Katholische Blätter für
weltanschauliche Information

ORIENTIERUNG

Nr. 12/13 26. Jahrgang | Erscheint zweimal monatlich | Zürich, den 30. Juni 1962

Kommentare

«Löschet den Geist nicht aus»: Vier Maximen von Karl Rahner am österreichischen Katholikentag – Wir selbst könnten es sein, die den Geist auslöschen – Wir brauchen den Mut zum Unerprobten bis zur äußersten Grenze – Wir bedürfen einer richtigen und mutigen Deutung des kirchlichen Gehorsams – Die christliche Liebe schließt Verschiedenheit der Liebenden und Anerkennung des andern ein.

Zur Lage der sowjetrussischen Landwirtschaft: Auf keinem anderen Gebiet soviele «Experimente» – Warum? – Eine Lücke bei den Gründern des Marxismus – Engels, Lenin, Stalin – Chruschtschows «liberale» Reformen – Widerstand der Parteiführung – Die Beschlüsse vom März 1962.

Die Jugendaktion «Zehn mal Zehn» (ein Beispiel vorbildlicher Entwicklungshilfe): Was besagt ihr Name? – Welches ist ihr praktisches Ziel? Das «Gewächsprojekt» – Die Vorgeschichte der Aktion – Nijmegen ein Testfall.

Exegese

Entwicklung oder Erschaffung des Menschen? (zur Frage 34 des Katechismus): 1. Die beiden Schöpfungsberichte der Bibel stammen aus volkstümlichen Erzählungen – Kirchliche Dokumente: Der Sekretär der Bibelkommission 1949 – Humani Generis 1950 – Der Unterschied von den Mythen über die Entstehung der Welt – Die Analyse des zweiten Schöpfungsberichtes von Jan Dus – Worum es den biblischen Verfassern ging und worum nicht – 2. Der Sinn der bildhaften Sprache: Verständnis für die übersinnlichen Werte – Der Sinn der drei Bilder des zweiten Schöpfungsberichtes – Es geht um den Sinn der Schöpfung, nicht um die Art ihrer Entstehung – 3. Ergebnis: Die Katechismusfrage ist falsch gestellt – Wie würde sie richtig lauten?

Kulturgeschichte

Wie war es mit der Priesterkleidung?: 1. Allgemeine Linien: Sonderstellung der Priester – Anpassung auf Abstand – Bescheiden und einfach – Erstarrung seit dem Trienter Konzil – 2. Vom siebten Jahrhundert bis zum Konzil von Trient: Der Kapuzenmantel – die Tonsur – Bärte – lange Haare – die Tunika und die Cappa – Toga und Barett – 3. Nach dem Trienter Konzil: Vereinheitlichung – Auf Reisen ... – der Hut – ein Umlegkragen – Beffchen und Krawatte – das Pompöse – das Kollar – 4. Schlußfolgerungen.

Politik

John F. Kennedy — der Politiker: 1. Zwei Wendepunkte: das Kubadebakel – Begegnung mit Chruschtschow in Wien – 2. Kennedys neue außenpolitische Haltung – Grundsatzrede in Seattle: realistische Einschätzung der Macht Amerikas – Gleichgewicht zwischen Verteidigung und Diplomatie – 3. Innen- und Kabinettspolitik: Kennedys Popularität – Sein Mitarbeiterstab – 4. Blick auf die Zukunft: die zweite «State of the Union»-Botschaft – Die neue Verteidigungspolitik – Das innenpolitische Programm – USA und UNO – Die neuen Handelsgesetze – 5. Das Bild eines «Präsidenten» – Historische Vergleiche – Eine «Persönlichkeit» – «Pragmatismus».

Bücherschau

Philosophie und Glaubensleben (Veröffentlichungen zum Blondeljubiläum) – Um die Überbrückung zwischen Weltweisheit und Offenbarungswahrheit – Rund um die «Action»: 1. Das *Geistlich-philosophische Tagebuch* Blondels – Das geistliche Leben wird Blondel zur Quelle einer neuen und doch traditionellen Philosophie – Die Geschichte einer Berufung – 2. Die «*Philosophischen Briefe*» – Ein Zugang zu seiner Denkart – Echte Überwindung des Rationalismus – Harter Stand gegenüber den Theologen – 3. Kritische Ausgabe des letzten Kapitels der «*Action*».

KOMMENTARE

«Löschet den Geist nicht aus»

(Der österreichische Katholikentag dieses Jahres zu Salzburg stand unter obigem Motto. Den einleitenden Vortrag hielt Prof. *Karl Rahner*. Zwar haben viele von seinen wegweisenden mutigen Worten durch die katholischen Zeitungen [insbesondere das «Vaterland»] bereits Kunde erhalten. Man hat uns aber trotzdem aufgefordert, die verstreuten Zitate in ihrem Zusammenhang zu publizieren. Ein berechtigter Wunsch, den die Wiener Wochenschrift «Die Furche» durch ihren Pfingstartikel meisterlich erfüllt haben dürfte. Er stellt tatsächlich eine Art Fernausgabe der Katholikentagsrede Karl Rahners [von ihm selbst redigiert] dar. Wir geben ihn unwesentlich verkürzt wieder.)

«Die Kirche weiß in ihrem Glaubensbewußtsein, daß auch der Geist für sie unersetzlich ist. Zu ihr gehören, nach ihrer eigenen Lehre, nicht nur das Amt, die Institution, die Überlieferung, die immer gleichbleibenden Normen und das Geplante. Nicht nur das von außen an sie Herankommende, das sie mit Prinzipien, die immer gleich bleiben, bewältigt, ist an ihr unerwartet und unberechenbar. In ihr eigenes, innerstes Wesen ist der Geist Gottes eingestiftet, der lebendige Geist, der jetzt noch waltet und treibt, der sich also nie adäquat schon übersetzt und in die Verfügung der Kirche gegeben hat durch Amt und Prinzipien, Sakramente und Lehre. Pius XII. hat ausdrücklich erklärt, daß nicht nur das Institutionelle, sondern auch das Charismatische zum Wesen der Kirche gehört. Diese Charismatiker sind nach Pius XII. nicht nur gegeben in den Trägern des Amtes, noch sind sie nur Befehlsempfänger. Sie können durchaus Menschen sein, durch deren Gnadengaben Christus seine Kirche «unmittelbar» leitet und bewegt, so sehr sie mitsamt ihren Charismen «in Ordnung» leben müssen, so wenig sie aus der Kirche ausbrechen dürfen, die eine Kirche des Amtes, aber nicht nur des Amtes ist. Dieses Wissen ist da. Aber oft ist es in Theorie und Praxis nicht genügend deutlich und lebendig da. Oft ist es ein bloß theoretisches Wissen, das selbst keine charismatische Kraft hat. Das ist nicht einfachhin nur Schuld, Eigensinn, Verkalkung. Es gibt andere und drängende Gründe für diese Unwirksamkeit der Wahrheit von dem Geist und seinen Charismen in der Kirche.

Wie steht es mit der Kirche in unserem Lebensraum? Herrscht da nicht zuviel Müdigkeit, zuviel Routine? Verkünden wir nicht zu sehr die abgewogenen und ausgeglichenen Prinzipien der Kirche, statt sie mutig in Imperative umzusetzen, die nicht immer und überall, aber für uns hier und heute notwendig sind? Fehlt uns nicht oft der Mut, eindeutig ja oder nein zu sagen? Und zwar nicht nur zu den unveränderlichen Grundsätzen, die niemand im Ernst frontal angreift und leugnet, sondern auch zu kämpferischen Parolen, zur Konkretheit einer Entscheidung? Wissen wir eine Antwort, wenn uns einer fragt: Was wollt ihr Christen in den nächsten

zehn Jahren konkret, was wollt ihr heute erreichen, was noch nicht ist, aber nach eurer Ansicht werden soll? Distanzieren wir uns nicht oft von Parteien, um uns nicht in einer konkreten Forderung engagieren zu müssen? Ist der Mut genügend vorhanden, uns wirklich den Fragen der Zeit zu stellen, ihre Last wirklich zu spüren? Oder meinen wir nicht müde, wir seien bereits mit allen Antworten auf alle Fragen von einiger Wichtigkeit hinreichend ausgerüstet?

Wie machen wir es, daß wir den Geist nicht auslöschen? Das ist eine dunkle und schwere Frage. Wenn man meinen könnte, sie sei leicht zu beantworten, wäre sie keine.

1. Wir selbst könnten es sein, die den Geist auslöschen!

Das erste wäre die Sorge, es könne der Geist ausgelöscht werden. Der Geist kann ausgelöscht werden in der Kirche, wenn auch nicht ganz, aber doch so weit und so schrecklich, daß wir jenes Gericht fürchten müssen, das beim Haus Gottes anfängt.

Uns alle muß darum die Sorge quälen, daß wir es sein könnten, die den Geist auslöschen. Ihn auslöschen durch den Hochmut der Besserwisserei, durch die Herzensträgheit, durch die Feigheit, durch die Unbelehrbarkeit, mit denen wir neuen Impulsen, neuem Drängen in der Kirche begegnen.

Wievieles wäre anders, wenn man dem Neuen nicht so oft entgegentreten würde mit der überlegenen Selbstsicherheit, mit einem Konservativismus, der nicht Gottes Ehre und Lehre der Stiftung in der Kirche verteidigt, sondern sich selbst, die alte Gewohnheit, das Übliche, das man leben kann ohne den Schmerz der täglich neuen Metanoia.

Wenn man brennend empfinden würde, daß man auch gerichtet werden kann durch die eigenen Unterlassungen, für die eigene diffuse, anonyme Herzenshärte und Herzensträgheit, für den eigenen schuldhaften Mangel an schöpferischer Phantasie und an Mut zum Kühnen, dann würde man sicher hellhöriger, vorsichtiger, zuvorkommender auf die leiseste Möglichkeit achten, daß sich irgendwo der Geist regt, der nicht schon in den amtlichen Formeln und Maximen der Kirche und ihrer amtlichen Stellen eingegangen ist.

2. Der Mut zum Wagnis

Wir leben in einer Zeit, die es notwendig macht, im Mut zum Neuen und Unerprobten bis zur äußersten Grenze zu gehen, bis dorthin, wo es für eine christliche Lehre und ein christliches Gewissen eindeutig und indiskutabel eine Möglichkeit, noch weiter zu gehen, einfach nicht mehr gibt.

Wir dürfen heute bei der Lösung von echten Problemen eigentlich nicht fragen: Wie weit muß ich gehen, weil es einfach von der Situation erzwungen wird, wenigstens so weit zu gehen? Sondern wir müßten fragen: Wie weit darf man unter Ausnützung aller theologischen und pastoralen Möglichkeiten gehen, weil die Lage des Reiches Gottes sicher so ist, daß wir das Äußerste wagen müssen, um so zu bestehen, wie Gott es von uns verlangt?

Wir dürfen in ökumenischen Fragen beispielsweise nicht fragen: Was müssen wir den getrennten Brüdern zugestehen, sondern: Wie schöpfen wir alle nur denkbaren, von unserem christlich-katholischen Gewissen nur irgendwie denkbaren Möglichkeiten eines Entgegenkommens aus, mutig und unbekümmert, weil wir es uns heute einfach nicht mehr leisten können, da weniger zu tun, um der Einheit der Christen wenigstens näherzukommen?

3. Der rechte kirchliche Gehorsam

Soll der Geist nicht ausgelöscht werden, dann bedarf es einer richtigen und mutigen Interpretation des kirchlichen Gehorsams. Er ist eine heilige Tugend. Der Geist Christi in der Kirche weist sich vor dem Amt in der Kirche aus durch Gehorsam. Es gibt keinen echten Geist Christi, der aus der Kirche der Bischöfe, des Papstes, des Amtes hinausführt.

Aber wenn es wahr ist, daß der Geist Gottes in der Kirche nicht nur durch das Amt, sondern auch durch die Nicht-Beamten (von ihnen her auf das Amt zu) wirkt, dann haben die Menschen, denen Gott die Gnade und die Last des Charismas schenkt (und es wäre besser, es würden sich mehr Leute in der Kirche zutrauen, daß der Geist ihnen solchen Empfang zutrauen könnte), auch das Recht und die Pflicht, sich nicht einfach hinter ein stummes und im Grund bequemes, gar nicht wirklich demütiges Parieren zu verstecken, sondern zu sprechen, zu rufen, ihre Meinung, die durchaus die des Geistes Gottes sein kann, auch vor dem Amt der Kirche kundzutun, immer aufs neue, auch wenn sie lästig fallen, auch wenn es «oben» nicht genehm ist, auch wenn sie das Leid des Charismas zu tragen haben: Verkennung, vielleicht sogar Maßregelung.

Nicht dort, wo die amtliche Maschinerie der Kirche reibungslos und leise läuft, nicht dort, wo ein totalitäres Regime exerziert würde, ist der Geist des wahren Gehorsams, sondern wo mitten im gemeinsamen Kampf um den Willen Gottes vom Amt das nichtamtliche Walten des Geistes anerkannt und vom Charismatiker in Treue zum eigenen Auftrag das Amt gehorsam respektiert wird und Gott und er allein aus diesem notwendigen Antagonismus und Pluralismus der Geister, Aufgaben und Dienstleistungen in der Kirche die eine Kirche und ihre wahre, von Ihm gewollte Geschichte auferbaut, die oft anders aussieht, als wie sie in den Plänen des kirchlichen Amtes ausgedacht, mit Recht und pflichtschuldig geplant worden war.

4. Die rechte christliche Liebe

Die Kirche ist nicht so «ein Herz und eine Seele», daß es in ihr keinen Kampf, kein Leid des gegenseitigen Mißverstehens geben dürfte. Es gibt wirklich viele Charismen in ihr und keiner hat alle. Auch ist keinem die Verwaltung aller Charismen aufgetragen, denn selbst die Sorge um die Einheit des Glaubens und der Liebe, die das eine Amt in der Kirche hat, bedeutet keine eigentliche Verwaltung aller Charismen durch die amtliche Kirche.

Nein, wir Christen werden und sollen in vielem verschiedener Meinung sein, wir sollen verschiedene Tendenzen haben. Es braucht nicht jedes jedem positiv zu passen. Liebe, die auf die Uniformität aufbauen könnte, wäre leicht. In der Kirche aber soll der Geist der Liebe herrschen, die den andern auch dort noch annimmt und gelten läßt, wo man ihn nicht mehr «versteht».

Das Prinzip, das der Kirche in ihrem Handeln gegeben ist, besagt, daß jeder in der Kirche seinem Geist folgen dürfe, solange nicht sicher feststeht, daß er einem Ungeist nachgibt, daß also seine Rechtgläubigkeit, seine Freiheit, sein guter Wille vorauszusetzen seien bis zum wirklichen Beweis des Gegenteils und nicht umgekehrt.

Mag auch das Urteil darüber, ob dieser Beweis im Einzelfall erbracht sei, wiederum beim Amt selbst und nicht einfach beim Beurteilten selbst liegen, so hat eben doch das Amt die heilige Pflicht, nach der es am Tag des Gerichtes Rechenschaft ablegen muß, selbst demütig und selbstkritisch zu prüfen, ob ein solcher Beweis wirklich vorliegt oder ob es voreilig, eigensinnig und nach dem Maß des eigenen Geistes und der bloß eigenen Gabe urteilt.

Geduld, Toleranz, Gewährenlassen des andern, solange das Verkehrte seines Handelns nicht sicher nachgewiesen ist (nicht umgekehrt: Verbot aller Eigenregung, bis deren Rechtmäßigkeit formell nachgewiesen ist, wobei der Untergebene die Beweislast hätte), sind spezifisch kirchliche Tugenden, die aus dem Wesen der Kirche, die kein totalitäres System ist, erfließen. Sie sind Voraussetzungen dafür, daß der Geist nicht ausgelöscht wird.

Zusammenfassend

Wenn wir alle beten, wenn jeder über seine eigene charismatische Kargheit und Dürftigkeit vor Gott ein erschrockenes Gewissen hat,

wenn jeder bereit ist, die Gabe des andern zu achten, auch wenn sie nicht seine ist,

wenn der Gehorsam den Mut der Selbstverantwortung nicht austreibt und auch nicht umgekehrt der Mut zur eigenen Meinung den Gehorsam,

wenn die Entschlossenheit da ist auch zu radikalen Versuchen, weil man sieht, daß in der äußersten Situation, die die unsere ist, mit vorsichtigem Weitermachen im bisherigen Geleise nicht mehr bestanden werden kann,

dann wäre vielleicht der Raum da, der auch schon wieder Gottes Gnade ist, für die Lebendigkeit des Geistes, der nochmals Gnade Gottes allein ist,

dann brauchten wir nicht zu fürchten, daß wir vor dem Gericht Gottes den Vorwurf hören werden, wir hätten durch Herzensträgheit und Feigheit den Geist ausgelöscht und hätten es noch nicht einmal wahrhaben wollen».

Zur Lage der sowjetrussischen Landwirtschaft

(«Der russische Brief», Bad Homburg v.d.H., Nr. 4 (82), April 1962, bringt unter dem Titel «Die volle Verantwortung – der Partei» auf knappem Raum eine gute Orientierung über die Entwicklung und die heutige Situation der russischen Landwirtschaft unter dem kommunistischen Regime. Verfasser ist *W. Kungurzew.* d. Red.)

Auf keinem Gebiet der sowjetischen Volkswirtschaft hat die Führung der KPdSU soviel experimentiert wie in der Landwirtschaft. In bedeutendem Maße ist dies darauf zurückzuführen, daß sich die Äußerungen der Gründer des Marxismus hinsichtlich der Organisation der Landwirtschaft und der taktischen Haltung gegenüber der Landbevölkerung niemals weder durch Bestimmtheit noch umfassende Ausarbeitung ihrer Ideen auf diesem Gebiet ausgezeichnet haben. So schrieb zum Beispiel *Engels* zu diesem Thema[1]:

«Wenn wir die Staatsgewalt erlangen, werden wir nicht daran denken, die kleinen Bauern zu expropriieren, wozu wir bei den Großgrundbesitzern gezwungen sein werden. Unsere Aufgabe bei den kleinen Bauern wird in erster Linie darin bestehen, ihr Privateigentum in genossenschaftliches Eigentum umzuwandeln, jedoch nicht durch Zwangsmaßnahmen, sondern durch Beispiele und Angebote öffentlicher Hilfe zur Verwirklichung dieses Zieles».

In seinen Äußerungen zur notwendigen Reorganisation der Landwirtschaft wiederholte *Lenin* in seinem sogenannten «Kooperativplan» fast vollständig die Worte Engels[2]:

«Die sozialistische Umwandlung der Kleinbauernwirtschaft soll nicht auf dem Wege der zwangsweisen Enteignung der Kleinbauern erreicht werden, die Bauern sollen vielmehr von den Vorteilen der kollektiven, sozialistischen Wirtschaft durch entsprechende Organisation der Arbeit und geduldige Umerziehung überzeugt werden. Revolutionärer Zwang, der bei der Liquidierung der Ausbeuterklassen unerläßlich ist, kann in seiner Anwendung auf die werktätigen Massen der Landbevölkerung nur schaden».

Lenin wurde nicht nur durch sein Ableben an der Verwirklichung seines «Kooperativplanes» verhindert, sondern auch aus dem einfachen Grund, daß weder der Partei noch den Bauern die «Vorteile einer kollektiven sozialistischen Wirtschaft» klar waren. Außerdem spaltete der von Lenin verkündete freie Handel und insbesondere das Recht der Bauern, landwirtschaftliche Erzeugnisse auf dem freien Markt zu verkaufen, die Partei in zwei Teile, von denen die gemäßigtere Gruppe der Parteiführung (Bucharin, Dzershinsky, Rykow u. a.) eine Vertiefung dieser Zugeständnisse bis zur schließlichen Wiederherstellung des Privateigentums mit allen seinen Rechten und Pflichten befürwortete, während der revolutionärer gestimmte Teil der Partei (mit Trotzkij, Larin u. a. an der Spitze) darin eine Absage an die Errungenschaften der Revolution, eine Verzögerung der sozialistischen Umgestaltung des Landes und den Verzicht auf die Weltrevolution sah. Stalin, der anfangs gemäßigteren Ansichten gehuldigt hatte, änderte nach Lenins Tod seine Haltung in der Bauernfrage und ging schließlich bei der Verwirklichung der Ideen Trotzkijs zur allgemeinen zwangsweisen Kollektivierung über.

So gelangte die Landwirtschaft der UdSSR innerhalb von 12 Jahren (1917–1930) von der räuberischen Politik der Parteiführung nach der Revolution (1917–1921) über die Freiheit der Wirtschaftstätigkeit während der «Neuen Wirtschaftspolitik» (1921–1929) zur Epoche der Zwangskollektivierung (1930–1933).

In den darauffolgenden Jahren bis zum Tod Stalins blieb die Agrarpolitik der Parteiführung unverändert, das heißt die Landwirtschaft wurde als Wirtschaftszweig zweiten Ranges betrachtet, dessen Aufgabe es war, die Städte mit Nahrungsmitteln und die Industrie mit Rohstoffen zu versorgen.

Die Organisation der Landwirtschaft in ihrer Form von Kolchosen und Sowchosen galt als vollkommen, staatliche Hilfe wurde nur in dem Ausmaß gewährt, wie dies für die Ausbeutung der Landwirtschaft durch den Staat unbedingt notwendig war. Die Stimmung auf dem Land und das Nachlassen des Interesses der Bauern an der Kolchosproduktion interessierten Stalin wenig. Wirtschaftlicher und administrativer Druck, Zwang und Repressalien – das waren die Methoden, mit denen Stalin und seine Anhänger die Landwirtschaft lenkten. Dies konnte nur zum Zusammenbruch der Landwirtschaft führen, was auch tatsächlich eintrat. Als Stalin starb, war das Dorf entvölkert, die Getreideernte überstieg keine fünf Milliarden Pud (1 Pud = 16 kg), das heißt befand sich auf dem gleichen Stand wie 1913 (mit einer inzwischen angewachsenen Bevölkerung), der Viehbestand war geringer als vor der Revolution.

Die Nachfolger Stalins mußten unter allen Umständen die landwirtschaftliche Lage verbessern, da das Land hungerte und die Industrie ohne Rohmaterial in ihrer Entwicklung stark gehemmt war. Daher die «liberalen» Reformen *Chruschtschows* in den Jahren 1957–1958. Diese Reformen bestanden darin, daß die Kolchosen das Recht erhielten, ihre Produktion selbst zu planen, eigene landwirtschaftliche Maschinen zu erwerben, die vorher in den sogenannten «Maschinen- und Traktorenstationen» konzentriert gewesen waren. Die bäuerlichen Privatwirtschaften wurden der Abgabe von Naturalsteuern enthoben, die vom Staat gezahlten Preise für landwirtschaftliche Erzeugnisse erhöht, der Handel der Kolchosen sowie der Privathandel der Kolchosbauern mit ihren eigenen Produkten wurden erleichtert, bei der Leitung der Kolchose begann die allgemeine Kolchosbauernversammlung eine größere Rolle zu spielen.

Die Kolchosen taten sich zusammen, begannen eigene Reparaturwerkstätten, Schulen, Krankenhäuser, verschiedenartige Unternehmen und Straßen zu bauen und den Lebensstandard der Kolchosbauern zu verbessern. Der Wohlstand der Kolchosen und der Kolchosbauern stieg merklich an. Bestürzt über den wachsenden Wohlstand der Kolchosbauern, ihre Selbständigkeit und Initiative, und in der Erkenntnis, daß sich hier eine neue wirtschaftliche und soziale Kraft entwickelte, schlug die Parteiführung Alarm.

Auf dem Plenum des ZK der KPdSU (1959) wurde eine Reihe von Maßnahmen beschlossen, die der Entwicklung der Selbständigkeit der Kolchosen Einhalt gebieten sollten. So wurde unter anderem beschlossen, kein Ansteigen des Lohnes der Kolchosbauern über den Lohn der Industriearbeiter des glei-

[1] K. Marx und F. Engels: Werk, Bd. XVI, 1. Teil, S. 454–455 (russ.).

[2] Lenin: Werke, Bd. 33, S. 427 (russ.).

chen Gebietes zuzulassen. Es begann die Einschränkung der Handlungsfreiheit in den Kolchosen durch Verwaltungs- und Parteimaßnahmen – die Absetzung der Kolchosleitungen und Einsetzung von Parteibonzen als Kolchosvorsitzende, die Aktivierung der Parteizellen in den Kolchosen und ihre Lenkung in die für die Partei erforderliche Richtung. Gleichzeitig wurde eine Reihe von Verwaltungs- und Wirtschaftsmaßnahmen getroffen. So wurde die Zentralisierung der Planung der Kolchosproduktion verstärkt, man begann den Kolchosen Kulturen aufzuzwingen, deren Anbau die Partei für notwendig hielt (Mais), die Abzüge zugunsten des sogenannten «unteilbaren Fonds» wurden erhöht, was den «teilbaren Fonds» verringerte und folglich auch den Verdienst der Kolchosbauern, die Verfügungsgewalt der Kolchosbauern über ihren privaten Viehbestand wurde merklich eingeschränkt und den Sowchosarbeitern sowie der Stadtbevölkerung der Besitz von Vieh völlig untersagt.

Alle diese Maßnahmen führten zu einem erneuten Absinken der Landwirtschaftsproduktion. So verringerte sich der Ertrag pro ha von 11 Doppelzentnern im Jahre 1958 auf 10,2 Doppelzentner im Jahre 1961. Um wenigstens den minimalsten Bedarf der Stadtbevölkerung an Nahrungsmitteln sicherzustellen, mußten allein für die Landwirtschaft 15 000 Gebietsinspektoren eingesetzt werden, deren Hauptaufgabe es war, aus den Kolchosen die vom Staat verlangte Menge an Agrarprodukten herauszupressen. Gleichzeitig bildeten sich in den Kolchosen und Sowchosen als Reaktion auf den staatlichen Druck Erscheinungen heraus, wie die Angabe falscher Zahlen über den Stand der Produktion, Betrug, Verkauf von Kolchoserzeugnissen an Privathändler und Spekulanten usw. Güterunterschlagungen seitens der Kolchosbauern wurden häufiger, das Interesse an der Instandhaltung der Landwirtschaftsmaschinen ließ nach, was einen Regierungserlaß nötig machte, demzufolge Nachläßigkeit in der Pflege des Maschinenparks sowie Unterschlagungen gerichtlich schärfer zu verfolgen sind.

Es wurde vollkommen klar, daß eine Gesundung der Lage in der Landwirtschaft unbedingt erreicht werden mußte. Diese Frage stand denn auch auf dem Plenum des ZK der KPdSU im März dieses Jahres zur Debatte. Aber statt tiefgreifender wirtschaftlicher und rechtlicher Maßnahmen zur Befreiung der Kolchosen, die einzig und allein die Landwirtschaft des Landes aus der Sackgasse herausführen könnten, entschloß sich das Plenum vielmehr für eine Verstärkung des Drucks von Partei und Verwaltung auf die Kolchosen und Sowchosen.

Entsprechend dem Beschluß des Plenums vom März dieses Jahres werden in jedem Gebiet, Land oder Autonomen bzw. Unionsrepublik der UdSSR Produktionsleitungen organisiert. Jeder Produktionsleitung unterstehen 40 bis 60 Kolchosen und Sowchosen. Folglich entstehen in jedem Gebiet oder jeder Sowjetrepublik umso mehr Produktionsleitungen, je mehr Kolchosen und Sowchosen vorhanden sind. So sind zum Beispiel in der Russischen Föderativen Sowjetrepublik 413 Produktionsleitungen vorgesehen, in der Kasachischen Sowjetrepublik dagegen 70.

Diese territorialen Produktionsleitungen sind mit sämtlichen Machtbefugnissen über die ihnen unterstehenden Kolchosen und Sowchosen ausgestattet, angefangen von der Produktionsplanung bis zur Produktionsdurchführung und zu Lohnfragen. In allen Gebieten, Autonomen und Unionsrepubliken der UdSSR werden entsprechende Organisationen eingesetzt. Jedoch werden nicht sie die Landwirtschaft lenken, sondern vielmehr die Partei durch ihre Statthalter. Zu diesem Zweck ist jeder Produktionsleitung ein Vertreter des Gebietskomitees der Partei mit seinem Stab von Instruktoren beigegeben.

In den Gebieten, Ländern, Republiken und im Zentrum werden Landwirtschaftskomitees unter der Leitung von führenden Parteimitgliedern (zum Beispiel in den Gebieten der Erste Sekretär der Partei) eingesetzt. Die Aufgabe dieser Komitees ist es, die Durchführung von Partei- und Regierungsbeschlüssen in der Landwirtschaft sicherzustellen, das heißt praktisch die Leitung der Landwirtschaft des betreffenden Gebietes oder Republik zu übernehmen. So übernimmt also die Partei nicht allein die Verantwortung für die Ergebnisse der Landwirtschaftsproduktion, sondern auch ihre tatsächliche Leitung. Dies ist bezeichnend und bestätigt voll und ganz unsere Behauptung, daß es um die Landwirtschaft der UdSSR äußerst schlecht bestellt ist.

Wie sich die Partei auch hinter der territorialen Produktionsleitung verstecken mag, die angeblich die Landwirtschaft lenkt, ist es klar, daß die wahre Leitung von der Partei durchgeführt werden wird. Folglich wird sich nunmehr das Volk mit seinen Beschwerden über die ständige Unzulänglichkeit in der Nahrungsmittelversorgung und dem daraus resultierenden Entsagungsleben an die Parteiführung selbst wenden müssen.

K. St.

Die Jugendaktion «Zehn mal Zehn»

(In der Hilfe für die Entwicklungsländer werden ohne Zweifel viel unbedachte Aktionen gestartet, die den Ländern, welche man unterstützen will, oft gar nicht bekömmlich sind. Ein schöner und großer Idealismus ist in Gefahr zu verpuffen – stellenweise mißbraucht zu werden. Ein Musterbeispiel, wie richtige Entwicklungshilfe geleistet werden kann, scheint uns die Aktion der holländischen Jugend: «Zehn mal Zehn». Deshalb geben wir dem örtlichen Aktionsleiter von Nijmegen, H. van der Meer, im folgenden das Wort. d. Red.)

Wenn man von den politischen Fragen absieht, kann man durchaus sagen, daß der Hunger das erste und konkret dringlichste Problem der Menschheit sei. Praktisch wie die Holländer sind, haben sie es im Bereich ihrer Möglichkeiten energisch an die Hand genommen. Schon seit geraumer Zeit organisierten sie in ganz Holland auf breiter Basis (überkonfessionell) eine Anti-Hunger-Aktion. Sie wird heute getragen von der «Organisation für Internationale Hilfe», die mit der Ernährungs- und Landbauorganisation aufs engste zusammenarbeitet.

In diesem Rahmen erging von Amsterdam aus auch an alle niederländischen Jugendgruppen und Verbände ein Aufruf, sich in gemeinsamem Hilfswerk zusammenzuschließen. Mit erstaunlicher Einmütigkeit folgte die Jugend in all ihren Gliederungen dem Aufgebot.

Der Name der Aktion

Was wir bewundernswert finden, ist der praktische Sinn, mit dem nun die Jugend zu Werk ging. Es blieb nicht bei Worten und nicht bei einer vagen Sammeltätigkeit. Als erste konkrete Tat organisierte die Jugend vom 18. Januar bis 17. März 1962 eine Aktion, die den Namen trug: «Zehn mal Zehn». Der Name war ein Programm: jeder Bub und jedes Mädchen wurde aufgerufen, zehn Wochen lang zehn Prozent von seinem Taschengeld für die Bekämpfung des Hungers zu spenden. Die Abgabe gestaltete sich durch Karten mit Klebemarken nach den zehn Buchstaben des Wortes: ANTIHUNGER.

Es gab

rote Karten	: zehn mal zehn Cents = 1 Gulden,
weiße Karten	: zehn mal fünfundzwanzig Cents = 2.50 Gulden,
blaue Karten	: zehn mal fünfzig Cents = 5 Gulden,
orange Karten	: zehn mal ein Gulden = 10 Gulden.

Das praktische Ziel

Damit nicht genug, sollte das durch die Aktion «Zehn mal Zehn» erzielte Ergebnis nicht «irgendwo» hungrigen Menschen in «irgend einer Weise» zugute kommen. Man suchte an einem konkreten Punkt und in weitsichtiger Planung das Übel an der Wurzel zu fassen.

Im tropischen Afrika steht der Ackerbau zum großen Teil noch im Stadium der Selbstversorgung. Jede Familie muß für ihren Lebensunterhalt selber sorgen. In vielen Ortschaften hat jedes Hauswesen ein kleines Stück Land – man nennt es den Küchengarten – und hier zieht die Frau das Gemüse, von dem die Familie lebt. Die übliche Zusammenstellung der Gewächssorten ist nun im Ackerbau wie im Küchengarten primitiv einseitig. Infolgedessen werden die Leute entsprechend einseitig ernährt. Sie sind unterernährt, und das ist ihre Form von Hunger. Will man ihnen helfen, muß ein Weg gefunden werden, die Obst- und Gemüsezucht zu verbessern. Daraus ergibt sich

das «Gewächsprojekt».

Es enthält drei Hauptpunkte:

1. Die Zahl der Gemüse- und Obstarten, die an Mineralien, Eiweiß und Vitaminen reich sind, muß erhöht werden;

2. Die Eltern müssen darüber aufgeklärt werden, daß zwischen der Art der Ernährung und der Gesundheit des Menschen, insbesondere der Kinder, ein Zusammenhang besteht;

3. Über die Wurzeln der typischen Unterernährungskrankheiten sind vor allem die Frauen eingehend zu unterrichten.

Am häufigsten findet sich der hier beschriebene Übelstand in Dahomey, das zwischen Nigeria und Togo liegt. Vor 1958 war Dahomey ein französisches Protektorat. Es ist ein fast ausschließliches Agrarland mit 1 713 000 Einwohnern. Dieses Land hat sich die holländische Jugend für ihre Hilfsaktion gewählt. Mit den vorhandenen Kräften glaubt sie, in dem konkreten und begrenzten Raum einen echten Beitrag leisten zu können.

Durchführung

Am 11. November 1961 schickte jede Ortschaft der Niederlande zwei junge Leute als Vertreter ihrer Gemeinde nach Utrecht zu einer Tagung, bei der die Königliche Hoheit Prinzessin Beatrix, der Gesandte Dahomey's, Emil Zinsen, der Ackerbauminister Nigerias, Mohammed Alkali, und viele andere Persönlichkeiten anwesend waren. Man beschloß, in jeder Ortsgemeinde eine Werkgemeinschaft zu errichten. Alle Anwesenden sicherten ihre direkte Mitarbeit zu.

Das Aktionsbüro «Zehn mal Zehn» hatte zunächst der holländischen Jugend die Weltlage klar zu machen. Es handelte sich um die bekannten Tatsachen: daß zwei Drittel der Menschheit unterernährt sind; daß von 50 Millionen Menschen, die jährlich sterben, 35 Millionen durch Hunger umkommen und so fort. Der holländischen Jugend, die, wenigstens heute, den Hunger nicht kennt, mußte dies Eindruck machen. Es mußte ihr aber auch erklärt werden, daß es sich nicht um ein Mißverhältnis handelte, das sich im Handkehrum beheben ließ, sondern daß eine planmäßige Anstrengung aller gutsituierten Länder erforderlich sei, wobei jedes Land seinen ihm entsprechenden Platz einnehmen müsse. Daran schloß sich die eigentliche Sammlung, die dem Namen entsprechend mit der oben beschriebenen Kartenaktion («Zehn mal Zehn») begann, aber weit darüber hinausging. Was da geschah, zeigen wir am Beispiel Nijmegens.

Nijmegen als Beispiel

Diese Stadt allein brachte durch ihre Jugend die erstaunliche Summe von 30 000 Gulden auf. Schulen, Jugend- und Sportvereine, Arbeiterjugend setzten sich ein. Es war ein spannendes Geschehen, an dem die ganze Bevölkerung interessiert war. Auf öffentlichem Platz zeigte ein Riesenthermometer an, wie hoch die erreichte Summe jeweils war. Mit 8000 fing es an als Ergebnis der Kartenaktion. Die Pfadfinder begannen den Reigen der «eigenen» Erfindungen. Sie gaben eine kräftige, selbstgekochte Erbsensuppe aus. Der Erfolg war verblüffend. Wie eine Lawine folgten die anderen Jugendgruppen: zum Beispiel durch eine Kollekte bei Drehorgelmusik; durch eine Modeschau mit Wahl von Miß «10 x 10»; durch einen Tanzwettstreit mit dem Tanzpaar «10 x 10» als Sieger; durch eine Talentschau; durch einen Fußballwettbewerb; durch eine Aktion Babysitter usw. Es wollte gar kein Ende nehmen. Überall las man das Schlagwort: «In Nijmegen, das wirst du sehn, schwärmt die Jugend für 10 x 10». Die großen Massenmedien, Radio, Fernsehen und Presse, schalteten sich ebenfalls ein.

Das Beispiel zeigt, was möglich ist, und wie sich nüchterner Sinn, der sich auf ein begrenztes praktisches Ziel richtet, sehr wohl paaren kann mit Idealismus und Begeisterung.

H. van der Meer

ENTWICKLUNG ODER ERSCHAFFUNG DES MENSCHEN?

Unsere bisherige Darstellung[1] führt zu dem zweifachen negativen Ergebnis: die beiden Schöpfungsberichte der Genesis kommen nicht aus der Uroffenbarung an Adam; sie gehen aber auch nicht auf die Offenbarung am Sinai zurück. Woher kommen sie also? Woraus haben deren Verfasser geschöpft?

Aus volkstümlichen Erzählungen

Diese Frage war während Jahrzehnten Gegenstand der wissenschaftlichen Auseinandersetzung. Nachdem die Konfrontation von Argumenten und Gegenargumenten zu gewissen allgemein anerkannten Resultaten geführt hat, konnten sie auch in die immer sehr vorsichtigen kirchlichen Dokumente Eingang finden.

▶ Ein erstes kirchliches Dokument, das sich mit diesen exegetischen Forschungsergebnissen befaßt, verdanken wir Pater *Vosté O. P.*, Sekretär der päpstlichen Bibelkommission. In einem Brief vom 16. Januar 1949 schrieb er an den damaligen Erzbischof von Paris, Kardinal Suhard:

«Von vornherein erklären, daß ihre Erzählungen (der ersten elf Kapitel der Genesis) nicht Geschichte im modernen Sinn des Wortes enthalten, könnte leicht zu dem Mißverständnis führen, daß sie in überhaupt keinem Sinn Geschichte enthalten. Tatsächlich bieten sie aber in einer einfachen und bildhaften Sprache, die dem Fassungsvermögen einer weniger entwickelten Menschheit angepaßt ist, die grundlegenden, die Heilsveranstaltung tragenden Wahrheiten und die volkstümliche Beschreibung der Ursprünge des Menschengeschlechtes und des auserwählten Volkes».

Dieses kirchliche Dokument befaßt sich nicht nur mit den beiden Schöpfungsberichten, die in den ersten zwei Kapiteln der Genesis enthalten sind, sondern mit den ersten elf Kapiteln dieses Buches. Obwohl der Brief von Vosté mit jener Umsicht und Behutsamkeit formuliert ist, die römische Dokumente kennzeichnen, werden die für die Interpretation der ersten elf Kapitel der Genesis maßgebenden Gesichtspunkte doch mit aller nur wünschbaren Klarheit herausgestellt: einfache und bildhafte Sprache, kulturelles Niveau der Lesergemeinde, Volkstümlichkeit der Beschreibung.

▶ Genau die gleichen Aussagen finden wir auch im zweiten kirchlichen Dokument, in der Enzyklika «Humani Generis» aus dem Jahre 1950. Das ist insofern bemerkenswert, als diese Enzyklika ihrem Gesamtcharakter nach eher eine Warnung vor modernen Bestrebungen in der Theologie und Ökumenischen Bewegung ist, denn ein Aufruf zu mutigem Betreten von Neuland. Wenn trotzdem die neuen Erkenntnisse

[1] Erster Teil siehe Nr. 11, S. 125 ff.

auf dem Gebiet der Exegese gutgeheißen werden, so bedeutet das, daß es sich um wissenschaftlich sichere Erkenntnisse handelt. Die für unseren Zusammenhang entscheidenden Sätze der Enzyklika lauten:

Die ersten elf Kapitel der Genesis «bieten in einfacher und bildhafter Rede, die der Verfassung eines wenig gebildeten Volkes angepaßt ist, sowohl die hauptsächlichsten Wahrheiten, in denen das ewige, uns zu vermittelnde Heil gründet, als auch eine volkstümliche Beschreibung des Ursprungs des Menschengeschlechtes und des auserwählten Volkes. Wenn aber die alten Hagiographen etwas aus den volkstümlichen Erzählungen geschöpft haben – was man zugeben kann –, so darf man doch nie vergessen, daß sie das unter dem Beistand der göttlichen Inspiration getan haben. Durch die Inspiration sind sie bei der Auswahl und Bewertung jener Dokumente vor jedem Irrtum bewahrt worden.»

Die Enzyklika «Humani Generis» gibt also eine Antwort auf die von uns gestellte Frage. Unsere bisherige Untersuchung über die Herkunft der Schöpfungsberichte der Bibel kam zu einem rein negativen Resultat: die Schöpfungsberichte sind weder der Uroffenbarung noch der Offenbarung am Sinai noch einer Offenbarung an einen Propheten entnommen. Die positive Antwort der Enzyklika lautet: die Schöpfungsberichte stammen aus volkstümlichen Erzählungen. Ausdrücklich wird in der Enzyklika gesagt, daß man zugeben könne, daß die Hagiographen, also die Verfasser der Schöpfungsberichte, aus volkstümlichen Erzählungen geschöpft haben.

Hieraus ergibt sich die schwerwiegende Frage: Besteht also kein Unterschied zwischen den biblischen Schöpfungsberichten und den babylonischen, ägyptischen und griechischen Mythen über die Entstehung von Welt und Mensch? Doch, so antwortet die Enzyklika, es besteht ein Unterschied. Die Verfasser der biblischen Schöpfungsberichte haben unter dem Beistand der göttlichen Inspiration gearbeitet. So waren sie in der Lage, bei ihrer Verwertung volkstümlicher Erzählungen jeden Irrtum auszuschalten.

Liest man die uns heute vorliegende biblische Paradieserzählung aufmerksam durch, so stellt man fest, daß in den Versen 3,23a und 3,24a ein doppelter Bericht über die Austreibung aus dem Paradies vorliegt. Ebenso findet sich in den Versen 3,22.24b und 3,23b ein doppelter Bericht über die Begründung der Austreibung und deren Folgen. Eine Reihe weiterer Beobachtungen führt zu der Erkenntnis, daß der Jahwist einen kanaanäischen Paradiesmythus übernommen und umgearbeitet hat. Nach der sorgfältigen Untersuchung von *Jan Dus*[2] war das entscheidende Motiv des kanaanäischen Mythus der Neid der Götter. Eine solche Gottesvorstellung war mit dem israelitischen Gottesglauben nicht vereinbar. Deshalb hat der Jahwist durch die Verkoppelung des kanaanäischen Paradiesmythus mit einem Schöpfungsbericht und durch Hinzufügung einzelner Sätze zum kanaanäischen Mythus eine Erzählung geschaffen, die ihrem ganzen Sinngehalt nach grundverschieden ist vom kanaanäischen Mythus. Diese Umarbeitung durch den Jahwisten erinnert einen geradezu an das Gleichnis vom Sauerteig. Die israelitische Gottesvorstellung hat auf den kanaanäischen Mythus gewirkt wie der Sauerteig, der von innen her das ganze vorliegende Material «durchsäuert», in unserem Fall also umgestaltet.

Wenn so anhand einer rein literarkritischen Analyse eine Vorstellung gewonnen wird, wie sich die Inspiration bei den biblischen Verfassern ausgewirkt hat, so ist für die Interpretation nicht weniger wichtig, mit welcher Erwartung wir, die Leser, an die biblischen Schöpfungsberichte herangehen. Hierfür gibt die Enzyklika «Humani Generis» einen Hinweis, wenn sie das Ziel der ersten elf Kapitel der Genesis so umschreibt: sie bieten uns «die hauptsächlichsten Wahrheiten, in denen das ewige, uns zu vermittelnde Heil gründet». Man mag diese Aussage für selbstverständlich halten. Trotzdem ist sie für die Deutung der Schöpfungsberichte von größter Tragweite. Wird durch sie doch klargestellt, worum es den biblischen Verfassern ging und worum nicht. Es lag nicht in der Absicht der biblischen Verfasser, uns irgendwelche paläontologische oder naturwissenschaftliche Erkenntnisse zu vermitteln. Wollten sie aber keine Behauptungen über den naturwissenschaftlichen Vorgang der Menschwerdung aufstellen, so kann es gar nicht zu einem Konflikt zwischen den Schöpfungsberichten und der modernen Naturwissenschaft kommen. Beide, Naturwissenschaft und Schöpfungsbericht, sind an ganz verschiedenen Seiten der Wirklichkeit interessiert. Wohl behandeln beide die geschichtliche Tatsache der Menschwerdung, aber unter ganz verschiedenen Gesichtspunkten.

Hiergegen kann nun allerdings ein Einwand erhoben werden. Hält man sich an den Wortlaut des zweiten Schöpfungsberichtes, so kommt man an der Tatsache nicht vorbei, daß die Menschwerdung gerade nach ihrer naturwissenschaftlichen Seite dargestellt wird: das Material wird angegeben, aus dem der Mensch gemacht wurde und die Tätigkeit Gottes wird beschrieben. Gewiß. Aber wie ist das zu verstehen: wörtlich oder bildhaft? Sowohl der Brief an Kardinal Suhard wie die Enzyklika «Humani Generis» sagen ausdrücklich, daß die Sprache der ersten elf Kapitel bildhaft ist.

Bildhafte Sprache

Was haben wir nun unter bildhafter Sprache zu verstehen? Das kann zunächst einmal negativ umschrieben werden, als Gegensatz zur Sprache der Wissenschaft, die begrifflich und exakt ist. Der Wissenschaft geht es um die ursächliche Verknüpfung der Erscheinungen. Die bildhafte Sprache hingegen ist nicht auf die technische Meisterung der Natur ausgerichtet, sondern auf die Befriedigung unseres Bedürfnisses, den menschlichen und göttlichen Sinn der Erscheinungen zu verstehen. Durch die Bilder soll unser Verständnis für die übersinnlichen Werte geweckt werden.

Wollen wir diese abstrakte Beschreibung inhaltlich füllen, so verweisen wir wohl am besten auf die uns so vertrauten Gleichnisse der Evangelien. Denken wir etwa an das Gleichnis vom guten Samariter: Ein Mann zieht von Jerusalem nach Jericho und wird von Räubern überfallen und halbtot liegen gelassen. Ein Priester zieht des Weges, sieht den Verwundeten, geht aber an ihm vorüber. Ebenso ein Levit. Aber ein Samariter, der ebenfalls diesen Weg zurücklegt, nimmt sich des Verwundeten an.

Hier haben wir eine eigentliche Erzählung. Trotzdem soll nicht gesagt werden, daß das, was in der Erzählung geschildert wird, tatsächlich passiert ist. Die ganze Erzählung hat nur den einen Sinn, uns auf möglichst anschauliche Art klar zu machen, was Nächstenliebe ist. So kann der ganze Handlungsablauf der Erzählung in den einen Satz gefaßt werden: Dein Nächster ist jeder Mensch, der in Not ist.

Die bildhafte Sprache kann also in einer Erzählung bestehen, wobei die Handlung nicht um ihrer selbst willen geschildert wird, sondern um etwas Unanschauliches anschaulich zu machen. Mit diesem Wissen um ein Grundgesetz der menschlichen Sprache müssen wir an die biblischen Schöpfungsberichte herangehen. Dann erschließt sich uns ihr Sinn.

Im zweiten, dem jahwistischen Schöpfungsbericht, wird das Bild eines Landes entworfen, auf dem kein Kraut wächst, weil noch kein Mensch da ist, die Erde zu bebauen. Nun bildet Gott den Menschen. – Übersetzen wir dieses Bild in die begriffliche Sprache, so ergibt sich die folgende Aussage: Gott schuf den Menschen, damit er die Erde bebaue.

Dann wird ein zweites Bild entworfen. Gott pflanzt einen Garten mit allerlei Bäumen. Dieser Garten und diese Bäume sind für den Menschen da. Nur von einem Baum darf er nicht essen. – Übersetzen wir dieses Bild wiederum in die begriffliche Sprache: der Mensch ist der Herr der Schöpfung, aber nicht der absolute Herr, sondern ein von Gott abhängiger und Gott untergeordneter Besitzer und Herr.

2 «Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft», 71 (1959), S. 97.

Im dritten Bild des Schöpfungsberichtes wird schließlich gezeigt, wie Gott dem Adam eine Gefährtin geben will. Gott läßt einen Tiefschlaf über Adam kommen und bildet aus einer seiner Rippen die Frau. Ohne Bild ausgedrückt heißt das, daß die Frau ebenbürtige Partnerin des Mannes ist. Denn zuerst wurden dem Adam die Tiere vorgeführt. Aber die Tiere sind dem Menschen nicht ebenbürtig; sie können also nicht die Partner des Menschen sein. Eva aber ist dem Adam ebenbürtig, weil sie Fleisch ist von seinem Fleisch. Mit anderen Worten: sie ist genau so eine Person wie Adam.

In diesen drei Bildern des jahwistischen Schöpfungsberichtes geht es also nicht um die Art und Weise, wie Gott den Menschen geschaffen hat, sondern um den Sinn der Schöpfung. Der Schöpfungsbericht belehrt uns über das Verhältnis des Menschen zum Boden, des Mannes zur Frau und des Menschen zu Gott. Daß der Mensch den Boden bebauen soll, daß die Frau die Partnerin des Mannes ist und daß der Mensch abhängig ist von Gott sind Wahrheiten, deren Gültigkeit in keiner Weise davon abhängig ist, wie der Mensch entstanden ist. Gerade weil die Sprache des jahwistischen Schöpfungsberichtes bildhaft und nicht wissenschaftlich ist, bleibt der Raum offen für die Antwort der Wissenschaft.

Falsche Frage

Im Lichte unserer Ausführungen muß nun die eingangs erwähnte Frage 34 des Katechismus geprüft werden: «Wie erschuf Gott den Menschen?» Kann diese Gegenüberstellung zu einem andern Urteil führen, als daß die Fragestellung des Katechismus völlig verkehrt ist? Man muss sagen nein. Die Frage des Katechismus verkennt die bildhafte Sprache des jahwistischen Schöpfungsberichtes. Des weitern beschwört sie ein Scheinproblem herauf, als ob zwischen dem Schöpfungsbericht und der Wissenschaft ein Gegensatz bestünde. Richtiger hätte der Katechismus danach gefragt, wer den Menschen erschaffen oder warum Gott den Menschen geschaffen hat. Das sind religiöse Fragen, die niemals zu einer wirklich wissenschaftlichen Aussage in Spannung treten.

Die Glaubenswahrheit, daß Gott den Menschen erschaffen hat, ist ohne jede Schwierigkeit mit der Entwicklungslehre vereinbar. Deshalb ist auch die Frage unseres Titels: «Entwicklung oder Erschaffung des Menschen?» gar keine echte Alternativ-Frage. Beides ist wahr: der Mensch ist von Gott erschaffen und er ist Ergebnis und Höhepunkt einer natürlichen Entwicklung.

Die Vereinbarkeit von Erschaffung und Entwicklung des Menschen gründet darin, daß das Wirken Gottes metaphysischer Art ist. Es liegt hinter den Erscheinungen und kann mit den Methoden der Naturwissenschaft gar nicht erfaßt werden. Deshalb brauchen wir auch keine Angst zu haben, die naturwissenschaftliche Erklärung könnte Gott verdrängen, ihn gleichsam überflüssig machen. Je lückenloser die Naturwissenschaft die ursächliche Verknüpfung im Ablauf der Entwicklung aufzeigen kann, um so besser. Das kann der fälligen Läuterung der Gottesvorstellung nur förderlich sein. Muß doch so für jedermann klar werden, daß Gott nicht eine Zweitursache ist und nicht nach Art einer Zweitursache wirkt. Gott ist der Grund, warum die Zweitursachen so vorzüglich wirken, warum sie so Großartiges leisten wie die Aufwärtsentwicklung vom Einzeller über Pflanzen und Tiere bis hin zum Menschen. Karl Rahner S. J. bezeichnet diese Aufwärtsentwicklung als Selbstüberbietung. Die Zweitursachen sind in der Lage, etwas hervorzubringen, was über sie hinausgeht, weil sie hierzu von Gott befähigt wurden.[3]

Die etwa zwei Milliarden Jahre währende Entwicklung, die zu immer vollkommeneren Formen organischen Lebens bis hin zum Menschen geführt hat, ist für den religiösen Menschen ein Ausdruck der besonderen Fürsorge Gottes für den Menschen. Die wissenschaftliche Entwicklungslehre ist offen für eine religiöse Deutung des Lebens und des Menschen.

Max Brändle

[3] Paul Overhage und Karl Rahner: Das Problem der Hominisation. «Quaestiones Disputatae», 12/13. Verlag Herder, Freiburg i. B., 1961, 398 Seiten.

Wenigstens den dritten Teil «Theologisch-philosophische Fragen» des Beitrages von Karl Rahner zu diesem Werk sollte jeder theologisch Interessierte lesen. Wird doch hier zum ersten Mal von einem kompetenten Theologen nicht nur gesagt, sondern geschrieben und begründet, was sich manchem, der sich mit diesem Problem auseinandergesetzt hat, aufdrängen mußte. Wenn nach katholischer Lehre die Geistseele des Menschen unmittelbar von Gott erschaffen wird, so heißt das nach Rahner nicht, daß die Eltern nicht die einzige innerweltliche Ursache des ganzen Menschen, also von Leib und Seele, sind. Überraschen kann das nur denjenigen, der nicht beachtet hat, daß Gottes Wirken als weltjenseitiges (transzendentes) zu allem geschöpflichen Werden immer unmittelbar ist. Entscheidend ist also die Unterscheidung zwischen innerweltlicher (kategorialer) und weltjenseitiger (transzendentaler und transzendenter) Ursache. Es geht darum, Gottes Ursächlichkeit so zu erfassen, daß sie von der geschöpflichen Ursächlichkeit klar abgehoben wird. Das wäre nicht mehr der Fall, wenn Gott bei der Entstehung eines Menschen gleichgeordnet mit der geschöpflichen Ursächlichkeit der Eltern auch noch etwas beisteuern würde, nämlich die Seele. Denn seine Ursächlichkeit steht nicht gleichgeordnet neben der Ursächlichkeit der Eltern, sondern sie ist ihr metaphysischer Grund. Gott befähigt die Geschöpfe zu einem Wirken, das ihre Möglichkeiten überbietet. Wenn in der Formulierung der kirchlichen Lehre von der Entstehung der menschlichen Seele die Unmittelbarkeit von Gottes Wirken eigens erwähnt wird, so kann das als Hinweis auf den Unterschied verstanden werden, der «terminativ» (im Ergebnis) besteht, «insofern es sich bei der Schaffung der menschlichen Seele um eine streng geistige Wirklichkeit handelt» (S. 83). Das ist eine Art der Selbstüberbietung der geschöpflichen Ursache, die über die Selbstübersteigung bei jedem anderen Werden weit hinausgeht.

Mit Recht bezeichnet Professor Josef Knopp in der «Theologisch-praktischen Quartalschrift» (1962, Heft 2) das Werk von Overhage und Rahner als überragend.

Wie war es mit dem Kleid der Priester?

(Wenn wir diesem Beitrag über die Entwicklung der Priesterkleidung Raum geben, dann nicht deshalb, weil wir der Priesterkleidung an sich besondere Bedeutung beimessen würden. Sie ist von recht untergeordneter Bedeutung. Ihre Geschichte jedoch ist ein deutliches und anschauliches Beispiel für die Art und Weise, wie sich die Kirche der jeweiligen Zeit anpaßt: nicht stürmisch und «bahnbrechend» in Dingen, die für ihre Aufgabe von untergeordneter Wichtigkeit sind, aber doch auch nicht starr am Vergangenen festhaltend, um keine unnötigen Distanzen zu schaffen, die der Seelsorge nur hinderlich wären. Bis in Kleinigkeiten hinein sucht ein bestimmter immer gleicher Geist sich zu inkarnieren, ohne jemals eine Ausdrucksform als die für immer einzig mögliche und bindende anzusehen. Das dürfte ein Grundsatz sein, der auf vielen Gebieten, die weit wichtiger sind, auch seine Anwendung finden müßte. d. R.).

Die Geschichte der Trachten, insbesondere des Priesterkleides, zeigt uns einen ständigen Kampf zwischen kurz und lang, zwischen Beinkleid und Rock. Die alten Römer trugen die lange Tunika und die sich breit ausfaltende Toga. Die Gallier und nach ihnen die Franken hatten schon Beinkleider und darüber eine kurze Tunika, eine Art Bluse. Cicero äußerte sich sehr herablassend über die «nationes bracatae» oder «behosten Völker». Allmählich jedoch sind diese Hosen von den keltischen Römern übernommen und getragen worden bis in das 10. und 11. Jahrhundert hinein, in denen der Einfluß der byzantinischen Mode eine Neubelebung des langen Kleides erwirkte. Im 13. Jahrhundert aber eroberten sich die Hosen ihre Vorherrschaft zurück und seit dem 16. Jahrhundert und der damaligen spanischen Mode hat das lange Kleid, mit Ausnahme des Mantels, für die Männer Westeuropas praktisch ausgedient.

Allgemeine Linien

Im ganzen Verlauf der Geschichte nimmt mit Ausnahme der ersten vier Jahrhunderte die Geistlichkeit in ihrer Kleidung gegenüber der Laienwelt eine Sonderstellung ein. Mönche gehen nicht ab von einem bestimmten Schnitt oder von einer Farbe aus längst vergangener Zeit, weil ihr Ordensstifter sich so kleidete oder es ihnen so vorgeschrieben hatte. Die Weltgeistlichen passen sich stets den Trachten der Zeit oder des Landes an; aber immer auf Abstand, das heißt sie bleiben dem alten Kostüm länger treu, um sich dann zögernd zu dem neuen in seinem sittsamsten Schnitt und seiner einfachsten Farbe zu bekennen.

Die Gesetzgebung der Päpste und Bischöfe wiederholt unentwegt die Empfehlungen «modeste» und «simplici forma». Der erste uns bekannte Erlaß besagt weiter nichts als dies: «Die Kleriker werden schlichte Kleider tragen, aber keine Laientracht». So auch, zwar mit anderem Wortlaut, schon 506 das Konzil von *Agde* in Südfrankreich, 581 das Konzil von *Mâcon*, 742 das Konzil der deutschen Bistümer; so ebenfalls 816 die Institutio des *Aachener* Konzils kurz nach dem Tode Karls des Großen.

Die Verordnung blieb somit sehr unbestimmt und negativ. In seinem Dictionnaire des antiquités chrétiennes sagt *Martigny* daher sehr richtig: «Die Kleidung des Klerus der lateinischen Kirche wurde erst im 16. Jahrhundert in Farbe und Zuschnitt einheitlich festgelegt. Gegen Ende des 16. Jahrhunderts nämlich wurden vom Tridentinischen Konzil die einschneidenden Maßnahmen des hl. *Karl Borromäus* in dieser Angelegenheit genehmigt. Die Folge davon war, daß die klerikale Tracht seit dieser Zeit nahezu festgelegt wurde und daß in dieser Beständigkeit sich mehrere Elemente aus jener spanischen Zeit erhalten haben: das Schwarz, das Schultermäntelchen, der aufrechtstehende Halskragen. Im 17. und 18. Jahrhundert (Ludwig XIV. und Ludwig XV.) hat dann vor allem die französische Mode der Kleidertracht das Gepräge gegeben und so werden in einigen katholischen Ländern von den Priestern unter der Soutane noch Kniehosen getragen und die Soutane selbst ist weiter nichts als eine Spielart des Justaucorps der Rokoko-Zeit. «Die Soutane, der Hut, das Beffchen unserer Priester», schreibt Enlart in seiner Archéologie française, «sind nur deshalb eine Spezialkleidung, weil sich ihr Typ seit dem 17. Jahrhundert festgefahren hat».

Diese deutliche Erstarrung fällt übrigens nicht nur an der klerikalen Tracht auf, sie findet sich auch in weiten Gegenden, deren Bevölkerung wirtschaftlich zurückgeblieben ist oder in geographisch abseits gelegenen Gegenden lebt. So blieben zum Beispiel die Kempen und Seelander ihrer altherkömmlichen Kleidertracht treu. Mehrere Berufe, wie die Richter, die Rechtsanwälte, die Professoren, haben in ihrer Amtstracht die alten Formen beibehalten; die Ärzte haben sie erst im 18. Jahrhundert endgültig preisgegeben.

Vom siebten Jahrhundert bis zum Trienter Konzil

Ein Überblick über die Entwicklung des Priestergewandes in ihren verschiedenen Perioden läßt sich nur im frühesten Mittelalter ansetzen, als die ersten Priester in unseren Gegenden eintrafen. Der einfache Mann in diesen Landschaften des 7. Jahrhunderts trug ein bis an die Wade reichendes Beinkleid und darüber ein Unterkleid oder Hemd mit Ärmeln, das er mit einem Gürtel zuschnürte, den unteren Rand auf Kniehöhe lassend. Darüber kam der Kapuzenmantel, oder die «Glocke», der über den Kopf angezogen wurde und dazu nur eine Halsöffnung hatte, vielleicht aber ausnahmsweise auch Öffnungen für die Arme. Vor ihrer Aufnahme in die liturgische Kleidung in der Form der Kasel wurde diese «Glocke» von den Priestern als einfaches Oberkleid getragen: «Es ist gewiß», so schreibt Quicherat in seiner Histoire du costume en France, «daß die ‚Glocke' in der gallikanischen wie in der römischen Kirche allgemeiner Brauch war; als liturgisches Gewand aber hatte sie sich noch nicht durchgesetzt».

Es ist uns weiter bekannt, daß Wolle und Leinwand in jenen Zeiten die üblichen Kleidungsstoffe für Geistliche waren und zwar, wie aus einigen Empfehlungen hervorgeht, höchstwahrscheinlich in ihrer natürlichen Farbe, also grau-weiß.

Bis zur Hälfte des 12. Jahrhunderts treffen wir die runde Kapuze als Volkskleidung an. Davon zeugen mehrere alte Sprichworte: «Si steken thooft in éne cappe» stimmt überein mit unserem «Zwei Hände auf einem Bauch». In niederdeutschen Gegenden scheinen uns «Kovel» und «Kovelijn» die üblicheren Namen gewesen zu sein. Im Laufe der Zeit tauchten zwar Varianten an der «Kappe» auf; so wurde sie seitwärts oder nach vorn verkürzt, um die Arme frei zu lassen; später wurden richtige Ärmel angebracht und schließlich wurde sie vorn durchgeschnitten und mit Spange oder Agraffe auf der Brust zusammengehalten. In dieser Gestalt ist sie denn auch in der Liturgie als Chorhemd geblieben.

Von Anfang an ist die Tonsur vorgeschrieben gewesen. Sie war gleichsam das Kennzeichen aller Geistlichen und als solches auf deutliche und auffallende Weise angebracht. Der ganze Scheitel wurde kahlgeschoren und einzig eine «corona», ein Kranz von Haaren, übriggelassen. Bart oder langes Haar waren im Mittelalter verboten. Erst in der Renaissance tauchten sie, in der Nachfolge mancher Päpste, wieder auf und in der französischen Zeit folgte ihnen sogar die Perücke. Das Einführen dieser Mode ist nicht ohne heftigen Streit geschehen, dem sie zuletzt auch hat weichen müssen. Die Satzung des Haspengauer Erzdiakonats hat ihr endgültiges Verbot 1658 in schonender Weise formuliert: «Haar und Bart sollen sie nicht sorgfältig pflegen». Sehr schlicht gehalten wurden sie also wenig beachtet und im allgemeinen hielt man sich auch daran. Nach der Französischen Revolution verschwanden die Bärte: Napoleon hatte eben keinen. Eine Zeitlang behaupteten sich bei manchem Geistlichen noch die langen Haare. Im 19. Jahrhundert starb auch diese Mode aus. Aber kehren wir zum Gewand zurück.

Im 13. Jahrhundert also erhielt die Kappe oder Kovel zum erstenmal Ärmel. Bis zu dieser Zeit hüllte sich der Leib, auch bei den Laien, in die Falten der breit herabhängenden oder drapierten Tunika oder Cappa. Von nun an aber fügt sich das Kleid den Formen des Leibes: enge Ärmel für die Arme, sichtbare Hosenbeine, ein passend zugeschnittener Rock um den Leib: die «cotta» oder das Wams, mit Knöpfen auf der Brust geschlossen. Wie es so oft geschieht, entglitt auch diese Entwicklung der regelnden Leitung. Die «Hosen» spannten sich von oben bis unten um die Glieder und ersetzten dabei sowohl die eigentlichen Hosen als auch die Strümpfe. Das wirkte anstößig und brachte die Moralisten in Harnisch. Die ernsthafteren Bürger fanden einen Ausgleich: über dem Wams trugen sie ein weites Oberkleid, die Obercotta. Der alten, runden Kappe sehr ähnlich, hatte dieses Oberkleid jedoch keine Kapuze, dagegen aber Ärmel und Gürtel.

Eine geraume Zeit hat es gedauert, ehe die Kirche sich darein finden konnte. Sie bestand auf der alten «cappa» und 1215 verbot *Innozenz III.* den Geistlichen das Tragen der «cappae manicatae». Diesem Verbot schloß sich 1288 der Lütticher Bischof *Jan van Vlaanderen* an. Der Schnitt der alten «cappa» hatte jedoch eine gründliche Veränderung erfahren: sie öffnete sich von nun an ganz an der Vorderseite. Das Haupt zierte sich mit einer Haube.

Eine Miniatur aus den Songes du vergier zeigt uns einen Geistlichen im 14. Jahrhundert. Unter der Cappa, die der Priester nicht ohne Eleganz mit einer Hand öffnet, sieht man deutlich das Unterkleid, das ebenfalls lang geblieben ist. Die Kirche hat also im 14. Jahrhundert der kurzen Mode nichts einräumen wollen. Die Priester tragen immerfort, wenn auch in anderer Form, die alte «tunica». Welche Farbe die neue Cappa in dieser lärmenden Modezeit bei den Geistlichen erhielt, läßt sich nicht leicht ermitteln. Das Schwarz war bestimmt noch nicht auferlegt. Aber gegenüber der ärgerlichen Willkür der Laien-

tracht mußte die Kirche ihre Kleriker verwarnen, daß sie «ohne triftigen Grund keine grünen, roten, gestreiften Stoffe oder Karos tragen dürfen» (Statut des Jahres 1288). Auf dem Haupt trägt der Priester des 14. Jahrhunderts eine neuartige Kopfbedeckung, die auf den ersten Blick etwas weitläufig anmutet: eine Haube, die mit der Gesichtsöffnung auf das Haupt gedrückt ist, während das Schulterstück sich in Falten darauflegt.

In seinem Spieghel Historiael spottet *Jakob von Maerlant* mit den stutzerhaften Schreibern: «Si setten al haer doen / Hoe haer surcoot ende haer caproen / Ende haer gescoyte (Schuhe) ten beste staet». Und andernorts: «Diere cleedre, roc, sarcoot ende mantel». Köstliche Stoffe und lange Schleppen waren in Brauch: «Haer sarcoot van bliaut (Seide) goet / Dat sleepte haer achter die voet».

Es würde uns nicht wundernehmen, wenn die kirchliche Gesetzgebung, die alte klassische Namen gern bewahrt und auf neue Dinge wieder verwendet, mit der «cappa manicata» 1288 dieses «sarcoot» – Obercappa – gemeint hat.

Im 15. Jahrhundert ist die Obercappa, nach Schnitt und Farbe schlicht gehalten, zur üblichen Kleidung aller Kleriker geworden. Was von den Laien seit langem schon in glänzenden Farben, mit vielen Ausschnitten am Untersaum und mit reichem Pelzwerk ausgefüttert zur Schau getragen wurde, was vor allem von den Damen mit einer langen Schleppe gezeigt wurde, das trugen nun die Geistlichen, und ebenfalls Magistrate und Gelehrte, in einem dunkleren, meistens grauen Stoff einfachen Schnittes. Die Gemälde zeigen uns überdeutlich den Unterschied zwischen den luxuriösen Oberkleidern adliger Herren und reicher Bürger mit weitem Halsausschnitt und Pelzwerk und andrerseits den ernsteren, bis zum Halse geschlossenen Kleidern der anderen Gestalten, deren Gebetshaltung oder Stellung im Kirchenchor oder im Gefolge eines Bischofs zum Beispiel auf ihr geistliches Amt schließen läßt. Der Halskragen steht bei ihnen immer aufrecht und hat bereits den senkrechten Ausschnitt, wie ihn die Soutane heute noch immer besitzt.

Zum Oberkleid, das auf die Füße herabfällt, gesellt sich von nun an die hohe Burgundermütze, die im 15. Jahrhundert überall im Schwange ist; bei den Geistlichen behält sie eine sehr einfache Form, eine Art von Fez dunkler Färbung. Auch hier wieder hat sich die Kirche angepaßt, ohne jedoch die Überspanntheit der weltlichen Mode zu übernehmen. Nach dieser Anpassung jedoch beharrt sie wiederum bei dieser übernommenen Tracht, auch wenn im 16. Jahrhundert die spanische Mode dieses Oberkleid abweist und die vornehmen Leute in einem reichlich geschmückten kurzen Wams und geblähten Hosen erscheinen.

Der Gegensatz war scharf. Zum Glück war am Anfang des Jahrhunderts bei den Humanisten ein weiter langer Mantel mit breiten Ärmeln und Mantelaufschlag Sitte geworden. Dieser wurde nun eifrig von den Geistlichen übernommen. So gänzlich von ihrem früheren Oberkleid war er nicht verschieden, nur daß er vorn ganz offen blieb und nicht mit einem Gürtel getragen wurde. Es ist uns nicht bekannt, weshalb dieses Kleidungsstück den Namen «Toga» erhielt. Kupferstiche und Gemälde zeigen uns, wie auf allen offiziellen Zusammenkünften und ebenfalls auf den gewöhnlichen Sitzungen des Tridentinischen Konzils die Geistlichen sich mit dieser Toga kleideten. Genauso allgemein war für alle Kleriker, Würdenträger und Gelehrten das Barett mit vier Spitzen. Toga und Barett gehörten zusammen, sowie bei den mondäneren Leuten jener Zeit der neumodische Hut mit breiter Krempe und das ärmellose Rückenmäntelchen zusammengehörten. Merkwürdig ist aber, daß die im 16. Jahrhundert Toga genannte Art von Obermantel ohne Knöpfe war und keineswegs der Vorläufer unseres heutigen Talars ist. Dieser war früher vielmehr ein Unterkleid, ein «subtaneum» oder «sottana». Unter ihrer weiten und schweren Toga trugen die Kleriker sehr wahrscheinlich ein bis zum Knie reichendes Wams, also viel länger als allgemein üblich in der damaligen Zeit. Hieraus ist die spätere Soutane entstanden.

Die Statuten des Erzdiakonats der Kempen übernehmen 1612 einen Kanon des Tridentinischen Konzils (sess.24,c.6): «Habitum longum gestent cum toga et bireto, vel saltem chlamyde longa et pileo»: «Ein langes Kleid sollen sie (die Pfarrer und die beneficiati) tragen, und dabei eine Toga und das Barett oder mindestens ein langes Mäntelchen mit Hut». Dieses Mäntelchen oder Schultermäntelchen wird hier noch mit seinem griechischen Namen genannt: es stimmt auch durchaus überein mit der byzantinischen Chlamys, die ebenfalls ohne Ärmel auf einer einzigen Schulter befestigt wurde. Die Kleriker hatten somit, wie es noch immer in manchen katholischen Ländern der Fall ist, fortan die Wahl zwischen zwei Formen des Obergewandes: entweder die schwere Toga oder den Wintermantel, oder andrerseits das leichtere Mäntelchen. Allem Anschein nach folgte aus einer zerstreuten Interpretation dieses Kanons, daß der Name Toga versehentlich auf die Soutane bezogen wurde.

Nach dem Konzil von Trient

Die Aufstellung genau fixierter Kleidungsstücke durch das *Tridentinische Konzil* war eine Neuigkeit. Die Gesetzgebung hat sich bislang beschränkt auf bloße Empfehlungen: «bescheiden, ehrbar, langes Kleid, Talar» usw. Von nun an wird eindeutig bestimmt, was die Geistlichkeit zu tragen habe. Zweifelsohne findet diese Handlungsweise ihre Erklärung in der Tatsache, daß die Mode im Laufe der beiden vorigen Jahrhunderte so töricht und ausschweifend geworden war, daß sie unmöglich von der Geistlichkeit noch befolgt werden konnte, und ein weiterer Grund war wohl die Empfindlichkeit der Kirche für die vielen Mißbräuche im Klerus und während der Reformationszeit.

Ob diese klar bezeichneten Vorschriften auch genau befolgt worden sind, tut wenig zur Sache. Allein es muß festgestellt werden, daß die Statuten des Haspengauer Erzdiakonats 1657 weder Toga noch eine sonstige Kleidung erwähnen, sondern ausschließlich auf «eine Kleidung ohne Luxus oder Ausschmückung» dringen, die aber auch nicht «schmutzig oder vernachlässigt sein soll». Auch bei den Priestern scheinen also beide Extreme vorhanden gewesen zu sein. Wenn auch der Talar bei dieser Gelegenheit noch einmal angepriesen wird, fügt man unmittelbar hinzu: «Auf Reisen ist ein kürzeres Kleid erlaubt». In den allgemeinen Statuten für den Klerus des Bistums Lüttich ist 1656 nur die Rede von «ehrbarer Priesterkleidung, die wenigstens bis auf die Knie herabreichen soll». Hier also müssen die Kleider nicht nur für die Reise, sondern auch für den alltäglichen Gebrauch «mindestens» bis zu den Knien reichen. Die Verschiedenheit von der Laientracht wird aber aufrechterhalten: die Kleidung der Priester muß «klerikal» sein.

Der Laie nun ersetzte im 17. Jahrhundert das flache Barett durch den spanischen Hut, dessen breite Krempe um die Zeit, da Rubens und Van Dyck lebten (etwa 1630), zierlich gewellt und manchmal mit Federn geschmückt war. Die Geistlichen behielten jedoch die flachen, vierspitzigen Barette, die damals aber steifer und höher waren als jene, die heute getragen werden. Daneben war aber auch das «pileum» oder der Hut erlaubt. Damit kann wohl kaum etwas anderes gemeint sein als eben der hohe spanische Hut, der um 1600 herum der schon erwähnten hohen Mütze des 15. Jahrhunderts noch sehr ähnlich sah, daraufhin sich aber höchstwahrscheinlich im Sog der herrschenden Mode mitentwickelte und eine Krempe bekam, sehr schmal zunächst, später aber breiter und schwungvoll an einer Seite leicht gewellt. Das Schultermäntelchen – die Chlamys, wie die Statuten es nannten – ergänzte ihn dabei auf vortreffliche Weise.

Alles war nun schwarz gehalten. Rembrandts Kunst zeigt uns zum Überdruß, wie das Schwarz damals in den Niederlanden zur großen Eleganz gehörte. Es ist der Kirche offenbar auch

gar nicht schwer gefallen, diese Farbe anzuordnen und sie aufrechtzuerhalten.

Die Herrenmode bestand aus breiten und längeren, bis unter die Knie reichenden Hosen, die eine Zeitlang sogar zum Rock wurden (Rheinischer Stil), und dazu aus einem Wams, das bei ernsteren Leuten ein gutes Stück über die Hosen fiel. Der stark kräuselnde Fraisekragen war in diesen Gegenden schnell zu einem flach auf Brust und Schultern liegenden Kragen geworden, aber bei einfachen Leuten war er viel kleiner und ohne Schmuck, fast wie ein Umlegekragen. Eine weitere Spielart war das Beffchen, das weiter nichts war als ein viereckig zugeschnittener, gesteifter, großer Kragen, vorne aufgeschnitten, so daß unter dem Kinn zwei rechteckige Lappen herabhingen. Dieser Beffchenkragen war vor allem von Ärzten und Geistlichen übernommen worden; auch die Damen in Holland trugen gerne den flach gesteiften «guimpe».

Diese beiden Formen, der schlaff herabhängende Kragen und der große Beffchenkragen, wurden von den Geistlichen übernommen. Ein von Van Dyck 1635 in Brüssel gemaltes Porträt zeigt uns einen geistlichen Gesandten aus Genua, ausgestattet mit einem langen schwarzen Wams, etwas breiter als unsere heutige Soutane, mit kleinen Knöpfchen, mit weichem, offenem Umlegekragen und herumgeschlagenen Manschetten, während ein weiter Mantel von der Schulter herabhängt. Andererseits nun hatte das lange Wams eines Arztes im Holland des Jahres 1667 eine überraschende Ähnlichkeit mit der Priestersoutanelle, die von den Hosen gerade noch ein Stück freiläßt. Auch das Beffchen ist noch Brauch, wiewohl die neue Mode schon die Krawatte einführt.

Gegen Ende des 17. Jahrhunderts stand die Mode unter der Vorherrschaft des Hofes Ludwigs XIV. An die Stelle der männlichen Vornehmheit aus der spanischen Zeit traten nun mehr weibische Formen. Die Stiefel wichen den niedrigen Molière-Schuhen. Das Wams wurde zu einer dünnen, um die Hüften passend zugeschnittenen Weste, die bis auf das Knie fiel. Darüber kam eine Jacke oder ein Justaucorps ähnlichen Schnittes, aber mit Revers. Auf Brusthöhe wurden beide Kleidungsstücke offengelassen, damit das feine seidene Hemd bewundert werden konnte; am Hals lag kein flacher Kragen mehr, sondern stand nun eine schmale Halsbinde, vorne geknüpft und mit zwei Zipfeln herabhängend: die sogenannte Krawatte oder, wenn sie in Spitzen ausgeführt war, Jabot genannt. Das Haupt zierte ein Hut, dessen Krempe hinten und an beiden Seiten vollständig hochgeschlagen war. Dadurch entstanden die drei Zipfel, die den französischen Namen «tricorne» veranlaßten.

Die Geistlichkeit blieb jedoch ihrer alten Kleidertracht treu. «Die Priester gingen mit langem Mantel und in der Soutane aus, das viereckige Barett auf dem Kopf. Das kleinste Benefizium erlaubte ihnen, sich Abbé zu nennen und die Soutanelle zu tragen, die bis auf die Knie reichte» (Quicherat).

Es gab auch Geistliche, und unter ihnen vor allem die Benefizianten, denen keine Seelsorge aufgetragen war, die sich der Entwicklung der weltlichen Mode anschlossen und im Umgang am Hofe und in den Salons die Herrentracht der Laien übernahmen: das Justaucorps mit der Weste, die langen Strümpfe unter den Kniehosen und die Schnallen auf den langen Schuhen. Am Hals der Stehkragen, aber statt des weltlichen Jabots das klerikal gewordene Beffchen, das zudem wie alles andere schwarz gehalten war. Denn das Beffchen war nicht mehr Teil des großen Kragens, sondern wurde, von ihm unabhängig, unter dem Kinn angebracht. Dazu trug der mondäne Pfarrer oft noch das Mäntelchen auf dem Rücken und an Wintertagen am Anfang des 18. Jahrhunderts noch einen Muff über den Händen. Für einen Hut gab es keinen Platz mehr, denn auf dem Haupt prahlte mit hundert Schnörkeln die hohe Perücke.

Gegen solche, lange nicht allgemeinen, Mißbräuche mußte die Obrigkeit einschreiten. Der Fürstbischof *Georg Ludwig* klagt 1724 über die Übernahme der Laientracht und droht jedem die Suspension an, der nicht «mindestens eine schwarze Soutanelle trägt, die den Leib sittsam bedeckt». Auf den Straßen der Städte soll fortan der schwarze Mantel getragen werden. Die Perücke deutet auf Verweichlichung; die Geistlichen dürfen sie daher nur aus Gesundheitsgründen tragen, aber ohne Puder und ohne Schnörkel! 1725 erscheint in Rom eine Verordnung mit dem Auftrag des Papstes Benedikt XIII. an alle Bischöfe, den Priestern, die sich diesen Vorschriften nicht fügen sollten, ihre Vorrechte zu entziehen.

Nach der Regentschaft unter Ludwig XV. behält die Kleidertracht durchaus denselben Schnitt, aber mit weniger Schmuck: leichter, natürlicher, eleganter. Von kirchlichen Vorschriften findet sich keine Spur, woraus man schließen könnte, daß die maßvolle Anordnung der «schwarzen Soutanelle» durchwegs befolgt worden ist. 1744 jedoch ließ sich der Kardinal *Joseph Theodor* von Bayern, Bischof von Lüttich, sein Porträt malen mit einem blauen Beffchenkragen und mit einer üppig kräuselnden — Perücke.

Aber das Pompöse jener Mode wird nicht mehr lange dauern. Die Tracht des anständigen Bürgers nähert sich langsam der Mode unserer Tage. Die martialische Weitläufigkeit der spanischen Zeit ist für immer vorbei. Von nun an herrschen senkrechte Linien. Die bis auf die Knie reichenden Hosen werden der Linie nach immer einfacher, die Weste auch kürzer. Dem Hals allein wird noch Aufmerksamkeit geschenkt, denn die Weste bleibt vorne offen und das Hemd, besser noch die umständliche Spitzenkrause soll aller Bewunderung haben. Die Geistlichen bleiben dem Beffchenkragen treu, der später zum «collare ecclesiasticum» erhoben werden wird. Der Dreispitz, der in der Herrenmode während der Revolutionszeit dem Napoleonhut weichen mußte, wird nun von der Geistlichkeit übernommen; seine Form blieb bis auf unsere Tage beibehalten. So sieht man ihn noch bei manchen Bruderschaften und auch noch in Frankreich.

Die lange Soutane wurde wohl nie ganz aufgegeben; vor allem in den Städten und an Feiertagen ist sie die offizielle Tracht geblieben. 1801 jedoch, aus Anlaß der Unterzeichnung des Konkordates mit Napoleon, trägt *Kardinal Consalvi* eine Soutanelle, die dem Justaucorps der neben ihm stehenden Laien-Diplomaten auffallend ähnlich sieht. Sein Mäntelchen ist ebenfalls kurz (vgl. Plinvals Geschiedenis der Kerk, III, S. 220). Wenn nach dem Sturz Napoleons der Großvikar *Barette* in Lüttich sede vacante seine «monita ad clerum» niederschreibt, wagt er schon zu sagen: «Die Kleidung sei der Talar oder auch kürzer, aber einfach und ganz schwarz vom Kopf bis zu den Füßen» und dazu «das kirchliche Kollar und die Tonsur».

Das Kollar

Hier stoßen wir zum erstenmal in der Gesetzgebung auf das «collare ecclesiasticum». Kupferstiche und Porträts aus dieser Zeit um 1800 zeigen uns keinen einzigen Priester mit einem steifen geschlossenen Stehkragen, wie er heute getragen wird. Die Laien haben zwar die weiße oder gefärbte Halsbinde (Krawatte), aber bei der Geistlichkeit findet man ausschließlich den Beffchenkragen, der bis an den Hals emporsteigt und manchmal an beiden Seiten als Halskragen weiterläuft (vgl. Porträt Lamennais, 1818, des hl. Pfarrers von Ars, 1786, und des Trierer Koadjutors Febronius, 1790, usw.). Dieser Beffchenkragen ist schwarz und hat einen schmalen weißen Saum. Von einem weißen Halskragen findet sich nichts, denn dies war eine Neuheit, die noch allzu sehr zur Laientracht gehörte. Andererseits wollte der flachliegende, alte Kragen aus der spanischen Zeit nicht mehr recht zum Justaucorps oder zur Redingote passen und auch nicht zur Soutanelle, die durchaus denselben Schnitt hatte. Das Beffchen ist also nur der übriggebliebene Teil des ursprünglichen Beffchenkragens aus dem 17. Jahrhundert. Und wenn nach dem Sturz Napoleons der umgeschlagene Kragen sich wieder einbürgert und auf der Soutane getragen wird, dann bleibt das Beffchen schwarz und wie ein gesondertes Stück wird es unter die Zipfel des flachen weißen Kragens geschoben (vgl. Porträt des Mgr. Van Bommel, 1850). Dieser Kragen wird übrigens kleiner und kleiner, um schließlich um 1880 herum ganz zu verschwinden, die Stelle dem heutigen kleinen Stehkragen überlassend, der unter und nicht mehr auf dem Halsrand der Soutane getragen wird und sich hinten anstatt vorn öffnet. In seinen Statuten des Jahres 1851 empfiehlt Bischof *Van Bommel* noch das «collare magnum ecclesiasticum» oder die Rabatte, die er selber trägt. Aus dem Textzusammenhang ergibt sich, daß hiermit der liegende weiße Kragen zusammen mit dem Beffchen gemeint ist. Denn im «collare romanum», das ebenfalls erlaubt ist, ist das Beffchen noch mitenthalten. «Auf Reisen», so heißt es 1850 in einem Probedruck derselben Statuten, «genügt der kleine Lütticher

Halskragen». Damit war der kleine, schmale, noch obenaufliegende und sich auf der Vorderseite schließende Kragen gemeint, den auch die Bischöfe von Roermond getragen haben.

Zwischen 1880 und 1890 ist dieser liegende kleine Kragen ungeachtet seines Ehrentitels «ecclesiasticum» in den meisten Bistümern plötzlich verschwunden. Die Rabatte oder das Beffchen blieb noch kurze Zeit. Wer sie trägt, so schreiben 1890 die Roermonder Statuten vor, «soll dafür sorgen, daß aus ihnen ein schmaler weißer Kragenstreifen hervorsticht», ein «parvum linteum album». Daraus entstand nun unser allgemein angenommenes und auferlegtes «collare romanum». Vierzig Jahre nach dem Verschwinden der weißen Halsbinde aus der Bürgertracht der Jahre um 1840 wird sie von der Geistlichkeit übernommen. In unseren Tagen ist sie zu einem schwerlich als hygienisch oder gar schön zu bezeichnenden Gummiding herabgesunken!

Die neuere Zeit

Eine strikte Einförmigkeit in der geistlichen Kleidertracht, wie wir sie heute kennen, hat es am Ende des vergangenen Jahrhunderts wohl kaum schon gegeben. In einem «Mandemens» (so!) des Bischofs Van Bommel aus dem Jahre 1842 und auch noch 1850 in seinem Statutenentwurf lesen wir, daß die älteren Priester und auch diese in den Dörfern an gewöhnlichen Tagen die Soutanelle noch tragen dürfen und sogar noch eine Redingote, nur soll letztere schlicht und schwarz sein, «vorne schließend und womöglich mit einer einzigen Reihe von Knöpfen». Auf dem Kopf trägt man dabei einen «einfachen, runden Hut». Darunter ist nun gar nicht mehr der Dreispitz zu verstehen, denn im selben Textzusammenhang wird «tricorne» bei «soutane», bei «soutanelle» oder ähnlichem genannt. Vermutlich handelt es sich immer noch um den großen Hut aus der spanischen Zeit, während unter den Laien meistens der hohe «Zylinder» oder der halbe hohe Hut die Mode war.

In den Roermonder Statuten wird 1890 auch noch die Soutanelle auf dem Lande zugelassen, aber nicht an Sonn- und Feiertagen. Sie empfehlen jedoch, genau wie die Lütticher Statuten, ausdrücklich die lange Soutane. Und an dieser Stelle ist es, daß wir zuerst den falsch angebrachten Namen «Toga» entdecken, der später auch in die Statuten hineingenommen und zu Gemeingut geworden ist: «Togam gerant talarem cum cingulo». Der Gelehrtenmantel aus dem 16. Jahrhundert wurde damit zu einer «sottana» oder Unterkleid degradiert. Freilich wollte nun das alte Barett nicht mehr gut dazu passen. Daher wurde von nun an die Mütze auf der Straße verboten: «Mit dem Barett auf dem Kopf sollen sie sich nicht auf der Straße zeigen».

Unsere Schlußfolgerungen, wenn auch sehr kurz, sind zugleich doch lehrreich:

▶ Die Tracht der Geistlichen war immer, mit Ausnahme vielleicht der ersten vier Jahrhunderte, von der Laientracht unterschieden.

▶ Das Priestergewand ist dem Laienkostüm jedoch auch immer gefolgt, es sei denn im Abstand mehrerer Jahre und mit den Kennzeichen der Schlichtheit und Bescheidenheit.

▶ Das Priestergewand war somit auch der zeitgebundenen Entwicklung der Mode unterworfen.

▶ Örtliche Sitten und Bräuche haben die Ausgestaltung des Priesterkleides beeinflußt.

▶ Seit dem Tridentinischen Konzil wurde eine gewisse Einförmigkeit eingeführt.

▶ Es ist ein Gesetz der Geschichte, daß diese Entwicklung nicht stillsteht: das Priestergewand wird sich wiederum der Laientracht anpassen, aber auch jetzt mit einer bestimmten Zeitdistanz und mit denselben Merkmalen der Einfachheit und der Bescheidenheit. *Kanonikus E. Van der Donck*

JOHN F. KENNEDY — DER POLITIKER

Die Kennedy-Administration ist in ihrem zweiten Jahr. Die Erfahrungen des ersten Jahres wurden ausgewertet, verarbeitet. Neue Orientierungen – sie wurden im letzten Herbst und Winter ausgearbeitet und dann in den «State of the Union» und «Budget»-Botschaften im Januar formell angekündigt – machen sich bemerkbar. Dies ist somit eine günstige Gelegenheit, die wichtigsten Ereignisse des ersten «New Frontier»-Jahres kritisch zu prüfen. Eine solche Durchleuchtung kann Erkenntnisse zum Vorschein bringen, die sich als außerordentlich wichtig erweisen könnten für die Beurteilung der Politik in den nächsten Jahren.

Zwei Wendepunkte: Kuba und Wien

Als John F. Kennedy die Führung der amerikanischen Regierung übernahm, bemächtigte sich ein Geist des Hochgefühls und der Begeisterung der Hauptstadt. Washington hat so etwas seit vielen Jahren nicht mehr erlebt. Verschiedene Faktoren spielten dabei zusammen: Kennedys persönlicher Schneid und Schwung, das Selbstvertrauen, mit dem er an die Arbeit ging, der jugendliche Geist und die große Kompetenz vieler Mitglieder seiner Regierung. Als der Präsident diesem neuen Geist in seiner ersten, bewegenden und beredsamen «State of the Union»-Botschaft Ausdruck gab, stieg das Barometer der Begeisterung noch höher.

Das Kuba-Debakel

Diese «Flitterwochen-Periode» – wie die ersten Monate einer neuen Präsidentschaft im amerikanischen politischen Jargon bezeichnet werden – kam zu einem unvermittelten und brutalen Ende an jenem Aprilabend, als die Nachricht vom totalen Fehlschlag der kubanischen Invasion Washington erreichte. Diese wurde von politischen Flüchtlingen mit Unterstützung der Vereinigten Staaten unternommen. Die kubanische Katastrophe war eine große Niederlage für die neue Administration und eine ernste Prüfung für ihren jungen Chef. Niemandem gelang es bis jetzt, die Hintergründe dieser Niederlage voll aufzuhellen. Wie konnte nur ein Mann von Kennedys Intelligenz und politischem Scharfsinn (und wahrhaft moralischer Haltung) überredet werden, einen solchen Versuch zu erlauben? Wie immer die Antwort auf diese Frage lauten mag, so ist doch klar, daß der Fehlschlag der kubanischen Invasion den großen Wendepunkt des ersten Jahres der Kennedy-Administration bedeutete.

In bezug auf Kuba sagte ein enger Freund Kennedys: «Das war das allererste Mal, daß John F. Kennedy in seinem Leben vollkommen, auf allen Linien geschlagen wurde». Rückblickend können wir feststellen, daß das bedeutendste Positivum der kubanischen Ereignisse die Art und Weise war, wie John F. Kennedy auf sie reagierte. Sie trugen Entscheidendes zu seiner politischen Entwicklung bei. Prof. *James Burns*, Geschichtsgelehrter und Biograph Kennedys, schrieb darüber:

«Er (Kennedy) blieb in dieser Zeit der Not standfest. Ich war mehr beeindruckt von Kennedys wachsamer Haltung während der Kuba-Krise, als von irgendetwas, das er in den letzten Monaten getan hat. Der Prüfstein eines Charakters ist seine Standfestigkeit in Widerwärtigkeiten. Die Fähigkeit des Präsidenten, sich nach einer politischen Niederlage aufzurichten, zeigt seine wirkliche Qualität».

Nach dem kubanischen Fiasko wurde Kennedy in seinem außenpolitischen Denken vorsichtiger, realistischer und pragmatischer. Er fing an, sich von gewissen politischen Beratern zu distanzieren. Er hatte ja eben die bittere Lektion erhalten, daß Ratschläge zu geben und Entscheidungen zu treffen zwei grundverschiedene Sachen sind. Die unglückliche kubanische Invasion war die erste Lehre Kennedys über die brutalen Tatsachen der Weltpolitik.

Die Begegnung mit Chruschtschow in Wien

Auf die kubanische Affäre folgte ein zweites Ereignis, das Kennedys politische Philosophie vielleicht noch entscheiden-

der geprägt hat. Im Mai 1961 traf er den Ministerpräsidenten Chruschtschow in einer Serie von Konferenzen. Man hatte damals den Eindruck, daß dieser Sprung nach Wien nur ein Gelegenheitsarrangement neben dem offiziellen Besuch des Präsidenten und seiner Gattin in Paris war. Heute sieht man die Sache anders: Paris war nur eine Zwischenetappe der weit bedeutenderen Wien-Reise. Die merkliche Abkühlung in den gegenwärtigen Beziehungen zwischen Washington und Paris – eine Art diplomatischer Spätfrühling – zeigt eindeutig, daß Kennedy mehr von Moskau als von Paris her denkt.

Die Begegnung mit Chruschtschow in Wien war ein Schock für den jungen Präsidenten. Chruschtschow benützte diese Gelegenheit, um seinen Rivalen politisch einzuschätzen und ihn mit seiner eigenen Sicherheit und Macht zu beeindrucken. Kennedy wurde regelrecht vor den Kopf gestoßen. Er war über die Intransigenz und Unvernünftigkeit des sowjetischen Ministerpräsidenten entsetzt. Als er versuchte, Chruschtschow in der Frage des gesonderten Friedensvertrages mit der DDR umzustimmen, antwortete ihm dieser, sein Entschluß sei «fest und unwiderruflich». Kennedy sagte vor seiner Abreise: «Wenn dem so ist, dann haben wir einen langen Winter vor uns». Hätte Kennedy je Illusionen über die Absichten und die Methoden der Russen gehabt, so hat ihn diese Begegnung in Wien davon gründlich geheilt. Der Präsident kam in einer sehr düsteren Stimmung nach Washington zurück. Er machte sich sofort daran, seine Politik zu überprüfen. Bestimmte Neuorientierungen der amerikanischen Außen- und Verteidigungspolitik verdanken wir diesen Überlegungen. Beobachter der amerikanischen Diplomatie werden sich daran erinnern, daß bereits John Foster Dulles ein «schmerzhaftes Umdenken» in der amerikanischen Außenpolitik verlangt hat. Es ist durchaus zu bezweifeln, daß dieses Umdenken unter Dulles oder Eisenhower je tatsächlich geschah. Aber während des Sommers und des Herbstes 1961 haben Kennedy und seine Berater in einem schmerzhaften Prozeß die ganze Stellung der Vereinigten Staaten in der Welt politisch neu bestimmt.

Der Grundstein dieser neuen Politik war die Entscheidung Kennedys im letzten Sommer, die USA würden wegen Berlin einen Krieg auf sich nehmen, wenn sich das für die Verteidigung der Freiheit dieser Stadt als notwendig erweisen sollte. Diese Entscheidung war keineswegs ein brutales «Zuschlagen der Türe» vor jeder möglichen Verhandlung. Die verschiedenen informativen Sondierungen der Amerikaner bei den Russen in der Berlinfrage während dieses Frühjahrs beweisen das Gegenteil. Auch eine Unterschätzung der möglichen Folgen dieser Entscheidung spielte dabei keine Rolle. Kennedys Entschluß war nicht unüberlegt. Gerade die schrecklichen Folgen dieser Entscheidung lasteten auf Kennedy nach der Wienreise. Er bat die Zivilschutzbehörden, die Zahl der Amerikaner abzuschätzen, die bei einem allgemeinen russischen Atomangriff sterben müßten. Es wird behauptet, man hätte ihm die Zahl von 70 Millionen angegeben. Kennedy hat also seinen Entschluß im klaren Wissen um diese Tatsache getroffen, und zwar aus der Überzeugung, daß die feste Kampfentschlossenheit die einzig mögliche Methode ist, mit den Russen zu verhandeln. Er soll kürzlich erklärt haben, die Gefahr eines Krieges sei heute viel geringer als im Mai oder Juni 1961. Die Russen hätten den amerikanischen Entschluß ernstgenommen.

Die neue politische Haltung Kennedys

Kuba und Wien waren Wendepunkte in der Politik der gegenwärtigen Administration in ihrem ersten Amtsjahr. Das bedeutet aber noch nicht, daß es nach der Rückkehr Kennedys aus Wien keine Krisen mehr gab. Die letzten Monate brachten für Kennedy schwere Probleme mit sich: Laos, Kuba, die Berliner Mauer, Kongo, der Tod Dag Hammarskjölds und die damit verbundene Krise der UNO. All das waren schwerwiegende Fragen. Sie konnten aber die Kennedy-Administration nicht mehr so erschüttern wie die kubanische Krise. Der Präsident hatte bereits viel dazugelernt aus den Ereignissen der vorhergehenden Monate. Ein Journalist äußerte sich um die Jahreswende der Präsidentenwahl: «Kennedy ist um mehr als nur ein Jahr älter geworden». Kennedy erweckte den Eindruck, daß er diesen Problemen mit ruhiger Entschlossenheit (statt Rhetorik) und mit sorgsamer Planung (statt Kühnheit) begegnete. Als die Mauer in Berlin letzten August errichtet wurde und keine unmittelbare Gegenreaktion aus Amerika kam, beklagte man sich über die Untätigkeit Kennedys. Die damals zirkulierenden Vergleiche zwischen Chamberlain und Kennedy trafen jedoch nicht ins Schwarze. Kennedy hat keinen Gegenzug angeordnet, da es ihm vollkommen klar war, daß eine solche Aktion nichts erreicht hätte. Er war vorsichtig. Hinter seiner Behutsamkeit verbarg sich aber eine Entschlossenheit, wenn notwendig zu kämpfen. Aus dieser Haltung entsprang der Entschluß, die amerikanischen Streitkräfte in Europa zu verstärken und zwei Divisionen des «National Guard» zum aktiven Dienst einzuberufen.

Grundsatzrede in Seattle

Präsident Kennedy faßte die wichtigsten Elemente seiner neuen politischen Einstellung letzten Winter in einer bedeutenden Rede in Seattle, Washington, zusammen. Sehr schade, daß diese Rede in den europäischen Zeitungen nicht die ihr zukommende Beachtung fand. Sie war eine wichtige Darstellung des Denkens des Präsidenten über die Stellung Amerikas in der Welt und über die amerikanische Außenpolitik. Darüber hinaus kann sie dazu dienen, die politische Persönlichkeit Kennedys zu begreifen.

Der Präsident griff offen jene Politiker an, die eine schnelle, billige und leichte Lösung der Weltprobleme verlangen. Er sagte:

«Wir werden heute vor Probleme gestellt, die keine leichte, schnelle oder dauerhafte Lösung erlauben. Wir müssen uns mit der Tatsache abfinden, daß die Vereinigten Staaten weder allmächtig noch allwissend sind. Wir können nicht jedes Übel heilen und nicht jeden Mißstand verbessern. Es kann infolgedessen keine amerikanische Patentlösung für jedes mögliche Problem geben. Es gehört zum Wesen dieser durcheinandergeratenen Welt, daß Diplomatie und Verteidigung nicht gegenseitig vertauschbar sind. Eine Großmacht beweist ihre Festigkeit nicht dadurch, daß sie die Aufgabe, die Absichten der andern auszukundschaften, vorgeschobenen Wachtposten oder nicht voll Befugten überläßt, noch können die letzten Waffen rechtmäßig eingesetzt und das äußerste Opfer von unseren Staatsbürgern verlangt werden, bevor nicht jede vernünftige Lösung erforscht ist.»

Dieses kurze Zitat enthält zwei Elemente des politischen Denkens Kennedys.

Das erste ist die realistische Einschätzung der weltpolitischen Stellung und der Macht Amerikas. Die Grenzen der amerikanischen Politik werden von Kennedy klar gesehen. Diese Grenzen waren in Wirklichkeit immer schon da, wurden aber in die politische Planung nicht immer genügend einbezogen. Die ausdrückliche Anerkennung dieser Grenzen bildet eine realistische Grundlage für eine gesunde Außenpolitik. Die Vereinigten Staaten können vernünftigerweise nicht eine «Wir-werden-für-Sie-alles-erledigen»-Haltung einnehmen. Sie müssen im Gegenteil damit rechnen können, daß ihre Verbündeten ihren vollen Beitrag für die Verteidigung und die Entwicklung der freien Welt leisten.

Das zweite Element ist das Gleichgewicht zwischen Verteidigung und Diplomatie. Kennedy befürwortet weder eine feindliche, kriegerische Einstellung gegenüber den Russen, noch eine nachgiebige, kompromißbereite Haltung. In den auf die Seattle-Rede folgenden Monaten hat Kennedy sowohl die militärische Position der Vereinigten Staaten verstärkt, als auch seine Bereitschaft gezeigt, zu verhandeln, wann und wo immer eine Verhandlungsmöglichkeit besteht.

Innen- und Kabinettspolitik

Wir haben bis jetzt fast ausschließlich von der Außenpolitik Kennedys während seines ersten Amtsjahres gesprochen. In gewissem Sinn ist das normal. Der Präsident selbst sagte, daß er 80 % seiner Zeit außenpolitischen Fragen widmen muß. Doch darf seine innenpolitische Einstellung nicht außer acht gelassen werden.

Kennedys Popularität stieg während 1961 in eine von keinem anderen Präsidenten im ersten Amtsjahr erreichte Höhe. Die Gallup-Meinungsforschungen haben festgestellt, daß das amerikanische Volk selbst nach der Kuba-Krise geschlossen hinter seinem Präsidenten stand. Man berichtet, Richard Nixon hätte kopfschüttelnd gesagt: «Wäre ich für die Kuba-Affäre verantwortlich gewesen, man hätte mich unter Anklage gestellt.» Trotz Kuba, trotz der 150 000 einberufenen Reservisten blieb die Popularität Kennedys sehr groß; sie schwankte zwischen 75 und 80 Prozent.

Diese persönliche Ausstrahlung Kennedys wirkte sich bei den Länder- und Gemeindewahlen von 1961 besonders aus. Die demokratischen Kandidaten, welche vom Präsidenten eine aktive Unterstützung bekamen, haben gewonnen. Dies war auch der Fall bei der Wiederwahl von *Robert Wagner* als Bürgermeister von New York City. Noch entscheidender war der Eingriff Kennedys bei der Wahl von *Richard Hughes* als Gouverneur des Landes New Jersey. James Mitchel, ehemaliges Mitglied der Eisenhower-Administration und ein bekannter Politiker, unterlag, als Kennedy nach New Jersey kam und Hughes als den Vertreter der «New Frontier»-Politik vorstellte. Diese und andere Erfolge gaben Kennedy einen mächtigen psychologischen Auftrieb während der schwierigen Monate im Sommer und Herbst 1961. Er war mit diesen Wahlen sehr zufrieden und betrachtete sie als Vertrauensvotum für sein Programm und für sich selbst. Und sie waren es auch.

Wenn man Kennedys persönliche Popularität betont, sollte man seinen Mitarbeiterstab nicht vergessen. John F. Kennedy hat sich im November und Dezember 1960 sehr viel Mühe gegeben, die Mitglieder seines Kabinetts richtig auszuwählen[1]. Diese Mühe hat sich wirklich gelohnt. Das gegenwärtige Kabinett wird wegen seiner Kompetenz und Leistungsfähigkeit als eines der hervorragendsten der modernen amerikanischen Geschichte angesehen. Es gibt kein wirklich schwaches Glied in dieser Gruppe. Mehrere von ihnen sind überragend.

Auf der Liste der besten Berater Präsident Kennedys steht sein Bruder *Robert*. Der 38jährige Justizminister (Attorney General) war, wegen seiner Jugend und auch deshalb, weil er der Bruder des Präsidenten ist, eines der meistumstrittenen Kabinettsmitglieder. Als Justizminister hat er sich jedoch als sehr fähig erwiesen. Darüber hinaus ist er der engste Mitarbeiter und der verläßlichste Berater seines Bruders.

Zur Kategorie der «Überragenden» gehört auch der Verteidigungsminister *Robert McNamara*. Er wurde vom Posten des Präsidenten der Ford Motor Company zum Pentagon berufen und hat sich in Kürze wirklich zum Chef eines der komplexesten administrativen Apparate der Welt gemacht. Er hat es verstanden, den Respekt des Militärstabes vom Pentagon zu gewinnen, was bei den anderen Verteidigungsministern nicht sehr oft der Fall war. Daneben erwies er sich als ein sehr erfolgreicher Sprecher der Verteidigungspolitik vor dem Kongreß.

Drei andere Kabinettsmitglieder verdienen Anerkennung für ihre kompetente Leistung, jedes in seinem Ressort und auf seine Weise: *Dean Rusk* als Koordinator und Gleichgewichtshalter im State Departement (Außenministerium); *Douglas Dillon* (Finanzminister) für seine ruhige, solide Arbeit in den Fragen der Zahlungsbilanz; *Arthur Goldberg* (Arbeitsminister) als aktiver und erfolgreicher Vermittler in Lohnstreitigkeiten.

Die zweite «State of the Union»-Botschaft

Um die gegenwärtige Position der Kennedy-Regierung richtig zu beurteilen und die großen Linien der zukünftigen Ausrichtung der amerikanischen Politik aufzuzeigen, kann es von Nutzen sein, einige Punkte der zweiten «State of the Union»-Botschaft hervorzuheben, die Kennedy im Januar vor dem Kongreß gehalten hat. Man kann sie als Aufriß der zukünftigen Politik Kennedys betrachten.

Erstens kam in dieser «State of the Union»-Botschaft die neue Verteidigungspolitik Kennedys zum Ausdruck. Der Präsident kündigte eine Erhöhung des Militärbudgets um 15 % an. Besonders zwei Überlegungen machten diese Erhöhung der Militärausgaben notwendig: Erstens soll die Entwicklung von Trägerraketen für atomare Sprengköpfe beschleunigt werden; dies gilt vor allem für die Polaris- und Minuteman-Raketen; zweitens sollen neue strategische Reservedivisionen ausgebildet und geeignet ausgerüstet werden, um auf jedem Punkt des Globus begrenzte Kriege mit Erfolg ausfechten zu können. Solche Truppeneinheiten spielen in der gegenwärtigen Verteidigungspolitik Amerikas eine außerordentlich wichtige Rolle, da die Administration die Doktrin der «massiven Vergeltung» nicht mehr als Grundlage der Verteidigungspolitik betrachtet. Das ist eine sehr bedeutende Wandlung. Der Präsident betonte in seiner Botschaft: «Wir haben die ‚Alles-oder-Nichts'-Position aufgegeben, die uns nur die Wahl zwischen ruhmlosem Rückzug und unbegrenzter Vergeltung ließ. Wir wollen jederzeit in der Lage sein, nichtnukleare oder begrenzte Angriffe zurückweisen zu können.» Es wird jetzt im Verteidigungsministerium fieberhaft daran gearbeitet, solch starke und sehr mobile strategische Einheiten aufzustellen. Die jüngste Aktion der amerikanischen Marinesoldaten im Mekong-Fluß-Gebiet in Thailand ist ein Beispiel dafür, welche strategische Züge die Administration dabei ins Auge faßt.

Zweitens: Das in dieser Botschaft dem Kongreß vorgelegte innenpolitische Programm – Bundeshilfe an öffentliche Schulen[2], Bundesaltersversicherung, Städtebauordnung – ist fast in allen Details mit demjenigen identisch, das vom selben Kongreß in der vorigen Sitzungsperiode entweder zurückgewiesen oder hinausgezögert wurde. Einige Beobachter waren darüber sehr erstaunt. Es ist nichts Überraschendes dabei. Zunächst einmal will Kennedy ehrlich diese Gesetze. Sie bildeten konstitutive Bestandteile seiner «New Frontier»-Wahlkampagne. Aber auch ein zweiter Grund bewog ihn, diese soziale Gesetzgebung dem Kongreß neu vorzulegen. Er hatte dabei die Kongreßwahlen in diesem Herbst im Auge. Entweder stimmt der Kongreß zu, dann hat Kennedy einen großen Sieg erfochten und hat für die Wahlen sehr gute Karten in der Hand. Es könnte damit zu einer Mehrheit der Demokraten im Abgeordnetenhaus und im Senat kommen. Oder aber der Kongreß weist die verlangten Gesetze zurück, dann wird sich Kennedy bei den Wahlen direkt an das Volk wenden und einen fortschrittlicheren Kongreß verlangen, was wiederum zu einem Wahlsieg der Demokraten führen könnte. Der Präsident würde das ohne weiteres wagen, da er überzeugt ist, sein Programm genieße die Unterstützung der Volksmassen. Die Kongreßmitglieder sind sich der Popularität Kennedys bewußt und sehen auch, in welche Situation sie von Kennedy hineinmanövriert wurden.

Drittens wiederholte der Präsident noch einmal die Ziele der amerikanischen Außenpolitik. Dabei betonte er, daß die UNO die entschiedene Unterstützung der Vereinigten Staaten genießt. Während in Europa die Kritik der UNO zu einer be-

[1] Siehe den Artikel «*Kennedy und seine Regierung*» in «*Orientierung*» 1961, S. 129ff.

[2] Siehe den Artikel «*Kennedy, der erste katholische Präsident der USA*» in «*Orientierung*» 1962, S. 104ff.

vorzugten diplomatischen Sportart der Politiker geworden ist, hat Kennedy unmißverständlich eine entgegengesetzte Politik dargelegt:

«Waffen allein können den Frieden nicht sichern. Es braucht dazu Männer. Unser Instrument und unsere Hoffnung ist dabei die UNO. Es ist unvernünftig, der Weltorganisation gegenüber Ungeduld zu zeigen. Einige Politiker möchten dieses unvollkommene Instrument des Weltfriedens fallen lassen, weil sie unsere unvollkommene Welt nicht lieben. Die Not der Weltorganisation widerspiegelt bloß die Not unserer Welt. Als Institution wird die UNO kein stärkeres und kein getreueres Mitglied haben als die Vereinigten Staaten von Amerika.»

Viertens: Der letzte Abschnitt der zweiten «State of the Union»-Botschaft behandelte die geplanten neuen Zoll- und Handelsgesetze. Kennedy möchte da eine Gesetzgebung, die umstürzende Änderungen in der amerikanischen Handelspolitik nach sich ziehen würde. Vielleicht ist das der wichtigste Einzelvorschlag der Administration. Er ist mit vielen Fragen der Innen- und Außenpolitik eng verbunden. Kennedy entwarf diese neuen Handelsgesetze im Hinblick auf die Atlantische Gemeinschaft (NATO): «Die Atlantische Gemeinschaft hat nicht mehr nur militärische Aufgaben. Die gemeinsamen Unternehmungen der Atlantischen Gemeinschaft breiten sich aus. So werden wir immer entschiedener zu Partnern in Entwicklungshilfe, Verteidigung, Diplomatie und Finanzen.» Die Revision der Handelspolitik auf beiden Seiten des Atlantik ist einer der bedeutsamsten Schritte im Aufbau der Atlantischen Gemeinschaft.

Kennedy versuchte den Kongreß und die amerikanische Wirtschaftswelt von der Notwendigkeit einer Revision des «Reciprocal Trade Act» dadurch zu überzeugen, daß er die Beziehung zwischen dieser Maßnahme und der Stabilisierung des Dollars herausstellte. Ein weiterer Grund: die zukünftige Entwicklung der amerikanischen Industrie und des Handels hängt zum guten Teil davon ab, daß Amerika aus dem wirtschaftlichen Wachstum Europas nicht ausgeschlossen bleibt. Das amerikanische Wirtschaftsleben und der Gemeinsame Markt sind in ihrer Struktur voneinander abhängig. Um den Forderungen der neuen Situation im Welthandel wirksam begegnen zu können, bat Kennedy um ein Fünfjahresprogramm der Handelsexpansion. Im Rahmen dieses Programms würde er Vollmachten erhalten, die Zollschranken gegenüber den Staaten des Gemeinsamen Marktes graduell abzubauen und gegenüber anderen Staaten Zollreduktionen bis zu 50 % vorzunehmen.

Die Aussichten für eine Annahme dieses Gesetzesentwurfs sind gut. Kennedy ist entschlossen, seine ganze politische Macht für dieses Gesetz einzusetzen. Auch die amerikanischen Wirtschaftskreise sind überzeugt, daß die Expansion des Gemeinsamen Marktes sich nicht mehr aufhalten läßt. Ein bedeutendes Vorzeichen ist die Gutheißung des Planes durch die Handelskammer der USA, eine private Organisation, die aber die verschiedenen Schichten der amerikanischen Wirtschaft repräsentativ zusammenfaßt. Das Gesetz ist aber auch von einem andern Gesichtspunkt aus wichtig. Wenn es Kennedy gelingt, den Kongreß zur Annahme dieses Gesetzes zu bewegen, dann will er 1963 eine Totalrevision der amerikanischen Steuergesetzgebung vornehmen, etwas, das seit dem Anfang des Rooseveltschen «New Deal» nicht geschehen ist.

Das Bild eines «Präsidenten»

Das erste Jahr John F. Kennedys im Weißen Haus war ein Jahr der Schulung und der Erfahrung. Einige dieser Erfahrungen waren bitter. Allem Anschein nach hat der Präsident aus ihnen gelernt. Er ist heute vorsichtiger und realistischer. Der Unterschied in seiner ganzen Haltung vom Frühling 1961 und heute ist in jeder Hinsicht offensichtlich. Eine Haltung der nüchternen Überlegenheit ersetzt die gehobene Stimmung von damals.

Historische Vergleiche

Die Beobachter der amerikanischen Präsidentschaft versuchen immer noch, die Persönlichkeit Kennedys zu situieren. Man stellt Vergleiche zwischen ihm und seinen Vorgängern im Amt an. Vor allem wird er mit *Franklin D. Roosevelt* verglichen. Es gibt tatsächlich viele Ähnlichkeiten in der politischen Haltung dieser beiden Männer und auch in ihrem politischen Hintergrund. Oft wird Kennedy auch mit Präsident *Woodrow Wilson* verglichen: beide sind intellektuell geartete Typen. Kennedys Bewunderung für Wilson ist allgemein bekannt. Schließlich noch ein auf den ersten Blick ein wenig überraschender, aber bei näherer Betrachtung sehr einleuchtender Vergleich: Prof. James Burns wies auf die Ähnlichkeit zwischen Kennedy und dem ersten Roosevelt im Weißen Haus hin, nämlich *Theodore Roosevelt* (im Amt zwischen 1901 und 1909). «Teddy» Roosevelt war auch ein sehr junger Mann, als er zum Präsidenten gewählt wurde, jünger als Kennedy und damit überhaupt der jüngste Präsident der Vereinigten Staaten; auch er war – wie Kennedy – ein Kriegsheld; auch er war ein Mann von überschäumender Energie; auch er nahm an jedem Aspekt des Lebens leidenschaftliches Interesse und weigerte sich, den Weg der Routine zu gehen. Die Reporter, die über die verschiedensten Aktivitäten Kennedys zu berichten haben, werden die Richtigkeit dieses Vergleichs bestätigen können. Schließlich war das Gleichgewicht zwischen Diplomatie und Verteidigung auch das politische Ideal Theodore Roosevelts, der den berühmten Satz prägte: «Trete leise und trage einen dicken Stock.»

«Persönlichkeit»

Die illustrierte Zeitschrift «Life» gebrauchte zur Charakterisierung Kennedys zwei Bezeichnungen: «praktische Haltung» und «Persönlichkeit». Die zweite Bezeichnung trifft zweifelsohne auf Präsident Kennedy zu. Kennedy hat wirklich «Persönlichkeit». Er hat Stil. Und die ganze Kennedy-Administration scheint ihre eigene Prägung zu haben. Kennedy hat – man sollte vielleicht sagen: die Kennedys haben – aus dem Weißen Haus ein Zentrum des amerikanischen Lebens gemacht. Das war seit den ersten Jahren des «New Deal» nicht mehr der Fall. Kennedy hat der Nation das Bild eines wirklichen «Präsidenten» vorgelebt. Nach dem «Vater»-Bild der Eisenhower-Ära und nach dem «Onkel»-Bild der Truman-Jahre hat nun Kennedy das Bild eines «Staatsoberhauptes» und des «Chefs einer ganzen Nation» verwirklicht. Politisch hat er die ganze Initiative wieder in die Hand genommen, die durch Eisenhower vom Weißen Haus an den Kongreß verlorengegangen war. Kennedy zeigt für jeden Aspekt des amerikanischen Lebens Interesse: vom Sport bis zur Raumforschung, von der Musik bis zur Steuergesetzgebung. Die Ausstrahlung dieser «Persönlichkeit» ist an der wachsenden Popularität Kennedys klar abzulesen.

«Pragmatismus»

Was die «praktische Haltung» anbelangt, hat Kennedy sicherlich seine Regierung im Sinne einer «Es-muß-etwas-geschehen»-Einstellung geprägt. Er zeigt nicht viel Interesse für große Pläne und Doktrinen. Darin hat er die liberalen Kreise der USA enttäuscht. Kennedy hat eine weitaus sympathischere Weise, die Probleme anzupacken. Er frägt: «Was ist los?» – «Was kann gemacht werden?» Er verwirklicht darin eine echt amerikanische Lebenshaltung, die immer schon den Pragmatismus einem abstrakten Theoretisieren vorzog.

Freilich muß dabei die Frage offen bleiben, ob die pragmatische Haltung letzten Endes sich auch als erfolgreich erweisen wird. Das dämpft den Optimismus, den man verspüren könnte, wenn man die gegenwärtige Stellung und die Zukunftspläne der Kennedy-Regierung betrachtet. Die Vereinigten Staaten und

– es ist sicherlich nicht übertrieben zu sagen – die ganze Welt hoffen darauf, daß dieser junge Präsident und seine Regierung ihr großes Potential realisieren und so zur Verwirklichung jenes Zieles beitragen, das Kennedy selbst folgendermaßen entworfen hat: «Eine friedliche Welt von freien und unabhängigen Staaten ... eine freie Gemeinschaft der Völker, die zwar unabhängig, aber untereinander fest verbunden sind (independent but interdependent). Eine Welt, die Nord und Süd, Ost und West in eine große Menschenfamilie vereint.»

William J. Sullivan S. J.

Philosophie und Glaubensleben

Veröffentlichungen zum Blondel-Jubiläum

In einem berühmt gewordenen Aufsatz hat H. U. von Balthasar vor Jahren den Ruf nach neuem Zusammengehen von Theologie und Heiligkeit erhoben. Er sucht nach dem Christen, der es vermag, «die seit dem Mittelalter gesteigerte Spanne zwischen Offenbarung Christi und weltlicher Wissenschaft (zu) ertragen, wozu, falls er Begabung für die Philosophie hat, auch diese gehört»; er zeichnet das Idealbild des wirklich christlichen Denkers, der «den Wert seines Denkens am Phänomen Christi messen» läßt.[1]

Wir meinen, ein Mann dieses Formats sei uns in Maurice Blondel geschenkt gewesen. Die zahlreichen Veröffentlichungen aus seinem Nachlaß, die sich um das verflossene Blondeljahr scharen, lassen uns immer deutlicher erkennen, wie sein Werk aus einer Durchdringung von geistlichem Leben und Denkarbeit entstand; wie es darin um die Überbrückung des Grabens zwischen Weltweisheit und Offenbarungswahrheit ging; wie sehr schließlich die Gestalt Christi das ganze Denken Blondels beherrschte. Darum möchten wir hier diese Veröffentlichungen kurz vorstellen. Sie konzentrieren sich hauptsächlich auf zwei Brennpunkte: auf das Hauptwerk Blondels, die «Action» von 1893, und auf die modernistische Krise[2]. So rühren sie über das private biographische Interesse hinaus an Probleme, die uns auch heute noch auf der Seele brennen.

Rund um die Action

Philosophie als Laienapostolat

An erster Stelle, der Zeit und der Bedeutung nach, ist hier das *Geistlich-Philosophische Tagebuch* Blondels zu nennen. Dessen erster Teil, der von 1883 bis zur Verlobung Blondels im Jahre 1894 reicht, haben Blondels Erben in unwesentlich gekürzter Form herausgegeben[3]. Schon der Doppeltitel, den wir dem Werk geben mußten, spricht von seiner Eigenart: Es ist ein bisher einzig dastehendes Dokument des Zusammengehens von geistlichem Leben und philosophischer Reflexion.

Den Schlüssel dazu bietet eine im Anhang veröffentlichte Denkschrift Blondels, in der er seinem Seelenführer die Geschichte seines Berufes erzählt. Von Kind an zum Priestertum hingezogen, begibt er sich aus apostolischen Motiven in die Hochburg des Laizismus, die Ecole Normale Supérieure, wo Frankreich seinen Professorennachwuchs ausbildet. Er wollte das Denken und die Sprache jener kennenlernen, die der Kirche – feindlich oder schuldlos – am fernsten standen, um mit ihnen philosophisch und geistlich ins Gespräch zu kommen. Er war sich klar, daß sich die Geschicke der menschlichen Gesellschaft dort entscheiden, wo die philosophischen Systeme geboren werden. Und in diesen «Kellergrund» wollte er eindringen, um der Frage nach Offenbarung und Christentum, ja um dem ganzen Reichtum des Evangeliums im philosophischen Denken Heimatrecht zu verschaffen. Diesem Ziele galt seine Doktorarbeit, die «Action». Als Blondel sie vor der Sorbonne siegreich verteidigt hatte, fand er sich an einem Scheideweg: der Gedanke an das Priestertum hatte ihn an die laizistische Universität geführt. «So muß ich mir die Entscheidungsfrage stellen: Soll ich diesem Zuge Folge leisten und dorthin gehen, wohin er mich führt; oder soll ich in der Gegenrichtung laufen, um zu seinem Ausgangspunkt zurückzufinden?»[4] Zwei erfahrene Priester, darunter Abbé Huvelin, der Seelenführer Charles de Foucaulds, erklärten einmütig, Blondels Aufgabe liege an der Universität. So blieb er in der Welt und entschloß sich bald darauf zur Ehe – und wir stehen nicht an, in diesem unlogisch scheinenden Lebensweg eine echte göttliche Berufung zum Laienapostolat zu sehen.

Vor diesem Hintergrund erhält das Tagebuch Blondels neues Relief. Wir können da Tag für Tag verfolgen, wie ihm sein geistliches Leben zur Quelle einer neuen (und doch sehr traditionellen) Philosophie wird. Die Thesen dieser Philosophie sind vielfach Umsetzungen eigener geistlicher Erfahrung in die Sprache allgemeiner Vernunftwahrheit. Das ließ sich für die Grundstrukturen der Philosophie Blondels schon lange erahnen; jetzt aber können wir diesen Umsetzungsvorgang bis in die unzähligen Tagebuchzitate in der «Action» hinein verfolgen.

Darüber hinaus, und vielleicht noch bedeutsamer, ist das Tagebuch die Geschichte einer Berufung: mit ihrem langsamen Emporwachsen zu immer innigerer und reinerer Gottverbundenheit (einer Verbundenheit, die sich weniger im Gebet als in der Arbeit kundgibt); mit ihrer Wanderung durch lange Dürrezeiten («Müdigkeit und Dürre des Geistes – das sind zwei Flügel für eine Seele, die Gott in Demut lieben will»[5]); mit der letzten Dunkelheit und Verwirrung kurz vor dem Ziel, wo sich alle Wege zu schließen und alles sinnlos zu werden scheint; schließlich in Friede und Freude, als das Wort des Seelenführers den Weg Gottes sichtbar werden ließ.

Vom Glauben zum Denken

Den zweiten Schritt zur Verwirklichung von Blondels Vorhaben zeigen uns seine *Philosophischen Briefe*[6]. Wir sehen darin, wie sich Blondels Denken zum eigenständigen philosophischen System konstituiert und sich von der Theologie absetzt, ohne sich ihr zu verschließen.

Blondel pflegte seine Gedanken erst im freundschaftlichen Streitgespräch oder im Briefwechsel auf die Probe zu stellen, ehe er sie seinen Werken endgültig einverleibte. Ebenso legte er in nie ermüdender Geduld allen möglichen Fragern und Gegnern in langen Sendschreiben Sinn und Absicht seiner Philosophie klar. So enthüllen uns seine Philosophischen Briefe in persönlicher, leicht zugänglicher Form die Hintergedanken Blondels und bieten damit nicht nur eine unentbehrliche Fundgrube für jede künftige Blondeldeutung, sondern auch einen gemächlicheren Zugang zu seiner Denkwelt als die oft etwas steilen veröffentlichten Werke. Der vorliegende

[1] Theologie und Heiligkeit in «Verbum Caro», Einsiedeln, 1960, S. 211. Erstmals veröffentlicht 1948 in «Wort und Wahrheit».

[2] Für die Biographie Blondels und die Grundzüge seiner Lehre vgl. meinen Artikel «Maurice Blondel als christlicher Philosoph» in «Orientierung» 25 (1961), S. 229–231.

[3] Maurice Blondel, Carnets intimes (1883–1894). Paris, Les Editions du Cerf, 1961, 558 S. Eine deutsche Übersetzung ist in Vorbereitung.

[4] a. a. O. S. 554.

[5] ebd. S. 358.

[6] Maurice Blondel, Lettres philosophiques. Paris, Aubier, 1961, 313 S.

Band, den wir gern als einen Versuch für weitere Veröffentlichungen ansprechen möchten,[7] enthält 70 zum Teil sehr lange Briefe aus den Jahren 1886–1913. Zehn davon stammen aus der Zeit vor der Veröffentlichung der «Action», weitere 25 aus den Jahren 1893/97, die die ersten großen Polemiken um Blondels Werk sahen.

Blondels Korrespondenten sind Philosophen und Theologen. Die Philosophen veranlassen ihn, den streng philosophisch-rationalen Wert seines Denkens ins Licht zu stellen und es als (erste) echte Überwindung Kants und des Rationalismus sowie einer noch dem Rationalismus verhafteten Scholastik aufzuzeigen. «Die Schwierigkeit besteht nicht darin», schreibt er seinem Studienfreund Abbé Wehrlé, «Lehren zu finden, die das Gegenteil der alten (rationalistischen) Lehren sind, sondern eine Lehre, die anders ist als sie und als ihr Gegenteil. Kant ist das nicht gelungen, weil er durchwegs Rationalist blieb.»[8] Im Bewußtsein, einen Ansatzpunkt zu suchen und gefunden zu haben, der nicht nur das irrationalistische Gegenstück zur rationalistischen Philosophie ist, sondern wirklich ganz anders liegt, setzt sich Blondel in diesen privaten Briefen auch scharf von den zeitgenössischen, irrationalistisch getönten Versuchen einer «neuen Philosophie» ab, wie sie namentlich Bergson unternommen hatte. Die drei Briefe an den Bergsonianer Ed. Le Roy sind nicht nur wertvolle «Gegenproben», die den echten Sinn der Philosophie Blondels ins Licht stellen, sondern auch ergreifende Dokumente intellektueller Redlichkeit, die bei aller Ablehnung doch nicht verletzen möchte.

Gegenüber den Theologen hat Blondel einen härteren Stand. Ihnen ist sein Problem der Verbindung zwischen Natur und Übernatur aus der Apologetik bereits bekannt, und sie wissen um die Fußangeln, die auf dem Weg zu seiner Lösung lauern. So muß Blondel wohlmeinenden und weniger wohlmeinenden Kritikern aus dem Klerikerstand immer wieder klarlegen, daß er diese Fußangeln auch kennt, und wie er sie umgangen hat. Zum Glück für uns tut er das mit schier unerschöpflicher Geduld, und so geben uns diese Briefe einen klaren und kernigen Selbstkommentar, ja sie weiten sich zuweilen zu beherzigenswerten methodologischen Abhandlungen über die Aufgabe der Philosophie und der Apologetik aus. Nur einmal geht Blondel zum Gegenangriff über – in der Antwort an seinen schärfsten Gegner, den Dominikaner *M. B. Schwalm*. Der Brief wird zur Psychoanalyse einer gewissen Überorthodoxie:

«Der Grund unserer Meinungsverschiedenheiten scheint mir in folgendem zu liegen: Sie neigen dazu, die rationalen Erklärungsversuche an der Gewißheit des Dogmas teilhaben zu lassen und den Absolutheitsanspruch der Theologie auf die Ebene des Philosophischen herabzuverpflanzen. Ich neige im Gegenteil dazu, diese zwei Ordnungen auseinanderzuhalten, die Sie ständig durcheinandermengen ... Eine solche Vermengung bringt die folgenden verderblichen Folgen mit sich, die Sie mir in ergebenem Freimut namhaft zu machen verstatten:

Was zunächst die Philosophie betrifft, so kommen Sie schließlich dazu, keinerlei Abweichung von den Prinzipien Ihrer Schule zu dulden, weil Ihnen diese Prinzipien derart mit den dogmatischen Wahrheiten verkoppelt scheinen, daß keinerlei Meinungsverschiedenheit oder Diskussion darüber möglich bleibt ... Das bedeutet aber, daß Sie sich in der Philosophie eine echte Unfehlbarkeit zuschreiben, wie sie die Theologen nicht einmal in der Theologie haben ... Das andere scheint mir noch bedenklicher: ... Sie laufen Gefahr, den Ruf der Theologie selbst zu schädigen, da Sie dem Anschein Vorschub leisten, als wäre sie für gewisse Lehrmeinungen und ungerechte Verdammungsurteile verantwortlich, für die tatsächlich nur der Parteigeist oder Sektierertum die Verantwortung tragen. Weil Sie die Gewohnheit haben, die Glaubenswahrheiten mit philosophischen Theorien solidarisch zu erklären, kommen Sie schließlich dazu, all das als echte Häresie (und nicht nur als des Irrtums verdächtig) zu brandmarken, was von Ihrer eigenen Lehre abweicht ...

An der Geisteshaltung, die eine derartige Polemik enthüllt, betrübt mich am meisten, daß man da, ohne zu bedenken, wie verderblich es ist, sich das Lehramt der Kirche anzumaßen, und ohne zu sehen, daß man sein eigenes Recht überzieht, um die berechtigtsten Rechtsansprüche zu verletzen, das als einen Erweis frommen Eifers ansieht, was in Wahrheit nur sektiererische Engstirnigkeit ist»[9].

Dieser Text, der schärfste unter den bisher veröffentlichten Briefen Blondels, zeigt ihn bereits in jener kompromißlosen Liebe zur Wahrheit, mit der er bald darauf gegen seine modernistischen Freunde die Wahrheit und gegen seine integristischen Glaubensgenossen die Liebe verteidigen wird.

Als Ergänzung dieser ersten Briefsammlung muß hier auch kurz das erste Dokument einer Blondel-Philologie erwähnt werden: die *Kritische Ausgabe des letzten Kapitels der «Action»* und seiner Vorentwürfe durch H. Bouillard[10]. Sie gibt uns Einblick in die Arbeitsweise Blondels und zeigt, wie er sich bis zur letzten Minute, bis zur Korrektur der Druckbogen bemüht hat, seinen Gedanken eine Form zu geben, die auch den kritischsten Ansprüchen der nachkantischen Philosophie zu genügen vermöchte.

(Schluss folgt) *P. Henrici*

[7] Ein entsprechender Band Geistlicher Briefe aus dem gleichen Zeitraum soll dem Vernehmen nach druckfertig sein.

[8] a. a. O. S. 233.

[9] a. a. O. S. 96–98. P. Schwalm hat sich übrigens später in aller Form für seine Fehlurteile entschuldigt.

[10] Le dernier chapitre de «L'Action» (1893). Edition critique, établie par Henri Bouillard in «Archives de Philosophie» 24 (1961), S. 29–113.

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: **Gönnerabonnement jährlich Fr. 18.–; Abonnement jährlich Fr. 13.50; halbjährlich Fr. 7.–.** Einzahlungen auf Postcheckkonto VIII 27842. – Belgien-Luxemburg: Jährlich bFr. 190.–. Bestellungen durch Administration Orientierung. Einzahlungen an Société Belge de Banque S. A., Bruxelles, C. C. P. No 218 505. – Deutschland: DM 13.50/7.– Best.- und Anzeigenannahme durch Administration Orientierung, Scheideggstr. 45, Zürich 2. Einzahlungen an Volksbank Mannheim, Mannheim, Konto Nr. 785, Psch A. Ludwigshafen / Rh., Sonderkonto Nr. 12975 Orientierung. – Dänemark: Jährlich Kr. 25.–. Einzahlungen an P. J. Stäubli, Hostrupsgade 16, Silkeborg. – Frankreich: Halbjährlich NF 7.–, jährlich NF 14.–. Best. durch Administration Orientierung. Einzahlungen an Crédit Commercial de France, Paris, C. C. P. 1065, mit Vermerk: Compte Etranger Suisse 644.286. – Italien-Vatikan: Jährl. Lire 2000.-. Einzahlungen auf c/c 1/4444 Collegio Germanico-Ungarico, Via S. Nicolò da Tolentino, 13, Roma. – Oesterreich: Auslieferung, Verwaltung und Anzeigenannahme Verlagsanstalt Tyrolia AG, Innsbruck, Maximilianstrasse 9, Postcheckkonto Nr. 142.181. (Redaktionsmitarbeiter für Oesterreich Prof. Hugo Rahner.) Jährlich Sch. 80.–. USA: Jährlich $ 4.–.

Es ist Examenszeit. Was schenken Sie Ihrer Tochter, Ihrem Sohn, Ihrem jungen Freund nach einem erfolgreich bestandenen Examen? Der Maturand, der Lehramtskandidat, der Universitätsstudent, die Lehrschwester oder der Ordensmann in der Ausbildung, der Theologiestudent — sie alle werden Ihnen dankbar sein, wenn Sie ihnen ein Geschenkabonnement der «Orientierung» überreichen. In dieser wichtigen Etappe ihres Lebens kann ihnen die «Orientierung» entscheidende Impulse geben. Sie werden Ihre Aufmerksamkeit und Ihr Interesse an ihrer geistigen Entwicklung hochschätzen.

Wir legen dieser Nummer unseren Schweizer Abonnenten eine portofreie Geschäftsantwortkarte bei mit der freundlichen Bitte, uns Adressen zu vermitteln, an die wir Probenummern der «Orientierung» senden können. Zum voraus besten Dank! Die Administration

Nachdruck mit genauer Quellenangabe gestattet: «Orientierung», Zürich

AZ Zürich 1