



ORIENTIERUNG

Nr. 11 52. Jahrgang Zürich, 15. Juni 1988

DER BISHERIGE OMBUDSMANN der spanischen Republik, *Joaquín Ruiz-Giménez*, der Professor für Philosophie an der Universität Madrid, *José Luis Aranguren*, der Präsident der Kammer für Militärgerechtigbarkeit am Obersten Gericht, *José Jiménez Villarejo*, sowie der Präsident des Christlichen Bundes der Jugend (YMCA), *Enrique Miret Magdalena*, haben an die spanischen Bischöfe sowie an weitere Instanzen der kirchlichen Hierarchie den folgenden Protest und Appell gerichtet (vgl. auch *letzte Seite*):

Manifesto – Manifest

Als Katholiken wollen wir anlässlich des Bekanntwerdens der Sanktionen gegen verschiedene Theologen der Kirche und zuletzt gegen José María Castillo, Benjamín Forcano und Juan Antonio Estrada, die von der Vatikanischen Glaubenskongregation verhängt worden sind, öffentlich kundtun

- ▷ unsere *Traurigkeit* über Vorkommnisse wie dieses, die den fortschreitenden Verlust des Geistes des Zweiten Vatikanums erhärten;
- ▷ unsere *Ablehnung* (diconformidad) des Vorgehens und der ergriffenen Maßnahmen, die dem Zeugnis der christlichen Liebe und Freiheit widersprechen und das Recht auf theologische Forschung verletzen;
- ▷ unser *Bedauern* wegen des Skandals, den das alles im ganzen christlichen Volk verursacht, das sich versucht fühlt, eine Kirche zu ignorieren (prescindir), die sich von Werten distanziert, die heute tief geschätzt werden wie Dialog, demokratisches Verhalten, Liebe zur Gerechtigkeit, Achtung vor den Rechten;
- ▷ unsere *Sorge* ob der Erklärungen verschiedener Bischöfe, die die kirchlich-soziale Wirklichkeit in Spanien nicht zu kennen scheinen, die unnötige Zwietracht säen und damit den von ihnen selber beklagten Antiklerikalismus schüren und so die Kluft zwischen der Kirche und der Kultur- und Geisteswelt vertiefen.

Wir richten einen *Aufruf* an unsere Bischöfe und an andere Autoritäten innerhalb der Kirche,

- daß sie ihre Einheit und «communio» mit dem Volk Gottes bewahren, statt es wie jetzt selber – entgegen ihrer Absicht – zu spalten;
- daß sie in seiner Mitte leben und ihm dienen, daß sie ihm zuhören und sich von ihm belehren lassen;
- daß sie den Respekt vor den Menschenrechten innerhalb der Kirche fördern;
- daß sie auf ihre Verantwortung und Freiheit gegenüber restaurativen Bewegungen nicht verzichten, die die vom Zweiten Vatikanischen Konzil bei uns Laien geweckte Hoffnung und Dynamik auslöschen.

RELIGION/GESELLSCHAFT

Die Grünen und die Religion: Ein Sammelband von Selbstdarstellungen und Analysen von außen – Bandbreite von fundamentalistischen bis zu realistischen politischen Optionen – Plädoyer gegen eine neue Weltanschauungspartei – Selbstkritische Analyse der eigenen religiösen Sozialisation – Suche nach einer unkonventionellen Religiosität – Auseinandersetzung um den Paragraphen 218.

Heinz Robert Schlette, Bonn

POLEN

«Endlösung» und unmittelbare Nachkriegsperiode: *Das jüdisch-polnische Verhältnis (2)* – Politik der polnischen Exilregierung – Niederschlagung des Aufstandes im Warschauer Getto durch die SS – War die polnische Hilfe ausreichend? – Polnischer Antisemitismus überlebte den Holocaust – Pogrome unmittelbar nach Kriegsende – Weitgehend positive Einstellung polnischer Juden zur Volksrepublik – Antisemitismus als Instrument der Innenpolitik – Die Krisen von 1956, 1968 und 1981.

Theo Mechtenberg, Bad Oeynhausen

LITERATUR

Erinnerung an die lusitanischen Gärten: *Mircea Eliade* in Portugal (1941–1944) – Pressesekretär der rumänischen Botschaft – Analyse der Epik von Luis de Camoes – Positive Bewertung der Diktatur von A. Salazar – Die Rumänen als die Lateiner des Orients – Geringe Ausbeute für die eigene religionswissenschaftliche Forschung.

Albert von Brunn, Zürich

ARGENTINIEN

Kirche in der Zeit der Militärdiktatur: Zwei Veröffentlichungen untersuchen die Haltung des Episkopats – Das integristische Modell der Einheit von Vaterland und Kirche – Bischöfe übernahmen 1976 mehrheitlich blind die Position der Militärdiktatur – Ideologie der nationalen Sicherheit – Schlüsselrolle der Militärseelsorge – Kritik an Menschenrechtsorganisationen – Verharmlosung der Regierungspolitik von Menschenentführung und Mord – Die Rolle des Apostolischen Nuntius Pio Laghi (jetzt in Washington) – Viele namenlose Märtyrer.

Herbert Sibbe, Friedberg

ZUR TITELSEITE

Ein Manifest katholischer Laien: Protest gegen die Abberufung von *J. M. Castillo*, *B. Forcano* und *J. A. Estrada* – Orden schützen ihre Mitglieder nicht mehr – Spanische Bischofskonferenz setzt verschärfte Kontrolle für theologische Ausbildung und Publikationen durch.

N. K./L. K.

Wie halten sie's mit der Religion?

Gemeint sind «die Grünen»

Daß es in einer so bunten Partei, wie die (bundesdeutschen) «Grünen» es sind, sehr unterschiedliche Positionen zum Thema «Religion» gibt, kann niemanden überraschen. Da überrascht es schon eher, daß ein Buch erscheint mit dem Titel: *Die Grünen und die Religion*¹; offenbar besteht ein Bedarf, über dieses Thema öffentlich zu sprechen, und dieser Bedarf wird sich wohl dadurch erklären lassen, daß die Partei der «Grünen» ein Image bekommen hat, das in bezug auf «die Religion» – dieses Wort im weitesten Sinne genommen – zumindest irritierend genannt werden kann. Wie dem auch sei, es scheint nötig oder wenigstens ratsam gewesen zu sein, das Thema aufzugreifen – zumal im Zusammenhang mit den Grünen schon viel von Philosophie, Weltanschauung, Religion, Mystik und ähnlichem die Rede war und ist.

Nun wird man sich nach der Lektüre des Bandes allerdings fragen, ob er seinem Thema immer gerecht wird, ob er es nicht bisweilen geradezu verfehlt und ob nicht ein Band mit diesem Titel wirklich anders hätte zusammengestellt werden sollen. Nimmt man jedoch diese ziemlich formale Kritik nicht allzu ernst, so läßt sich ohne Übertreibung sagen, daß der Band äußerst interessant und lesenswert ist. Um diesen ein wenig ambivalenten Eindruck verständlich werden zu lassen, gebe ich zunächst eine kurze, leicht kommentierende Übersicht.

Das Buch besteht aus zwei Teilen: «Innenansichten: Autobiographische Skizzen und Reden» (13–181) und «Außenansichten: Aufsätze zum Thema» (183–298); der erste enthält also Beiträge von bei den Grünen politisch Engagierten, der zweite mehrere Stellungnahmen von Beobachtern, Kritikern, Sympathisanten. Ich gebe sogleich zu, daß mich der erste Teil mehr interessiert: hier findet man – ich halte mich an das Alphabet – Beiträge von Dora Flinner, Christa Nickels, Eva-Maria Quistorp, Antje Vollmer, Karin Zeitler und – auffälligerweise – drei Beiträge von Petra Kelly, während die Herren (sie müssen ja nicht immer im Vordergrund stehen) nur durch Thomas Ebermann, Rainer Langhans und Henning Schierholz vertreten sind. Der zweite Teil bringt Abhandlungen von Andreas Bernstorff, Gottfried Küenzlen, Jürgen Lott, Rolf Schwendter, David A. Seeber und den beiden Herausgebern (womit das Patriarchat wieder gerettet ist).

Als Rezensent eines Sammelbandes muß man natürlich auswählen und Akzente setzen. Das fällt hier nicht leicht, denn die persönlichen Zeugnisse von Dora Flinner, Petra Kelly, Christa Nickels und Karin Zeitler haben mich nicht minder beeindruckt als die sehr fundierte Meditation der evangelischen Theologin Antje Vollmer über Maria Magdalena (ein Text, von dem ich mich indes frage, ob er in diesen Band hinein gehört, denn auch mit freundlichster Interpretation vermag ich einen Zusammenhang mit dem Buchtitel nur in der sehr indirekten Aufwertung der Frauen zu sehen). Man nehme es mir also nicht übel, wenn ich hier den längeren autobiographischen Bericht von Eva-Maria Quistorp (43–78) – unter dem Titel «Unterwegs mit Marias Lobgesang» – und den als Interview präsentierten Beitrag von Thomas Ebermann (130–145) besonders herausstelle. Der dem fundamentalistischen Flügel der Grünen angehörende, nicht selten als besonders «gefährlich» beschriebene Ebermann und die evangelische Theologin (und ehemalige Sprecherin des Bundesvorstandes der Grünen) Eva-Maria Quistorp, die «realistisch» für die Sache der Grünen eintritt, sprechen divergierende Ansichten aus, bringen aber gerade dadurch die Bandbreite der grünen Partei sehr gut zum Ausdruck.

Zum politischen Umgang mit Religion

Ebermann wiederholt mit leichten Nuancen die rationalistische und marxistische Religionskritik. Er sagt zum Beispiel: «Allein der Gedanke, daß man sich selbst vor dem unfehlbaren, unsterblichen, alles bewegenden Gott als Würstchen definieren sollte, also demütig die Begrenztheit der eigenen Möglichkeiten akzeptierend, das war jenseits von theoretischer Erkenntnis unserem Lebensstil und unseren praktizierten Idealen schlicht fremd, dafür brauchte man eigentlich nichts gelesen zu haben.» (132) Natürlich kann man Religion bzw. Christentum so erleben und kann man insoweit Ebermann nur zustimmen, denn das Projekt der Aufklärung bzw. der Moderne hat sich keineswegs über Nacht erledigt.

Ebermann äußert sich vor allem zu der Frage des politischen Umgangs mit Religion und plädiert energisch dagegen, daß die Grünen eine neue Weltanschauungspartei werden, gar eine christliche, und also dafür, daß man von verschiedenen Positionen aus zu dem selben politisch-ökologischen Engagement kommen könne. Das ist offensichtlich ebenso richtig, wie seine Warnungen vor «Überideologisierungen» (135), «Überhöhungen» (136) und der «Pose des besseren Menschen» (139) – die freilich wenig christlich wäre – berechtigt sind. Sehr wichtig und bedenkenswert finde ich auch seine (mit Max Weber kollidierende) Polemik gegen «Charisma» in der Politik, das für ihn mit «demagogischen Potentialen» zu tun hat (141), und seine scharfe Absage an Denkweisen und Bestrebungen wie die Fritjof Capras, von denen er sagt, daß sie ihn «ankotzen» (140) – sicherlich eine Überreaktion, die nicht nur Capra unrecht tut, sondern auch Ebermann in einen unnötig scharfen Dissens zu Positionen wie etwa der von Karin Zeitler bringt, die aus ehrlicher Überzeugung in einer Gruppe lebt, die sich «Wassermannzentrum» nennt (160). Ebermann also äußert sich mehr politisch-parteiintern zum Umgang mit «Religion», und er wird natürlich insofern Zustimmung finden (nicht nur bei Grünen), als er es eben für verheerend hält, wenn die Grünen eine sich abgrenzende, andere ausgrenzende Weltanschauungspartei wären oder würden.

Auch wenn es also Ebermann selbst nicht sehr behagen mag, ist die Position, die Eva-Maria Quistorp vertritt, *politisch* mit der seinen durchaus vereinbar, vorausgesetzt, es bestünde wenigstens im großen Ganzen eine Identität der Ansichten über Ziele und Wege. Frau Quistorp, die in Berlin Kontakte zu Rudi Dutschke und ebenso zu den Professoren Helmut Gollwitzer und Friedrich-Wilhelm Marquardt hatte und hat, schildert in atemberaubender Weise die Vielzahl ihrer Aktivitäten im In- und Ausland, so daß man sich kaum wundert, daß sie auf dem Parteitag der Grünen 1986, drei Wochen nach Tschernobyl, total kollabierte (vgl. 76 und 301). Eine Frau, die sich für Ökologie, Gerechtigkeit und Frieden bis zur Erschöpfung engagiert, motiviert, ja getrieben immer auch aus ihrer christlichen Haltung. Dabei versäumt sie es nicht, die Schärfe ihrer skeptisch-selbstkritischen Reflexion gerade auf das zu richten, was sie besonders liebt – ein ja nicht unbekanntes Phänomen. Einen Eindruck von der Intensität ihres Engagements mag der folgende, längere Passus vermitteln:

«Sowohl die Grünen, die sich in linksideologischem Streit verhärten und sich von der lebendigen, komplexen Realität entfernen, als auch die, die mit purem Aktivismus oder geduldiger Reformarbeit den Atom- und Überwachungsstaat zu bremsen versuchen, das Wald- und Artensterben aufhalten, den Mißbrauch der Seen und Meere als Industrie- und Konsummüllkippen behindern, die Waffenexporte und die Zerstörung der Regenwälder und der Ozonschicht Einhalt gebieten, könnten von der frohen Botschaft des Evangeliums, der jüdi-

¹ Gunter Hesse und Hans-Hermann Wiebe, Hrsg., *Die Grünen und die Religion*. Athenäum Verlag, Frankfurt 1988, 302 Seiten.

schen und buddhistischen Weisheit und den sanften Verschwörerinnen feministischer Spiritualität einiges für ihre Selbsterkenntnis gebrauchen. Weder der Vulgärmarxismus und seine Religionskritik, wie sie von meinem Kollegen Ebermann vertreten wird, noch ein die gesamte New-Age-Bewegung als Aberglauben verdächtigender, nüchterner Protestantismus in und außerhalb der Grünen, noch eine nihilistische oder hedonistische Rationalität scheinen mir der Zwischenkriegszeit, dem Geschwindigkeitswahn und der drohenden Selbstvernichtung der nicht zum Subjekt gereiften Menschheit angemessen. In den reichen Metropolen und den auch in der <dritten Welt> zunehmenden Mittelschichten greift uniformiert durch die weltweiten Massenmedien und Technologietransfers eine Beliebigkeit der Lebensstile und ein praktischer Zynismus um sich. Die Auseinandersetzung mit dem Tod und der Vergänglichkeit des Lebens, seinen Grenzen, die Wiederverzauerung der Welt und das Glück in der Selbstfindung der Menschen – diesen Wesen zwischen Erde und Kosmos, dieser Einheit von Leib-Seele-Geist –, das sind Themen, die nicht in düstere Kirchen oder in Philosophieseminare gehören, sondern in den Alltag, und die die Kritik an dem technologischen Machbarkeitswahn und an der Selbstentfremdung des Menschen in der herrschenden Weltwirtschaft einschließen. Chagall und Else Lasker-Schüler, Violette Parra aus Chile und Mercedes Sosa aus Argentinien sowie Frida Kahlo u. a. malen, singen und dichten davon; ihre Bilder und Lieder, alte biblische Psalmen und die Trommeln der buddhistischen Mönche, die uns auf den Friedensmärschen begleiten, die Samba-trommlerinnen und die Liebe einiger Menschen haben mir Raum und Trost in meiner Grenzerfahrung gegeben, als ich langsam nach meinem Herzstillstand auf dem Parteitag der Grünen in Hannover wieder in das verletzbar Leben zurückkehrte, <von guten Kräften wunderbar geborgen ...>» (75f)

Jenseits konventioneller Religiosität

Auch die übrigen Beiträge des ersten Teils dieses Buches sind, wie gesagt, sehr bewegend – man lese sie selbst. Traurig stimmt die Schilderung, die Petra Kelly von der Begegnung ihrer jüngeren krebserkrankten Schwester mit Papst Johannes Paul II. gibt. Frau Kelly, nach katholischer Erziehung bzw. «Sozialisation» später aus der Kirche ausgetreten, aber deswegen nicht unreligiös oder unchristlich, vielmehr vertraut mit Schriften z. B. von Simone Weil, Mary Daly, Catharine Halkes, beschreibt jene Szene in Rom folgendermaßen:

«Ein Schlüsselerlebnis war der Besuch meiner Familie, auf Bitte meiner kleinen Schwester, in Rom in den späten sechziger Jahren, als nach einem langen Bittbrief meinerseits Papst Paul II.² uns im Vatikan bei einer Heiligen Messe in der St. Peters Kathedrale empfing. Wir alle waren von dieser Begegnung zwischen dem Papst und meiner Schwester sehr ergriffen, und zugleich spürte ich, wie kritisch-prüfend meine Schwester mit dieser Begegnung umging. Als sie die vielen Menschen sah, die vielen Kranken in den Rollstühlen, die vielen gebrechlichen und schwerkranken Menschen um sie herum, stehend und sitzend, fragte sie, im Gespräch mit dem Papst, ob er sich denn an sie erinnern würde, wenn er so viele Menschen auf einmal sähe. Der Papst war auf so eine Frage überhaupt nicht vorbereitet, und als seine Helfer mit einem großen roten Samtsack vorbeizogen, um die Gaben und Geschenke für den Papst einzusammeln, machte meine Schwester eine für mich unvergeßliche Geste. Ein ganz besonderes Armband, das ich ihr zur Kommunion geschenkt hatte, ein Armband, das sie sehr liebte, hatte sie abgenommen und drückte es dem Papst in die Hand mit der Bitte, es in seine Tasche zu tun, so daß er sich ab und zu an sie erinnern könnte. Für die Helfer in der Umgebung des Papstes war dies so ungewöhnlich, daß sie damit nichts anfangen konnten und nur

verlegen den roten Samtsack beiseite schoben. Meine Schwester, die so voller Hoffnung, aber auch bedrückt dem Papst gegenüberstand und mit ihm so offen und klar sprach, drückte ihm das Armband liebevoll in die Hand und wartete, bis er es in seine Tasche steckte. Das Ganze, was um sie herum stattfand, die laut tönenden Orgeln, der Weihrauch, die vielen jubelnden Menschen, die Fernsehkameras, die Journalisten, all das, was zu den Zeremonien im Vatikan gehört während einer solchen Messe, das hat sie eher verwundert und etwas unruhig und traurig gemacht. Nach dieser Begegnung mit dem Papst wollte sie die Stille suchen, allein vor den Kerzen stehen und den organisierten Kirchentrubel hinter sich lassen. Die Art, wie meine kleine Schwester Grace Patricia, damals durch ein Augensarkom schwer erkrankt, aber geistig und seelisch sehr reif und weise, mit dieser Papstaudienz umging, ist für mich eine große Inspiration gewesen, etwas, das mich noch kritischer mit der Amtskirche von oben werden ließ.» (27f.)

Wie man sieht (und wie noch ausführlicher gezeigt werden könnte), verbinden sich in allen Beiträgen des ersten Teils die verschiedenartigsten religiösen Erfahrungen und Ansichten mit politischen Optionen, die in dieselbe Richtung weisen. Die Katholiken sind mit Christa Nickels (und Petra Kelly) möglicherweise etwas unterrepräsentiert, was freilich kein Zufall wäre. Immerhin hätte Carl Amery hier ein klares Zeichen gesetzt! Auch andere Stimmen von anderen Positionen aus wären zweifellos in diesem Band nützlich gewesen – etwa die von Otto Schily –, aber alles in allem zeigt der Band auf nachdrückliche Weise, wie sehr eine religiöse Motivation, und gewiß nicht nur die christliche, zur Arbeit für das ökologische Ziel der Erhaltung der Lebensgrundlagen und damit des Lebens selbst förderlich sein kann. Selbstverständlich geht dies inzwischen auch aus zahlreichen Bekundungen offizieller und privater Art hervor, die aus anderen Parteien und Lagern zu vernehmen sind, doch das vermindert die religiöse Glaubwürdigkeit und Ernsthaftigkeit derjenigen, die sich mit ihrer politisch-ökologischen Zielsetzung bei den Grünen am besten aufgehoben wissen, in keiner Weise. Der vorliegende Band dokumentiert somit insgesamt eine sehr positive Haltung von Grünen zu Religiosität überhaupt und Christentum im besonderen, die jedenfalls nicht den Charakter jener konventionellen (Kirchen-)Zugehörigkeit hat, die man in anderen Parteien antreffen kann.

Auseinandersetzung um den Paragraphen 218

Einer, aber eben nur einer der Gründe für das gespannte Verhältnis zwischen den Grünen und dem offiziellen Katholizismus ist bekanntlich die unterschiedliche Beurteilung des § 218. Der Chefredakteur der *Herder-Korrespondenz* David A. Seeber – um nur von diesem Beitrag aus dem zweiten Teil des Buches noch zu sprechen – wendet sich in seinem, insgesamt gegenüber den Grünen nicht zu unfreundlichen Aufsatz (224–243) vorwiegend diesem Thema zu.

Seeber schreibt zum Beispiel, «für ihn» seien die Grünen «eine typisch postmoderne Partei» (228), oder auch, «der Bezug auf das Christentum in säkularer Form (Verantwortung vor Gott, «christliches» Menschenbild)» bleibe bei der CDU «Verpflichtung für die Partei, nicht für das einzelne Mitglied» (229). Sehr seltsame und labile Urteile. Seeber geht aber dann primär auf den Streit über die «Abtreibung», genauer: über den § 218 sowie auf Unterschiede in der Ehe-Auffassung ein, wobei er sich insbesondere auf das Gespräch zwischen Hanna-Renate Laurien (CDU) und Antje Vollmer im «Spiegel» vom 13.10.1986, S. 76–87 bezieht. Zu diesen Themen, die hier nicht in der erforderlichen Weise behandelt werden können, sei nur angemerkt, daß man sich katholischerseits durch eine gewisse Fixierung die Möglichkeit verbaut, das religiöse und christliche Engagement vieler Grüner zu würdigen (nicht zu reden davon, daß man das § 218-Thema auch mit einer gewissen Einseitigkeit gerade gegen die Grünen ausspielt). Seeber ist übrigens im Unterschied zu Hans Maier der Ansicht, man solle

² So im Original!

mit den Grünen «ins Gespräch kommen» (225). Will man das wirklich, dann hat man auch Meinungsunterschiede und Meinungsbildungsprozesse bei den Grünen zu beachten. Immerhin hat Petra Kelly geschrieben: «In der Frage des § 218 hatte die Mehrheit der grünen Frauen immer den Standpunkt eingenommen, den ich auch teile, nämlich daß keine Frau wegen einer Abtreibung kriminalisiert werden darf, daß wir aber auch *alles* tun müssen, um die Zahl der Abtreibungen zu verringern oder sie zu verhindern, und daß die Abtreibung *niemals* zu einer Art Empfängnisverhütung werden darf.» (37, vgl. 37–39)

Es ist schon oft genug betont worden – auch Seeber spricht davon –, daß es bei den Auseinandersetzungen um § 218 nicht zuletzt auch um das Problem geht, was Recht und Staat als solche eigentlich sind und dürfen. Wenn man freilich der m. E. prämodernen Ansicht ist, die katholische Kirche hätte in der säkularisierten Gesellschaft die Kompetenz und die Fähigkeit, das *von Natur aus* Rechte zu interpretieren (sie habe also nicht nur ihre eigene, ihre «Gruppenethik» zu lehren und offiziell zu vertreten), kann und muß man so argumentieren, wie es zumeist geschieht, aber man denkt dann an der säkularisierten bzw. säkularen Gesellschaft und ihrer Auffassung von Staat und Recht vorbei. Doch wie auch immer man die sehr komplexe und schwierige Problematik der Zusammenhänge und des Spannungsverhältnisses von Ethik, Politik und Recht, von

Gesellschaft, Staat, «Religion» und Christentum für sich selbst wie für die Ordnung des Gemeinwesens glaubt «lösen» zu können, es wäre in jeder Beziehung schlecht, würde man wegen dieses einen, zweifellos äußerst wichtigen Themas mögliche Übereinstimmungen und Gemeinsamkeiten auf zahlreichen anderen Feldern von vornherein vernachlässigen.

Man kann nur wünschen, daß der hier vorgestellte Band dazu dienlich sein wird, daß man die Grünen etwas genauer verstehen lernt und daß namentlich auf katholischer Seite eine differenziertere Sicht an die Stelle der Polemik tritt. Nicht zuletzt gilt es zu bedenken, daß auch dann, wenn das Verhältnis des offiziellen Katholizismus zu den Grünen (deren weitere Existenz als Partei vorausgesetzt) weiterhin gespannt bleiben sollte, die bei den Grünen (und ganz allgemein im Zusammenhang mit den Themen Ökologie, Frauenbewegung, Frieden) mögliche Artikulation von Religiosität und Christlichkeit eine nicht geringe Anziehungskraft ausübt, eine Entwicklung, die man immer auch im Vergleich zu der Attraktivität sowohl der anderen politischen Parteien als auch der Grobkirche sehen muß ... Für diejenigen, die es ganz genau wissen wollen, sei noch hinzugefügt, daß eine Erörterung des Verhältnisses der Grünen zur «Religion» – noch dazu in der Form einer Buchbesprechung – weder eine grundsätzliche noch eine politische Bewertung dieser Partei als solcher sein kann.

Heinz Robert Schlette, Bonn

Zum jüdisch-polnischen Verhältnis

Ist der Antisemitismus eine unüberwindbare Barriere? (II.)

Eine historische Aufarbeitung des Verhältnisses von Juden und Polen in der Zeit des Holocaust garantiert zwar noch nicht einen Dialog der Versöhnung, doch ist die Kenntnis der Fakten und ihre möglichst unvoreingenommene Wertung eine seiner Voraussetzungen. Dabei scheint – ähnlich wie in der Zeit der Teilungen – zunächst aufgrund der gemeinsamen Situation der Verfolgung eine Solidarisierung wirksam geworden zu sein. Bezeichnenderweise haben die verschiedensten politischen Richtungen des polnischen Judentums die polnische Exilregierung anerkannt und Beziehungen zu ihr unterhalten. Dies gilt sowohl für die am 23. September 1940 mit Sitz in Jerusalem gegründete «Repräsentation des Polnischen Judentums» als auch für den in der «Repräsentation» nicht vertretenen «Bund», eine der Polnischen Sozialistischen Partei nahestehende jüdische Gruppierung. Die Intentionen jüdischer politischer Kräfte zielten anfangs auf Garantien für ein Nachkriegspolen, die jede antisemitische Diskriminierung ausschließen und die polnische Regierung verpflichten sollten, von der – wie es im Memorandum des «Bundes» von 1940 heißt – «Lösung der Judenfrage in Polen durch Emigration Abstand zu nehmen», weil die «jüdischen Massen Polen als ihr Vaterland betrachten, in dem sie mit anderen gleiche Rechte und Pflichten haben sollen und in dem niemand jemals ein Recht hat, sie hinauszudeuten».

Juden und Polen in der Zeit des Holocaust

Als sich Anfang 1941 die ersten Konturen einer «Endlösung» abzeichneten, richteten sich die Aktivitäten jüdisch-polnischer Kreise auf die Rettung der polnischen Juden. Am 3. Mai 1941 hat sich die polnische Exilregierung an die verbündeten und neutralen Staaten gewandt und sie über die systematische Verfolgung der jüdischen Bevölkerung in Polen unterrichtet. Doch die wiederholten Versuche seitens der polnischen Regierung und jüdischer Organisationen konnten den Holocaust nicht verhindern. Im Mai 1943, nach Niederschlagung des Warschauer Ghettoaufstandes, beging *Szymon Zygielbojm*, jüdischer Vertreter im Nationalrat, Selbstmord. In seinem Abschiedsbrief an den polnischen Premier schrieb er: «Ich kann

nicht leben, wenn die kleinen Reste der jüdischen Nation in Polen, deren Vertreter ich bin, liquidiert sind.»

Diese sich auf einen Aufsatz von *A. Friszke*¹ berufende Darstellung ist von der Absicht bestimmt, die Loyalität jüdischer Organisationen gegenüber der polnischen Exilregierung unter Beweis zu stellen, läßt aber kaum die Spannungen in den gegenseitigen Beziehungen erkennen. Daß diese keineswegs gering waren, zeigt *Marcin Kula* unter Berufung auf die Aufzeichnungen von *Dr. Abraham Stupp*, dem Generalsekretär der «Repräsentation des Polnischen Judentums».² So gibt es eine Fülle von Eingaben der «Repräsentation», jüdische Vertreter an den verschiedensten Aktivitäten der Regierung zu beteiligen, denen nicht entsprochen wurde. Umgekehrt beklagt die Regierung, daß die jüdisch-polnische Emigration nur spezifisch jüdische Interessen verfolge. Auch macht die «Repräsentation» der Regierung den Vorwurf, nur halbherzig den Massenmorden in Polen entgegenzuwirken, während die Regierung auf ihre zahlreichen, wenngleich vergeblichen Interventionen bei Verbündeten und Neutralen verweist. Auf dem Höhepunkt der «Endlösung» zieht *Dr. Stupp* eine enttäuschende Bilanz: «In den vier Jahren unserer Tätigkeit können wir nicht einmal eine Angelegenheit nennen, die entsprechend unseren Wünschen erledigt worden wäre, ungeachtet, ob es um wichtigere oder weniger wichtige Dinge ging.» Ähnlich negativ schätzte die «Repräsentation» das Verhalten der polnischen Bevölkerung gegenüber der jüdischen Tragödie ein, und dies selbst gegen den Protest jüdischer Untergrundkämpfer, die über manche polnische Hilfeleistung berichten konnten.

Eine objektive und gerechte Beantwortung der Frage, ob die Polen alles ihnen Mögliche getan haben, um Juden vor der Gaskammer zu retten, kann von einem Historiker kaum gegeben werden. Wer einen – politisch wie moralisch – absoluten

¹ A. Friszke, *Tuz przed zaglada ...* (Unmittelbar vor der Vernichtung. Zu den polnisch-jüdischen Beziehungen der Emigration 1939–1945), *Wiesz* 1986, S. 91–100.

² M. Kula, *Miedzy zydowska ...* (Zwischen dem jüdischen Palästina und dem polnischen London), *Wiesz* 1987, S. 100–118.

Maßstab anlegt, wird in jedem Fall sagen können, daß das Menschenmögliche nicht getan wurde. Dem aber ist ein Wort von *Wladyslaw Bartoszewski*, Mitglied des 1942 im Untergrund gegründeten «Hilfsrats für Juden», entgegenzuhalten: Nur wer sein Leben gegeben hat, hat das Menschenmögliche an Hilfe geleistet. Schließlich riskierte jeder Pole, der einem Juden half, seinen Kopf; und mancher Pole ist für einen Juden in den Tod gegangen. Dennoch vereint nicht das vergossene Blut, wie dies *Bartoszewski* im Titel seines Buches über die Hilfe an den Juden suggeriert.³ Statt dessen verkommt die Diskussion zu einer Aufrechnung, wie viele oder wie wenige Juden gerettet wurden. Hier gehen die Angaben zwischen Polen und Juden weit auseinander. Während polnische Quellen von bis zu hunderttausend durch polnische Hilfe geretteter Juden sprechen, was nur durch den Einsatz einiger Hunderttausend Polen möglich war, sind es nach jüdischen Angaben lediglich neuntausend. Doch solche Aufrechnung ist keine Basis für einen Dialog. Der wird nur dann in Gang kommen, wenn die jüdische Öffentlichkeit diese Hilfe – wie groß oder klein auch immer – respektiert und die polnische Seite daraus kein Alibi macht. Im übrigen sollte im jüdisch-polnischen Dialog Einigkeit darin bestehen, daß jede noch so heroische polnische Hilfe aufgrund der gegebenen Situation begrenzt sein mußte und den Massenmord an Juden nicht verhindern konnte.

Pogrome unmittelbar nach Kriegsende

Die Erkenntnis, daß es auch nach Auschwitz weiterhin einen polnischen Antisemitismus gibt, zählt zu den jeden ethisch empfindenden Polen erschütternden Erfahrungen. *Jerzy Andrzejewski*, Autor von «Asche und Diamant», fand dafür kurz nach Ende des Krieges die Sätze: «Der polnische Antisemitismus ist nicht auf den Ruinen der ausgebrannten Gettos verglüht. Das Grauen des Todes war nicht ausreichend, um die polnischen Gewohnheiten im Denken und Fühlen zu verändern.»⁴ Im Abstand der Geschichte scheint es kaum vorstellbar, daß Juden, die den Krieg in der UdSSR, in Lagern, im Untergrund oder in polnischen Verstecken überlebt hatten und nun in ihre Häuser zurückkehren wollten, den Haß der inzwischen dort eingezogenen Polen zu spüren bekamen, so daß es vereinzelt zu Pogromen kam. Die Ursachen sind bis heute kaum genügend aufgeklärt, da diese Ereignisse innerhalb der polnischen Gesellschaft weithin verdrängt wurden. Aber auch hier steht es einem Deutschen nicht an, den Stab zu brechen, haben doch die Schrecken der Okkupationszeit das polnische Volk einer ethischen Prüfung unterworfen, der nicht jeder gewachsen war. Wo das Böse eine solche Macht gewinnt, wie dies in der Besatzungszeit in Polen der Fall war, da ist auch eine Verrohung der Sitten die Folge, ein Prozeß der Demoralisierung und menschlicher Korruption, der Exzesse solcher Art möglich, wenngleich nicht entschuldbar macht.

Doch eine kriegsbedingte Verrohung der Sitten erklärt nicht alles. Es bleibt die bittere Einsicht, daß der polnische Antisemitismus selbst den Holocaust überlebt hat. Ein erschütternder Beweis dafür ist das Programm vom 4. Juli 1946 in *Kielce*. Auf das Gerücht hin, in einem jüdischen Haus sei ein polnisches Kind einem Ritualmord zum Opfer gefallen, kam es zu einem Massaker, dem 41 Juden zum Opfer fielen. Dabei hatte es schon einmal in *Kielce* ein Pogrom gegeben, am 11. November 1918, als im Theater der Stadt die Juden ihre Bereitschaft, am Aufbau des neuen Staates mitzuwirken, bekräftigten, dabei aber auch Autonomierechte einforderten, die Bevölkerung dies aber als eine polenfeindliche Veranstaltung empfand, so daß es an diesem wie am folgenden Tag zu polenfeind-

lichen Aktivitäten kam, bei denen jüdische Geschäfte geplündert, Juden zusammengeschlagen und einzelne getötet wurden.

Die Parallelität der Ereignisse mag Zufall sein, doch legen manche Umstände des Pogroms von 1946 den Verdacht nahe, daß es sich um eine gesteuerte Aktion handelte, bei der der Antisemitismus bewußt geweckt und für politische Zwecke mißbraucht wurde. So fällt auf, daß es ohne entsprechende Voruntersuchung bereits fünf Tage später zum Prozeß kam, bei dem ein schuldiger Pole ausfindig gemacht wurde, der ein Kind versteckt und mit der Auflage freigelassen haben soll, es solle verbreiten, von Juden festgehalten worden zu sein. Das Pogrom ist neuerdings wieder in die Schlagzeilen der polnischen Presse geraten, nachdem Regierungssprecher Urban an die Adresse der katholischen Kirche den Vorwurf erhoben hatte, sich dem Pogrom nicht entschieden genug widersetzt zu haben. In einer Stellungnahme der *Kielcer Kurie*⁵ wird dem entschieden widersprochen. Die Stellungnahme nennt das Pogrom «einen der dunklen Flecken polnischer Nachkriegsgeschichte», und zwar «dunkel» in einem doppelten Sinn, «weil die Umstände dieser Ereignisse zu keiner Zeit ihre volle Aufklärung erfuhren». Unter Berufung auf eine Aussage von Kardinal Hlond vom 11. Juli 1946 betont die Kurie, Geistliche hätten auf die Nachricht von dem Pogrom hin sofort versucht, zum Tatort vorzudringen, doch sei dieser von Armee-Einheiten abgeriegelt gewesen, so daß sie erst nach Abzug der Truppen zu dem fraglichen Haus gelangen konnten. Zudem sei ein gemeinsamer Aufruf des Bischofs und des Wojewoden vorgelesen gewesen, um eine mögliche Ausweitung des Pogroms zu verhindern, doch sei seine Veröffentlichung durch *Zenon Kliszko*, dem damaligen stellvertretenden Justizminister, untersagt worden. So kam es lediglich zu einer Kanzelverkündigung in den Kirchen der Stadt, die das Pogrom in aller Entschiedenheit verurteilte.

Es wäre an der Zeit, die Hintergründe des *Kielcer Pogroms* voll aufzuklären, zumal das Verhalten der Behörden der vielfach geäußerten Verdacht nährt, es habe sich um eine von den Sicherheitskräften inszenierte Aktion gehandelt, um nach dem fragwürdigen Referendum vom 30. Juni 1946 den im westlichen Ausland aufkommenden Sympathien für das wiederum unterdrückte polnische Volk durch eine Demonstration seines Antisemitismus entgegenzuwirken und die polnische Öffentlichkeit für ein kommunistisches Regime zu gewinnen. Ließe sich dieser Verdacht durch eine unvoreingenommene Untersuchung belegen, so wäre das Pogrom von *Kielce* das erste Glied einer Kette von Instrumentalisierungen des Antisemitismus im kommunistisch regierten Nachkriegspolen.

Juden und Polen in ihrer Einstellung zur Volksrepublik

Es ist bekannt, daß Polen von allen sozialistischen Staaten die meisten politischen Krisen aufzuweisen hat, ein Umstand, der sich aus dem Legitimationsdefizit der herrschenden kommunistischen Partei erklärt und auf ein tiefgehendes Spannungsverhältnis von überlieferter politischer Kultur und sozialistischem System schließen läßt. Während die Polen der neuen Ordnung eher skeptisch bis ablehnend gegenüberstanden, verhielt sich dies bei den polnischen Juden anders. Zunächst emigrierte ein Großteil der Juden, die den Krieg überlebt hatten, viele davon nach Palästina. Dabei handelte es sich nicht in jedem Fall um überzeugte Zionisten, sondern auch um solche Juden, die aus den Erfahrungen der Diskriminierungen und Verfolgungen für sich den Schluß zogen, nur in einem eigenen Staat geschützt leben zu können. Wer als Jude in Polen blieb, kam entweder aus den Reihen der kommunistischen Partei oder stand dem antizionistischen, sozialistisch orientierten «Bund» nahe und sah in der UdSSR seinen Befreier. Hinzu kommt, daß die überwiegende Mehrheit polnischer Juden in der

³ W. Bartoszewski, *Uns eint vergossenes Blut. Juden und Polen in der Zeit der «Endlösung»*. S. Fischer Verlag, Frankfurt 1987.

⁴ Zitiert nach J. H. Schoeps, *Unbequeme Erinnerungen. Polen und Juden in der Zeit der «Endlösung»*. «Die Zeit» vom 9. Oktober 1987, S. 23.

⁵ *Tygodnik Powszechny* vom 4. Oktober 1987.

UdSSR überlebt hatte und von dort nach Polen zurückgekehrt war. Diese Umstände machen es verständlich, daß die polnischen Juden mit dem neuen System die Hoffnung verbanden, es würde sich von der Zweiten Republik deutlich abheben und jeden Antisemitismus ausschließen. Aufgrund dieser Einstellung versteht es sich, daß Juden zu den Stützen der neuen Ordnung zählten, um dann aus der polnischen Optik mit dem stalinistischen System identifiziert zu werden, eine Konstellation, die dem Antisemitismus neue Nahrung gab, zumal die Gleichsetzung von Jude und Kommunist in Polen eine bis in die Anfänge der Zweiten Republik zurückreichende Tradition besitzt. Damit zeichnet sich mit Beginn der Volksrepublik eine Entwicklung ab, in der der Antisemitismus weniger im religiösen und ökonomischen Gewand als vielmehr in politischer Maskierung auftrat. Das Feld, auf dem der jüdisch-polnische Konflikt nunmehr ausgetragen wurde, waren die parteilichen und staatlichen Institutionen, wobei die Karte des Antisemitismus innerhalb der Parteielite von wechselnden Partnern, doch immer im Sinn eigener Machtinteressen gespielt wurde.

Instrumentalisierter Antisemitismus im Nachkriegspolen

Die politische Instrumentalisierung des Antisemitismus steht in keinem zufälligen Zusammenhang mit den drei tiefgreifenden Krisen, die Polen 1956, 1968 und 1980/81 erschütterten. In jeder dieser Krisen stand die Macht der Partei auf dem Spiel. Um sie zu stabilisieren, mußten Schuldige gefunden und geopfert werden. Dazu bedurfte es nicht nur eines innerparteilichen Machtkampfes, bei dem eine Gruppe als Sieger, die andere als Sündenbock hervorging, sondern auch einer gewissen gesellschaftlichen Akzeptanz. Bei diesem Manöver hat in der neuen Begrifflichkeit des «Zionismus» der Antisemitismus eine beherrschende Rolle gespielt, und zwar nicht nur in Polen, sondern auch in anderen sozialistischen Ländern, mit der UdSSR an der Spitze, als es in der Endphase der Stalinherrschaft zu einer «antizionistischen Kampagne» kam, der viele Juden aus führenden Positionen zum Opfer fielen.

Der polnische Partei- und Staatsapparat blieb von dieser frühen «antizionistischen» Welle verschont. Erst im Zusammenhang mit dem Polnischen Oktober 1956 kam es zu einem innerparteilichen Machtkampf, bei dem eine der beiden rivalisierenden Gruppen mit dem Instrument des Antisemitismus operierte, und das gegen die Warnung von Ministerpräsident *Cyrankiewicz*, von dem aus jenem Jahr der Satz überliefert ist: «Läßt man in Polen die Schlangen des Antisemitismus aus der Büchse der Pandora, dann werden sie sich verbreiten, und es wird nicht leicht sein, sie wieder in die Kiste zu sperren.»

Die Polnische Vereinigte Arbeiterpartei stand 1956 vor dem Problem, sich von ihrer stalinistischen Vergangenheit der Ära Bierut loszusagen. Als personelle Alternative stand allein Gomulka, selbst Opfer des Stalinismus, zur Disposition. Sowohl die *Natolin*-Gruppe – benannt nach einem bei Warschau gelegenen Erholungsheim für Spitzenfunktionäre – als auch die *Pulawy*-Gruppe – benannt nach dem Haus in der gleichnamigen Warschauer Straße, in dem, neben Gomulka, weitere Parteikader wohnten – betrieben seine Rückkehr an die Macht. Doch ihre politischen Ziele differierten: Während die *Natolin*-Gruppe die Krise lediglich über personelle Veränderungen und eine Verurteilung der Fehler der Vergangenheit meistern wollte, strebte die *Pulawy*-Gruppe weitgehende Reformen von Liberalisierung und Demokratisierung an. Es war klar, daß die *Pulawy*-Gruppe in der Gesellschaft mit ihrem Programm einen größeren Rückhalt haben würde, ein Vorteil, den die *Natolin*-Gruppe durch eine antisemitische Kampagne zu neutralisieren versuchte. Diese bot die Möglichkeit, die im Partei- und Staatsapparat vertretenen Juden als Sündenböcke des Stalinismus zu diffamieren, führende Vertreter des liberalen Lagers jüdischer Herkunft auszuschalten und sich selbst einen nationalen Anstrich zu geben. Wenngleich keine der

beiden Gruppen den Machtkampf für sich entscheiden konnte, so war doch die antisemitische Kampagne nicht ohne Wirkung. Im Partei- und Staatsapparat kam es zu weitgehenden Kaderverschiebungen, von denen jüdische Stalinisten wie Liberale betroffen waren, während polnische Stalinisten ihre Position behaupten konnten. Für die polnischen Juden war diese erste politische Instrumentalisierung des Antisemitismus im sozialistischen Nachkriegspolen ein deutliches Signal. Ihrer Illusion beraubt, das sozialistische Polen habe den Antisemitismus überwunden und biete den Juden eine gleichberechtigte, wenn nicht privilegierte Heimat, begann ein Exodus von rund 50000 polnischen Juden, womit der ohnehin bis auf einen Rest zusammengeschmolzene jüdische Anteil nochmals halbiert wurde.

Die Krise im März 1968 begann mit einer nationalen Demonstration: Die Regierung hatte bald nach der Premiere die «Ahnenfeier» von *Adam Mickiewicz* vom Spielplan abgesetzt, ein antirussisches Drama, das die Bewältigung des verlorenen Aufstandes von 1830/31 zum Thema hat und manche Analogien zum polnisch-sowjetischen Verhältnis nahelegt, die die Theatergäste veranlaßten, an den – nach Meinung der Partei – falschen Stellen Beifall zu klatschen. Die Absetzung des Stückes führte zu Stundenprotesten, die sich über das ganze Land ausbreiteten und mit der Rücknahme des Aufführungsverbots weitergehende Forderungen nach Aufhebung der Zensur und wahrheitsgetreuer Information verbanden. Die Demonstrationen wurden von Sicherheitskräften aufgelöst. Es kam zu Verhaftungen und Exmatrikulationen.

Der Vorgang selbst scheint wenig Anhaltspunkte einer neuerlichen antisemitischen Kampagne zu bieten; und doch kam es dazu. Denn eine Reihe der als Anführer der Demonstrationen namhaft gemachten Studenten waren jüdischer Herkunft, davon einige aus Familien, deren Eltern hohe Positionen in Partei und Staat bekleideten. Hinzu kam die allgemeine politische Weltlage mit den destabilisierenden Studentenprotesten in westlichen Ländern; der als gefährlich eingeschätzten Entwicklung des sog. «Prager Frühlings» und vor allem der 1967 ausgebrochene israelisch-arabische Konflikt, bei dem die sozialistischen Länder bekanntlich eine proarabische, antizionistische Position einnahmen. So hatte Gomulka bereits 1967 auf dem Gewerkschaftskongreß von den Zionisten als einer «V. Kolonne» in Polen gesprochen, ohne daß allerdings diese Äußerung in die Presse geriet, wie überhaupt Gomulka der politischen Instrumentalisierung des Antisemitismus mit einiger Reserve gegenüberstand. Allerdings hatte er auch Grund dazu. Denn die von der Gruppe um *Moczar* gesteuerte antisemitische Kampagne gefährdete auch seine Position, insofern sich über diese Form innerparteilicher Intrige *Moczar* bei einem Machtwechsel als Alternative empfahl.

Wie 1956, so führte auch 1968 die antisemitische Kampagne dazu, das Kaderkarussell in Bewegung zu setzen und Polen jüdischer Herkunft aus ihren Positionen in Partei, Staat und Armee zu drängen. Die polnischen Juden reagierten auf ihre Weise: In einem zweiten Exodus verließen nach parteiamtlichen Angaben 17000 Juden das Land. Damit waren durch Holocaust und Exodus die einst gut 3 Millionen polnische Juden auf einige Zehntausend zusammengeschmolzen. Die Tragik dieses Prozesses, nicht allein für die Juden, sondern für die polnische Kultur, ist kaum abzuschätzen. Polen war zu einem Land geworden, wo es zwar noch einen Antisemitismus gab, doch unter tausend Polen nurmehr einige wenige Juden.

Ein bisher letzter Versuch der Instrumentalisierung

Angesichts dieser Statistik sollte man meinen, daß eine nochmalige Instrumentalisierung des Antisemitismus nicht mehr möglich war. Und doch wiederholte sie sich in der mit der Gründung der «Solidarität» ausgelösten Entwicklung der Jahre 1980/81 ein drittes Mal. Abgesehen davon, daß man zuwei-

len in den Auseinandersetzungen zwischen «Solidarität» und Partei beiderseits den Vorwurf einer jüdischen Unterwanderung vernehmen konnte, ein Argument freilich, das kaum ins Gewicht fiel, kam es zu einem Zusammenschluß antisemitischer Kräfte in der Patriotischen Vereinigung «Grunwald». Am 6. März 1981 trat diese formell außerhalb der Partei stehende, doch von einem kommunistisch-nationalistischen Betonflügel der Partei gesteuerte Organisation mit einer eindeutig antisemitischen Erklärung an die Öffentlichkeit, um gegenüber den von der «Solidarität» veranstalteten Gedenkfeiern in Erinnerung an die März-Ereignisse des Jahres 1968 ein Gegengewicht zu schaffen, indem die Bevölkerung dazu aufgerufen wurde, die Opfer «zionistischer» Sicherheitskräfte zu ehren. Zudem wurde ein Text in Umlauf gebracht, der die jüdischen Studentenfürher vom März 1968 – *Kuron Michnik, Blumsztajn* und andere – namentlich aufführte und ihnen mit erfundenen Losungen eine arbeiter- und bauernfeindliche Einstellung unterstellte, um sie als Dissidenten und Solidarität-Berater in Mißkredit zu bringen.

Allerdings blieb dieser bislang letzte Versuch einer politischen Instrumentalisierung des Antisemitismus relativ folgenlos. Mehr noch: Er traf auf eine durch die Erfahrungen der Jahre 1956 und 1968 reifer gewordene Gesellschaft mit einer kritischen Öffentlichkeit. In den Medien wurde «Grunwald» demaskiert. So kommentierte ein Journalist vom «Slow Powszechno», dem Organ von «Pax», die Gründungsversammlung von «Grunwald» wie folgt: «In fast allen Reden wurde dargelegt, daß die hiesigen Zionisten Polen zerstören wollen und daß deutsche Revisionisten jeglicher Couleur unserem freien und unabhängigen Polen auflauern. Insgesamt läßt sich eines folgern: Eine zionistische Mafia hat sich Polens bemächtigt; sie wird von jüdischen Imperialisten in den USA gesteuert und treibt ungestraft seit 36 Jahren mehr oder weniger erfolgreich in Polen ihr Unwesen.»⁶ In der relativ liberalen kommunistischen Wochenzeitung «Polityka» entlarvte *Anna Strojnska* unter der sinnigen Überschrift «Die Schlacht bei Grunwald» den Antisemitismus dieser sich patriotisch gebenden Organisation, deren Bestreben es war, die Schuldigen des Stalinismus und anderer gesellschaftlicher Deformationen und Krisenerscheinungen mit Hilfe des Antisemitismus zu «natio-

nalisieren»: «Schlaft ruhig Landsleute, wie immer ihr auch die fünfziger Jahre verlebt haben möget. Terror, Unrecht, Deformationen des Systems ... was auch war, es war Schuld der Juden.

Oh, ja, höchst bequem. Zum einen: Wir, wir Polen, trieben mit anderen Polen nicht unsere Spielchen. Gott bewahre. Wir nicht. Zum anderen: Und wenn schon, dann unter dem Einfluß oder Befehl von Juden.

Die Dummheit solcher Argumentation liegt auf der Hand, doch der Antisemitismus wirkt wie Balsam.»⁷

Die politische Instrumentalisierung des Antisemitismus wurde längst vor dem Krieg von der polnischen Rechten, zumal den Nationaldemokraten, praktiziert. Es wäre eine eigene Untersuchung wert, dem erstaunlichen Phänomen nachzugehen, daß diese in den Augen der polnischen Linken reaktionäre Tradition in der zur Herrschaft gelangten kommunistischen Partei Polens ihre Fortsetzung finden konnte, und das nach dem Holocaust in ihrem Land. Selbst die Argumentationsmodelle gleichen sich wie ein Ei dem andern. So findet sich in einer Erklärung von «Grunwald» vom 12. November 1981 folgender Passus: «Wir weisen den verleumderischen Vorwurf des Antisemitismus zurück. Er wird immer dann gegen uns erhoben, wenn wir zur jüdischen nationalen Minderheit in Polen Stellung nehmen. Wir meinen, daß es keine «Tabus» geben darf. Eine heilige Kuh durch eine andere ersetzen – das hat nichts mit der Erneuerung zu tun. Unser Standpunkt ist klar: Wir sind für Gleichberechtigung aller Bürger im Land, unabhängig von ihrer Herkunft. Vertreter nationaler Minderheiten – Weißrussen, Slowaken, Griechen, Zigeuner, Juden – sollen proportional zur Zahl dieser ethnischen Gruppen am öffentlichen Leben teilhaben. Doch denken wir daran, daß in Polen an die hunderttausend Personen jüdischer Nationalität leben, was 0,3 Promille der Gesamtbevölkerung ausmacht. Dagegen liegt ihr Anteil im Verwaltungsapparat, in einem Teil der Massenmedien, in den Institutionen von Kunst und Wissenschaft überproportional bei weit über 10 Prozent, was bei Polen eine verständliche Empörung weckt und dazu nötigt, die Zweckmäßigkeit einer solchen Kaderpolitik in Frage zu stellen ...»⁸ (3. Teil folgt.)

Theo Mechtenberg, Bad Oeynhausen

⁶ Zitiert nach J. Holzer, «Solidarität». Die Geschichte einer freien Gewerkschaft in Polen. Verlag C. H. Beck, München, S. 387, vgl. auch S. 176 f., 228.

⁷ Polityka vom 5. Dezember 1981.

⁸ Ebd.

Mircea Eliade in Portugal (1941–1944)

«...Und plötzlich tauchen in meiner Erinnerung die Bilder von den Parks in der portugiesischen Provinz auf. Ich erinnere mich an ihre schreckliche Traurigkeit. Welten, die seit langem tot sind und nur auf den brutalen Schlag der Barbarenaufwartung, um zu zerfallen.» Diese Tagebuchnotiz vom 7. Februar 1965 wirft ein Schlaglicht auf eine Epoche aus Eliades Leben, die bis anhin nahezu unbekannt geblieben ist – seine Zeit an der rumänischen Botschaft in Lissabon.¹

1941 wurde Mircea Eliade in die portugiesische Hauptstadt berufen, die ihm außerordentlich gut gefiel: «Lissabon hat mich vom ersten Tag an vereinnahmt (...). Im letzten Jahr meines Aufenthaltes in Kalkutta hatte ich begonnen, Portugiesisch zu lernen. Aber erst jetzt, im Frühjahr 1941, machte ich mich mit Methode und Leidenschaft daran.»²

Mircea Eliade, erst interimswise und dann definitiv zum Pressesekretär der Botschaft ernannt, knüpfte Kontakte zu portugiesischen Journalisten und dem Leiter des Informations- und Propagandaministeriums, António Ferro (1895–1956). Gleichzeitig beschäftigte er sich intensiv mit Luís de Camões.

Camões und Eminescu

Während seiner Jahre in Indien (1929–1931) hatte sich Mircea Eliade bereits mit dem Epos des portugiesischen Dichters befasst.³ «Camões fasziniert mich auch aus einem anderen Grund: sein Leben und seine Dichtung sind mit einem Teil Indiens verbunden, den ich nicht kennengelernt hatte, Goa und die Küste von Malabar. Ich hatte mir vorgenommen, ein Buch über Camões und Portugiesisch-Indien zu schreiben. Es schien mir interessant – ja gewissermaßen symbolisch – daß ein Rumäne, der in Bengalen gelebt und studiert hatte, den größten lusitanischen Dichter vorstellen sollte, der drei Jahrhunderte zuvor an der anderen, westlichen Küste Indiens gelebt

diplomatie roumaine à Lisbonne au temps de Mircea Eliade, in: *Revue des Etudes roumaines* (im Druck).

³ a. a. O. S. 70.

¹ M. Eliade, Im Mittelpunkt. Bruchstücke eines Tagebuches. Übersetzt von B. A. Egger. Wien–München–Zürich 1977, S. 270.

² M. Eliade, Mémoire II. 1937–1960. Les moissons du solstice. Traduit du roumain par A. Paruit. Paris 1988, S. 69. Der Autor dankt Prof. Mircea Handoca (Bukarest) für die Überlassung des Originals, aus dem hier übersetzt wurde, sowie für die Bibliographie. Zur Geschichte der rumänischen Diplomatie jener Jahre vgl. M. D. Sturdza, La

hatte. Aber dieses Buch ist, wie so viele andere, Projekt geblieben.»

Das erste Ergebnis von Eliades Bemühungen war ein Artikel «Camões und Eminescu» in der Zeitung *Acção* vom 3.9.1942. Es liege ihm fern, betont Eliade, irgendwelche Einflüsse von Camões auf den rumänischen Dichter Eminescu nachweisen zu wollen. Es gehe ihm vielmehr darum, die Größe und den weiten Horizont des «lateinischen Genius» unter Beweis zu stellen, wie er sich in den Nationaldichtern der beiden Extreme der Romania manifestiert: Luís de Camões (1525?–1580) und Mihai Eminescu (1850–1889). Die Weltliteratur verdanke Camões die ästhetische Entdeckung des Ozeans, jener von den Portugiesen entdeckten Welt, die bis anhin eine literarische «Terra Incognita» gewesen war. Ebenso habe Eminescu eine noch von Ovid als barbarisch eingestufte Provinz Roms, Dakien, literarisch entdeckt und ihren Mythen universelle Geltung verschafft.

Eliade hat sich zeit seines Lebens intensiv mit Eminescu beschäftigt. Sein Werk war für ihn – den Emigranten – der direkte Zugang zu den Wurzeln seiner Identität und Schaffenskraft. 1939 veröffentlichte Eliade einen Aufsatz, «Insula lui Euthanasius», in dem er auf Eminescus Novelle *Cezara* einging und darauf hinwies, daß diese «Insel des Euthanasius», eine Episode aus besagter Novelle, die vollkommenste Vision des Paradieses in der rumänischen Literatur darstelle, eines Paradieses besonderer Art jedoch: Beschworen wird die Wiedervereinigung mit der Natur, das Aufgehen in Wald, Licht und Atmosphäre. Diese Ideen griff Eliade in Portugal wieder auf: «Eminescu – der rumänische Nationaldichter» erschien zunächst in *Acção* (1.10.1942) und später als Vorwort der ersten portugiesischen Eminescu-Anthologie.⁴

Neben seinen Arbeiten über Camões und Eminescu stellte Eliade dem portugiesischen Publikum eine Reihe Persönlichkeiten des rumänischen Geisteslebens vor: den Hispanisten Alexandru Popescu-Telega (geb. 1889; in *A Voz* 6.2.1943), den Historiker Nicolae Iorga (1871–1940; in *Acção* 24.2.1944) und den Romancier Liviu Rebreanu (1885–1944; in *Acção* 26.8.1943).

Die Rumänen, Lateiner des Orients

Neben seiner diplomatischen und journalistischen Tätigkeit arbeitete Eliade 1942–1943 an einer Einführung in die rumänische Kulturgeschichte, die 1943 in Lissabon unter dem Titel *Os Romanos, Latinos do Oriente* erschien. Eliade geht in seinem Buch von einer These aus: Es sei die Mission des rumänischen Volkes, die Mündung der Donau für Europa offenzuhalten. Die Rumänen – ein Pioniervolk am Rande Europas – hätten diese Mission über Jahrhunderte erfüllt, erst im Kampf gegen die Türken und heute gegen das bolschewistische Russland. Diese prekäre Lage am Rande Europas manifestiere sich in zwei Mythen, der Legende *Meister Manole* und der Ballade *Miorița* (Das Lämmchen). In beiden Fällen steht ein Opfer im Zentrum des Geschehens: Meister Manole muß seine eigene Frau in die im Bau befindliche Kirche von Curtea de Argeș einmauern, damit sie Bestand hat. In der Ballade *Miorița* kündigt ein Lämmchen seinem Hirten an, seine Gefährten wollten ihn ermorden. Statt zu rebellieren, nimmt der Hirte resigniert sein Schicksal an und bittet nur sein Lamm, es solle ihn neben dem Gatter beerdigen und seiner Mutter erzählen, er habe eine Prinzessin geheiratet. In beiden Mythen wird der Tod als Opfer verklärt – ein Schicksal, in dem Eliade ein Gleichnis für die Geschichte des rumänischen Volkes sieht. Rumänien habe zwar Meisterwerke geschaffen, so die Mol-

dauklöster aus der Zeit Stefans des Grossen (1457–1504) oder den großen Schatz an Volksliedern. Stets sei es jedoch von der Geschichte in Gestalt neuer Barbarenüberfälle wieder eingeholt worden. Aus der wechselseitigen Orientierung bald auf Byzanz oder Rom, den Berg Athos oder die französische Zivilisation sei eine Synthese entstanden, die in der europäischen Kulturgeschichte einzig dastehe.

In den Jahren 1941–1942 arbeitete Eliade zudem an einer Salazar-Biographie. In Zusammenarbeit mit den Historikern und Publizisten Manuel Múrias (1900–1960), João Ameal (geb. 1902), Alfredo Pimenta (1882–1950) und Pedro Correia Marques (geb. 1890) entstand eine Hagiographie des portugiesischen Diktators, die historisch überholt und heutzutage nur noch mit Vorsicht zu genießen ist.⁵ *Salazar und die Revolution in Portugal* erschien auszugsweise als Vorabdruck in der Zeitschrift *Acção* (30.9.1943). Eliade schildert in seinen Memoiren⁶ die Entstehung seines Buches, das ihm die Ehre einer Privataudienz bei António de Oliveira Salazar eintrug: «Am Abend des 6. Juni (1942) rief mich António Ferro an, um mir mitzuteilen, daß ich am nächsten Tag um 5.00 Uhr nachmittags von Salazar in Audienz empfangen würde. Da ich kein Taxi fand, kam ich im São-Bento-Palast beinahe im Laufschrift an (...). In den paar Minuten Wartezeit stürzte ich atemlos ein Glas Wasser hinunter. Meine Kehle war so ausgetrocknet, daß ich fürchtete, ich würde kein Wort herausbringen.» Die Audienz dauerte nicht 15 Minuten, wie vorgesehen, sondern 55 Minuten und weckte das Mißtrauen der Geheimdienste, da Eliade am 10. Juli nach Bukarest fliegen wollte.

Eine Reise nach Bukarest

Am 10. Juni 1942 bestieg Mircea Eliade ein Flugzeug der Lufthansa, das ihn nach Berlin brachte. Unter ständiger Beschattung nahm er bald darauf den Zug nach Bukarest. Es sollte seine letzte Reise in die Heimat werden. Seine Vorgesetzten hatten ihm eingeschärft, bei seinen Besuchen äußerste Vorsicht walten zu lassen. Er ging nach Hause zu seinen Eltern und besuchte den Philosophen Mircea Vulcănescu und seine Freunde Paul Sterian und Dan Botta (1907–1958), nicht aber Mihail Sebastian (1907–1945), der als Jude wegen der herrschenden Rassengesetze äußerst gefährdet war. Die verpasste Gelegenheit sollte nicht wiederkommen: Sebastian starb 1945 bei einem Autounfall. In einem Interview läßt Eliade durchblicken, daß er seine damalige Haltung bereut:⁷ «Ich bin auch heute noch, nach vierzig Jahren, untröstlich, daß ich Mihail Sebastian nicht wiedergesehen habe. Ich habe ihn wahrscheinlich im Glauben gelassen, daß ich ihn nicht treffen wollte.» In der Tat, die wenigen bis heute publizierten Fragmente aus Mihail Sebastians Tagebuch scheinen diese These zu bestätigen.⁸

⁵ M. Eliade, *Salazar și revoluția în Portugalia*. Bukarest 1942. So liest man beispielsweise mit einigem Befremden, daß Salazar in der Einleitung (S. 8) als Erfinder einer christlichen Form des Totalitarismus («o formă creștină a totalitarismului») gelobt wird. In der historischen Übersicht werden alle Übel der modernen Geschichte Portugals den Freimaurern in die Schuhe geschoben (S. 14, 26, passim), während die Inquisition und die durch sie geschaffene lähmende, geisttötende Mentalität keinen Kommentar wert ist (vgl. auch nur António Baição, *Episódios dramáticos da Inquisição portuguesa*. Porto 1919 und Lissabon 1938).

⁶ Vgl. Anm. 2, S. 78–81.

⁷ M. Handoca, *Pentru o mai corectă înțelegere a condiției umane; un interviu cu Mircea Eliade*, in: *Viața Românească* No. 22, Februar 1982, S. 27f.. In seinen Memoiren schreibt Eliade, er habe wegen der Verfolgung durch die Gestapo Sebastian nicht aufsuchen können.

⁸ Dosarul Mircea Eliade, in: Toladot. *Buletinul Institutului Dr. J. Niemirower I* (1972) S. 24ff.. Diese Darstellung wurde zwar von Eliades Schüler Ioan Petru Culianu heftig angegriffen und als «zu 90% ... falsch» bezeichnet (I.P. Culianu, *Mircea Eliade und die blinde Schildkröte*, in: H.P. Duerr, Hrsg., *Die Mitte der Welt*. Aufsätze zu Mircea Eliade. Frankfurt 1984, S. 234). Die Echtheit der Zitate aus M. Sebastians Tagebuch konnte aber auch Culianu nicht widerlegen.

⁴ M. Eliade, *Eminescu – poeta da raça romena*, in: *Acção* 1.10.1942; 2. Aufl. in M. Eminescu, *Poesias*. Lissabon 1950, S. 21–32; vgl. hierzu M. Handoca, *Prezența lui Eminescu în eseistica lui Mircea Eliade*, in: *România literară*, 14.6.1984, S. 19 und M. Handoca, *Cuvînt înainte*, in: M. Eliade, *Despre Eminescu și Hasdeu*. Iași 1987, S. V–XVII.

Von düsteren Vorahnungen bedrängt, bestieg Eliade kurz darauf den Zug nach Berlin: «Ich atmete erleichtert auf, als der Zug den Nordbahnhof verließ. Bis zum letzten Augenblick hatte ich gefürchtet, unter irgendeinem Vorwand vom Geheimdienst zurückgehalten zu werden.»⁹

Die dunkle Nacht des Geistes

Die letzten zwei Jahre in Lissabon, 1943–1944, wurden für Eliade zum Kalvarium. Am härtesten traf ihn der Tod seiner Frau, Nina Mareş. Sie hatte bis zuletzt versucht, ihre Krankheit vor ihrem Mann zu verheimlichen, um ihn bei seiner Arbeit nicht zu stören. So ließ sie sich zuerst in Bukarest behandeln: «Am 19. Juni (1943), als sie zurückkam», schreibt Eliade,¹⁰ «wurde mir bewußt, daß sie mir nicht die Wahrheit gesagt hatte (...). In der Tat war ihr viel zu spät ein maligner Tumor entfernt worden.» Am 20. November 1944 starb Nina Mareş. Eliade zog nach Paris, das Exil brach an. In späteren Jahren stieg das Bild seines Hauses in Cascais wieder in ihm auf: «Das Haus, in dem wir seit sechs Wochen wohnten, sollte bis 1. Oktober abgerissen werden. Wir lebten umgeben von Schutt, hielten stets ein Taschentuch in der Hand, um es uns vor den Mund zu halten, sobald ein Windstoß den Strassentaub hochwirbelte. Dies schien mir das Bild Europas am Ende des Zweiten Weltkrieges zu sein.»¹¹

Johannisnacht in Portugal

Portugal ist in der rumänischen Literatur eine «Terra Incognita»: geographisch zu weit entfernt, um ein realistisches Bild abzugeben, eignet sie sich vorzüglich als Finisterrae, Übergang zwischen Wirklichkeit und Mythos, Land und Wasser. Mircea Eliade, der neben Nicolae Iorga und Lucian Blaga (1895–1961) einer der wenigen Rumänen war, die im 20. Jahrhundert das Land kennengelernt hatten, konnte sich dieser mythischen Vision nicht entziehen.¹² Als er in den fünfziger Jahren seinen Bildungsroman *Noaptea de Sânziene* (Johannisnacht) publizierte, siedelte er die einzige Episode des Glücks in Portugal an: der Botanische Garten von Lissabon, Cascais und der Park von Buçaco (Coimbra). Die Hauptperson, Ștefan Viziru, kommt zweimal mitten im Krieg nach Portugal.

Auf einer Insel des Glücks wird ihm die Vereinigung mit seiner Jugendliebe Ileana zuteil. Er versteht jedoch nicht, die Zeichen zu deuten, er verliert Ileana für immer und kehrt zurück.¹³ Mircea Eliade hat im Vorwort zur portugiesischen Übersetzung von *Noaptea de Sânziene* erklärt, warum er dieses irdische Paradies in Portugal angesiedelt hat: Einerseits bedeute Portugal einen schicksalhaften Einschnitt in seinem Leben, eine Art Ausnahmezustand zwischen Heimat und Exil. Zum anderen habe ihn frappiert, wie groß die Ähnlichkeit zwischen der portugiesischen und der rumänischen Auffassung von der Zeit ist.¹⁴

Mircea Eliades Jahre in Portugal haben der Religionswissenschaft vergleichsweise wenig gebracht, denn das große Projekt jener Zeit hat Eliade nicht verwirklichen können: eine Anwendung seiner Untersuchung über die Symbolik des Wassers auf die *Lusiaden* von Luís de Camões. Umgekehrt hat uns Eliade in seiner Kulturgeschichte *Os Romanos, Latinos do Oriente* eine originelle Synthese vermittelt, die als Vorstufe zu seinem Werk *Von Zalmoxis zu Dschingis-Khan* (1970; dt. 1982) angesehen werden kann. Portugal ist für Eliade ein einschneidendes Erlebnis gewesen: der Abschied von der Heimat, seinen Freunden, seiner ersten Frau. Erst kurz vor seinem Tod hat er diese Jahre in seinen Memoiren rekonstruiert.

Albert von Brunn, Zürich

⁹ Vgl. Anm. 2, S. 84.

¹⁰ a. a. O. S. 88.

¹¹ a. a. O. S. 94.

¹² M. Zamfir, L'image du Portugal dans la littérature roumaine du XXème siècle: N. Iorga, M. Eliade, L. Blaga, in: International Journal of Rumanian Studies 1 (1976) S. 112f..

¹³ M. Eliade, *Noaptea de Sânziene*. Vol. I. Paris 1971, S. 363f., 377–428; französische Übersetzung: *Forêt interdite*. Traduit du roumain par A. Guillerrou. Paris 1955, S. 322f., 343–366.

¹⁴ M. Eliade, *Bosque proibido*. Tradução do romeno por Maria Lator Carvalhã Buescu. Lissabon 1963, S. 5ff.; Überblick über die während der Zeit in Portugal veröffentlichten Beiträge Eliades: *Latina giuta (gintă) e regină ...*, in: *Acção*, 5.2.1942; *Camões e Eminescu*, in: ebda., 3.9.1942; *Eminescu – poeta da raça romena*, in: ebda., 1.10.1942 (2. Aufl. in *Mihai Eminescu, Poesias*. Lissabon 1950, S. 21–32); *Canções romenas do Natal*, in: *A Voz*, 25.12.1942; *Dor, a saudade romena*, in: *Acção*, 31.11.1942; *Cultura latina: alguns lusófilos romenos*, in: *A Voz*, 6.2.1943; *A lenda de Mestre Manolê*, in: *Acção*, 29.4.1943; *Liviu Rebreanu*, in: ebda., 26.8.1943; *Panorama intelectual da Roménia*, in: *Diário de Lisboa*, 2.9.1943; *Estado salazarista*, in: *Acção*, 30.9.1943; *Nicolu Iorga*, in: ebda., 24.2.1944; *A literatura romena contemporânea*, in: *Bazar das Letras, das Ciências e das Artes. Suplemento literário d A Voz*, 15.4.1944; *A sociologia, instrumento de reforma social?*, in: *Vida Mundial Ilustrada*, 22.6.1944; *Um mito romeno da morte*, in: *Acção*, 29.9.1944.

Kirche und Diktatur

Zur jüngsten Vergangenheit Argentiniens

Trotz beachtlichen Erfolgen ist Argentiniens Demokratie noch keineswegs gefestigt. Die Wirtschaft leidet unter riesigen Auslandsschulden (55 Mrd. \$) und einer sich alle Monate verdoppelnden Inflation. Das Militär ist immer noch von der Regierung nur teilweise und über Kompromisse kontrollierbare Macht im Staate, wie es u. a. das Amnestiegesetz «Punto final» zeigt. Angesichts dieser kritischen Lage verdienen zwei Bücher über die Zeit des Militärregimes besondere Beachtung. Beim einen handelt es sich um das Buch «Iglesia y Dictadura» – Kirche und Diktatur, die Rolle der Kirche im Licht ihrer Beziehungen zum Militärregime von *Emilio F. Mignone*¹. Dabei geht er auch den geschichtlichen Hintergründen nach. Selbst wenn man kaum Spanisch kann, sind die zahlreichen Fotos ein lebendiges Dokument der Einheit zwischen Kirche und Militär.

Das zweite Buch zur gleichen Thematik stammt vom ehemaligen Priester *Rubén Dri*, Professor für Philosophie und Pädagogik und Leiter des Encuentro Cristiano in Buenos Aires. Es trägt den Titel «Teología y dominación»². Dieses Buch ist erheblich umfangreicher und auch schwieriger zu lesen. Im ersten Teil ist es eine religionssoziologische Studie, die Zusammenhänge und Entwicklungen in den Beziehungen zwischen Religion und Gesellschaft darlegt. Dabei beruft sich Rubén Dri auf alttestamentliche Paradigmen und streicht besonders die prophetische Aufgabe der Kirche im Neuen Testament heraus.

Dem stellt er die bürgerliche Gesellschaft seines Landes gegenüber mit einer verbürgerlichten Kirche, die selbst zur Ideologie und zum Machtfaktor geworden ist. Der marxistische Ansatz in der Gesellschaftsanalyse von Dri ist nicht zu leugnen.

Mignone dagegen geht zunächst von der eignen Betroffenheit durch die Militärdiktatur aus und fragt sich dann, wie es möglich sein konnte, daß die kirchliche Hierarchie nicht nur zu den Entführungen, Folterungen und Morden im allgemeinen geschwiegen hat, sondern auch dann noch das Regime verteidigte, als die eigenen Leute, Priester, Ordensfrauen, ja sogar

¹ Emilio Fermín Mignone, *Iglesia y Dictadura*. Ediciones del Pensamiento Nacional, Buenos Aires 1986; amerikanische Übersetzung: *Witness to the Truth: The Complicity of Church and Dictatorship in Argentina*. Orbis Books, Maryknoll, NY 1987. Vgl. auch CONADEP, Hrsg., *Nunca más*. Zwei Bände. Ed. Eudeba, Buenos Aires 1984; deutsche Übersetzung: «Nie wieder». Hrsg. als «Hamburger Dokumente». Weinheim 1987.

² Rubén Dri, *Teología y dominación* (Coll. teología y política). Pueyrredón, Buenos Aires 1987.

Bischöfe verfolgt und ermordet worden sind. Auch bei Mignone schließt sich in mehreren Kapiteln eine Reflexion darüber an, allerdings mehr in historischer Betrachtung. Tatsächlich ist das Ungeheuerliche nur annähernd zu verstehen, wenn man ein wenig die Geschichte Argentiniens kennt. Die Doktrin der nationalen Sicherheit, der ja auch in Mittelamerika zur Verteidigung der Regime nachgelebt wird, allein genügt nicht.

Wenn immer wieder gesagt wird, Argentinien sei das europäischste Land Südamerikas, so ist damit nicht ein pluralistisches Europa gemeint, wie wir es in unseren Tagen in Westeuropa erleben, vielmehr eher der Ausklang einer bürgerlichen Gesellschaft der Jahrhundertwende. Das zeigt sich in Gesellschafts- und Wirtschaftstheorien und auch im Kirchenverständnis vieler Bischöfe. Ihre Mehrzahl sieht im Pluralismus eine Gefahr für Volk und Kirche. Sie huldigen immer noch dem Konzept des Integrismus als der Einheit von Religion und Vaterland. Kirche wird als «societas perfecta» und damit primär als juristische Institution gesehen, weniger als Dienerin des Glaubens. Somit hat die Militärjunta – fast alles eifrige Kirchgänger – im März 1976 einen Episkopat vorgefunden, der kritikunfähig war und blindlings den Argumenten von der nationalen und religiösen – sprich katholischen – Bedrohung folgte.

Mignones persönliches Schicksal

Die Kirche Argentiniens rechnet mit Hunderten von Märtyrern, die in der Wahrheit zum Evangelium und in der Treue zu Christus starben ohne Trost und Beistand durch Bischöfe, der auch den Angehörigen versagt wurde, wie es Mignone selbst erfahren mußte. Zumindest gab es keine gemeinsame Aktion des Episkopates für diese Opfer. Die wenigen Ausnahmen innerhalb der Hierarchie begaben sich dabei selbst in Lebensgefahr und stellten sich ins Abseits der Bischofskonferenz.

Mignone, der einer der führenden, aktivkatholischen Familien des Landes angehört und viele Bischöfe seit Jahren persönlich kennt, beginnt verständlicherweise mit der eigenen Betroffenheit durch das Regime und die Haltung der Hierarchie. Am 4. März 1976, also knapp sechs Wochen nach der Machtergreifung durch die Militärjunta, entführten Militärs die 24-jährige Tochter *Monica Mignone*, die sich in einem Elendsviertel von Buenos Aires sozialcaritativ betätigt hatte, aus der elterlichen Wohnung in der Avenida Santa Fe, mitten in der Hauptstadt. Seitdem gab es nie mehr ein Lebenszeichen von ihr. Zunächst dachten die Eltern, es handle sich um eine bloße Routineuntersuchung oder um eine Verwechslung. Mit sechs anderen Familien, deren Kinder ebenfalls an diesem Abend verschwinden waren, versuchten sie vergebens bei den Militärs irgend etwas zu erfahren.

In diesem Zusammenhang erinnert sich Mignone an ein Gespräch, das er bei einer Einladung im Wirtschaftsministerium im April hatte. General *Alcides López Aufranc*, gerade zum Präsidenten des Eisenhüttenwerkes Acindar ernannt, erklärte einem Verwandten des Wirtschaftsministers, er brauche sich keine Sorgen zu machen wegen der dreiundzwanzig Arbeiter, die eine Fabrik besetzt hielten: «Alle sind unter der Erde.»

Zum Verständnis der «Entente cordiale» zwischen Junta und Hierarchie ist die Militäreigenschaft ein Schlüssel. Das Militärvikariat ist eine eigene Diözese mit überproportional vielen Geistlichen. Sie umfaßt zusammen mit den Familienangehörigen etwa 500 000 Personen, und es stehen ihr 270 Geistliche zur Verfügung. Seit 1957 hat der oberste Militäreigentliche den Rang eines Bischofs, er wird in Übereinstimmung mit der Regierung vom Papst ernannt. Der Diözese Santa Fe mit etwa 600 000 Katholiken stehen nur 137 Priester zur Verfügung. Zur Zeit des Videla-Regimes war Erzbischof *Tortolo* in der Provinz Paraná der 2. Militärbischof der argentinischen Streitkräfte und Präsident der argentinischen Bischofskonferenz. *Tortolo* war Jugendfreund der Generäle *Videla* und *Agosti*. Offensichtlich hatte sich Videla, der einst in der kirchlichen Jugendarbeit aktiv war, vor dem Putsch bei *Tortolo* die Absegnung dazu geholt. Bereits im Dezember hatte er zu einem «Reinigungsprozeß» aufgerufen. Die geistige Haltung *Tortolos* wird auch daran deutlich, daß er sich 1968 gegen die Ideen des Vatikanum II aussprach. Als im Oktober 1976 die Zahl der Entführten und die Morde ständig zunahm, erklärte er in einer Pressekonferenz: «Mir ist nicht bekannt, daß in unserem Land die Menschenrechte verletzt werden. Ich höre davon, ich weiß bestimmt, daß dies nicht der Fall ist.» Folglich weigerte er sich auch, den Verfasser oder andere Familien von Verschwundenen bei der Bischofskonferenz zu empfangen. Wenige Monate später, als niemand mehr die Menschenrechtsverletzungen leugnen konnte, unterstützte er weiterhin das Militär und forderte sie auf, «ihre schwere und ernste Aufgabe dieser Stunde zu übernehmen und ihre Pflicht zu erfüllen».

Mignone und seine Frau versuchten nun bei *Victorio Bonamin*, ebenfalls ein hoher Militäreigentlicher, mehr zu erreichen. Doch dieser ließ ihnen durch einen Seminaristen erklären, er wolle «nicht in die Handlungen der Militärs eingreifen».

Am 23. September 1975 hatte er bereits in einer Ansprache im Beisein von Videla erklärt: «Ihr seid gereinigt im Jordan des Blutes, um euch an die Spitze des Landes zu stellen. Das Heer ist dabei, den Schmutz unseres Landes hinauszuerwerfen. Wird es nicht der Wille Christi sein, daß eines Tages die bewaffneten Streitkräfte noch vermehrt zu ihrer Aufgabe stehen?» Kein Wunder, daß er die Ereignisse vom März 1976 als Akt göttlicher Vorsehung betrachtete, daß nämlich «Christus in Wahrheit und Güte erschienen ist», um durch das Militär seine Aufgabe zu erfüllen. Wie so oft in Lateinamerika vertrat auch er die vereinfachte These, daß alle «Subversiven», d. h. kritischen Kräfte, entweder irregeleitete Linke seien oder Angehörige eines atheistischen Materialismus oder eines christli-

Solidarität – die Antwort auf das Elend in der heutigen Welt



Enzyklika SOLLICITUDO REI SOCIALIS Papst Johannes Pauls II.

Kommentar von
Wilhelm Korff und Alois Baumgartner

Herder

Die neue Sozial- enzyklika des Papstes: ein Appell zu Umkehr und weltweiter Solidarität

NEU:
144 Seiten, Paperback
DM 12,80/Fr. 12,80
ISBN 3-451-21310-9

Die Sozialenzyklika Papst Johannes Pauls II. vom 19. Februar 1988 ist ein wegweisendes Dokument – nicht nur in seiner Analyse der heutigen Situation des Elends, der Gewalt, der Unfreiheit, des Hungers und der Ungerechtigkeit, sondern vor allem in seinem eindringlichen Appell zur Umkehr und zu einer weltweiten Solidarität. Sie wird die Soziallehre der Kirche auf viele Jahre hin bestimmen.

Dieses Buch enthält die autorisierte deutsche Übersetzung der Sozialenzyklika über die wahre menschliche Entwicklung und darüber hinaus einen kompetenten und sachkundigen Kommentar von Professor Wilhelm Korff und Dr. Alois Baumgartner.

HERDER Freiburg · Basel · Wien

chen Humanismus. Dagegen hat die Armee der göttlich-christliche Heilsbringer zu sein. Auffallend ist, daß Bonamin während der gesamten Zeit der Militärdiktatur an keiner einzigen argentinischen Bischofskonferenz teilgenommen hat, um sich so der Kritik zu entziehen.

Miguel Medina, seit 1981 Nachfolger von Tortolo, weigerte sich ebenfalls, die Mütter der Verschwundenen zu empfangen, und kritisierte vielmehr die Menschenrechtsorganisationen und Amnesty International. In einer Predigt in Jujuy gab Medina zu, daß er wußte, was geschieht, daß dies aber zum Wohl des Vaterlandes sei und daß die Militärs gut handelten, weswegen er sich auch bereit halte, Beichte zu hören. Gefangene haben bezeugt, daß er von Erschießungen gewußt haben muß. Er hatte diese Gefangenen besucht und ihnen über die «Übersiedlung» («traslado» – im Spanischen mehrere Bedeutungen) berichtet. 1982 noch versicherte Medina, «manchmal ist die körperliche Unterdrückung (Folter) notwendig, eine Verpflichtung und erlaubt».

In den Prozessen geriet der Bischofssekretär *Graselli* in ein eigenartiges Zwielficht. Alphabetisch geordnet hatte er eine Kartei von über 2500 Besuchern von Verschwundenen angelegt, die Angehörigen getröstet und ihnen Nachforschungen zugesagt. Zugleich aber wurden die Daten dieser Kartei an das Innenministerium weitergeleitet.

Zweifelhafte Haltung des Episkopates

Zumindest die Spitze des argentinischen Episkopates war über die wesentlichen Vorgänge der Militärjunta informiert, da diese von Anfang an die Unterstützung der Kirche suchte und sich dabei auch voll dieses Machtmißbrauches bewußt war. Von den 80 Prälaten und Bischöfen der katholischen Kirche Argentiniens haben lediglich vier offen gegen die Gewalt der Militärregierung protestiert. Am bekanntesten wurde hier *Msr. Angelelli* von La Rioja, der am 4. August 1976 von den Militärs ermordet wurde, die einen Autounfall vortäuschten. *Jaime de Nevares* von Neuquén, *Miguel Hesayne* von Viedma sowie *Jorge Novak*, der erst am 19. Juli 1976 Bischof von Quilmes geworden war, gehören zur Widerstandsgruppe unter den Bischöfen.

Der erste Hirtenbrief zur Lage der Nation vom 15. Mai 1976 ist so allgemein gehalten wie die Gebote auf dem Sinai. Zwar werden Entführungen, Folter und Mord erwähnt, doch so, als handle es sich um bloße Gerüchte, an denen schließlich nichts Wahres sein könne. Mit vielen Argentinern schließe ich mich der Meinung an, daß die Bischofskonferenz hier in ihrer pastoralen Aufgabe versagt hat. Gerade weil viele in der ersten Reihe der Militärs – an ihrer Spitze Jorge Videla – sich selbst als praktizierende Katholiken bezeichneten, hätte ein energisches Wort der Bischofskonferenz viele vor Entführung, Folter und Mord bewahrt.

In einem Antwortschreiben der Bischofskonferenz vom 12.8.1976 an die protestierenden Orden heißt es: «... es gibt eine Zeit des Redens und eine Zeit des Schweigens. Wir suchen eine pastorale Lösung zum Besten aller Gläubigen.» Wie anders klingen doch da die Hirtenbriefe aus Brasilien, Paraguay oder Chile. Selbst als Pallottinerpatres und Seminaristen der Pfarrei San Patricio in Buenos Aires ermordet wurden, gaben sich die protestierenden Kardinäle *Aramburu* und *Primatesta* mit nichtssagenden Erklärungen der Militärs zufrieden.

1977 verstärkte sich die Kenntnis über Entführungen. Eltern und weitere Angehörige organisierten sich, traten bei den Bischofskonferenzen auf und forderten Stellungnahmen. Unter ihnen auch der Autor und seine Frau. Doch umsonst. Ebenso vergeblich wartete am 25. April 1978 eine lange Schlange von Angehörigen vor dem Exerzitiengebäude Maria Auxiliadora auf Kardinal Raúl Primatesta. Es kam zu keiner Begegnung. Es blieb bei einem Brief. Schließlich verfaßte die

Bischofskonferenz drei Schreiben an die Militärjunta, eines davon ein Geheimschreiben. Geradezu demütigend und um Verzeihung bittend beginnen diese Briefe, bevor sie zum Thema kommen. Der Ausnahmezustand wird darin ausdrücklich gutgeheißen, und den Militärs wird wiederum die Rechtfertigung für ihr Verhalten mitgeliefert. Am 7. Mai 1977 erscheint der Brief «Christliche Überlegungen für das Volk und das Vaterland», der sich an die Militärs richtet. Betont wird, daß der Zweck nicht die Mittel heilige. Nach der Aufzählung der Klagen heißt es dann aber: «Wir schätzen und wissen um die Bemühungen der Regierenden, um ihren Einsatz für das Volk bis zum persönlichen Verzicht und zur Lebenshingabe ... Oftmals haben wir uns vom christlichen Charakter überzeugen können, den die Führung der Streitkräfte ihrem Tun aufprägen möchte.» Damit noch nicht genug, rufen die Bischöfe auf zum Kampf gegen die, die Subversion und Gewalt säen, und bedanken sich bei den Priestern, die die Trauernden trösten und die Irrenden – gemeint sind die Subversiven – zurechtweisen. Dennoch löste dieser Brief bei den Militärs einige Unruhe aus. In der argentinischen Zeitung «La Razón» ging Videla am 13. Mai 1977 darauf ein. Er gab fünf mögliche Gründe für das Verschwinden von Personen an: Diese Personen tauchten in den Untergrund ab, sie wurden von den eigenen Organisationen umgebracht, sie verbargen sich, um am Rande der Gesellschaft weiterzuwirken, sie haben sich selbst das Leben genommen, um als verschwunden zu gelten, sie waren das Opfer eventueller Übergriffe durch Streitkräfte. Die Kirchenleitung schluckte diese Erklärung und ging nicht einmal auf das teilweise Eingeständnis Videlas ein.

Roms Engagement für Menschenrechtsfragen

Die argentinischen Bischöfe gehören sicher zu den Gehorsamsten Rom gegenüber. Die Zeichen und eindeutigen Worte aus Rom wurden aber nicht beachtet. Von Anfang an waren die Päpste dem Regime gegenüber sehr reserviert. *Paul IV.* hat bei der Akkreditierung des argentinischen Botschafters am Vatikan, *Rubén Blanco*, sofort die Problematik der Verschwundenen angesprochen und um eine Erklärung gebeten. *Johannes Paul II.* erwähnt das Problem erstmals am 23. Oktober 1979. Dieser Sachverhalt wurde von Kardinal Primatesta nach dessen Rückkehr aus Rom gegenüber den Militärs abgeschwächt. Noch 1983 hat der Papst das Thema immer wieder angesprochen. Beide Päpste haben sich verschiedentlich an den argentinischen Episkopat gewandt und ihn gebeten, endlich zu handeln. Die sonst so romtreuen Bischöfe taten praktisch nichts. Während des ersten Argentinien-Besuches hatten die Bischöfe den Papst um eine moderate Sprache gebeten. Lediglich Erzbischof *Zaspe* von Santa Fe hat in einer Radioansprache dem Hirtenbrief der Bischöfe widersprochen und klargestellt, daß es sich bei den Verschwundenen nicht um unglückliche Exzesse einzelner Militärs handle, sondern um regelrechte Planung. Wenige Monate später stirbt er plötzlich an einer Herzattacke. Die lasche Haltung der Bischofskonferenz hatte ihn wohl innerlich zu sehr aufgewühlt.

Eine ähnlich zwielfichtige Rolle wie manche Bischöfe spielte auch der Apostolische Nuntius *Laghi* in Buenos Aires. Inzwischen ist er der Botschafter des Vatikans in den USA. Der Exdirektor des «Buenos Aires Harold», *Roberto Cox*, war mit *Laghi* gut befreundet. Sie trafen sich des öfteren beim Tennis. Bei einer solchen Gelegenheit sagte *Laghi*, der offenbar weit mehr wußte, zu *Cox*: «Ich mußte in San Patricio (wo die Pallottiner ermordet worden waren) General *Súarez Moran* die Hostie reichen. Am liebsten hätte ich ihm die Faust ins Gesicht geschlagen.» Andererseits besuchte *Laghi* in Tucumán die Militärs und sprach ihnen das Recht zur Selbstverteidigung zu, soweit sie dazu in der Lage sind.

Aber es waren nicht einmal die Kardinäle *Aramburu* oder *Primatesta*, die am meisten mit den Militärs sympathisierten. *Msr. Plaza*, Bischof der Provinz Buenos Aires in La Plata,

identifizierte sich offenbar am stärksten mit der Junta. Er war auch der einzige, der die Autoamnestie der Offiziere vom Frühjahr 1983 mit theologischen Argumenten verteidigte. Als ein Kapitän, *Jorge Cayo*, katechetische Bücher konfiszierte und dazu erklärte, «die Bischöfe interessieren uns nicht, es wird verboten, basta», bedankte sich Bischof Plaza noch bei ihm und öffentlich in einem Brief an General *Solari*. Nur aus der Philosophie des Integritismus ist es zu erklären, daß Bischof Plaza sich mit dem Gründer der Moon-Sekte, *Sun Myung Moon*, traf (fotografisch dokumentiert) und von ihm ein Geldgeschenk von 120000 US-\$ annahm, im gemeinsamen Kampf gegen die Kommunisten.

Viele namenlose Märtyrer

So wie Plaza sich gegen eine Katechismusreform wandte, so wurde vom Regime ganz allgemein Druck auf die kirchlichen Schulen ausgeübt, auf die Lehrpläne und den Religionsunterricht. Es gab ein Lehrverbot für alle, die «in irgendeiner Weise in subversive oder spalterische Aktivitäten verwickelt sind, sei es offen oder verdeckt». Erstmals in der Kirchengeschichte Argentiniens (Gesetz Nr. 21.260) bestimmte der Staat, was rechte kirchliche Lehre ist. Das hat es nicht einmal in den 50iger Jahren unter *Perón* gegeben. Aber die Bischöfe nahmen auch das schweigend hin. Selbstverständlich wurde das kirchliche Pressewesen besonders beobachtet und eine Reihe Zeitschriften eingezogen, bzw. wurden Institute durchsucht und geschlossen. Der Friedensnobelpreis an *Perez de Esquivel* fand keinerlei kirchliche Würdigung, wahrscheinlich damals wie heute, weil Esquivel und auch sein Sohn in der Kommission der Menschenrechte und anderen Friedensvereinigungen mitarbeiteten.

Sowohl das Buch von Mignone als auch das von Dri wären einseitig, würden sie nicht zumindest im letzten Kapitel über die verfolgte Kirche berichten und exemplarisch für viele unbekannte Märtyrer einige herausstellen. Der erste unter ihnen war wohl der Priester *Carlos Mugica*, der am 11. Mai 1974 bereits das Opfer rechtsgerichteter Kreise wurde. Er hatte sich zu sehr für die Menschen in den Elendsvierteln engagiert und zu deutlich auf die ungerechten Sozialstrukturen hingewiesen. Ihm hat Mignone den letzten Abschnitt in seinem Buch gewidmet. Opfer der Gewalt wurden die Bischöfe Angelelli von La

Rioja; Bischof *Ponce de León* von San Nicolás de los Arroyos, Pallottinerpatres und andere Ordensgeistliche sowie Diözesanpriester und eine Unzahl engagierter Christen, weil sie auf seiten der Armen standen als Kirche der Armen mit den Armen.

Diese beiden Bücher geben einen deutlichen und erschreckenden Einblick in das dunkelste Kapitel der argentinischen Geschichte, aber auch einen Ausblick auf einige wenige Gerechte, die Christus nachfolgten bis in den Tod. *Nunca más* – nie wieder – ist zu einem Leitgedanken in Argentinien geworden. Nie wieder ein Militärregime. Es ist ebenso zu hoffen, daß es nie wieder einen so schwachen, abhängigen Episkopat in diesem Land gibt, selbst wenn die Militärs wieder erstarren sollten.
Herbert Sibbe, Friedberg

Zur Titelseite

Dieses Manifest reagiert auf Vorgänge, die in den letzten Wochen in Spanien ein großes Echo ausgelöst haben. Zum einen sollten auf Drängen der römischen Glaubenskongregation der Chefredaktor und zwei weitere Mitarbeiter der Zeitschrift *Misión abierta* («Offene Mission») abgesetzt werden. Die Zeitschrift, die durch qualifizierte Beiträge zur Befreiungstheologie und zur spanischen Theologie hervorgetreten war, wird von Claretinerpatres herausgegeben. Der Generalobere dieses Ordens in Rom, *P. Gustavo Alonso*, gab hinsichtlich des Chefredaktors nach, während er die beiden Mitarbeiter im Amt beließ. Der abgesetzte Chefredaktor, *Benjamín Forcano*, ist auch durch Buchpublikationen bekannt. Der Vorgang hat um so mehr Aufsehen erregt, als ihm vor einem halben Jahr die bis heute nicht begründete Entlassung des Chefredaktors von «*Vida nueva*», *Pedro Miguel Lamet*, vorausgegangen ist (Orientierung 1987, S. 252f.).

Zum andern geht es um die Absetzung von zwei Theologieprofessoren der Theologischen Fakultät von Granada, die vom Jesuitenorden geführt wird. Hier war es der Erzbischof von Madrid, Kardinal *Angel Suquía*, der direkt den Generalobern *Hans Peter Kolvenbach* aufgesucht hatte, um die Maßnahme zu erreichen. Sie traf die beiden Professoren für systematische und dogmatische Theologie, *José María Castillo* und *Juan Antonio Estrada*, und zwar den ersten und bekannteren von beiden auf immer, den zweiten auf Zeit. Die Absetzung löste nicht nur bei verschiedenen katholischen Laienorganisationen, sondern auch bei den eigenen Mitbrüdern Protest und Befremden aus. Der Provinzial von Andalusien versammelte die Obern und reiste dann zusammen mit dem Rektor der Fakultät nach Rom, um eine Rücknahme der Maßnahme zu erwirken. Pater Kolvenbach hingegen beharrte darauf.

Zwei Tatbestände gilt es festzuhalten. Erstens hat der spanische Episkopat in der letzten Maiwoche die Ordensobern wissen lassen, daß sie eine strengere Kontrolle der theologischen Ausbildung und Publikationen an die Hand nehmen sollen; selbst die Wahl der Referenten für den renommierten theologischen Kongreß «*Johannes XXIII.*» unterliegt fortan der Zensur. Zweitens fällt in beiden genannten Fällen (*Misión abierta* und Granada) auf, daß offenbar weder ein kanonisches noch ein akademisches Verfahren eingeschaltet wurde, um die ergangenen Denunziationen zu prüfen und den Betroffenen das rechtliche Gehör einzuräumen. Wie «*El País*» (23. 5. 1988, S. 31) als Meinung kirchlicher Fachleute berichtet, ist diese (administrative) Methode die «geheimste» von allen. Es wird nicht einmal eine Beschuldigung ausgesprochen, und es fehlt erst recht der von der Rahmenordnung für theologische Studien «*Sapientia christiana*» vorgesehene akademische Weg der Lehrprüfung, die dem Betroffenen die Möglichkeit einer Replik gewährt.

N. K./L. K.

ORIENTIERUNG erscheint 2 x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Information
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich, Telefon (01) 201 0760
Telefax (01) 201 4983

Redaktion: Ludwig Kaufmann, Josef Bruhin, Robert Hotz,
Nikolaus Klein, Josef Renggli, Pietro Selvatico, Karl Weber
Ständige Mitarbeiter: Paul Erbrich (München), Paul Konrad Kurz
(Gauting), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 1988:

Schweiz: Fr. 38.- / Studierende Fr. 27.-
Deutschland: DM 47.- / Studierende DM 32.-
Österreich: öS 350,- / Studierende öS 240,-
Übrige Länder: sFr. 38.- zuzüglich Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr. 50.- / DM 60.- / öS 420.-
(Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnements in Länder mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)
Einzelexemplar: Fr. 2.50 / DM 3,- / öS 22,-

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postcheck Zürich 80-27842 oder Schweizerische
Kreditanstalt Zürich-Enge, Konto Nr. 0842-556967-61
Deutschland: Postgiroamt Stuttgart (BLZ 60010070) Konto Nr. 6290-700
Österreich: Postsparkasse Wien, Konto Nr. 2390.127
Italien: Postcheckkonto Rom Nr. 29290004

Abonnements-Bestellungen bitte an die Administration.
Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung nicht
1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion