Stuttgart 1954.

STAATSLERIKON (Herder), Bd. 7, Art. «Stadt» (1963).

setzung des Salzburger Wissenschaftergesprächs zum Thema: «Das Naturrecht in der politischen Theorie» (abgehalten im Hochsommer 1962), wo Hans Kelsen das Einleitungsreferat über die Grundlagen der Naturrechtslehre vorgetragen hatte.<sup>3</sup> Die Münchner Podiumsdiskussion rollte vor dem Hintergrund einer glücklichen Gliederung ab, die der Leiter, Prof. Jürgen von Kempfski (Münster), vorgenommen hatte; das Gespräch richtete sich nach folgenden vier Fragen:

● Pragmatische Frage: Warum glaubt man, daß es so etwas wie Naturrecht geben sollte? Welche praktischen Bedürfnisse, insbesondere des Juristen, stehen dahinter?

<sup>3</sup> Das Salzburger Wissenschaftergespräch, woran acht Referenten teilgenommen haben (Kelsen, Voegelin, F.M. Schmölz, Albert Auer, Marcis, v. d. Heyde, del Vecchio [B. Welty] und Verdross), erscheint bei Springer, Wien, als Heft der *Österr. Zeitschrift für öffentliches Recht*.

● Historische Frage: Durch welche Annahme hat man einem solchen Bedürfnis Rechnung zu tragen gesucht?

● Philosophische Frage: Worin liegt der Geltungsgrund des Naturrechts? Setzt insbesondere das Naturrecht Annahmen über Gott als Gesetzgeber voraus?

● Rechtstheoretische Frage: Läßt sich eine solche Frage wie die des Naturrechts überhaupt so, wie das für gewöhnlich geschieht, auf Rechtsordnungen im ganzen stellen? Müßte man nicht zunächst einmal differenzieren und eine fundamentale Schicht in den Rechtsordnungen herausarbeiten und in ihrer Struktur zu erfassen versuchen? Könnten sich auf diese Weise nicht vielleicht allgemeine Einsichten ergeben, von denen ausgehend sich den praktischen Bedürfnissen gerecht werden ließe? Sollte man nicht mit der Möglichkeit rechnen, daß die Gegner des Naturrechts zwar darin recht haben, daß es so, wie dessen Vertreter wollen, nicht geht, daß aber die Naturrechtler etwas gesehen haben, was nicht eliminiert werden darf?

### Im Zentrum: die theoretische Frage

Sie ist vom Berichterstatter folgendermaßen entrollt worden: Wie soll man Recht von Nichtrecht unterscheiden (krinein), wie soll man die Gefahr abwehren, Nichtrecht (a-dikia) zum Thema zu erheben – statt Recht, wenn nicht der Vorblick auf so etwas wie Recht das thematische Suchen leitet? Wir können thematisch-reflex das Gesuchte nur dann finden und bewältigen, wenn uns ein unthematisch-unreflexes Wissen davon leitet: wir müssen im nämlichen Sachbereich schon heimisch sein, bevor wir daran gehen, ihn zu durchforschen. Das vorweg gesichtete Aussehen des Ganzen (*Aristoteles*: eidos proaïretón; *Meister Eckhart*: vorgehender Blick) muß uns irgendwie – freilich unbestimmt – vertraut sein, ehe wir zum thematischen Sprung ansetzen.<sup>4</sup> Die thematische Bewältigung ist das Aposteriori, der Vorblick ist das Apriori, doch setzt das Denkapriori, der Vorblick, das Sachapriori, das, worauf der Vorblick sich richtet, voraus: dieses ist das Seinsrecht (Naturrecht) als ontologisches Prius. Positivität ist von Präpositivität, von Absolutheit – sei es «relativer», «hypothetischer», sei es «absoluter» – bedingt. Es ist kein Setzen (ponere) denkbar ohne einen Raum, worin und worin gesetzt wird, und eben dieser Raum (Dimension, Ort, Abmessung) muß schon vorher dagewesen sein.

Solche Einsicht ist dem österreichischen Juristen, dessen Sinn sich an der *Wiener rechtstheoretischen Schule* geschärft hat, vertraut – sie ist kein Problem; eigentlich selbst dann nicht, wenn der denkbar letzte, weil oberste Rechtssetzungsakt zur Frage steht. Darauf antwortet die Wiener Schule: Alfred *Verdroß* von Droßberg und Adolf Julius *Merkel* dezidiert, Hans *Kelsen* hypothetisch, alternativ. Der genannte Rechtssetzungsakt des genannten obersten Aktes erschöpft sich nicht in der Rechtssetzung, vielmehr wendet ebendieser oberste Akt mit dem Rechtssetzungsakt vorgängiges, vorausgesetztes Recht an: die Grundnorm (*Kelsen*), die Anfangs- oder Ursprungsnorm (*Merkel*), die Verfassung im rechtslogischen Sinn (*Verdroß*).

Die Fundamentalstruktur des positiven Rechts verweist auf präpositives Recht; die Strukturanalyse geleitet zur Bedingung der Möglichkeit, daß Recht gesetzt werde. Die Aussage der Wiener Schule ist epochal; denn sie schlägt die Brücke zu einer reinen Naturrechtstheorie, zur Theorie des Seinsrechts, wonach der Geltungsgrund nicht bloß gedacht ist (ens rationis), vielmehr als ontologisches Prius wirklich-sachlich vorauswaltet, das positive Recht normiert.

<sup>4</sup> Vgl. zur Methode: *Heidegger*, Sein und Zeit, § 2 (S. 5 ff.); denselben, Holzwege, S. 74; denselben, Einführung in die Metaphysik, S. 60; denselben, Vom Wesen und Begriff der «Physis», *Aristoteles Physik B 1*, Milano 1960, S. 51. Vgl. aber auch *Boros L.*, Neuvollzug der Metaphysik, in *dieser Zeitschrift*, Nr. 3, 24. Jg., vom 15. Februar 1960, S. 34, wo *Corseth* rezensiert wird. Näheres bei *Marcic*, in *dieser Zeitschrift*, Nr. 8 vom 30. April 1963.

Ist die rechtstheoretische Frage geklärt, hebt das Thema der materialen Begrenzungen des positiven Rechts an; allein, es seien die übrigen Fragen des Salzburger und des Münchner Naturrechtsgesprächs auseinandergefaltet, auf daß die Umriss der zentralen, der formalen Frage mit voller Schärfe hervortreten möchten:

### Die historische Frage

Die erste Annahme ist mythisch-theomorpher Natur: Göttliches Recht bestimmt menschliches Recht, nötigenfalls bricht jenes dieses. *Aristoteles* entwirft die erste zusammenhängende Naturrechtstheorie. Einmal sondert er den theonomen vom ontonomen Bereich, erörtert bloß diesen thematisch, die- weilen er jenen in Klammern setzt. Das Naturrechtliche (physei dikaion) ist Seinsrecht; «Physis» (Natur) meint den gesamten Seinsbereich – nicht allein einen Teil, den man dann in Gegensatz zum anderen bringt: «Natur» und «Geist», «Natur» und «Geschichte» usw., und zwar den gesamten Seinsbereich insofern, wie er von sich aus geschieht und wirkt.<sup>5</sup> Wo das positive Recht zum Messen nicht mehr langt, dort tritt das Seinsrecht als Grundmaß allein in Erscheinung.

Das Seinsrecht – und das ist der zweite entscheidende Gesichtspunkt, der geflissentlich übersehen wird – ist aber nicht wiederum selbst das Werk einer positiven Wertentscheidung, nicht einmal der Wertentscheidung Gottes; das Seinsrecht ist der jeglicher Wertentscheidung vorauswaltende, vorgegebene, präpositive Horizont (Eth. Nik. II 6, 1106 b 18 ff., Rhet. I 13, 1373 b).<sup>6</sup> Die Stoa verdunkelt diese ontologische Differenz und löst das Seinsrecht im göttlichen Ge-setz (nómos) auf, gibt ihm den Namen des «Gesetzes» schlechthin, so daß fortan der aristotelische Unterschied zwischen Seinsrecht und Gesetzesrecht zumindest terminologisch die Basis einbüßt; denn die Stoa konzipiert das Naturrecht als Gesetz Gottes. *Cicero* hütet das stoische Erbe, so daß die lateinische Sprache mehr und mehr die *lex naturae*, *lex naturalis* und in «letzter Instanz» die *LEX AETERNA* nennt.

Wohl bewahrt *Cicero* auf menschlicher Ebene das aristotelische Konzept der Präpositivität, wehrt den anthroponomen Moralpositivismus und -skeptizismus ab (De legibus I 16 f., De finibus bonorum et malorum V 22), doch gerät er in die unmittelbare Nähe des theonomen Rechtspositivismus, dessen Vertreter in eins Moralpositivisten sind (*Wilhelm von Ockham*, aber auch schon *Johannes Duns Scotus*). *Anselm von Canterbury*

<sup>5</sup> Zum Unterschied von den *poioúmena*, den *téchnee ónta*, im normativen Bereich: *nómos dikaion*. Festzuhalten ist, daß das *physei ón* und *physei dikaion* im Rang höher stehen als jegliches *poioúmenon* oder *téchnee ón* bzw. *nómos dikaion*; denn dieses ist von jenem bedingt! Das positive («politische», «zivile») Recht ist nicht einfach, es ist in der Struktur zusammengesetzt aus zwei Elementen: dem *physei* und dem *nómos dikaion*. Das erste ist der Grund des zweiten, wiewohl das zweite überdies vom menschlichen Setzungsakt abhängt.

Die Klassiker der römischen Jurisprudenz waren viel mehr, als die positivistisch orientierten Romanisten der jüngeren Vergangenheit und der Gegenwart es wahrhaben wollen, von der allgemeinen Philosophie und im besonderen von der griechischen Rechts- und Staatsphilosophie durchtränkt: für sie stand es außer Streit, daß die *ratio naturalis* = *lógos physikós* = Seinsgrund zugleich aber Rechtsgrund ist. Das *ius naturale* ist die Grundnorm aller Rechtsordnungen schlechthin: sowohl des *ius gentium* als auch der *iura civilia*; und zwar ist das Naturrecht der rechtsnormative Grund, nicht etwa irgend ein metanormativer, metajuristischer, juristisch mehr oder weniger «unverbindlicher» Geltungsgrund des Rechts. Füglich: *ius naturale derogat iuri civili*, auch *iuri gentium*; deshalb heißt es: *servitus (Sklaverei) est contraria iuri naturali* (Gaius Inst. 1, 2, 2). Das Naturrecht ist rechtsnormativ ranghöher als das *ius gentium* und als irgend ein *ius civile* (Dreigliederung, nicht Zweigliederung!). Vgl. dazu: *Celsus* D 50, 17, 188/1; D 1, 3, 17; *Gaius* Inst. 3, 1, 11; Inst. 1, 158; *Tryphoninus* D 16, 3, 31; *Ulpian* D 1, 1, 4; *Ulpian* D 50, 17, 32; *Florentinus* D 1, 5, 4 pr; *Tryphoninus* D 12, 6, 64; *Marcianus* D 4, 11, 2; *Ulpianus* D 1, 1, 1, 3; *Paulus* D 1, 1, 11; *Gaius* Inst. 1, 1.

<sup>6</sup> Vgl. die Tragödien des *Sophokles* und *Aischylos*, vor allem dessen «Eumeniden», dazu *Wolf, Erik*, Griechisches Rechtsdenken I, Frankfurt a.M. 1950, 412 ff.

und *Thomas von Aquin* finden neuerdings den Weg zur aristotelischen Differenz, wonach Seinsrecht und positives Recht in der Struktur gewissermaßen unversöhnlich geschieden sind.<sup>7</sup> Der ontomone «Wertobjektivismus» erklimmt den Gipfel beim Spätscholastiker *Gabriel Vasquez* (†1604); er klingt bei *Franz Suarez* nach, um gänzlich im subjektivistischen Rationalismus der Naturrechtslehren der Aufklärung unterzutauchen, wo weder der Objektivismus einer Theonomie noch die ursprüngliche Ontonomie fortherrschen, sondern nurmehr die Autonomie der menschlichen Vernunft das Feld behauptet, das sie, weil ohne Substrat zu schwach, räumen und der Willkür der Setzungsmacht übergeben muß.

### Die philosophische Frage

Die Frage nach dem Geltungsgrund des Naturrechts wird heute noch vernachlässigt; einst hatte sie die Gemüter erregt. Sie stand in der Mitte des Salzburger Wissenschaftergesprächs, wo *Hans Kelsen* meinte, die katholische Naturrechtslehre wäre deshalb dermaßen vorbildlich, weil danach das Naturrecht im Willen Gottes seinen Geltungsgrund hätte. Auf die klassische katholische Naturrechtslehre paßt die Behauptung nicht.

Drei Gruppen von Antworten auf die Frage treten in den Gesichtskreis:

1. Der subjektive Wille Gottes als solcher (obiectum formale) ist der Geltungsgrund; das ist die These der theonomen Rechtspositivisten, etwa eines *Johannes Duns Scotus*, *Wilhelm von Ockham*, *Gabriel Biel*, *Calvins* und anderer. Von der Warte der aristotelisch-anselmianisch-thomasischen Naturrechtskonzeption aus nimmt sich diese Lehre als Vorwegnahme des profanen Rechtspositivismus axiologischer Observanz aus, der das Recht als Produkt der Machtwillkür anspricht.

2. Die Vernunft Gottes, und zwar formalobjektiv als subjektives Element, ist der Geltungsgrund. Das ist der theonome Rationalismus oder Intellektualismus, den man, wenn man den Blick an die Oberfläche heftet, auch beim Aquinaten und in der römischen wie der griechischen Stoa antrifft. Er birgt die Gefahr, daß ein reines rationales Naturrechtskonzept, das in der Vernunft des Menschen gründet, übrig bleibt, nachdem Gott als Vernunftträger gestrichen worden ist (die Naturrechtslehren der späteren Neuzeit, der Aufklärung); doch es eignet ihm der Vorzug, daß die Vernunft (ratio, *lógos*) als Geltungsgrund ausgewiesen, die Willkür mit ihrem Frageverbot abgewehrt und das Prüfungsrecht als Fragegebot statuiert wird, welches der Stufenstruktur des Rechts einen Sinn gibt. Dieses Konzept ist zugleich die Brücke zum anfänglichen, klassischen Naturrechtskonzept der griechischen, der römischen und mittelalterlichen Hochkultur, das als Rechtsontologie die eigentliche Renaissance der Naturrechtsfrage in der Gegenwart trägt.

3. Nach dem rechtsontologischen Entwurf ist weder der Wille noch die Vernunft irgendeines Subjektes formalobjektiv der Geltungsgrund des Naturrechts, infolgedessen der Grund des Rechts schlechthin; die *physis*, der *kósmos*, die *natura* der Römer, der *ordo rerum* des Mittelalters ist der formale, das heißt der eigentliche, unmittelbare Grund der Geltung des Rechts: diese Seinsordnung zeigt selbst der Setzungsmacht Gottes formal-normativ gewisse Grenzen an (*imperium limitatum*).

Die letztumrissene Lösung der Naturrechtsfrage übereignet dem Recht ontologische Eigenständigkeit, die die Möglichkeit bedingt, das Recht thematisch selbständig zu entfalten, namentlich unabhängig von Ethik, von Moral, von Konventionen, vom Normensystem des Anstandes wie von jeglicher Machtideologie, die sich zu legitimieren trachtet. Man

kann – das zeigt sich – das Naturrechtsproblem formaliter-thematisch im Umkreis der Theologie entrollen, mit dem Blick auf die Frage: Welches ist das höchste Seiende überhaupt? Man kann es aber ebenso primär, also formaliter-thematisch, im Umkreis der Ontologie auseinanderfalten, mit dem Blick auf die Frage: Was ist denn überhaupt das Seiende? *Aristoteles* geht das Naturrechtsproblem ontologisch an, die griechische Stoa und *Cicero* vermengen die Themen, dieweilen *Anselm von Canterbury* und *Thomas von Aquin* neuerdings thematisch differenzieren.

### Die pragmatische Frage

Das Bedürfnis nach naturrechtlichen Maßstäben nährt sich einmal aus allgemeinen, zeit- und raumungebundenen Strukturen der menschlichen Existenz, zum anderen aus Elementen, die die Gegenwart kennzeichnen.

#### I.

► *Nicht allein Sorge und Angst sind Grundbefindlichkeiten des Daseins (Martin Heidegger); das sogenannte Rechtsgefühl und die Rechtsreaktion als Antwort auf das Unvermögen des Unterscheidens zwischen Recht und Unrecht, Fug und Unfug, sind ebenso ein Fundamentalexistenzial – ja Aristoteles sagt, daß Recht sich im besagten, kritischen Unterscheidungsvermögen erschöpfe (Nikomachische Ethik V 6, 1134 a 31).*

Der Rechtsunterworfenen nimmt wahr, wann immer der Rechtsetzer dawider grob verstößt. Von daher leitet sich das sogenannte Gerechtigkeitsgefühl ab, was wiederum mit dem individuellen Gleichheitsstreben in eins gesetzt werden kann. Alleweil begegnet die positive Rechtsordnung dem kritischen Vermögen der Rechtsunterworfenen, welche Kritik vom Gelten und Wirken übergeordneter, letztlich präpositiver Richtmaße bedingt ist: mit der Neigung des Menschen zum sogenannten Raunen wird die besagte Erfahrung niemals hinlänglich erklärt.

► *Daneben waltet ein überindividuelles, kollektives Existential: Seit je werden die Menschen von der Sehnsucht nach Formen der Einheit und Gleichheit des ganzen Menschengeschlechtes getragen, vom Wunsch danach buchstäblich vorangetrieben – einmal artikuliert und intensiver, ein anderes Mal inartikuliert-diffus. Ausgeprägt war dieses Existential in der Zeit der griechischen und römischen Stoa<sup>8</sup> (Kosmopolitismus: *polítees tou kósmou*). Die feste Gestalt nahm es im Imperium Romanum an, das in der Selbstausslegung und im Bewußtsein der Zeitgenossen als *deokratía tées gées*, als demokratisch-rechtsstaatlicher Weltstaat angesprochen wird. In der überlieferten politischen Geschichte trifft man den Gedanken, mit Berufung auf das Naturrecht, zum erstenmal auf der linken Seite an, bei den Sophisten. *Aristoteles* nennt einen darunter, *Alkidamas*, beim Namen: in der Rhetorik I 13, 1373 b 17 ff., und zitiert ihn: «Die Physis, die Natur – und das ist die Seinsordnung als Ganzes (Kosmos, Universum), hat niemanden zum Sklaven gemacht!» *Antiphon*, *Lykophron* und *Hippias* seien angeführt; dieser hatte seinen Landsleuten mit der Versicherung den Kulturdübel ausgetrieben, daß Hellenen und Barbaren von Naturrechts wegen allesamt Brüder seien. Und gerade in unseren Tagen drängt das Einheitsstreben neuerdings mit voller Wucht an die Oberfläche: noch nie in der Geschichte des Menschen war es dermaßen ausgestaltet, sei es in der katholischen Kirche,<sup>9</sup> sei es in der UNO, in der EWG, im Weltkommunismus oder sonst in irgendeiner Gestalt. Die Einsicht in die Einheitsstruktur brennt gleichsam in unserem Bewußtsein. Allein – was ist es, was da die Menschen und Völker der Erde zu einem einheitlichen Gefüge verbindet, worin die Gleichheit*

<sup>7</sup> *Thomas von Aquin*, *Summa theologica* IIa IIae 67, 2 ad 3; Ia IIae 100, 8 ad 2; *Summa contra gentiles* III 129; *De veritate* XXIII 6. – *Anselm von Canterbury*, *Cur Deus homo?* I 12. Vgl. meinen Aufsatz in dieser Halbmonatsschrift über Ernst Bloch und das Naturrecht vom 15. Mai 1963.

<sup>8</sup> Vgl. *Marcé*, *Der unbedingte Rechtswert des Menschen*, in: *Menschliche Existenz und politische Ordnung*, *Voegelin-Festschrift* (1962), 471.

<sup>9</sup> Vgl. die Enzyklika Papst Johannes XXIII. «*Pacem in terris*» (1963) und die Besprechungen in *dieser Zeitschrift* Nr. 9 und 10 d. J.

der Glieder des Einheitsgefüges gründet? Dieses Etwas ist die Bedingung der Möglichkeit des geordneten Zusammenlebens der Menschen in Gemeinschaften und der menschlichen Gesellschaft insgesamt. Was verbindet einen Schweizer mit einem Papua? Das nämliche Etwas ist weder ein Nichts, noch kann die Dimension ein Nichts sein, worin das Etwas liegt, steht, sitzt oder hängt. Es kann ebensowenig ein Abstraktum, ein Nebelgebilde sein. Im Gegenteil, es ist etwas höchst Dichtes: Konkretes – eben die Natur des Menschen, die als Generalnenner der Erdenbewohner wirkt, doch selbst wieder, wie oben aufgewiesen, Glied der sie umgreifenden kosmischen Ordnung ist. Der Inbegriff der Normen, die aus dem Generalnenner sich ergeben, ist das Naturrecht: Es ist der Grundtatbestand der menschlichen Gesellschaft, insofern sie als ganzes eine Wertgemeinschaft bildet.

► *Darauf bauen die Eigenständigkeit der sogenannten internationalen Beziehungen und deren normative Ordnung: das Völkerrecht.* Nicht von ungefähr versah Alfred Verdross von Droßberg, der Meister der abendländischen Rechtsphilosophie wie der große Lehrer des Völkerrechts, sein Referat für das Salzburger Naturrechtssymposium mit dem Titel: «Der Einfluß der Naturrechtslehre auf Theorie und Praxis der internationalen Beziehungen».

► *Darin wurzelt der Grundwert der Menschenwürde,* die zu schützen jeder Staat der Gegenwart sich vornimmt – oder zumindest: er gibt es vor. Daß die Menschenwürde als unbedingter Rechtswert, als präpositive Fundamentalstruktur jeder positiven Rechtsordnung begriffen wird – obschon die Praxis freilich bisweilen ganz andere Wege einschlägt! –, das verweist stumm und vernehmlich auf das Gelten und Walten einer übergreifenden und umgreifenden ranghöheren Rechtsordnung, die sich jeglichem Zugriff der Willkür entzieht, die in eins je und je einen status negatorius, das Recht des Einzelmenschen wie der Volksgruppen, nationalen Mindetheiten, Minoritäten aller Art wie das Recht der Völker stiftet, sich nicht vernichten zu lassen.

► *Wie die Menschenwürde, so ist die Freiheit – Kelsen heißt sie das Prius der Gleichheit und legt sie der Demokratie zugrunde – ein präpositives Strukturelement der positiven Rechtsordnung.* Sie ist der Maßstab (prima regula) für die Bewertung eines Staates, genauer: für die Unterscheidung zwischen Staat und Scheinstaat. Von Naturrechts wegen (physei) ist jeweils nur ein Staat der beste, lehrt der erste Verfassungstheoretiker *Aristoteles*, den man bis auf den heutigen Tag nicht eingeholt hat (Eth. Nik. V 7, 1135 a 4 f.; Politik III 6; VII 4). Nicht jegliches Gebilde, das mit dem Anspruch auftritt, eine politische Gemeinschaft, ein Staat zu sein, ist eine rechtlich geordnete Genossenschaft, selbst wenn sie auf den ersten Blick solch einen Eindruck hinterläßt. Das, nämlich die wirksame Abwehr des Scheines, ist aber bloß in der Nomokratie oder Logarchie (Logokratie oder Nomarchie) halbwegs menschenmöglich. Der Sinn der Staatsgewalt ist nicht der, «daß ein Mensch anderen Menschen, sondern daß Menschen Normen unterworfen sind, wenn es auch Menschen sind, die – dabei selbst wieder Normen unterworfen – diese Normen setzen» (Kelsen, Allg. StL 99 i. f.).<sup>10</sup> *Aristoteles* hatte den Gedanken so geprägt: «So erlauben wir es nicht, daß ein Mensch uns beherrsche, sondern der Logos, die Norm, und zwar der objektive Sinn der Norm, nicht der subjektive Wille des Normgebers» (Eth. Nik. V 6 1134 a i. f., auch Politik III 15, 1286 a 8 ff.).<sup>11</sup> Die Freiheit entfaltet sich nur in der Mitwirkung der rechtsunterworfenen Menschen am Zustandekommen der Gesetze (nómoi), wobei die Vernunft (lógos, ratio) das Urmaß ist; der subjektive Wille ist allemal bereits gemessenes Maß. Anders gewendet: Was immer die

<sup>10</sup> Vgl. denselben, ebenda 75 301 f.; denselben, Der soziologische und der juristische Staatsbegriff<sup>2</sup>, Aalen 1962 (1928), 91.

<sup>11</sup> Vgl. *Herodot*, Hist. III 142; Tacitus, Annalen III 26 f., *Augustinus*, De civitate Dei XIX 15; aber auch Gierke, O. v., Johannes Althusius<sup>6</sup>, Aalen 1958, 318.

Höchstgewalt im Staat entscheidet, befiehlt, ist das als solches schon Recht aus eigenem Maß? Im besonderen, ist die Mehrheit als solche (Quantität) zureichende Rechtsquelle? *Perikles* verneint die Frage im Gespräch mit *Alkibiades*, worüber *Xenophon* in den Erinnerungen an *Sokrates* überzeugend berichtet (I 2, 40 ff.). Gut, was aber eicht dann das Maß? Wovon wird das positive Recht normiert? Bände nicht ein Urmaß die übrigen, die positiven Maße als Wertentscheidungen, dann könnten, sagt *Cicero* (De legibus I 16), Straßenraub, Ehebruch, Unterschleibungen falscher Testamente und dergleichen mehr kraft positivrechtlicher Verfügung als Recht ausgewiesen werden. Erlebt man in einem Staat Dinge, wofür wir zwar keinen Namen finden, doch Ekel, Grauen, Scham, Empörung empfinden, dann sagt der Mensch bei sich oder zu andern: «Nein, hier geht der Staat zu weit, hier überschreitet er die Grenzen!» Was für Grenzen? Wo sind die Maßstäbe für das détournement de pouvoir, wenn der «supremus» in Aktion getreten ist?

Das ist die Frage nach dem Seinsrecht.

## II.

Das praktische Bedürfnis der Juristen bewegt sich im nämlichen Raum. Ob Richter, Staatsanwalt, Verwaltungsbeamter, Militärjurist oder sonst ein Rechtskundiger, der mit der Vollziehung des Rechts betraut ist, sie alle kommen einmal – oder auch häufig – in die Lage, erhebliche Bedenken zu hegen, ja echte Hemmungen zu verspüren, diese oder jene Norm anzuwenden. Das Gewissen häumt sich auf, das Rechtsgefühl sträubt sich, das kritische Vermögen türmt Einwände auf, Einwände gegen den Normenvollzug; es ist einem, als schrien die Steine (*Ernst Bloch*). Freilich, in der Regel helfen die üblichen Interpretationsmethoden, springt die Verfassung bei, bieten deren normative Baugesetze einen Ausweg an. Aber was dann, wenn alle Stricke reißen? Der Vollzug darf nicht versagt werden; denn Rechtsverweigerung ist die unentschuld bare Ursünde des Rechtsanwenders. Nun: Wenn der Rechtsanwender verkennt, daß jeder Rechtsetzer, auf welcher Stufe auch immer, vorgängiges Recht im Rechtsetzungsakt vollzieht, dann wird er, je mehr er Jurist ist und einen feinen juristischen Sinn ausgebildet hat, umso eher aus vermeintlichen juristischen Gründen kapitulieren. Ist dieser Fall nicht das Schema aller Tragik, wozu die Juristen totalitärer Systeme sich verstricken? Weiß der Rechtsanwender aber von der Bedingtheit der Gehorsamspflicht; weiß er, daß letztlich juristisch kein wie immer geartetes Frageverbot waltet, weil jede rangniedere Norm von der Übereinstimmung mit der ranghöheren Norm, der Decknorm, die jene bedingt (deckt), abhängt; daß die Rechtmäßigkeit die Bedingung der Gehorsamspflicht ist: dann wird er gerade im begründeten Bewußtsein, Volljurist zu sein, der eminent juristische Maßstäbe anlegt und nicht Zuflucht zu metajuristischen Normen nimmt, im Naturrecht den tauglichen normativen Leitfaden entdecken!

## III.

Das Letzte, was zur Aktualität der Naturrechtsfrage unter dem Gesichtspunkt der Pragmatik zu sagen ist, läßt sich folgendermaßen umreißen:

Die Gegenwart wird treffend das kosmische Zeitalter genannt. Das kosmische Erlebnis, die Weltalterfahrung, setzt uns zu und zwingt uns die Frage auf: ist der Kosmos ein aus Geratewohl wüst hingeschütteter Kehrichthaufen (sárma), oder ist er Ordnung, Seinsordnung (táxis, physis, kósmos)? Was man bis zur Stunde erfahren hat, wird uns eher zum Ordnungskonzept hinführen. Angemerkt sei, daß genau diese Frage die Vorsokratiker, namentlich *Anaximander* und *Heraklit*, heftig beschäftigt und sie zum Entwurf der ersten Naturrechtstheorien getrieben hat (die Sophisten haben sich des Naturrechts nicht theoretisch, sondern politisch-praktisch bemächtigt!). Die Griechen haben seit je das Weltall als Seins-, doch als Rechtsordnung erfahren, was *Walter Kranz* im Archiv für

Begriffsgeschichte hervorkehrt;<sup>12</sup> den Hellenen schließen sich die Römer,<sup>13</sup> das christliche Mittelalter und selbst die frühere Neuzeit (Leibniz) an: Weltordnung = Seinsordnung = Rechtsordnung.

Gibt uns Heutigen die Wiederkehr der kosmischen Erfahrung nicht die Einsicht in die Notwendigkeit einer Seinsrechtstheorie auf?

Prof. René Marcic, Salzburg

## ZUM PROBLEM DES SYNKRETISMUS IN LATEINAMERIKA

Eine Rechnung, die nicht aufgeht

Nur vereinzelt dringt die Kunde von fragwürdigen Kulturen in Mittel- und Südamerika bis zu uns vor. Das Bild ist unklar. Bis in die jüngste Zeit werden zum Beispiel in den Publikationen über Haiti zwei alte Behauptungen wiederholt, die sich im Grunde gegenseitig ausschließen. Wir lesen einerseits,<sup>1</sup> daß Haiti etwa zu neunzig Prozent katholisch sei, andererseits, daß die dort lebende schwarze Bevölkerung dem «abscheulichen, blutigen» Wodukult anhängt. Da nun die rein negride Bevölkerung etwa neunzig Prozent ausmacht und die restlichen zehn Prozent aus Mischlingen bestehen (die Zahl der ansässigen Weißen ist nicht nennenswert), hat man den Eindruck, daß die Rechnung in bezug auf das christliche Haiti nicht aufgehe. Zudem unterstützt der derzeitige Präsident der Republik Haiti, Duvalier, den Wodukult und erschwert christlichen Missionaren das Wirken.

Nähere Daten über den Wodukult und seine Bedeutung dürften über die augenblickliche Lage hinaus ein Licht in die Zukunft werfen, ist doch Kuba nur etwa hundert Kilometer von Haiti entfernt. Hat der christliche Glaube auf der karibischen Insel überhaupt eine Bedeutung? Wie ist die Stellung des Wodukultes zum Christentum und zur materialistischen Ideologie?

**Der Sklave Boukman**, gleichzeitig einflußreicher Priester des Wodukultes, gab während eines geheimen Gottesdienstes am 14. August 1791 das Zeichen zum offenen Kampf um die Freiheit und Unabhängigkeit Haitis. Nach zwölf Kriegsjahren siegten die Haitianer gegen eine 35 000 Mann starke französische Elitetruppe. Die dünne, vorwiegend europäisch gebildete Schicht der Mischlinge besetzte bald die Staatsämter und erklärte laut Verfassung das Land für katholisch. 1860 kam es sogar zu einem Konkordat mit Rom, der Wodukult wurde für verwerflich erklärt, Missionare waren erwünscht, ein großer Teil der Bevölkerung wurde getauft. Bedenkt man nun aber, daß heute noch fast neunzig Prozent der Inselbewohner nicht lesen und schreiben können, darf man mit Recht fragen, wie die Einführung in den christlichen Glauben war und ist, wie es um den einst verfassungsmäßig aufdiktierten Glauben tatsächlich stehe.

**In der Geschichte Haitis** ist verzeichnet, daß die Bevölkerung (d. h. die Sklaven vor 1790 und die Befreiten nach 1800) zwar in Massen getauft wurde, daß man sie aber nicht unterwies. Die Sklaven merkten bald, daß es für sie wenn nicht einen sozialen, so doch einen menschlichen Aufstieg bedeutete, wenn sie sich in die Reihen der Christen, zu denen ihre Herren ausschließlich gehörten, eingliedern ließen. Die christlichen Herren und später die dünne Schicht der Gebildeten wehrten sich aber gegen eine Gleichstellung der schwarzen Bevölkerung innerhalb der Glaubensgemeinschaft. Sie konnten die Kluft zwischen diesen und sich selbst leicht dadurch halten, daß sie die Neugebauten in Unwissenheit ließen. «Man muß katholisch sein, um den Loas (Geistern) die-

<sup>12</sup> Vgl. jüngstens Burkhardt, Carl J., Das Wort im politischen Geschehen in: Die Neue Rundschau, LXXII 2 (1961), 299 (Frankfurt a. M.), weiter: Hagemann, Max, Zu einem Einwand Kelsens gegen die Naturrechtslehre, Festgabe für Erwin Ruck, Basel 1952, 135 - 150 (Heft 33 der Basler Studien zur Rechtswissenschaft).

<sup>13</sup> Vgl. Kranz, a. a. O., Burkhardt, a. a. O. bes. Voggenesperger, René, Der Begriff des «Ius naturale» im Römischen Recht, Basel 1952, 14, 56 ff., 63 ff., 100 ff., 132 (Heft 32 der Basler Studien zur Rechtswissenschaft).

nen zu können», sagte ein Bauer dem kürzlich auf tragische Weise aus dem Leben getretenen Woduforscher Alfred Métraux.<sup>2</sup> Dieser Ausspruch verrät die Verquickung von Wodu und Christentum.

### Wie sieht dieser Synkretismus aus?

Einige Autoren und Forscher sind zwar geneigt, den christlichen Elementen nur eine geringe, sozusagen äußere Bedeutung zuzumessen,<sup>3</sup> doch dürften solche Thesen auf einem Mißverstehen des Synkretismus oder einseitiger Betonung der afrikanischen Elemente in der Religion fußen.

Die religiöse Entwicklung - der Wodukult, wie er sich heute präsentiert, ist eine junge Religionsform -, das Verhalten der Haitianer sowie zahlreiche Riten verraten einen echten Synkretismus, eine Verschmelzung verschiedener Religions-elemente, hervorgerufen durch Unwissenheit und Mißverstehen.

Die Wodugeister tragen zum Teil einerseits Heiligennamen, haben andererseits Verbindung mit den christlichen Heiligen, indem sie vor diese als Vermittler und Fürbitter der Menschen treten.

Gott, «Bon Dieu» genannt, hat sowohl die Loas (Geister) als auch die Heiligen geschaffen. Das Paternoster, Ave Maria, Confiteor u. a. m. werden zu Beginn von Wodufestern häufig rezitiert. Man bedient sich des Weihwassers, des Kreuzzeichens, der Sakramente, um eine größere Wirkung der Loas zu erzielen.

Der Glaube an die Kraft der Hostie veranlaßt den Haitianer, so oft wie möglich in ihren Besitz zu kommen. Hostienraub ist nicht selten. Man ist ferner der Meinung, daß selbst die Loas zuweilen kommunizieren wollen. Zu diesem Zweck bemächtigen sie sich eines getauften Woduverehrs vor Beginn oder während des Gottesdienstes, der dann in Trance oder Hypnose<sup>4</sup> fällt und in diesem Zustand zur Kommunion geht.

Ein weiteres Merkmal für den Synkretismus ist der liturgische Kalender. Bestimmte Heiligentage fallen mit Wodufesten zusammen und haben gemeinsame Züge. Während der ganzen Fastenzeit sind die Loatempel geschlossen, vielfach werden während der Karwoche religiöse Gegenstände mit Tüchern bedeckt. Am Allerheiligen- und Allerseelentag trägt man Trauer, begibt sich zu den Heiligtümern und auf die Märkte. Weihnachten ist das mit größter Pracht gefeierte Fest.<sup>5</sup>

Wallfahren ist eine beliebte Betätigung. (Wallfahrtsorte des Wodu wurden zum Teil von Missionaren christianisiert, christlichen Orten Wodureliquien beigelegt.)

Man legt Wert darauf, daß Taufe, Kommunion, Begräbnis wenn möglich von einem katholischen Pfarrer vollzogen werden. Wodufreundliche Katechisten vertreten die Pfarrer zuweilen und spenden in den Woduheiligtümern Pseudo-Taufen, schließen Loa-Ehen usw. Wichtig ist, daß sie sich im katholischen Ritus auskennen.

Haiti ist keine katholische Insel. Sie hat ihren eigenen Kult. Der Synkretismus als Woduisierung christlicher Glaubenselemente ist Ursache für die missionarischen Mißerfolge.

Wie erklärt sich der Synkretismus, welches sind die Gründe für eine solche Konvergenz?

<sup>2</sup> «La terre, les hommes, les dieux», Neuchâtel 1957 59; «Le vodou haitien», Paris 1958 287.

<sup>3</sup> Janheinz Jahn, Muntu, Düsseldorf 1958 57.

<sup>4</sup> Wie weit es sich in diesem oder jenem Fall um Besessenheit handelt, entzieht sich unserer Kenntnis. Es ist noch ungeklärt, ob der Wodukult überhaupt echter Besessenheit Vorschub leistet.

<sup>5</sup> A. Métraux, Vodou et le Christianisme, in Les Temps Modernes 12 1957 136, 1855.

<sup>1</sup> U. a. in dem 1961 erschienenen Buch «Lateinamerika, Land der Angst, Land der Hoffnungen». Bibliothek Ekklesia Bd. 23, Christiana Verlag Zürich; die französische Ausgabe Paris 1959, Ed. Universitaires.

Die Sklaven versprachen sich vom Christentum sozialen Aufstieg, ein besseres Leben im Diesseits. Zu solchen Hoffnungen berechtigt das Christentum tatsächlich. Den Wodukult sahen sie mehr im Zusammenhang mit dem Jenseits. Überzeugt von der katholischen Liturgie (entsprechend ihrer geringen Unterweisung), wollten sie zugleich Nutzen aus ihrem angestammten Glauben ziehen.<sup>6</sup> Ohne die notwendige Unterweisung mußte der Haitianer annehmen, daß es sich mit dem Christentum ähnlich verhalte wie mit dem Wodukult, daß die eine Religion vielleicht nur eine Erweiterung der anderen sei. Es gibt keine Gegensätzlichkeit zwischen dem Gefühl, das der Gläubige einerseits gegenüber den Loas, andererseits gegenüber den Heiligen hegt (Pouillon 1493).

## Wodu und seine Macht

Die Kultstunde des Wodu kann bei Tag und bei Nacht abgehalten werden. Christliche Feiertage sind bevorzugt. Der Sinn ist für den Nichteingeweihten schwer zu fassen. Die Opferung von Kindern während der Zeremonien ist ebenso unwahr wie die gleiche Behauptung, die zur Zeit der Römer in bezug auf das Christentum gemacht wurde. Wohl gehören zum Ritus der Tanz und das in einer Art Hypnose vollzogene Feuerbad der Kinder, um sie zu reinigen. Die Riten werden meist in einem eigenen Kultraum abgehalten. Darin finden sich Altäre, Heiligenstatuen, Opfertiere (Hähne), sonstige Opferspeisen, eine Erfrischungsbar für die Gläubigen; Zeremonienmeister, Trommelorchester, Sängerkorps, Priester und das gläubige Volk sind die Kultgemeinschaft. Der Gottesdienst hat seinen geordneten Verlauf, so daß jeder Zuspätkommende schon an den auf den Boden gemalten Zeichen feststellen kann, wie weit die Handlung fortgeschritten ist. Höhepunkt jeder Feierstunde scheint die «Besessenheit» zu sein. Der Wodugläubige hat Beziehung zu vielen Loas. Während der Handlung vereinigt er sich mit einem bestimmten von ihnen, und zwar vermittelt eines Trommelrhythmus. Hört ein Gläubiger den Rhythmus des Geistes, mit dem er sich verbinden oder von dem er «geritten» werden möchte, beginnt er auf diesen zu tanzen und gerät dabei in eine Art Hypnose oder Ekstase. Sollte es vorkommen, daß er in diesem Zustand Ungeziemliches tut, gibt der beobachtende Priester mit seiner Rassel dem Trommler ein Zeichen, einen anderen Rhythmus zu schlagen, worauf der Geist seinen Tänzer sofort verläßt und dieser sich an die Erfrischungsbar begibt, um sich zu erholen.

Wodu ist nach Métraux und anderen Forschern kein Massenwahn, sondern spricht sowohl die Menschen wie die Loas einzeln an. Der Berittene behält die Verbindung mit seiner Umgebung. Seine physischen und psychischen Kräfte bleiben völlig ungebrochen, ja scheinen sich sogar zu erhöhen. Eine innere Harmonisierung sei oft festzustellen, innere Konflikte würden gelöst.

Was gibt dem Wodukult seine politische Bedeutung?

Vor der Unabhängigkeit der Republik Haiti waren die religiösen Tänze für die afrikanischen Sklaven das einzige, was sie mit der Heimat verband. Je mehr die Sklavenhalter die Tänze verboten, desto kostbarer wurden sie ihnen natürlich. Die aus der Heimat mitgebrachte Religion wandelte sich allmählich (Dahomey = Himmel und Paradies) und entwickelte sich zum Geheimkult. Die Angehörigen verschworen sich durch einen Blutpakt; wer ihn bricht, den trifft die Strafe des

<sup>6</sup> «La religion, toute religion, pour le vaudouiste et, je suppose, pour beaucoup d'autres, c'est d'une part l'affirmation d'une monde surnaturel, d'autre part une ou plusieurs procédures pour se mettre en relation avec le monde. Le catholicisme ne dément pas cette conception particulière et insuffisante de cette religion? La fait est qu'il la permet et, en tout cas, qu'à Haiti, il s'y est, pour ainsi dire, offert de lui-même. Comment l'esclave aurait-il pu le voir autrement, alors qu'on ne lui donnait aucune instruction religieuse qu'on se contentait de le baptiser et que les autres cérémonies paraissaient réservées aux maîtres, sans doute, pouvait-il penser, lui raison des avantages qu'elles leurs procuraient?» J. Pouillon, Vaudou, Zâr et possession, in Les Temps Modernes 14 1959 156/7 1492.

Blutes, das über ihn kommt. Außerdem ist den im Kampf Gefallenen, wie bei den alten Indianern und Asiaten, eine besondere Stätte im Jenseits bereitet. Seit dem Tage der Unabhängigkeit bis heute hängt das Wappen Haitis, oftmals auch ein Bildnis des Staatspräsidenten in den Wodutempeln. Duvalier weiß um den Einfluß des Kultes und seiner Priester. Er hat sich mit Versprechungen ihre Treue gesichert und nimmt auch persönlich (aus Überzeugung oder politischer Klugheit, wer weiß es!) hin und wieder an Kultfeiern teil. Die christlichen Missionare sind dauernd darauf gefaßt, die Insel verlassen zu müssen und wundern sich gleichzeitig, daß eine radikale Ausweisung oder Ausrrottung nicht erfolgt. Die Politiker werden sie nicht unbedacht vornehmen, da sie genau wissen, welche Rolle Katholizismus und katholisches Priestertum für den Wodukult spielen. Klugheit wird die einen, Aberglaube die andern hindern, die christlichen Elemente auszulöschen.

Der Kult hat auch Einfluß auf dem Festland. Zum Teil in stark abgewandelter Form. In Brasilien ist es der *Umbandakult*, der mehr und mehr um sich greift. Durch Festlegung gewisser dogmatischer Grundlinien wächst dieser Kult langsam zu einer festen Religion aus. 1956 wurden bereits acht Millionen Mitglieder gezählt. Im gleichen Jahre wurden allein in Rio de Janeiro 150 neue Kultstätten eröffnet. Neben den Farbigen gehören dem Umbandakult heute auch zahlreiche Weiße, darunter akademisch Gebildete an. Die Erfüllung des Gebotes der praktischen Nächstenliebe und der Glaube an eine Reinkarnation, verbunden mit dem Anruf früher bedeutender Inkarnationen sowie ein weiter Synkretismus, in dem neben afrikanischen Geistern der christliche Gott seinen Platz hat, stehen im Vordergrund. Es wird angestrebt, die Umbanda-Religionsgemeinschaft zentral zu steuern und die bereits gründliche Schulung der Priester und Medien noch zu vertiefen (Staden-Jahrbuch 7/8 1959-60).

In dem Maße, wie die Bevölkerung ungeschult und dementsprechend intellektuell wenig gebildet bleibt, ist sie für Religionsformen, die jenen psychischen Bereich ansprechen, den wir das Gemüt nennen, und jenen, in dem der Aberglaube wurzelt, aufgeschlossen. Der Umbandakult beweist, daß auch geistig geschulte Menschen in gleicher Weise reagieren.

**Ohne die hauptamtliche Beteiligung des Volkes** sind eine Volksandacht, eine Prozession und eine Wallfahrt ebenso undenkbar wie eine Wodukultstunde. Bei all diesen genannten Kulthandlungen ist das Volk als Gemeinschaft und in ihm jeder Einzelne durch seine aktive Teilnahme Mitvollzieher. Die Priesterschaft hat ihre Funktion nur in bezug auf die aktive Teilnahme des Volkes: bei Prozessionen übernimmt sie die äußere Organisation, das Tragen des Allerheiligsten, das Segnen; bei den Wodugottesdiensten regelt sie den Ablauf der Handlung, vollzieht sie die Tieropfer, dirigiert sie das Kommen und Gehen der Loas. All diese Handlungen bekommen aber ihren Sinn nur vom Volk her, das geführt, gesegnet, «beritten» sein will. Nach Beendigung einer Prozession oder Wallfahrt wie auch einer Wodukultfeier hat ein jeder der Beteiligten das berechtigte Gefühl, durch sein Dabeisein und Mit-tun das Ganze zustandegebracht und Begnadigung erreicht zu haben. (Die vielen Votivtafeln zeugen davon.) Abgesehen davon, daß gemeinsames Singen und Beten auch noch andere psychologische Wirkungen hervorruft (ich erinnere an die «überwältigenden Gefühle» der Rompilger im Heiligen Jahr 1950). Beim Wodukult kommt der Gläubige, um diesen oder jenen bestimmten Geist zu «empfangen». Der ganze Ritus, Trommler mit Priesterschaft, Zeremonienmeister und Chordienner dienen nur dazu, den Empfang der Geister zu ermöglichen. Wären keine Gläubigen da, die sich mit den Loas vereinigen wollten, wäre das ganze Zeremoniell sinnlos.

Hier liegt der praktische Unterschied zum christlichen Meßkult, und aus diesem Unterschied erklärt sich, daß alle Laienaktivierung beim christlichen Gottesdienst hüben und drüben nie zu einem gleichen äußeren Erfolg führen kann. Die heilige Messe ist praktisch ohne Teilnahme der Gläubigen möglich geworden. Ein kleiner Bub im Meßdienerrock genügt als Stellvertreter des Volkes, und selbst er ist notfalls entbehrlich. Der Priester hat innerhalb der katholischen Kirche die Rolle des Stellvertreters absolut übernommen (Stellvertreter Gottes

vor den Menschen und Stellvertreter der Menschen vor Gott) und damit das Volk ganz in die Passivität gedrängt. Selbst bei einem von der liturgischen Bewegung «neubelebten Gottesdienst» ist die Anwesenheit der Gläubigen oft im Grunde nicht aktiver als zuvor, wenn ihnen nicht die wesentliche Bedeutung der Beteiligung bewußt wird. (Sie geht höchstens manchen mit ihrem militärischen «auf und nieder» auf die Nerven.)

Von hier aus gewinnt das Problem einer christlichen Erneuerung und des sogenannten *aggiornamento* an fremde Kulturen sein ganzes Gewicht. In einer Zeit falschverstandener Ehrfurcht und überbetonter Furchtgefühle gegenüber dem Heiligen konnte den Gläubigen die absolute Stellvertretung nur willkommen sein. Im Zeitalter erhöhter Persönlichkeitsverantwortung muß die Rolle und Aufgabe des Einzelnen im Ganzen genauer bestimmt werden. Das scheint ein wesentliches Postulat der Zeit zu sein.

Wenn der Lateinamerikaner nach einer «Entrömifizierung» seines Katholizismus schreit und sogar unter den einheimischen

weißen Priestern einige behaupten, daß sie sich gefühlsmäßig dem südamerikanischen Kommunismus verbundener fühlten als dem römischen Katholizismus, wenn ähnliche Reaktionen auch in europäischen Ländern zu bemerken sind, müssen solche Äußerungen nicht unbedingt anti-religiös oder anti-christlich gedeutet werden. Vielleicht wurzeln sie teilweise in dem unbewußten religiösen Begehren, den Kult aus seiner Formstarre herausholen und an seinem Vollzug wesentlich beteiligt sein zu dürfen. Wie dieses allgemein und für Lateinamerika im besondern ermöglicht werden kann, sei den Theologen überlassen. Wir können nur feststellen, daß die Kirche auf Haiti nur dann den Wodukult brechen kann, wenn sie dem ganz speziellen Volksbedürfnis Rechnung trägt, sie wird sich in Afrika nur durchsetzen und in Europa nur halten können, wenn sie die Gläubigen aus ihrer passiven Rolle heraustreten läßt.

Es geht darum, den Gläubigen die Notwendigkeit ihrer Mitwirkung innerhalb des religiösen Bereiches wieder ins Bewußtsein zu bringen.  
*Dr. H. Christoffels*

## KARDINAL NEWMAN ÜBER PRIMAT UND EPISKOPAT (1849)

Im Artikel «Newman und das 1. Vatikanische Konzil»<sup>1</sup> ist der Ausspruch Newmans zitiert: «Künftige Päpste werden die Unfehlbarkeitsdefinition erklären und in einem gewissen Sinn ihre eigene Vollmacht begrenzen. Unwahrscheinlich wäre das, würden sie als Menschen handeln, Gott wird die Führung über ihnen haben.»<sup>2</sup> Liest man nur diese Worte, so könnte man glauben, Newman gelange aus Kampfeifer gegen die «Suprapapalisten» zu solch anschaulichen Formulierungen seines eigenen Standpunktes. Zwei neuveröffentlichte Schreiben Newmans zeigen jedoch, daß diese Annahme nicht zutrifft. Newmans Entgegnungen gründen vielmehr auf eingehenden kirchengeschichtlichen Studien, die vor dem Jahre 1849 liegen.

Es handelt sich um zwei Seelsorbsbriefe Newmans. Der eine ist an Schwester Maria Monika Lockhart in Kalifornien (5. 11. 1849)<sup>3</sup>, der andere an A. J. Hanmer (21. 11. 1849)<sup>4</sup> gerichtet. Zwischen der Absendung des ersten und zweiten liegen nur gegen drei Wochen. Beide bilden so eine moralische Einheit. Sie wurden im soeben erschienenen 13. Band der Briefe und Tagebücher Newmans zum erstenmal veröffentlicht.

### Das Schreiben an Schwester Maria Monika Lockhart

Schwester Maria Monika Lockhart legt Newman verschiedene Fragen vor, zu denen sie Allies «Französisches Tagebuch» (veröffentlicht im Februar 1849) angeregt hat.<sup>5</sup>

Die letzte Frage befaßt sich mit der Behauptung, Gregor der Große habe auf die universale Jurisdiktion verzichtet.

Newmans Ausführungen sind aus zwei Gründen bedeutsam. 1. Bereits im Jahre 1849 beschreibt er das Verhältnis der apostolischen Jurisdiktion zu jener der Bischöfe in der gleichen

dialektischen Weise, wie es später das 1. Vatikanische Konzil im Jahre 1871 getan hat. 2. Zum Rückgrat dieser Beschreibung macht er nicht eigene Worte, sondern zwei Aussprüche des Papstes Gregor des Großen, die er einander dialektisch gegenüberstellt.

1. These: Nach Papst Gregor dem Großen gibt es eine Jurisdiktion der Bischöfe, deren Beanspruchung durch den Papst selbst das Amt der Bischöfe aufheben würde.

Newman schreibt: «Gregor der Große verzichtet nicht auf die allgemeine Jurisdiktion – er stellt nur in Abrede, der eigentliche Bischof für jede einzelne Diözese zu sein.

Wer immer auf das katholische System in seinem praktischen Vollzug sieht, der fühlt, wie groß die Macht des Bischofs an seinem Platze ist. Niemals besaß der Papst in der Kirche so viel Macht wie heute, gleichwohl war ich, als ich katholisch wurde, wirklich ganz überrascht, welche Macht der Bischof in seiner Diözese oder seinem Distrikt besitzt. Was den Papst Gregor anbelangt, verzichtet er darauf, die bischöfliche Jurisdiktion für sich selbst in Anspruch zu nehmen, oder anders gesagt, den Episkopat einfach aufzuheben. In diesem Sinne sagt er: ‚Ist einer der universale Bischof, so seid ihr demzufolge überhaupt keine Bischöfe.‘ Das ist etwas ganz anderes, als zu sagen, er habe persönlich überhaupt keine Jurisdiktion über die Bischöfe.»<sup>6</sup>

2. These: Nach Papst Gregor dem Großen kommt dem Papst eine Jurisdiktion über die Bischöfe zu, die nicht in das Amt der Bischöfe eingeht, sondern sie zur Voraussetzung hat.

In Newmans kirchengeschichtlichen Studien der dreißiger Jahre spielt der Titel universaler Bischof als Titel des Papstes eine große Rolle. Im «Prophetischen Amt der Kirche» (1837) vertritt er die These: Von einem Primat des Papstes sollte man erst von der Zeit an reden, wo der Titel universaler Bischof aufscheint. Im 2. und 3. Jahrhundert scheint er nicht auf. Also gibt es um diese Zeit auch keinerlei Vorrangstellung des Papstes. In der Abhandlung über die Entwicklung der christlichen Lehre nimmt Newman diese Behauptung gleich zu Beginn des Buches mit einem Rückverweis auf das prophetische Amt zurück und schreibt: «Wofür sich bei

<sup>1</sup> Orientierung 1962, 174–178.

<sup>2</sup> Wilfrid Ward, *The Life of John Henry Newman*, based on his private journal and correspondence, II, Longmans Green and Co., 1912, 379.

<sup>3</sup> Charles Stephen Dessain, *The Letters and Diaries of John Henry Newman*, Volume XIII, Thomas Nelson and Sons Ltd., 1963, 281–84. In diesem Band wurde der Brief zum ersten Mal veröffentlicht.

<sup>4</sup> *The Letters and Diaries of John Henry Newman*, XIII 1963, 299–301. Ebenfalls Erstveröffentlichung im Band XIII.

<sup>5</sup> *The Letters and Diaries of John Henry Newman*, XIII, 1963, 281, Fußnote 1.

<sup>6</sup> *The Letters and Diaries of J. H. Newman*, XIII, 1963, 283. Der englische Text heißt: Now what Pope Gregory disclaims is, his taking on himself a Bishop's jurisdiction. He says: Si unus universalis est restat, ut vos Episcopi non sitis, or superseding the Episcopacy, which is a very different thing from saying that he has not himself a jurisdiction over them.

den Vätern auch nicht der Schatten eines Grundes findet und was auch nicht den geringsten Anspruch erheben kann, als katholische Wahrheit zu gelten, ist der Satz: „Petrus und seine Nachfolger sind universale Bischöfe, das will heißen, die ganze Christenheit ist ihre Diözese in einem Sinn, der sich von den anderen Aposteln und Bischöfen nicht aussagen ließ und läßt“. Wenn eine Lehre, um als katholisch zu gelten, von der Gesamtheit der Väter und vom ersten Augenblick an festgelegt werden muß, dann wäre der Satz richtig. Dann würde aber auch der Satz gelten, daß die Lehre von der Sukzession der Bischöfe als Nachfolger der Apostel weithin „nicht den geringsten Anspruch erheben kann, eine katholische Wahrheit zu sein“.<sup>7</sup>

In dem Brief an Schwester Maria Monika Lockhart heißt es nun: „Den Titel ‚episkopus‘ par excellence haben die Päpste zum mindesten seit den Tagen Innozenz I., das heißt seit dem Ende des 4. Jahrhunderts, also 200 Jahre vor den Tagen des Hl. Gregor geführt. St. Gregor hat für sich eine universale Jurisdiktion beansprucht – demzufolge konnte er mit dem Ausdruck ‚ökumenischer Bischof‘ nicht gemeint haben, daß er bischöfliche Jurisdiktion über die einzelnen Diözesen besitze. Tatsächlich übte er eine Jurisdiktion in Afrika, Griechenland, Spanien, Konstantinopel und ich glaube auch in Alexandrien aus. An einer Stelle sagt er denn auch: ‚Wer zweifelt daran, daß der Bischofssitz von Konstantinopel dem apostolischen Stuhl unterworfen ist?‘ Abgesehen davon nennen Briefe anlässlich des Konzils von Chalzedon schon vor den Zeiten Gregors den Papst den universalen Bischof.“<sup>8</sup>

Wie zu sehen, legt Newman 1849 tatsächlich die Festlegung des Verhältnisses der Jurisdiktion des Papstes zu der ordentlichen Jurisdiktion der Bischöfe in derselben Dialektik dar, wie später 1871 das 1. Vatikanische Konzil.<sup>9</sup>

### Das Schreiben an A. J. Hammer

Im Schreiben an A. J. Hammer sucht Newman die Schwierigkeiten zu klären, die dieser ihm am 8. 11. 1849 vorgelegt hat. Das Problem der päpstlichen Unfehlbarkeit spielt unter diesen eine beträchtliche Rolle.

In diesem Brief von 1849 findet sich zum ersten Mal die Idee: Der Papst hat als Inhaber der höchsten Gewalt keinen über sich, der ihn zum richtigen Gebrauch dieser Gewalt von außen her verpflichten kann. Er muß deren Gebrauch daher selbst den jeweiligen Umständen anpassen (temporize).<sup>10</sup>

Newman führt aus: „Sie haben Ihre Schwierigkeiten außergewöhnlich gut formuliert: die Antwort darauf erfordert eigentlich das Eingehen auf Einzelheiten und damit ein ganzes Buch. Unvernünftig ist es, zu erwarten, eine solche Lehre (wie die Zentral-Stellung und Unfehlbarkeit des Heiligen Stuhls) würde nicht auf der einen Seite eine Opposition hervorrufen und auf der anderen Seite die Notwendigkeit schaffen, daß die höchste Autorität sich selbst ein Maß auferlege (temporize). Anzunehmen, die Untertanen, und wären sie Heilige, würden sich niemals widersetzen und die Päpste selbst würden niemals aus Diplomatie oder Schwäche oder Liebe nachgeben, ist einfach unvernünftig. Denk an einen Schulmeister oder an einen Ordensobern; er ist verpflichtet, in diesen Dingen ein Auge zuzudrücken, und in anderen gegen sein eigenes Urteil nachzugeben. Äußerst unfair wäre es, solche Fälle gegen ihn als Rechtsnorm auszulegen.“

<sup>7</sup> Nach Newman, *Entwicklung der christlichen Lehre und der Begriff der Entwicklung*, Verlag Hermann A. Wiechmann, München 1922, 11.

<sup>8</sup> *The Letters and Diaries of J. H. Newman*, XIII, 1963, 283.

<sup>9</sup> Karl Rahner, Joseph Ratzinger, *Episkopat und Primat, Quaestiones Disputatae*, Herder, Freiburg, 1861, 40–43.

Newmans Thesen decken sich inhaltlich mit den Thesen, die die deutschen Bischöfe im Jahre 1845 in einer Adresse an die Regierung als erste zwei vorlegten. Sie lauten:

1. „Der Papst kann nicht die bischöflichen Rechte für sich beanspruchen oder seine Gewalt derjenigen der Bischöfe substituieren.“

2. Die bischöfliche Jurisdiktion ist nicht in der päpstlichen Jurisdiktion aufgegangen.“

<sup>10</sup> *The Letters and Diaries of J. H. Newman*, XIII, 1963, 300.

Gleichwohl sagen die Schüler manchmal zu ihrem Lehrer: ‚Sie haben erlaubt, es so und so zu machen.‘ Der Grundsatz des hl. Philipp Neri, meines eigenen Ordensvaters, lautet: ‚Das Geheimnis des Regierens heißt selten kommandieren!‘ Diese Regel machte er im besonderen zu einer Regel der Liebe. Hat der Papst denn niemals Kaisern gegenüber nachgegeben? – Gleichwohl nehme ich an, daß Sie oder sonst ein Glied der Hochkirche daraus nicht ein Argument zugunsten des Staatskirchentums machen werden!

Der hl. Zyprian setzt sich mit dem Papst nicht über eine Frage des Glaubens, sondern über eine der Disziplin auseinander. Niemand wird leugnen, daß seine Sprache ungestüm ist; doch mit seinem glorreichen Martyrer-Tod hat er alles wieder gut gemacht. Aber auch sonst trifft es häufig zu, daß dem Papst gegenüber eine kühne Sprache gesprochen wird. So der hl. Polykarp gegenüber dem hl. Anizet, oder der hl. Irenäus, ich weiß nicht mehr gegenüber welchem Papst; der hl. Bernhard gegenüber Eugen III., der hl. Thomas von Canterbury gegenüber Alexander II. und der hl. Paulus gegenüber dem hl. Petrus.

In den südlichen Ländern flammt die menschliche Natur in einem Nu auf; die Päpste haben im allgemeinen für den Augenblick nachgegeben. Jeder Vorgesetzte würde es auch so machen. All das zusammen liefert einen Hinweis auf das Prinzip der Dogmenentwicklung; im Laufe der Zeiten mag es sich geben, daß die katholische Theologie klarere Einsichten in den Inhalt, das besondere Gewicht und die Anwendung der ein für alle Male offenbarten Wahrheiten hat: denn eine unvollkommene Erfassung oder Realisierung wird indirekt ein Anreiz für die Macht der Leidenschaft oder des Eifers sein.“<sup>11</sup>

Unklarheiten sind, will Newman sagen, in doppelter Hinsicht von Übel. Sie führen unbeherrschte Leidenschaft von der Mitte nach links und unbesonnenen Eifer dazu, von der Mitte nach rechts abzubiegen.

Wenn Newman hier auf das Prinzip der Entwicklung als Medium des Verständnisses geschichtlicher Tatsachen hinweist, will er damit sagen: Die Entwicklung der Dogmen vollzieht sich nicht auf Grund eines einseitigen Vorgehens des Papstes als des Oberhauptes der Kirche, sondern in einem in die Geschichte eingebetteten Ineinander von Oben und Unten, von Hirt und Herde. Sie geht, um ein Wort Newmans zu gebrauchen, „wie eine Plus-Minus-Reihe vor sich, die immer genaueren Fassungen zustrebt, ohne jemals einen Endpunkt zu erreichen.“<sup>12</sup>

Wie zu sehen, gründen die Formulierungen, die Newman in den Tagen des 1. Vatikanischen Konzils den extremen Rechten entgegengesetzt, nicht auf Einfällen des Augenblicks – sondern auf den kirchengeschichtlichen Studien, die seinem Eintritt in die katholische Kirche vorangehen oder bald nachfolgen.

### Newman und Bischof Ullathorne

Die Erkenntnisse, die Newman in dieser Zeit gewinnt, nehmen 1870/71 auf den Gang der Konzilsverhandlungen über Primat zum mindesten indirekt, nämlich über «seinen Bischof» Ullathorne, Einfluß. Bischof Ullathorne spielt beim Zustandekommen der Kompromiß-Formel eine bedeutsame Rolle. Schon die Korrespondenz Newman-Ullathorne, die Butler in seinem Werk über das 1. Vatikanische Konzil veröffentlicht, zeigt: Ullathorne weiß, wie Newman denkt, und setzt in seinen Briefen voraus, daß Newman seinerseits weiß, daß er, sein Bischof, ebenso denkt.

Auf zwei Tatsachen sei jedoch hingewiesen:

1. Newman gerät bekanntlich in große Verlegenheit, weil er am 28. 1. 1870<sup>13</sup> in einem vertraulichen Brief an Bischof Ullathorne die Vertreter der extremen Rechten «eine angriffslustige und anmaßende Partei» nennt und dieser Brief dann (auf heute noch ungeklärte Weise) in die Öffent-

<sup>11</sup> *The Letters and Diaries of J. H. Newman*, XIII, 1963, 300.

<sup>12</sup> J. H. Newman, *Philosophie des Glaubens (Grammar of Assent)*, Verlag Hermann A. Wiechmann, München 1921, 248.

<sup>13</sup> J. H. Newman, *Briefe aus der katholischen Zeit seines Lebens*, Matthias-Grünwald Verlag, Mainz 1931, X, 180.

lichkeit gerät und um den 20. 3. herum im Standart abgedruckt wird. Nun gebraucht Ullathorne in der Zeit vor diesem Zwischenfall in einem Brief einen gleichwertigen Ausdruck – er bezeichnet die Extremisten als «Zeloten». Als am 6. 3. gute Hoffnung auf eine gemäßigte Formulierung der Unfehlbarkeit besteht, schreibt Ullathorne nämlich an Newman: «Meine letzte Neuigkeit ist, daß alle Dinge auf dem Pfad der Mäßigung marschieren und daß die Zeloten, soweit das bei ihnen möglich ist, zur Klugheit gebändigt werden. Die Definition ist soweit ins rechte Maß gebracht, daß sie nichts an sich haben wird, was neu wäre oder auch nur in der Form stützig machen könnte.»<sup>14</sup> Die Wendungen, die Ullathorne hier gebraucht, könnten ebensogut in einem Schreiben Newmans stehen.

2. Newman genießt schon vor den Jahren des 1. Vatikanischen Konzils das unbedingte Vertrauen seines Bischofs Ullathorne. Dies bezeugt eine Stelle im Anerkennungsschreiben, das er Newman am 2. 6. 1864 zukommen läßt. In diesem Schreiben feierte Ullathorne Newman besonders als einen Mann des «pastoralen Eifers» und schließt mit den Worten: «Während unseres langen Verkehrs gab es nur einen Punkt, in dem ich, der ersten Erfahrung zufolge, meine Worte vorsichtig abwägen mußte, nämlich wenn kirchliche Pflichten in Frage kamen. Ich fand, daß etwas Vorsicht am Platze sei, weil Sie jederzeit so rasch und bereitwillig meine nur im leisesten angedeuteten Wünsche oder Bitten übertrafen.

Daß Gott Sie mit Gesundheit, langem Leben und allen geistlichen Gütern, die Sie wünschen, segnen möge, Sie und Ihre

<sup>14</sup> Butler-Lang, Das 1. Vatikanische Konzil, Kösel, München 1962, 264.

Bei Ihrem Buchhändler:

MAX BRÄNDLE

**Weltbild und Glaube**

Tyrolia-Geschenk-Taschenbücher Nr. 20  
192 Seiten, glanzfoliekaschiert sFr. 5.80

Dieses Bändchen ist das 4. einer Reihe, in der Fragen katholischer und evangelischer Christen zu Problemen des Glaubens beantwortet werden. Die Antworten gehen unmittelbar auf den Kern der Frage und entsprechen dem Weltbild und der Sprache des modernen Menschen.  
(Anzeiger, Freiburg)

Früher sind erschienen: Kirche, Papst, Maria (Nr. 11), Ehe, Moral und Volksfrömmigkeit (Nr. 12), Bibel, Sakramente, Liturgie (Nr. 18) alle je sFr. 5.80

TYROLIA-VERLAG INNSBRUCK – WIEN – MÜNCHEN

**Herausgeber:** Apologetisches Institut des Schweizerischen Katholischen Volksvereins, Zürich 2, Scheideggstrasse 45, Tel. (051) 27 26 10 / 11.  
**Druck:** H. Börsigs Erben AG, Zürich 8.  
**Abonnements- und Inseratenannahme:** Administration «Orientierung», Zürich 2, Scheideggstrasse 45, Tel. (051) 27 26 10, Postcheckkonto VIII 27842.  
**Abonnementspreise:** Schweiz: Gännerabonnement jährlich Fr. 18.-; Abonnement jährlich Fr. 13.50; halbjährlich Fr. 7.-. Einzahlungen auf Postcheckkonto VIII 27842. Studentenabonnement für alle Länder ist Halbjahresabonnement. – Belgien-Luxemburg: bFr. 190.-/100.-. Bestellungen durch Administration Orientierung. Einzahlungen an Société Belge de Banque S. A., Bruxelles, C. C. P. No 218 505. – Deutschland: DM 15.-/8.-. Best.- und Anzeigenannahme durch Administration Orientierung, Scheideggstr. 45, Zürich 2. Einzahlungen an Volksbank Mannheim, Mannheim, Konto Nr. 785, Psch A. Ludwigshafen/Rh., Orientierung. – Dänemark: Kr. 25.-/13.-. Einzahlungen an P. J. Ståubli, Hostrupsgade 16, Silkeborg. – Frankreich: Fr. 17.-/9.-. Best. durch Administration Orientierung. Einzahlungen an Crédit Commercial de France, Paris, C. C. P. 1065, mit Vermerk: Compté Etranger Suisse 621.803. – Italien-Vatikan: Lire 2200.-/1200.-. Einzahlungen auf c/c 1/14444 Collegio Germanico-Ungarico, Via S. Nicolò da Tolentino, 13, Roma. – Oesterreich: Auslieferung, Verwaltung und Anzeigenannahme Verlagsanstalt Tyrolia AG, Innsbruck, Maximilianstrasse 9, Postcheckkonto Nr. 142181. Sch. 90.-/50.-. USA: jährlich \$ 4.-.

Brüder vom Oratorium, das, mein lieber Dr. Newman, ist jetzt und immer das inständige Gebet Ihres ergebenen Freundes und treuen Dieners in Christus, W. B. Ullathorne.»<sup>15</sup>

Es ist schon sehr viel über Newmans unliebsame Erlebnisse mit kirchlichen Stellen geschrieben worden. Da gehört es sich, auch einmal auf die Tatsache hinzuweisen, daß Newman im bischöflichen Ordinariat zeit lebens so etwas wie einen sicheren Bunker besaß.

<sup>15</sup> J. H. Newman, Apologia pro vita sua, Geschichte meiner religiösen Überzeugungen, Matthias-Grünewald Verlag, Mainz 1922, 330.

**Eingesandte Bücher**

**Du Bos Charles:** Dialog mit André Gide. Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1961. 456 S., Leinen DM 29.50.

«**Du starker Gott.** Fatima-Verlag, Graz, 4. Auflage, 1961. 68 S., brosch. Fr. 2.-.

**Eberle Joseph:** Viva Camena. Artemis-Verlag, Zürich, 1961. 231 S., Pappband Fr. 18.50.

**Ehret Joseph:** Die Entwicklung der Sowjetpädagogik. Separatdruck aus der «Civitas», Basel, 1960. 26 Seiten.

**Farner Dr. Oskar:** Huldrych Zwingli. Band 4: Reformatorische Erneuerung von Kirche und Volk in Zürich und in der Eidgenossenschaft 1525 bis 1531. Zwingli-Verlag, Zürich, 1960. 574 S., Leinen Fr. 17.-.

**Fattinger Rudolf:** War der Adam des Paradieses der Urmensch? Verlag Veritas, Linz/Donau, 1961. 48 S., kart. DM 2.50.

**Favre Pierre:** Mémorial. Coll. Christus No. 4. Desclée de Brouwer, Bruges, 1960. 460 S., broschiert.

**Ferber Walter:** Ludwig Windthorst. Verlag Winfried-Werk, Augsburg, 1962. 40 S., brosch. DM 2.20.

**Focke Alfred:** Gertrud von le Fort. Gesamtschau und Grundlagen ihrer Dichtung. Verlag Styria, Graz/Wien/Köln, 1960. 472 S., Leinen Fr. 25.50.



CHRIST IM ALLTAG

Josef Miller

**Junge Männer, Väter, Staatsbürger**

176 Seiten / Pappband mit Glanzfolie Fr. 8.80

Die Stellung des Christen – und vor allem des Mannes – in der Gemeinschaft des Staates, des öffentlichen Lebens, des Berufes, der Familie, der Kirche ist das Thema dieses Buches. Hier und heute muß er sich als Christ erweisen und aktiv für eine Sache eintreten, wenn er ihren Wert erkannt hat, sie bekämpfen, wenn sie mit seinem christlichen Gewissen unvereinbar ist.

Aus dem Inhalt: Der Katholik und die Politik – Erziehung zum Staat – Eid, Treueid, Fahneid – Kriegs- und Wehrdienstverweigerung – Christliche Strafrechtsidee und Todesstrafe – Verantwortung für die gefährdete Jugend – Auch der Vater ist Führer seiner Kinder zu Gott.

In derselben Ausstattung erschien von Josef Miller

**Lebensstandard, Lüge, Straßenverkehr**

136 Seiten / Fr. 6.80

durch jede Buchhandlung

VERLAG HEROLD · WIEN · MÜNCHEN

AZ  
Zürich 1