

sellschaft verschüttet und verbaut. Indem wir sie jetzt zu verwirklichen versuchen, bekommt die Hoffnung auf eine messianische Menschlichkeit feste Gestalt und neuen Inhalt. Dann wird es «nicht mehr Juden und Griechen, Sklaven und Freie, Mann und Frau» geben, denn alle werden «einer sein» (Gal 3,28), und dann wird Gott (unsere Göttin) «die trennende Wand der Feindschaft niederreißen» (Eph 2,14).

Aus dem Englischen übersetzt von Karel Hermans

## ROSEMARY RADFORD RUETHER

Römisch-katholische Laientheologin. Inhaberin des theologischen Lehrstuhls Georgia Harkness an dem Garrett-Evangelical Theological Seminary in Evanston (Illinois, USA). Veröffentlichungen über die politische Theologie, die feministische Theologie und die Problematik der Beziehungen zwischen Juden und Christen, u.a.: *The radical kingdom. The western experience of messianic hope* (Harper and Row/Paulist Press, New York 1970); *Frauen für eine neue Gesellschaft* (München 1979); *Maria: Kirche in weiblicher Gestalt* (München 1980); *Nächstenliebe und Brudermord. Die theologischen Wurzeln des Antisemitismus* (München 1978). Anschrift: Garrett-Evangelical Theological Seminary, 2121 Sheridam Road, Evanston, Ill. 60201, USA.

### Praktische Implikationen

Dorothee Sölle

## Vater, Macht und Barbarei

Feministische Anfragen an autoritäre Religion

Einer der Namen Gottes in der jüdisch-christlichen Tradition ist «Vater». Was sind die praktischen Implikationen dieses Symbolnamens für die Gegenwart? Ich will hier nicht die Ursprungsgeschichte reflektieren, sondern die Wirkungsgeschichte, nicht die Frage, wie war's gemeint? Sondern die, was ist daraus geworden? Die Herausgeber dieses Heftes, zwei Männer, die elf weiteren Herren für «wertvolle Anregungen und Hinweise» danken, haben zusammengesetzte Wörter ins Spiel gebracht: Vatergott und Gehorsamskultur. Mit beiden Ausdrücken habe ich extreme Schwierigkeiten, die ich in drei Fragen formulieren will:

1. Hat der Gehorsam eine «Kultur» hervorgeufen und mitbestimmt – und nicht eher eine Barbarei?

2. Kann das Wort «Vater» noch für Gott stehen, wenn wir gelernt haben, Gott und Befreiung zusammenzudenken?

3. Welche Elemente des Vatersymbols sind unverzichtbar?

Diese Fragen sollen nicht enthistorisiert und nicht entsubjektiviert werden. Ich reflektiere sie als eine Deutsche, als eine Frau, und als jemand, der Christ zu sein versucht am Ende des 20. Jahrhunderts, und ich will dabei meine nationale, meine sexuelle und meine sozioökonomische Identität nicht verleugnen. Das ist deswegen schwierig, weil die theologische Sprecherlaubnis zwar den Gott der Philosophen von dem Abrahams, Isaaks und Jakobs zu unterscheiden weiß, den Gott Sarahs, Rebekkas und Rachels aber weiterhin verschweigt. Die Väter des Glaubens sind redupliziert im Vater im Himmel; die Mütter des Glaubens sind im Dunkeln: vorgeschichtlich, nicht erinnert, vergessen, verdrängt.

Diese Verdrängung betrifft nicht nur die 51% der Menschheit, die somit theologisch stumm geblieben sind; sie hat auch katastrophale Folgen für die Theologen unter den übrigen 49%, nämlich für ihre Sprache. Das Verschweigen der weiblichen Anteile der Seele, die Subordination alles dessen, was nach Frau riecht, hat die Sprache der Theologen mehr zerstört als alle Angriffe der säkularen Welt. In diesem Reinigungs- und Verarmungsprozeß wurde ein emphatisches, ganzheitliches, bewußtes und integratives Sprechen, wie wir es in den Evangelien finden, zurückgedrängt. Die sogenannte wissenschaftliche Theologie ist normalerweise bewußtlose Sprache: ohne Bewußtsein von den Emotionen, unsensibel für die Erfahrungen der Menschen, gespenstisch und neutralistisch, ohne Interessen



und ohne *appeal*; flach, weil der Schatten des Glaubens, der Zweifel, nicht zugelassen ist. Man lese nur die Kommentare männlicher Theologen zu Evas Gespräch mit der Schlange im Paradies, mit ihrer Verteufelung intellektueller und sexueller Neugier. Wer redet denn schon mit so einer Schlange! Bewußtes, integratives, emphatisches Sprechen ist aber für einen Menschen anrührende Theologie konstitutiv. Es wächst aus Erfahrung und Praxis und leitet zum Anderswerden und Andershandeln an. Die gängige wissenschaftlich-theologische Sprache erreicht diese Qualität wirklicher lebendiger Sprache nur sehr selten, und wenn überhaupt, so auf Umwegen, im Widerstand gegen verordnete Wissenschaftlichkeit, die sich an den männlichen Idealen des Neutralismus, der Überparteilichkeit, der Reinheit von Emotionen orientiert und deren ganze Anstrengung darauf geht, das Subjekt verschwinden zu machen: der Student lernt, nicht «ich» zu sagen in wissenschaftlicher Sprache. Es gehört schon ein gewisses subversives Talent dazu, wenn die (überwiegend zur Gruppe weißer Männer gehörenden) Theologen eine bewußte, emotionsreiche und subjekthafte Sprache wiederfinden.

### I.

Meine älteste Schwierigkeit mit einer Kultur des Gehorsams stammt aus meiner nationalen Identität. Die Geschichte meines Volkes ist gefärbt durch ein zentrales Ereignis in diesem Jahrhundert, das die Sprache, die Ideen, die Vorstellungen und Bilder verändert hat. Wörter und Begriffe haben durch dieses Ereignis eine unwiderruflich andere Qualität gewonnen; ihre Unschuld ist ihnen genommen. Ich kann und ich will gerade als jemand, der nach dem Ereignis lebt und der mit Sprache umgeht, nicht vergessen. In einem bewußten, z. B. poetischen Text haben bestimmte Wörter ihr historisches Schicksal am Leib. Stern, Rauch und Haar z. B. hatten in der deutschen Sprache noch 1942 einen anderen Sinn als den, den sie nach dem größten Verbrechen und Unglück in der Geschichte meines Volkes haben.

Meine erste Frage an eine «christliche Kultur des Gehorsams» ist, ob nicht Gehorsam zu eben diesen Begriffen gehört, die nicht mehr heil werden können nach dem Holocaust<sup>1</sup>. Die Entscheidung darüber, wie hoch die Wirkungen der christlichen Gehorsamserziehung in Deutschland für die Vorbereitung des Faschismus zu veranschlagen sind, ist eine Sache der Historiker.

Für die Theologen sollte der wiederholte Hinweis auf den Gehorsam aus dem Munde Eichmanns, der von seinen Eltern im CVJM angemeldet war, oder von Rudolf Höß, der von seinem Vater zum Priester bestimmt war, genügen, um dem Begriff seine theologische Unschuld zu nehmen. Auch der sich nahelegende Versuch, zwischen «echtem» oder «eigentlichem» Gehorsam gegen Gott und dem gegen Menschen zu unterscheiden, hilft da nicht weiter. Kann man Gott gegenüber eine Haltung verlangen und auf eine Haltung hin erziehen, die man Menschen gegenüber und Institutionen gegenüber kritisiert? Muß Gehorsam in die Barbarei führen? Diese Frage ist aber nicht nur auf den historischen Faschismus zu beziehen. Heutiger Gehorsam definiert sich selber unabhängig von charismatischen Führern an den sog. «Sachzwängen» der Wirtschaft, des Energieverbrauchs und der wachsenden Militarisierung. Lange schon haben die Technokraten das Erbe der Priester angetreten. Aber auch unter den neuen Gehorsamsverhältnissen, die sich selber gern als bloße «Spielregeln» verschleiern, bleiben die strukturellen Elemente autoritärer Religion erhalten, und die Relikte religiöser Erziehung präparieren die zunehmend religionsfreien Massen zu einem Gehorsam, aus dem alle personalen, auf Vertrauen und Hingabe bezogenen Züge, verschwunden sind. Der neue komputersierte Gehorsam hat mit dem alten religiösen drei Elemente strukturell gemeinsam:

1. Anerkennung einer höheren Macht, die unser Schicksal in Händen hat und Selbstbestimmung ausschließt.

2. Unterwerfung unter die Herrschaft dieser Macht, die keine sittliche Legitimation, etwa in Liebe und Gerechtigkeit, braucht.

3. Ein tiefer Pessimismus hinsichtlich des Menschen: Er/sie ist nicht wahrheits- und liebesfähig, sondern ein macht- und bedeutungsloses Wesen, dessen Gehorsam sich gerade aus der Verleugnung der eigenen Stärke speist. Die Haupttugend der autoritären Religion ist Gehorsam, die Kardinalsünde Auflehnung im Gegensatz zu humanitärer Religion, die Selbstverwirklichung und Selbstverfehlung in den Mittelpunkt rückt<sup>2</sup>. Sozialgeschichtlich funktioniert solche autoritäre Religiosität affirmativ zur Gesellschaft und stabilisierend zu den in ihr herrschenden Tendenzen. Im Rahmen autoritärer Religion werden emanzipatorische Veränderungsbereitschaft und kritische Transzendenz des Bestehen-



den abgewehrt, auch und gerade wenn sie sich religiös begründen: Gottes Gerechtigkeit und Liebe sind weniger wichtig als seine Macht. Die autoritäre Religion drückt ein infantiles Trostbedürfnis aus, das sich als Sentimentalität ästhetisch und frömmigkeitsgeschichtlich niederschlägt; dem korrespondiert aber ein zwanghaftes Ordnungsbedürfnis, Angst vor Vermischung und Chaos, Wunsch nach Überschaubarkeit und Herrschaft. Gerade die Rigidität überdauert die übrigen Momente aussterbender Religion, die autoritäre Bindung bleibt unter dem technokratischen Verständnis des Lebens bestens erhalten. Das Milgramexperiment, bei dem eine überwältigende Mehrheit der Versuchspersonen von der Straße bereit waren, auf wissenschaftliche Anordnung hin unschuldige Mitmenschen mit elektrischem Strom zu foltern, gehört genau in den Zusammenhang einer «Kultur» des Gehorsams. Gehorsam funktioniert in faschistischer oder technokratischer Barbarei.

## II.

Fromm hat zwischen humanitären und autoritären Formen von Religion unterschieden. Der historische Jesus, der frühe Buddhismus, die Mystiker der meisten Religionen sind Beispiele einer nicht-repressiven Religion, die nicht auf einseitiger, asymmetrischer Abhängigkeit beruht und sich durch verinnerlichten Zwang verwirklicht. Genau an dieser Stelle setzen die sozialpsychologischen Fragen nach dem Symbol des Vaters ein.

Warum verehren Menschen einen Gott, dessen wichtigste Qualität Macht ist, dessen Interesse Unterwerfung, dessen Angst Gleichberechtigung ist? Ein Wesen, das mit Herr angeredet wird, ja dem Macht allein nicht genug ist, seine Theologen müssen ihm Omnipotenz bescheinigen. Die wichtigsten Anfragen einer entstehenden feministischen Theologie an die herrschende gehen gegen phallokratische Phantasien an, gegen die Adoration der Macht. Warum sollten wir ein Wesen verehren und lieben, das das moralische Niveau der derzeitigen von Männern bestimmten Kultur nicht transzendiert, sondern stabilisiert?

Um es im Rahmen meiner theologischen Autobiographie zu sagen: meine Schwierigkeit mit dem großen Machthaber sind an der Erfahrung von Auschwitz entstanden. 1965 veröffentlichte ich mein erstes Buch «Ein Kapitel Theologie

nach dem Tode Gottes». Die dort vertretene Position ist, in der Tradition Bonhoeffers, radikal christozentrisch. Gott selber, Gott als Handelnder und Sprechender, kann nicht erfahren werden. Wir können uns halten an den herrschaftsfreien, den machtlosen Christus, der außer seiner Liebe nichts hat, uns zu gewinnen und zu retten. Seine Machtlosigkeit ist eine innere Autorität, nicht weil er uns erzeugt, geschaffen oder gemacht hat, sind wir sein, sondern weil Liebe seine waffenlose Macht ist, stärker als der Tod.

Die Schwierigkeiten mit dem Vater, Erzeuger, Machthaber und Lenker der Geschichte wurden vertieft, als ich genauer zu verstehen lernte, was es bedeutet, als Frau geboren zu sein, verstümmelt also, und zu leben in einer patriarchalischen Gesellschaft. Wie könnte ich wollen, daß Macht die zentrale Kategorie meines Lebens wird, wie könnte ich einen Gott verehren, der nicht mehr ist als ein Mann. Mit männlicher Macht assoziiere ich Dinge wie: brüllen können, Befehle geben, sich im Schießen ausbilden. Ich glaube nicht, daß ich besonders, mehr als andere Frauen, von der patriarchalischen Kultur beschädigt bin. Es ist mir nur immer klarer geworden, daß jede Identifikation mit dem Aggressor, mit dem Machthaber, mit dem Vergewaltiger das furchtbarste Unglück ist, das einer Frau zustoßen kann.

Auch das Vatersymbol hat nicht dieselbe Faszination für die, die niemals Vater werden können. Auch die mit Barmherzigkeit versetzte Macht, auch der gütige Vater ist keine Lösung des Problems. Ein gütiger Sklavenhalter kann von seinen Sklaven geliebt und verehrt werden; weibliche Frömmigkeit ist weithin Uncle-Tom-Frömmigkeit. Aber Unterwerfung unter die als «weiblich» definierten Rollen und Gehorsam dem Gott gegenüber, der ihre Regeln angeblich naturhaft gesetzt hat, zerstören unsere Möglichkeiten, Menschen zu werden. Aus der Geschichte meines Volkes und aus dem Sexismus der herrschenden Kultur kann ein Vater uns nicht befreien. Kann das Symbol «Vater» das, was wir mit dem Wort Gott meinen, noch repräsentieren?

Wenn man verstanden hat, daß wir über Gott nur symbolisch reden können, so muß jedes Symbol, das sich zum Absoluten aufspreizt, relativiert werden. Gott transzendiert in der Tat unsere Rede über ihn, aber nur dann, wenn wir ihn nicht mehr in Symbolgefängnisse einsperren. Ich kann zugeben, daß «Vater» eine Art ist, von



Gott zu reden, aber wenn das zur zwanghaft einzigen Art wird, dann wird das Symbol ein Gefängnis Gottes. All die anderen Symbolwörter, die Menschen gebraucht haben, um ihre Gotteserfahrung auszudrücken, werden mittels der Zwangssprache zurückgedrängt oder auf eine hierarchisch niedrigere Stufe gedrückt.

Papst Johannes Paul I. hat in einer vielbeachteten Äußerung bemerkt, daß Gott mindestens ebenso Mutter wie Vater sei. Aber praktisch-religiös sind wir noch weit hinter dieser Relativierung symbolischer Sprache zurück. Nach einem Gottesdienst in der Katharinenkirche in Hamburg, den wir mit «Im Namen des Vaters und der Mutter, des Sohnes und des Geistes» begannen, gab es eine erregte Diskussion, ob man so reden dürfe. Die Veränderung liturgischer, geheiligter Sprache ist ein Schritt aus dem Gefängnis und wird daher als Bedrohung erlebt. Als Segen sprachen vier Frauen gemeinsam: «Gott segne dich und behüte dich. Sie lasse ihr Angesicht leuchten über dir. Sie gebe dir Frieden.»

Das sind Beispiele tastender Versuche, die heute überall gemacht werden, wo Frauen sich ihrer Lage bewußt geworden sind. Der Wunsch nach einer anderen Gottesvorstellung, anderen Symbolen und anderen Hoffnungen ist wichtig für die, die einen anderen Gott brauchen, weil sie von der Kultur, in der wir leben, beleidigt, erniedrigt und angewidert sind. Es sind ja nicht zuerst die Männer, die am Sexismus theologischer Sprachbildung leiden.

Die Relativierung eines absolut gebrauchten Gottessymboles, wie es «Vater» darstellt, ist in diesem Kontext eine Minimalforderung. Es gibt andere Symbole für Gott, wir können Mutter oder Schwester zu ihr sagen, um im familialistischen Sprachgebrauch zu bleiben. Deutlicher noch scheinen mir allerdings die naturhaften Symbole in ihrer nicht-autoritären Qualität. Herrschaftsfreie theologische Sprache wird an mystische Tradition anknüpfen können: «Brunnquell aller Güter ... lebendiger Wind», «Wasser des Lebens», «Licht» sind Gottessymbole ohne Autorität oder Macht, ohne chauvinistischen Beigeschmack. Die Anerkennung der «höheren Macht», die Anbetung von Herrschaft, die Verleugnung der eigenen Stärke hat in mystischer Frömmigkeit keinen Raum. Die Herr-Knecht-Beziehung wurde oft ausdrücklich kritisiert, vor allem aber sprachschöpferisch überholt. Religion ist hier Empfindung des Einsseins

mit dem Ganzen, Zusammengehörigkeit, nicht Unterwerfung. Menschen verehren Gott nicht wegen seiner Macht und Herrschaft, sondern «versenken» sich in seine Liebe, die «Grund» ist, «Tiefe», «Meer». Mutter- und Natursymbole werden bevorzugt, wo die Beziehung zu Gott nicht Gehorsam, sondern Einigung verlangt, wo nicht ein distantes Gegenüber Opfer und Selbstaufgabe fordert, wohl aber Übereinstimmung, Einssein mit dem Lebendigen zum Thema der Religion wird. Solidarität als die wichtigste Tugend wird dann den Gehorsam ablösen.

### III.

Gibt es Elemente im Vatersymbol für Gott, die für eine befreiende Theologie unverzichtbar sind? Hat die personalistische Rede von Gott einen Vorrang vor anderen möglichen Symbolen? Brauchen wir ein als «Vater» ausgelegtes Du als das Gegenüber des Menschen?

In der patriarchalischen Kultur repräsentiert der Vater die Abhängigkeit des Individuums. Sie ist biologisch gegeben in der Tatsache des Erzeugtseins und der langen Abhängigkeit des Menschenjungen, das versorgt und beschützt werden muß. Aber rechtfertigt unsere lange Kindheit eine religiöse Sprache, die sich wesentlich am Eltern-Kind-Verhältnis orientiert? Und hat nicht die Verdrängung der Mutter aus dieser Beziehung, als sei es der Vater, und er allein, der Entstehen/Erzeugen und Überleben gewähre, das autoritäre Element noch weiter verschärft?

Das Bild des Vaters im Judentum ist an den Funktionen des Hausherrn orientiert, der bestimmte rechtliche, religiöse, pädagogische und ökonomische Macht darstellt. Er ist Richter, Priester, Lehrer, und er verfügt über die Produktionsmittel. Wer innerhalb dieser Kultur Gott als Vater anredet, hat die genannten konkreten Abhängigkeiten am eigenen Leibe erfahren, doppelt verschärft für die Frau. Nur Barmherzigkeit als das andere Element im Vatersymbol kann diese Abhängigkeit erträglich machen; die Verbindung von absoluter Autorität mit Erbarmen ist das Kennzeichen des Vatergottes. Nähe und Ferne, väterliche Güte und richterliche Herrschaft sind die Pole, die das Vaterbild bestimmen. Man kann die Geschichte des Vatergottes in unserer Kultur als die Spannung zwischen diesen beiden Polen beschreiben. Wenn aber die Anhäufung biologisch-soziologischer Machtrollen zerfällt und zunehmend der Vergangenheit angehört, ist



dann nicht auch ihre religiöse Überhöhung fundamentlos? Was ist denn im Vaterbild unaufgebbar?

Ich vermute, die zentrale Frage jeder feministischen philosophischen und theologischen Diskussion ist die nach dem Verhältnis von Abhängigkeit und Unabhängigkeit. Ist Unabhängigkeit ein Befreiungswort, ein zentraler Wert, den Frauen für sich entdecken, oder gibt es Abhängigkeiten, die nicht zu verleugnen sind? Ist es gut, sich emotional unabhängig zu machen, oder kommen wir damit nur so weit wie die Männer mit ihren oberflächlichen Bindungen, die die ideologisierte Unabhängigkeit des männlichen Helden nicht antasten dürfen? Was bedeutet es, anthropologisch, abhängig zu sein? Und was bedeutet es in der Gesellschaft? Das Feld dieser innerfeministischen Diskussion ist auch das Feld theologischer Entscheidungen. Ist Abhängigkeit nichts als repressives Erbe oder gehört sie zu unserem Geschaffensein?

Wir haben uns nicht selber gemacht, entworfen und historisch-geographisch placiert. Der Zusammenhang unseres Lebens kennt ein Vorher und ein Nachher, zu dem wir in Beziehungen stehen, bzw. von denen wir uns nicht ohne Schaden lösen können. Wir sind ontologisch nicht allein. Es gibt eine (zu glaubende) Einheit der Welt, eine Ganzheit, ein Ziel.

Drückt nicht die Rede von Gott, dem Vater der Lebendigen, eben dieses Abhängigsein als Verbundenheit aus? In einem der geistlichen Lieder Johann Sebastian Bachs heißt es nach Simon Dach (1605–1659):

*Ich bin ja Herr, in deiner Macht,  
du hast mich an das Licht gebracht,  
du unterhältst mir auch das Leben,  
du kennest meiner Monde Zahl,  
weißt, wann ich diesem Jammertal  
auch wieder gute Nacht muß geben.  
Wo, wie und wann ich sterben soll,  
das weißt du, Vater, mehr als wohl.*

Die «Macht» des Herren, der schließlich «Vater» genannt wird, ist hier genau gefaßt: es ist zeugende, lebensschaffende, es ist Leben erhaltende und Leben beendende Macht. Unser Geborenwerden und unser Sterben ist nicht in unseren Händen. Vater zu Gott sagen bedeutet, Leben und Tod nicht der vitalistischen Zufälligkeit zu überlassen. Die Welt als Schöpfung ansehen, heißt sie als

gewollt, entworfen, als «gut» anzusehen. Wenn die Rede von Gott als dem Vater uns dazu hilft, unsere Abhängigkeit nicht nur als zu überwindenden Erdenrest hinzunehmen, sondern sie zu bejahen, unsere Endlichkeit und Kreatürlichkeit zu akzeptieren, dann ist nichts gegen diese Rede einzuwenden. Familialistische Symbole können befreiend sein, wenn sie unsere Abhängigkeit theologisch interpretieren, als Vertrauen in Vater und Mutter.

Familialistische Gottessymbole, die Rede von Gott unserem Vater und Gott unserer Mutter, können befreienden Charakter haben, nicht weil sie die menschenfeindlichen Unterdrückungszüge des Patriarchats mildern, sondern weil sie uns einbinden in die Natur und in die menschliche Familie. Die Rede von dem Vatergott wird dann nicht mehr soziologisch ausgebeutet, um Rollenfixierung und falsche Abhängigkeit zu bekräftigen, sie wird nicht benutzt, um uns für ewig zu Kindern zu machen. Sie macht uns vielmehr fähig zu vertrauen in das Leben, das über unsere eigene Lebenszeit hinausgeht. Sie stiftet Vertrauen auch in den Bruder Tod.

<sup>1</sup> Vgl. zum Folgenden meine 1968 zuerst erschienene Kritik an der christlichen Ideologie des Gehorsams: D. Sölle, Phantasie und Gehorsam. Überlegungen zu einer künftigen christlichen Ethik (Stuttgart <sup>8</sup>1978).

<sup>2</sup> Vgl. Erich Fromms grundlegende Unterscheidung von humanitärer und autoritärer Religion in E. Fromm, Psychoanalyse und Religion (Konstanz 1966).

## DOROTHEE SÖLLE

1929 geboren, studierte Theologie, Philosophie und Literaturwissenschaft in Köln, Freiburg und Göttingen, Promotion in Göttingen, Habilitation in Köln. Seit 1975 Professor für Systematische Theologie am Union Theological Seminary, New York. Lebt in Hamburg. Veröffentlichungen: Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem «Tode Gottes» (Stuttgart 1965); Atheistisch an Gott glauben (Olten 1968); Das Recht, ein anderer zu werden (Neuwied 1971); Realisation. Studien zum Verhältnis von Theologie und Dichtung nach der Aufklärung (Neuwied 1973); Leiden = Themen der Theologie (Stuttgart 1973); Die revolutionäre Geduld, Gedichte (Berlin 1974); Die Hinreise. Zur religiösen Erfahrung (Stuttgart 1975); Sympathie. Theologisch-politische Traktate (Stuttgart 1978); Fliegen lernen, Gedichte (Berlin 1979); Wählt das Leben (Stuttgart 1980). Anschrift: Bernadottestraße 38, D-2000 Hamburg 50.