



IN DEN JAHREN nach dem Zweiten Weltkrieg, als General Franco daran interessiert war, seine Regierung sowohl für die USA wie für die christdemokratischen Regierungen salonfähig zu machen, berief er einen Mann zum Erziehungsminister, der sich in Spanien durch sein soziales Engagement und in der katholischen Welt bei der Gründung der internationalen Studentenvereinigung «Pax Romana» bekannt gemacht hatte: *Joaquín Ruiz-Giménez Cortes*. Seinerzeit mit der Vorbereitung des Konkordats betraut, hat er sich in der Folge dem Régime entfremdet. Seit der Konzilszeit inspiriert er die demokratische Bewegung um die «Quadernos para el Dialogo» (Auflage heute 47 000), und so taucht sein Name auch in Presseberichten der jüngsten Tage über die Opposition auf. So erfuhr man u.a., daß ein Vortrag, den er im Norden halten sollte, verboten wurde. Andererseits las man am Morgen des 4. November, daß nach allen übrigen Ex-Ministern nun auch noch dieser Mann der *Ára Tajo* (Außenminister in den frühen fünfziger Jahren) im Pardo einen Besuch gemacht habe. Am gleichen Morgen empfing mich Ruiz-Giménez zusammen mit einem englischen Kollegen in seinem Madrider Anwaltsbüro und antwortete sehr offen auf alle unsere Fragen.

## Begegnung in Madrid

Zuerst wollten wir wissen, wie Ruiz, der «Exminister», zum Oppositionellen wurde: sieht solche Opposition heute nicht nach Opportunismus aus?

Ruiz, als Jurist seinerzeit mit dem Verhältnis von Kirche und Staat, als Professor für Soziologie und Philosophie heute, aber auch mit den vielschichtigen Fragen der säkularisierten Gesellschaft befaßt, identifiziert seine eigene Entwicklung mit der der katholischen Kirche: «*Pacem in terris*» von Papst Johannes XXIII. und das Zweite Vatikanische Konzil haben ihn und seine Gesinnungsfreunde tief beeindruckt. Die Kirche, neben der Armee und dem wirtschaftlichen Management einer der drei

Pfeiler der spanischen Gesellschaft, änderte sich im Sinne der Religionsfreiheit und der demokratischen Mitverantwortung: also mußte sich auch der spanische Staat im gleichen Sinne ändern. Damals (9. 11. 1962) schickte übrigens der jetzige Papst als Erzbischof von Mailand auch schon ein Gnadengesuch an Franco, und er gab als Motiv an, die öffentliche Ordnung in einer katholischen Nation müßte anders verteidigt werden als in einem Land ohne Glauben und christliche Sitten.

Ruiz-Giménez verschrieb sich den Zielen von «*Justitia et Pax*», die er als Avantgarde in der Kirche betrachtet und deren spanische Nationalkommission er präsidiert. Ihre Dokumente haben mehrmals Aufsehen erregt: das letzte kritisierte das Anti-Terrorismus-Gesetz. Die Veröffentlichung wurde verboten bzw. mit hohen Strafen belegt. Ruiz selber blieb bisher ungeschoren. Als Rechtsanwalt verteidigt er politische Angeklagte, und als Mitglied einer kommenden Partei von «Linksdemokraten» tritt er heute eine Politik der «großen Allianzen» (sogar unter Einschluß von Carillos Kommunisten), sowie die Forderung nach einer allgemeinen Amnestie für die politischen Gefangenen. In Konsequenz der Religionsfreiheit fordert der einstige Knüpfer des Konkordats heute die Trennung von Kirche und Staat.

Zwischen Tür und Angel stellte ich eine letzte Frage: «Warum werden Sie nicht verhaftet wie gerade gestern ein Führer der Sozialisten, warum nicht gebüßt wie vorgestern der Jesuitenpater, der Ihren Text von «*Justitia et Pax*» in der Predigt kommentiert hat?» Ruiz-Giménez antwortet ruhig: «Vermutlich packen sie mich nicht, weil ich Beziehungen und Freunde hier und in Rom habe. Aber vielleicht spielt auch eine Rolle, daß ich bei denen, die an der Macht sind und die ich kritisiere, doch stets die Person respektiere. Deshalb übrigens bin ich heute nacht, als man das Ende erwartete und dann der Eingriff vorgenommen wurde, in den Pardo gegangen. Ich wollte den Angehörigen und Franco als einem sterbenden Menschen meinen Respekt erweisen.» *L.K.*

## Literatur

**Moderne Klassiker der Lyrik:** T. S. Eliot und W. H. Auden als Bahnbrecher neuzeitlicher Poesie – Erste fremdsprachliche (deutsche) Gesamtausgabe von Eliots Lyrik – Wandlung von der Skepsis zur Bejahung – Auden: für Deutschland neu – Eine repräsentative Auswahl – Antiorientalistisch und gesellschaftsverändernd – Das Überzeitliche im Endlichen.

*Karlheinz Schauder, Landstuhl*

**Rilkes Legende vom verlorenen Sohn:** Zum hundertsten Geburtstag des Dichters – Die Geschichte von dem, der nicht geliebt werden wollte – Liebe, die keine Freiheit, sondern Gefangenschaft ist – Autobiographischer Gehalt – Von der Mutter zur Lebenslüge verdreht – Die «Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge» im Licht der frühen Novelle «*Ewald Tragy*».

*Bert Herzog, Eschenz*

## Geschichtstheologie

**«Taten Gottes» im neuen China?** Tagungsbericht eines Kolloquiums in Löwen – Für Chinas Identität erscheint unsere Kirchengeschichte irrelevant – Aber läßt sich China vom Selbstverständnis unserer Kirchen ausklammern? – Die Fremdeinflüsse auf das Christentum in Antike und Neuzeit – Die «*gesta Dei*» auch heute lesen lernen – Konfrontationen mit Aussprüchen Maos – Glaube und Ideologie – Der Kampf als aktives Element der Liebe? – Alle Völker in ihren Schicksalen und Taten sind Träger von Offenbarung und Heilsgeschehen.

*Jakob David*

## Ethik

**Was Utopie vermag:** Ivan Illich als Beispiel für langfristige Ethik – Ihn treibt eine existentielle Betroffenheit – Ausgang von Sachfragen – Einwände von «Realisten» heben die Notwendigkeit der Utopie nicht auf – Sie lebt von der Erwartung des Besseren – Der unverfügbare Grund.

*Stephan Pfürtnner, Köln*

## Spanien

**Die Kirche im spanischen «Übergang»:** Wie steht es mit dem «offenen Konflikt» zwischen Kirche und Franco-Régime? – Die Einheitsideologie kam der Kirche schon immer teuer zu stehen – Gerade dort, wo es ihr «gut ging», hat sie das Feld verloren – Forderungen des Konzils von Franco abgelehnt – Predigtzensur und andere Schikanen – Papst kontra «Bunker» – Der Primas zieht am anderen Strick.

*Ludwig Kaufmann*

# Moderne Klassiker der Lyrik

Neue Gedichtbände von T. S. Eliot und W. H. Auden<sup>1</sup>

*Thomas Stearns Eliot* ging 1914 von Amerika nach London und wurde 1927 englischer Staatsbürger. *Wystan Hugh Auden* verlegte 1939 seinen Wohnsitz von England nach New York und wurde dort 1946 naturalisiert. Der anglierte Amerikaner und der amerikanisierte Engländer haben als Bahnbrecher der modernen Dichtung den literarischen Geschmack unserer Zeit verändert und neu gebildet. Beide gelten als radikale Neuerer, die in ihren Werken Tradition und Moderne, die Formen der Alten Welt und den Ausdruck der Neuen Welt, zu verbinden suchten. T. S. Eliots «The Waste Land» wird noch heute in den angelsächsischen Ländern als die Magna Charta der neuzeitlichen Poesie betrachtet. Eliots Ideen wurden vor allem von dem sogenannten Oxforder Kreis verfochten, dem W. H. Auden, Christopher Isherwood und Stephen Spender angehörten. Auden verdankt Eliot entscheidende Anregungen und wird als der bedeutendste Lyriker der zweiten Eliot-Generation bezeichnet. Bei uns war die Rezeption der beiden Autoren bisher verhältnismäßig gering. Nun erschienen innerhalb kurzer Zeit zwei Bücher, die das lyrische Werk der führenden Dichter der englischen Moderne in zweisprachigen Ausgaben präsentieren.

## T. S. Eliot: Von der Skepsis zur Bejahung

Acht Jahre nach dem Tod T. S. Eliots liegt die deutsche Gesamtausgabe seiner Werke geschlossen vor. Nach den Dramen und zwei Bänden mit Essays enthält der vierte Teil das gesamte lyrische Schaffen, die Gedichte aus den Jahren von 1909 bis 1962. Es handelt sich um die erste vollständige Ausgabe seiner Lyrik in einer Fremdsprache. Die Publikation ist auf dem jüngsten Stand der Forschung; sie berücksichtigt die neuesten exegetischen Erkenntnisse, die sich insbesondere durch die wieder aufgefundene Urfassung von «The Waste Land» ergeben haben. Eva Hesse, die den Band herausgegeben und mit einem Nachwort versehen hat, hat deshalb auch «The Waste Land», das von Ernst Robert Curtius übertragen wurde, für die vorliegende Ausgabe neu übersetzt. Ein Teil der deutschen Texte ist bereits bekannt, andere erscheinen hier erstmals in Buchform. Ältere Versionen, die bisher unter dem Titel «Gedichte» in der Bibliothek Suhrkamp veröffentlicht waren, wurden neu durchgesehen und leicht überarbeitet. In den Übertragungen kommen verschiedene Generationen und unterschiedliche Richtungen zu Wort. Neben Eva Hesse sind siebzehn weitere Autoren als Übersetzer vertreten: Christian Enzensberger, Hans Magnus Enzensberger, Erich Fried, Hans-Jürgen Heise, Hans Hennecke, Klaus Günther Just, Erich Kästner, Werner Peterich, Friedrich Podszus, Alexander Schmitz, Rudolf Alexander Schröder, Annemarie Seidel, Hedda Soellner, Peter Suhrkamp, Siegfried Unseld, Nora Wydenbruck und Carl Zuckmayer. Die einander gegenübergestellten Originale und deutschen Versionen ermöglichen interessante Vergleiche.

T. S. Eliot unternahm es, die moderne Welt als Gegenstand der Kunst zu erschließen. Er wollte neue Entdeckungen im Gebrauch der Worte machen und mischte deshalb moderne und archaische, profane und religiöse Elemente. Das Buch macht die Entwicklung der Eliotschen Lyrik, ihre formale und thematische Spannweite sichtbar. In «Prufrock» äußert sich die zynische und ironische Verachtung des Großstädtlers gegenüber seiner Umwelt. Ein nihilistischer Ton herrscht auch

in «Das wüste Land» vor, einer Art Abrechnung mit dem London der frühen zwanziger Jahre. In dem berühmtesten Gedicht des 20. Jahrhunderts schildert Eliot die Misere und Hoffnungslosigkeit der Menschen nach dem Ersten Weltkrieg. Auch der nächste Zyklus mit dem Titel «Die hohlen Männer» reflektiert die Sinnlosigkeit des Daseins. Mit «Aschermittwoch» kündigt sich die Hinwendung des Dichters zum christlichen Glauben an, die Verzweigung weicht der Vision eines neuen Lebens. Die positivsten Äußerungen zur christlichen Religion finden sich in den Chören zu «The Rock». Eliots christliche Dichtung erreicht ihren Höhepunkt in den «Vier Quartetten», die um das Geheimnis von Sein und Zeit kreisen. Editorisch bemerkenswert erscheint, daß das Fragment «Sweeney Agonistes» in gleicher Übersetzung, jedoch mit Regieanmerkungen auch in dem Dramenband enthalten ist.

Die Gesamtausgabe der Gedichte gewährt neue Einblicke in die Gedankenwelt T. S. Eliots, der sich vor allem in der zweiten Hälfte seines Lebens bemühte, das Ewige im Zeitlichen zu erkennen. Seine Wandlungen von der Skepsis zur Bejahung, von der Ironie zur Zustimmung widersprechen sich dabei nicht, sondern sind aufeinander bezogen. Die grundsätzlich religiöse Natur seiner Dichtungen bekundet sich nicht zuletzt in den zahlreichen Anspielungen auf die Bibel und die Divina Commedia. Unter Logos verstand er nicht nur den allgemeinen Sinn der Welt, sondern auch und gerade das fleischgewordene Wort Gottes. Er hat wiederholt darauf hingewiesen, daß sein Schaffen neben literarischen und politischen Kriterien von moralischen und religiösen Gesichtspunkten bestimmt wird. Seine bekannte Selbstcharakteristik, wonach er «als religiöser Mensch Anglikanisch, als politischer Royalist, als Dichter Klassizist» sei, hat ihm herbe Kritik eingetragen. Auch die Herausgeberin Eva Hesse, die sich als fundierte Textforscherin einen Namen gemacht hat, glaubt hier einsetzen zu müssen. Ihr umfangreiches Nachwort stellt mehr eine kritische Auseinandersetzung als eine würdigende Zusammenfassung dar. Sie analysiert das Leben des Dichters nach den heute gängigen soziologischen und psychologischen Kategorien. Sie untersucht das Verhältnis von Sexualität und Religion in seinen Dichtungen. Dabei zeigt es sich freilich, daß die psychoanalytische Sicht und die marxistischen Argumente offenbar nicht ausreichen, um dem Schaffen eines Schriftstellers gerecht zu werden, der bis in die sechziger Jahre als der größte englische Lyriker und Kritiker dieses Jahrhunderts galt.

## W. H. Auden: Das Überzeitliche im Endlichen

Der Lyriker, Essayist und Librettist W. H. Auden, der vor kurzem im Alter von 66 Jahren starb, wurde bisher in Deutschland nur wenig beachtet. Mit dem vorzustellenden Buch erscheint zum ersten mal eine repräsentative Auswahl seiner Gedichte in deutscher Sprache. Der Band enthält Arbeiten aus vielen Jahrzehnten. Die Texte sind nach den Erscheinungsjahren der Originale angeordnet. Die Anthologie konnte noch in enger Verbindung mit dem Dichter zusammengestellt werden. Auden hat alle deutschen Texte durchgesehen und autorisiert. Die Nachdichtungen stammen von Erich Fried, Astrid Claes, Herbert Heckmann, Kurt Hoffman, Hans Egon Holtusen, Ernst Jandl, Will Keller, E. Lohner, Friederike Mayröcker, Claus Pack, Hilde Spiel, Herta F. Staub, Georg von der Vring und Herbert Zand. Die vierzehn Übersetzer liefern recht unterschiedliche Interpretationen. Manche Gedichte wurden von mehreren Übersetzern ins Deutsche übertragen, einige Übersetzungen sind schon in Zeitschriften erschienen.

Auden studierte 1925–28 an der Universität Oxford. Während dieser Zeit entdeckte er die Werke Eliots, Freuds und Marx', die sein frühes Schaffen maßgeblich beeinflussten. Auden begann mit antiromantischer Lyrik und stellte sich in den Dienst der gesellschaftlichen Veränderung. Später erfuhr er eine ähnliche Wandlung wie T. S. Eliot: er kehrte zum ökumenischen

<sup>1</sup> T. S. Eliot: Gesammelte Gedichte 1909–1962. Suhrkamp-Verlag, Frankfurt. 433 Seiten, Leinen, DM 54.—.

W. H. Auden: Gedichte Poems. Europa-Verlag, Wien. 223 Seiten, Leinen, DM 28.—.

Anglikanismus zurück, aus dem Kommunist wurde ein Christ mit sozialen Tendenzen. Seine religiösen Intentionen haben in dem Gedicht «Zeitalter der Angst», einer Weltanschauung in Versen, ihren unverhüllten Ausdruck gefunden. Auden ließ sich gleichwohl auf keine programmatische Lehre festlegen. Bestenfalls kann man sagen, daß er dem christlichen Existentialismus nahestand.

Auden versuchte wie Eliot, antike Vorbilder und unmittelbare Erlebnisse miteinander zu verschmelzen. Als formal ungeheuer wandlungsfähiger Autor bediente er sich der Metrik und Stilistik von sechs Jahrhunderten und experimentierte gleichzeitig mit neuen Vers-Schemata. Seine exzellente Beherrschung von Reim, Vers und Strophe lief zuweilen Gefahr, das Gleichgewicht zwischen Form und Aussage zu beeinträchtigen. Neben dem Wechsel der Formen variierte Auden außerdem die Sprachmuster, suchte er eine neue Rhetorik zu entwickeln. Er wählte bewußt ein niederes Vokabular und einen natürlichen Sprechton, um seine Dichtung im modernen Alltag zu verwurzeln. Im Gegensatz zu Eliot schrieb Auden keine hermetischen und esoterischen Verse, sondern Gedichte in einfachen Worten und mit eindeutiger Aussage. Der brillante und vielseitige Schriftsteller erneuerte unter anderem die Tradition der Gelegenheitsgedichte. Einige Gedichte der Auswahl sind zum Gedenken an W. B. Yeats, Sigmund Freud, Dietrich Bonhoeffer, John F. Kennedy, zum Tod von Audens Haushälterin und zur Praxisaufgabe des Dorfarztes entstanden. In den Langzeilengedichten des Bandes vereinigen sich das virtuose Können und rhetorische Spiel des Dichters mit räumlicher und zeitlicher Gesamtschau.

Alle Dichtungen Audens weisen ein starkes didaktisches Element auf. Er stellte einmal dazu fest: «Es muß immer zwei Arten von Kunst geben, eine Zuflucht suchende, denn der

Mensch bedarf der Zuflucht, und eine Gleichniskunst, die den Menschen lehren soll, den Haß zu verlernen und die Liebe zu lernen.» Jenseits modischer Trivialitäten kümmerte sich Auden um die wesentlichen Dinge und setzte sich mit der bedrängenden Wirklichkeit auseinander. Seine Gedichte befassen sich mit dem Rätsel des Menschen, der Gefährdung der Welt und dem Geheimnis hinter aller Realität. Scheitern und Tod treten in seinen dichterischen Gestaltungen als ständiges Thema auf. Angesichts der Unruhe unserer Zeit und der Verlorenheit des heutigen Menschen suchte er nach geistiger und moralischer Ordnung, nach einer gültigen Deutung der Welt und des Lebens. Als Meister der sogenannten «theological light verse» versuchte er, das Überzeitliche im Endlichen sichtbar zu machen. Die Reflexionen und Sentenzen seiner Lehrgedichte wandten sich an den einzelnen, nicht an die Gruppe. Er war der Auffassung, daß uns weder die Psychologie noch die Politik retten kann, sondern nur «a change of heart». Er weigerte sich letzten Endes, sich restlos der Literatur auszuliefern. Es gab Wichtigeres für ihn als das Schreiben, nämlich das Leben selbst.

Die beiden Lyrikbände von Eliot und Auden ermöglichen die Begegnung mit zwei modernen Klassikern, die mit ihren künstlerischen Wagnissen und Entscheidungen kulturkritisch und kulturenerneuernd gewirkt haben. In ihrem Gesamtwerk nehmen die Gedichte den ersten Platz ein, wenn auch Eliot mehr durch seine Dramen und Auden mehr durch seine Operntexte einem breiteren Publikum bekannt geworden sind. Der Einfluß ihrer kühlen und klaren Sprache, ihrer sachlichen und ausdrucksstarken Lyrik wurde in England und Amerika so vollständig assimiliert, daß er dort von den Bildern und Zeichen der modernen Dichtung nicht mehr zu trennen ist.

*Karlheinz Schauder, Landstuhl*

## RILKES LEGENDE VOM VERLORENEN SOHN

Eines Tages ging der verlorene Sohn von zu Hause fort, der verlorene Sohn in der Legende am Ende der «Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge». Aber wir wissen: jene Legende ist nicht die Parabel aus dem Evangelium, das Gleichnis von den zwei Söhnen eines Vaters, von denen einer zu Hause blieb und seine Pflicht tat, während der andere in die Welt hinausging, sein Erbteil verpraßte und erst in der Not vor dem Treiber der Schweine bereute und wieder zurückfand und den der gütige Vater wieder aufnahm, in seine Arme schloß und verzieh. Denn Rilkes Geschichte ist gegen den Strich der Exegese gelegen und beginnt mit den Worten: «Man wird mich schwer davon überzeugen, daß die Geschichte des verlorenen Sohnes nicht die Legende dessen ist, der nicht geliebt werden wollte.» Doch das heißt: nicht geliebt in der Weise, wie man oft in der Welt liebt, mit einer Liebe, die nur Zwang ist und die den Geliebten verpflichtet, so zu bleiben, wie man glaubt, daß er sei, mit jener gewaltsamen Liebe, die man leistet, damit sich der andere fügt, damit er uns wieder liebt und damit wir ihn dann besitzen und sagen können: mein Kind, mein Hund, mein Freund, meine Frau; mit jener Liebe, die sich des andern bemächtigt und ihn verschlingt, so daß er nicht mehr er selbst ist, sondern nur noch ein Teil von uns und zu dem man sagt: du darfst nicht sterben, du darfst dich auch nicht verändern; so mußt du bleiben, wie du jetzt bist, denn so liebe ich dich und so will ich dich lieben.

So wird oft das Kind schon geliebt, und diese Liebe umgibt das Kind mit Wünschen, Ermahnungen und Tadel, mit vorgestellten Zielen, auf die es sich hin zu bewegen hat; und wehe, wenn es diese Ziele nicht sucht, wenn es anders wird und sich von uns löst. Denn solche Liebe wartet auf Gegenliebe und will eine Verschlingung von Liebe in Liebe, und in dieser Liebe ist

keine Freiheit, sondern Gefangenschaft und nur Gemeinsamkeit in der Gefangenschaft.

Darum ging der verlorene Sohn in Rilkes Legende von zu Hause fort, um so nicht mehr geliebt zu werden, um so nicht lieben zu müssen, und er nahm sich vor, «niemals zu lieben, um keinen in die entsetzliche Lage zu bringen, geliebt zu sein». Dieser verlorene Sohn ist auf der Flucht vor der Liebe. «Da er ein Kind war», heißt es in Rilkes Legende, «liebten ihn alle im Hause. Er wuchs heran, er wußte es nicht anders, und gewöhnte sich in ihre Herzweiche... Aber als Knabe wollte er seine Gewohnheiten ablegen. Er hätte es nicht sagen können; aber wenn er draußen herumstrich... und nicht einmal die Hunde mithaben wollte, so war's, weil auch sie ihn liebten; weil in ihren Blicken Beobachtung und Teilnahme war, Erwartung und Besorgtheit, weil man auch vor ihnen nichts tun konnte ohne zu freuen oder zu kränken. Was er aber damals meinte, war die innige Indifferenz des Herzens... Nur daß dann der Heimweg kam. Mein Gott, was war da alles abzulegen und zu vergessen... sonst verriet man sich... Die Hunde, in denen die Erwartung den ganzen Tag angewachsen war, prellten durch die Büsche und trieben einen zusammen zu dem, den sie meinten. Und den Rest tat das Haus. Man mußte nur eintreten in seinen vollen Geruch, schon war das meiste entschieden..., im ganzen war man schon der, für den sie einen hier hielten; der, dem sie aus seiner kleinen Vergangenheit und ihren eigenen Wünschen ein Leben gemacht hatten; das gemeinsame Wesen, das Tag und Nacht unter der Suggestion ihrer Liebe stand, zwischen ihrer Hoffnung und ihrem Argwohn, vor ihrem Tadel oder Beifall. – Wird er bleiben und das ungefähre Leben nachlügen, das sie ihm zuschreiben, und ihnen allen mit dem ganzen

Gesichte ähnlich werden?... Nein, er wird fortgehen...fortgehen für immer.»

So ging der verlorene Sohn in Rilkes Legende von zu Hause fort, wie Malte Laurids Brigge selbst fortgegangen war, um «allgemein und anonym» zu ein und von jener Liebe zu genesen, die für ihn wie eine Krankheit war, an der man leiden konnte und verderben, wie Rainer Maria Rilke fortging, das Elternhaus und Prag und die Heimat verließ und später nach einer überstürzt beschlossenen Heirat auch die Kirche verließ und bald danach auch Haus und Frau und Kind in Westerbude, um fortan heimatlos zu sein, familienlos, berufslos; man ist sogar versucht zu sagen: lieblos. Denn es ist immer er selbst gewesen, in der Legende vom verlorenen Sohn, im «Malte Laurids Brigge», in der zweiten «Duineser Elegie», in dem späten Gedicht «Wendung», wo es heißt: «...Da beriets in der Luft / unfäßbar beriet es / über sein fühlbares Herz, / über sein durch den schmerzhaft verschütteten Körper / dennoch fühlbares Herz / beriet es und richtete: / daß er der Liebe nicht habe. / (Und verwehrte ihm weitere Weißen).» Er war es auch selbst in der frühen Novelle «Ewald Tragy» (die aber erst nach seinem Tod erschien); er war es immer selbst, der von zu Hause fortgegangen war, weil er die Liebe nicht wollte und weil er nicht fähig war, sie zu leisten und zu ertragen.

Denn er hatte in seiner Kindheit schon unter einer Liebe gelitten, die eine Vergewaltigung seiner Natur war, und die ihn von Anfang an um sich herumgedreht hat. Er selbst hat gestanden, daß ihn seine Mutter zum Ersatz für ein verstorbene Töchterchen nahm, ihm Mädchenkleider anzog und die Locken wachsen ließ bis zur Schulzeit und ihn ihre «süße kleine Sofie» genannt hat. Er mußte mit Puppen spielen und mit Mädchen umgehen, und das war nicht nur überaus lächerlich, sondern auch der Grund für einen verheerenden Einbruch der Angst in das junge Leben. Denn René konnte nicht leisten, was die Mutter von ihm verlangte; er versagte immer wieder oder zwang sich unecht zu sein, der Schauspieler einer mißlichen Rolle. Er war den Ansprüchen dieser verdrehten Mutterliebe gar nicht gewachsen, und man soll sich nicht wundern, daß diese Liebe später in den Haß des Gefährdeten umschlug, der zu flüchten begann. Er war in der Herzweiche gewesen, und man hatte ihm dort aus den Wünschen der Mutter ein Leben gemacht, das niemals das seine sein konnte, das nur immer das ihre war; ein ungefähres Leben, das er nachlügen mußte, eine Maske des Lebens, in die ihn die Suggestion der Mutter hineinzwang und vor dem ihm zu grauen begann.

Und so ist zu sagen, daß Rilke nicht wußte, was Liebe sein konnte; denn er hat sie als Kind nur von ihrer gefährlichen Seite kennen gelernt, und er ist nie fähig geworden, sie anders zu sehen denn als Gefahr, als Desintegration seiner Person, als Zerstörung der Freiheit, als Gewalt und Vernichtung. Wenn man ihn später sieht, vertieft in die Gefahren der Liebe, über sie schreibend und dichtend und immer vor ihr auf der Flucht, dann sollte man nicht vergessen, was all dem voranging und was in dem Kind schon das arglose Vertrauen zerstört hatte. Denn hier fielen die Entscheidungen im Vorfeld. Man täusche sich nicht. Sie fielen nicht dort, wo der Philosoph seinen Standort hat und sich mit rationalen Argumenten zu schaffen macht; sie fielen im Hintergrund und im Raum einer noch wortlosen Angst, die zur Flucht zwang und die immer verdrehter und wahnhafter wurde; die wohl Rationalisierungen und Konstruktionen erfand, mit denen sie zu beschwichtigenden versuchte, zu rechtfertigen und zu sichern, die aber absonderlich blieb und von allen Geistern der Unterscheidung verlassen.

Es ist eben nicht alles Philosophie, was nach ihr schmeckt, und könnten wir Rilkes Worten über die Liebe nachgehen, dann würde sich zeigen, daß ihr geheimer Ausgangspunkt immer Rilkes Angst vor der Gefährdung war, und daß er nur darum die «Liebenden» rühmte, «die auf keine Gegenliebe mehr hofften», weil in dieser ziel- und richtungslosen Liebe, die

nur noch schweifendes Gefühl ist ohne Gegenstand, die Liebe aufgelöst ist durch die Sehnsucht, die nie ans Ziel zu kommen wünscht, die kein Du mehr hat, kein Gegenüber, die sich selbst genügt. Erst in solcher Liebe sah er keine Gefahr mehr; denn erst solche Liebe blieb mit sich allein. «Schlecht leben die Geliebten», schrieb er, «und immer in Gefahr. Ach, daß sie überstünden und Liebende würden. Um die (nur) Liebenden ist lauter Sicherheit.» Er suchte nach jenen, die sie geleistet hatten. Er fand nur Frauen. Und in diesen Frauen überspielte er seinen betrüblichen Anfang und das, was er von seiner Mutter sagen mußte: «sie hat mich umgedreht.»

Als er fortging, war die Mutter schon nicht mehr zu Hause. 1884 hatten sich die Eltern getrennt. Sie warf ihrem Mann «die armselige Existenz» vor, reiste mit einem unbekanntem Herrn nach Wien, ließ ihren Sohn sitzen, schob ihn den Verwandten zu, und die zogen es vor, ihn auf einem der Freiplätze auf einer der Militärschulen zu versorgen. Später kam er wieder zu Verwandten, wurde Privatist aufs Abitur und fühlte sich sehr unbehaglich in der bourgeois Atmosphäre der Prager Sippe. Als er dank einer Studienrente Onkel Jaroslaws studieren konnte, verließ er Prag und lebte in München. Man muß aber die frühe Novelle «Ewald Tragy» gelesen haben, um zu begreifen, daß die Legende vom verlorenen Sohn eine Geschichte hat, die bis in Rilkes Jugend zurückreicht. Denn nichts ist erfunden, weder das heftige Gespräch mit Papa, noch die Mittagstafel im Hause der Tante Karoline. Sie sind alle beisammen, die von der Sippe, man kann mit den Fingern auf sie zeigen und es mildert die Peinlichkeit nur, daß man weiß: dieses gallige Ding ist erst nach Rilkes Tod erschienen. Es ist nicht anzunehmen, daß die Betroffenen noch davon Kenntnis erhielten.

Es herrscht eine abgestandene Luft in diesem Kreis von gelangweilten Bürgern, eine modrige Atmosphäre von Plüsch und Bourgeoisie. Man sitzt sich bei Tisch «gegenüber und hungert sich an. Nach dem Essen rückt man die Stühle, streckt sich, sagt mit fetter, zufriedener Stimme, die über vieles Schlucken rollt, «Mahlzeit» und zieht sich an den schweißigen Händen in den Salon.» ...So war der letzte Sonntag, den Rilke zu Hause verbrachte, und so war jeder andere gewesen. Er konnte sich damals schon fragen, wie später im «Malte»: «Wird er nun bleiben und das ungefähres Leben nachlügen, das sie ihm zuschreiben und ihnen mit dem ganzen Gesicht ähnlich werden?... Nein, er wird fortgehen. Es war nicht auszuhalten in dieser Zusammenrottung erstorbener Seelen, wo man doch immer nur der war, für den sie einen hier hielten.» Er wollte kein Bürger sein. Er schrie seinem Vater ins Gesicht: «Du scheinst nur zwei Dinge zu kennen, die Leute und das Geld. Um die dreht sich alles bei Dir. Man liegt vor den Leuten auf dem Bauch, das ist der Weg. Und man kriecht auf dem Bauch zum Geld, das ist das Ziel.» Es war das Äußerste, was er ihm zuschreiben konnte.

Und dann ging er, und damit begann der Auszug des verlorenen Sohnes. Der Schluß der Novelle «Ewald Tragy» aber spart die Gestalt aus, um die es im Grunde geht: die Mutter. Sie hatte ihn verlassen und sie hatte ihn nicht fertig gemacht für die Welt. Sie hatte ihn nur in der Herzweiche verdreht. Nun war er so sonderbar und anders als die andern. Und darum ist er einsam geworden. Er spürt: viele meiden ihn. «Er bleibt vergessen. Er mag rufen und Zeichen geben. Seine Stimme reicht nirgends hin. Und gerade in diesen Tagen ist sein Bedürfnis nach Teilnahme so groß; es wächst in ihm fort und wird ein trockener ungestümer Durst, der ihn nicht demütigt, sondern bitter und trotziger macht. Er überlegt plötzlich, ob er nicht das, was er umsonst erbittet von aller Welt, fordern kann von irgendwem, wie ein Recht, wie eine alte Schuld, die man einzieht mit allen Mitteln, rücksichtslos. Und er verlangt von seiner Mutter: «komm, gib mir, was mir gehört.» – Das wird ein langer Brief, und Ewald schreibt weit in die Nacht hinein», immer rascher und mit immer heißeren

Wangen. Er hat damit begonnen eine Pflicht zu fordern und, ehe er es weiß, bittet er um eine Gnade, um ein Geschenk, um Wärme und Zärtlichkeit. «Noch ist es Zeit», schreibt er, «noch bin ich weich und kann wie Wachs sein in deinen Händen. Nimm mich, gib mir eine Form, mach mich fertig.» Es ist ein Schrei nach Mütterlichkeit. Doch die Worte gehen schon niemandem mehr entgegen... Und so ist es gar nicht erstaunlich, daß Tragy zum Schluß erkennt, daß es niemand gibt, dem er diesen Brief schicken kann, daß niemand ihn versteht, am wenigsten diese schlanke nervöse Dame (die seine Mutter ist)... Also muß man diesen Brief rasch verbrennen. «Er wartet. – Aber der Brief verbrennt ganz langsam, in lauter zitternden Flammen.»

## GESTA DEI PER SINENSES

### China und die Heilsgeschichte

Das «Neue China» mit seinen achthundert Millionen Menschen ist eine Tatsache von weltgeschichtlicher Bedeutung. Nicht nur durch die Wucht seiner Bevölkerungszahl, sondern auch durch den Anspruch, ein neues Menschenverständnis, eine neue Moral, ein neues Gesellschafts- und Staatssystem aufzubauen, mit zunächst erstaunlichem Erfolg.

Was bedeutet das für die Kirche, die Kirchen? Welche Fragen, welche Aufgaben stellt das neue China den Kirchen?

Mit diesem Fragenkomplex beschäftigte sich ein großes Studien-«Kolloquium» vom 14. bis 19. September 1974 in Löwen. Es versammelte über neunzig Experten aus Ost und West, aus allen Kontinenten. Soeben ist ein erster Tagungsbericht in «Pro Mundi Vita»<sup>1</sup> erschienen, dem weitere ausführlichere Dokumente folgen sollen. Der Bericht bietet Anlaß, die Fragen in eine breitere kirchliche Öffentlichkeit zu tragen. Er vermittelt eine Reihe von Problemen und Denkanstößen, denen wir nicht mehr ausweichen können, Denkanstöße sowohl für die Praxis, wie für die Theorie, ja für die Theologie.

Wir haben es erlebt, daß die revolutionären Vorgänge in Lateinamerika eine «Theologie der Befreiung» hervorgebracht haben. Sie haben auch die Entwicklung der Theologie in Europa beeinflußt. Dabei handelt es sich in diesem Fall um traditionell katholische Länder, die die bohrende Frage stellen, wie es möglich war, daß in Ländern, in denen die Kirche eine so starke, ja jahrhundertlang beherrschende Stellung einnahm, die gesellschaftliche, kulturelle und geistige Entwicklung so lange stagnieren konnte, wie man sich so lange mit schrecklichen sozialen Mißständen fast selbstverständlich abfinden konnte. Als schließliche Rebellion gegen diese Zustände sei nur das politische Engagement so vieler Geistlicher und Bischöfe genannt. Die Namen *Camilo Torres*, *Ernesto Cardenal*, *Helder Câmara* stehen anstelle von Hunderten, ja Tausenden.

### China und die Kirche

Die Fragen, die China an die Kirchen stellt, sind anderer Art. China war nie ein christliches Land. Trotzdem stellt sich an das Gewissen der Christenheit die Frage, welche Verantwortung durch Versäumnisse, falsche Ansprüche, unangemessene

Danach war es zu Ende und auch Rilke hat niemals mehr daran gedacht, etwas von der schlanken, nervösen Dame zu fordern; am wenigsten Zärtlichkeit, am wenigsten Liebe. Es war sein letzter Versuch gewesen in der beginnenden Not der Vereinsamung. Der Brief des Ewald Tragy wurde das Siegel über einem fortan verschlossenen Herzen. Er war noch einmal wie die Gänsemagd im Grimmschen Märchen in den Ofen gekrochen und hatte heimlich vor sich hingeredet und dem Ofen sein Geheimnis verraten. Aber es hatte kein König im Verborgenen zugehört, und das Spiel war verloren. Die Mutter hatte ihn verfehlt, und so ging er fort und war fortan nicht mehr bereit, ihr Sohn zu sein.

Bert Herzog, Eschenz

Missionsmethoden und -ziele sie auf sich geladen hat. Weder hat sie die gegenwärtige Befreiungsbewegung hervorgebracht, noch verhindert, noch beeinflußt. Vielleicht war sie mitschuldig an den Ursachen, die zu solchen Reaktionen führten.

Solchen Fragen wollte sich das Löwener Kolloquium stellen. Sie sind bedeutsam sowohl für das eigene Kirchenverständnis, wie für die Einstellung zu den Bewegungen der Länder der Dritten Welt, nicht minder für die Einstellung im «Abendland» gegenüber einer neuen Aufklärung und Säkularisation in unseren Ländern. Das Problem ist mit dem Wort von der neuen «Diasporasituation», vom Übergang von der «Volkskirche» zur «Gemeindekirche» nur sehr unvollkommen umschrieben. Es geht um ein neues Verständnis der «Katholizität». Sie wird hier nicht mehr so sehr als Anspruch, sondern vielmehr als Verpflichtung und Aufgabe von größtem Umfang gesehen.

Das Löwener Kolloquium hat zu wiederholten Malen festgestellt, daß die Fragestellung, ob und in welcher Form eines Tages christliche Missionare in China wieder zugelassen würden, wie dann eine kirchliche Struktur aussehen müßte, welche Form der Liturgie zu entwickeln wäre usw. überholt sei, nur falsche Illusionen nähren, von wichtigeren Aufgaben ablenken könne. Nicht das sei die Frage, ob Missionare zurückkehren könnten, sondern umgekehrt: welche Fragen die Tatsache «Neues China» an die Christenheit stelle; welche friedliche «Koexistenz» möglich sei, oder besser: wie eine gegenseitige Befruchtung und Bereicherung stattfinden könne. Man will sich von China Fragen stellen lassen, man will von ihm «Herausforderungen» entgegennehmen, man will von ihm für das Leben wie für die Theologie der Kirche lernen. Man hat begriffen und bejaht, daß die Kirche nicht einfach der «Welt» lehrend, mahnend, segnend gegenüberstehe, sondern Teil der Welt und ihrer Entwicklung sei, und daß die Kirche die bewußte und bejahte Teilnahme an dem Entwicklungsprozeß der Welt selber sich entwickle, reifer und reicher werde. Es geht also auch nicht mehr einfach um «Adaptation» und «Inkulturation» des Christentums, sondern um eine – oft schmerzhaft, aber notwendige, von anderen Kräften vorangetriebene – Entwicklung der Kirche und des Christentums selbst, die bisher mehr ein Geschobenwerden als ein Führen in der Teilnahme an der Weltentwicklung war.

Diese Erkenntnisse und Umorientierung der Haltung scheinen uns so wichtig, ja fundamental, daß sie in größere Zusammenhänge zu stellen sind.

Die göttliche Offenbarung und das Leben des Gottesvolkes im Alten wie im Neuen Testament haben schon immer von der Umwelt Einflüsse erfahren. Das gilt von den Einflüssen Babyloniens, Syriens, Ägyptens, von deren kulturellen, gesellschaftlichen, politischen und selbst religiösen Gegebenheiten

<sup>1</sup> Kolloquium von Löwen über China, Pro Mundi Vita, Nr. 54, 1975. Weitere Veröffentlichungen zum gleichen Kolloquium: China und die Kirchen – auf dem Wege zur einen Welt, Pro Mundi Vita, Nr. 55, 1975. (6, rue de la Limite, B-1030 Brüssel.) The Theological Implications of the New China, Elf Referate vom Seminar in Båstad, Schweden, Lutherischer Weltbund, 150, route de Ferny, CH-1211 Genf. – Christian Faith and the Chinese Experience, Referate und Berichte des ökumenischen Kolloquiums von Löwen, Lutherischer Weltbund, Genf.

für das Alte Testament ebenso wie von den Einflüssen des Hellenismus und noch mehr von den Traditionen des zeitgenössischen Judentums für das Neue Testament. Hier haben uns die modernen Geschichtswissenschaften und das moderne Geschichtsverständnis große Dienste für ein besseres Verständnis der Offenbarung geleistet. Die «Fremd»-Einflüsse setzten sich fort bei den Apologeten und Kirchenvätern des Ostens wie des Westens (man denke etwa an die Stoa, den Neuplatonismus, den Einfluß des Manichäismus auf so große und selbständige Gestalten wie etwa Basilius, Cyrill, Augustinus). Im Mittelalter waren die Einflüsse von «außen» nicht weniger stark: aus dem römischen Rechtsdenken, aus dem Neuplatonismus, Aristotelismus, Arabertum usw.

Aber man war sich dieser Zusammenhänge weniger oder kaum bewußt; man wollte nur die begrifflichen Kategorien (die «spolia Aegyptiorum») benützen, um die eigenen theologischen Lehrsätze zu formulieren. Erst recht dachten die Missionare nicht an eine Art Wechselwirkung. Man wollte keineswegs von den Juden, den Arabern, den Germanen «lernen», sondern diesen «das Evangelium bringen». Deren Religionen und Riten waren ja «heidnisch», von Dämonen beherrscht und verdorben; man konnte sie nur ablehnen. Selbst die Jesuitenmissionare des 17. und 18. Jahrhunderts, die etwa in Indien, China, Paraguay sehr kühne und großartige «Akkommodation» betrieben haben (von Mißtrauen und Mißfallen der übrigen Missionare und nicht selten auch hoher und höchster kirchlicher Instanzen begleitet und behindert), dachten nur daran, diesen Völkern das Christentum in weniger westlicher Form und Prägung zu bringen, keineswegs aber von ihnen sich belehren und bereichern zu lassen. Nur wenige von ihnen ahnten, daß hier auch für die heilsgeschichtliche innere Entwicklung der Kirche selbst etwas zu gewinnen wäre. Erst am 2. Vatikanischen Konzil ist der Gedanke durchgedrungen, daß die anderen Weltreligionen nicht nur religiöse Werte besitzen, die unseren ähnlich sind, sondern daß diese eine echte Bereicherung für uns sein könnten.

Nur mühsam und ungerne stellen wir ferner fest, daß in der Neuzeit die Weltentwicklung vielfach an uns vorbeigegangen ist, daß die Aufklärung, die Ideale der Freiheit und Gleichheit, der Frauenemanzipation, der Sklavenbefreiung ohne uns, ja oft gegen die Kirche wirksam zur Geltung gebracht wurden. Dasselbe gilt für das Gebiet der Philosophie und der Geisteswissenschaften überhaupt. In der Angst, Wichtiges zu verlieren, suchte man, statt voranzudenken, eher die mittelalterliche Philosophie im Neuthomismus zu repristinieren, ja für alle Zeiten festzuschreiben.

### Gott in der Geschichte

Doch zurück zu den Überlegungen und Fragen des Löwener Kolloquiums. Man kann sie nur dann richtig verstehen, wenn man sie im Zusammenhang mit dem erwähnten Umbruch der grundsätzlichen Neuorientierung und im Horizont der gesamten Weltentwicklung sieht. Sonst muß man sie mißverstehen.

Zunächst seien einige Positionen der Einleitungsreferate aufgegriffen, die die Problemstellung von einer neuen Seite her beleuchten.

Jan Kerkhofs, der eigentliche Organisator und Leiter der Tagung, legte Wert darauf, zu betonen, daß sich in der Kirche jahrzehntelang und insbesondere seit dem Zweiten Vatikanum die Gewohnheit herausgebildet habe, «das Adjektiv (theologisch) mit den verschiedensten Bereichen der Humanstudien zu verquicken. So gibt es Theologien der Arbeit, der Stadt, der Industriegesellschaft, der Umwelt, des Sex, der Revolution usw.» (S. 6). (Der Gerechtigkeit halber muß hinzugefügt werden, daß sich nicht nur die Theologie dieser Gebiete bemächtigt hat, meist mit wenig überzeugendem Erfolg, sondern daß umgekehrt die weltlichen Wissenschaften oft

selber sehr laut nach der Hilfe der Theologen gerufen haben, weil sie an die Grenzen ihrer Wissenschaften stießen, vor den Folgen ihrer Erkenntnisse erschranken, eine weitere Dimension für unerläßlich hielten.) Aber «ist dies nicht hauptsächlich ein Versuch (von Seiten der Kirche und der Theologen), Boden zurückzugewinnen, der durch die Säkularisierung verloren ging, in jener historischen Phase, in der menschliche Werte sich glücklicherweise aus der Bevormundung durch die Religion lösen können und für die der Marxismus sich als eines der leistungsfähigsten Mittel erwiesen hat? Möchte man den Menschen wirklich wieder von der ihm eigenen Freiheit entfremden, diesmal durch eine subtilere christliche Ideologie? Würde dies nicht auch gleichzeitig bedeuten, Gott in seinem höchsten und radikalsten Anders-Sein in die Beschränkung einer zeitgebundenen und relativen Interpretation zu verweisen, die nur ein einziger Augenblick des gesamten geschichtlichen Prozesses zu geben versucht?» (S. 6).

Nichtsdestoweniger gebe es für den Christen keine andere Möglichkeit, als *Gott in der Geschichte* zu sehen. Die gesamte Geschichte des jüdischen Volkes, die der christlichen Welt und – unserer heutigen Zeit ein wenig näher – die Pastoralkonstitution «Gaudium et Spes» des Zweiten Vatikanums mit ihrer Hervorhebung der «Zeichen der Zeit» lehren uns, daß sich Gott, gemäß der Tradition der Kirche, in der Geschichte offenbart, daß die geschichtlichen Fakten, so wie sie von Menschen gelesen werden, der einzige Ort sind, an dem Gott erscheint, spricht und die Menschen ruft. «Selbst für die Theologen des Mittelalters erstreckte sich der «Ort Gottes» par excellence, d. h. die Kirche, bis zurück in die Anfänge der Geschichte des Menschen. In diesem Sinne sprachen sie von der «Ecclesia ab Abel»» (S. 7).

In dem Löwener Kolloquium wurde nun der gemeinsame Versuch unternommen, die «gesta Dei per Sinenses», das Wirken Gottes durch das chinesische Volk, zu «lesen», das heißt die christliche Bedeutung und die theologischen Implikationen des chinesischen Ereignisses herauszukristallisieren.

Diese geschichtliche Seite der Offenbarung durch die gesamte Weltgeschichte zu ignorieren «würde bedeuten, Barth oder Bultmann ins Extrem zu ziehen und die Arbeiten eines Metz, Moltmann und Pannenberg zu negieren. Wenn Cyrus, wenn die Pax Romana, wenn die Eroberer des 15. und 16. Jahrhunderts, ja wenn selbst der Kolonialismus des 19. Jahrhunderts und der Marxismus irgendwie Träger und Mittler der erlösenden Gegenwart Gottes gewesen sind» (S. 7), warum nicht die Ereignisse in China?

Das Christentum sei im Grunde eine «hermeneia», eine Interpretation der Geschichte des Alten und Neuen Testaments und deshalb der gesamten Geschichte. So müsse man das chinesische Ereignis in seiner tiefsten heilsgeschichtlichen Bedeutung zu verstehen suchen, das heißt dort ansetzen, wo es sich auf eine fundamentale und totale Interpretation der menschlichen Existenz gründe, die allerdings oft mehr implizit als explizit sei. Der christliche Diskurs (der, weil er historisch ist, sich seit seinem Ursprung geändert habe) müsse den revolutionären chinesischen Diskurs ermitteln. «Das gilt für die christlichen Schlüsselbegriffe wie Liebe, der Nächste, Gnade, Heil, Sünde, Gerechtigkeit, Entsagung, Bekehrung, Gott – genauso wie die des Maoismus, wie Revolution, die Massen des Volkes, Freiheit, Klassen, Imperialismus, Kommune, Kampf, Feinde des Volkes» (S. 8). Der Maoismus habe selber die chinesische Geschichte immer wieder neu interpretiert, um in ihr sein eigenes Geschichtsverständnis zu entdecken und sich der Geschichte aufzuprägen.

So ging denn die ganze Intention der hochinteressanten und problemgeladenen Tagung nicht etwa dahin, die maoistischen Schlüsselbegriffe einfach an den (westlich und geschichtlich geprägten!) «christlichen» Begriffen zu messen, sondern zu untersuchen, wie eventuell diese christlichen Begriffe chinesisch zu verstehen und zu fassen wären. Dies freilich ohne die

Substanz aufzugeben und immerhin doch wesentliche Unterschiede zu verwischen. In diesem Zusammenhang waren auch Begriffe wie Mensch, Person, Natur, Befreiung, das Thema des Exodus (das mit dem «langen Marsch» in Vergleich gestellt wird), Entfremdung (gibt es Parallelen zwischen der Entfremdung durch die Partei und der durch die Kirche?), Gnade, Sünde, Geschichte zu überprüfen. Kerkhofs wirft die Frage auf, ob das «christliche» Konzept des Personalismus und der Freiheit eigentlich evangelisch oder wesentlich westlich sei, und verweist dabei auf das Buch von Denis de Rougemont «L'aventure occidentale de l'homme» (S. 10-12).

### Konfrontationen

Die fünf Arbeitsgruppen, auf denen das Hauptgewicht der Tagung lag, beschäftigten sich mit den folgenden Problemen, die auch für die weitere Diskussion wegleitend sein dürften:

#### 1. Die neue Person in China

Ausgangspunkt sind Zitate Maos: «Ein Kommunist sollte nie und unter keinen Umständen seine persönlichen Interessen voranstellen; er sollte sie den Interessen der Nation und der Massen unterordnen. Deshalb sind Selbstsucht, Trägheit, Bestechung, Prestigesucht usw. höchst verachtenswert, während Selbstlosigkeit, das Arbeiten mit allen Kräften, ungeteilte Hingabe für den Dienst an der Öffentlichkeit und harte Arbeit im Verborgenen Anerkennung verdienen» (1938).

«Das Volk, und das Volk allein ist die bewegende Kraft im Prozeß der Weltgeschichte» (1945).

«Woher kommen die richtigen Ideen? Fallen sie vom Himmel? Nein. Sind sie angeboren? Nein. Sie entstehen einzig und allein durch soziale Praxis. Sie entstehen durch drei Arten sozialer Praxis: durch den Kampf um die Produktion, durch den Klassenkampf, durch das wissenschaftliche Experiment» (1963).

Noch ein wichtiges Zitat:

«Gibt es so etwas wie die menschliche Natur? Natürlich. Aber nur im Konkreten gibt es die menschliche Natur, nicht im Abstrakten. In einer Klassengesellschaft gibt es nur menschliche Natur, die den Stempel einer Klasse trägt; menschliche Natur, die die Klassen überschreitet, gibt es nicht» (1942).

Wohl in bezug auf solche Texte weigerte sich die Gruppe, vom «neuen Menschen in China» zu sprechen, und wählte, wie mir scheint nicht eben glücklich, den Ausdruck «neue Person». Die wenigen Zitate zeigen die Umriss des Bildes des «neuen Menschen» im Sinne Maos und seines Kommunismus. So vieles an christliche Ideale erinnern mag, bestehen doch auch wesentliche Unterschiede – zum mindesten gegenüber dem Bild, wie es der «Westen» gesehen und gepflegt hat. Zunächst besteht der absolute Vorrang des Kollektivs, der Klasse, des «Volkes» vor dem Individuum. Der Einzelmensch wird fast nur gesehen als Glied, als Teil der Klasse, der Massen. Die Selbstlosigkeit und Hilfsbereitschaft gilt nicht so sehr dem «Nächsten», dem Nebenmenschen, als vielmehr dem «Volk».

Auffallend ist der pragmatische Zug der maoistischen Erkenntnislehre. Alle Erkenntnis geht nicht so sehr von der Sinneserfahrung als von praktischem Handeln aus. Die «Praxis» wird reflektiert. Das Problem «Theorie und Praxis» ist zwar schon seit Marx im Gespräch. Es hat aber in der modernen Diskussion in China, in Jugoslawien, bei der «Neuen Linken», der Frankfurter Schule an erneuter Vehemenz und Dringlichkeit gewonnen.

Daraus wurden von der Arbeitsgruppe einige theologische Schlußfolgerungen formuliert:

▷ Jede Lehre von der *Schöpfung* müsse in ihrem Seinsver-

ständnis der Zukunft (Telos) den ontologischen Vorrang geben. «Dies schließt ein, daß kein Ereignis in der Geschichte des Heils, nicht einmal die Kreuzigung und Auferstehung, vollständig offenbart, was Gott und Mensch sein werden, wenn die Welt das Reich Gottes geworden ist und «wir in Gott» alles in allem sind» (S. 20).

▷ «Jede Lehre vom *Fall* wird zwischen einem Vertriebensein aus Eden und einem vom Teufel Gerittensein unterscheiden müssen. Es sei ein Unterschied, ob uns St. Michael oder Satan mit dem flammenden Schwert vertreibt. Die Absage an das Böse ist möglich für den Menschen, der aus dem Paradies vertrieben ist. Diese Unterscheidung wird oft in der lutherischen Theologie übersehen» (S. 20).

▷ «Es kann nicht nur *ein einziges* christliches Modell der neuen Person geben. Daß Christus der neue Mensch ist, beinhaltet nicht, daß der historische Jesus als eine positive Beschreibung der «neuen Person» heute verwendet werden kann» (S. 20).

▷ «Wenn der Glaube an besondere Ereignisse und bestimmte menschliche Worte und Taten als die Manifestation der neuen Person bestätigt, bestätigt er den Glauben an den Heiligen Geist» (S. 20). Überhaupt müsse die Lehre vom Heiligen Geist in bezug auf das Wirken Gottes in der Welt und insbesondere in der Geschichte, auf die Gemeinschaftlichkeit des Menschen, auf sein Verhältnis zu Gott neu überdacht werden.

#### 2. Glaube und Ideologie im Kontext des neuen China

Hier war von der marxistisch-maoistischen Religionskritik die Rede. Sehr schnell drängte sich die Frage in den Vordergrund, was denn die Bedeutung von *Transzendenz* nicht nur in der maoistischen Lehre, sondern schon viel früher in der gesamten chinesischen Tradition sei. Rasch war man sich darüber einig, daß Transzendenz in diesem Kontext nichts mit «Übernatur» und nichts mit «Jenseits» oder «Leben nach dem Tode» zu tun habe, sondern (im Altchinesischen) Harmonie in der Ordnung des Kosmos, des Weltalls bedeute, wobei diese früher eher statisch gedacht wurde und besonders in der Ethik des Konfuzius ihren praktischen Ausdruck fand. Heute wird diese Ordnung mehr dynamisch, im Zusammenhang mit der Geschichte und dem Volksganzen, empfunden. «Dem Maoismus eignet eine transzendente Dimension sowohl in der Selbstaufgabe des Individuums durch Identifizierung mit den Massen als auch im Transzendieren der Gegenwart durch den Blick auf ein zukünftiges Ziel» (S. 25) (der Gesellschaft). Diese Interpretation der Transzendenz kann natürlich christlichem Denken nicht genügen. Aber es stellt sich die Frage, ob wir die beiden anderen Dimensionen nicht zu wenig beachtet haben? Vielleicht käme man hier durch ein ernsthaftes Durchdenken Hegels endlich einen Schritt weiter.

#### 3: Revolutionärer Antagonismus und christliche Liebe

Hier zeigt sich wohl am deutlichsten, warum Mao so heftig gegen die harmonisierende und statische, das bestehende System chinesischen Kaisertums (samt Mandarinen- und Beamtentum) so sehr verfestigende Lehre des Konfuzius Stellung genommen hat. Heil und Befreiung, Klassenkampf und christliche Liebe wurden von der Arbeitsgruppe miteinander konfrontiert. Sie gelangten zu so kühnen und überspannten Sätzen wie: «Christen können etwas lernen von der chinesischen revolutionären Ablehnung der Vorstellung einer universalen Menschennatur als Grundlage ihrer allgemeinen Liebe...» (S. 27).

«Die menschliche Natur wird geschaffen in dem Prozeß eines Kampfes. Sie ist nicht eine Gegebenheit der gegenwärtigen Situation, sondern eine Hoffnung, ein Ziel. Zielsetzung und Aktionen können nicht auf der Annahme, daß die allgemeine menschliche Natur eine gegenwärtige Realität ist, begründet werden. – Gnade und Vergebung sind Wesenselemente der

christlichen Liebe. Die Liebe mit der Macht in Beziehung zu setzen heißt, das aktive Element der Liebe zu bekräftigen – den Kampf. Das Gegenteil von Liebe ist nicht so sehr der Haß als vielmehr Leidenschaftslosigkeit und Unterwürfigkeit... Animosität und Haß (chinesisch: hen), diese hervorstechenden Züge der maoistischen Ethik, stehen nicht im Gegensatz zur christlichen Liebe» (S. 27–28).

«Das Geheimnis des Kreuzes ist tiefer als irgendeine Deutung, aber es würde eine Verfälschung sein, das Kreuz als Zeichen der Unterwürfigkeit, der Gleichgültigkeit oder des Zurückschreckens angesichts tyrannischer Macht zu verstehen. Vielleicht ist für Christen der aktive, nicht gewaltsame Kampf gegen Ungerechtigkeit die am meisten erwünschte Methode, aber die Entscheidung, an einem bewaffneten Kampf teilzunehmen, kann oft die einzig mögliche Wahl sein» (S. 28).

#### 4. China und die Geschichte des Heils

Die Ergebnisse der 4. und 5. Arbeitsgruppe können wir nur noch kurz zusammenfassen, obschon sie die fundamentalsten, freilich auch abstraktesten Probleme betreffen. Manches wurde schon im ersten einführenden Teil unserer Darlegungen angesprochen.

Der entscheidende Durchbruch scheint zu sein, daß hier der Versuch gemacht wird, den Begriff der Heilsgeschichte nicht auf die Geschichte des Volkes Israel, die Geschichte Christi und die Geschichte der Kirche zu beschränken, sondern ihn auf die gesamte Profangeschichte und zwar nicht bloß in dem Sinn, daß «alle Völker zum wahren Glauben geführt werden», sondern in dem positiven und dynamischen Sinn, daß alle Völker in ihren Schicksalen und Taten Träger von Offenbarung und Heilsgeschehen sind, wenn auch in verschiedener und abgestufter Weise. Der zögernde, aber mutige Versuch des 2. Vatikanischen Konzils, nicht nur im Dekret über den Ökumenismus den von der römischen Kirche getrennten kirchlichen Gemeinschaften, sondern im Dekret über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen auch diesen religiöse und sittliche Werte zuzuerkennen, wird hier konsequent über die Religionsgeschichte hinaus auf die gesamte Profan- und Weltgeschichte ausgeweitet.

Es ist nicht zu leugnen, daß die übliche Theologie der Geschichte einen viel zu sehr verengten Blickwinkel hat, der entschieden ausgeweitet werden muß, wenn er in der heutigen Welt ernstgenommen werden soll. Das Kolloquium von Löwen hat hier den hoch bedeutsamen, tapferen Versuch gemacht (so problematisch er im einzelnen noch sein mag), am konkreten Beispiel China die Gedankenanstöße Teilhard de Chardins weiterzuführen und die ungeheuren Probleme für die Kirche der Gegenwart fruchtbar zu machen. Es mag ein erster Anfang sein, aber ein Anfang, der mit Energie weitergeführt werden muß, wenn die «Zeichen der Zeit» und die Gnade der Stunde nicht verpaßt werden sollen.

*Jakob David*

## Ethik und Utopie

### Am Beispiel von Ivan Illich

Ivan Illich steht immer noch zur Diskussion, nicht nur ob seiner herausfordernden Thesen und ob seines denkerischen Ansatzes (vgl. Nr. 2, Seite 26 f., Nr. 12, Seite 138 ff.), sondern auch als Gestalt und Person, in dem, was ihn eigentlich treibt und bewegt.

In einer kürzlich (12. 10.) von Radio Bern unter Leitung von Dr. Eva Eggli ausgestrahlten einstündigen Sendung erhielt der «unbequeme Ivan Illich» im Konzert der «Stimmen» verschiedene Titel. Von den beiden Autoren, die sich mit seiner Persönlichkeit und Biographie befaßten, nannte ihn der Basler Politologe Arnold Künzli einen christlichen Anarchisten und pries nebenbei die Theologie, die Illich offenbar denken gelehrt habe. Ludwig Kaufmann sah Illichs geistlichen Nährboden in der

biblischen «Weisheit» und entschied sich – auch in Honorierung von Illichs Schalk und Humor – statt für den etwas pathetischen Titel eines «Propheten» (Orientierung Jg. 1969) für «Hofnarr unserer Gesellschaft». Nach verschiedenen eher kritischen Stimmen aus der Fachwelt der Medizin, Physik usw. kam zum Abschluß der Ethiker zum Zug. *Stephan Pfirtner* sah (ähnlich wie notabene Erich Fromm) zunächst den radikalen Humanisten, um ihn schließlich als genialen christlichen Utopisten zu kennzeichnen. Diesen Beitrag des derzeit in Marburg mit Gastvorlesungen betrauten Moraltheologen drucken wir im folgenden ab. Denn trotz seiner Eigenart als *Statement* (das sich, wie gesagt, im Rahmen der Sendung an andere anfügte) scheint er uns über die Deutung des Mahners von Cuernavaca hinaus bemerkenswert: geht es doch um die Rolle der Utopie im ethischen Bemühen und somit um die Impulse einer, heute so notwendigen, *langfristigen Ethik*.  
*Die Redaktion*

Geht es Illich überhaupt um ethische Problematik, um Fragen christlicher Ethik? Von der Antwort hierauf hängt ab, ob theologische Ethik berechtigt ist, sich in die Diskussion seiner Theorie einzuschalten.

Ohne Zweifel, Illich spricht grundlegende Zusammenhänge und Fragen ethischer Natur an: ob er seine kritische Durchleuchtung unseres Schul- und Bildungswesens, unserer Energieverwendung oder des Gesundheitswesens vollzieht.

Wie auch in anderen gegenwärtigen Theorien soziologischer und politischer – gesellschaftspolitischer – Art ist die Dimension von Recht und Unrecht, von Ausbeutung und Befreiung, von Humanität und Unmenschlichkeit bei ihm überall präsent. Und sie ist eine Dimension ethischer Herausforderungen – an den einzelnen und an die Gesellschaft.

Ja ich wage zu sagen, das Bestimmende seiner Suche, was Illich in seiner Bemühung letztlich treibt, ist ein ebenso verborgenes wie radikales Pathos im ursprünglichen Sinn des Wortes: eine existentielle Betroffenheit durch die Not, die sich der Mensch oder unsere Gesellschaft selbst bereiten oder vor die sie geraten werden – diese Betroffenheit scheint mir entscheidender Antriebsgrund seines Denkens und Suchens zu sein.

### Auf dem Grunde von Sachfragen

Dabei ist es keineswegs sprachliche Taktik, daß dieses Ethos sich nicht in banaler Vordergründigkeit äußert und die Form der moralisierenden Predigt annimmt. Vielleicht ist die Methode gesellschaftsethischer Reflexion, die Illich realisiert, geradezu modellhaft für den Weg, den Ethik heute zu gehen hat.

Die ethische Problematik stellt sich in zahlreichen Zusammenhängen erst ganz auf dem Grunde von Sachfragen, von sozialen, politischen, wirtschaftlichen, psychologischen oder medizinischen. Sie ist nur mitten in diesen Sach- und Wissenschaftszusammenhängen zu erörtern, mitten durch sie hindurch, in bleibendem Kontext mit ihnen und im Prozeß ihrer Entwicklung, nicht isoliert von ihnen, nicht als Aufgabe einer immer schon gewußten und unveränderlich bestehenden Moral, die ihr Eigendasein in einem entsprechenden System hätte.

Nicht nur das Niveau der Sprache und die Höhe seiner gedanklichen Reflexion machen Illich daher für die Ethik beachtlich, sondern sein wissenschaftstheoretischer Einstieg in die Gegenwartsproblematik. Daß er nicht direkt moralisiert, sondern sein gesellschaftlicher Appell aus soziologischen Analysen im Kontext einer gesellschaftswissenschaftlichen Theorie herauswächst, hat wohl bewirkt, daß dieser Appell auch dort vernommen wurde, wo man nicht an Moral, wohl aber an Sachproblemen interessiert ist.

### Kritische Einwände

Gerade hier erhebt sich freilich der kritische Einwand gegen seine Aussagen:

Sind seine Analysen richtig? Sind seine Aussagen von den Sachproblemen her begründet?

Illich ist nicht ohne Widerspruch geblieben; und zwar gerade von jenen Seiten kam Ablehnung, die aufgrund ihrer professionellen Kenntnis der Problemfelder mit deren Sachproblemen vielfach befaßt sind und Fachkenntnis geltend machen können.

Wie mir scheint, kam der Widerspruch häufig nicht ohne Grund. Die Konfliktbereiche, die Illich angreift, sind so groß und umfassend, daß er unmöglich alle Detailzusammenhänge durchschauen kann. Seiner Neigung zu makrosoziologischen Diagnosen dankt er – wie übrigens alle makrosoziologischen Theorien – in der Auswertung gewonnener Einzeldaten leicht Verallgemeinerungen, die der Kritik bedürfen. Und seinen Impulsen, große gesellschaftspolitische Leitlinien zu entwerfen, fällt häufig die Frage zum Opfer, wie seine Zielvorstellungen nun in der konkreten Praxis zu realisieren wären.

Reicht es, den Kranken ihre Abhängigkeit von den Mechanismen des modernen Gesundheitssystems und ihren Folgewirkungen von kommerziellem Profitstreben bestimmter Pharmaindustrien oder Therapeuten bewußt zu machen, sie zum Prozeß der Befreiung davon durch Entscheidung zur Selbstverantwortung aufzufordern, wenn Illich nicht zugleich konkret zeigt, wie dieser oder jener die geforderte Selbstverantwortung real wahrnehmen kann?

Wie soll ein Leukämiekranker zum Beispiel agieren, wo hohes Fachwissen dazu gehört, die Krankheit zu diagnostizieren, ihre Behandlungschancen abzuwägen, Alternativen möglicher Behandlung gegenüberzustellen und die Therapie durchzuführen? Wie sieht die ärztliche Praxis mit bestimmten Kranken aus, die beispielsweise aus physischer Schwäche (oder mangels anderweitiger Entscheidungsfähigkeit) gar keine Verantwortung mehr für sich übernehmen können?

Diese kritischen Einwände sind nicht belanglos, beileibe nicht. Gerade aus ethischer Perspektive gilt, daß Pathos für Gerechtigkeit, große politische Absicht oder auch einfach gute Gesinnung allein nicht ausreichen. Gesinnungsethik muß zu Verantwortungsethik werden, das heißt, sich mit den Ursachen und Folgen auseinandersetzen, die bei einer guten Absicht und ihrer Verwirklichung mitverantworten sind. Ethische Urteilsbildung verlangt sachgerechtes Urteilen. Moralität muß sich in der konkreten Verwirklichung bewähren. Sie muß unser Handeln prägen und damit für die konkrete Durchführung hilfreich sein. Sonst bleibt sie reine Utopie.

### **Ethik aus «kontrafaktischer» Erwartung**

Und dennoch, politisches Ethos – wie jede Ethik überhaupt – lebt letztlich zu einem Teil von der Utopie. Zugegeben, es muß sich um Realutopie handeln. Sie darf nicht ins rein Phantastische gehen. Aber sie darf, ja sie muß von der Erwartung des Besseren, des noch nicht Realisierten leben.

Hier zeichnet sich ein wesentliches Ergänzungselement zu den reinen Tatsachenwissenschaften ab, zu der reinen Sachanalyse oder dem ausschließlich funktional gebundenen Denken. Es gehört zum Wesen der Ethik – wie des Glaubens –, nicht die bestehende Realität als ausschließliches Maß des Urteils und des Handelns gelten zu lassen. Ethik – und Glauben – sind wesentlich «kontrafaktisch» orientiert. Sie dürfen sich nicht mit den Fakten einfach zufrieden geben. Sie müssen sie – aus Glauben an die größere Möglichkeit des Menschen und der Humanität – auf ein noch nicht reales Ziel hin zu verändern suchen. In den Tatsachenwissenschaften gilt die Analyse der Wirklichkeit allein. Ethik bezieht sich auf das, was den Menschen und die menschliche Gesellschaft in ihrer Lebensentwicklung angeht. Und hier gelten auch – und nicht zuletzt – Standpunkte, gelten Wertvorstellungen, gelten Motiv-Ideen.

Diese Ideen sind – zumal im Feld der politischen oder gesellschaftspolitischen Gestaltung – notwendig in irgendeiner Form «allgemein». Sie werden nicht schon gedeckt durch die konkreten Verhältnisse, sie sollen sie ja verändern. Sie werden

im Konkreten auf ihre Bewährung hin herausgefordert, aber sie fordern die konkrete Bestätigung auch ihrerseits heraus.

Die programmatischen Ideen unserer Epoche, die Vorstellungen von der Gleichheit aller Menschen, von ihrer Solidarität untereinander, von ihrer Mündigkeit und Berufung zur freien Mitbestimmung ihrer politischen Schicksale – Ideen, die unsere Demokratie- und Freiheitsgeschichte wesentlich geprägt haben und wenigstens Verfassungsform zahlreicher Staaten, wenn auch längst nicht vollständige Verfassungswirklichkeit geworden sind – diese Ideen waren bei ihrem Entstehen extrem utopisch, standen im Widerspruch zur damaligen Gesellschaftsrealität – kontrafaktisch – und wurden von wenigen, oft sehr wenigen politischen Kräften getragen: bis sie sich als die zentral bewegenden Motivideen unserer politischen Geschichte bewährt und ausgewiesen haben und schließlich zu allgemein anerkannten Maßstäben des Handelns wurden.

Auf dieser Ebene hat Illich meines Erachtens seine Bedeutung. Man wird ihn in Einzelheiten und für konkrete Handlungskasuistik kritisieren können. Seine Sensibilität für Kernprobleme makrosoziologischer Krisenzusammenhänge und die Fähigkeit, sie herauszustellen und zur Sprache zu bringen, ist offenbar. Man ist versucht, ihn genial zu nennen, wenn er im Konkreten, fast Alltäglichen – etwa in den Schulverhältnissen in Porto Rico – die grundlegende Problematik unserer Wissenssoziologie freilegt und die Augen dafür öffnet. Eine Problematik, die spätestens seit Karl Mannheim deutlich ist: daß Wissen Macht ist – und unsere Bildungssysteme wahrhaftig keine ausreichend gerechten Instrumente sind, eine bessere Machtverteilung in unserer Gesellschaft zwischen ohnmächtigen und privilegierten Schichten herbeizuführen.

Bei dem Engagement für soviel soziale Gerechtigkeit wird man Illich nicht den Vorwurf machen können, letztlich von einem Pathos religiösen Fatums bestimmt zu sein. Schon sein Bekenntnis zur kritischen Suche und seine Absage gegen

Soeben erschien:

**IDA FRIEDERIKE GÖRRES**

### **Weltfrömmigkeit**

Aus dem Nachlaß herausgegeben von Beatrix Klaiber.  
240 Seiten, engl. Broschur, DM 19.80.

Ida Friederike Görres starb am 15. Mai 1971. Die Arbeit an diesem Manuskript zu vollenden, war ihr nicht mehr vergönnt. Doch gerade das Fragmentarische dieser Schrift entspricht ihrem Sinninhalt und am allermeisten der Denkweise dieser theologischen Schriftstellerin.

In ihrem letzten Buch bekennt sich Ida Friederike Görres zur «Weltfrömmigkeit», einem zutiefst christlichen Verhalten, das sich in drei Bahnen entfaltet: naives Weltverständnis, radikale Weltverleugnung, mystische Weltfreude.

Frühere Werke von IDA FRIEDERIKE GÖRRES

### **Sohn der Erde:**

### **Der Mensch Teilhard de Chardin**

Drei Versuche.

4. Auflage, 9.—11. Tausend, 184 Seiten, Linson, DM 24.—.

### **Der karierte Christ**

und andere Glossen und Beiträge

3. Auflage, 7.—10. Tausend, 320 Seiten, Leinen 19,80 DM.



**VERLAG JOSEF KNECHT  
FRANKFURT AM MAIN**

jedwede Form von abschließender Gewißheit sprechen dagegen. Er will sich keinen Täuschungen hingeben, vor allem nicht jenen, die Institutionen vermitteln. Er will sich nicht damit zufrieden geben, daß es keine Alternativen für das gibt, was in unseren Institutionen die Konservierung der Unterdrückung oder Unmündigkeit bewirkt, nicht in kirchlichen und nicht in politischen. «Institutionen schaffen Gewißheiten. Nimmt man Gewißheiten ernst, so töten sie das Herz und fesseln die Fantasie», sagt er im Vorwort zu seinem Band «Schulen helfen nicht». Diese Fessel ist ihm unerträglich.

### Der unverfügbare Grund

Gerade hier aber erweist sich, wie wenig Illich in einen herkömmlichen Trend gegenwärtiger Sozialkritik etwa neo-marxistischer Prägung einzureihen ist. Das macht ihn offenbar auch so schwer für bestimmte politische Systemvertreter greifbar – stellt gleichzeitig freilich auch die Frage nach der politischen Macht, die seiner Theorie zur Verwirklichung helfen soll. Ivan Illich ist auch im Feld der Theorien und Systeme «kontrafaktisch» – läßt sich gleichsam von keiner Interessengruppe vereinnahmen. Hierin offenbart er seinen eigentlichen Herkunftsort, die Wurzeln seiner Orientierung, seines Denkens und seines Herzens. Illich wird – wie mir scheint – letztlich vom Evangelium Jesu Christi herausgefordert und hört nicht auf, von dieser Herausforderung zu reflektieren und zu reden.

Er wagt der pseudotheologischen Religiosität entgegenzutreten, die es zum Gebot von Moral macht, sich schicksalhaft einer unvermeidlichen Vorsehung der Mächtigen und der Unrechtsverhältnisse – ob in Gesellschaft oder Kirche – zu ergeben. Er riskiert ebenso jener «Heilslehre» zu widerspre-

chen, die heimlich sowohl östliche wie westliche Sozialtheorien durchzieht und uns glauben machen will, die Rettung unserer Zukunft läge eigentlich nur in technisch-industriellen oder politökonomischen Fortschrittsprozessen. Illich tritt mit seiner Forderung zur freiheitlich vollzogenen Selbstbegrenzung unserer Bedürfnisse und ihrer Befriedigung in Gegensatz zu allen, die davon überzeugt sind, der «homo faber» sei der Mensch der Zukunft. Die Machbarkeit unserer Welt sei alles und unser Heil läge allein hierin: durch die Kraft planerischen Geistes und industrieller Vernunft, durch Entwicklung von Technokratie und Wirtschaft möglichst viele Bedürfnisse zu befriedigen und neu zu befriedigende Bedürfnisse zu erwecken.

Er will dem uneingestanden Primat des Prometheischen widersprechen, dem alles Heil im Vorsorgen und Planen, im Agieren und Machen liegt. Er will eine neue Mitte suchen, die sich aus der Weisheit der Bergpredigt nährt: Daß die schöpferische Kraft des Menschen erst dann sich von ihrem eigenen Grunde her wahrhaft zu erneuern vermag, wenn Individuum und Gesellschaft auf grenzenlose Vorsorge verzichten und die Weisheit zum Tragen kommt, daß ruhelose Selbstsicherung nicht alles einzubringen vermag – daß vielmehr die Gabe der Freiheit uns erst erwächst, wenn wir auf absolute Vorsorge verzichten und unser Leben aus einem Lebensgrund heraus wagen, über den wir nicht planend verfügen können, dem wir vielmehr vertrauen müssen. Der fragende Geist in unserer Geschichte hat diesem unverfügbaren Grund den Namen Gott gegeben. Daß Illich den Geist von Vertrauen in freiheitlicher Annahme von Selbstbegrenzung in eine große gesellschaftspolitische Theorie einbringt und ihn gleichzeitig mit gesellschaftsveränderndem Pathos verbindet, darin sehe ich seinen entscheidenden gesellschaftlichen Beitrag.

*Stephan Pfürner, Köln-Löwenich*

## DIE KIRCHE IM SPANISCHEN «ÜBERGANG»

«Umgekehrt wie 1936 wird diesmal die Armee nicht auf die Straße gehen. Der Umschwung wird nicht auf der Straße, sondern in einem Palast stattfinden, und da wird man mit gezinkten Karten spielen.»

Der Politologe, der mir dies prophezeit, gehört zur jüngeren Generation der Spanier, die den Bürgerkrieg nicht mehr erlebt hat, dem vielmehr die heutige Gesellschaft in Spanien vor Augen steht, gegen die er die herrschende politische Gesellschaft als eine «Gesellschaft von 1930» einstuft. Ihre Anpassung an die «reale» Gesellschaft ist für ihn nicht nur ein mehr oder weniger ideales Postulat, sondern der einzige Ausweg gegenüber den beiden Alternativen Kontinuität oder Anarchie, die er beide als «Selbstmord» bezeichnet.

Der junge Professor wird mir als Mitglied jener intellektuellen Elite vorgestellt, «die sich unter dem herrschenden Regime nicht ausdrücken kann und deshalb umso gründlicher studiert». Tatsächlich rückt er mit statistischen Tabellen auf, erklärt mir die Zusammensetzung dieser Gesellschaft, die er die reale nennt und von der er 5 bis 7 Prozent zu den «herrschenden Klassen» zählt, 30 bis 40 Prozent zu den «sehr wichtigen» Mittelklassen, ebenfalls 30 bis 40 Prozent zu den Arbeitern und 10 bis 15 Prozent zum «Subproletariat».

Auch der *Lage der Kirche* möchte er gerne mit Statistiken beikommen, aber er ist intelligent genug, die Begrenzung dieser Methode zuzugeben, die bisher in Spanien fast nur den Kirchenbesuch einfängt. Die Zahlen, die er mir anführt, finde ich übrigens in den «Cuadernos para el Dialogo», die ich mir gleichen Tags am Kiosk kaufe, bestätigt. Die Skala fällt von 71 Prozent im hohen Norden (Baskenland und Navarra) bis 17 Prozent in Madrid ab. Altkastilien, Leon und Aragon liegen zwischen 61 und 65 Prozent, während das hochindustrialisierte Katalanien ebenso wie Andalusien und die Kanarischen Inseln nur wenig über 20 Prozent erreichen. Dem Gesamtdurchschnitt von 35 Prozent nähern sich Galizien und Asturien mit 40, Valencia und Murcia mit 30 Prozent.

Die regionalen Unterschiede sind somit frappant, wobei zu den modernen Faktoren der Industrialisierung und Verstädterung, ähnlich wie in Italien, geschichtliche Wurzeln des Antiklerikalismus hinzutreten. Etwas vereinfacht wird man sagen können, daß er eher im Süden als im Norden daheim ist, wo zumal unter den Basken Priester und Volk seit jeher eng verbunden sind. Francos «Kreuzzug» wurde deshalb spätestens von dem Moment an grotesk, als er sich auch gegen die Basken richtete. Ihre Opposition zum Regime hat in den letzten zehn Jahren durch einen sozial engagierten Klerus jenen Akzent erhalten, dem auch die gesamtspanische Kirche bzw. deren hierarchische Leitung sich nicht mehr verschließen konnte. Und so spricht man seit der «Asamblea junta» der Bischöfe und Priester (Orientierung 1972/78 ff.) und erst recht nach den Ereignissen der jüngsten Vergangenheit bald einmal vom «offenen Konflikt» zwischen Kirche und Franco-Regime. Wie aber steht es in Wirklichkeit mit diesem Konflikt, und wie stellt er sich in der Perspektive des «Übergangs» dar?

### Die «Einheit» gab es nie

Zunächst ist zu sagen, daß die «Spannung» zwischen Kirche und Regime trotz der «Einheitsfassade» seit jeher da war, und zwar schon allein deshalb, weil es die «Einheit der Bewegung» überhaupt nie (außer auf dem Papier und im Munde Francos) gegeben hat. Dazu war der Kampf zwischen Falangisten und traditionellen Karlisten viel zu heftig. Die Einheitsideologie bezahlte die Kirche mit der Aufhebung der katholischen Vereine und Gewerkschaften. Da nach dem Einheitsprinzip «alle katholisch» waren, brauchte es nur ein einziges Studentensyndikat, wie es auch unter den Arbeitern nur die Einheitsgewerkschaft gab. In dem Maße als die Falange, bzw.

wie man jetzt sagt, ihr harter Kern, der «Bunker», auch in Zukunft daran festhält, trifft sie sich mit dem Konzept der Kommunisten, das heißt, sie arbeitet ihnen direkt in die Hände. Schon Kardinal Goma, der seinerzeit viel Verdienst an der Bildung der nationalen Einheit hatte und Franco unterstützt, soll Befürchtungen gegenüber der totalitären Entwicklung geäußert haben. Andererseits ist ebenfalls zuzugeben, daß es der Kirche unter Franco zunächst eben «gut ging». Kirchen wurden wieder aufgebaut, und ein Boom von religiösen Berufen schien einen «Frühling» der Kirche anzuzeigen. In den Jahren 1940–1950 zählte man in der Tat rund tausend Priesterweihen im Jahr.

Einsam blieb damals die Stimme von Mgr. Iribarren in seiner Zeitschrift «Ecclesia» (der einzigen, die nicht unter Zensur stand), der auf die Gefahr des «Zuviel» und eines neuen Klerikalismus hinwies. Erst mit der Zeit wurde aber das neue Arbeitsfeld im priesterarmen Lateinamerika wahrgenommen, woher dann in jüngster Zeit auch wieder die Impulse der «Theologie der Befreiung» zurückkamen.

Ebenfalls «gut» ging es der Kirche hinsichtlich der Möglichkeiten zum Religionsunterricht auf sämtlichen Stufen bis hinauf zur Universität. Aber hier trifft die heutige Kritik von Mgr. Iribarren sehr hart: Die Kirche hat diese Chance äußerst schlecht benützt. Zumal an die Universitäten und Mittelschulen hat sie unfähige ältere Kanoniker auf Ehrenposten beordnet. Der obligatorische Religionsunterricht wurde kontraproduktiv: «Heute haben wir diese Jugend verloren!» Und der Politologe sekundiert: «Die marxistische Infiltration an den Universitäten und Mittelschulen ist enorm.»

### Kein neues Konkordat mit diesem Regime

Wie aber war die Entwicklung im Episkopat? Was die Orientierung darüber vor drei Jahren (siehe oben) berichtete, klang optimistisch, ja geradezu begeistert, ein Jahr später aber (1973, 34 ff.) aus der gleichen Feder bereits gedämpft. In der jungen Generation der Priester und Laien, die sich dem Konzil voll geöffnet haben, ist man weitgehend der Ansicht, daß die älteren Bischöfe, die am Konzil teilnahmen, mit wenigen Ausnahmen von ihm kaum verwandelt wurden. So fühlt man eine tiefe Kluft, die nur durch die von den beiden letzten Nuntien eingesetzten Weihbischöfe in etwa überbrückt wird.

Eine klare Entscheidung traf immerhin die spanische Bischofskonferenz schon 1966, als sie grundsätzlich auf alle innerkirchlichen spanischen Privilegien verzichtete, so u. a. auf das Privilegium der «Bulla» (Dispens vom Fasten), das der Kirche jährlich 96 Millionen Peseten eingetragen hatte. Einen nächsten Schritt erhoffte man sich in Rom von der spanischen Regierung. Am 29. April 1968 schrieb der Papst einen Brief an Franco und forderte ihn auf, als katholischer Staatsmann ein gutes Beispiel zur Verwirklichung der vom Konzil erhobenen Forderungen zu geben und auf seine Privilegien zur Mitsprache bei der Bischofsnennung zu verzichten. Argentinien hatte dies bereits zuvor getan, aber Franco lehnte am 12. Juni desselben Jahres ab. Er sei nur bereit zu bilateralen Verhandlungen über die Gesamtheit der Beziehungen zwischen Kirche und Staat und wenn die Kirche gleichzeitig auf *alle* ihre Privilegien im Staat verzichte. Am Horizont erschien der Rückzug der Besoldungen für kirchliche Dienste.

Bekanntlich war dann zeitweise von Verhandlungen für ein neues Konkordat die Rede. Inzwischen scheinen die Bischöfe im Einvernehmen mit Rom von dem Projekt Abstand zu nehmen: mit *diesem* Regime soll kein neues Konkordat mehr abgeschlossen werden.

### Gekürzte Besoldung – verschärfte Zensur

Unterdessen hat die Regierung ihrerseits nicht unterlassen, ihren Trumpf mit den vakanten Bischofssitzen auszuspielen. Zeitweise fehlten bis zu 17 Bischöfe, heute sind noch acht Sitze vakant. Die Methode des Papstes, vermehrt Weihbischöfe und Apostolische Administratoren einzusetzen, ist

ebenfalls an ihre Grenze gekommen. Der Buchstabe des Konkordats sagt allerdings nichts über Weih- oder Hilfsbischöfe, aber die Regierung erklärt, mit ihrer Einsetzung ohne Mitsprache der Regierung werde der *Geist* des Konkordats verletzt. Das Resultat ist derzeit, daß kaum mehr eine Erneuerung der Weihbischöfe stattfindet.

Einen weiteren Druck übt die Regierung bei der *Besoldung der Pfarrer* aus. Nach einer Festsetzung vom Jahre 1957 sind sie den Landlehrern gleichgestellt. Das bedeutete damals im Schnitt 4000 Peseten. Die Landlehrer erhalten heute 20 000. Für die Pfarrer aber lehnt sie eine Erhöhung des Budgets ab. Konkret heißt das, daß mancherorts die Pfarrer unter dem Existenzminimum (circa. 6000 P.) bleiben, andernorts die Diözesen aus eigenen Mitteln nachhelfen, so daß die Saläre bis zu 10 000 Peseten steigen. Ob aber eine Diözese zu Geld (z. B. für Kirchenbau usw.) kommt oder nicht, hängt – mangels Solidarität zwischen reichen und armen Diözesen! – nicht zuletzt davon ab, ob der Bischof von seiten der staatlichen Stellen als «Freund» betrachtet wird oder nicht. Natürlich ist er kein Freund, wenn er z. B. duldet, daß Priester aufmunftig predigen und soziale oder rechtliche Mißstände anprangern.

Die Kontrolle der Predigten ist wohl die heute schärfste und systematischste Schikane, die das Regime gegen die Kirche anwendet. Da die Gouverneure der Provinzen Priester nicht ohne richterliches Urteil ins Gefängnis werfen dürfen, hat man den Trick erfunden, sie durch unbezahlbar hohe Bußen dort-hin zu bringen.

Die vor allem von Geistlichen gelesene Zeitschrift *Vida Nueva* hat in ihrer Nr. 972 eine lange Liste solcher Geldstrafen veröffentlicht, und die neueste Ausgabe (1001) vom November 1975 berichtet wiederum von zwölf verhängten Bußen, z. B. eine in Granada im Betrag von 400 000 Peseten. Das kann natürlich kein Priester zahlen, und zum «Ersatz» verbüßt er dann – ohne richterliches Urteil – eine entsprechend lange Gefängnisstrafe. Der Jesuitenpater J. R. Oller saß zum Beispiel zwei Monate im Gefängnis von Carabanchel für eine Predigt, aufgrund derer er im Januar zu 250 000 Peseten verknurrt wurde. Jetzt Anfang November hat man ihm erneut 100 000 Peseten aufgebremmt, weil er in einer Predigt in der Kirche der Karmeliterinnen von Barcelona-Tarrasa das Dokument von «Justitia et Pax» über das Antiterroristengesetz kommentiert hat. Die Urteile werden jeweils nicht durch den zivilen sondern durch den Militär-gouverneur verhängt. Dieser stützt sich auf Denunzianten, die dem Prediger Äußerungen in oppositioneller Ideologie ankreiden. Die Pfarrer suchen sich neuerdings zu wehren, indem sie ihre Predigten schriftlich festlegen. Es sind Fälle bekannt, wo der denunzierte und der geschriebene Text nicht übereinstimmen.

### Papst kontra «Bunker»

Insofern somit praktisch eine Predigtzensur gehandhabt wird, ist es nicht mehr erstaunlich, daß auch die kirchliche Publizistik staatlich zensuriert wird. Für die in den Schulen verwendeten Religionsbücher ist ausschließlich das Erziehungsministerium zuständig, und die Priester, die in Radio und Fernsehen reden, werden ohne Rücksicht auf die für die Medien eingesetzte Bischofskommission vom Staat ernannt. Die Zeitschrift «Vida Nueva» erschien in ihrer letzten Ausgabe ohne Umschlag und mit mehreren fehlenden Seiten. Der Umschlag zeigte ein Bild von Polizisten, die einen verwundeten Kameraden wegtrugen, darunter der Titel: Gott ist nicht gewalttätig. Auf den fehlenden Seiten stand eine ausführliche Chronik über das kirchliche Geschehen des letzten Monats, vor allem über die Intervention des Papstes gegen die Vollstreckung der Todesurteile und über die Umtriebe nach der Homilie von Weihbischof Iniesta (vgl. Orientierung Nr. 20, S. 226 ff.). Diese ganze Geschichte wird in kirchlichen Kreisen Spaniens sehr ernst genommen. Einerseits wertet man das Wort des Papstes als eine ebenso persönliche wie historische Entscheidung, andererseits sieht man in dem staatlichen Verbot der Publikation des Papstwortes und in der anschließend in fast allen Medien geführten Hetzkampagne ein Zeichen dafür, wozu der «Bunker» auch der Kirche gegenüber fähig ist. Sieht man sich aber die Geschichte näher an, bzw. läßt man sie sich von einem «Insider» berichten, so gibt sie auch

einigen Aufschluß über die derzeit innerhalb des Episkopats bestehenden Tendenzen.

Seine Predigt hatte Iniesta in Madrid dem Ausschuß seines Priester- und Pastoralrats sowie einem Kollegen, nicht aber dem gerade abwesenden Kardinal Tarancon vorgelegt. Daß sie materiell eine ernste Sache war, war ihm bewußt, er wartete aber den Sonntag mit den passenden Lesungen ab, die (statt irgend einer «Erklärung») die Form der Homilie erlaubten. Der Kardinal war, als er tags darauf den Text zu lesen bekam, eher unangenehm berührt und wurde zudem von Seiten des Regimes unter starken Druck gesetzt. Trotzdem verteidigte er seinen Weihbischof. Die Polizei erklärte, daß Iniesta bedroht sei und man ihn nicht schützen könne. Das ist eine seit etwa einem halben Jahr eingeführte Erpressungsmethode, die gelegentlich sogar einzelnen Ministern gegenüber angewandt wird und beweist, daß die Polizei zum Staat im Staat geworden ist. Der Justizminister verlangte schließlich persönlich den Abflug Iniestas nach Italien für einen längeren Aufenthalt (mehrere Monate). Der päpstliche Nuntius war eindeutig dagegen und riet zu einem vorübergehend geheimen Aufenthaltsort in Spanien. Kardinal Tarancon entschied schließlich zum Abflug, aber zur Rückkehr nach wenigen Tagen. Mit anderen Worten: er handelte einen Kompromiß aus, auf den auch die Regierung einging, so daß von beiden Seiten der Ausbruch eines eigentlichen Konflikts vermieden wurde. Dabei ist noch in Betracht zu ziehen, daß der Homilie Iniestas eine von den Kommunisten verfaßte Erklärung vorausging, die einigen Bischöfen zur Unterschrift vorgelegt wurde. Iniesta beschloß, statt sie zu unterschreiben, sie zu «taufen»: die Initiative von links forderte ihn zu seiner eigenen Erklärung heraus. Der Justizminister aber, der vom Entwurf der Kommunisten Kenntnis hatte, beschuldigte den Bischof, auf der gleichen Linie voranzugehen.

### Konflikt auf höchster Ebene

In der Homilie des Bischofs ging es nicht zuletzt um die Verteidigung der Intervention des Papstes. Dieser hatte dreimal (auf dem normalen diplomatischen Weg und nicht, wie da und dort berichtet wurde, mit einem direkten Telefonanruf bei Franco) um Gnade für die Verurteilten gebeten. Die Verweigerung der Begnadigung, bzw. die Vollstreckung der Urteile – noch wenige Stunden zuvor hatte der Papst (in der Nacht!) seinen dritten Appell an Franco gerichtet – erfuhr der Papst am Samstag, 27. September, vormittags zehn Uhr nach der Audienz für einen Kardinal. Sofort setzte er sich hin und schrieb persönlich den Text, worin er dann bei der mittäglichen außerordentlichen Generalaudienz «ganz energisch» die «harte Reaktion» verurteilte, «die taub geblieben ist gegen alle Appelle, die von so vielen Seiten gegen diese Hinrichtungen laut geworden sind». Seine «Erbitterung» war umso

tiefer, als die Heiligsprechung eines Spaniers, Johannes Macias, unmittelbar bevorstand.

Zum persönlichen Wort des Papstes trat nicht nur dessen spektakuläre Publikation durch den «Osservatore Romano», sondern auch die diplomatische Demarche des Staatssekretariats. Bereits um ein Uhr mittags wurde dem Außenministerium in Madrid eine Note ausgehändigt, die drei Mitteilungen enthielt:

► Schmerz des Papstes, daß seinem Appell zur Milde nicht voll entsprochen wurde (Franco hat bekanntlich sechs von elf zum Tode Verurteilten begnadigt).

► Kein Empfang der zur Heiligsprechung angekündigten Regierungsdelegation durch den Papst.

► Keine Teilnahme des Kardinalskollegiums am Empfang der spanischen Botschaft anlässlich der Heiligsprechung.

Dementsprechend fehlte denn auch die spanische Regierungsdelegation bei der Heiligsprechung, und der spanische Botschafter wurde zu Konsultationen nach Madrid beordert.

### Welche Rolle spielt der Primas?

Dieser spektakuläre Konflikt auf höchster Ebene hatte noch ein weniger spektakuläres, aber im Grunde schwerwiegenderes Nachspiel im Exekutivkomitee des spanischen Episkopats, worüber die beschlagnahmte Chronik von Vida Nueva ebenfalls einiges, wenn auch zum Teil in Frageform, zu berichten wußte. Das Komitee sollte nach der Auffassung von Kardinal Tarancon der Zustimmung zur Intervention des Papstes Ausdruck verleihen. Von den drei andern Kardinälen des Komitees, denen von Toledo, Barcelona und Sevilla, ließ sich für den ersten Tag derjenige entschuldigen, der den kürzesten Weg aber den höchsten Rang inne hatte: der Primas von Toledo, Kardinal *Gonzalez Martin*. Als er am zweiten Tag doch noch eintraf, erklärte er, er sei zwar für den Papst aber gegen dessen Äußerungen. Dieser Einspruch genügte, um eine Erklärung des Komitees zu verhindern, da eine solche nur – die Erbsünde der meisten Bischofsgremien! – bei Einstimmigkeit zustande kommt. Man einigte sich zu einem Besuch beim Nuntius und bekundete ihm ganz allgemein die Verbundenheit des Episkopats mit dem Papst.

Der Primas von Toledo spielt auch sonst seine eigene Rolle. Daß er nach den vollstreckten Todesurteilen und den Reaktionen in aller Welt samt jener des Papstes an der Pro-Franco-Demonstration auf dem Platz «Orient» teilnahm, wird ihm eher verziehen, als daß er, wie verlautet, kircheninterne Informationen (etwa die Beratungen der spanischen Delegation zur Zeit der letztjährigen Bischofssynode in Audienz beim Papst über eine mögliche Reform des Konkordats) auf geheimen Wegen der Regierung zur Kenntnis brachte. Solche Vorkommnisse sind nicht gerade gute Vorzeichen für die Tage, da sich die Geschicke Spaniens im Vorzimmer des Prinzen entscheiden. Nach dem Ableben Francos wird man in Kardinal Tarancon (Erzbischof von Madrid und gewählter Präsident der Bischofskonferenz) die Mehrheit der Katholiken Spaniens verkörpert sehen, die es weder auf einen Bruch mit der Regierung noch auf einen mit der wachsenden links-progressiven Minorität in der Kirche ankommen lassen, sondern einen pluralistischen Kurs steuern will. Man wird aber auch noch mit dem Primas von Toledo zu rechnen haben, der den Kreisen nahe steht, die bis zuletzt die Sakralisierung der Franco-Regierung im Auge haben und die heute die abnehmende Minderheit darstellen. Die Zukunft Spaniens hängt nicht zuletzt daran, wie weit es gelingt, die alte und die neue Generation zu versöhnen. Wenn es sich aber so verhält, daß ein Wandel in Spanien unausweichlich ist, und wenn es ebenfalls zutrifft, daß neben Armee und Wirtschaft die Kirche der dritte Pfeiler der bisherigen Gesellschaft war, so wird man ein Stück weit dem zustimmen, was uns Ruiz-Giménez auf der Titelseite sagt: der dritte Pfeiler war der erste, der sich geändert hat.

Ludwig Kaufmann

### Ein Neuabonnement, ein Geschenkabonnement: damit beschenken Sie den andern und uns!

Bestellkarten werden Ihnen in den nächsten Tagen zugehen. Für baldige Rücksendung – zwecks rechtzeitiger Bedienung auf Weihnachten – sind wir Ihnen dankbar. Ihre ORIENTIERUNG

**Herausgeber:** Institut für weltanschauliche Fragen  
**Redaktion:** Ludwig Kaufmann, Raymund Schwager, Karl Weber, Jakob David, Albert Ebnetter, Mario v. Gall, Werner Heierle, 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: Postscheck 80-27842 – Deutschland: Postscheck Stuttgart 62 90-700 (Orientierung), Zürich – Österreich: Postscheck Wien Nr. 2390-127 (Orientierung) Zürich

**Abonnementspreise:** Ganzes Jahr: sFr. 27.— / DM 27.— / öS 185.— / Lit. 7300 / FF 50.— / US\$ 12.— / übriges Ausland: sFr. 27.— + Versandkosten.

**Halbjahresabonnement:** sFr. 15.50 / DM 15.50 / öS 100.— / übriges Ausland: sFr. 15.50 + Versandkosten.

**Studentenabonnement:** Schweiz sFr. 18.— / Ausland: DM 18.— / öS 110.— / Lit. 4500 / übrige Länder: sFr. 20.—

**AZ** Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

8002 Zürich