



Taumelnd aus dem Nirgendwo – der Tod im Weltraum –, auf einem Stuhl zurückkippend – der Tod auf der Erde –, aufgehängt mit dem Kopf nach unten – der Tod durch Gewalt –: so stirbt der Mensch, und nicht anders sterben der von Kain zusammengeschlagene Abel, der vom Stein getroffene Stephanus, der in die Verbannung gezwungene Gregor VII. und der in seinem Alter am dürren Wanderstab einsinkende heilige Joseph. Menschen sind sie alle, im Tod treten sie ins Glied, denn jedem ist es gesetzt, zu sterben. Sie bedürfen deshalb keiner Inschrift, keines Namens. So hat es der Schöpfer der über sieben Meter hohen zweiflügligen Bronzetüre gewollt, vor der ich stehe, die äußerste Türe links in der Vorhalle von Sankt Peter in Rom, durch welche man seit alters die toten Kardinäle trägt, und die deshalb *porta della morte*, Pforte des Todes heißt. Fünfhundert Jahre nach dem bereits in der Frührenaissance erstellten Mitteltor von Filarete und dreihundert Jahre nach dem Tod Michelangelos ist hier dank testamentarischer Verfügung eines deutschen Aristokraten und allen Widerständen aus dem Vatikan zum Trotz wieder ein unbeugsam seinem Genius folgender Bildhauer zum Zug gekommen. Eine kleine Hand zeigt in der Innenfläche seinen Namenszug *Manzù*, und drei Ziffern unter dem sterbenden alten Mann, in dem man den heiligen Joseph sieht, weisen auf die Zeit der Vollendung: 3 VI 63.

Lebend an den Türen des Todes

An diesem Tag erlosch das Leben von Papst Johannes XXIII. Giacomo Manzù war Zeuge dieses schmerzlichen Zerfalls gewesen: derselbe Manzù, der im Frühjahr 1960 erstmals zu seinem bergamaschischen Landsmann im vatikanischen Palast gerufen worden war, um eine Büste von ihm zu machen. Mittelsperson war ein ihm und seiner Gefährtin *Inge* in einzigartiger Freundschaft verbundener Priester und Gelehrter, *Don Giuseppe De Luca*, gewesen, und einen solchen Vermittler hatte es gebraucht, da Manzù noch nicht über die Kränkungen, Anklagen und Verurteilungen hinweg war, die ihm während des vorausgehenden Pontifikats aus dem Vatikan widerfahren waren. Die nackte Darstellung eines «Christus als Mensch» auf in Rom ausgestellten Reliefs hatte ihm eine Verurteilung des Heiligen Offiziums zugezogen, und nur unter dem Druck der öffentlichen Meinung war er nach dem internationalen Wettbewerb durch die künstlerisch völlig unzuständige Kommission mit einer der Türen von St. Peter beauftragt worden. Mit dem Auftrag und den Auftraggebern innerlich zerstritten, ja je länger desto weiter von ihnen entfernt, zerrann ihm die Arbeit unter den Händen, ja wurde ihm zum Alptraum und Gespenst, vor dem er flüchtete.

Einen neuen Zugang fand er erst auf dem Umweg über den dritten Stock im Vatikan und über den engen Lift, der hinauf zum vierten, zu den Privaträumen des Papstes führt; denn hier begegnete er einem Menschen: einem Menschen des Glaubens, dessen Glaube aber keine Schranke gegenüber ihm, dem vermeintlich Ungläubigen, war, einem Menschen, der «nichts von Kunst», aber dafür ihn, den Künstler, und die Erfordernisse eines wirklich freien, schöpferischen Schaffens verstand. Die Begegnung erfolgte zunächst im Dreieck, insofern Papst Johannes sich während der Sitzungen für die Büste meist mit Don Luca unterhielt. Aber schon beim erstenmal im Lift, der nur für zwei Personen Platz bot, und darnach im Schlafgemach vor den Familienfotos war er, Manzù, mit dem Papst allein gewesen, allein vor dem Bett, von dem der Papst wußte, daß er darin sterben werde. Als dann zwei Jahre später der gemeinsame Freund ihnen beiden vorausgestorben war und Manzù sich erneut von Alpträumen und Gespenstern verfolgt sah, war es das sanfte Wort des Papstes, das ihn umwandelte: «So sind wir nun eben zwei ...», und das andere: «Tränen können sich in Perlen verwandeln.» Manzù darauf: «Ich sehe nur Tränen» – Giovanni:

Johannes XXIII.

Zum zehnten Jahrestag seines Todes: Das Zeugnis des Bildhauers Manzù – Weil er die Heiligen auf die Erde zurückholte wurde er verfehmt – Der Auftrag für die Bronzetüren ein Alptraum – Der Vermittler Giuseppe De Luca – Erste Begegnung des Bergamaskers mit Papa Giovanni – Die Sitzungen für eine Büste werden zum geistigen Austausch – Das Ringen um die innere Gestalt des Papstes und die Inspiration für die Türen – Unter den Bildern des Todes ein lebender Papst Johannes. *Ludwig Kaufmann*

Theologie

Thesen zur Trinitätslehre: Ein Theologe läßt sich ins Konzept gucken – Von der Welt her auf Gott hin denken, nicht umgekehrt – Auch die Offenbarung ist uns nur in der Geschichte gegeben – Was heißt: «ein» Gott in «drei Personen»? – Drei Weisen des innergöttlichen Seins, drei Personen in der Heilsökonomie – Christologie und Pneumatologie als Voraussetzung – Gott im Sohn und Geist sein eigener Bundespartner auf unserer Seite.

Piet Schoonenberg, Nijmegen

Gesellschaft

Wirtschaftswachstum und Umweltprobleme: «Der Mensch ist der große Verwandler» – Qualitatives gegen quantitatives Wirtschaftswachstum – Systemkonforme Maßnahmen: Verdünnter Neckar, Schmutzlast bleibt – Notwendende Eingriffe in die Eigentumsordnung – Verantwortung für die Natur jenseits von Privat- und Staatsbesitz – Re-Naturalisierung der Wirtschaft – Geld muß an Wert einbüßen – Dienstleistung muß aus dem Teufelskreis ausbrechen – Erfolgchancen der direkten Demokratie.

Hans Ch. Binswanger, St. Gallen

Wissenschaften

Theologie und Soziologie (2): Von der Religions- zur Kirchensoziologie – Von der Hand in den Mund oder von der Statistik in die Pastoral – Wichtiger als die Technik von Umfragen ist die Gewöhnung, die Welt auch mit den Augen anderer zu sehen – Verhaltensanalyse der «Kirchentreuen» ist nicht mehr interessant – Religiosität ohne Kirche – Das Entzauberungsrisiko des offenen Dialogs – An Wirksamkeit wiedergewinnen, was man «an Gesicht» zu verlieren meint.

Gregor Siefer, Hamburg

Mission

Um die Gemeindebildung in China: Einheimische Hierarchie war 1946 ein Fortschritt – Es bleibt das Problem der Einpflanzung der Kirche – Die Christen immer noch Untergebene des Missionspersonals – Paulinisches Leitbild – Kirchenrecht und konfuzianische Wertordnung im Konflikt – Das Pseudoproblem des Priestermangels – Selbständige und selbstvermehrnde Gemeinden. *Thaddäus Hang, Taipei (Taiwan)*

Jesuiten

Nach dem 20. Mai: Unser Dank gilt denen, die für die Menschenrechte etwas riskierten.

«Das andere wird kommen.» – «Wie, *Santità?*» – «Auch das werden Sie sehen. Vielleicht auf Ihren Türen.»

► Das ist nur ein Beispiel, wie Johannes den Künstler immer wieder zu dem großen Werk zurückführte. In jenem Augenblick nahm sich Manzù ein Herz und bat: «*Santità*, Don Giuseppe war mir eine so große Hilfe bei den Türen, daß er jetzt ein Teil von ihnen ist. Mein Gefühl sagt mir, ich müßte sie ihm widmen.» – «Ja, wenn Sie es so empfinden, sollten Sie es tun.»

Tatsächlich war es Don Luca gewesen, der ihn, Manzù, gegen die *Monsignori* und die *Signori Cardinali* von der «Kommission» verteidigte, die immer wieder störend und mit allerhand linksischen Zumutungen in sein Atelier kamen. Ihm verdankte er es auch, daß er, entgegen dem ursprünglichen Auftrag, in den beiden großen oberen Feldern Christus und Maria aus dem Himmel auf die Erde herabholten und auch sie in der Stunde ihres Todes darstellen konnte, um gerade so das Leben zu zeigen, das entschwindet. Denn «daß es ein göttliches Geschenk ist, offenbart sich nie deutlicher, als wenn es dem Menschen genommen wird, sei es durch Gewalt, Grausamkeit, Gier oder irgendeines der naturgegebenen Übel», die man nun auf den unteren Feldern sehen kann.

Den Entschluß dazu hatte Manzù gefaßt, als ihn Inge ans Meer gefahren und ihn dann allein gelassen hatte. Er faßte ihn im geistigen Zwiegespräch mit Papst Johannes, mit dem er gleichentags beim Versuch zu einer neuen Büste offen über die Trennungswand zwischen den heutigen Künstlern und der Kirche gesprochen hatte. Das Gespräch endete wie folgt:

Manzù: «Verzeihung, *Santità*, ich wollte sagen, daß die zwei Zoll Phantasie, die der Mensch in sich trägt, niemandem dienstbar sind – keinem Herrscher, keiner weltlichen oder geistlichen Macht. Damit meine ich jedoch nicht, daß sie ein Zweck an sich seien, sondern daß sie über sich hinausreichen müssen, zum Wohle aller, und daß jede Muse an ihrem Platz bleiben und ihre eigene Sprache sprechen soll.»

Der Papst: «Dann glaube ich, ist es besser, Sie beenden die Türen für St. Peter sogleich, solange die Musen an ihrem Platz sind. Danach wollen wir dann sehen, was Unser Herr dazu sagt.»

Und so kam es dazu, daß Manzù ein Versprechen gab, dem er nicht mehr entfliehen konnte:

Papst Johannes: «Beenden Sie die Türen für mich, können Sie das tun?»

Manzù: «Si, *Santità*, ich will es tun.»

► Dies also ist die Geschichte der Türen, die zugleich eine Geschichte der *Freundschaft mit dem Papst*¹ ist. Ghiberti hat

(für das Baptisterium in Florenz) die Paradiesespforten geschaffen, Rodin sein Höllentor. Manzù kündigt mit seinen Türen vor St. Peter von der Schönheit des Lebens, indem er, wie mit einem großen Schrei, den Protest gegen den Tod ausruft.

Der Protest gilt allen zerstörerischen Formen dieses Todes, den Manzù seit seiner armen Jugend kennt, da er während einer Grippeepidemie die nackten Leichen in seinem Karren auf den Friedhof schaffte. Er hat ihn zuletzt wieder aus nächster Nähe erlebt an dem Gesicht des Papstes, das ihn bei der ersten Sitzung ob seiner ungemainen Wandlungsfähigkeit überwältigte, das ihm zum Gebirge wurde, an dem er beinahe abstürzte, und von dem er an jenem Pfingstmontag, dem 3. Juni 1963, die Totenmaske abzunehmen hatte, die widerlichste Arbeit, die ihm je zuteil geworden ist. Von dem gräßlichen Durst, den er darnach empfand, erholte er sich durch einen Kognac; den Abschied von seinem päpstlichen Freund aber beging er nicht mit den seit drei Tagen ausharrenden Menschenmassen auf dem Petersplatz, sondern in seinem Atelier. Dort wartete noch ein halbfertiges Feld auf die Vollendung: der «Tod im Wasser», der einen Ertrinkenden zeigte. Manzù schob es beiseite und begann aus frischem Ton mit einem Messer die Gestalt von Johannes zu umreißen. «Es ging ihm gut und rasch von der Hand, die großen Falten des Mantels liefen in einer Linie zu den gefalteten Händen und dem edlen, betend geneigten Haupt empor. Johannes trug das einfache Käppchen; die schwere päpstliche Tiara war in der Ecke rechts oben aufgehängt. Es war Johannes in der Fülle des Lebens. Um auch sein Sterben zu zeigen, grub er das Datum seines Todes auf dem Feld des heiligen Joseph ein, der, von Alter und Mühsalen erschöpft, am Weg verscheidet ... und dann brachte er oben an dem abgenutzten Wanderstab Blumen an, Blüten der ewigen Kraft und Liebe des Menschen.»

► So findet der Beschauer heute an den Türen unter lauter Sterbenden den lebenden Giovanni. Die *grande festa*, die dieser seinem Freund für den Tag der Aufrichtung versprochen hatte, blieb allerdings aus: die Einweihung durch den Nachfolger fand hinter einem Vorhang, unter Ausschluß der Öffentlichkeit, nur mit ein paar Hofbeamten und deutschen Diplomaten statt. Nicht einmal Inge durfte dabei sein, denn Frauen waren ausdrücklich ausgeschlossen.

Auch Don Giuseppe Luca fehlte, da er das Tor, das uns alle erwartet, schon durchschritten hatte. Sein Name aber steht auf der Rückseite der Türen, sozusagen wie der versteckte Schlüssel, der uns die innere Geschichte dieses Kunstwerks aufschließt. Sein Name steht

noch anderswo auf einer Rückseite, und hier gibt er uns den Schlüssel zur inneren Geschichte von Papst Johannes: De Luca war es, der zwei Jahre vor der Eröffnungsansprache des Konzils, das er nicht mehr erleben sollte, eine frühe Skizze für das künftige Kirchenbild des Papstes, ein Dokument seines Zeit- und Geschichtsverständnisses, entdeckte und neu herausgab. Es bezeugt schon im jungen Angelo Roncalli die Gabe, die Zeichen der Zeit zu deuten. Es handelt sich um Roncallis «Antrittsvorlesung» als Kirchengeschichtler im Priesterseminar von Bergamo auf dem Höhepunkt der Modernismuskrise 1907, ein Festvortrag zum 300. Todestag des Kardinals *Baronius*.² De Luca gab ihn 1961 heraus, schrieb ein brillantes Vorwort dazu und legte zugleich mit einer ersten Briefsammlung den Grundstein zur Erforschung der geistigen Quellen und wirklichen «Substanz» von Papst Johannes, die dann einem Kardinal *Lercaro*³ und nach ihm, in unserem Raum, *Franz M. Willam*⁴ so am Herzen lag. Daß De Luca von seinen Entdeckungen auch zu seinem Freund Manzù sprach, ist möglich und wahrscheinlich, aber wir wissen nichts darüber. Für die Augen und die Hände des Künstlers bedurfte es dieses literarischen Zugangs wohl nicht. Wer aber in die Sprache seiner Türen eindringt, dem mögen diese vielleicht einen neuen, noch tiefer zum Wesen von Papst Johannes vordringenden Weg eröffnen.

► Seitdem sie nun also aufgestellt sind, strömen hier Tag für Tag Hunderte von Menschen vorbei. Als ich selber das erstemal vor den Türen stand, näherte sich ein junges Mädchen. Es berührte streichelnd das Bild des betenden Papstes und gab ihm ein Kußhändchen. Nochmals hinsehend entdeckte ich oben im Feld drei Worte. Haben die Türen also doch noch eine Inschrift erhalten? Oder hat Manzù hier die Bitte des sterbenden Don Luca erfüllt, gegen die damals sein ehrlicher Einwand «Das kann ich ja nicht» aufgebehrte? Es war die Bitte, zu beten. Die drei Worte sind sehr wohl ein Gebetswunsch. Sie lauten: *Pacem in terris*.

Ludwig Kaufmann

Anmerkungen

¹ «Freundschaft mit dem Papst». Nach den persönlichen Erinnerungen von Giacomo Manzù an Johannes XXIII., erzählt von Curtis Bill Pepper. Aus dem Amerikanischen von Erda Erdmann. Mit 36 Tafelseiten und 18 Skizzen des Künstlers, Verlag Ullstein, Frankfurt a. M. 1969.

² Angelo Roncalli, Baronius, deutsch im Johannes-Verlag, Einsiedeln 1963.

³ Vgl. Orientierung 1965, Seiten 120ff. Ferner: Kardinal Lercaro, Johannes XXIII. Entwurf eines neuen Bildes, Freiburg 1967.

⁴ Franz M. Willam, Vom jungen Angelo Roncalli (1903–1907) zum Papst Johannes XXIII. (1958–1963), Innsbruck 1967.

TRINITÄT — DER VOLLENDETE BUND

Thesen zur Lehre vom dreipersönlichen Gott

Im Jahre 1969 veröffentlichte der Verlag Benziger mein Buch «Ein Gott der Menschen», das unter dem Thema «Gott und Mensch oder Gott im Menschen?» eine Studie über Jesus Christus als Gott und Mensch enthält. Dieser Aufsatz impliziert eine Trinitätslehre, die mehr angedeutet als ausgearbeitet ist. Diese Trinitätslehre wurde implizit bestritten im großartigen «Entwurf einer systematischen Christologie» von *Dietrich Wiederkehr*.¹ Für *Jean Galot* war sie der Anlaß, von einer Christologie «au dessous de l'arianisme»² zu sprechen. Neuerdings wurde in einem Bericht der «Herderkorrespondenz»³ diese Trinitätsauffassung als weniger konsequent als diejenige *Karl Rahners* beurteilt, obwohl ich meine, die trinitarischen Gedanken Rahners weiterzuführen.

Obwohl ich eine längere Schrift über die Trinität vorbereite, scheint es mir gut, meine Ansichten vorläufig thesenhaft vorzulegen, so daß man darüber urteilen kann. Ich danke der Schriftleitung dieser Zeitschrift, daß sie mir dazu die Gelegenheit gibt.

Über die Richtung des theologischen Denkens

1. Unser ganzes Denken bewegt sich von der Welt her auf Gott hin und kann sich niemals in der umgekehrten Richtung bewegen.

2. Dieses Gesetz wird durch die Offenbarung keineswegs aufgehoben. Sie ist ja die erfahrene Selbstmitteilung Gottes in der menschlichen Geschichte, welche dadurch zur Heilsgeschichte wird.

3. Dieses Gesetz bedeutet bezüglich der Trinität Gottes, daß diese niemals Ausgangspunkt sein kann. Wir schließen in keiner Hinsicht von der Trinität auf Christus und den uns geschenkten Geist, sondern immer nur umgekehrt.

4. Für die Christologie bedeutet dieses Gesetz:

a) Daß nicht der präexistente Logos, sondern nur Jesus Christus, wie er gelebt hat, gestorben ist und als der Auferstandene lebt, Ausgangspunkt der Christologie sein kann.

b) Daß der Inhalt der göttlichen Präexistenz Christi nur von seinem irdischen und verherrlichten Leben her zu bestimmen ist.

c) Daß deshalb eine Aussage über den präexistenten Logos ohne Bezug auf den irdischen und verherrlichten Christus eine leere Aussage ist.

5. Der Unterschied zwischen der «ökonomischen» oder heilsgeschichtlichen und der «immanenten» oder innergöttlichen (und deshalb in bezug auf uns transzendenten) Trinität ist nur ein Unterschied zwischen Aspekten derselben Wirklichkeit. Die ökonomische Trinität ist die immanente Trinität und umgekehrt.⁴

6. Die ökonomische Trinität ist die immanente Trinität, denn nicht weniger als Gott selbst ist als Logos in Jesus Christus und als Heiliger Geist in uns anwesend. In der Heilsgeschichte ist Gott selbst dreieinig.

7. Umgekehrt ist die immanente Trinität die ökonomische Trinität. Sie ist uns nur als ökonomische Trinität zugänglich. Daß Gott auch abgesehen von seiner heilsgeschichtlichen Selbstmitteilung trinitarisch ist, darf weder als selbstverständlich vorausgesetzt noch auch verneint werden.

8. Die Frage, ob Gott abgesehen von seiner heilsgeschichtlichen Selbstmitteilung trinitarisch ist, könnte beantwortet werden, wenn uns das Verhältnis zwischen Gottes Unveränderlichkeit und seiner freien Selbstbestimmung zugänglich wäre. Weil das nicht der Fall ist, bleibt die Frage unbeantwortet und unbeantwortbar und scheidet somit als sinnlos aus der Theologie aus.

9. Die trinitarische Theologie kann deshalb die immanente Trinität nur insoweit fruchtbar beschreiben, als sie sich innerhalb der durch die Heilsgeschichte gesteckten Grenzen hält. Diese Begrenzung aber macht die Trinitätslehre konkret, auf die Menschen bezogen und für die Verkündigung dienstbar.

10. Diese Begrenzung und zugleich Konkretisierung der Trinitätstheologie bezieht sich sowohl auf die Auslegung der konkreten Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, als auch auf die abstrakten Begriffe, wie die der trinitarischen Personen, Relationen usw.

Zu den trinitarischen Begriffen

11. Der Vater muß auch in der trinitarischen Theologie nicht nur als «erste Person» oder als Ursprung und Quelle der Gottheit gesehen werden, sondern auch und zuerst als unser Vater in Christus. Die heilsökonomische Vaterschaft ist die innergöttliche Vaterschaft – und umgekehrt.

12. Der Sohn ist nicht nur innergöttlich, sondern auch und zuerst als der Mensch Jesus Christus zu verstehen. Der Logos ist nicht nur innergöttliches Wort (er wird in der Schrift niemals als innergöttliche Antwort dargestellt), sondern auch und zuerst offenbarendes und lebenspendendes Wort in der Heilsgeschichte, das in Jesus Christus Fleisch und gänzlich Mensch geworden ist. Die heilsökonomische Sohnschaft ist die innergöttliche Sohnschaft – und umgekehrt.

13. Der Heilige Geist ist nicht nur innergöttliche Verbindung zwischen Vater und Sohn, sondern auch und zuerst «Gabe» (donum) und «Heiligungskraft» in der Heilsgeschichte. Diese letzteren Namen werden ihm in der Patristik zur Charakterisierung seines Personseins gegeben. Der in der Heilsgeschichte wirkende Geist Gottes ist der innergöttliche – und umgekehrt.

14. Die Mitteilungen oder «Sendungen» des Sohnes und des Geistes offenbaren sich als innergöttliche «Hervorgänge». Die innergöttlichen «Hervorgänge» (processiones) sind uns nur als Sendungen bekannt. Die Sendungen sind die Hervorgänge – und umgekehrt.

15. Die Relationen zwischen Vater, Sohn und Geist sind uns nur in ihren Relationen zu uns zugänglich. Die heilsökonomischen Relationen sind die innergöttlichen – und umgekehrt. Deshalb müssen Vater, Sohn und Geist zuerst durch ihre Beziehungen zu uns und dann durch ihre Beziehungen zueinander charakterisiert werden.

Über die «drei Personen»

16. Die Tatsache, daß im Neuen Testament Vater, Sohn und Geist öfters zusammen genannt wurden, brachte es mit sich, daß im zweiten Jahrhundert die Worte *trias* und *trinitas* auftauchten und daß man anfang, von «drei» zu sprechen. Dadurch entstand das Bedürfnis, ein Wort zu finden, das auf die göttlichen Drei gleichermaßen anwendbar ist.

¹ Dietrich Wiederkehr, Entwurf einer systematischen Christologie, in: J. Feiner und M. Löhrer (Hrsg.), *Mysterium salutis III/1* (Benziger 1970), S. 477–645, besonders S. 534–540.

² Jean Galot, *Vers une nouvelle christologie* (Duculot, Gembloux, Belgien), S. 40: «C'est donc en dessous de l'arianisme qu'on voudrait nous ramener.»

³ Heinz Tiefenbacher und Arno Schilson, Die Frage nach Jesus, dem Christus. Christologische Entwürfe in der Theologie der Gegenwart, in: *Herder Korrespondenz* 26/11 (Nov. 1972), S. 563–570, besonders S. 568.

⁴ Vgl. Karl Rahner, Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte, in: J. Feiner und M. Löhrer (Hrsg.), *Mysterium salutis II* (Benziger 1967), S. 317–397, besonders S. 328.

17. Dieses Wort war im Westen «persona», im Osten «hypostasis». Die erste Funktion dieser Worte war, anzudeuten, daß den Namen Vater, Sohn und Geist objektiv jeweils ein anderer entspricht. Erst im Mittelalter wurde der den christologischen Spekulationen des Boethius entnommene Personbegriff auf die Trinität angewandt und entsprechend korrigiert. Das Verhältnis zwischen Vater, Sohn und Geist wurde aber nicht mit Hilfe des Personbegriffs, sondern mit dem der Prozession oder der Relation entwickelt.

18. Erst seit etwa der Aufklärung entsteht in der abendländischen Philosophie ein anthropologischer Personbegriff, dessen Komponente hauptsächlich das Bewußtsein, die Freiheit und die intersubjektive Beziehung sind. Das Vorhandensein dieses Begriffes macht es notwendig, daß die Kirche sich zur Verkündigung und deshalb in der Theologie die Frage stellt, inwieweit das Wort Person im Sprechen von der Trinität dienen kann und inwieweit es Mißverständnisse hervorruft.

19. Zur Beantwortung dieser Frage muß man darauf achten, daß einerseits mit dem patristischen und scholastischen Begriff der trinitarischen Person nicht das gemeint wurde, was man heute unter dem Wort Person versteht (namentlich wollte man in Gott nicht drei bewußt und frei sich gegenüberstehende Subjekte annehmen), daß aber andererseits der Christ sich (namentlich im Gebet) zu Gott als Person verhält und daß auch philosophisch über Gott als Person gesprochen wird (ohne daß die Trinität erwähnt wird).

20. Ohne die Trinität miteinzubeziehen kann man Gott tatsächlich als Person oder wenigstens als personal bezeichnen. Dabei ist aber zu bedenken, daß Gott uns nicht in einer beschränkten Individualität gegenübersteht, wie es bei einem andern Menschen der Fall ist, daß er vielmehr uns und die Welt umfaßt, in allem immanent ist und als tragende Hypostase der ganzen Welt gedacht werden kann.

21. Gott ist eins. Um das auszudrücken könnte man Gott auch eine Person nennen. Es gibt jedoch zwei Gründe, diesen Ausdruck nicht zu verwenden: a) Er kann nahelegen, daß Gott eine unter vielen Personen ist, zu menschlichen Personen addierbar und deshalb begrenzt wie sie. b) Er schließt aus, daß Vater, Sohn und Geist sich als Personen gegenüberstehen. Ob und wie weit das jedoch der Fall ist, wird jetzt untersucht.

22. Weil Gott in analoger Weise zu uns Person ist, sind auch der Vater, der Sohn und der Heilige Geist je Person. Vater, Sohn und Geist sind als Gott uns gegenüber Person. Ob sie *einander gegenüber* Person sind, ist damit nicht ausgemacht. Deshalb bleibt bis jetzt auch die Frage unentschieden, ob Gott *nach dem heutigen Sprachgebrauch* als eine Person oder als drei Personen zu bezeichnen ist.

23. Gott in sich kann nicht als drei Personen nach der heutigen Bedeutung dieses Wortes bezeichnet werden. Denn drei Subjekte göttlichen Bewußtseins und göttlicher Freiheit bedeuten drei Götter. Das wird auch nicht dadurch ausgeschlossen, daß man die göttlichen Personen in einem Ich-Du-Verhältnis betrachtet und ihre gegenseitige Hingabe aneinander betont. Denn in diesem Verhältnis und dieser Hingabe bleiben gerade die Subjekte als solche voneinander verschieden und einander entgegengesetzt.

24. Es bleibt aber, daß Jesus Christus und der Vater sich personal gegenüberstehen und daß der Heilige Geist in uns zum Vater betet und zum Sohn ruft und ihnen also auch personal gegenübersteht. Vater, Sohn und Geist stehen sich also nach der Schrift *in* der Heilsgeschichte als Personen gegenüber. Aus These 23 folgt, daß dies auch nur *durch* die Heilsgeschichte möglich ist. Die immanente Trinität ist eine Trinität der Personen dadurch, daß sie ökonomische Trinität ist.

25. Der Unterschied zwischen Vater, Sohn und Geist ist also heilsökonomisch personal zu nennen, innergöttlich aber höchstens modal. Gott in sich ist nicht als drei Personen, er ist es

in der Heilsgeschichte. Man kann es auch so zusammenfassen: Gott ist in der Heilsgeschichte in dreifacher Weise Person.

26. Damit ist nicht ausgemacht, ob und inwieweit Gott, abgesehen von der Heilsgeschichte («vor der Schöpfung»), dreifaltig ist («war»). Es wurde schon betont, daß diese Frage nicht zu beantworten ist. Wohl ist zu sagen, daß der Unterschied zwischen Vater und Sohn schon in der vorchristlichen Heilsgeschichte da ist, in der Menschwerdung aber völlig interpersonal wird. So auch der Unterschied zwischen dem Geist und Vater und Sohn im personalen Verhalten der Kirche zu ihnen.

27. Die oben vorgelegten Thesen wollen alles Wahre miteinschließen, was im Modalismus und in der Darstellung Gottes als in drei Hypostasen oder Personen existierend beabsichtigt wurde. Denn auch die modalistische Auffassung ist nur insoweit falsch und kirchlich abgelehnt, als dadurch der Vater und Jesus Christus zu einer Person gemacht wurden (Patripassianismus). Falsch kann aber auch die Vorstellung der drei Hypostasen sein, insoweit sie subordinatianisch oder tritheistisch verstanden wird.

28. Wahr ist also die modalistische Trinitätslehre, insoweit sie sich auf das innergöttliche Sein in sich bezieht. Wahr ist die personalistische Trinitätslehre, insoweit sie sich auf Gott in der Heilsökonomie bezieht. Gott ist ökonomisch dreipersönlich, immanent hat er drei Weisen seines Seins, die sich durch die Heilsgeschichte als drei Personen verhalten, zu uns und auch zueinander.

Zur Christologie und Pneumatologie

29. Die oben dargelegten Thesen sind von der Heilsgeschichte her formuliert worden und setzen deshalb eine Christologie und Pneumatologie voraus. Diese Voraussetzungen können jetzt deutlicher formuliert werden.

30. Vorausgesetzt ist eine Christologie, die vom wahren und ungekürzten Menschsein Jesu ausgeht. Deshalb *hat* der Mensch Jesus nicht nur ein menschliches «Aktzentrum» oder ein menschliches «psychologisches Ich», sondern *ist* er auch, psychologisch *und* ontologisch, eine menschliche Person, ein menschliches Ich, ein menschliches Subjekt bewußter und freier Akte, ein Subjekt menschlicher Entscheidung und Geschichte.

31. Die menschliche Person Jesus Christus kann insoweit die zweite göttliche Person genannt werden, als Gott in seiner zweiten Seinsweise des Logos in Jesus gegenwärtig ist, Jesu personales und geschichtliches Menschsein trägt, und zwar in einer endgültigen, eschatologischen und deshalb für die ganze Welt entscheidenden Weise.

32. Jesus Christus wird von Gott in dieser Seinsweise getragen, ohne irgendwie in seinem menschlichen Personsein beeinträchtigt zu werden, und umgekehrt wird diese Seinsweise Gottes in Jesus Person. Man kann deshalb von einer *Enhypostase* Jesu im Logos sprechen (in klassischer Weise, aber ohne irgendeine *Anhypostase*), und man kann umgekehrt von einer *Enhypostase* des Logos im Menschen Jesus sprechen. Dabei wird die Seinsweise Gottes als Logos im vollen Sinn zu göttlicher Person, ohne daß entschieden ist oder entschieden werden kann, ob diese Seinsweise entweder mit der Schöpfung oder mit dem Wesen Gottes gegeben ist.

33. Eine Christologie gegen einen solchen trinitätstheologischen Hintergrund empfiehlt sich dadurch, daß darin das Menschsein Jesu durch keine Anhypostase beeinträchtigt wird. Diese Christologie beeinträchtigt aber auch keineswegs die Göttlichkeit oder göttliche Sohnschaft Christi, da der Logos als tragende Seinsweise Gottes nicht weniger göttlich ist als er in der klassischen Christologie dargestellt wird (vielleicht mehr göttlich, da er den Menschen Jesus *ganz* Mensch sein läßt).

34. Eine Pneumatologie gegen den oben dargelegten Hintergrund empfiehlt sich dadurch, daß der Heilige Geist nicht als eine «Zwischen-Person» innerhalb der unio hypostatica von Logos und Jesus dargestellt wird, und vor allem dadurch, daß er das Person- und Gemeinschaftsein der Gläubigen und die Geschichtlichkeit der Kirche nicht beeinträchtigt.

35. Auch hier trägt der Geist als dritte Seinsweise Gottes die Kirche und personalisiert sich in ihr. Dabei ist er aber eher Gemeinschaft als Person zu nennen, vielleicht «Wir-in-Person» (Mühlen), dies aber zuerst wegen seiner einigenden Wirkung in der Kirche. Daraus könnte man auf eine einigende Funktion in Gott schließen; es liegt aber mehr auf der Hand, den Geist als Ausströmung, Heiligungskraft und Selbstgabe in Gott zu betrachten.

36. Die Trinität Gottes kann, insoweit sie eine Trinität der

Personen ist, mit Recht der vollendete Bund genannt werden,⁵ da Gott selbst im Sohn und im Heiligen Geist sein eigener Bundespartner auf unserer Seite ist. Deshalb ist durch die Trinität der Personen Gott in unsere Geschichte eingegangen und hat sie unwiderruflich zu Heilsgeschichte gemacht. Als Trinität ist Gott mit uns auf dem Weg zur Vollendung, in der er «alles in allem» sein wird (1 Kor 15, 28). Das ist «die Vollendung des Heils der Welt in der Vollendung der trinitarischen Geschichte Gottes».⁶
Piet Schoonenberg, Nijmegen

⁵ So H. Berkhof, Schoonenberg en Pannenberg: de tweesprong van de huidige christologie, in: Tijdschrift voor Theologie 11 (1971), S. 413-422, besonders S. 421.

⁶ Jürgen Moltmann, Der gekreuzigte Gott (München, Kaiser 1972), S. 254.

WIRTSCHAFTSWACHSTUM UND UMWELTPROBLEME

Interview mit Professor Hans Christoph Binswanger

Mit «Umweltschutz-Hysterikern» sowie mit «Skeptikern und Spöttern» hat sich vor einem Jahr an dieser Stelle¹ der Forstwissenschaftler Fritz Fischer von der ETH in Zürich auseinandergesetzt. Es folgten, nebst mehr sporadischen Hinweisen,² die Überlegungen unseres Mitarbeiters Paul Erbrich, der als Biologe zu den «Grenzen des Wachstums» und dem im MIT-Bericht vorausgesagten «Kollaps des Weltsystems» Stellung nahm.³ Jakob David reagierte mit Gedanken zur Wohlstandsgesellschaft,⁴ wobei er sich vor allem auf den Nationalökonom Emil Küng berief. Dessen Kollege an der Hochschule St. Gallen für Wirtschafts- und Sozialwissenschaften, *Hans Christoph Binswanger*, Ordinarius für Volkswirtschaftslehre, ist vom Schweizerischen Bundesrat in die Expertenkommission zur Vorbereitung eines neuen Umweltschutzgesetzes berufen worden. Dieses Ausführungsgesetz zum neuen Umweltschutzartikel der Bundesverfassung, der in der Volksabstimmung mit dem erstaunlichen Konsens von 94 Prozent Ja-Stimmen angenommen wurde, soll nächstes Jahr vom Parlament verabschiedet werden. Im folgenden Interview äußert Prof. Binswanger Ideen, die nicht nur über das kommende Gesetz hinausgehen, sondern auch seine eigenen bisherigen Publikationen⁵ zu diesen Fragen weiterführen, vor allem was die Eigentumsordnung und die Re-Naturalisierung der Wirtschaft im Dienstleistungssektor (Sozialdienst) betrifft.

Die Redaktion

Wie weit sind Ihrer Meinung nach Umweltschädigung und Wirtschaftswachstum notwendig miteinander verbunden?

Eine Verbindung zwischen Wirtschaftswachstum und Umweltschädigung ergibt sich daraus, daß in der Regel ein erhöhtes Sozialprodukt einen höheren Rohstoffverbrauch bedeutet, daß der höhere Rohstoffverbrauch wieder zu größerem Abfall führt und daß die Steigerung der Wirtschaftsaktivität – sowohl auf der Produktions- wie auf der Konsumseite – immer mehr Raum beansprucht. Der Schweizer Geograph *Emil Egli*, mit dessen Buch «Natur in Not» (1970) die Umweltdiskussion in der Schweiz praktisch einsetzte, geht von der Feststellung aus: «Nur der erste Schöpfer schuf ex nihilo. Der sekundäre Schöpfer schafft ex alio: Der Mensch ist der große Verwand-

ler.» Die Produktion kriecht daher, stofflich gesehen, nichts Neues, sondern transformiert die Rohstoffe in Waren, und der Konsum vernichtet nichts, sondern transformiert die Waren in Abfall. Diese einfache Tatsache hat man in der Vergangenheit geflissentlich übersehen und so getan, als ob Wirtschaft und Natur zwei vollständig getrennte Erscheinungen seien.

Es gibt allerdings daneben ein Wirtschaftswachstum, bei dem der Produktionsfaktor «Geist» – das Wissen und Können – nicht in den Dienst einer immer größeren Ausbeutung der Natur gestellt wird, sondern umgekehrt in den Dienst einer sparsameren Verwendung der Natur (Recycling, bessere Ausnutzung der verarbeiteten Rohstoffe usw.). Wir können dies als qualitatives Wirtschaftswachstum bezeichnen. Ein solches Wirtschaftswachstum ist nicht umweltgefährdend, wohl aber das quantitative Wirtschaftswachstum, das heute eindeutig im Vordergrund steht.

Würden Sie sagen, daß auch sozialistische Planwirtschaften auf das quantitative Wirtschaftswachstum und damit auf Umweltschädigung ausgerichtet sind?

Ja. Dies ergibt sich schon aus der Natur der Planung, die nichts anderes als quantitative Wachstumsziele setzt. So heißt es in den Fünfjahresplänen etwa, der Investitionsgüterstrom soll um X Prozent zunehmen, der Konsumgüterausstoß um Y Prozent, wobei dieses Plansoll noch durch mengenmäßige – also quantitative und nicht qualitative! – Einzelvorschriften konkretisiert wird.

Würde dies bedeuten, daß die von Meadows prognostizierte «Katastrophe» durch sogenannte systemkonforme Eingriffe nur verzögert werden kann?

Die Beantwortung dieser Frage hängt natürlich davon ab, was man als «systemkonform» betrachtet. Im allgemeinen wird man in der Marktwirtschaft darunter wohl eine sogenannte «Internalisierung der Sozialkosten» durch entsprechende finanzielle Auflagen oder Vorschriften (Emissionskontrollen usw.) zur Verhütung von Umweltschädigung, in den sozialistischen Planwirtschaften die Normen ergänzende Vorschriften verstehen. Durch solche Begleitmaßnahmen kann aber der Strom der wirtschaftlichen Tätigkeit höchstens etwas in seinem Verlauf korrigiert, aber nicht abgebremst werden. Die Umweltschädigung ist jedoch mit dem quantitativen Wachstum – wie wir gesehen haben – so eng verbunden, ja geradezu mit ihm identisch, daß ohne eine solche Bremsung kein echter Umweltschutz zu erzielen ist. Diese Vorschriften

¹ «Orientierung» 1972/9, S. 114 (zu G.R. Taylors «Selbstmordprogramm»).

² Vgl. die Titelseiten von 1972/12 (Karl Steinbuch) und Nr. 19 (Carl Amerly) sowie den Versuch eines Psychogramms der Beat-Generation in Nr. 13/14, S. 165 f.

³ «Orientierung» 1972/19, S. 219 ff., und Nr. 20, S. 233 ff.

⁴ 1973/1 und 2, Seiten 6 ff. und 22 f.: Zwischen Börse und Klausur.

⁵ Vgl. u. a. Eine umweltschonende Wirtschaftsordnung, in: Umweltschutz und Wirtschaftswachstum, hrsg. von Martin E. von Walterskirchen, Huber & Co., Frauenfeld 1972. – Ökonomie und Ökologie, Neue Dimensionen der Wirtschaftstheorie, in: Schweiz. Zeitschrift für Volkswirtschaft und Statistik, Heft 3, Bern 1972.

stellen darum ein «Ärgernis» dar, das sowohl den kapitalistischen wie den sozialistischen Betrieb daran hindert, dasjenige Ziel zu erreichen, das seine Existenz rechtfertigt, nämlich Gewinn zu erzielen bzw. das Plansoll zu erfüllen. Dabei sollen beide Betriebe das investierte Kapital möglichst rasch wieder herauswirtschaften, was in der Regel nur durch einen immer größeren Ausstoß, das heißt weitgehend durch Umweltvernichtung, möglich ist. Es ist daher nicht zu erwarten, daß die Regierungen, die – in Ost und West – sowohl finanziell wie ideologisch von der Erreichung der Wachstumsziele abhängig sind, durch solche «systemkonforme» Maßnahmen mehr als bloße Korrekturen erreichen werden. Diese Korrekturen kann man als «Verdünnungsstrategie» bezeichnen, die am besten durch das in Baden-Württemberg diskutierte Projekt charakterisiert wird, das schmutzige Wasser des Neckars durch zusätzliches saubereres Wasser des Bodensees zu verdünnen, so daß dann ein Liter Neckarwasser weniger Schmutz enthält. Die gesamte Schmutzlast nimmt aber nicht ab! So wird mit den verschiedenen Kontrollen im allgemeinen nur erreicht, daß die Abfälle nicht mehr so kompakt anfallen; aber sie verschwinden dadurch nicht. Ansätze für ein qualitatives Wachstum, zum Beispiel Vorschriften für das Recycling, sind zum Teil wohl da, aber es sind kleine Nebenströme neben dem großen Hauptstrom der Umweltvernichtung.

Welche Maßnahmen müßten Ihrer Meinung nach ergriffen werden, um den derzeitigen Lebensstandard sowohl zu erhalten, ihn allenfalls partiell zu verbessern und dennoch vom Wachstumszwang sich zu lösen?

Ich kann hier natürlich nicht die ganze Frage der Wachstumsbremsung, die ja die zentrale Frage ist, erörtern. Ich möchte auch nicht behaupten, daß ich die definitive Antwort darauf weiß. Ich möchte nur zwei Postulate nennen:

► Die *Eigentumsordnung* muß in dem Sinn umgestaltet werden, daß es nicht nur ein Eigentum *an der Natur* (im Sinne der Ausbeutung), sondern ein Eigentum *für die Natur* (im Sinne der Erhaltung) gibt. Heute gibt es für viele natürliche Ressourcen, zum Beispiel die Luft, das Wasser (insbesondere das Meer), die Landschaft, die Ruhe usw., überhaupt kein Eigentum, insbesondere wenn man diese Ressourcen als Abfallkübel benutzen oder sie zerstören will. Man verstößt damit in den seltensten Fällen gegen Eigentumsrechte, auf Grund derer sich der Eigentümer zur Wehr setzen könnte. Oder aber es existiert wohl ein Eigentum, zum Beispiel Eigentum an Boden und an den darin enthaltenen Bodenschätzen (Rohstoffen), aber das Eigentum garantiert dem Eigentümer – sei es nun ein Privater oder der Staat –, ungestört den Boden zu wirtschaftlichen Zwecken verwerten zu können, ohne daß er irgendwie auf die Nachhaltigkeit des Ertrags bzw. die sparsame Verwendung des Bodens Rücksicht nehmen muß. Dies muß korrigiert werden. Alle Umweltgüter sollten in das Eigentum neu zu gründender *Eigentümerverbände*, die etwa aus den Bewohnern einer Gemeinde zusammengesetzt sind, übergeführt werden. Das Eigentumsrecht würde diesen Verbänden das Recht und die Pflicht geben, im Rahmen einer auf gesamtstaatlicher Ebene zu konzipierenden Eigentumsordnung für die sparsame Verwendung des Bodens bzw. aller Umweltgüter zu sorgen, nicht jedoch den Boden bzw. die anderen Umweltgüter wirtschaftlich zu verwerten. Diese Verwertung bliebe den jetzigen Eigentümern – handle es sich nun um Private oder um den Staat – weiterhin vorbehalten. Diese würden also weiterhin Nutzungseigentümer bleiben. Im Rahmen der neuen Eigentumsordnung müßten sie aber die Art und Weise der Verwertung bzw. der Nutzung auf ein ökologisch gerechtfertigtes Maß reduzieren, das dem Eigentümerverband als zulässig erscheint.

Der Sinn dieser neuen Eigentumsverfassung wäre eine echte Internalisierung der externen Kosten, die sonst von Dritten getragen werden. Echte interne Kosten entstehen nur da, wo ein Eigentümer da ist, der für «seine» Leistung (hier die

Leistung der Natur) etwas verlangt – entweder eine schonende Behandlung seines Eigentums oder die Bezahlung einer Umweltrente, deren Ertrag nur wieder für Zwecke des Umweltschutzes verwendet werden darf! Wichtig ist aber – das sei ausdrücklich betont –, daß der Eigentümerverband nicht mit einer staatlichen Körperschaft, auch nicht mit der Gemeinde, identisch ist, da der Staat – und ganz besonders auch die Gemeinden – wegen der Notwendigkeit von Steuereinnahmen ihrer Natur nach genauso wie die privaten Betriebe auf wirtschaftlichen Erfolg und damit auch auf Umweltschädigung angelegt sind.

► Es muß eine gewisse *Re-Naturalisierung der Wirtschaft* erfolgen. Der Wachstumszwang ergibt sich aus der Notwendigkeit des Kapitalumschlags und der sogenannten Reallohnsteigerung, die zu immer größeren Investitionen, das heißt zu einem Ersatz von Arbeit durch Kapital führen, wobei der Kapitaleinsatz nur bei höheren und immer höheren Ausstoßmengen rentiert. Der Wachstumszwang hängt somit mit der Geldrechnung zusammen. In einer Naturalwirtschaft gibt es keinen Grund, ständig immer mehr zu investieren.

Selbstverständlich kann man unserer arbeitsteiligen Wirtschaft nicht einfach das Geld entziehen, wohl aber kann und muß man die Wirtschaft in Teilbereichen «naturalisieren», indem erneut *Leistungen im Sinne eines umfassenden Zivil- bzw. Sozialdienstes* ohne monetäre Gegenleistung, also natural, erbracht werden. Entsprechend werden diese Leistungen in Naturalform, das heißt ohne Bezahlung, bezogen.

Zu einer solchen Lösung wird man wegen des rapiden Rückgangs der Dienstleistungen, insbesondere auf dem sozialen Gebiet, ohnehin greifen müssen. Die Folge wäre, daß das Geld in immer größeren Teilbereichen der Wirtschaft an Bedeutung verliert und es sich daher immer weniger lohnt, «immer mehr» Geld (oder geldwerte Güter) zu erwerben. Erst wenn auf diese Weise das Geld an Wert einbüßt, ist es möglich, den Forderungen des Umweltschutzes – die ja per se natürlicher Art sind – zum Durchbruch zu verhelfen.

Welche Gruppen sind Ihrer Meinung nach mehr am «qualitativen Leben» als am Wachstum orientiert und kommen daher als positive Faktoren zur Steuerung der wirtschaftspolitischen Entwicklung in Frage?

Die privaten Betriebe und auch der Staat sind weitgehend dem Wachstumszwang unterstellt. Dies trifft aber nicht auf uns als Menschen und Konsumenten zu. Wir sind als Konsumenten der Waren und als Konsumenten der Natur vor die Aufgabe gestellt, einen Grenznutzenausgleich zwischen diesen beiden Gütern zu finden, und es besteht kein Grund, warum wir die Warenproduktion mehr forcieren sollen als dem Grenznutzenausgleich entspricht. (Unter «Waren» verstehe ich hier im weitesten Sinne alles, was hergestellt wird, auch Häuser, Straßen, Verkehrsmittel usw., also auch die Infrastruktur.) So sehen wir denn auch, daß überall die Bürger dort, wo der Grenznutzen der Natur größer wird, also zum Beispiel bei Straßenbauten, welche schöne Landschaften zerstören bzw. Stadtquartiere unbewohnbar machen, zu opponieren beginnen. In der Schweiz geschieht dies durch das Referendum gegen Straßen- und andere Verkehrsbauten, in Deutschland durch die sogenannten Bürgerinitiativen. Ein wichtiger Teil des Umweltschutzes besteht daher darin, dem Volk ein möglichst großes Mitspracherecht zu gewähren. In der Schweiz sind mit dem Referendum (das heißt dem Recht, eine Volksabstimmung verlangen zu können, sofern sie nicht ohnehin obligatorisch ist) schon viele Erfolge erzielt worden. Ich weiß auch, daß die Bürgerinitiativen in Deutschland oft ihr Ziel erreicht haben. Trotzdem gibt das verbrieftete Recht auf Mitbestimmung, wie es im schweizerischen Referendum verankert ist, wesentlich größere Erfolgchancen. (Eine erste Aufgabe der Umweltschutzpolitik in Deutschland wäre es daher wohl, mindestens auf Gemeinde- und Kreisebene, das Referendum einzuführen.)

Sehen Sie eine Möglichkeit, zur Zeit schon laufende Anstrengungen gegen schädigende Auswirkungen des Wirtschaftswachstums zu benutzen, um damit radikale Neuordnungen in die Wege zu leiten?

Einer der wichtigsten Ansatzpunkte ist die *Energiefrage*. Da das Wachstum der Produktion durch Einsatz zusätzlicher Arbeitskräfte wegen der Überbeschäftigung beschränkt ist, kommt als Wachstumsfaktor praktisch nur ein vermehrter Einsatz von Kapital in Frage. Einsatz von Kapital bedeutet aber Investition von Maschinen. Maschinen werden mit Energie betrieben, und so sind heute Wirtschaftswachstum und Energieexpansion beinahe identisch. Dieser Expansion werden aber heute schon wegen augenscheinlicher Umweltschäden bei der Energieherstellung und -verwendung Grenzen gesetzt, so wegen der Luftverunreinigung durch SO₂, CO₂ und CO als auch wegen des ungelösten Problems der Beseitigung der bei der Atomenergie entstehenden radioaktiven Abfälle. Insbesondere die Opposition gegen die Kernkraftwerke bewirkt eine Verzögerung im Wachstum der Energieerzeugung.

THEOLOGIE UND SOZIOLOGIE (II)

Der mühsame Dialog zwischen zwei Wissenschaften

Die Ergebnisse unserer ersten¹ Überlegungen zum Verhältnis der Soziologie zur Theologie fassen wir nochmals kurz zusammen:

1. Es war geradezu zwangsläufig, daß mit der Entstehung der Soziologie als Wissenschaft auch die Beziehungen zwischen Religion und Gesellschaft deutlicher in den Blick kamen. Im Dynamisierungsprozeß des 19. Jahrhunderts war ja gerade das Verhältnis Kirche–Staat, das so oder so (per Harmonie oder durch das Gleichgewicht der Gegensätze) als Stabilisator funktioniert hatte, in Bewegung geraten.

2. Wie so oft sind die grundlegenden Entdeckungen einer Wissenschaft schon im Vorhof dieser Wissenschaft gemacht, ja selbst Formierungs- und Gründungselement dieser Wissenschaft geworden. So kommt es, daß die etablierte Soziologie ein aus der antiklerikal-laizistisch gefärbten Aufklärung übernommenes Erbe mit sich herumträgt, für das sie nicht eigentlich verantwortlich ist, das sie aber auch nicht ableugnen kann. Der Antiklerikalismus steckt insofern in jeder Soziologie von vorneherein drin, und das Verhältnis zwischen Soziologie und Theologie ist inzwischen auch deshalb erträglicher geworden, weil viele Kleriker auch Antiklerikale geworden, jedenfalls nicht mehr Klerikale geblieben sind, und weil die Mehrzahl der Soziologen den Theologen (als «Wissenschaftlern») gegenüber eine mehr oder minder freundliche Gleichgültigkeit an den Tag legt.

3. Die ersten, die ex post von der Soziologie als Begründer der Spezialdisziplin Religionssoziologie beansprucht werden, obwohl sie bezeichnenderweise auch und wesentlich anderes waren als Nur-Soziologen (Durkheim – Ethnologe, Max Weber – Historiker, Troeltsch – Theologe), setzten – in mehr oder minder betontem Ausweichen vor der Theologie – ihrem religionssoziologischen Forschungsansatz ganz bestimmte und durchaus profane Zwecke. Durkheim betonte wertneutralistisch, also ohne inhaltliche Beurteilung der jeweiligen Religion, deren Quelle für ihn immer die Gesellschaft selbst war – den Funktions- und Integrationscharakter jeder Religion für die Gesellschaft. Max Weber konkretisierte das funktionale Verhältnis am Beispiel Calvinismus – Kapitalismus und fand damit ein wesentliches Stück für das Selbstverständnis der gegenwärtigen industriellen Gesellschaft. Ernst Troeltsch schließlich

Spätestens ab 1980 wird die bisherige rasante Nachfragesteigerung um zirka fünf Prozent pro Jahr nicht mehr gedeckt werden können. Wir stehen dann vor der Frage, ob die Energieexpansion aller ökologischer Bedenken zum Trotz doch bis zum äußersten zu forcieren oder aber die relative Energieverknappung zum Anlaß zu nehmen sei, das quantitative Wirtschaftswachstum an die noch zulässige Energieexpansion anzupassen. Ich möchte die zweite Alternative befürworten. Sie ist um so sinnvoller, als das qualitative Wachstum wesentlich weniger Energie verbraucht (so ist zum Beispiel das Einsammeln von Altmaterial im allgemeinen wesentlich energiesparender als die Ausbeutung neuer Rohstoffquellen) und so die Bremsung des Energiezuwachses gerade das qualitative Wachstum fördert. Eine solche Bremsung wird dann allerdings zu grundsätzlicheren strukturellen Änderungen überleiten müssen, wie ich sie oben angedeutet habe, nämlich zur Änderung der Eigentumsordnung und zu einer gewissen Re-Naturalisierung der Wirtschaft.

Hans Christoph Binswanger, St. Gallen

destillierte aus der Religionsgeschichte zwei Idealtypen religiöser Organisation: Kirche und Sekte.

4. Gemeinsam ist allen diesen Ansätzen die deutliche Betonung des Funktionscharakters² von Religion und außerdem die Bemühung, der Frage nach dem «Wesen» von Religion strikt auszuweichen, vor allem eben durch die konkreten Zwecksetzungen dieser Untersuchungen, die letzten Endes alle mehr auf das Verständnis von Gesellschaft als auf das Verständnis von Religion abzielten, genauer noch: die Wandlungen der Religion in ihren Organisationsformen zum Beweis und zum Maßindex für den Wandel der Gesellschaft machten. Und das Schlüsselwort für diesen Wandel hieß – unter diesem Aspekt – Säkularisierung.

5. Mit der Überforderung der sogenannten Säkularisierungsthese – denn darin lassen sich alle die genannten Versuche zusammenfassen – begab sich die Soziologengeneration der nächsten Jahrzehnte, die eben mit dieser Pauschalerklärung zufrieden war, nicht nur eines interessanten Untersuchungsgegenstandes, sondern auch eines nach wie vor reagiblen, aber eben anders zu deutenden Indikators für Wandlungen der Gesellschaft selbst.

Von der Religions- zur Kirchensoziologie

Das zunehmende Desinteresse, das die allgemeine Soziologie Religion, Theologie und Kirche gegenüber zu zeigen begann, hat dazu geführt, daß die Kirchen selber, wenn auch zunächst sehr zaghaft, dieses merkwürdig interessante Instrument Soziologie in die Hand nahmen und zum Teil in kircheneigenen Instituten wesentlich soziographisch akzentuierte Untersuchungen – besonders über die Kirchengemeinde – in Gang setzten.

² Eine geradezu klassische Formulierung dieser Funktionstheorie stammt übrigens von einem der größten Pragmatiker der europäischen Geschichte – Napoleon: «Wie kann man Sitten herstellen? Nur ein Mittel gibt es: Es besteht darin, die Religion wieder herzustellen. Wie kann man die Ordnung in einem Staat herstellen ohne die Religion? Die Gesellschaft kann nicht existieren ohne die Ungleichheit der Vermögen, und die Ungleichheit der Vermögen kann nicht existieren ohne die Religion ... Und wenn die Regierung nicht Herrin der Priester ist, hat sie alles zu fürchten ... Man muß die Führer (der Kirche) durch ihr Interesse an der Hand haben; es ist nötig, daß sie vom Staat besoldet werden» (zit. bei W. Gurian, Die politischen und sozialen Ideen des französischen Katholizismus, München-Gladbach 1929, S. 43).

¹ Orientierung, 15. Mai 1973, S. 108. ff.

Folge dieser Entwicklung der Religionssoziologie zur Kirchensoziologie, und zwar in dem Sinn, daß die Kirchen Veranstalter dieser Soziologie sind, war nun allerdings zweierlei:

1. Der Verzicht auf Erarbeitung einer Gesamtheorie, denn die interessierte kaum. Man lebt zwar nicht von der Hand in den Mund, aber sozusagen von der Statistik in die Pastoral.

2. Die Blockierung eines möglichen Themas moderner Religionssoziologie, das vielleicht unbewußt, aber recht intensiv zurückgedrängt wurde: das Thema Religion ohne Kirche, speziell Religion ohne Christentum – ein Thema, das heute sicher genauso interessant ist und wahrscheinlich bedeutsamer wäre, als alle Gemeindeuntersuchungen zusammengenommen.

Dennoch sollte man die Verkirklichung der Religionssoziologie in den fünfziger Jahren nicht allzu negativ bewerten. Zumindest für die Bundesrepublik gilt die Feststellung, daß religionssoziologische Untersuchungen sonst wahrscheinlich überhaupt nicht in Gang gekommen wären. Und daß nicht nur pro domo gearbeitet wurde, sieht man allein schon daran, daß die meisten religionssoziologischen Arbeiten für ihre Auftraggeber nicht sehr schmeichelhafte Ergebnisse erbracht haben. Freilich scheint eben dies der Grund dafür zu sein, daß diese Phase der Kirchensoziologie sich nun ihrem Ende zuneigt.

Angesichts der aktuellen Querelen innerhalb der Kirchensoziologie, in denen sich die nie erloschene Skepsis vieler Konservativer mit der resignativen Enttäuschung mancher Pseudoavantgardisten verbunden hat, die in der Soziologie doch mehr ein Allheilmittel für die Probleme der modernen Welt vermutet haben mochten, stellt sich die Frage, ob ein Dialog oder gar eine Kooperation von Theologen und Soziologen nun noch sinnvoll und möglich sei.

Unabhängig davon, ob die gegenwärtige Stagnation der Kirchensoziologie anhält oder nicht – ich vermute, daß ihre Institutionalisierung innerhalb der Theologie, wenn auch mit eingeschränkter Fragestellung auf unmittelbare, missionarische Zielsetzungen mit der Zeit noch zunehmen wird –, unabhängig davon bleiben jedoch einige Überlegungen, die sich dem weiterdenkenden Theologen wie Soziologen aufdrängen.

Nicht Austausch von Rezepten

Dazu gehört – *erstens* – die Frage, ob es richtig ist, immer schon unbesehen von der Voraussetzung auszugehen, daß die Soziologie dem Theologen stets nur in der Gestalt der Religionssoziologie oder gar Kirchensoziologie entgegentreten müsse. Es fragt sich, ob (angesichts der gegenwärtigen Verfälschung der Religionssoziologie) die Soziologie damit nicht schlechthin um ein ihr konstitutives Element beschnitten wird, wenn ihr zentraler und durchaus provozierender Ansatz, nämlich die kontinuierliche und kritische Infragestellung aller Fakten und Prozesse, die einerseits sozial hinreichend relevant sind, andererseits als vermeintliche Selbstverständlichkeit unreflektiert hingenommen werden, wenn diese soziologische Grundfrage durch vorschnelle und fast anpreisende Hinweise auf die jeweilige spezielle Soziologie (die man – für jeden etwas – auch anbieten habe) allmählich in den Hintergrund tritt. Mir scheint, daß die im Grunde nicht unverständliche und ein menschenfreundliches Wohlwollen verratende Neigung mancher Soziologen, ihrer Nachbardisziplin immer nur die jeweils gerade passende Spezialdisziplin der Soziologie zuzuwenden, doch nur eine sublimierte Form jenes früher in aller Breite gestellten Anspruchs ist, Handlungs- und Heilungsrezepte für die jeweils auftretenden Fachprobleme zur Hand zu haben. Daß die jeweiligen Partner – seien es nun Theologen, Pädagogen oder Mediziner – nun ihrerseits versuchen, diese vermeintlichen Heilungstechniken zu isolieren und als Sonderdisziplin dem eigenen Wissenschaftsbetrieb einzuverleiben, ist gegenüber einer derartig naiven Fahrlässigkeit, sich als sozialen Heilpraktiker mißverstehen zu lassen, kaum noch verwunderlich. Nur

geht dann zwangsläufig das «Soziologische» (die eben nicht nur an den Interessen und Zielen der einzelnen Fachwissenschaft orientierte Perspektive des Frageansatzes) verloren. «Soziologie» reduziert sich dann auf eine mehr oder minder verklassulierte Technik zur Beschreibung oder Prognose von Verhaltenstrends. Absatzwirtschaft und – was gefährlicher ist – Politik haben sich diese Art von «Soziologie» bereits dienstbar gemacht, und manche Erfolge, das heißt Prognosen, die sich zufällig nicht gerade als falsch erwiesen, könnten zur Nachahmung reizen.

Gegenüber einer derartigen Verkürzung dessen, was Soziologie als Wissenschaft sein kann und in ihren Spitzenleistungen auch ist, wäre deshalb in unserem Fall zu fordern, daß ein Dialog zwischen Theologen und Soziologen die Vertrautheit mit dem wissenschaftlichen Arbeitsfeld des Gesprächspartners, sehr viel mehr als das bisher geschieht, zur Voraussetzung habe. Grenzen und Quantitäten dieser Informationsstudien sind generell wohl kaum festzulegen, aber für den Theologen sollte es zu den Früchten eines derartigen Studiums gehören: einzusehen, daß Soziologie nicht nur eine Methode oder gar nur eine Technik ist, die man beliebig hier oder da anwenden kann; ferner zu erkennen, daß es legitime und sinnvolle Fragestellungen (und Antworten) für den Soziologen auch in anderen Disziplinen und Lebensbereichen gibt und daß der Ausgangspunkt *aller* soziologischen Fragestellungen eben nicht eine Zielposition innerhalb des betreffenden Fachgebietes sein kann, in dem eine bestimmte Untersuchung angesetzt ist. Der Blick in eine ganz andere spezielle Soziologie (z.B. Betriebs- oder Familiensoziologie) scheint mir für einen Theologen schon deshalb von Wert zu sein, damit er erkennt, daß das Verhältnis der Soziologie zur Theologie wohl ein eigenartiges sein mag, aber im Grunde doch nur ein graduell und nicht prinzipiell anderes ist als zur Pädagogik oder zur Rechtswissenschaft.

Umgesetzt auf die Planungen und Überlegungen zur Reform der Theologenausbildung würde das bedeuten, daß bei einer Hineinnahme von Soziologie in den Lehrplan der Akzent weniger zu legen ist auf die Vermittlung technischer Fertigkeiten (etwa Umfragen zu organisieren), als vielmehr auf die Gewöhnung daran, die «Welt» auch mit den Augen anderer zu sehen, was eine gerade für den Alltag des Theologen wichtige Voraussetzung dafür wäre, andere Menschen überhaupt zu «verstehen» – und nicht gleich zu be- oder verurteilen.

Für den Soziologen hätte dagegen die etwas intensivere Beschäftigung mit dem sozialen Phänomen Kirche und im Zusammenhang damit mit der Theologie auf die Dauer den Vorteil, die eigene, zwischen Gleichgültigkeit und Skepsis schwankende Position gegenüber diesem Forschungsgegenstand etwas zu versachlichen. Die gefürchtete «Schlange» der Theologie, unter deren durchdringendem Blick sich gelegentlich auch noch manche Soziologen geradezu hypnotisiert vorkommen, würde sich dabei (in dieser Hinsicht wenigstens) fast als eine Blindschleiche erweisen, andererseits würde jedoch deutlich werden, daß es immer und überall eine Anzahl mehr oder minder geschickter Praktiker gab und gibt, die es verstehen, sich der Kirche(n) als Vorspann für die Durchsetzung oftmals sehr vordergründiger Interessen (besonders in Politik, Wirtschaft und Publizistik) zu bedienen. Daß manche Theologen diese Handlangerdienste der Kirche(n) in aller Naivität auch noch als Erfolg für die Kirche(n) ansehen, ist eine Sache für sich. Hier aber läge – gerade in der Bundesrepublik – ein weites Feld für soziologische Untersuchungen, die keinesfalls nur Kirchensoziologie sein könnten, da sie von der sozialen Verflechtung ihres Gegenstandes her die Gesellschaft in ihrer Gesamtheit betreffen, für den Theologen wie für den Soziologen aber vermutlich von sehr viel größerem Wert sein könnten als eine immer wieder verfeinerte Verhaltensanalyse der «Kirchentreuen», die als Problem kaum mehr interessant sind und derer man ohnehin sicher sein kann.

Religiösität ohne Kirche

Eine *zweite* Überlegung beträfe nun die Kirchensoziologie selbst, die ja – fast immer auch noch konfessionell gegliedert – einen ganz wesentlichen und offensichtlich immer wichtiger werdenden möglichen Gegenstand einer religionssoziologischen Fragestellung von ihrem Ansatz her kaum erfassen kann: die Religiösität ohne Kirche. Greifbar bleibt zunächst noch, sofern es der Kirchensoziologie überhaupt gelingt, systematisch über den Kreis der Kirchgänger hinauszukommen, die Untersuchung des spezifischen Widerstandes gegen die Kirche. Es wächst aber offensichtlich – auch in christianisierten Regionen und auch unter den Formalmitgliedern der Kirchen selbst – die Zahl derer, die ihre Abwendung von der Kirche gar nicht mehr begründen können, weil die Distanz zu ihr – abflachend vom bewußten Widerstand in die unreflektierte Gleichgültigkeit – schon ein Erbteil voriger Generationen ist. So sind es die «Randsiedler» (welch optimistisches Wort!), die in allen Industrieländern schon die Mehrheit aller formellen Kirchenmitglieder stellen.

Gefordert wäre also eine bewußte Ausweitung der Kirchensoziologie auf den kirchenlosen Raum, falls der Anspruch, Religionssoziologie zu sein, noch aufrechterhalten werden soll. Andernfalls wäre Kirchensoziologie tatsächlich nur das, was ihre Gegner ihr jetzt schon vorwerfen: ein Stabilisierungsfaktor zur Aufrechterhaltung jenes Kirchengettos, um dessen Aufbrechung willen die Kirchensoziologie von ihren Begründern ursprünglich entwickelt wurde. Das war damals (vor zwanzig oder dreißig Jahren) richtig, um den Kontakt und den Dialog zunächst einmal begründen zu können. Gerade in Fortsetzung dieses Ansatzes scheint heute das Gegenteil geboten zu sein: Eine möglichst deutliche Distanz von jeder Bindung des Frageansatzes an eine bestimmte Konfession und eine bestimmte Kirche. So könnte aus der Kirchensoziologie selbst wieder Religionssoziologie werden.

Aufgabe einer solchen akonfessionellen und akirchlichen Religionssoziologie wäre es dann, den vermeintlich oder tatsächlich areligiösen Raum außerhalb der Kirchen einmal nach verschiedenen Richtungen hin auszuloten – und zwar nicht gemessen an den Normen des Kirchenrechtes, denn dann ist nur Entchristlichung die Antwort, die wir auch vorher schon wissen –, sodann aber, nach der Verarbeitung dieser Erfahrungen, die Kirchen selbst auf ihr Mitverhaftetsein in diese sie ja auch selbst mitverändernden Prozesse hin zu untersuchen. Man müßte also Kriterien und Kategorien finden, die nicht dem alten Normenkatalog entstammen, denn sonst bleibt als Konsequenz auf die Feststellung, daß sich im Verhalten und im Bewußtsein der Menschen etwas verändert hat, wiederum nur das Verdikt «Entchristlichung» oder die im Grunde resignative Überlegung, ob und wie weit man sich in derselben Richtung denn nun anpassen solle – eine Bemühung, die trotz allen guten Willens erfahrungsgemäß immer zu spät kommt.

In dem Maß, in dem es gelänge, diese Ausweitung der bislang kirchlich veranstalteten und finanzierten Soziologie über die Grenze von Konfession und Kirche hinaus durchzusetzen, und zwar im reinen Interesse der Erkenntnis neuer Wirklichkeiten, nicht als kirchenpolitisch geplante Strategie, in diesem Maß könnte ein fruchtbarer Kontakt mit der allgemeinen Soziologie wieder zustandekommen, wenn diese im Phänomen der Religion wieder deutlicher ein Grundelement jeglicher Gesellschaft erkennen würde. Erst dann würde auch der Begriff «Soziologie» wieder schärfer profiliert sein, der heute in den Kombinationen Religionssoziologie, Kirchensoziologie, Pastoralsoziologie usw. nicht nur im Fragegegenstand, sondern auch im Hinblick auf Methode und Wissenschaftsstil durchaus unterschiedliche Färbungen zeigt.

Verbergen oder Verkünden

Eine *dritte* und letzte Überlegung beträfe die für den Theologen und für den sogenannten gläubigen Wissenschaftler ja nicht ganz unwichtige Frage, ob das Sich-Einlassen mit einer derart auf ihre Eigenständigkeit bedachten Soziologie nicht letzten Endes doch ein Schaden für die Kirche sein würde, ob nicht schon – wie erwiesen – manche einfache Zählung und manche Korrelation von Daten, die an sich bekannt sind, aber nie im Zusammenhang gesehen werden, für die ecclesia sancta nicht recht blamabel ausfallen könnten.

Menschlichkeiten in der Kirche? Gewiß – jeder Gläubige weiß, daß alle Menschen Sünder sind. Aber der Glaube selbst, der Inhalt der Offenbarung, das Gefäß der Verkündigung – die Kirche –, sollte das alles nicht doch tabu bleiben für den Laien wie für den Priester, die Glieder dieser Kirche sind? Ideologieverdacht – welche Anmaßung, welcher Frevel an Gottes Wort! Und doch: Sind es nicht gerade die besagten Menschlichkeiten in der Kirche, durch die dem, was es zu verkünden gilt, immer wieder ein ideologischer Filter aufgesetzt wird, so daß manche Worte der Offenbarung gerade auf dem Weg ihrer Verkündigung verdreht, zerstückelt oder einfach zum Verschwinden gebracht werden? Mag sein, daß die Kirchen doch noch die Kraft finden, den vor Jahren so stürmisch begonnenen Weg einer kritischen Selbsterkenntnis, die ein wesentlicher Teil realistischer Wirklichkeitserfahrung ist, auch dann fortzusetzen, wenn die Früchte dieser Erkenntnis ihnen auch in den Augen der eigenen Gläubigen keineswegs mehr zum Ruhme gereichen. *Eine* Einsicht sollte aber schon jetzt deutlich geworden sein: Daß diese Enttabuisierung ohnehin geschieht, ob die Kirchen sie nun fördern oder nicht! Ja, die Verweigerung dieser einmal begonnenen Öffnung nach außen – «zur Welt hin», wie man zu sagen pflegt – muß nur den Verdacht erwecken, daß die Kirchen heute im Grunde mehr zu verbergen als zu verkünden haben.

Wir haben gesehen, daß beide Wissenschaften (Theologie und Soziologie) eine kompakte Tradition mit sich führen, die

GLAUBEN HEUTE

Katholischer Glaubenskurs (KGK)

2 Jahre (6 Trimester) Vertiefung des heutigen Glaubensverständnisses auf biblischer Grundlage für Damen und Herren mit abgeschlossener Volksschule.

Abendkurse in Aarau, Bern, Fribourg, Glarus, Pfäffikon SZ, Seewen SZ, St. Gallen, Zürich sowie **Fernkurs**.

Beginn des Kurses 1973/75: Oktober 1973.

Anmeldeschluß für beide Kurse: 15. September 1973.

Prospekte, Auskünfte und Anmeldungen:

Theologische Kurse für Laien (TKL)

4 Jahre (8 Semester) systematische Einführung in die Hauptgebiete der Theologie für Damen und Herren mit Matura, Lehr- und Kindergärtnerinnenpatent oder eidg. Handelsdiplom.

Abendkurse in Zürich und Luzern sowie **Fernkurs**.

Zwischeneinstieg in Kurs 1970/74: jedes Jahr im Oktober!

Sekretariat TKL/KGK, Postfach 280, 8032 Zürich
Neptunstraße 38, Telefon (01) 47 96 86

einem Dialog zwischen beiden äußerst hinderlich ist, weshalb offensichtlich noch viele Theologen jede Soziologie schlechthin als Teufelswerk betrachten, viele Soziologen in jeder Theologie aber nichts anderes als ein psychologisches Machtinstrument von vorgestern zu sehen vermögen. Man wird in der Annahme nicht fehlgehen, daß sich beide Haltungen gegenseitig bedingen und auch heute noch ständig Anlässe und Äußerungen finden können, die diese Beurteilung des jeweils anderen als prinzipiell richtig zu bestätigen scheinen. Andererseits wird man Divergenzen, die da sind und auch da bleiben werden, nicht einfach als Mißverständnisse wegerklären können. So einfach läßt sich eine haltbare Dialogbasis sicher nicht finden.

Ich meine jedoch, daß die Theologie schlechthin aus ihrer eigenen Tradition und auch aus neuen Erkenntnissen ihre

eigenen Möglichkeiten einholen könnte und einholen müßte, um ein Verhältnis *zur* Welt und eine Position *in* der Welt zu finden, die es ihr ermöglicht, die Verkündigung als eine Korrektur des banal Faktischen wirklich greifbar werden zu lassen. Eine Voraussetzung auf diesem Weg zur Erkenntnis der eigenen Wirklichkeit scheint mir in dem Mut zu jenem Entzauberungsrisiko zu liegen, das sie in einem offenen Dialog mit der Soziologie unvermeidbar eingehen muß. Aber darin fände sie zugleich eine Möglichkeit, sich ihrer eigenen Illusionen legitim zu entledigen. Genau hier liegt die Chance, an «wirklicher» Wirksamkeit wiederzugewinnen, was man «an Gesicht» zu verlieren meint, wenn man offiziell zugibt und auch pastoral vermittelt, daß es auf der Welt Dinge und Fragen gibt, in denen «die Kirche», d.h. hier die Theologen nicht klüger sind als andere Menschen auch.

Gregor Siefert, Hamburg

CHINAMMISSION — CHRISTENGEMEINDEN ODER ÜBERBAU?

Ahnungslos, wohin die Reise führte, befand ich mich plötzlich auf einer wohleingerichteten katholischen Missionsstation Südtaiwans. Die Mission hat eine geräumige Kirche mit 300 bis 400 Plätzen, die von einer Schweizer Schwester blitzsauber gehalten wird, ein Pfarrhaus, ein Schwesternhaus und dazu noch einen Kindergarten. Dieser herrlichen Anlage fehlt aber das Herz oder der Kopf, nämlich der Pfarrer. Die deutschen Dominikaner hatten diese Mission einst gebaut, jetzt aber können sie keinen Priester mehr zur Verfügung stellen. Auch der Bischof findet keinen solchen für diese Pfarrei, die nun mit ihren fünfhundert Katholiken «verwitwet» dasteht. Der Grundstein dieser Kirche wurde erst 1960 gelegt, nachdem fünf Jahre früher die Missionsarbeit in diesem Dorf begonnen hatte.

Ich hatte schon zuvor von solchen Fällen aus verschiedenen Diözesen Taiwans, zum Beispiel aus Hsinchu und Taichung, gehört. Aber die Begegnung mit dieser Wirklichkeit hat mich trotzdem schockiert. Ich sehe hier nämlich eine Tragödie, die nicht nur auf diesen Einzelfall beschränkt bleibt, sondern das Scheitern einer grundsätzlichen Missionsstrategie der katholischen Kirche überhaupt anzeigt. Obwohl ich in diesem Artikel nur über chinesische Missionsverhältnisse spreche, wird die gesamte Missionstätigkeit insofern mitbetroffen, als diese tragische Situation direkt aus dem allgemeinen Kirchenrecht resultiert. Wer an diesem «Angriff» auf die bestehende Institution Anstoß nimmt, möge mir verzeihen. Es geht mir um das Hauptziel der Menschwerdung Gottes, das über jeder, noch so ehrwürdigen Institution stehen sollte.

Als der Apostolische Delegat Msgr. *Costantini* die Alleinherrschaft der ausländischen Bischöfe in China zu Fall bringen wollte, war er wirklich ein Revolutionär. Er sah seine Aufgabe darin, einige chinesische Bischöfe den ausländischen zur Seite zu stellen. Seine Bemühungen wurden erstmals mit Erfolg gekrönt, als sechs chinesische Bischöfe im Jahre 1926 von Papst Pius XI. im Petersdom geweiht wurden. Im Jahre 1946 wurde in China die ordentliche Hierarchie gegründet, mit etlichen chinesischen Bischöfen. Nach der kommunistischen Machtübernahme im Jahre 1949 wurde diese Hierarchie langsam zerschlagen und beinahe vernichtet. Nach diesem traurigen Ereignis kamen die aus China vertriebenen Missionare mit großem Eifer nach Taiwan. Damals zählte die Taiwan-Mission weniger als 10 000 Katholiken, heute ist sie in sieben Diözesen aufgeteilt und zählt über 300 000 Katholiken.

Einpflanzung der Kirche nach paulinischem Leitbild

Doch wenn wir uns fragen, ob die katholische Kirche damals auf dem Festland Chinas und jetzt auf Taiwan feste Wurzeln

geschlagen habe, dann muß man dies mit einem entschiedenen Nein beantworten. Msgr. *Costantini* hatte recht zu glauben, daß die Missionierung wesentlich in der Einpflanzung der Kirche bestehe. Seine Auffassung der Kircheneinpflanzung aber war nicht ausreichend (leider ist sie bis heute immer noch vorherrschend), da er sie mit der Gründung von rechtlichen Kirchensprengeln gleichsetzte. In Wirklichkeit hat die Kirche noch lange nicht Wurzel gefaßt, wenn ein kirchliches Verwaltungssystem, das überdies aus dem römischen Kaiserreich stammt, eingeführt ist. Höchstens darf man annehmen, daß solch eine stabilisierte Ordnung günstigere Vorbedingungen für die eigentliche Missionierung schafft. An sich sollten aber zuerst die Christengemeinden wachsen, und dann würde sich von selbst die Notwendigkeit eines organisatorischen Überbaus ergeben.

An einem klassischen Beispiel möchte ich verdeutlichen, wie die Kirche eigentlich einzupflanzen wäre. Als der heilige Paulus seine Missionsreisen machte, blieb er nur wenige Jahre oder Monate in Ephesus, Korinth, Thessalonich usw. Er gewann einige Gläubige, die er zu einer betenden und aktiven Gemeinschaft heranbildete. Unter seinen neuen Christen wählte er dann einen Vorsteher, dem er seinen Missionsauftrag weitergab, indem er ihm die Hände auflegte und ihn so zum Bischof weihte. Dann zog er ruhigen Herzens auf seiner Missionsreise weiter. Der Bischof Timotheus oder der Bischof Titus waren in Wirklichkeit kaum etwas mehr als ein heutiger Dorfpfarrer. Entscheidend für den heiligen Paulus war es, lebendige und selbsttragende Christengemeinden zu gründen, die fähig waren, von sich aus weiter zu gedeihen. Er hat damals weder ein römisches noch ein jüdisches Verwaltungssystem importiert, er hat bloß echte Christengemeinden ins Leben gerufen. Selbst mit nur zehn oder noch weniger Leuten kann eine solche Kirche bestehen. Sie ist aber fest gegründet, gegründet durch den tätigen Glauben der Mitglieder und durch die vom Heiligen Geist geleiteten Kirchenvorsteher.

Heute kommen die Missionare in ein Gebiet, bleiben dort jahrzehntelang und gewinnen einzelne Christen, bilden aber keine selbständige Gemeinde. Die Christen werden meistens als unmündige Kinder betrachtet, als ob sie nur passiv gehorchen und als bloße Instrumente im Auftrag eines Priesters dienen könnten. Wohl haben sie nach dem Zweiten Vatikanum theoretisch erfahren, daß sie selber die Kirche sind. In der Praxis ist dieses Kirchenbewußtsein kaum mehr als ein leeres Wort. Die Kirche bedeutet für sie doch Papst, Bischof, Priester, Ordensschwester; die einfachen Christen sind nur Untertanen der Kirche, aber nicht die Kirche. Die Mission von Kaoshu, die ich besichtigt habe, bildet ein geradezu klassisches Beispiel dieser Situation. Um dem Sachverhalt gerecht zu werden, muß

ich ergänzend beifügen, daß die deutschen Missionare gerade in diesem Gebiet am eifrigsten am Werk waren und noch sind. Ich zitiere Kaoshu als konkretes Beispiel, nicht um diese Missionare zu tadeln, sondern nur, um daran deutlich zu zeigen, daß die noch geltende Missionsstrategie nicht funktioniert. Warum? Weil sie zu sehr vom römischen Kaiserreich und zu wenig vom Neuen Testament geprägt ist. Rom ist es zwar gelungen, die portugiesischen und französischen Einmischungen in die Missionstätigkeit zu beseitigen. Rom hat auch theoretisch eingesehen, daß Missionstätigkeit nichts mit der Importierung westlicher Kulturformen zu tun hat. Doch aus menschlich erklärbaren Gründen ist es Rom nie einsichtig geworden, daß das rechtliche System der Kirchensprengel nicht mit den von Christus eingesetzten Ämtern und noch weniger mit der Kirche als solcher gleichgesetzt werden sollte. Rom sieht auch nicht, daß manche kanonischen Gesetze bloßes Produkt der westlichen Kultur und vergangener Verhältnisse darstellen und deshalb nicht einmal für die heutige westliche Welt völlig geeignet sind. Das Bestreben, solch ein System mit seinem Gesetzesapparat in allen Missionsländern, koste es was es wolle, einzupflanzen, bildet das Haupthindernis einer sachgemäßen Missionstätigkeit.

Hier möchte ich kurz meine Überlegungen, die ich gerne zur Diskussion stelle, darlegen: Mir scheint, der Zweck der Missionsarbeit liege darin, nach dem Beispiel des heiligen Paulus christliche Gemeinden zu gründen, die dann selbständig als Salz der Erde und Licht der Welt Christus in den je verschiedenen Gegenden ausstrahlen.¹ Wenn das gilt, dann liegt doch die Hauptaufgabe der Missionare nicht darin, möglichst viele zu taufen und sie ein ganzes Leben lang zu versorgen, sondern eine echte, vom Heiligen Geist erfüllte Christengemeinschaft aufzubauen. Sobald diese zustande gekommen ist, dürfen sich die Missionare andern Gebieten und Aufgaben widmen. Zu einer richtigen Christengemeinschaft gehört ein Vorsteher, der das Wort Gottes verkünden und die Feier der Eucharistie leiten kann. Wir nennen heute einen solchen Vorsteher Priester oder Presbyter. Die Paulinischen Pastoralbriefe verlangen einige Eigenschaften, die für eine solche Funktion unerlässlich sind: ein Mann von gutem Ruf, verheiratet mit einer einzigen Frau, guter Erzieher seiner Kinder, gastfreundlich, nicht macht- und geldsüchtig, besonnen, beherrscht, nüchtern und guter Verwalter des Wortes Gottes (I Tim. 3, 2-7; Titus 1, 6-9). Kurz, in der Urkirche verlangte man bewährte Männer, nicht irgendeinen akademisch geschulten Theologen (denn eine theologische Bildung garantiert nicht einmal, daß der Betreffende als guter Christ leben wird), sondern einen durch vorbildliches Leben und tiefen Glauben bewährten Mann, der die Kirche, also die Gemeinde der Christen, leiten kann. Deshalb sagte er u.a.: «Er soll sein eigenes Haus in guter Ordnung und seine Kinder im Gehorsam halten. Wenn nämlich einer sein eigenes Haus nicht in Ordnung halten kann, wie soll er die Gemeinde Gottes leiten können?»

Kirchenrecht und konfuzianische Wertordnung

Nach dem heutigen römischen Kirchenrecht aber muß ein Priesterkandidat lange Jahre Philosophie und Theologie studieren und vor allem unverheiratet bleiben. Im Lichte der Kirchengauffassung des heiligen Paulus geht das heutige Kirchenrecht an den Erfordernissen einer Christengemeinde vorbei. Kurz gesagt, diese Vorschriften garantieren nicht, daß ein Priester ein guter Vorsteher der Gemeinde wird. Solange man diese geschichtlich-kulturell bedingten Vorschriften um jeden Preis erhalten will, ist die Einpflanzung der Christengemein-

¹ Erst nach der Verfassung dieses Artikels las ich das Buch von Stephen B. Clark: *Building Christian Communities* (Notre Dame, Indiana: Ave Maria Press, 1972) und das Votum von Bischof Riobé von Orléans (Orientierung 15. Januar 1973). Ich bin froh, daß der Grundgedanke dieses Artikels bereits von andern geteilt wird.

den schwer behindert. Denn normalerweise sollte ein Kirchenvorsteher aus der Gemeinde stammen oder mindestens mit ihr eng verwachsen sein. Es ist aber klar, daß nur in Ausnahmefällen ein unverheirateter Mann als geeigneter Vorsteher verfügbar ist. Zwar ist Ehelosigkeit ein echt christlicher Wert und sie verdient einen ehrenvollen Platz in der Kirche Gottes, wenn sie für das Reich Gottes übernommen wird, sie ist jedoch für die Gemeindebildung nicht ohne weiteres ein positiver Faktor. Ein Eheloser könnte ja, wie der heilige Paulus sagt, sich ganz den Anliegen Gottes widmen. Er könnte aber auch ein schrulliger Junggeselle werden oder das privilegierte Leben einer Sonderkaste führen, wie dies oft der Fall ist.

Diese Frage drängt sich zumal in der chinesischen Gesellschaft auf, wo der Ehelosigkeit nie ein positiver Wert zugeschrieben worden ist. Vielmehr wird sie von Menzius (380-300 v. Chr.), dem zweitgrößten Heiligen nach Konfuzius, als die größte unter den drei Sünden gegen die kindliche Pietät gestempelt (ausdrücklich verurteilte er das Fehlen von Nachkommenschaft). Diese Haltung ist trotz der modernen Entwicklung noch ziemlich stark, zumindest in Taiwan, was eine im Jahre 1970 durchgeführte soziologische Untersuchung bestätigt.² Auch die Ehelosigkeit der buddhistischen Mönche und Nonnen wird von Chinesen nur toleriert, in keiner Weise aber hochgeschätzt. Sie ist wahrscheinlich zusammen mit der Ungebildetheit der Grund, warum die buddhistischen Mönche und Nonnen mit den Prostituierten und Quacksalbern am unteren Ende der sozialen Skala stehen.³ Wenn man einen katholischen Priester (oder Bischof) ganz gemein beschimpfen will, nennt man ihn «yang-hö-shang», das heißt ausländischer Bonze. Damit kommt zum Ausdruck, daß selbst der Zölibat der katholischen Priester nicht als Wert geschätzt wird, sondern vielmehr mit der vorschriftsmäßigen Ehelosigkeit der Bonzen in einen Topf geworfen und wie diese verachtet wird. All das könnte in Kauf genommen werden, wenn der Zölibat ein Zentralwert des Christentums oder für die Leitung einer Christengemeinde unbedingt erforderlich oder mindestens für die Missionstätigkeit nützlich wäre. Keine dieser drei Hypothesen trifft zu. Was nämlich den Missionseifer und die Wirksamkeit betrifft, sind die ehelosen katholischen Priester keineswegs ihren verheirateten protestantischen Mitbrüdern überlegen.

Eine akademische Bildung in Theologie ist für einen Gemeindevorsteher auch nicht unbedingt notwendig, wohl aber eine gediegene religiöse Ausbildung, die man auch ohne mehrjähriges Spezialstudium bekommen kann. Könnte es nicht auch so sein, daß der kirchliche Gemeindevorsteher noch einen andern ehrbaren Beruf ausüben darf, zumal in der chi-

² Wolfgang Griching: *The Value System in Taiwan 1970*, Taipei 1971, S. 263-264, 267-268, 387, 484.

³ Wolfgang Griching: *The Priest's Social Prestige in Taiwan*, *Fu Jen Studies* (III), 1970.

VIATOURS

Russland

Studienreise über russische Bildung und Kultur
Besuch von Schulen und kulturellen Veranstaltungen
in Leningrad, Moskau, Nowosibirsk, Taschkent, Buchara,
Lamarkand, Baku, Eriwan, Kiew

Leitung: Dr. Robert Hotz, Zürich

1.-21. Oktober 1973

ca. Fr. 3900.—

Verlangen Sie bitte den Spezialprospekt bei

Viatoours, Habsburgerstraße 44

6002 Luzern, Telefon (041) 23 56 47



nesischen Gesellschaft, wo praktisch alle Religionsdiener, die im kultischen Dienst ihren Lebensunterhalt verdienen, seit eh und je sehr geringgeschätzt wurden? Übrigens verfügte der Konfuzianismus, daß es überhaupt keine hauptamtlichen, sondern nur ehrenamtliche Vertreter, nämlich konfuzianische Gelehrte, geben sollte.

Schon allein aus diesem sozialen Grund wäre es in der chinesischen Gesellschaft am besten, wenn ein Priester sein religiöses Amt nur ehrenamtlich ausüben und seinen Lebensunterhalt anderweitig verdienen würde. Er könnte etwa Lehrer, Arzt, Architekt, Professor usw. sein und gleichzeitig das Priesteramt als Lebensaufgabe betrachten. Damit würde er mehr Respekt gewinnen. Der stetig steigende Bildungsstand in der ganzen Welt und die Volkssprache in der Liturgie machen es möglich, das Priesteramt in der genannten Art auszuüben.

In einer solchen Eventualität sollte die vornehmste Aufgabe der Missionare u.a. darin bestehen, Führungskräfte aus den Reihen der Neuchristen heranzuziehen, daß spätestens nach zehn Jahren der Missionierung ein Einheimischer die Gemeinde ganz selbständig leiten kann. Damit würde das Problem des Priester mangels automatisch fortfallen.

Normalerweise wäre der geeignetste Treffpunkt einer solchen Christengemeinde das Familienhaus. Die Eucharistiefeier sollte dann in einer einfacheren, aber um so gehaltvolleren Form stattfinden. Gerade die Chinesen, die auch im Ausland einen ausgesprochenen Sinn für eine familienartige Gemeinde haben, werden sich in einer solchen Kirche wohlfühlen.

In diesem Zusammenhang möchte ich einen kurzen Exkurs über eine zukünftige Missionierung Chinas machen. Durch die aktuelle politische Welle ist Rom jetzt stark dazu geneigt, mit Peking zu verhandeln, um erneut kirchliches Leben in China zu wecken. Das ist verständlich; doch ist es bis heute bei einer einseitigen Liebe geblieben und wird es wahrscheinlich auch weiterhin bleiben. Denn in China sind die Katholiken eine so schwindende Minderheit, daß sie für die heutigen Machthaber überhaupt nichts bedeuten. Außerdem verhandeln die Kommunisten nur mit einer Macht, die wirtschaftlich oder militärisch ins Gewicht fällt, wie etwa Amerika oder die Sowjetunion. Insofern ist der Heilige Stuhl für Rotchina nicht interessant, abgesehen von der Tatsache, daß nach Berichten von Flüchtlingen Religion in China fast gänzlich aus dem Bewußtsein vertrieben ist.

Was man heute für eine zukünftige Missionierung wirklich tun soll, ist eine sorgfältig geplante geistige Vorbereitung und der genannte Aufbau der Kirche als Summe selbständiger und

sich selbst vermehrender Gemeinden unter den Chinesen in Taiwan, Hongkong und im Ausland. Nur solche lebendige Zellen können tempore opportuno ins Festland Chinas verpflanzt werden und organisch gedeihen, ohne ständige Zufuhr von ausländischen Kräften und Geldern. Alle andern Organisationen können nur sekundäre Hilfe leisten.

Thaddäus Hang, Taipei (Taiwan)

Unser Dank und Respekt

Vom Abstimmungskampf über die Ausmerzungen des Jesuiten- und Klosterverbots aus der Schweizerischen Bundesverfassung ist die «Orientierung» als Zeitschrift kaum berührt worden. Ein kleines «Schlußwort» sind wir unseren Lesern dennoch schuldig. Es darf, so meinen wir, freudig sein. Gewiß fühlten wir zunächst mit, daß die Freude über das Ja dort nicht ungetrübt war, wo im eigenen Kanton das Nein überwogen hatte, und auch dort nicht, wo man auf Gräben zwischen den Konfessionen blickte, die der Kampf wieder sichtbar gemacht hatte. Wer seit Jahrzehnten für die Ökumene im Sinne von gegenseitigem Aufeinanderzugehen, von Zusammenarbeit und geistigem Austausch gearbeitet hatte, sah besorgt, daß damit in breiten Schichten Ängste und Mißtrauen noch nicht beseitigt werden konnten. Nicht eitel Freude bot auch der Gedanke, daß der Erfolg zum Teil den Nichtstimmenden zu verdanken sei: sie machten sechzig Prozent aller Stimmberechtigten aus, mochten sie nun interesselos oder – bei manchen Protestanten bis zum Gewissenskonflikt – unentschieden geblieben sein. Immerhin schrumpfen im Vergleich zu ihnen die Neinsager auf nur achtzehn Prozent aller Stimmbürger zusammen.

Wir blicken jetzt auf die Ja-Stimmen. Sie haben das Blatt der Geschichte gewendet und ein neues für künftiges Wirken geöffnet. Von diesem Wirken, insofern es unter den verschiedenen religiösen Gemeinschaften die Jesuiten in der Schweiz betrifft, hat der Generalober Pedro Arrupe nach der Abstimmung erneut bekräftigt, daß es einzig auf das Evangelium verpflichtet sei. «Im Sinne des von Johannes XXIII., Paul VI. und dem Zweiten Vatikanischen Konzil gegebenen Impulses» gelte es «die Erneuerung der Kirche zu fördern und in einem vertieften Geist der Ökumene dem Schweizervolk zu dienen».¹ Dieser Auftrag mag uns selbstverständlich klingen; aber ihm wirklich nachzukommen wird anspruchsvoller sein, als den Erweis unserer Ungefährlichkeit zu erbringen. Und weniger Mühe wird es verlangen, die Fürchtemacher Lügen zu strafen, als jenen, die für uns eingestanden sind, den echten und wirklichen Dank abzustatten. Wir Jesuiten in der Schweiz standen ja in den letzten Monaten weit über unsere Verhältnisse im Rampenlicht und können als kleines Häuflein keinen Bruchteil von dem leisten, was manche von uns erwarten oder befürchten. Aber wir schauen dankbar zurück auf jene, die in langen Jahrzehnten den Boden für das Ja bereitet haben: auf jene in den eigenen Reihen, die uns vorausgingen und deren gute Schweizer Namen von Amberg, Baseltgia und Chastonay bis zu Villiger, Wiget und Zürcher ein fast vollständiges Abc abgeben. Und wir gedenken jener, die den Pionieren Freunde waren und die für uns gradstanden, da uns als Gemeinschaft die Rechtspersönlichkeit abging und die «Niederlassung» verboten war.

Unser Dank gilt allen unseren Freunden, die sich für Wahrheit und Recht und für die faire geistige Auseinandersetzung geschlagen haben. Wir denken an Historiker wie Blanke und Staehelin, an drei Generationen Dürrenmatt, an bekannteste Rechtsgelehrte wie Werner Kägi, an ehrliche Kämpfer wie Oberstkorpskommandant z. D. A. Ernst. Wir ehren nicht zuletzt den Mut evangelischer Pfarrer, die ebenso wie die Obgenannten und wie selbst Bundesrat Tschudi mit ihrem Eintreten für die Tilgung des Ausnahmevertrags die übelsten Drohungen und Beschimpfungen auf sich gezogen und genommen haben.

Unser Respekt gehört den Politikern in den verschiedensten Parteien, die vor dem Angstphänomen nicht zurückwichen, daraus kein Kapital schlugen und mit der Ja-Parole das Risiko von Wählerverlusten eingingen. Achtung hat schließlich auch die Presse verdient. Sie war, vor allem die nicht-parteigebundene, in einer schwierigen Lage, mußte sie als freie Presse doch auch die Gegenstimmen zum Wort bringen. In vielen Fällen wurde trotzdem und unabhängig von Drohungen ein klares redaktionelles Ja als Schlußpunkt gesetzt.

All dieser Einsatz hat die rechtlich Denkenden versammelt. Mit dem protestantischen Anteil unter den Ja-Stimmen kam am Ende doch ein eindeutiger Entscheid zustande, den wir für die Sache der Demokratie und der Vernunft buchen können. Darin sehen wir ein Zeichen der Hoffnung. Mit ihr läßt sich, statt Mißliebigen nachzutragen, die Zukunft gestalten. Wir freuen uns, daß dazu der Weg offensteht. *Die Orientierung*

¹ Die von vielen Schweizer Zeitungen teilweise abgedruckte Erklärung Arrupes erschien am 22. 5. auf der Frontseite des «Osservatore Romano» (voller deutscher Wortlaut in der Neuen Zürcher Zeitung, 23. Mai).

Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen
Redaktion: Mario von Galli, Ladislaus Boros, Jakob David, Albert Ebnetter, Robert Hotz, Ludwig Kaufmann, Josef Renggli, Raymund Schwager, Karl Weber

Anschriften von Redaktion und Administration: Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, ☎ (01) 36 07 60

Bestellungen, Abonnemente: Administration

Einzahlungen: Schweiz: Postcheck 80-27842 – Deutschland: Postscheck Stuttgart 62 90-700 «Orientierung», Zürich – Österreich: Sparkasse der Stadt Innsbruck, Scheckkonto Nr. 133.629 (Vermerk 0001/268499 «Orientierung») – Frankreich: Crédit Commercial de France, CCP 1065, «Orientierung» C.E. Suisse No 020/081.7360 – Italien: Postscheckkonto: Roma 1/28545 «Orientierung» Zürich

Abonnementpreise: Ganzes Jahr: Fr. 22.— / Ausland: sFr. 25.— / DM 22.— / öS 160.— / FF 35.— / Lit. 4300.— / US \$ 8.—

Halbjahresabonnement: Fr. 12.50 / Ausland: sFr. 14.— / DM 12.50 / öS 85.—

Studenten-Abonnement: Schweiz Fr. 13.50 / Ausland: sFr. 15.— / DM 13.50 / öS 95.— / Lit. 2600.—

Gönnerabonnement: sFr./DM 30.— (Der Mehrbetrag von sFr./DM 8.— wird dem Fonds für Abonnemente in Länder mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)

Einzel exemplar: sFr./DM 1.50 / öS 9.—