



SO UNGLAUBLICH es klingt, es ist tragische Wirklichkeit: Am Vorabend des 21. Jahrhunderts existiert noch die Folter; eine neue Inquisition, größer und perfektionierter als die alte.

Nicht zufällig spiele ich auf die Inquisition an. Wir, die Katholiken, müssen uns dieser schändlichen Vergangenheit schämen. Wir waren Meister in der Anwendung der Folter. Den Opfern sollten Informationen entrissen werden, die für den Seelenfrieden einer großen Zahl Menschen von großer Tragweite schienen. Die Inquisition wollte die Verbreitung von Häresien und Irrtümern verhindern, die das ewige Heil der Menschen in Gefahr brächten. Wir, alle Christen, haben kein Recht, die Lehren der Geschichte zu vergessen...

Im Kampf gegen die Folter ...

Ich verstehe sie, und wie verstehe ich sie! Jene, die, entsetzt über den Fortbestand und die Verfeinerung der Folter, nach Gerichten rufen, die mit weltweitem Widerhall jene Länder richten und verdammen sollen, die sich nicht schämen, so zu tun, als könne man Geständnissen Glauben schenken, die mit ungläublichen körperlichen und seelischen Folterungen erpreßt worden sind. Absurd, empörend und unzulässig ist es, Menschen körperlich oder seelisch zu foltern, auch wenn die Informationen, die man ihnen entreißen will, angeblich von großer Tragweite für die sogenannte nationale Sicherheit sind. Aus persönlicher Erfahrung weiß ich, daß internationaler Druck der einzige Weg ist, die Lage der Opfer namenloser Verbrechen zu erleichtern – Verbrechen begangen von Willkür-Regierungen, die sich für ewig halten.

... bis an die Wurzel des Übels gehen

Es ist dringend, einen weltweiten Feldzug zu führen, der wohl dokumentiert, ernsthaft, unwiderleglich den offenen Protest des Weltgewissens gegen die Folter wachruft. Aber man muß sich dieser Anstrengungen bedienen, um das Übel an der Wurzel auszutilgen. Es gilt, bis zu den Strukturen der Unterdrückung, bis zu den Mechanismen wirtschaftlicher und kultureller Herrschaft vorzudringen. Mitten im Zeitalter der Raumflüge halten diese Strukturen zwei Drittel der Menschheit in untermenschlichen Lebensbedingungen fest. Solange Ungerechtigkeiten bestehen; die zum Himmel schreien, solange besteht auch Gewalt.

Helder Pessoa Câmara

Vorabdruck aus: Helder Câmara, Friedensreise 1974, Zürich–Oslo–Frankfurt. Pendo-Verlag Zürich.

Portugal

Jagd auf engagierte Christen: «Iustitia et Pax» zur Verhaftungswelle – Freie Information ein Verbrechen – Nach der Verhaftung der Ruffmord – Botschafter in Bonn verharmlost die harten Tatsachen – Werden die deutschen Bischöfe im Sinne Tenhumbergs antworten? – Seine Äußerungen zur Folter und zu «Portugal in Afrika» – Stellungnahme des Vatikans zur Selbstbestimmung und zum Konkordat.

Ludwig Kaufmann

Portugal in Afrika – Wozu die Kolonien?:

Archaischer und Neo-Kolonialismus – Warum läßt man sich die Kolonien so viel kosten? – Einst Alternative zum englischen Imperialismus – Nationaler Konsens – Wirtschaftliche und ideologische Bedeutung – Eckpfeiler für das Regime und Zielscheibe der Opposition – Rolle der KP – Stellung der Kirche – Ihre Autorität als Über-Ich-Funktion – Konkordat und Missionsabkommen – Christianisierung und Portugalisierung – Erwachen christlicher Kritik – Ist die neue Verfolgung ein Einschüchterungsversuch gegen die Stellungnahmen des Papstes?

Ludwig Riitti, Münster/Westf.

Religionswissenschaft

Gewalt und Opfer: Neuer Erklärungsversuch der primitiven Religionen – René Girard: «La violence et le sacré» – Opferfriten vital für das Überleben eines Volkes – Mechanismus der Gewalt in den griechischen Tragödien – «Mimesis» und Ödipuskomplex – Der Trieb zielt auf Nachahmung – Das Umschlagen der Gewalt aller gegen alle in die einmütige Gewalt gegen den Sündenbock – In ihm fallen das Böse und das Gute zusammen – Urgestalt des *sacrum* – Die Gewalt wecken, um sie zu bannen – Eine bewiesene Hypothese? *Raymond Schwager*

Theologie

Karl Rahners Reflexion und Engagement: Darüber nachdenken, was Christsein eigentlich meint – Schwierige Gedankengänge zu lebensnahen Themen – Notwendiger Dilettantismus angesichts der Spezialisierung theologischer Wissenschaft – Die erste Reflexionsstufe – Sie denkt vom Vollzug her – Aber der Selbstvollzug des Menschen kann nie vollkommen reflektiert werden – Es gibt kein absolutes System – Der fragende Mensch ist auf das undurchdringliche Geheimnis verwiesen – Die Erfahrung von Gnade als seelsorglicher Impuls – Kritisches Aufmerken für die Nöte in Kirche und Gesellschaft – Gang in eine unplanbare Zukunft – Hoffnung als Vermittlung von Theorie und Praxis. *Klaus Fischer, Heidelberg*

Buchbesprechungen:

Augustinus von Hippo – Priesterfrage

Gemeinde

Fastenhirtenbrief des Bischofs von Limburg

Jagd auf portugiesische Christen

Am 4. Februar tat der Botschafter Portugals in der Bundesrepublik Deutschland einen ungewöhnlichen Schritt. Er versandte an alle katholischen Bischöfe in der BRD ein sechseitiges Schreiben, das zunächst für die «Pax-Christi»-Bewegung des Bistums Limburg bestimmt war. Die «Pax-Christi» hatte bei der Botschaft gegen die ungesetzliche Verhaftung, Behandlung und öffentliche falsche Anklage einer größeren Anzahl engagierter Christen in Portugal protestiert. Die falsche Anklage betraf zehn der Verhafteten und erfolgte in einem Communiqué der Polizei vom 29. November 1973, das ihnen vorwarf, die Vereinigte Liga zur Revolutionären Aktion (LUAR) unterstützt zu haben. Diese Anklage wird, wenn auch in abgeschwächter Form und im wachweichen Stil, der seinen Brief charakterisiert, vom portugiesischen Botschafter in Bonn aufrechterhalten.

«Iustitia et Pax» zur Verhaftungswelle

Der Katholische Arbeitskreis Entwicklung und Frieden (KAEF),¹ der die Kommission Iustitia et Pax in der BRD ist und unter dem Vorsitz von Bischof *Heinrich Tenhumberg* von Münster steht, befaßt sich am 21. Februar, während diese Ausgabe der «Orientierung» gedruckt wird, eingehend mit der Angelegenheit und dem Brief des Botschafters. Der Versammlung vom 21. Februar ging schon am 30. Januar ein Zirkularschreiben des KAEF voraus, das einen offiziellen Bericht enthielt, der vom Vertreter der spanischen Kommission Iustitia et Pax, P. *Juan José Rodrigues Ugarte* der *Europäischen Iustitia-et-Pax-Konferenz* auf der Sitzung ihres Fortsetzungskomitees vom 22. Januar 1974 in Brüssel zur Information überreicht wurde.

Dieser Bericht enthält eine Liste von 34 Namen von den Ende November Verhafteten. An ihrer Spitze stehen zwei Pfarrer, *Carlos Póvoa* von *Alhaos Wedros* und *Antonio Correia* von *Palmela*, ferner vier Mitglieder der (von der Regierung geduldeten) *Nationalen Kommission zur Unterstützung der politischen Gefangenen* (CNSPP). Zu ihnen gehört der Architekt *Teotónio Pereira*, ehemaliger Parlamentskandidat der Opposition, der zuvor schon dreimal verhaftet aber nie verurteilt worden war. Von den übrigen Verhafteten heißt es bei vier Namen, sie seien wieder «in Freiheit».

Als Grund der Verfolgung, der engagierte Christen ausgesetzt sind, gab der obgenannte *Pereira* selber noch vierzehn Tage vor seiner letzten Einkerkelung vor Gericht folgendes an: «Wir werden verfolgt, weil wir uns frei haben informieren und gemeinsam nachdenken wollen. Wir haben unsere Kräfte für das Weiterkommen der Kirche und der Gesellschaft vereint. Das war unsere Antwort auf das Evangelium, (alles neu zu machen). Wenn das ein Verbrechen gegen das Gesetz ist, ist es das Gesetz, das verurteilt werden muß.»

Zensur, Lüge und Folter

Dieses Zeugnis, das für unsere Ohren so allgemein und ungefährlich klingt, enthält ein Stichwort, das in Portugal keineswegs harmlos ist: sich «frei informieren» wollen. Portugal ist, unvergleichlich mehr als Spanien, ein Land der Zensur. Sie ist nach der Ablösung *Salazars* durch *Caetano* noch dahin verfeinert worden, daß sie selbst zu erwähnen oder irgendwie zu signalisieren auch bereits verboten ist.² Die engagierten

¹ Als Trägerkreis des KAEF werden die folgenden bedeutenden Organisationen angegeben: Adveniat, Deutscher Caritasverband, Kommissariat der Deutschen Bischöfe (Katholisches Büro), Misereor, Missio Pax Christi und das Zentralkomitee der deutschen Katholiken. Die Informationsblätter sind zu beziehen beim Generalsekretariat: 53 Bonn-Bad Godesberg, Hochkreuzallee 246.

Christen versuchten, angesichts der rigorosen Einschränkung der Pressefreiheit, selber Informationen zu sammeln und unter Gleichgesinnten zu verbreiten. Deshalb ging die Polizei denn auch, während sie immer noch von der Suche oder gar von einer heißen Spur nach Waffen und Explosivstoffen sprach, bei den jüngsten Hausdurchsuchungen auf Papiere, Schreibmaschinen und Vervielfältigungsapparate los. Für den Bericht der *Iustitia et Pax* ist dies «zusammen mit offensichtlichen Lügen, um die erste Anklage aufrecht erhalten zu können», der deutliche Hinweis darauf, daß die «Spur» der Explosivstoffe kein Ergebnis gebracht hat, sondern von der Polizei erfunden wurde, um die *Razzia* bei den engagierten Christen in Verbindung mit der Verhaftung von *LUAR*-Leuten zu bringen, der sie auch zeitlich absichtlich auf dem Fuße folgte.

Abgesehen von der falschen Anklage legt der Bericht den Nachdruck auf das Schicksal der Gefangenen, auf die juristische Situation und auf die *Folterung*: «Zur gleichen Zeit, in der eine von mehr als einer Million Menschen unterschriebene Petition gegen die Folterung vor die UNO gebracht wurde, unternahm die portugiesische Regierung einen neuen Schritt zur Verallgemeinerung der Folterung an politischen Gefangenen.» Daß diese Gefangenen gefoltert werden, dafür werden im einzelnen Indizien angeführt, wobei die Neuigkeit gegenüber früher in der Ausweitung des Kreises der Verhafteten gesehen wird. Denn daß überhaupt in Portugal gefoltert wird, ist keine Neuigkeit. Zum Beispiel führte das Niederländische Katholische Fernsehen *KRO*, bzw. die Sendung *Kemrek* dafür Beweise an, vor allem aber *Amnesty International*. Nur steht Portugal damit nicht allein, und durch den internationalen Kongreß von *Amnesty International* in Paris ist bekanntlich die weltweite Verbreitung der Folter aufgedeckt und angeprangert worden, wobei die Aussperrung des Kongresses aus den Gebäuden der *UNESCO* mit Rücksicht auf so viele mitbehaftete Staaten diese Tatsache noch erhärtete. Aber es ist doch wohl in besonderer Weise bezeichnend, daß ein zu Anlaß dieses Kongresses geschriebener Artikel von Bischof *Tenhumberg*, «Du sollst nicht foltern», jetzt von *La Documentation Catholique* (Nr. 1647 vom 3. Februar 1974) im Rahmen eines Sonderdossiers über «Die Kirche und die überseeischen Gebiete Portugals» veröffentlicht wird. Der Text als solcher enthält keinen Hinweis auf Portugal, er ergänzt aber in dem Dossier einen Vortrag, den Bischof *Tenhumberg* als deutscher «Iustitia et Pax»-Präsident auf einer Tagung in *Bensberg* vom 28./29. November über «Die Kirchen und die Lage in den überseeischen Gebieten Portugals» gehalten hat.

Zu dieser ökumenischen Studientagung hatte Bischof *Tenhumberg* das päpstliche Staatssekretariat um Entsendung eines Vertreters gebeten, damit der römische Standpunkt authentisch dargelegt werde. *Kardinal Villot* erklärte in einem Schreiben, daß dieser Einladung nicht entsprochen werden könne, und sandte ein kurzes schriftliches Exposé mit dem Standpunkt der Bischöfe von *Moçambique* und *Angola* und einer Stellungnahme des Vatikans. *Tenhumbergs* Vortrag war ein Kommentar dazu.

Zusammenhang mit «Portugal in Afrika»

Die Tagung in *Bensberg* fiel zeitlich mit der Verhaftungswelle in Portugal und der falschen Anklage gegen die engagierten Christen zusammen, konnte aber darauf noch nicht Bezug nehmen, wie dies auch in «*La Documentation Catholique*» noch nicht geschieht. Umgekehrt spricht der eingangs erwähnte Bericht über die Verhaftungswelle und Folter mit keinem Wort vom Problem «Kirche und Portugal in Afrika», dem die *Bensberger* Tagung sowie zuvor eine Vollversammlung der Internationalen Kommission «Iustitia et Pax»

² Eine glänzende Darstellung der Zensur, wie sie unter *Caetano* in Portugal ausgeübt wird, hat *Niklaus Meienberg* im *Zürcher Tages-Anzeiger-Magazin* vom 17. November 1973 geboten.

gewidmet war. Trotzdem besteht ein innerer Zusammenhang: bei den Verhafteten handelt es sich um einen christlichen Kreis, der im *Geist* von Iustitia et Pax in Portugal selber das Problem der portugiesischen Präsenz in Afrika und der Verflochtenheit der Kirche mit ihr studiert und sich über die offiziell in Portugal zugelassenen und verbreiteten Nachrichten hinaus über die kriegserischen und anderen Ereignisse kritischere Informationen zu verschaffen sucht. Der Länderbericht über Portugal und seine Kolonien von Dr. Ludwig Rütli SMB in dieser Nummer der «Orientierung» zeigt (in den letzten Abschnitten) nicht nur diesen Zusammenhang auf: er interpretiert die Verhaftungen sogar mit direkt auf den Vatikan bezogenen Absichten und Pressionen der portugiesischen Regierung.³

Der Vatikan zum Mitspracherecht der Bevölkerung

Was nun die Stellungnahmen des Vatikans in jüngster Zeit betrifft, so werden sie in dem von Kardinal Villot an Bischof Tenhumberg gesandten Exposé hinsichtlich des *Rechts auf Selbstbestimmung*, Autonomie und Unabhängigkeit mit einer Stellungnahme der Bischöfe von Moçambique und Angola zur Deckung gebracht. Diese betonten, es komme nicht ihnen, sondern «den verantwortlichen Autoritäten und der Bevölkerung» zu, in dieser Hinsicht konkrete Vorschläge zu machen. Die wörtliche Wiederholung dieser Formulierung in der Stellungnahme des Vatikans greift Bischof Tenhumberg in seinem Kommentar auf und erklärt, «die Mitverantwortung der Bevölkerung» sei damit ausdrücklich unterstrichen. Auch handle es sich eindeutig um die Verantwortung der Bevölkerung in den überseeischen Gebieten wie auch (das verstehe sich von selbst) der portugiesischen Bevölkerung soweit es Portugal, die «Metropole», betreffe.

Genau besehen fügt die vatikanische Stellungnahme aber noch etwas hinzu, was Bischof Tenhumberg seinerseits hervorhebt; es betrifft die *Wahl des geeigneten Zeitpunktes und die Wahl der Methoden*, um zu konkreten Lösungen der Selbstbestimmung und der Unabhängigkeit zu kommen: diese Wahl komme *beiden Seiten*, den Verantwortlichen des öffentlichen Lebens wie der Bevölkerung, zu. Sodann betont Tenhumberg noch eigens, daß es von Seiten des Papstes ein mehrfaches Engagement nicht nur zum Schutz der Menschenrechte im allgemeinen, sondern auch zur Anerkennung der Selbstbestimmung

gebe, und er verweist auf das Dokument *Octogesima adveniens* (zum 80. Jahrestag des Erscheinens der ersten Sozialenzyklika «*Rerum novarum*») und auf die Enzyklika *Populorum progressio*.

Erklärung zum Konkordat

Während sodann die vatikanische Stellungnahme auf die «Ereignisse, die die öffentliche Meinung besonders erregt haben», zu sprechen kommt (gemeint sind die Massaker) und in dieser Hinsicht sowohl auf «wiederholte, meist direkte Schritte» des Vatikans wie auf Ansprachen des Papstes (am 15. und 22. Juli, sowie am 16. September 1973) hinweist, geht Tenhumberg unmittelbar auf den Schlußpassus der Stellungnahme über die zwischen Portugal und dem Vatikan abgeschlossenen Verträge ein. Gemeint sind das *Konkordat* und das *Missionsabkommen* von 1940. Der Vatikan erklärt dazu, Konkordate bedeuten in keiner Weise eine Anerkennung der betreffenden Regierung oder ihrer Politik: ihr Sinn liege einzig in dem Ziel, die Rechte der Gläubigen und der Kirche sicherzustellen. Tenhumberg sekundiert erneut: abgesehen von dem bestimmten Zweck, zu welchem ein Konkordat abgeschlossen wird, bedeutet ein solches keinerlei Festlegung auf irgend eine Solidarität mit der Regierung, welche es mit dem Vatikan abschließt.

Zum Abschluß äußert sich Tenhumberg zur Vermittlerrolle, die den Kirchen zukomme und die von ihnen einerseits «Neutralität», andererseits einen Ausbau der Beziehungen zwischen den Kirchen Afrikas und Europas verlange. Gerade das besondere Problem von Moçambique, Angola und Portugiesisch-Guinea müsse viel mehr als bisher im Zusammenhang mit dem «sehr viel wichtigeren historischen und politischen Problem der Beziehungen zwischen Europa und Afrika überhaupt» gesehen werden: «Solange wir nicht den Mut haben, sie auf faire Weise in Frage zu stellen, laufen wir Gefahr, parteiisch zu sein.»

Ludwig Kaufmann

³ Im Lande (Portugal) selbst sollten die ab Ende November durchgeführten Verhaftungen offenbar auch einschüchternd wirken, damit verschiedenen Pfarrern und Pfarreien die Lust vergehe, den vom Papst für den Neujahrstag anberaumten Weltfriedenstag zum Anlaß von Predigten usw. gegen den Kolonialkrieg in Portugiesisch-Afrika zu nehmen, wie dies schon am Neujahr 1973 geschehen war.

PORTUGAL IN AFRIKA: WOZU DIE KOLONIEN?

Wenn vom Kolonialismus Portugals die Rede ist, so wird er oft «archaisch» genannt. Man unterscheidet ihn damit vom Neo-Kolonialismus, durch den zur formalen politischen Unabhängigkeit gelangte Kolonialvölker in wirtschaftlicher Abhängigkeit gehalten werden. Diesem Neo-Kolonialismus seitens der entwickelten Industrie-Nationen und der multinationalen Konzerne ist aber Portugal selber, die Metropole samt den überseeischen Gebieten unterworfen. Die Eigenart des politischen Systems in Portugal besteht in der Symbiose dieses Neo-Kolonialismus mit dem «archaischen» Kolonialismus, den das Mutterland gegenüber den «überseeischen Gebieten» praktiziert und mit einer merkwürdigen Ideologie von der «Einheit und Integrität der portugiesischen Nation» (mit Provinzen bzw. «Staaten» in verschiedenen Kontinenten) und mit der «Ausbreitung der christlichen Zivilisation» legitimiert. Dabei wäre es falsch von extremem «Ultra-Kolonialismus» zu sprechen: das Regime ist nicht absolut unbeweglich, es tendiert, wenn auch gegenwärtig unter mannigfachen Widersprüchen, zum Modell eines fortgeschrittenen «rationalen» Kapitalismus. Um so mehr kann man fragen: Warum läßt sich Portugal den Besitz der afrikanischen Kolonien so viel kosten? Die Hälfte des Staatshaushaltes wird für das

Militär und den Krieg in Afrika ausgegeben; die Dienstzeit dauert vier Jahre (zwei Jahre in Afrika); somit ist nach den besonderen Motiven für das Festhalten an den Kolonien in der heutigen Entwicklungsphase zu fragen. Diese Motive gründen zu einem wesentlichen Teil in den inneren Verhältnissen Portugals.

Die Kolonien in Portugals «Entwicklung»

Seit dem 17. Jahrhundert ist Portugal (das Mutterland und die afrikanischen Kolonien) in eine totale wirtschaftliche Abhängigkeit von England gefallen (Verträge von 1642, 1654 und 1661). England hat Portugal den Freihandel aufgezwungen und beherrschte dadurch die portugiesische Wirtschaft, es verhinderte die Industrialisierung und nahm die Agrarproduktion in seinen Dienst. Unter diesen Bedingungen hat sich dennoch in Portugal ein relativ florierender Handelskapitalismus entwickelt, dessen Ideologie als national erscheinen und die sozialen Gegensätze überdecken konnte. (Die negative Zahlungsbilanz wurde durch das von den portugiesischen Emigranten in Brasilien geschickte Geld ausgeglichen.) Gegen Ende des 19. Jahrhunderts geriet dieser Handelskapitalismus in eine

schwere Krise, verursacht vor allem durch den Sturz der Preise für die exportierten Produkte und durch den Verlust der Kolonie Brasilien (1889). Zu dieser Zeit wuchs das Interesse für die afrikanischen Kolonien als privilegierte Märkte für die portugiesischen Industrien. Durch die Krise des Handelskapitalismus und dessen Ideologie traten auch die Klassengegensätze in Erscheinung und drohten die bestehende gesellschaftliche Ordnung und die Herrschaft des Bürgertums zu erschüttern.

Die maßgebende Schicht des Bürgertums entwickelte eine neue Politik und eine neue Ideologie, vertreten durch die Republikanische Partei. Der Freihandel, das Instrument der Vorherrschaft Englands über Portugal und seine Kolonien, wurde als Ursache der wirtschaftlich-politischen Krise dargestellt und demgegenüber der *Protektionismus* gefordert, durch den die nationale Industrie staatlich unterstützt und die Kolonien als Absatzmärkte geschützt werden sollten. Die nationale (vor allem anti-englische) Orientierung sollte zugleich das Volk zur Einheit führen, d. h. die Gegensätze zwischen Arbeitern und Unternehmern zurückdrängen. Die Kolonialpolitik wurde zum Kristallisationspunkt, und die Kolonialideologie begann alle Bereiche der portugiesischen Gesellschaft zu durchdringen. Das diktatorische Regime (seit 1926) hat diese Politik der nationalen Einheit – des korporativen Staates, des «Anti-Imperialismus» (gegen England und die anderen Wirtschaftsmächte), der Mystik des portugiesischen Imperiums, der Isolierung des gesamtportugiesischen Wirtschaftsraums – konsequent weitergeführt. Dieses zugleich nationale und koloniale Projekt hat in der Bevölkerung einen gewissen Konsens gefunden; es ist zu einem wesentlichen Element für die politische, wirtschaftliche und ideologische Stabilisierung des Regimes geworden.

Anfang der sechziger Jahre beginnt Portugal seine wirtschaftliche Isolierung aufzugeben. Es sucht die Integration in Europa, öffnet die Grenzen des Mutterlandes und der Kolonien für das Kapital und die Unternehmen vom Ausland und erfährt dadurch eine – wenn auch nur subalterne – wirtschaftliche Entwicklung. Die Kolonien bilden für das ausländische Kapital eine besondere Attraktion, – Portugal selbst ist auf dieses Kapital angewiesen, um seine Herrschaft über die Kolonien erhalten zu können. Dennoch wäre es falsch, in der Kolonialpolitik Portugals nur die Funktion einer Schaltstelle oder eines Gendarmen für die wirtschaftlichen Interessen der kapitalistischen Welt in den afrikanischen Territorien zu sehen. Im Verhältnis Portugals zu seinen Kolonien geht es nicht nur um die wirtschaftliche Ausbeutung. Vielmehr bildet die Kolonialideologie den Eckpfeiler für die «nationale Integrität» (die *eine* portugiesische Nation in vielen Kontinenten), die ihrerseits grundlegend ist für die Herrschaft des Bürgertums und für die Unterdrückung der Klassengegensätze in der Metropole. Nur so läßt sich die gegenwärtige widersprüchliche Strategie des Regimes verstehen, die eine – in bestimmten Bereichen etwas modernisierte – Kolonialherrschaft verbinden will mit der Integration in Europa und mit einem entwickelten Kapitalismus in der Metropole. In der Logik dieser Strategie sind die Unterdrückung sozialer Forderungen, die Ausschaltung jeder politischen Opposition und der Kolonialkrieg notwendig. Das Ausbrechen eines einzigen Teils der Kolonien, und sei dieser wirtschaftlich noch so unrentabel (wie Guinea-Bissau), kann das politische und soziale System Portugals zutiefst erschüttern.

Die Ohnmacht der politischen Opposition

Da die inneren Zustände Portugals (politische Rechte, soziale Forderungen) eng mit der Kolonialpolitik verbunden sind, richtet sich die Aktivität der Opposition auch zu einem wesentlichen Teil auf die Kolonialfrage und auf den Kolonialkrieg. Aber die Aktionsmöglichkeiten der politischen Opposition sind von Verfassung und Gesetz her äußerst beschränkt. Nur unmittelbar vor den Parlamentswahlen (alle vier Jahre) kann sie mehr oder weniger öffentlich auftreten; da sie durch die Wahlen selbst ohnehin keine politischen Erfolge erzielen bzw. Veränderungen herbeiführen kann, benutzt sie diese Zeit eines relativ größeren Spielraums vor

allem dazu, Kontakte in der Bevölkerung und Verbindungsnetze auszubauen.

Die äußerst scharfe Zensur verhindert praktisch jeden Kontakt der Opposition zur Bevölkerung über die Massenmedien und über Publikationen. Auch die zugelassene Zeitschrift der sozialistischen Opposition, *Seara Nova*, unterliegt der Zensur und hat nur geringe Möglichkeiten einer wirklichen Information und Meinungsbildung.

Ein weiteres Hemmnis stellt die Zersplitterung der Opposition dar. Es gibt viele einzelne Gruppen, aber gegenseitige Kontaktnahmen und der Aufbau einer wirksamen Organisation sind fast unmöglich. Es bestehen vier Hauptrichtungen der (linken) Opposition: die Kommunistische Partei, die ganz nach Moskau orientiert ist; das maoistische M.R.P.P. (*Movimento revolucionário popular português*), dessen Tätigkeit vor allem im Kampf gegen die KP besteht; anarchistische Gruppen wie die L.U.A.R. (*Liga unida da accao revolucionária*); die Sozialisten, zu denen ehemalige KP-Mitglieder und viele engagierte Christen gehören. Die oppositionellen Gruppen stehen vor einem schwierigen Dilemma: versuchen sie, sich zu organisieren und in der Bevölkerung zu wirken, werden sie sofort von der Geheimpolizei zerschlagen; formieren sie sich als Geheimorganisationen, werden sie zu geschlossenen Zirkeln und haben keinen Kontakt zur Bevölkerung.

Die (nach Moskau orientierte) *Kommunistische Partei* besitzt eine verhältnismäßig starke Organisation. Obwohl die Regierung sie mit allen Mitteln bekämpft, besteht an der Spitze ein gewisses Einvernehmen. So können z. B. zu langen Gefängnisstrafen verurteilte Spitzenleute (nicht einfache Parteimitglieder!) der KP leicht freikommen, um in ein Ostblockland zu emigrieren. Die Konzeption der KP geht von einem starren Schema der Analyse und des Programms aus: Portugal ist ein «faschistischer» Staat und in zwei Klassen, Ausbeuter und Proletariat, geteilt; Ziel ist die Macht ergreifung durch das «Proletariat». Andere oppositionelle Gruppen (z. B. die Demokratische Opposition), die auch sozialistisch und marxistisch orientiert sind, meinen, dieses Schema entspreche nicht der gesellschaftlichen Wirklichkeit Portugals; die verschiedenen Interessen der gesellschaftlichen Schichten (Großindustrielle, Kleinbürgertum, Landbesitzer, Intellektuelle, Fach-, Industrie- und Landarbeiter) müßten berücksichtigt werden in der Analyse und in der Strategie der Opposition. Durch ihren Monopolspruch und ihre Machtposition verhindert jedoch die KP die Entfaltung anderer oppositioneller Kräfte.

Die Rolle der katholischen Kirche

Verfassungsmäßig besteht in Portugal eine strikte Trennung von Staat und Kirche. In Portugal selbst erhält die Kirche – im Unterschied zu ihrer Situation in den Kolonien – vom Staat keine finanzielle Unterstützung, auch keine Entschädigung für die Enteignung von Kirchenbesitz zur Zeit der Republik (1910–1926). Dennoch besitzt die Kirche in Portugal eine starke Machtposition. Zunächst wirkt ihr Einfluß indirekt durch die Religiosität des Volkes, insofern die Kirche (im eigentümlich portugiesischen Verständnis) als Autorität eine wesentliche Über-Ich-Funktion hat und durch Internationalisierung dieser Autorität beim größten Teil der Bevölkerung einer starken affektiven Bindung gewiß sein kann. Das traditionelle Christentum in Portugal, das wie in Südspanien am längsten unter maurischer Herrschaft geblieben war, trägt die Züge der islamischen Einheit von Politischem und Religiösem. Deshalb könnte die Regierung nicht direkt gegen die Kirche vorgehen, ohne Unruhe und Aufstand befürchten zu müssen.

Andererseits wäre es unrealistisch, die offizielle Kirche in Portugal als Korrektiv oder als potentiellen Gegenspieler zur Regierungspolitik zu betrachten. Zur Zeit Salazars und des früheren Kardinals Cerejeira von Lissabon bestand zwischen der Regierungspolitik und der Kirchenpolitik eine fraglose Identität. Von kirchlicher Seite wurde die Politik Salazars, auch hinsichtlich der «überseeischen Gebiete», der «Missionen», als der Sendung der christlichen portugiesischen Nation dienend betrachtet und vorbehaltlos akzeptiert. Das religiöse Element bildet einen wesentlichen Bestandteil der lusitanischen Legitimationsideologie und damit der

portugiesischen Kolonialpolitik: die Ausbreitung und Verteidigung der christlichen Zivilisation.

Diese Beziehungen zwischen Kirche und Staat wurden rechtlich fixiert im Konkordat und im Missionsabkommen von 1940 und im ergänzenden Missionsstatut von 1941. In den Kolonien hat die katholische Kirche durch die portugiesische Gestalt des Christentums und vor allem durch ihre Erziehungstätigkeit (Monopol der Volksschulen) eine zentrale Funktion für die Portugiesierung und Integrierung der Afrikaner, wobei die Mission großzügig vom Staat unterstützt wird. Nach der Aussage von Salazar geht es im Missionsabkommen um «die religiöse Organisation im überseeischen Portugal», d.h. darum, «das politische Werk des Kolonialaktes zu vollenden, indem man es als spirituellen Besitz bestätigt und indem man das missionarische Werk verstaatlicht, das sich so endgültig in die kolonialisatorische Aktion integriert». Noch 1961, als sich die Aktivität der Befreiungsbewegungen verstärkte, erklärte der portugiesische Episkopat:

«Die Expansion des portugiesischen Vaterlandes in den verschiedenen Teilen der Welt folgt dem Ideal der brüderlichen menschlichen Gemeinschaft im Zeichen der christlichen Zivilisation. In dieser Stunde, wo das Abendland sein Selbstbewußtsein verloren zu haben scheint, ist Portugal sich seiner missionarischen und zivilisatorischen Aufgabe bewußt. Keinem Portugiesen ist es erlaubt, sich politisch mit denen zu verbinden, die Christus leugnen. In diesem Augenblick stehen für Portugal andere Werte auf dem Spiel, insbesondere das Vaterland. Die Entscheidung für Gott bedeutet die Entscheidung für diese Werte.»

Widerstand und Verfolgung engagierter Christen

Im Sommer 1973 wurde die Weltöffentlichkeit durch die Enthüllungen über die Massaker in Mosambik (z.B. in Wiriyamu) auf die Kolonialpolitik und den Kolonialkrieg Portugals in Afrika aufmerksam gemacht, und zwar auf Grund von Zeugnissen der Missionare in diesen Gebieten. Auf den Auszug der Weißen Väter (Missionare) aus Mosambik im Mai 1971 – aus Protest gegen die Verquickung von Kirche und Staat, Mission und Kolonialpolitik – hat die kirchliche Hierarchie mit Schweigen und zum Teil mit Desavouierung reagiert. Immer mehr wird jedoch auch der Vatikan von verschiedenen Seiten zu einer deutlichen Stellungnahme aufgefordert. Im November 1973 hat das Exekutivkomitee der Allafrikanischen Kirchenkonferenz (Vereinigung der nichtkatholischen Kirchen) – offenbar enttäuscht über die andauernde Zurückhaltung der katholischen Hierarchie – den schwarzafrikanischen Staaten nahegelegt, die diplomatischen Beziehungen zum Vatikan zu

überprüfen, und eine «Erklärung zum Konkordat zwischen Vatikan und Portugal» veröffentlicht, in der eine Kündigung der Verträge (Konkordat und Missionsabkommen von 1940) verlangt wird.

Seit einiger Zeit wurden von engagierten Christen in Portugal selbst Flugblätter und Hefte mit genauen Informationen über die Situation und den Kolonialkrieg in den afrikanischen Territorien verbreitet. Derartige Nachrichten und jede Diskussion über den Status der afrikanischen Kolonien werden vom Regime bedingungslos unterdrückt. Es darf nichts darüber veröffentlicht oder in einer Versammlung gesprochen werden. Auch in der Zeit kurz vor den Wahlen (im Oktober), in der die Opposition gewisse, sehr eingeschränkte Äußerungsmöglichkeiten hatte, durfte dieses Thema nicht berührt werden. Trotzdem war es einer kleinen Gruppe von Christen gelungen, während der letzten zwei Jahre in einer Wohnung in Lissabon ein umfangreiches geheimes Archiv mit Informationen und Dokumenten über die afrikanischen Kolonien anzulegen und auf Grund dieses Materials vieles in die Öffentlichkeit zu bringen. Ende November 1973 hat die Geheimpolizei einige führende Christen verhaftet und durch Folterung zum Aussagen gebracht. Das Archiv wurde beschlagnahmt, und innerhalb von wenigen Tagen wurden mehrere Dutzend weiterer engagierter Christen verhaftet, – Angehörige der politischen Opposition (der sozialistischen und der kommunistischen Partei) sind davon gegenwärtig nicht betroffen. In der – zensurierten – Presse wurde von der Verhaftung dieser Christen so berichtet, daß diese mit der anarchistischen Gruppe L.U.A.R. in Zusammenhang erschienen, von der kurze Zeit zuvor der Anführer und einige Mitglieder von der Polizei gefaßt worden waren.

Die Härte und der Umfang dieser Aktion der Geheimpolizei gegen die engagierten Christen hat offenbar auch den Zweck, Druck auf den Vatikan auszuüben. Da der Vatikan in der letzten Zeit, wenn auch für viele noch zu wenig deutlich, gegen die Kolonialpolitik und den Kolonialkrieg Portugals Stellung nimmt, fürchtet das portugiesische Regime, einen wichtigen Verbündeten und damit einen wesentlichen Teil seiner ideologischen Legitimation («Ausbreitung und Verteidigung der christlichen Zivilisation in Afrika») zu verlieren. Durch das brutale Vorgehen gegen die engagierten Christen will das Regime vom Vatikan eine weitere Unterstützung der portugiesischen Politik in Afrika erzwingen. Hier zeigt sich noch einmal, wie verbissen das portugiesische Regime weiter an der Herrschaft über die Kolonien und an der Kolonialideologie festhält.

Ludwig Rützi, Münster/Westf.

GEWALT UND OPFER

Die vielen Religionen auf der Erde können oft den Eindruck eines Jahrmarktes erwecken. Besonders seit dem 19. Jahrhundert hat die ethnologische Forschung ein äußerst reiches Material über die unterschiedlichsten religiösen Vorstellungen zusammengetragen. Die Aufgabe wurde immer schwieriger, Ordnung in die vielen entdeckten Mythen und Riten, Normen und Gebräuche zu bringen. Noch schwieriger wurde es, für die primitiven Religionen einen echten Sinn zu finden. Keiner der Forscher glaubte ja mehr an die Totentiere oder an die vergöttlichten Ahnen, an die Naturgeister oder an die Heroen- und Göttergestalten. Auch mit der aus der christlichen Tradition erwachsenen Unterscheidung zwischen Schöpfung und Schöpfer, zwischen Immanenz und Transzendenz kam man nicht viel weiter. Bei den primitiven Religionen verläuft ja die entscheidende Grenze ganz anders. Sie teilt den profanen vom sakralen Bereich, wobei praktisch die ganze sakrale Welt gemäß der obengenannten Unterscheidung noch in die Immanenz fällt und folglich ganz dem Götzendienst zugerechnet werden mußte. Viele Forscher neigten bei einer solchen Pro-

blemlage dazu, in den primitiven Religionen nichts anderes als eine sinnlichere Tätigkeit der menschlichen Einbildungskraft zu sehen.

Gegen diese Tendenz wendet sich heute der in den USA wirkende französische Forscher René Girard durch sein Werk «La Violence et le sacré»¹. Er möchte zeigen, wie hinter den primitiven religiösen Riten ein vitaler Sinn liegt. Girard begann seine Arbeit zwar nicht als Religionswissenschaftler, sondern als Erforscher der Literatur und weitete seine Tätigkeit erst dann auf die Ethnologie, die Tiefenpsychologie und den Strukturalismus aus. Seine Denkweise deckt sich mit keiner der etablierten wissenschaftlichen Methoden. Zwar steht er in der Linie von Emile Durkheim, der durch eine Analyse des Totemismus eine streng soziologische Erklärung der Religion versucht hat. Doch die Ergebnisse dieser beiden französischen Forscher decken sich keineswegs. Girard nähert sich am meisten noch Sigmund Freud, allerdings nicht dem Freud der Psy-

¹ René Girard, La Violence et le sacré, Ed. B. Grasset, Paris 1972.

choanalyse, sondern dem von «Totem und Tabu»², der heute gewöhnlich in den Hintergrund gedrängt wird.

Die Erwähnung von Durkheim und Freud zeigt, daß Girard um eine gesellschaftliche Erklärung der primitiven Religionen bemüht ist. Er schreibt vor allem den Opferriten eine vitale Bedeutung für das Überleben der primitiven Gesellschaften zu. Nach einer ersten Lektüre von «La Violence et le sacré» kann man so zum Schluß kommen, Girard sei unter die atheistischen Religionswissenschaftler einzureihen. Um so überraschender wirkt dann, wenn Girard selbst seine a-theistische Theorie zur Interpretation des Christentums heranzieht, was allerdings in dem hier zu besprechenden Buch noch nicht geschieht.

«Allgegenwart» der Gewalt

In allen primitiven Religionen finden sich Opferriten. Sie fallen durch eine verhältnismäßig konstante Grundstruktur auf. Es geht bei ihnen immer um die Tötung eines Menschen oder Tieres oder um die Vernichtung einer Naturalgabe. René Girard beginnt seine umfassende Analyse mit diesen Riten. Er bringt sie in Zusammenhang mit dem Phänomen der Gewalt. Nach ihm zeigen aber nicht nur die Riten der Tötung, sondern auch viele Mythen, wie sehr die primitiven Religionen in den Bereich der Gewalt eingetaucht sind.

Die Gewalt hat eine gefährliche Tendenz. Sie erzeugt sich stets neu. Will man ihr ein für allemal ein Ende bereiten, dann wird gerade die vermeintlich letzte Gewalttat leicht zum Ausgangspunkt einer neuen Serie. Girard verfolgt diesen Mechanismus der Gewalt zunächst nicht an Hand der Opferriten, sondern er zeigt ihn in den griechischen Tragödien auf. In ihnen läßt er sich am deutlichsten als zugleich offenbare und hintergründige Wirklichkeit nachweisen.

Achtet man nicht nur auf einen einzelnen Text, sondern überblickt man das Korpus der Tragödien, dann wird deutlich, daß es auf die Dauer kein unschuldiges Opfer und keinen bösen Täter gibt. Keiner der Helden steht über der Gewalt. Alle lassen sich von ihr anstecken und verfallen früher oder später der Maßlosigkeit. Was der eine an Unrecht tut, wird vom andern nachgeahmt; was der eine dem anderen vorwirft, wirft dieser ihm zurück. Die Gewalt vergiftet alle menschlichen Beziehungen. Mag ein Held sich auch noch so besonnen und überlegen zeigen, der Herausforderung durch die Gewalt ist er auf die Dauer nie gewachsen. Aus dem Täter wird ein Opfer, aus dem Opfer ein Täter. Der infernalische Kreis der Gewalt schließt alle ein. Diesem tragischen Geschick kann keiner entkommen.

Die griechischen Tragödien zeigen, daß die Gewalt das eigentliche Schicksal der Menschen ist. Auch Freud sprach von den Triebchicksalen. Er meinte damit aber die mit der Sexualität verbundene Libido. Girard wendet sich auf Grund literarischer Analysen entschieden gegen diese Interpretation. Er betrachtet das Kernstück der Freudschen Psychoanalyse, nämlich die Aussagen über den Ödipuskomplex, als eine der größten Mystifikationen der neueren Zeit. Gewiß sieht auch er, daß bereits das kleine Kind schwere Konflikte mit seinen Eltern durchzustehen hat. Er lehnt es aber völlig ab, diese Konflikte darauf zurückzuführen, daß der kleine Knabe seine Mutter sexuell besitzen möchte und in ihm deshalb der Wunsch entstehe, den Vater zu töten. Inzest und Vatermord haben zwar auch in den Überlegungen von Girard eine große Bedeutung, sie bekommen aber einen ganz anderen Stellenwert als bei Freud.

Die Nachahmung und der Trieb

Der entscheidende Vorgang, der zum Ausbruch und zur Ausbreitung der Gewalt führt, ist für Girard die «Mimesis», die

Nachahmung. Der Trieb des Menschen richtet sich nicht in erster Linie auf ein bestimmtes Objekt – beim kleinen Knaben etwa auf die Mutter –, sondern er zielt darauf, ein Modell nachzuahmen. Der Mensch ist immer «Schüler». Sieht er, daß sein Vorbild etwas begehrt, dann wird in ihm die gleiche Begierde wach. Nicht das Objekt weckt den Trieb, sondern das Vorbild, das selber ein begehrendes Wesen ist. Die Begierde zielt so auf eine fremde Begierde. Wird aber der Trieb in einem Menschen durch den Trieb in seinem Vorbild bestimmt, dann richten sich zwei Triebe auf ein gleiches Objekt. Strebt ein Mensch, der für einen anderen ein Vorbild ist, nach einem Gut, dann richtet sich der andere spontan auf das gleiche Gut. Diese Wirkung der «Mimesis» oder Nachahmung hat Girard zum erstenmal in seinem Werk «Mensonge romantique et vérité romanesque»³ (Romantische Lüge und romanhafte Wahrheit) an Hand des französischen Romans aufgezeigt. Wenn nun aber zwei Triebe in dieser Weise auf ein gleiches Gut zielen, dann entsteht notwendigerweise eine Rivalität. Der Trieb führt über die Nachahmung zum Konflikt, und da der Trieb nie ruht, entstehen stets neue Konflikte und daraus die Gewalt. Das entscheidende Problem stellt also nicht, wie Freud meinte, die sexuelle Libido, sondern jener Trieb, der über die Nachahmung zur Gewalt wird.

Girard teilt zwar ganz den Satz von Freud: «Der kleine Knabe legt ein besonderes Interesse für seinen Vater an den Tag, er möchte so werden und so sein wie er, in allen Stücken an seine Stelle treten.»⁴ Er fährt dann aber anders als Freud weiter. Weil der Knabe in allen Stücken dem Vater gleich sein möchte, darum verlangt es ihn danach, die Mutter ganz für sich zu haben, wie der Vater diese für sich hat. Er wird dabei in keiner Weise von einem bewußten Inzestwunsch geleitet. Er möchte nur das tun und besitzen, was der Vater, als sein Vorbild, tut und besitzt. Ein ausdrücklich sexueller Wunsch kann nur von den Erwachsenen in das Kind hineingelesen werden. Der als Ödipuskomplex umschriebene Konflikt entsteht nicht durch die direkte Begierde des kleinen Knaben nach der Mutter, sondern er entwickelt sich über die Nachahmung des Vorbildes, das in vielen Fällen der Vater ist.

Diese entscheidende Wirkung der «Mimesis» findet Girard nicht nur bei kleinen Kindern, sondern überall im menschlichen Verhalten. Jeder Mensch ist ja im Tiefsten seiner selbst ungewiß, und er sucht über die Nachahmung eines Vorbildes für sich selbst Kraft, Halt und Gewißheit. Wegen der Nachahmung einer fremden Begierde richten sich immer zwei Menschen auf ein gleiches Objekt. Aus diesem Dreiecksverhältnis entsteht die Rivalität. Diese steigert sich ihrerseits unter dem Effekt der Nachahmung und führt zur Gewalt. Nichts ist jedoch ansteckender und geeigneter für weitere Nachahmung als gerade diese Gewalt. Mit dem Freud von «Totem und Tabu» kann deshalb Girard sagen: «Das sexuelle Bedürfnis einigt die Männer nicht, sondern entzweit sie!»⁵

Die Entladung der Gewalt und der Sündenbock

Wie wird nun die Entzweiung überwunden? Wie wird der Kreis der Gewalt gebrochen? – Nur durch die Gewalt selbst, insofern diese eine Kehrseite hat. Mindestens in kleinen primitiven Gemeinschaften führt die Rivalität rasch zu einer allgemeinen Unordnung. Sie entwickelt sich unter der Wirkung der Nachahmung zu einem Kampf aller gegen alle. Die Gemeinschaft wäre dadurch in ihrer Existenz bedroht, ja sie würde in den Abgrund gerissen, wenn nicht auf dem Höhepunkt der Unordnung und des unterschiedslosen Kampfes von jedem gegen jeden die Gewalt plötzlich umschlagen könnte. In

³ René Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Ed. B. Grasset, Paris 1961.

⁴ Sigmund Freud, *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, Gesammelte Werke XIII, London 1940, S. 115.

⁵ Sigmund Freud, *Totem und Tabu*, S. 160.

² Sigmund Freud, *Totem und Tabu*, Fischer Bücherei, Frankfurt 1964.

der allgemeinen Verwirrung und Verzweiflung kann nämlich die Gewalttat eines einzelnen Mitgliedes der Gemeinschaft gegen ein anderes plötzlich von einem dritten nachgeahmt werden. Dieser Nachahmung schließen sich blitzartig alle anderen an. Die gegenseitige Gewalt schlägt so spontan gegen einen einzigen um. Wo zunächst alle gegen alle waren, stürzen sich alle auf einen. Aus der größten Unordnung wird die einmütige Gewalt. Dadurch ist der Friede wieder hergestellt. Nur jenes Mitglied der Gemeinschaft ist davon ausgeschlossen, auf das sich rein zufällig die Aggression der ganzen Gemeinschaft entladen hat.

Girard hält es für eine völlige Verkennung des menschlichen Wesens, wenn man meint, die menschliche Gesellschaft wurzle letztlich auf Blutsbanden, oder auf einem «sozialen Vertrag», oder auf der Vernunft Einsicht, man müsse sich eben gegenseitig vertragen. Die aus der Begierde keimende Rivalität und Gewalt sind – wie die ethnologischen und literarischen Quellen zeigen – viel zu elementar, als daß sie durch eine bloße Vernunft Einsicht gebändigt werden könnten. Nur die einmütige Gewalt gegen einen Sündenbock erweist sich als wirklich tragendes und friedentiftendes Fundament einer Gesellschaft.

Hier schließt Girard seine Analysen über das *sacrum*, das Heilige, an. Der Sündenbock erscheint der bedrohten Gemeinschaft zunächst als *das* Böse. Auf ihn entlädt sich ja die einmütige Gewalt. Sobald dies aber geschehen und der Friede in die Gemeinschaft eingekehrt ist, verwandelt sich sein Bild. Der Sündenbock hat die Gruppe vor einem selbstmörderischen Untergang bewahrt. Er hat den Frieden und ein geordnetes Zusammenleben möglich gemacht. Jedes weitere Gut für die Gemeinschaft hängt von diesem grundlegenden Geschehen ab. Der Sündenbock erscheint so gleichzeitig als *das* Gute schlechthin. Für die bedrohte und gerettete Gruppe fallen in seiner Gestalt *das* Gute und *das* Böse zusammen.

Rudolf Otto hat in einem epochemachenden Werk⁶ das Heilige umschrieben als *tremendum* und *fascinosum*, als das Schrecken gebietende und Anziehende zugleich. Die beiden gegensätzlichen Seiten bringt besonders deutlich das lateinische Wort *sacer* zum Ausdruck, bedeutet es doch sowohl heilbringend, ehrfurchtsvoll als auch verflucht, verwünscht, verabscheut. Diese Doppelgestalt des *sacrum* entspricht nun genau dem Sündenbock. Er ist einerseits der von allen Verfluchte und Verabscheute, andererseits hat er der ganzen Gemeinschaft Heil gebracht. Die alle menschlichen Beziehungen durchdringende und vergiftende Gewalt wurde durch ihn aus der Gemeinschaft ausgetrieben. Von außen her wirkt er in furchterregender und anziehender Gestalt zugleich auf diese zurück; furchterregend, weil er die Erinnerung an die vergangene und die Ahnung einer neu aufbrechenden Gewalt in sich trägt; anziehend, weil das Leben und alles Gute für die Gemeinschaft durch ihn ermöglicht wurde und auch weiterhin von ihm herkommt. Der Friede bleibt ja nur so lange erhalten, als die innere Tendenz zur Gewalt durch ihn nach außen gebannt bleibt. Der Sündenbock als die Urgestalt des *sacrum* wird so zum Kern jeder religiösen Vorstellung. Er scheidet das Innen von Außen, das Profane vom *sacrum*, die Immanenz von der Transzendenz. An Hand der griechischen Texte über Dionysos zeigt Girard, wie die Götterwelt mit der Gewalt zusammenhängt und wie aus der einmütigen Gewalt gegen einen Sündenbock konkrete Göttergestalten entstehen.

Opfer als Garant des Friedens

Girard begann seine Überlegungen mit einer Analyse der Opferriten. Nach seinen Darlegungen über die Gewalt und über die Besiegung der Gewalt durch das *sacrum* kehrt er zu diesen Riten zurück. Mittels vieler Beispiele glaubt er nachweisen zu können, daß alle Opfer nur auf das eine abzielen, die ursprüng-

liche Austreibung der Gewalt symbolisch nachzuvollziehen und dadurch den inneren Frieden erneut zu garantieren. Er zeigt, wie in den vorbereitenden Riten durch erregende Tänze und simulierte kriegerische Handlungen die ursprüngliche Gewalt wieder geweckt wird. Dies geschieht innerhalb strenger Formen, damit die Gewalt nur gegenwärtig wird, aber nicht tatsächlich hereinbricht. Im Opfer selbst wird dann die so geweckte Aggression erneut nach außen abgeleitet. Es ermöglicht dadurch den inneren Frieden und bringt der Gemeinschaft Heil. Geopfert werden kann ein Mensch, doch nur einer, der überhaupt nicht oder nicht voll zur eigenen Gemeinschaft gehört, damit nicht die Blutrache geweckt und gerade das provoziert wird, was durch das Opfer beschworen werden soll. Da sich die erregte Gewalt leicht auf irgend ein Objekt übertragen läßt, kann aber ebenso gut ein Tier geopfert werden. Es muß nur einerseits mit der Gemeinschaft genügend vertraut sein, daß es die Aggression auf sich ziehen kann, und andererseits doch zur Welt des *sacrum* gehören, um in Übereinstimmung mit dem ursprünglichen Sündenbock zu stehen.

Girard meint nun keineswegs, daß in den Opfern die ursprüngliche Tötung eines Sündenbockes aus den eigenen Reihen *bewußt* nachvollzogen wird. Im Gegenteil, zur Gewalt gehört der Zorn, und Zorn macht blind. In der Erregung sehen die Menschen immer nur die Gewalt und das Böse bei anderen. Die einmütige Gewalt bleibt deshalb den direkt Beteiligten verborgen. Alles Böse sehen sie im Sündenbock, und nach dem Umschlagen der Gewalt in den Frieden schreiben sie ihm allein diese Wirkung zu. Bewußt erfahren wird nur das *sacrum*, und dieses wird im Opfer bewußt nachvollzogen. Der Mechanismus der gegenseitigen Gewalt aber, der plötzlich in die einmütige Gewalt umschlägt, bleibt verborgen. Er muß auch im Dunkeln bleiben, weil er nur so lange voll wirksam ist, als er nicht ganz durchschaut wird. Von dieser der Gewalt und dem Zorn eigenen Blindheit her stößt Girard zu dem vor, was Freud das Unbewußte nennt. Er braucht dazu aber nicht jenen ominösen Türhüter am Eingang des Bewußtseins, den Freud die Zensur nennt.

Eine bewiesene Hypothese?

Auf die vielen Einzelanalysen zur Begründung der Einheit zwischen der Gewalt und dem *sacrum* kann in dieser kurzen Darstellung nicht eingegangen werden. Girard selbst hält seine Theorie am Anfang seines Werkes für eine Arbeitshypothese. Er ist jedoch am Ende seiner Darlegungen überzeugt, daß diese eine solche Kohärenz hat und so viele bisher unverstandene Einzelphänomene befriedigend zu erklären vermag, daß sie im wissenschaftlichen Sinne als bewiesen gelten darf. Vor allem kann er den Opferriten und den Religionen in den primitiven Gesellschaften jenen zentralen Platz zuweisen, den sie in diesen Gesellschaften tatsächlich hatten. Girard sieht in der modernen Verkennung der Opfer das Vorurteil einer Gesellschaft, in der die schleichende Gewalt durch die richterliche Gewalt niedergehalten wird und die deshalb kaum mehr eine Ahnung davon hat, wie sehr die primitiven Gesellschaften durch den teuflischen Kreis der Rivalität und der Rache bedroht wurden. Nur der gesellschaftliche Mechanismus der einmütigen Gewalt gegen einen Sündenbock konnte nach ihm den Kreis der Aggression brechen. Die Opfer waren also keineswegs imaginäre und sinnleere Spielereien oder nur Götzendienst. Sie allein erlaubten den primitiven Gesellschaften einen Raum der Ordnung und des Friedens aufrecht zu erhalten. Das *sacrum* erwies sich im höchsten Maße als wirksam. Es stand am Anfang jeder Kultur, und es ist – vielfach verkannt und gerade durch das moderne Denken immer wieder als Sündenbock ausgetrieben – bis heute wirksam.

Immer wieder hat man den Doppelcharakter des *sacrum* mit seinem *tremendum* und *fascinosum* als seltsam empfunden. Girard gelingt es nun zum erstenmal, diese Eigenart nicht nur

⁶ Rudolf Otto, *Das Heilige*, 1917.

zu beschreiben, sondern durch einen klar umschreibbaren Vorgang auch verständlich zu machen. Im gleichen Zug vermag er zu erklären, wieso die Welt des Sakralen einerseits mit einer unübersehbaren Fülle von Gestalten, Mythen, Riten und Verboten belebt ist und andererseits als etwas Einheitliches erfahren wird. Er kann überall den gleichen Grundvorgang, der zur Schaffung des *sacrum* führt, aufzeigen und dabei genau den Ort angeben, von dem her auch die unübersehbare Vielfalt verständlich wird. Die Wahl des Individuums, auf das sich die allgemeine Aggression entlädt, ist immer zufällig. Die primitiven Gesellschaften brauchen unbedingt einen Sündenbock zum Überleben. Wer dies aber war, konnte vom kleinsten Zufall abhängen. Ebenso zufällig war, durch welches «Opfertier» die ursprüngliche Austreibung der Gewalt im Ritus wiederholt wird. Das Tier muß nur den grundlegenden Eigenschaften des *sacrum* entsprechen. Durch die der Gewalt eigenen Blindheit wird zusätzlich verständlich, wieso der Grundvorgang der Sakralwelt verborgen bleiben und über ihm die Unzahl der Mythen und Riten sich entwickeln konnte.

Mögliche Mißverständnisse

Es mag Anstoß erregen, daß Girard die primitiven Religionen nur vom Mechanismus der einmütigen Gewalt her zu erklären sucht. Ist nicht überdeutlich, daß in den Mythen auch die Sexualität, das Bedürfnis nach Nahrung, die Erfahrung der Natur und des Kosmos eine wichtige Rolle spielen? Girard sieht dies genau. Er leugnet deshalb keineswegs den Einfluß dieser Faktoren, er rechnet sogar mit ihnen. Nur hält er diese Erfahrungen für sich allein genommen für grundsätzlich ungenügend, um die Sakralwelt zu gestalten und damit das Überleben der primitiven Gesellschaften zu garantieren. Einzig der Mechanismus der einmütigen Gewalt gegen einen Sündenbock vermag nach ihm dies zu leisten. Dieser Mechanismus wirkt also keineswegs allein, wohl aber vermag nur er eine *Struktur* zu schaffen und allen anderen Elementen eine solche Form zu geben, daß das Leben in der Gruppe möglich wird.

Es gibt viele Mythen, die vom Sterben und von der Neugeburt des Lebens handeln. Girard anerkennt, daß in solchen Erzählungen die Erfahrung vom Wechsel der Jahreszeiten angespro-

chen wird. Durch die Analyse überraschender Einzelheiten vermag er aber immer wieder deutlich zu machen, daß diese Erfahrung nicht letztlich ausschlaggebend war. Im Geschehen der Natur wurde vielmehr das eigene gesellschaftliche Schicksal nachgelesen. Das herbstliche Absterben in der Natur hielt die Ahnung an die tödliche Gewalt in den eigenen Reihen fest. Die frühlingshafte Neugeburt des Lebens war ein lebendiges Bild für jenen neuen Frieden, der nach der Austreibung der Gewalt in die Gemeinschaft eingekehrt ist. Die unterschiedlichsten Erfahrungen, von denen die Mythen berichten, behalten ihre Gültigkeit; sie weisen aber auf jenen Grundvorgang zurück, durch den die Welt des *sacrum* erst ihre Struktur erhält.

Für manche mag weiter anstoßerregend sein, daß Girard eine streng soziologische Erklärung der Religionen versucht. Steht dahinter nicht das moderne «Dogma», daß es eben keine echte Transzendenz gibt? – Bei vielen Ethnologen dürfte ein solcher Vorwurf zutreffen. Girard aber geht es um etwas ganz anderes. Er kommt von der Voraussetzung her, daß selbst eine echte Transzendenz nur dann menschlich erfahrbar wird, wenn sie in der Immanenz eine konkrete Gestalt annimmt. Der Mechanismus des Sündenbocks schafft nach ihm diese Gestalt. Die Maßlosigkeit der Gewalt ist für ihn das gesellschaftlich faßbare Zeichen, daß der Mensch in einem anderen Bereich beheimatet ist als das Tier und daß etwas Grenzenloses ihn bewohnt. Das aus der Gewalt geborene *sacrum* versteht deshalb Girard sowohl als Schutz der immanenten Ordnung gegen eine bedrohliche Transzendenz, wie auch als Zeichen jener andern Transzendenz, die sich in der Maßlosigkeit der Gewalt wie in einem Gegenbild ankündigt.

Ob die Theorie vom Sündenbock als Ursprung der primitiven Religionen als wissenschaftlich bewiesen betrachtet werden kann, dürfte erst nach einer allseitigen und harten Diskussion auszumachen sein. Nach Girard selbst genügt sie nicht, die Hochreligionen zu erklären. Was er von diesen denkt, hängt zutiefst mit seiner Sicht vom Judentum und Christentum zusammen. In einem kommenden Beitrag in unserer Zeitschrift wird Girard selbst diese Sicht, die er noch nicht zu einem vollen Werk ausgearbeitet hat, kurz umreißen.

Raymund Schwager

ALS GROSSER THEOLOGE EIN ENGAGIERTER «DILETTANT»

Randbemerkungen zum 70. Geburtstag Karl Rahners

In letzter Zeit häuften sich die Anlässe, bei denen Karl Rahner gebeten wurde, angesichts der kaum noch überschaubaren Vielfalt seiner Veröffentlichungen zu verraten, was denn – in einer Art «Grundformel» – das tiefste und zentralste Anliegen seines Wirkens ausmache. Rahners Antwort war jeweils verblüffend schlicht und – existentiell: «Hinter allem, was ich tat, stand ein sehr unmittelbares seelsorgliches und spirituelles Interesse ... Mich haben, ohne daß das ein reflexes Programm gewesen wäre, von Anfang an in der Theologie die Fragen beschäftigt, die für ein seelsorgliches, kirchliches und persönliches religiöses Leben von Bedeutung sind.»¹ Anderswo äußert er sich ähnlich:

«Ich will ein ganz (normaler) Priester der katholischen Kirche sein ... Jedenfalls will ich auf diese Weise anderen Menschen dienen, auch Christ zu sein. Ich kann nun als Mensch und als Christ und in der genaueren Aufgabe, die mir durch meine Lebensumstände als Jesuit zugefallen ist, und in der ich Theologieprofessor (eigentlich ein gräßliches Wort) sein muß, gar nicht vermeiden, darüber nachzudenken, was Christsein eigentlich meint.»²

Diese Selbstzeugnisse (es gibt noch andere ähnlichen Inhalts) mögen ein wenig erklären, warum so viele von Rahners Schriften (nicht nur seine sogenannten geistlichen Beiträge) einen so großen Interessentenkreis gefunden haben, warum

die meisten so aktuelle oder lebensnahe Titel tragen (eben weil sie das artikulieren wollen, was «in der Luft liegt»). Sie erklären aber so noch nicht die bekannte, für manche quälende Schwierigkeit und Kompliziertheit vieler Gedankengänge Rahners.³ Sie erklären auch noch nicht, weshalb Rahner eine gewisse Kompetenz (die wiederum von vielen bestritten wird), vielleicht auch Berufung zu haben glaubt, sich zu allen möglichen, kirchlichen und persönlichen, religiösen Lebensfragen zu äußern.

Wenigstens teilweise hat Rahner sich auch diesen Fragen gegenüber gerechtfertigt. Das wird im Folgenden näher erörtert.

Die für Rahner typisch gewordene Terminologie verursacht gewiß zum Teil die Schwierigkeiten, denen sich Uneingeweihte ausgesetzt sehen, wenn sie seinen Gedankengängen folgen möchten. Gewisse Grundbegriffe und Denkstrukturen aus Thomas von Aquin, Kant, Hegel, Heidegger werden vorausgesetzt. Allerdings verwendet Rahner die von ihm dort entliehenen Begriffe vielfach nur noch formal, ihr ursprünglicher Inhalt erscheint entweder verwandelt oder weiterentwickelt: als bekanntestes Beispiel stehe hier für andere das «übernatürliche Existential».

Das letzterwähnte Beispiel deutet aber bereits an, wie sehr die eigentliche Schwierigkeit Rahnerschen Denkens im Inhaltlichen liegt.

Damit gelangen wir nun zu der tieferen Eigenart der Lebensarbeit Karl Rahners. Er hat selbst in den letzten Jahren ein gerade in unserer Epoche weitverbreitetes Unbehagen angesprochen. Philosophisch könnte man es als die Ohnmacht der synthetisierenden Vernunft vor den Triumphen des alles auflösenden Verstandes des Menschen umschreiben. Existentiell gesehen ist es die Paradoxie einer Situation, worin der Mensch, der doch von Natur aus nach der Erkenntnis von Endgültigem, von Wahrheit, von Sinn strebt, sein existentielles Unvermögen erfährt, die unübersehbare Vielfalt der Angebote niemals erkennend einzuholen.

Das trifft heute nicht bloß auf den binnen einer Generation lawinenartig sich entwickelnden Fortschritt der sogenannten Profanwissenschaften zu, sondern auch auf die Entwicklung der Theologie selbst. Die Verwissenschaftlichung der Theologie, ihre Aufspaltung in verschiedene Fachrichtungen, die sich mit dem methodischen Rüstzeug heutiger Wissenschaftsformen in relativer Eigengesetzlichkeit voneinander fortentwickeln, machen den theologischen Gelehrten in bezug auf das Ganze heutiger theologischer Wissenschaft zum «Fachidioten». Ein Moraltheologe beispielsweise, der in den diffizilen Streit um die Reform des Abtreibungsstrafrechts hineingezogen ist, wird nicht ohne weiteres ebenso versiert sein in den Fragen der Entwicklung des alttestamentlichen Gottesbildes oder des kirchlichen Amtes in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten oder der Meßliturgie.

Diese Diskrepanz hat aber auch zur Folge, daß die rationale Glaubensvergewisserung, die Rechtfertigung des Glaubens heute angesichts so vielgestaltiger Bedrohtheit vom Zeitgeist her, sowie die Aufarbeitung von Glaubenszweifeln mit Hilfe der Erkenntnisse der modernen theologischen Forschung ein unerreichbares Ideal darstellt.

Rahner hat unlängst selbst vorgerechnet, daß innerhalb der vierzig Jahre seiner theologischen Arbeit seine relative Unkenntnis sich verzehnfacht habe, relativ zum Ganzen theologischer Wissenschaft in der Gegenwart, verglichen mit dem Beginn seines theologischen Wirkens.⁴ Das bedeutet: vor dem Horizont heutiger theologischer Wissenschaft sieht Rahner sich selbst als «Dilettanten» und seine Schriften als dilettantische Versuche.⁵

Solche unter dem Aspekt des wissenschaftlichen Anspruchs «dilettantischen» Versuche sind aber nun nach Ansicht Rahners noch lange nicht überholt und darum überflüssig. Vielmehr schreibt er ihnen eine qualitativ andere Funktion zu. Erinnern wir uns an sein zitiertes, ihn von Anfang an begleitendes Anliegen, «anderen Menschen (zu) dienen, auch Christ zu sein», so wird – unter diesem Vorzeichen – das Folgende verständlicher. Rahner hält es nämlich unter den gegebenen Umständen für um so dringlicher, in einer vorwissenschaftlich gemeinten, gleichwohl grundlegenden «ersten Reflexionsstufe» das eine «Ganze des Christseins» zu bedenken.⁶ Als Beleg für diese Ansicht bringt Rahner nun zwei miteinander zusammenhängende Gründe. Der erste Grund ist dieser: Trotz aller spezialisierten Vielfalt und Unüberschaubarkeit theologischer Disziplinen und Erkenntnisse gibt es nur *einen* Glauben, so wie es auch nur *einen* Menschen gibt, einen Menschen, der seine schicksalhafte *Einheit* finden muß und nicht in der Pluralität desintegrierender Wissenschaften sich selbst verlieren darf. Das ist auch angezielt, wenn Rahner von der Vermittlung des einen Ganzen des Christseins (nicht: der Theologie) als bleibender pastoraler Aufgabe spricht.

Das zweite Argument fußt auf einer – wie Rahner sich ausdrückt – «Grundüberzeugung», und deren Bedeutung für jede Beurteilung des Rahnerschen Denkens kann nicht leicht

überschätzt werden. Jede christliche und kirchliche theologische Forschungsarbeit lebt aus einer «unwissenschaftlichen» Wurzel: aus dem glaubenden Selbstvollzug des Menschen. Gerade hier taucht nun eine Kluft auf, ein Hiatus, eine unaufhebbare Differenz zwischen Reflexion und (Selbst-) Vollzug,⁷ zwischen – wie man auch sagen könnte – der Existenz aus Glauben und der Wissenschaft vom Glauben.

«Kein Mensch kann das Ganze seines Lebens, seiner Grundentscheidung voll zu einer expliziten, ausdrücklichen Aussage bringen. Er lebt immer aus mehr, als er sich selbst und anderen reflex sagen kann ... Das gilt für alle Lebensbereiche. Das gilt darum auch für das christliche Leben und Glauben. Die reflektierte und reflektierende Theologie holt nie den im Leben vollzogenen Glauben ein ... Das Christsein und sein Glaube ist immer mehr, als was bei solcher Theologie zum Vorschein kommt.»⁸

Diese anthropologische Differenz zwischen lebendigem Selbstvollzug und begrifflicher Reflexion ist nun nach Rahner selbst noch einmal eine reflex zu machende und zu bedenkende Urgegebenheit; sie zieht als Konsequenz eine Theologie nach sich, die Rahner als Theologie der «ersten Reflexionsstufe» umschreibt. Wir stoßen hier an das «Urgestein» von Rahners transzendental gewendeter theologischer Anthropologie. Rahner erklärt sich hier selbst am besten im Rahmen einer Abhandlung, wo er das Problem erörtert, wie sich das Beten heute angesichts des Totalanspruches der sogenannten exakten Wissenschaften rechtfertigen lasse. Rahner argumentiert nun – in einer für ihn höchst bezeichnenden Weise! – nicht etwa von der Wirkung (vom «Erfolg») her, sondern vom *Akt* bzw. *Vollzug* her, er zeigt, daß der eine Mensch, wenn er betet und wenn er wissenschaftlich forscht, in jeweils völlig verschiedener Weise an beiden Vollzügen selbst beteiligt ist, und daß darum beide Tätigkeiten nicht auf derselben Ebene miteinander verglichen werden können. In den Wissenschaften (also in den auf die «erste» folgenden x-ten Reflexionsstufen) geht es um Erkenntnis gegenständlicher Sachverhalte und funktionaler Zusammenhänge. In der von Rahner gemeinten «ersten Reflexionsstufe» geht es nicht mehr um Sachverhalte, weder außer dem Menschen noch an ihm, sondern um den Menschen selbst. Der Mensch ist hier eigentlich nicht «Gegenstand» der Erkenntnis, vielmehr kommt – durch die sogenannte «vollkommene Reflexion» – er selbst, sein Selbst, in seinem Ur- oder Grundvollzug in Sicht. Dies ist das – in Rahners Begrifflichkeit – «transzendente» Eine und Ganze des Menschen, nämlich das Denken selbst und die Freiheit, das bzw. die «auf eine ganz andere Weise von Reflexion erfaßt und ausgesagt werden» müssen, «als es in den exakten Wissenschaften geschehen kann, nämlich durch onto-logische, sittliche, religiöse Aussagen und Erkenntnisweisen».⁹ Dieser Ansatz des Denkens von Rahner erklärt zunächst die formale Schwierigkeit dieses Denkens. Es ist «ungegenständlich» und beansprucht ein an der neuzeitlichen philosophischen Reflexion des denkenden Subjekts auf sich selbst (Descartes, Kant, Fichte, Hegel) geschultes, sogenanntes «spekulatives» Denkvermögen. Des weiteren wird dadurch die Ausprägung als «theologische Anthropologie», die Rahners theologisches Denken erfahren hat, erst verständlich. Rahners Ansatz lag immer schon bei den «letzten Grundvollzügen des menschlichen Daseins»¹⁰ und deren theologischer Erhellung. Als *Ansatz* lag er darum immer schon *jenseits* konkreter Ansätze und Fragestellungen (z.B. exegetischer oder historischer Art); deswegen konnte er sich beschränken auf die Bewährung an der Tradition, sich sogar zur Aufgabe stellen, «gewissermaßen die innere Virulenz und die innere Dynamik, die in der» – scheinbar so toten – «Schultheologie steckt, herauszuspüren».¹¹ Rahners Dienst an anderen Menschen, sein Nachdenken darüber, «was Christsein eigentlich meint», konnte nicht von einem theologischen Zeitproblem – wie wichtig auch immer – abhängig sein.

Der seelsorgliche Impuls des Rahnerschen Denkens greift aber noch tiefer. Das gewahren wir, wenn wir uns fragen, wie es denn zu Rahners Versuchen, «transzendental», d.h. auf der «ersten Reflexionsstufe» theologisch zu denken, gekommen ist. Die «transzendente Methode» – von Rahner später auch «indirekte Methode» genannt – der «vollkommenen Reflexion» des Menschen auf seinen letzten Selbst-Vollzug scheidet nämlich – das haben wir bis jetzt nicht erwähnt – an einer inneren Grenze: an der letzten «Unreflektierbarkeit» des Subjekts für sich selbst.¹² Rahner betont immer wieder, daß «die Unmöglichkeit eines absoluten Systems eine Grundüberzeugung meiner Anthropologie ist».¹³

Das wurde von manchen oberflächlichen Auslegern übersehen, die Rahner als Intellektualisten einstuften und in seiner Verwendung des Geistbegriffs eine innere Nähe entweder zu Descartes oder zu Hegel herauszuhören meinten. Nicht nur in der Musik ist die Tonart etwas anderes als das Thema. Spätestens seit «Hörer des Wortes» steht für Rahner philosophisch fest, daß die Erkenntnis- und Strebedynamik des menschlichen Geistes diesen über sich selbst hinaus auf einen transzendenten unbedingten Geheimnis-Grund verweist, der ihn mitkonstituiert. Diese ursprüngliche Verwiesenheit des menschlichen Geistes auf das (mit Przywara zu reden) «über-in» ihn an sich ziehende, absolute Geheimnis nennt Rahner das «Urexistential» des Menschen. Rahner hat diesen Kern seiner Anthropologie am systematischsten erklärt, als er «über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie» nachdachte und dort die menschliche Ratio tiefer sah als «Vermögen des Geheimnisses» (STh IV 59). Der vermeintliche Ansatz des Geistbegriffs bei der Totalreflexion auf sich selbst wandelt sich in der glaubensmäßigen Durchführung in die «Rückführung» des Geistes «ins Geheimnis» (nicht zufällig ein Anklang an Przywaras «reductio in mysterium»!). Diese wesenhafte Verwiesenheit des Geistes auf das «undurchdringliche Geheimnis»¹⁴ bedeutet bei Rahner, daß der menschliche Geist sich nur vollenden kann im Überstieg (Ekstase, Transzendenz) über sein Erkenntnisvermögen, d.h. in der Hingabe an das rational nicht aufklärbare Geheimnis des Daseins (vgl. STh IV 60 f.). Das Interesse und lebenslange Festhalten Rahners an diesem «ekstatischen» Geistbegriff läßt sich – wie ein genaueres Studium seiner sogenannten Geistlichen Schriften wie auch seiner frühesten Aufsätze zur Vätermystik zeigt – wiederum nur erklären aus dem, was er selbst «die Erfahrung der Gnade» nennt, vorab in der Form der Erfahrung des «erhebenden», «tröstenden» Gottes, der in den ignatianischen Exerzitien den *fragenden* Menschen ergreift und sich ihm als «die innerste Mitte» seines Lebens zu erfahren gibt:

«Da bist du selbst ... zum Geschick meines Herzens geworden. Du hast mich ergriffen, nicht ich habe dich (begriffen), du hast mein Sein von seinen letzten Wurzeln und Ursprüngen her umgestaltet, du hast mich deines Seins und Lebens teilhaftig gemacht, dich mir geschenkt.»
(Worte ins Schweigen, Innsbruck⁷ 1959, 28 f.)

Hier rühren wir an den spirituellen Ursprung der Denkbewegung Karl Rahners. Den Grundzug seiner Lebensarbeit charakterisiert am besten zweifellos ein Wort, das er selbst einmal zitiert (ursprünglich ein Wort Nadals über den hl. Ignatius von Loyola): Sie «ist eigentlich der Versuch des Mystikers, seine Erfahrung für andere zu übersetzen und sie an seiner Gnade teilnehmen zu lassen».¹⁵ Dieser spirituelle Impuls ist es, wie mir scheint, der den Frage- und Reflexionstrieb in Karl Rahner entfacht hat, der zunächst die hermeneutischen Vorarbeiten «Geist in Welt» und «Hörer des Wortes» gesteuert,¹⁶ die programmatischen Beiträge dann zu den Themenfeldern Trinitätslehre, Natur-Gnade, Christologie, Mariologie, Ekklesiologie u.a. angeregt hat, und zwar zumeist im alles übergreifenden Rahmen bzw. Vorzeichen einer von den Exerzitien des hl. Ignatius herkommenden «Logik der existentiellen Erkenntnis und Entscheidung» in Verbindung

mit einer «Mystagogie» in die Erfahrung Gottes, von Rahner öfters als «unterste Stufe» der Mystik überhaupt bezeichnet.

So erscheint also bei Rahner vor allem transzendentalen Denken, ja als dessen letzter Grund die spirituelle Erfahrung, die zugleich von Anfang an der treibende praktisch-pastorale Impuls ist.

Das macht Rahners von Anfang an zu beobachtende, rege Tätigkeit als Prediger, Exerzitienmeister und geistlicher Schriftsteller verständlich, die – nach Rahners eigenem Zeugnis – von seiner sonstigen, theologisch-literarischen Tätigkeit nicht getrennt werden darf. Es gibt zwischen allen Schriften Rahners nur sehr relative (durch die Art der jeweiligen Adressaten bedingte) Unterschiede; der spirituelle Impuls, für das Christsein zu werben und es verständlich, assimilierbar vorzustellen, ist überall gleich stark.¹⁷ Derselbe Impuls machte Rahner schon früh kritisch-aufmerksam für alle Fragen und Nöte in Kirche und Gesellschaft, die das Christsein in dieser Zeit irgend betreffen: Der Einzelne in der Kirche (1946); Die Kirche der Sünder (1947); Das Pfarrprinzip (1948); Der prophetische Mensch und die Kirche (1948); Situationsethik und Sündenmystik (1949); Die vielen Messen und das eine Opfer (1949); Gefahren im heutigen Katholizismus (1950); Die öffentliche Meinung in der Kirche (1951); Würde und Freiheit des Menschen (1952); Das freie Wort in der Kirche (1953) u.a., bis hin zu der ersten Buchsammlung pastoraler Aufsätze, erschienen 1959 unter dem bezeichnenden Titel «Sendung und Gnade» und von dem Grundgedanken getragen, daß auch Pastoraltheologie wesenhaft «ein von der Gnade Gottes getragenes Heilsgeschehen ist», und mit der Zielsetzung bedacht, gerade von daher «ein klein wenig die Begegnung von (Theorie) und (Praxis) ... zu fördern».¹⁸ Diese ganze praxisbezogene Aktivität Rahners ist seitdem weitergegangen und hat schier unvorstellbare Ausmaße erreicht: erinnert sei nur – stellvertretend – an seine Herausgabe des «Handbuchs der Pastoraltheologie» (konzipiert lange vor dem Konzil!), von «Sacramentum Mundi», an seine Bemühungen um die Erneuerung des kirchlichen Diakonates, um die Reform des Theologiestudiums, um Kurzformeln des Glaubens (geplant ist die Herausgabe seiner Vorlesung in München und Münster «Einführung in den Begriff des Christentums») u.a.m. Karl Rahners unschätzbare Engagement auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist bekannt. Daß der spirituelle Atem des Ursprungs auch noch die Dynamik der von ihm später angegangenen und heute aktuellen Themen trägt, ließe sich – man denke vor allem an die «Schriften zur Theologie» VII–X – ohne große Mühe aufweisen: Begriff der Zukunft, Theologie der Hoffnung, künftige Wege der Theologie, Das ökumenische Gespräch, Praktische Theologie und Sozialarbeit, Theologie der Revolution, Anonymes Christentum und kirchlicher Missionsauftrag, Immanente und transzendente Vollendung der Welt, Theologie des Friedens angesichts Friedenspolitik und Utopie des Friedens.

Rahner umschreibt beispielsweise die Hoffnung als Grundakt, als Wagnis des Sicheinlassens auf das unverfügbare Geheimnis der Liebe Gottes. Aus diesem Grunde ist für Rahner auch die «Kirche wirklicher Spiritualität» das Zentrum, die «innerste Mitte» für den «Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance.» Zum Ärger manch' zaghafterer Gemüter sieht Rahner eine «geheime Spiritualität» mindestens möglicherweise walten an der Wurzel des «gesellschaftskritischen und gesellschaftspolitischen Engagements ... als Kampf für mehr Freiheit und Gerechtigkeit».¹⁹ Hoffnung ist ja für Rahner jener Grundakt, in dem Glaube und Liebe wurzelhaft vereint sind. Und so bedeutet für Rahner christliche Progressivität (Fortschrittlichkeit) «Gang in eine unplanbare Zukunft, ... Wagnis und Gefahr und Hoffnung auf die unberechenbare Gnade Gottes».²⁰ Christsein als glaubend-hoffendes Wagnis der Liebe ist daher in sich schon Strukturwandel, sobald es sich in die gesellschaftliche Öffentlichkeit übersetzt, eben wei-

die «absolute Zukunft», die Gott selbst in seiner Selbstmitteilung für uns Menschen sein will, sich definitionsgemäß jeder Fixierung auf die bestehenden Realitäten versagt und den Mut zur Utopie fordert.²¹ Hoffnung ist für Rahner das zeitgemäße christliche Stichwort für die Vermittlung von Theorie und Praxis in Kirche und Welt.

Klaus Fischer, Heidelberg

DER AUTOR, Mitglied des Oratoriums des hl. Philipp Neri und Religionslehrer in Heidelberg, hat soeben ein größeres Werk veröffentlicht, in welchem die Gedanken dieses Aufsatzes noch mehr akzentuiert sind: Klaus Fischer, *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners*. Mit einem Brief von Karl Rahner (der Fragen von Klaus Fischer beantwortet). Verlag Herder Freiburg – Basel – Wien, 1974, 420 Seiten. Das Buch erschien als Band V der Reihe *Ökumenische Forschungen* (Soferiologische Abteilung). Zur Erlösungslehre schrieb uns der Verfasser vor einem Jahr den Aufsatz: *Erlösung zum Frieden* (Orientierung 1973/7, Seite 80ff.).

Anmerkungen

¹ Vgl. Herder-Korrespondenz (HK) 28 (1974) S. 81.

² Aus einem Brief K. Rahners, anhangsweise abgedruckt in: Klaus Fischer, *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners* (Freiburg – Basel – Wien 1974), 401.

³ Vgl. z.B. Henri Fesquet, *Un interlocuteur difficile: le Père Karl Rahner*, in: *Le Monde*, 18. 8. 1966, p. 7! Fesquet erwähnt dort auch die Mühsal «de traduire son œuvre touffue en un français lisible»!

⁴ Vgl. HK (a.a.O.) 82.

⁵ A.a.O., vgl. Anm. 1 und 2.

⁶ Vgl. z.B. den erwähnten Brief a.a.O., 402 ff.

⁷ Vgl. z.B. *Schriften zur Theologie* (STh) VII 60 ff., VIII 67; *Quaestiones Disputatae* (QD) 41 S. 78; den erwähnten Brief (Anm. 2) 404 f.; HK 82 u. a.

⁸ Vgl. wiederum Rahners Brief bei Fischer, a.a.O., 404 f.; vgl. auch z.B. H. U. von Balthasar, *Einfaltungen* (München 1969) 107 f.!

⁹ Vgl. den Aufsatz *Über das Beten*, in: *GuL* 45 (1972) 87! Man kann hier auch bemerken, wie Rahner später seinen erkenntnistheoretischen Ansatz von «Geist in Welt» und «Hörer des Wortes» noch stärker formalisiert hat.

¹⁰ Vgl. *GuL* a.a.O., 86.

¹¹ So Rahner selbst: vgl. das Interview Seeber-Rahner in HK a.a.O., 80.

¹² Vgl. z.B. STh IX 112; Brief a.a.O. 404 f.

¹³ Vgl. HK a.a.O., 81.

¹⁴ «mysterium imperscrutabile» (Hörer des Wortes, München² 1963, 115). Hier ist auch an Rahners frühe Studien über die Mystik des hl. Bonaventura zu erinnern, ferner an seine «spirituelle» Deutung des hl. Ignatius im Anschluß an Karrer, Przywara, Bremond. Diese geistige Herkunft hat Rahners Position entscheidend geprägt; vgl. dazu meine oben erwähnte Untersuchung (Anm. 2)!

¹⁵ QD 5, S. 135.

¹⁶ Nämlich als hermeneutisch gemeinte «Übersetzung» der Gnaden- erfahrung in die Voraus-(= Apriori-)Bedingungen des menschlichen Subjekts für mögliche Offenbarung.

¹⁷ Vgl. Brief a.a.O., 402 f.

¹⁸ *Sendung und Gnade*, Vorwort zur 3. Auflage 1961!

¹⁹ *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance* (Freiburg 1972) S. 91!

²⁰ Vgl. ebd., 49!

²¹ Vgl. STh VIII 537; IX 523!

Buchbesprechungen

Peter Brown: Augustinus von Hippo. Aus dem Englischen von Johannes Bernard. Societäts-Verlag, Frankfurt. 500 Seiten, Leinen 28.— DM.

Es gibt nur wenige Gestalten in der Kirchengeschichte, deren Wirkung bis auf den heutigen Tag anhält. Augustinus, der Verfasser der «Bekenntnisse» und des «Gottesstaates» sowie über hundert weiterer Titel, zählt ohne Zweifel zu diesen wenigen. Seine theologischen Gedanken bestimmten das ganze Mittelalter und beeinflussten danach die christlichen Kirchen der verschiedenen Konfessionen. Die moderne Forschung entdeckt immer wieder neue Aspekte im Leben und Werk des bedeutendsten Vertreters der altchristlichen Kirche des Westens. Jedes Jahr werden etwa 400 Studien über Augustinus veröffentlicht, die sein literarisches und theologisches Erbe zu deuten versuchen. Vor einigen Jahren erschien bei Faber and Faber in London die bisher wohl beste Biographie über den Kirchenlehrer. Ihr Verfasser Peter Brown ist Professor am All Souls College in Oxford. Das Buch liegt nun auch in deutscher Übersetzung vor.

Ferien mit ungewöhnlichen Kontakten

6. — 20. April: Die **Tschechoslowakei** von innen.

12. — 30. Juli: **Tanzania**, Leben und Alltag des jungen afrikanischen Staates.

Programme bei

AUDIATUR,

Gesellschaft für ökumenische Reisen

2503 Biel, Telefon 032 3 90 69, ab 8. März 25 90 69

Brown schildert in fünf chronologisch gegliederten Teilen den Verlauf und die Eigenart von Augustins Leben. Er beschreibt das glanzvolle Wirken des Kirchenvaters und Denkers, Rhetors und Psychologen, die *Begegnung mit Ambrosius und Pelagius*, die Auseinandersetzung mit den Manichäern und Donatisten, aber auch seine Grenzen und Schattenseiten, seine Mißverständnisse und Irrwege. Am Ende mußte Augustinus noch erfahren, was nach menschlichem Ermessen die Zerstörung seines Lebenswerkes bedeutete: das Ende des römischen Afrika und die Verwüstung Numidiens durch die Vandalen. Brown versucht, die vielfältigen Gegensätze deutlich zu machen, die seine Persönlichkeit und sein Denken durchzogen. Augustinus konnte der Dynamik seiner Veranlagung nur dadurch Herr werden, daß er sich ständig wandelte. Es gibt in seiner Entwicklung mehrere Bekehrungen und Konversionen, die ihm einen völligen Neubeginn ermöglichen. Geistige Kontinuität und überraschende Wandlung verbinden sich in seinem Leben zu einer präkären Einheit.

Augustins Leben (354–430) fiel in eine Zeit politischer und sozialer, kultureller und religiöser Spannungen. Peter Brown beschreibt den Weg des Kirchenvaters durch das untergehende römische Reich mit den Mitteln des Wissenschaftlers. Er schildert den geschichtlich bedingten Standort eines Menschen und die Zerrissenheit eines Zeitalters. Die verschiedenen Kapitel lassen erkennen, wie Augustinus auf die Anforderungen einer veränderten Umwelt antwortete, wie er seine geistigen Einsichten und gläubigen Überzeugungen angesichts des sinkenden Imperiums zu behaupten suchte. Grundlage seiner theologischen Arbeit war stets die Bibel. Daneben hat er versucht, den Ertrag der römischen Kultur für die christliche Kirche fruchtbar zu machen. Auf diese Weise verknüpfte er Antike und Christentum, begründete er die Vorherrschaft der westlichen Kirche.

Peter Brown bemüht sich, die vielschichtige Problematik einer solchen Existenz, die feinen Übergänge zwischen äußerem und innerem Wandel, die Überlagerungen der verschiedenen geistigen Ebenen nachzuzeichnen. Seine Biographie ist dadurch zu einem großartigen Porträt des Kirchenvaters und seiner Zeit geworden. Es gelang ihm, Augustins Gestalt aus dem Dunkel der Vergangenheit zu befreien und die vielfältigen Aspekte seines Lebens und den Reichtum seiner Gedanken sichtbar werden zu lassen. In Browns Darstellung vereinigen sich die Tugenden des Historikers, des Theologen und Philosophen zu einer eindrucksvollen Gesamtschau. Sein Buch entspricht dem hohen Stand spätrömischer Forschung und ist dennoch nicht nur für den Fachmann geschrieben. Der Verfasser verweist ausgiebig auf andere Autoren: der wissenschaftliche Apparat macht fast ein Viertel des Buches aus. Weil er jedoch in den Anhang verbannt ist, bleiben die einzelnen Kapitel übersichtlich und lesbar. Zahlreiche Abbildungen, ein Literaturverzeichnis, eine Karte über Nordafrika und eine Zeittafel mit politischer und persönlichen Ereignissen ergänzen diese exemplarische Biographie über einen Großen der Geistesgeschichte.

Karlheinz Schauder, Landstuhl

Gregor Siefer, Sterben die Priester aus? Verlag H. Driewer, Essen 1973, 146 S. Von den sechs Beiträgen des vorliegenden Bändchens sind zwei bereits in unserer Zeitschrift erschienen (1972, S. 60 ff.; 1973, S. 108 ff., 119 ff.). Diese zwei Artikel zum grundsätzlichen Verhältnis zwischen Theologie und Soziologie geben den weiteren Rahmen für eine Studie, die der Priesterfrage gewidmet ist. Aus soziologischer Sicht wird jeweils das Priesterbild, der neue Ordinationsritus, der Rückgang der Priesterzahl und die mögliche kommende Entwicklung behandelt. Wohltuend wirkt dabei, daß Siefer die Möglichkeiten, von der Soziologie her zu diesen Fragen etwas zu sagen, nicht überschätzt. Auf die im Titel gestellte Frage antwortet er vorsichtig: «Der Priestertypus, den wir kennen, wird offensichtlich aussterben ... Ob er einen ebenso profilierten (Nachfolger) finden wird, bleibt ungewiß» (S. 115). Dank dieses klaren Bewußtseins von den Grenzen der eigenen Wissenschaft kann der Autor aber auch überzeugend Punkte aufzeigen, bei denen die Theologen und die kirchlichen Amtsträger ihrerseits die Grenzen schärfer erkennen und auf Überlegungen aus der Soziologie hören sollten. Das Büchlein bietet so – über seine unmittelbare Themenstellung hinaus – einen wertvollen Beitrag für den mühsamen Dialog zwischen zwei Wissenschaften. *Raymund Schwager*

Gemeinden für morgen

In Zukunft wird Christsein mehr als heute Sache einer persönlichen Überlegung und Entscheidung sein. Das erfordert neue Formen, um Erwachsene und Jugendliche mit dem Glauben in verständlicher und altersgemäßer Weise bekanntzumachen und ihnen auf ihrem Weg zu einer persönlichen Entscheidung für den Glauben und zum Wachstum im Glauben zu helfen. Dabei könnte an die altkirchliche Form des Katechumenates, in dem Menschen schrittweise im Glauben unterwiesen, zum Taufversprechen hingeführt und in die Gemeinde aufgenommen wurden, unter den heutigen neuen Bedingungen wieder angeknüpft werden ...

Die Gemeinde der Zukunft wird in dem Maße einladend und interessant sein, in dem sie ein Ort des offenen Gespräches und eine Kontaktstelle für alle Menschen guten Willens wird. Das gilt besonders für die neuen Siedlungen in Ballungsgebieten, wo riesige Hochhäuser entstehen, wo aber ausreichende Möglichkeiten für zwischenmenschliche Begegnungen fehlen. Gerade weil heute viele Menschen einsam sind, wird es Aufgabe der Gemeinde sein, menschliche Beziehungen zu fördern und zu knüpfen. Jeder, der kommt, sei willkommen. Die Räume, die eine Gemeinde hat, sollten nach Möglichkeit auch solchen zur Verfügung stehen, die nicht zur Gemeinde gehören, aber einen Ort des Gedankenaustausches suchen ...

In Einzelgesprächen und Gesprächskreisen wird man überlegen, wie geistliches Leben in unserer Zeit möglich ist. Auf schwierige Lebensfragen läßt sich eine Antwort leichter in Beratung mit anderen finden. Man wird Glaubenserfahrungen austauschen, sich gegenseitig raten und ermutigen und manches zusammen besser tun, als es isoliert geschehen kann. Auch Konflikte lassen sich so besser lösen. Aus solchen Gesprächen können neue Initiativen erwachsen. Eine Gemeinde, die derart zum Ort des gegenseitigen Austausches wird, kann zugleich Raum bieten für lebensnahe Meditation und persönliche Besinnung.

Die Gemeinde der Zukunft wird sich in der Nachfolge Jesu vor allem denen zuwenden, die mit sich und anderen nicht zurecht kommen und in Schwierigkeiten sind. Ohne zuerst auf die Gruppenzugehörigkeit der Betroffenen zu achten, wird sie ihnen helfen und dabei alles vermeiden, was demütigen könnte. Sie wird im Rahmen ihrer Möglichkeiten mitwirken,

daß auch ledige Mütter Menschlichkeit und Hilfe erfahren, daß Isolierte wieder Anschluß finden, daß Straffällige wieder einen sinnvollen Platz in der Gesellschaft einnehmen, daß Drogenabhängige wieder kontaktfähig und berufstüchtig werden. Für ältere Menschen wird sie Möglichkeiten zu aktiver Mitarbeit suchen und schaffen ...

Die Hilfe für den leidenden Mitmenschen wird um so wirksamer sein, je mehr es gelingt, auch die Ursachen der Leiden zu beseitigen, soweit dies möglich ist. Zwar ist es nicht die Aufgabe der Gemeinde, als solche in Parteipolitik einzugreifen; wohl aber soll sie die gesellschaftlichen und politischen Vorgänge aufmerksam verfolgen und aktiv dazu beitragen, daß gute und gerechte Entscheidungen getroffen und durchgeführt werden. Deshalb wird sich die Gemeinde der Zukunft zum Beispiel um ein kritisch-solidarisches Verhältnis zur kommunalen Verwaltung und zu den konstruktiven politischen Kräften am Ort bemühen, ohne sich auf einen parteipolitischen Standpunkt festzulegen ...

Wie könnte eine Gemeinde aussehen, die diese Aufgaben erfüllen will? Diese Frage gewinnt besondere Bedeutung durch den fortschreitenden Priesterangel. Sie ist aber auch unabhängig davon längst fällig. Es geht dabei nicht so sehr um Überbrückungsmaßnahmen oder Notlösungen in der Hoffnung auf bessere Zeiten; vielmehr gilt es zu überlegen, in welche Richtung sich die Gemeinde von heute entwickeln muß, um Gemeinde für morgen zu werden.

Weder Schulklasse noch Theaterpublikum

Wir müssen mutig und entschlossen Abschied nehmen von einem Versorgungsdenken, demzufolge es Sache der Priester und ihrer Mitarbeiter ist, den Gemeinden ein Programm – einen «Service» – von Gottesdiensten, Bildungsveranstaltungen und sozialen Hilfeleistungen anzubieten, aus dem dann jeder nach Belieben auswählt. Eine Gemeinde ist weder eine Schulklasse noch ein Theaterpublikum. Sie verdient den Namen einer christlichen Gemeinde nur in dem Maße, wie ihre Aktivitäten aus dem Geist Jesu in ihr selbst erwachsen und von ihr getragen werden. Ähnlich der christlichen Frühzeit sollte es deshalb in den Gemeinden eine Fülle verschiedenster Dienste und missionarischer Initiativen geben.

Viele Dienste, die heute noch dem Priester allein oder seinen amtlichen Mitarbeitern überlassen bleiben, müssen in Zukunft weitgehend von der Gemeinde getan werden. Dabei gilt es, neue Begabungen und Möglichkeiten zu entdecken ... Eine wichtige Funktion der Gemeindeleitung wird in Zukunft darin bestehen, Aktivitäten zu inspirieren und zu koordinieren. Durch gute Information wird sie dafür zu sorgen haben, daß Entscheidungen durchsichtiger werden ...

Mehr noch als heute wird es spontane Gruppierungen geben, die sich vorübergehend oder auf Dauer bilden – sei es etwa zum gemeinsamen Gebet, zur Lösung eines sozialen Problems oder zur Erreichung eines besonderen Zieles. Durch diese innere Auffächerung kann die Gemeinde auch wieder anziehend werden für jene, die sich nicht oder nur teilweise mit Glauben und Kirche identifizieren.

Die Gemeinde für morgen wird sich nicht isolieren dürfen. Mehr als bisher wird sie angewiesen sein auf Erfahrungsaustausch und Zusammenarbeit mit Nachbargemeinden, mit Bezirk und Bistum. Auch die Kontakte zu anderen christlichen und nichtchristlichen Gruppen und Vereinigungen müssen gepflegt werden, wobei der Zusammenarbeit mit den evangelischen Gemeinden besondere Bedeutung zukommt.

Für eine fruchtbare Zusammenarbeit ist keine völlige Übereinstimmung mit allen Zielen und Mitgliedern einer anderen Gruppe erforderlich. Es genügt die gemeinsame Sicht der Aufgaben, die zusammen gelöst werden sollen, und eine klare Absprache über die Bedingungen der Zusammenarbeit.

Bischof Wilhelm Kempf, Limburg

Aus dem Fastenhirtenbrief 1974

Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen

Redaktion: Ludwig Kaufmann, Raymund Schwager, Karl Weber, Jakob David, Albert Ebner, Mario v. Galli, Robert Hotz, Josef Renggli, Josef Rudin

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

Abonnementspreise: Ganzes Jahr: Fr. 24.— / Ausland: sFr. 27.— / DM 24.— / öS 160.— / FF 40.— / Lit. 5800.— / US \$ 9,50

Halbjahresabonnement: Fr. 13,50 / Ausland: sFr. 15.— / DM 13,50 / öS 85.—

Studenten-Abonnement: Schweiz Fr. 15,50 / Ausland: sFr. 17.— / DM 15,50 / öS 95.— / Lit. 3700.—

Gönnernabonnent: sFr./DM 32.— (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.—

AZ

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

8002 Zürich