



WER DIE BEDEUTUNG VON Religion für ein Volk und die ihr innewohnende Kraft zum Überleben preist, muß sich vor Romantisierung hüten. Wie alle andern Naturinstinkte, können auch unser Drang zum Beten und unser Bedürfnis nach Legenden und Mythen gar leicht gegen uns gebraucht werden. Eindringlinge, Unterdrücker, Entwickler und andere Arten von Eroberern und selbsterkorenen Helfern haben mehr als eine Methode erfunden, wie sie sich die Frömmigkeit ihrer Vasallen dienstbar machen können. Sie wissen, daß die Frömmigkeit eines Volkes, wenn sie in ihrer ursprünglichen Form weiterbesteht, imstande ist, die totale Herrschaft zu verhüten, die ein Beherrscher immer sucht. Man braucht aber die Religion eines Opfers nicht auszurotten, wenn man sie gegen es ausnützen kann.

Religion zum Überleben

Solchen Mißbrauch des Glaubens nenne ich «die Verführung des Geistes» (the seduction of the spirit). Ob dies nun von Kirchen oder Massenmedien praktiziert wird, und ob hier Individuen oder Gruppen verführt werden, der Vorgang ist leider derselbe: Der Verführer verdreht echte innere Antriebe zu Mitteln der Herrschaft. Anfällige Menschen und machtlose Völker werden gegängelt, sich selber in Bildern zu sehen, welche ihnen im Zerrspiegel der Manager vorgehalten werden. Der Menschen Nöte und Hoffnungen werden schlau in lähmende Abhängigkeiten hinein zerredet. Ihre Götter und Helden werden gefangen. Ihre Riten werden verdreht und dazu gebraucht, sie bei der Stange zu halten. Die zeitlosen Geschichten, von denen sie lebten, werden in ein Bedeutungssystem einbezogen, das vom Eroberer geliefert wird. Bald werden sie als Volk das, was von ihnen durch jemand anderen erwartet wird.

Die Verführung des Geistes ist ein «religiöser» Prozeß. Sowohl der einzelne wie auch die Gruppe werden dazu gebracht, von Symbolen abhängig zu werden, die ihnen von den Vorgesetzten auferlegt wurden. Aber ironischerweise ist auch ihre Schutzwehr gegen diesen Schwindel religiös. In ihrem Innern spüren die Opfer, daß etwas faul ist, und fahren fort, in heimlichem Gebet, gemeinsamem Gedenken und jahrtausendalter Vorstellungskraft etwas anderes zu sein als was die herrschende Kultur von ihnen verlangt. Gefangene und geschlagene Völker halten geheime Zusammenkünfte, hüten die Kulturscherben einer vergangenen Zeit, flüstern Lieder, die sie nicht laut zu singen wagen und geben die Geschichten an ihre Jungen weiter. Sie nähren die Hoffnung, eines Tages ihre volle Freiheit wiederzugewinnen, und dann offen das zu feiern, dessen sie jetzt im Geheimen gedenken: «Laß mein Volk ziehen, damit es mich verehren kann.»

Die Unterschiede zwischen tyrannischer und befreiender Religion, zwischen selbständigem Glauben und den von den Höhergestellten verordneten Devotionen sind auf Antrieb oft schwer zu erkennen. Jedes einzelne religiöse Phänomen kann ein Ausbruch von Zorn und Freude sein und zugleich ein mächtiges Mittel sozialer Kontrolle und psychologischer Manipulation. Das Problem ist komplex. Obwohl einige Forscher versuchen, Religion bloß als Symbolisierung einer Erfahrung des Volkes zu verstehen, gelingt es ihnen nie so ganz. Solche Analysen übergehen die grausame Tatsache, daß Religion oft ungefragt als Beruhigungsmittel verabreicht wird, daß Konquistadoren aus allen Epochen Elemente der Religionen besiegtter Völker gegen diese mißbrauchten ... Aber die Religion ist dennoch nicht immer und überall Opium für die Massen. Religion ist manchmal für eine besiegte Kultur der einzige Weg, um ihre Geschichte und ihre Hoffnungen in bösen Tagen zu erhalten. *Harvey Cox*

Film

Teufelswerk auf der Leinwand: Die neue Welle des Okkulten - In USA *The Exorcist*, in der Schweiz *La Sainte Famille* - Aber Thema Besessenheit von Filmmachern sehr verschieden angegangen - Koralnik interessieren die psychischen Zwänge - Blatty/Friedkind fordern den Abergelst - Vom «Faktum» über den Roman zum Film - Der unkomplizierte Kommentator hat nur eine schlaflose Nacht.

Clement J. McNaspy, New Orleans

Religionsphilosophie

Eros als Erfahrungsort des Heiligen: Das Amabile tat sich im Christentum schwer - Pantokrator verdrängte das Christussymbol des Orpheus - Kirchenväter zwischen Macht und Liebe - Das Hohelied mußte Allegorie werden - Erotische Bilder der mittelalterlichen Mystik - Gnade bedeutet Grazie - Schöpfung als Vereinigung - Das Amabile als Bedürfnis und Wunsch - Das Verlangen nach einem Wesen, das nicht verfügbar ist, aber eine geheimnisvolle Anziehungskraft ausübt - Als transzendentes Erlebnis bedarf der Eros des Verzichts - Aber einseitige Lösungen gehen fehl - Der Leib als Mittler. *Karl Ledergerber, Gümliigen/Bern*

Theologie

Befreiungstheologie in kritischer Sicht (1): Der Generalsekretär des Lateinamerikanischen Bischofsrates nimmt Stellung - «*Das erste Wort*»: die irdische Wirklichkeit - Herrschaft-Abhängigkeit - Diagnose der Unterentwicklung - Reflexion über die Praxis - Historische Projekte und Optionen in Richtung Sozialismus - Das Problem der Mittel - Konfliktstrategie womöglich ohne Gewalt - Kritik an monokausaler Abhängigkeitstheorie - Mehr als zwei Alternativen - Kampf um Gerechtigkeit nicht identisch mit Klassenkampf.

Bischof Alfonso Lopez Trujillo, Bogotä

Gemeinschaften

Sind Logen der Odd Fellows kirchlich verboten?: Weltweite Verbreitung - Religiöse Weltanschauung ohne konfessionelle Bindung - Humanitäre Ziele - Ordensähnliche Innung - Reiche Symbolik unterscheidet sie von einem Verein - Kirchliche Reserven um die Jahrhundertwende - Aber Rom flexibler als beunruhigte US-Bischöfe. *Albert Ebneter*

Buchbesprechung

Essay über christliche Gemeinschaften: «*Jésus et la triple contestation*» - Tradition, Familie und Eigentum werden angefochten.

Zuschrift

Zur Erklärung von Bangalore: Überraschung, aber keine Provokation - Marxsche Methode schon in «*Quadragesimo Anno*».

Werden wir im nächsten Herbst das Gruseln lernen?

Besessenheit, Teufelsaustreibung und die Existenz des Teufels selbst beschäftigen weite Kreise mehr, als es ein aufgeklärtes Zeitalter wahrhaben wollte. Darob mit Genugtuung Pluspunkte für den Glauben an «das Übernatürliche» zu schreiben, scheint allerdings verfrüht, wenn man in Rechnung zieht, was einem unerleuchteten Teufelsglauben an Exzessen der Massenhysterie bis hin zum völkermordenden Hexenwahn ins Schuldbuch gehört und zu welchen seelischen Zerstörungen, ja zu welchem Terror die Angst vor bösen Mächten führen und wie erpresserisch sie ausgenützt werden kann. Deshalb ist es keineswegs ausgemacht, daß dort, wo der Teufel groß geschrieben wird, Gott als noch größer herauskommt, und dort, wo die Macht des Bösen auf möglichst Schrecken und Brechreiz erregende Weise zur Darstellung gelangt, sich der Glaube an Gottes befreiende Güte um so eher als siegreich erweist.

Dies vorausgeschickt, veröffentlichen wir im folgenden einen eher wohlwollenden Bericht über das neueste Filmereignis in Amerika. *The Exorcist* hat dort inzwischen, wie *Time*-Magazine in seiner Europa-Ausgabe vom 14. Januar berichtet, unter Katholiken eine Debatte ausgelöst, die nicht nur die möglichen guten und schädlichen Folgen des Filmes, sondern auch die theologischen und anthropologischen Implikationen einer Affirmation von Besessenheit, Exorzismus und Teufel zum Gegenstand hat. In der Schweiz erinnert uns diese Thematik an die peinlichen Diskussionen, die vor vier Jahren durch den weltweit kommentierten Zürcher Prozeß gegen die sogenannten «Teufelsaustreiber» (Orientierung 2/1969, Seite 13ff.) ausgelöst wurden. Überschattet vom kriminellen Akt einer Teufelsausprägung mit tödlichem Ausgang, wurden sie zweifellos in einer ganz anders gereizten Atmosphäre geführt als die jetzige Debatte in Amerika, der im Ursprung eine «Erfolgsstory» von Exorzismus zugrunde liegt. Trotzdem gibt es Parallelen, und wäre es nur die, daß auch der Zürcher Fall verfilmt wurde: freilich nicht der Prozeß, sondern die psychischen Zwänge, die in der Sekte der «Heiligen Familie» den Bekehrungseifer zum Fanatismus steigerten. Der Film, über den man längere Zeit nichts mehr gehört hat, wurde als erster in französisch-schweizerischer Ko-Produktion hergestellt und trägt den Titel *La Sainte Famille*. Er wird von der Verleihfirma Monopol-Film AG an schweizerische Kinos vergeben und somit da und dort bald einmal – jedenfalls noch im Verlauf dieses Jahres – zu sehen sein. Für diesen Film, dem mindestens in Frankreich einige gute Kritiken und eine Selektion des Centre National du Cinéma vorausgehen, wird allerdings kein Massenzulauf erwartet, und zwar unter anderem gerade deshalb, weil sein Urheber, der in Zürich lebende Genfer *Pierre Koralnik* sich nicht auf aufwendige Einfälle zur Darstellung diabolischer Ungeheuerlichkeiten kapriziert hat, sondern einen menschlichen Irrweg mit fortschreitender Einbuße von Freiheit als Symbol jeder Auslieferung an absolutistische Zwänge zeigen will.

Spekuliert nun der amerikanische Film «*The Exorcist*» gewiß auf ein anderes Publikum, so ist sein «Erfolg» in unseren Ländern – die Premiere für Europa ist auf den kommenden Herbst festgesetzt – noch keineswegs gewiß. Der verfilmte Roman, in Amerika ein Bestseller, der eine ganze Reihe weiterer Titel mit ähnlicher Thematik nach sich zog, war nämlich in seiner deutschen Übersetzung (Der Exorzist, Molden-Verlag, Wien 1972) ein Mißerfolg. In der Schweiz wurden nur um 400 Exemplare verkauft, und so konnte er auch nicht so funeste Wirkungen haben, wie sie ein kürzlich erschienen Buch (R. Woods, *The Devil*, Thomas More Press) aus Amerika berichtet. Dessen Autor ist 23 Fällen von Leuten begegnet, die sich nach der Lektüre des Romans selber als vom Teufel besessen wähten. Woods befürchtet heute noch schlimmere Wirkungen durch den Film.

Bei uns wird dieser vielleicht an das Interesse für Parapsychologie anknüpfen können: Sachbücher zu diesem Thema sind in jüngster Zeit sehr gefragt.

Der hier folgende Bericht geht auf die wissenschaftlichen Fragen der Parapsychologie nicht ein. Er beschreibt eher ein Kuriosum. Der Verfasser, *Clement J. McNaspy*, ist mit dem «Ort der Handlung» bis hin zu konkreten Requisiten und beteiligten Jesuiten persönlich vertraut, obwohl er heute in New Orleans und nicht in Georgetown doziert.

Die Redaktion

DER HÄRTESTE FILM, den man heute in New York und zwanzig anderen amerikanischen Städten sehen kann, ist «*The Exorcist*». Man steht Schlangen vor den Kinos, und es ist fast unmöglich hinzukommen. Mir gelang es trotzdem. Ich sah den Film im *Cinema I*, einem der wichtigsten Premierenkinos der Stadt New York.

Die Firma *Warner Brothers* verheißt und glaubt, dies sei der größte Filmschlager aller Zeiten. Auf alle Fälle sind Warner Brothers überzeugt, daß dies der bisher größte Film ihrer Studios sei, und daß sie auch in Zukunft keinen größeren erwarten können.

Die *Foreign Film Critics Association* (Gesellschaft ausländischer Filmkritiker) hat bei ihrem Treffen in Los Angeles diesen Film bereits als «den besten in den verschiedenen Kategorien» bezeichnet.

Der Film ist sensationell, weil er eine genaue, filmische Darstellung des letztjährigen amerikanischen Bestseller-Romans ist. Der Romanschriftsteller Vincent Blatty, der schon zuvor durch seine Filme bekannt geworden war, hat das Drehbuch persönlich vorbereitet. Seit «*Rosemary's Baby*» sind Filme, die das Teuflische behandeln, in den Vereinigten Staaten beliebt. Die Filmmacher wissen offenbar die starke Ausbreitung irrationaler Bewegungen (vielleicht bis hin zur Pfingstbewegung) auszunützen. «*The Exorcist*» ist schrecklicher und zugleich ausdrücklicher im Supernaturalen beheimatet als irgendeiner seiner Vorgänger.

Roman und Film beruhen beide auf einer wirklichen Begebenheit: ein Exorzismus, der sich vor ungefähr vierzehn Jahren in Mt. Rainier, Maryland, in den Vereinigten Staaten zugezogen hat. Der junge Sohn einer lutherischen Familie wurde von schrecklichen Geschehnissen heimgesucht. Er schien von unbekanntem Kräften besessen, und sein Bett wurde heftig geschüttelt. Die Familie ging zu ihrem Pfarrer, der sich aber für unfähig erklärte, diesen Fall zu behandeln. «Ihr müßt einen Jesuiten finden», riet er ihnen. Sie verstanden ihn nicht und wollten wissen, was das überhaupt sei: ein Jesuit? Er erklärte es ihnen, und sie fanden einen Jesuiten. Auch dieser fürchtete sich, den Fall in die Hand zu nehmen, und trat mit einem anderen Jesuiten der St. Louis University (Missouri) in Verbindung, der in Missionsländern Beschwörungen vorgenommen hatte. Im ganzen waren drei Jesuiten in den Fall verwickelt. Der Junge wurde exorziert und lebt heute ein normales, gesundes Leben. Der Fall ist bekannt; aber der Familie zuliebe kann der Name nicht veröffentlicht werden.

Einige Jahre später. Ein junger Mann namens *Vincent Blatty* studiert an der Jesuiten-Universität in *Georgetown* (Washington, D.C.). Einer seiner Professoren erzählt ihm die Geschichte. Vincent Blatty beschließt, darüber einen Roman zu schreiben. Der Roman wird zum sensationellen Bestseller. *William Friedkin* trifft den Entscheid, das Buch zu verfilmen.

Die Handlung des Films spielt im Washingtoner Vorort Georgetown. Mehrere Szenen wurden an Ort und Stelle aufgenommen: in den Büros und in der Kapelle der Universität. Sofort tauchten Schwierigkeiten auf. In der Nacht vor der ersten Aufnahme brannten die Anlagen geheimnisvollerweise ab. Filme fingen Feuer oder konnten gar nicht entwickelt werden. Noch geheimnisvoller war die Tatsache, daß fast alle

Schauspieler verunfallten. Einer von ihnen, der im Film als erster stirbt, starb auch wirklich kurz nach Beendigung seiner Rolle. Es war der berühmte Jack McGowan! Die Verfilmung war derart sonderbar, daß Bill Friedkin ein Buch über seine Probleme vorbereitet. Dieses Buch dürfte ebenso aufsehen-erregend werden, wie der ursprüngliche Roman.

Jesuiten sind noch tiefer in den Film verwickelt. Friedkin bat etliche um technische Beratung und überredete zwei von ihnen, im Film eigentliche Rollen zu spielen. Pater Thomas Bermingham, der damalige Vizeprovinzial von New York, der sich mittlerweile im Päpstlichen Bibelinstitut in Rom befindet, übernahm die Rolle eines Vorgesetzten. Pater William O'Malley, Professor für Schauspielkunst, spielt die Rolle des Freundes der Hauptperson dieser Geschichte. Die Hauptperson ist ein Jesuit und Psychiater, der in die Beschwörung verwickelt wird und dabei ums Leben kommt.

Die Handlung ist kurz wie folgt: Es fängt an in Irak, wo ein Jesuit als Anthropologe arbeitet; er gleicht, sogar äußerlich, dem berühmten Jesuiten Teilhard de Chardin. Er kehrt nach Amerika zurück und kommt mit dem Fall des besessenen Kindes in Berührung. Die religionslose Mutter ist bestürzt durch das, was ihrer Tochter zustößt. Grauenhafte Szenen kommen vor, heftige Lästerungen; obszöne Dinge geschehen mit Andachtsgegenständen, und ähnliches. Das Kind spricht in ungewohnten Sprachen, mit der Stimme der verstorbenen Mutter eines anderen Priesters. Sein Gesicht und Körper werden unnatürlichen Verwandlungen unterzogen – ein Produkt der erstaunlichsten Verwandlungskunst seit Lon Chaney (amerikanischer Schauspieler aus der Stummfilmzeit). Die Gewalttätigkeit und der Schrecken des Films sind derart, daß kein Bericht sie übertreiben kann: Körper schweben und es gibt ein Übermaß an Tod. Dies ist augenscheinlich mit ein Grund für die Begeisterung der Zuschauer.

Auf der andern Seite gibt es abschätzige Kritik. Sie kommt jedoch nicht etwa von seiten der religiösen Kolumnisten: es

sind säkularisierte Humanisten, die nicht mit ihren Schmähungen geizen. Pauline Kael von *The New Yorker* ist erbost, daß ein Film, der das Übernatürliche ernst nimmt, überhaupt gemacht worden ist; für sie ist das ganze: katholische Propaganda in der Tradition von «Bells of St. Mary's» und «Going My Way»! Die *Washington Post* verurteilt den Film als «im Ursprung fehlerhaft, weil er der Heldenverehrung des Autors gegenüber seinen Lehrern aus dem Jesuitenorden entspringt». Vincent Canby von der *New York Times* findet es «haarsträubend, daß irgend jemand im heutigen Zeitalter solch ein Thema noch ernst nehmen könnte» – er meint damit die eigentliche Möglichkeit eines Teufels oder eines persönlichen Prinzips des Übels.

Die meisten Kritiker aber sind begeistert. Die Filmzeitschrift *Variety* lobt den Film sehr. Dasselbe gilt auch für Stuart Klein von der *National Broadcasting Company*. Rex Reed von *New York Daily News* und Kathleen Carroll von *New York News* äußern sich sehr lobend. Es überrascht etwas, daß sowohl Horace Alpert von der *Saturday Review* als auch Arch Winsten von der *New York Post* ein begeistertes Urteil fällen, und daß Kathleen Carroll dem Film vier Sterne zuteilt. Die katholische Presse ist im allgemeinen positiv eingestellt, obschon Pater Richard Blake SJ von der Wochenzeitung *America* sowohl dem Film wie schon dem Roman gegenüber seine Vorbehalte anmeldet und kritisiert, daß sich die Personen und Charaktere im Verlauf der Handlung nicht entwickeln.

Inzwischen wird der Film weiterhin außerordentlich gut besucht, trotz oder vielleicht gerade aufgrund der Tatsache, daß hin und wieder ein Zuschauer in Ohnmacht fällt und hinausgetragen wird. Als einer, der den Film gesehen hat (einmal und sehr wahrscheinlich nie wieder!), kann ich ihn nur Erwachsenden mit starken Nerven vorbehaltlos empfehlen. Obschon ich den Film am heiteren Nachmittag gesehen hatte, schlief ich in der folgenden Nacht nur mit Mühe ein.

Clement J. McNaspy SJ, New Orleans|USA

Aus dem Amerikanischen übersetzt von Antonia Fonseca

EROS ALS ERFAHRUNGORT DES HEILIGEN

Macht war einmal das überragende Zeichen, in dem man das Heilige zu erkennen und zu erfahren glaubte. In der Allmacht offenbarte sich Gott – das galt grundsätzlich für die herrscherlichen Hochkulturen, aber praktisch auch für die christliche Zeit bis in unser Jahrhundert. In einem früheren Beitrag¹ versuchte ich dieser zeitbedingten Gotteserfahrung kritisch nachzugehen. Noch Rudolf Otto knüpfte die Erscheinung des Heiligen oder Numinosen sehr allgemein an das Tremendum-Fascinatum. Meine These lautete, daß das nicht genügt, daß vielmehr «für uns jetzt und in der Zukunft nicht das Tremendum, das Erschreckende, sondern das Amabile, das Liebenswerte, das wichtigste Merkmal des Numinosen, des Heiligen und Göttlichen ist, und daß das Fascinatum, das Anziehende, einen völlig andern, neuen Charakter annehmen muß, wenn es von der Liebe (statt von der Macht) geprägt ist».²

Mit dem Amabile hat etwa die Schönheit, aber vor allem alles, was mit Liebe zusammengebracht wird, zu tun – Eros zum Beispiel. Und Eros könnte man auch irgendwie als Sammel- und Inbegriff für die Haupttendenzen eines sich heute immer mehr entfaltenden Lebensgefühls ansehen. Im Eros wird der Mensch von einem unergründlichen Geheimnis ergriffen. Berauscht tritt er aus sich heraus in die Welt einer unstillbaren Sehnsucht.

Im Christentum jedoch wurde die Liebe vorerst nur als Agape, als spezifische Gottesliebe verstanden und sogar dem Eros scharf entgegengesetzt. Nur der rein religiöse Aspekt wurde bewußt gemacht, vom andern distanziert und damit sakralisiert. Darum konnte sich dieser Aspekt auch ohne Schwierigkeit mit dem der traditionellen Sakralmacht vermischen. Es gab zwar im Frühchristentum Darstellungen Christi im Symbol des Sängers Orpheus. Diese lassen eine Ausstrahlung des Heiligen auf menschlicheres und musischeres Fühlen ahnen. Aber die Bilder des allbeherrschenden Pantokrators verdrängten für lange Zeit diese Kraft und leiteten die Tendenz ins Gegenteil ab. Dann und wann standen Theologen auf, die die bereits wieder ins Mythische verfestigte Lehre vom Herrscher- und Richtergott zu wandeln versuchten. Irenäus von Lyon zum Beispiel sagte, daß Gott den Menschen aus *Erbarmen* vom Baum des Lebens im Paradies verbannte, damit der Mensch nicht für immer Sünder bleibe ... Die Verbannung war also nicht, wie die gängige Lehre sagt, Strafe, ein Akt des mächtigen Herrn, sondern Wohlwollen des liebenden Gottes. Bei Origenes und Gregor von Nyssa gibt es keine unbarmherzige ewige Hölle des Richter-Gottes mehr, sondern eine unendlich wohlwollende Allvollendung des Liebes-Gottes. Gleichwohl ging es bei dieser zwischen Macht und Liebe schwankenden Theologie vorerst nur um die Erhaltung der Agape. Zum Eros standen die fortschrittlichsten Kirchenväter in schärfstem Widerspruch. Erst in der mittelalterlichen Mystik konnte sich eine Art sakraler Erotik ans Tageslicht wagen, das heißt ein unbewußter Eros in sakraler Tarnung: Die Sprache der Mystiker war in der Tat oft von einer glühenden Sinnlichkeit der

¹ «Orientierung», 15. Januar 1974, S. 7 ff.

² Ebenda S. 8.

erotischen Bilder. Die Bilder wurden jedoch als bloße Allegorien der Agape ausgegeben. Ein klassisches Beispiel dafür ist auch die allegorische Exegese des Hohenliedes.

Gleichwohl ließ sich die Qualität des Heiligen im menschlichen Eros und in der Liebe nicht für immer an eine sich verengende Sakralgestalt binden, sie begann sich im profanen Bereich zu offenbaren und zu entwickeln.³ Ja, man könnte sagen, auch die christliche Verkündigung aber hat vergessen, daß Eros und Religion einmal eng verbündet waren, und hat noch kaum konkret ernstgenommen, daß Gnade, gratia, charis, nichts anderes bedeutet als unendliche Anziehungskraft, göttlicher Charme, Anmut, Grazie – grace heißt in der französischen Sprache heute noch beides zusammen. Man hat das Wort gnädiger Gott verfallen zum gnädigen, das heißt herablassenden Herrn. Wir müssen darum den Zugang von der umgekehrten Seite her suchen. Statt zu sagen: Gnade ist anziehend, sagen: das Liebenswerte, das Anziehende, das Schöne hat es mit der Gnade zu tun, ist in seiner Geheimnistiefe Gnade, hat eine transzendente Dimension.

Auch die Vorstellung vom Schöpfergott muß sich wandeln. Die traditionelle Schöpfungslehre sprach von der creatio ex nihilo durch den Willensentschluß des allmächtigen Gottes: Schöpfung ist hier Machtentfaltung. Teilhard de Chardin hingegen, als Muster künftiger Theologie, versteht Schöpfung bereits anders, nämlich als Vereinigung: unio creatrix, sagt er; und Vereinigung ist ein Akt der Liebe, denn die Liebe ist «die universellste, die ungeheuerlichste und die geheimnisvollste der kosmischen Energien». In diesen Worten – ungeheuer, geheimnisvoll! – ist ganz deutlich die grundlegende Struktur des Numinosen oder Heiligen zu spüren, aber auf durchaus neue, eigentümliche Weise, eben als Amabile. Übrigens könnte man beim Begriff der numinosen kosmischen Energien zu Recht an die Engel, diese Epiphanien des Heiligen, erinnert werden. Die machtvollen Diener und Boten des Allmächtigen haben sich in die kosmischen Kräfte der Liebe verwandelt. Aus dem Schöpfergott von außen ist ein Einiger im Innern geworden. Die unendliche Distanz zwischen Gott und Mensch, die das alte Numinosum charakterisierte, ist zu einer intimen Nähe der Liebe geworden, die aber Freiheit und Unantastbarkeit, eine andere Gestalt von Distanz, gewährt.

Das Amabile als Bedürfnis und Wunsch

Die Hinweise auf die gewandelte Struktur des Heiligen, das als Amabile begriffen wird, möchte ich nun durch einen kurzen Entwurf der menschlichen Erfahrung vertiefen, so wie die moderne Tiefenpsychologie sie erarbeitet hat. Die Grundstruktur der menschlichen Erfahrung läßt sich an der Beziehung von Bedürfnis und Wunsch ablesen. Die Begriffe gehen auf Sigmund Freud zurück, im Näheren beziehe ich mich auf Denis Vasse.⁴ Das Bedürfnis des Menschen ist nie nur bloßes Bedürfnis, es ist schon je vom Verlangen nach etwas anderem gekennzeichnet. Nehmen wir als Beispiel die Ursituation der Säugling-Mutter-Beziehung. Das Kind hat ein elementares Bedürfnis nach Nahrung, nach Milch; es braucht etwas, ein Objekt zur Einverleibung. Will es Milch, schreit es nach der Mutter, die ihm die Milch gibt. Zu Beginn verwechselt es sogar den Akt des Saugens mit der Mutter, das andere (das Objekt Milch) mit dem andern (dem Subjekt Mutter). Es muß allmählich lernen, daß die Milch nicht dasselbe ist wie die Person, von der es sie empfängt. Das Saugen vermittelt dem Kind zugleich zwei Dinge: Es befriedigt seinen Hunger und öffnet es durch das Objekt seines Bedürfnisses der Existenz eines andern Wesens.

³ Näheres zu dieser Entwicklung: siehe K. Ledergerber, Die Auferstehung des Eros, München 1971.

⁴ Denis Vasse, Bedürfnis und Wunsch, Eine Psychoanalyse der Welt- und Glaubenserfahrung, Olten 1973.

In strukturell gleiche Situationen gelangt der Mensch sein ganzes Leben lang. Jede Welterfahrung ist grundsätzlich dieser Art. In exemplarischer Weise und in intensivstem Maße erlebt er dies in der erotischen Beziehung. Es ist kein Zufall, daß die Psychoanalyse das Verhältnis vom Kind zur Mutter, zum Vater, vom Mann zur Frau und umgekehrt, also Liebe und Sexualität, zuerst ins Zentrum ihrer Forschung gestellt hat. Und es ist leicht ersichtlich, daß aus solchen Einsichten ein neues Verständnis der Beziehung von Mensch zu Gott erwächst.

Weil nun aber der Eros diese generelle Erfahrung in verdichtetster und anschaulichster Weise vorstellt, zeigt uns die Analyse des Wunsches, wie wir den Eros als Erfahrungsort des Heiligen verstehen und unserer Zeit entsprechend ausdrücken können. Der Wunsch ist das, was die Befriedigung des Bedürfnisses offen läßt; er ist das Verlangen nach einer unendlichen Erfüllung und einem Wesen, das jedoch gerade nicht verfügbar ist, das kein Objekt, sondern Subjekt ist und durch seine Andersheit eine geheimnisvolle Anziehungskraft ausübt. In der Erotik wird unmittelbar gleichzeitig höchstmögliche Nähe und unendliche Distanz erlebt. Das sind genau die Strukturelemente des Numinosen, aber in der Erscheinungsweise des Liebenswerten, der Vereinigung.

Im Wunsch sieht sich der Mensch bei aller Nähe einem fernen Unbewußten ausgeliefert, denn das oder der gewünschte Andere ist anderswo als in der bloßen Bedürfnisstillung. Der Wunsch enthält das Ganze des Menschen. In ihm transzendiert er das ihm nicht genügende Vordergründige. Er meint etwas anderes als die Sache, irgend eine Sache der Welt. Um das Ganze zu erzielen, muß der Mensch ständig vom Bedürfnis zum unstillbaren Wunsch übergehen; er muß nach dem Ungreifbaren auslangen. Das unendliche erotische Verlangen wurde früher als Gegensatz zur Agape erstanden und als Begehrlichkeit abgewertet, während es in Wirklichkeit mit der Erfahrung des unerreichbaren Absoluten, Heiligen zu tun hat. So kann man geradezu die Stärke der erotischen Intensität mit der Stärke des transzendenten Verlangens in Beziehung setzen. Die beiden Erfahrungen vollziehen sich gemeinsam – reziprok, gegenseitig verstärkend, regulierend.

Genuß und Verzicht

Damit sich diese Erfahrung aber richtig vollzieht und der Eros zum transzendenten Erlebnis wird, braucht es noch etwas: den Verzicht. Wohlgermerkt, Verzicht bedeutet hier nicht Ablehnung des Bedürfnisses, des Genusses, sondern Verzicht auf die Gier, sich das unverfügbare Subjekt des Wunsches wie ein Objekt aneignen zu wollen. Während Askese aus der herkömmlichen dualistischen Sicht Ablehnung des Genusses war, ist dieser Verzicht im Gegenteil im und mit dem Genuß verbunden, sogar an ihn gebunden. Der Verzicht vollzieht sich in der Erfüllung des Bedürfnisses, indem der Mensch realisiert, daß der Wunsch im Bedürfnis nicht ausgeschöpft werden kann. Liebende möchten einander auffressen vor Liebe, aber sie lieben nur, wenn sie auf das Auffressen verzichten. Sie erfahren nur die Unendlichkeit des andern, wenn sie den Wunsch als unerfüllbar bestehen lassen. Und gerade indem sie das Unmögliche wünschen, wird der Genuß des Erreichbaren intensiviert, er bekommt eine höhere Dimension, nämlich eine transzendente, er wird zur Ekstase, zum Außersichgeraten in eine andere Welt hinein. Darin zeigt sich nichts anderes, als daß das Heilige mit dem Alltäglichen eng verbunden ist. Die Beziehung zum ganz andern wird mit dem Erleben des sogenannten Gewöhnlichen gekoppelt. Das Bedürfnis stillen wird so ein transparentes Erlebnis.

Wichtig ist es, daß Bedürfnisstillung, Wunsch und Verzicht als Einheit gesehen und erlebt werden. Die einseitigen Lösungen gehen fehl. Man kann die Bedürfnisstillung allein ins Auge fassen: das ist dann Totalisierung, Verabsolutierung des Genusses, des Konsums, der Vergeudung, der Vergewaltigung

usw. Hier zeugt nur noch die Unersättlichkeit für den Wunsch in Abwesenheit. Unter anderem ist auch unsere Zeit auf weite Strecken dieser Objektbesessenheit verfallen, bei der alten und der jungen Generation.

Man kann aber auch den Wunsch allein als legitim ansehen, das heißt den Verzicht mit der Askese verwechseln, das Bedürfnis verleugnen, das weltlose Jenseits totalisieren; Spiritualismus, Dualismus, Erosfeindlichkeit, Fanatismus, Intellektualismus gehören hierher. Die Aufteilung der Welt in einen sakralen und einen profanen Bereich hat, ideologisch betrachtet, mit dieser Spaltung von Bedürfnis und Wunsch zu tun.

In der Tat ist der Mensch nur ganz, wenn er beides, Bedürfnis und Verlangen, mittels der verzichtenden Unterscheidung der beiden in einem und demselben Akt unmittelbar vollzieht. Ein Zen-Meister sagte: Das Süße und das Bittere müssen gemeinsam genossen werden. Aus allem Einseitigen wachsen die Süchte, die der Sinnlichkeit und die des Verstandes und die des Willens. Der ganze Mensch jedoch muß sich dauernd vom Bedürfnis zum Wunsch wandeln. Er muß die Grenzen des ersten überschreiten. Begrenzung und Entgrenzung sind um des Grenzenlosen willen notwendig.

Wir haben gesehen, die Einheit von Genießen und Verzichten gehört zum Wesen der Liebe – und noch konkreter: des Eros, der Erotik, weil die Wechselwirkung von Bedürfnisstillen und Verzichten unabdingbar mit dem Leib verbunden ist. Hier zeigt sich, warum die Leiberfahrung heute so eng mit dem Tiefererlebnis des Menschen verquickt ist. Die ganze Erfahrungsstruktur des Menschen ist leiblich. Wo Agape dem Eros entgegengesetzt statt integriert wird, ist sie Ausflucht und Spaltung. Der Leib erst ermöglicht das Einheitserlebnis von Bedürfnis und Wunsch, von Genuß und Verzicht, von Welt und Gott. «Der im Leib gegründete Mensch kann Gott einzig im blitzartigen Auftauchen solcher Verwandlung von Bedürfnis zu Wunsch und solch betäubender Erfahrung ahnungsweise begegnen» (Vasse). Der menschliche Leib selbst ist die Geschichte des ständigen Übergangs vom einen zum andern. Und das Transzendente bricht gerade aus der Zuwendung zum innerweltlichen Bedürfnis hervor – nicht aus der Abwendung von ihm. Mit der Abwendung von der Leiberfahrung würde der Mensch sich auch die Möglichkeit nehmen, über sich selbst hinauszuwachsen. «Denn in der Lust erfährt man jenen unaussprechbaren Überstieg über sich selbst, der in einem blitzartigen Selbstverlust alle geistigen und leiblichen Bindungen zerbricht: Erlebnis der Grenze. Erst die vergängliche, aber mächtige Erfahrung der Lust führt den Menschen zum eigentlichen Verzicht, sie löst ihn von der Begierde und von den Objekten. Wer den Besitz eines Objektes bis zum Letzten auskostet, bemerkt unversehens, daß ihm das Objekt mitsamt seiner Begierde danach schon entglitten ist; aber dabei findet er zu sich selbst und er nähert sich seiner Wahrheit. Das heißt also, daß der Verzicht der Liebe nicht vorausgehen kann, er ist vielmehr ihre Frucht und ihr Vollzug» (Vasse).

So sind gerade die einzigartige Lustfähigkeit der Erotik und die gesteigerte Sinnlichkeit, das heißt Leibhaftigkeit des Eros, Grund für eine ebenso ungewöhnliche Erfahrbarkeit des Heiligen. Nirgendwo sonst ist auch die untrennbare enge Verbindung von Lust und Leid, das heißt Verzicht, so konkret und intensiv wie im Eroserleben, denn nirgends ist das Geben und Nehmen so untrennbar eins.

Es wäre verfehlt anzunehmen, die geschilderte Erlebnisweise sei eine anspruchslose und leichte Harmonisierung. Mit der tiefenpsychologischen Annäherung ist nicht jegliche Problematik, die die Sexualität in sich birgt, schon praktisch gelöst. Wie im Wesen der Sexualität, so bleibt auch in ihrer Beziehung zur Agape ein unerforschbarer und schwer zu bewältigender Rest, der nicht umsonst zur oft tragischen Existenz des Menschen gehört. Dieses verwirrende Geheimnis mag auch ein Grund sein, weshalb die frühen Christen – und viele mönchi-

sche Seelen überhaupt – vor dem Eros zurückschreckten. Seltsam ist nur, daß die Kirche andererseits das Risiko nicht verweigerte, sich mit der Macht, deren Faszination nicht weniger abgründig und selbstbezogen ist, recht bedenkenlos einzulassen. Heute endlich müssen die Christen das Wagnis eingehen, zwar gewitzigt durch die Erfahrung mit der Macht, aber mutig, den Eros in einen Wandlungsprozeß zu führen. Das kann um so besser gelingen, je mehr die am Beispiel Eros aufgezeigten Strukturen als universell verstanden werden und deshalb in der umfassenden göttlichen Liebe alle Bereiche der Liebe verbinden.

Der Leib als Mittler

Im Amabile ist der Geist Leib geworden, und dem Heiligen ist nun das Fühlen, Lieben, die Sinnlichkeit und das schöpferische Gestalten zugeordnet. In den letzten Jahrhunderten, besonders in unserem, ist der Leib zum Mittelpunkt und Schwerpunkt des menschlichen Erlebens geworden. Der Welt des Bedürfnisses entspricht der Körper, der des Wunsches entspricht der Leib, weil gerade im Leib der Übergang zum ersehnten Transzendenten ändern verwirklicht wird.

Das Leibliche wird Vermittler des Heiligen. Vermittlung weist auf das heutige Schlüsselwort *Medium*. Wie im Leib die Alternative Stoff-Geist überstiegen wird, so wird im Medialen die Alternative Profan-Sakral zu einer höheren Einheit überführt. Weil wir im Leiblichen das Liebenswerte verlangen, ist das Liebenswerte auch wesenhaft medial. Ein solches Medium ist sinnlicher und zugleich geistiger als ein sakrales Gebilde, das das Heilige in ein Dingliches zu bannen versuchte. Christus, der Vermittler, ist als Gott-Mensch sinnhafter und geistiger als eine Gottesidee. Durch ihn fließt Agape in einen umfassenden Eros. Im Gott-Menschen sind Wunsch- und Bedürfnisbereich vollendete Erlebniseinheit. Die sakrale Substanz – denken wir an die Eucharistie – als «Besitz» des Göttlichen weicht einem medialen Schwebezustand, wo Präsenz und Abwesenheit des Heiligen in ständigem Wechselspiel stehen. Brot, Wein, Leib, Welt werden Medium Gottes, wobei Genuß und Verzicht sich treffen. In solchem Erleben allein wird das Medium die Botschaft selber. Das Milieu divin von Teilhard de Chardin ist nichts anderes als die Vision der Welt als Medium oder Kraftfeld Gottes.

Feier des Lebens

Zum Schluß möchte ich noch hinweisen auf: das Spiel, die Feier. Beide sind nicht neu, aber früher vollzogen sie sich vorab im Bereich der sakralen Überwelt oder Sonderwelt. Man feierte Liturgien an den Festen der Götter, Gottes und der Heiligen, zu deren Anbetung und Verehrung, und indirekt, sozusagen nebenbei, zur Freude der feiernden Menschen. In Jahrtausenden haben die Menschen die sakrale Feier eingeübt, oft zur Meisterschaft entwickelt. Aber diese alte Welt ist bei uns zu Ende, wir brauchen neue Formen. Sie zu schaffen ist schwer und braucht Zeit, Geduld und Freiheit für Versuche allerart. Feiern und spielen lernen ist eine der dringlichsten Aufgaben unserer Zeit. Lassen wir die Jugend ihre Experimente machen, um die Feier des Lebens zu lernen. «Wenn Gott wiederkommt, dann müssen wir ihm möglicherweise zuerst im Tanz begegnen, ehe wir ihn in der Lehre definieren», sagt Harvey Cox.

Feiern ist freudiger Genuß des Daseins, ein Überschreiten der Grenzen des Gewöhnlichen und gleichzeitig ein Beschränken auf die begrenzten Möglichkeiten. Es ist Erfahrung des Heiligen, auch wenn das Unternehmen nicht unter dem alten Firmennamen läuft. Im spielenden Menschen läßt sich schließlich der spielende Gott, der Gott des umfassenden Eros und der kosmischen Schönheit erschauen, in den Höhepunkten des Lebens so gut wie im Wechselstrom des Alltags.

Karl Ledergerber, Gümligen/Bern

THEOLOGIE DER BEFREIUNG: «DAS ERSTE WORT»

Anfangs des letzten Jahres haben wir die *Theologie der Befreiung in Lateinamerika* unsern Lesern kurz vorgestellt (Nr. 1, 15. Januar 1973, S. 5). In zwei aufeinanderfolgenden Beiträgen bringen wir nun eine kritische Stellungnahme zu dieser Theologie. Sie stammt aus der Feder eines Mannes, der in der Lage sein dürfte, die theologische Situation in Lateinamerika gut zu überblicken: Bischof *Alfonso Lopez Trujillo*, Generalsekretär des Rates der Lateinamerikanischen Bischofskonferenzen (CELAM). Unsere beiden Artikel sind die gekürzte Fassung einer Stellungnahme, die Bischof A. Lopez Trujillo für eine Tagung in Toledo (11.-13. Juni 1973) erarbeitet hat. Redaktion

Um Mißverständnisse zu vermeiden, muß gleich anfangs darauf hingewiesen werden, daß es nicht eine, sondern mehrere Theologien der Befreiung gibt. Vielleicht gibt es sogar ebenso viele unterschiedliche Versuche wie Theologen, die in dieser Richtung arbeiten. Gewiß haben diese Versuche gemeinsame Züge, deshalb kann man auch verallgemeinernd von einer Theologie der Befreiung sprechen. Aber durch diese Redeweise dürfen nicht die beträchtlichen Unterschiede zwischen den verschiedenen Richtungen zugedeckt werden. Für eine Übersicht wirkt erschwerend, daß wir es noch nicht mit einer voll ausgearbeiteten Theologie zu tun haben, sondern eher mit starken Versuchen, die theologische Frage in einem neuen Kontext zu stellen. Dabei hat der große Anfangerfolg die Pioniere dieser neuen Richtung zum Teil überfordert.

Schließlich läßt sich die Theologie der Befreiung nicht aus kühler Distanz wie ein Objekt behandeln. Sie ist in einer mit starken Emotionen erfüllten Atmosphäre entstanden und sie strebt nicht nach einer rein theoretischen Beschreibung, sie möchte den Menschen in all seinen Dimensionen treffen, und sie fordert ein volles Engagement.

Der Ausgangspunkt für die neue Theologie ist die *irdische Realität*. Gedeutet durch die Sozialwissenschaften wird sie zum «ersten Wort». Die Theologie stellt das «zweite Wort» dar.¹ Es sind demnach zwei Ebenen zu unterscheiden, und gemäß dieser Unterscheidung behandeln wir in unserem ersten Teil die soziologische (politische, ökonomische usw.) Dimension und in einem kommenden zweiten Teil die eigentlich theologische.

Herrschaft und Praxis

Welches ist die irdische Wirklichkeit, das «erste Wort», das man gewöhnlich anzielt? Nicht die allgemeine Lage unserer Völker wird hier genannt, sondern man greift die bedeutungsvollsten Einzelzüge heraus und interpretiert sie nach dem Schlüssel «*Herrschaft-Abhängigkeit*». So kommt es zu einem ernsthaften Versuch, die Diagnose der sozialen, politischen und ökonomischen Situation zu vertiefen.

Die These besteht in groben Zügen darin: Die *Unterentwicklung* unserer Völker besteht nicht einfach in einem Rückstand, in einem niedrigeren Grad an Entwicklung. Die Lösung kann entsprechend nicht in einer Beschleunigungsbewegung liegen, durch die man den Rhythmus der ökonomisch entwickelten Länder schrittweise einholen würde. Die Unterentwicklung läßt sich auch nicht – wie dies bis vor kurzem Mode war – durch den Begriff der «Marginalität» erklären. Diese deutet ja nur auf die Entwurzelung und die gestörte Einfügung in den sozialen Körper hin. Der «Marginalisierte» ist vom Leben der Gesellschaft radikal abgeschnitten. Weder auf aktive noch auf passive Weise kann er an ihm teilnehmen. Er empfängt nichts von der Gesellschaft, und er kann ihr auch nichts geben.

Die neue Diagnose der Unterentwicklung besteht vielmehr darin, daß diese als das «andere Gesicht», als die Rückseite der

Entwicklung betrachtet wird. Die *Ursache* der Unterentwicklung ist die Entwicklung der reichen Länder. Man zitiert reichlich die Nationalökonomien, die diese Theorie der Abhängigkeit vertreten.² Dabei läßt man sich nicht nur auf manche Einzelheiten ein, sondern plädiert auch für eine «analytische Sprache», um eine angemessene Interpretation *dieser* Wirklichkeit noch weiter voranzutreiben. So stößt man auf das Problem der *Gesellschaftsanalyse*, das heißt man fragt nach der Methode, durch die man die gegenwärtige Situation, ihre Ursachen und ihre Tendenzen erkennen kann. Hier treten beachtliche Nuancen hervor. Einer der klarsten und kühnsten Vertreter der Theologie der Befreiung, der von andern Autoren noch nicht kritisiert wurde, sondern eher mit Sympathie betrachtet wird, fordert eine «dialektisch-strukturelle Analyse, die mittels eines analytischen Instrumentariums zu den Ursachen der Herrschaftsmechanismen vorstößt».³ Er schreibt: «Eine politische Theologie wird nichtssagend, wenn sie versucht, der dialektischen und provokativen Aufgabe auszuweichen, die Komponenten der Machtstruktur und die Folgen einer strategisch-taktischen Option klar zu nennen».⁴ Dieser Autor – gefolgt von andern – benützt tatsächlich eine marxistische Analyse, und zwar nicht nur in Einzelpunkten, sondern als Gesamtmethode.

Zur Realität, die das Objekt der Theologie der Befreiung ist, gehören nicht nur der tatsächliche Zustand, sondern auch die Unternehmungen, um diese Knechtschaft zu überwinden. Die Theologie ist eine *kritische Reflexion über die (christliche) Praxis*. Dieser Aspekt wird sehr betont, auch wenn manche der repräsentativsten Autoren andere Funktionen der Theologie, wie etwa die der «Weisheit» und des «rationalen Wissens», nicht ausschließen. Man spricht von der Liebe als der Grundlage und der Fülle des Glaubens und von der aktiven Gegenwart der Christen in der Geschichte. Das Leben der Kirche und die Teilnahme der Christen an den großen sozialen Bewegungen unserer Epoche erscheint als «theologischer Ort».

Die Orthopraxis erhält den Vorrang vor der Orthodoxie. Die letztere ist «verfälscht durch Theorie». Die erstere orientiert sich an der historischen Praxis, als einem fundamentalen Aspekt des Glaubens. Die historische Praxis aber ist die Praxis der Befreiung. Sie läßt sich begrifflich fassen in einer «Praxeologie», die sich ihrerseits versteht als eine allgemeine Theorie von der wirksamen Tat zur *Veränderung der Welt*. Die Wahrheit «geschieht». Jede Theorie, die nicht die Theorie einer Praxis ist, soll sterben. Diese Position deckt sich nicht mit dem Pragmatismus oder mit dem Kult des Erfolgs oder der Quantifizierung. Sie bemüht sich vielmehr um qualitative Kriterien im Sinne einer fortschreitenden Humanisierung. Sie erstrebt die Wirksamkeit der Liebe.

Die christliche Praxis, die man im Blickfeld hat, ist das Engagement einiger kirchlicher Kreise (besonders Priester), die sich mit viel Hingabe für einen Prozeß der Befreiung mit revolutionärem Charakter einsetzen.

Die Praxis als eine politische Antwort der Kirche

Die grausame Realität in Lateinamerika verlangt nach einer Antwort. Der Christ muß sie im Licht seines Glaubens suchen. Zwei Möglichkeiten bieten sich an: die Kontinuität mit dem «status quo» und seinen wachsenden Problemen oder ein totaler Bruch und die Geburt einer neuen Gesellschaft. Mit

¹ Assman Hugo, *Opresión – Liberación, Desafío a los cristianos*, Tierra Nueva, Montevideo, 1971, S. 65.

² Gewöhnlich bezieht man sich immer auf die gleichen Autoren. Zu erwähnen sind A. G. Frank, O. Sunkel, Theotonio Dos Santos, F. Hinkelammert, Antonio García, Celsu Furtado, Falleto. Vgl. Gustavo Gutierrez, *Teología de la Liberación, Perspectivas*, Lima, 1972, S. 106, 113.

³ Assman H., *Opresión – Liberación*, S. 26, vgl. S. 145.

⁴ Ebenda S. 19.

anderen Worten: «Entwicklung» oder «Revolution». Die vorgebrachten Argumente sind kategorisch: die durchgeführten oder durchführbaren sozialen Reformen sind kaum mehr als nichtssagende und täuschende Heilmittel. Ein radikales Übel ruft nach einer radikalen Behandlung. Der Mißerfolg der «Allianz für den Fortschritt», die im letzten Jahrzehnt so viel versprochen hat, ist ein genügender Grund, um auf diesem Weg nicht weiter zu suchen. Als Möglichkeit bleibt nur die Revolution.

Die Praxis der Kirche, sofern sie wirksam bleiben will, hat sich auf diese Analyse zu gründen. Die soziale, politische und ökonomische Revolution muß durch eine *Politik* vermittelt werden. Der Kirche bleibt nichts anderes übrig als eine schmerzhaft und mühsame Konversion. Anstatt zu einer komplizierten Neutralität – angesichts einer jahrhundertelangen Allianz *gegen* die Armen – hat sie sich zu einem politisch revolutionären Engagement zu bekennen. Die Kirche *ist*, wie das Evangelium, politisch oder enthält zum mindesten wesentliche politische Implikationen.

Die Kirche hat auch meiner eigenen Meinung nach neue historische Projekte zu fördern. Es gibt eine «Utopie», die sich aus dem Evangelium nährt, die irdische Wirklichkeit anspricht und herausfordert und die den Christen antreibt, mit schöpferischer Imagination das Abenteuer neuer Initiativen zu wagen. Eine bestimmte Richtung innerhalb der Theologie der Befreiung begnügt sich nun nicht mit vagen «historischen Projekten», sondern sie tritt in Übereinstimmung mit der Option für die Revolution gegen den Kapitalismus und für den Sozialismus ein. Die Revolution will eine Veränderung des Systems. Es gibt Züge im Sozialismus, die eine große Affinität zu evangelischen Forderungen nahelegen. Über die Art des Sozialismus wird nicht viel gesagt. Die einen optieren aber für den Sozialismus im Namen des Glaubens, während andere ihn als eine Sache der «wissenschaftlichen Rationalität» betrachten.

Das Problem der Mittel

Das Ziel des politischen Engagements ist der Sozialismus, der in der Abschaffung des Privateigentums an Produktionsmitteln besteht. Man glaubt damit nicht das Ende aller Entfremdungen, wohl aber den Weg zur Überwindung der ökonomischen und politischen Knechtschaft erreicht zu haben.

Die Anspielungen an die Mittel, um dieses Ziel zu erreichen, sind eher selten. An manchen Stellen taucht aber ein zentraler Bestandteil der marxistischen Analyse auf: der Klassenkampf. Die diesbezüglichen Aussagen stehen stark unter dem Einfluß von *Girardi* und *Blanquart*. In einer geteilten Gesellschaft ist die Versöhnung unmöglich. «In der Dritten Welt Mensch zu sein bedeutet, bei den Unterdrückten und Verdammten dieser Erde stehen, und zwar mit jener authentischen Liebe, die nicht eine unmögliche Versöhnung predigt zwischen jenen, die unterdrücken, ausbeuten und töten und jenen, die unterdrückt, ausgebeutet und mit dem Tod bedroht werden.»⁵

Die Stellungnahmen bezüglich der Gewalt sind in der Regel bedeutend nuancierter. Die Gewalt ist kein wesentlicher Bestandteil der Revolution, meistens geht es aber doch nicht ohne sie. Sie wird durch den Widerstand des herrschenden Systems provoziert. Man nimmt eine gewisse Unumgänglichkeit der Gewalt auf Grund historischer Erfahrungen an. Auch wenn man sie nicht für notwendig erklärt, begegnet man ihr in manchen Stellungnahmen doch mit Sympathie und sagt zu ihrer Verteidigung: die revolutionäre Gewalt ist nicht blind und barbarisch. Sie erscheint nur so, weil ihr jene Scheinlegitimität fehlt, die der Gegenterror für sich in Anspruch nimmt. Sie ist nur eine Antwort auf die Unterdrückung und zeigt sich

⁵ Ebenda S. 86. Assman hat den Text einem Brief von Paolo Freire entnommen.

stärker in Worten als in Taten.⁶ Andere reduzieren die Frage der Gewalt auf eine rein taktische Frage.

Um größere Aufforderungen zur Bekehrung bemüht man sich im allgemeinen nicht. Man ist überzeugt, daß eine Konfliktstrategie – wenn auch nicht unbedingt die Gewalt – nötig ist.

Positive und der Kritik bedürftige Punkte

Bei der Theologie der Befreiung spürt man ein großes Interesse, sich der irdischen Wirklichkeit zu nähern und den Bruch zwischen Glauben und Leben zu überwinden. Besonders in Lateinamerika, wo das Christentum in einer sehr engen Symbiose mit der Gesellschaft lebt, ist es eine Aufgabe für die Christen, sich nicht unabhängig von den Forderungen des Glaubens für eine Veränderung der Welt einzusetzen.

Die Verfechter der Theologie der Befreiung weisen ferner mit Nachdruck auf tatsächliche Strukturfehler in unseren gesellschaftlichen Systemen hin und leisten dadurch einen tapferen Beitrag zu einer vertieften Bewußtmachung der Probleme. Man spürt bei ihnen ein großes Verlangen nach Würde und nach Überwindung der Knechtschaft, und sie zeugen von einem großen Vertrauen in die Fähigkeit der Menschen und der Völker, solche Lebensbedingungen zu schaffen, in denen der einzelne seine Verantwortung tatsächlich wahrnehmen kann.

Diese Theologen bringen manche Anklagen vor, die aus einer entschiedenen Liebe zur Gerechtigkeit entspringen.

Auf gewisse theologische Punkte, die wir in den bisherigen Ausführungen bereits angesprochen haben – wie etwa die «christliche Praxis» –, werden wir im zweiten Teil kritisch ein-

⁶ Vgl. Comblin Joseph, *Théologie de la Révolution*, Editions Universitaires, Editions de Témoignage Chrétien, Paris, 1970, S. 82.

Das Bistum Limburg sucht einen

Leiter(in) der Abteilung für Laienmitarbeiter im Personal- dezernat

Der Bewerber soll eine abgeschlossene juristische Ausbildung mit besonderen Kenntnissen im Arbeits- und Sozialrecht haben und über Fähigkeiten und Erfahrungen in der Personalführung verfügen

Referenten(in) im Dezernat Grundseelsorge für den Bereich Liturgie und Sakramenten- pastoral

Erwünscht ist ein theologischer Abschluß und geeignete praktische Erfahrung.

Die Besoldung erfolgt entsprechend den Regelungen des öffentlichen Dienstes.

Bewerbungen werden erbeten an:

Bischöfliches Ordinariat, 6250 Limburg, Postfach 308
(Telefon: 06431/95220)

gehen. Unsere Bemerkungen beschränken sich hier auf den sozial-politischen Teil innerhalb der Theologie der Befreiung.

In bezug auf diesen läßt sich nun das Bedenken nicht zerstreuen, es werde eine einseitige und diskutabile Diagnose der Realität geboten. Als einseitig erscheint vor allem die Interpretation der Unterentwicklung mit Hilfe der «Theorie der Abhängigkeit». Die unleugbare *Tatsache* der ökonomischen, politischen, kulturellen und psychologischen Abhängigkeit unserer Völker wird mit einer *Monokausalität* der kapitalistischen Entwicklung verwechselt. Andere wichtige Faktoren historischer, kultureller und geographischer Art werden vergessen. Selbst unter den Verfechtern der «Theorie der Abhängigkeit» gibt es ja viel vorsichtiger Formulierungen. Einige Schwierigkeiten bereitet auch, soweit sie exklusiv geschieht, die Anwendung der «dialektischen Analyse». Diese konzentriert nämlich die Aufmerksamkeit auf bestimmte Aspekte der sozialen Realität und übergeht und vernachlässigt dabei andere. Das Problem liegt nicht im eventuellen Gebrauch einiger Instrumente der marxistischen Analyse, die nützlich sein können zu einem besseren Verständnis des sozialen Dynamismus, sondern in der Anwendung des gesamten Systems. Es wird übersehen, daß dieses seine klaren Voraussetzungen hat und auf eine ganz bestimmte Praxis hinzielt. Dabei wird die Frage nach der Kohärenz zwischen marxistischer Methode und marxistischer Ideologie und der Beziehung dieser Methode zu den Forderungen des christlichen Glaubens kaum gestellt.⁷

Es ist nur logisch, daß sich aus einer bestimmten Deutung der Wirklichkeit auch entsprechende Alternativen ergeben. Tatsächlich drängt sich aber nicht, wie angenommen wird, die Evidenz auf, daß zwischen «Entwicklungsideologie» und «Revolution» (nach sozialistischem Muster) kein anderer Weg offen bleibt. Es sind historische Umstände und ein Grad an Entwicklung denkbar, die einerseits den Rückgriff auf gewisse sozialistische Methoden angeraten erscheinen lassen, während andererseits das Spiel der Freiheiten garantiert bleibt und der Staat mit seinen verschiedenen Mechanismen sich nicht in eine totalitäre Macht verwandelt. Hier bleibt die Diskussion offen, zumal sich die Kirche ja an kein soziales, ökonomisches oder politisches System bindet. Es ist allerdings nicht sehr leicht, diese Form für Lateinamerika anzunehmen. Die Politologen, die Techniker und die Christen, die der Gesellschaft in den verschiedenen Bereichen dienen, müssen das Wort haben. Man dürfte aber zu weit gehen, wenn man die tiefen und notwendigen Reformen, die die Strukturen merklich verändern und die Geburt einer neuen und gerechteren Gesellschaft vorbereiten können, unter die abschätzig Rubrik der Entwicklungsideologie einordnet.

Es ist eine Tatsache, daß es innerhalb der lateinamerikanischen Gesellschaft einen Kampf gibt. Verschiedene Formen dieses Kampfes müssen – so weit sie dem legitimen Verlangen nach gerechteren Verhältnissen treu bleiben – von Christen unterstützt werden. Der Kampf für die Gerechtigkeit darf dem Christen nie fremd sein. Es dürfte aber eine übertriebene Konzession sein, wenn man meint, diese Form des Kampfes sei mit dem Klassenkampf nach marxistischem Muster identisch. Daraus ergeben sich entmutigende Konsequenzen für einen Christen, die nicht ohne Gefahr für sein Glaubensengagement sind.

Etwas sehr Merkwürdiges möchte ich hier noch unterstreichen: Es gibt ein chronisches Mißtrauen und gelegentlich eine völlige Ablehnung der sozialen Lehren der Kirche. Vielleicht wird aus dem gleichen Grund der legitime Pluralismus bei politischen Optionen mit viel Mißtrauen betrachtet, und zwar aus einer Einstellung, die sich im Grunde für die einzig seriöse und engagierte hält.

⁷ Vgl. Iglesia y Política, CELAM, Equipo de Reflexión Teológico-Pastoral.

Bei den Aussagen über das *politische Engagement der Kirche* muß man die in Frage kommenden Begriffe mit Sorgfalt gebrauchen. Unter Politik im weitesten Sinne kann man das Bemühen um das allgemeine Wohl und den aktiven Einsatz für die Gerechtigkeit verstehen. In einem engeren Sinne bedeutet Politik das Erstreben, Festhalten und Verteilen von Macht. Auf dieser Ebene ist die Kirche keine Alternative zur Macht, und eine gewisse «Neutralität» ist nicht anrühlich. Unhaltbar wäre nur eine neutrale Haltung beim Einsatz für das allgemeine Wohl.

Zusatzbemerkungen

In meinen Ausführungen habe ich mich auf eine, wenn auch verbreitete, Richtung innerhalb der Theologie der Befreiung bezogen. In Lateinamerika gibt es andere Formen dieser Theologie, die dem Geist von Medellín näherstehen. Ohne die Perspektive der Befreiung mit ihren politischen und ökonomischen Konsequenzen zu verlieren, möchten diese Theologen den Kampf für die Gerechtigkeit vorantreiben. Sie teilen einige der oben erwähnten soziologischen Hypothesen nicht, sie vertrauen auf eine christliche Bewußtseinsbildung und nehmen die Unterentwicklung – ohne Resignation oder Komplizenschaft – als eine große Herausforderung an, der die Christen sich zu stellen haben.

Das ungeheure Drama der großen Massen, die in menschenunwürdigen Umständen leben und die trotz einer oft gebrochenen Hoffnung sich nach einer integralen Befreiung sehnen, wurde in der Versammlung von Medellín lebendig gespürt, und unsere Kirchen erfahren es weiterhin als eine dauernde Herausforderung. Eine echte Theologie der Befreiung kann aber nicht darin bestehen, daß man auch blindlings Aussagen annimmt, die bei näherem Zusehen entweder nicht genügend klar erscheinen oder einen Pferdefuß zeigen. Im CELAM selber gibt es viele, Bischöfe, Priester und Laien, die sich aufrichtig für die Theologie der Befreiung interessieren und in ihr große Möglichkeiten sehen. Wir vergessen nicht, daß die Befreiung in der Gesellschaft nicht ohne Vermittlung durch die Politik erreicht werden kann. Wir glauben aber auch, daß dieser Aspekt nicht so betont werden darf, als ob die politische Befreiung bereits die totale Befreiung wäre.

Bischof Alfonso Lopez Trujillo, Bogotá

Aus dem Spanischen übersetzt von R. Schwager

Die Odd Fellows – Loge und Weltorden

Die Großloge des Schweizerischen Odd-Fellow-Bundes (SOFB) kann heuer auf ein Jahrhundert ihres Bestehens zurückschauen. 1874 gegründet – die erste Loge, die «Helvetia-Loge», war schon 1871 in Zürich entstanden –, zählt die Schweizerische Großloge gegenwärtig dreißig (männliche) Logen mit gut 2100 Mitgliedern und drei (weibliche) sogenannte Rebekka-Logen mit rund achzig Mitgliedern. Sie bildet jedoch nur einen kleinen Zweig des Weltordens der Odd Fellows (IOOF),¹ der mit 68 Groß-Logen über die halbe Welt verbreitet ist und seine Schwerpunkte in Nordamerika und in Europa, vor allem in Schweden hat. Der Gesamtorden zählte 1972 392 175 Odd Fellows und 457 138 Rebekkas (siehe *Kasten*).

Die zuerst in England gebildeten Logen, die zur Zeit der Industrialisierung die keiner Zunft oder Gilde Angehörigen, d. h. die nichtorganisierten oder verbandslosen «Außenseiter» – Odd Fellows bedeutet sprachlich die «sonderbaren Gesellen» – um sich gruppieren, hatten vornehmlich eine soziale Funk-

¹ Independent Order of Odd Fellows.

tion, nämlich die Unterstützung bei Krankheit und die Sicherung eines würdigen Begräbnisses. Mit der Verpflanzung nach Nordamerika, wo *Thomas Willey* mit vier andern Ordensbrüdern in Baltimore 1819 die erste «Washington-Loge» gründete, wurde die Selbsthilfeorganisation in eine mehr ethisch-humanitäre Gesellschaft umgewandelt, wenn auch die alte Aufgabe der gegenseitigen Hilfe und Fürsorge weiter einen wichtigen Platz einnahm. Nach dem Vorbild der alten Innungen gab sich der Orden eine gewisse religiöse Weltanschauung, ohne sich indessen einer bestimmten Konfession zu verschreiben. Als Grundlage für die ethische und soziale Ausrichtung diente die Bibel. Zum Wappen wählte man drei Ringe, die Glieder einer Kette, als Zeichen der Bruderschaft, und hatte zur Devise: Freundschaft, Liebe, Wahrheit.

Geist und Organisation

Die Logen der Odd Fellows sind geistig und begrifflich schwer zu orten. Sie stellen ein mit einem Begriff kaum zu fassendes «Zwischen» dar. Sie sind *mehr* als ein rein profaner Verein oder Zweckverband wirtschaftlicher oder humanitärer Art. Sie sind *weniger* als eine weltanschaulich gebundene Vereinigung religiöser oder kirchlicher Art. Im Vorwort zum revidierten Neudruck der «Satzungen des Schweizerischen Odd-Fellow-Bundes» von 1964 wird eigens betont: «Der Odd-Fellow-Orden hat nie den Anspruch erhoben und wird es auch nie tun, eine eigene religiöse Lehre zu besitzen. Er verweist seine Mitglieder auf die Institutionen ihres (eigenen) Glaubens als auf die einzig zuständigen Verwalter der Lehre.» Auch mit dem Namen «Orden» will man nicht ein Stück Kirche usurpieren oder gar nachäffen. Man sieht darin einen Anschluß an eine ehrwürdige Tradition, die weit über die katholische Kirche hinausreicht, nämlich die Forderung zu etwas Großem, insbesondere der Bruderschaft. Wenn von «geweihten Hallen» gesprochen wird, in denen die rituellen Sitzungen stattfinden, so geschieht es deswegen, weil jede neue Halle einer Loge vom amtierenden Groß-Sire mit den Worten «eingeweiht» wird: «Im Namen der Großloge NN übernehme ich diese Halle, um sie als eine Arbeitsstätte unseres Bundes zu weihen ...» Es folgt eine freie besinnliche Ansprache, die mit dem Satz schließt: «Wir übergeben Ihnen (den Logenbrüdern) diese schöne Halle wieder. Mögen Freude und Friede innerhalb ihrer Mauern herrschen und möge sie ein Hort edler Menschlichkeit bleiben, heute und immerdar.» Schlichter kann man kein Schulhaus einweihen. Das Wort «geweiht» soll zum Ausdruck bringen, daß es hier nicht um Geschäft oder Zerstreung geht, sondern um Besinnung auf das, was der Orden vermitteln und bewirken will.

► *Grundbekenntnis* des Ordens soll «jetzt und immerdar» sein, «daß wir an ein höchstes Wesen, den Schöpfer und Erhalter des Weltalls, glauben». Die Aufgaben und Pflichten des Ordens werden in den Satz zusammengefaßt: «Der Orden ist jetzt und für immer zu barmherzigem und wohlätigem Wirken verpflichtet, zum Besuche der Kranken, zur Unterstützung der Bedrängten, zur Bestattung der Toten und zur Erziehung der Waisen, sowie zur Erfüllung aller gegenseitigen Pflichten des Wohlwollens, die sich aus unserer Anerkennung der Vaterschaft Gottes und der Bruderschaft der Menschen und aus der Einprägung und Ausübung von Freundschaft, Liebe und Wahrheit ergeben».² Von den Mitgliedern wird Achtung vor den bürgerlichen Gesetzen und Treue gegenüber dem Vaterland verlangt. Während der Logensitzungen sollen keine Auseinandersetzungen über politische und konfessionelle Fragen, die nur zu leicht die Freundschaftsbande unter Menschen verschiedener Richtung und Weltanschauung zerreißen könnten, geduldet werden. Der Odd-Fellow-Orden beobachtet als Orden absolute Neutralität in Politik und Religion. In den Voraussetzungen für die Mitgliedschaft im Orden «sollen zu

² Freibrief für die Großloge der Schweiz, Z. 4.

Groß-Logen des IOOF (1972)		
Land	Groß-Logen	Mitglieder
USA + Kanada	57	290 750
Australasien	1	29 101
Hawai/Panama/ Puerto Rico	3	171
Europa	7	54 973
Lateinamerika	(ohne eigene Groß-Loge)	17 162
Total	68	392 157

Die Rebekka-Logen zählen 457 183

Die europäischen Groß-Logen des IOOF		
Land	Logen	Mitglieder
Dänemark	88	9 306
Deutschland	37	1 312
Island	12	1 223
Niederlande	49 ¹	2 349
Norwegen	80	7 346
Schweden	155 ²	31 326
Schweiz	30 ³	2 111

¹) dazu kommt 1 Loge in Belgien

²) dazu kommen 18 Logen in Finnland

³) dazu kommen Frieden-Loge in Wien und Cercle Louis Pasteur in Strasbourg

allen Zeiten und unter allen Bedingungen und Umständen folgende inbegriffen sein: Der Kandidat soll eine Person mit gutem moralischem Charakter sein und an ein höchstes Wesen, den Schöpfer und Erhalter des Weltalls, glauben.³ Er soll für ethische und religiöse Werte empfänglich sein und sich zu einer höheren Welt- und Lebensanschauung bekennen.

► Die Odd Fellows sind hierarchisch aufgebaut, aber mit bruderschaftlichen – oder modern gesagt – echt demokratischen Strukturen, was sich besonders in der Wahl der Amtsträger zeigt. Höchste Instanz ist die «Souveräne Großloge» mit Sitz in Baltimore USA. Sie besitzt die höchste Macht im Orden auf dem ganzen Erdball, insoweit sie nicht durch «Freibriefe» oder auf eine andere Weise darauf verzichtet oder Machtbefugnisse an Großlogen verliehen hat. Die europäischen Groß-Logen sind aufgrund von Freibriefen unabhängig. Jede der sieben Großlogen hat ihre eigenen Gesetze, jedoch sind alle sieben verpflichtet, das von der Souveränen Großloge vorgeschriebene gleiche Ritual, die gleichen Symbole, Paßwörter oder Zeichen zu benutzen (geringfügige Abänderungen von Land zu Land berühren den Inhalt nicht).

► Satzungen und Reglemente ordnen Aufbau und Aufgaben von Großloge und Loge. Über alle Vorgänge in der Loge

³ Die frühere Bestimmung, daß nur «Weiße» Mitglieder werden können, ist fallen gelassen worden. Ein entsprechender Antrag war von der 22. Europäischen Groß-Sire-Konferenz, 1962, ausgegangen. In Kanada mußten die Odd Fellows von Staates wegen sich auch für «Farbige» offen halten. In den USA, wo das Rassenproblem immer noch sehr akut ist, sind nach unserer Information die Anmeldeformulare durch Gesetz so abgeändert worden, daß das Aufnahmeverbot von Farbigen gestrichen wurde. Es steht den einzelnen Großlogen frei, Farbige aufzunehmen oder nicht.

und über Ordensangelegenheiten ist gegenüber Nichtmitgliedern zu schweigen. Es muß jedoch den immer wieder gehegten «Verdächtigungen» Außenstehender gegenüber betont werden, daß Recht und Ehre jedes Logenmitgliedes gut geschützt sind. Das geht bis zur Bestellung eines unparteiischen Ehrengerichtes zur Schlichtung von Händel oder Anständen zwischen Loge und dem einzelnen Mitglied oder unter den Brüdern. Ein Mitglied kann auch jederzeit den Austritt erklären.

In Ausübung der praktischen Wohltätigkeit und Humanität nach der Devise: «Edel sei der Mensch, hilfreich und gut», unterhalten die Odd Fellows eine Unterstützungskasse für notleidende Brüder oder deren Angehörigen und bedürftige Hinterbliebene verstorbener Brüder, eine Kranken- und Sterbekasse und andere karitative Institutionen und Werke (Kinder- und Altersheime, Stipendienfonds usw.). Es ist erstaunlich, was in humanitärer Hinsicht getan wird. Allein die jährlichen Unterstützungen der amerikanischen und kanadischen Logen erreichen fünf Millionen Dollar.

Ritual und die Symbolerziehung

Der Eintritt in die Loge und der Aufstieg in die drei Grade der Freundschaft, der Bruderliebe und der Wahrheit (Wahrhaftigkeit) geschieht durch ein feierliches Ritual. Der «Neuling» muß Verschwiegenheit über das Ritual versprechen und für die Treue seines Versprechens sein Manneswort geben. Je nach dem Grad werden die entsprechenden Zeichen kundgetan, das Einlaßzeichen, das Jahrespaßwort, das Begrüßungszeichen, das Erkennungszeichen usw. Jeder Grad ist markiert durch besondere Symbole, z.B. der zweite Grad der Bruderliebe durch ein *Herz in der Hand* als dem Sinnbild der menschlichen Güte («Trag das Herz in der Hand!» d.h. schenke!) und durch die *Weltkugel* als dem Symbol des weltumfassenden Bruderbundes.

Unterseminar Pfäffikon SZ

Infolge Erweiterung wird auf Frühjahr 1974 (Ende April) folgende Lehrstelle neu eröffnet:

Hauptlehrstelle für kath. Religionslehre

(in Kombination mit einem Pensum Unterricht an der kath. Kirchgemeinde oder zusammen mit einem weiteren phil. I- oder phil. II-Fach an der Mittelschule)

Wir bieten:

- Besoldung nach kant. Reglement
- demnächst Bezug eines neuen, modernen Schulgebäudes
- junges Kollegenteam mit gutem Arbeitsklima
- günstige Verkehrs- und attraktive Wohnlage (Nähe Zürich, Sec. Sportgebiete)

Wir erwarten:

- abgeschlossene, akademische Ausbildung und wenn möglich Schulerfahrung
- Bereitschaft zur Zusammenarbeit und zur Übernahme pädagogischer Verantwortung
- Mitarbeit bei der Ausrüstung des Neubaus

Bewerbungen mit den üblichen Unterlagen (handschriftliche Anmeldung, Lebenslauf, Ausweise) bitte bis *spätestens 28. Februar 1974* an: Rektorat Unterseminar Pfäffikon SZ, Schützenstraße 15, 8808 Pfäffikon SZ; tel. Auskünfte durch Rektor Fuchs jederzeit, ausgenommen 23. 2.-2. 3. 74, über Telefon (055) 48 20 29 (Schule) oder (055) 63 22 80 (Wohnung)

Erziehungsdepartement des Kantons Schwyz

Im Ritual der Odd Fellows spielt die Symbolik eine große Rolle. Dr. H. *Liechti* konnte in der Odd-Fellow-Zeitschrift «Helvetia» vor Jahren schreiben: «Nur die Grundlage der Symbolik unterscheidet unseren Orden von einem Verein. Das gemeinsame Erleben des Symbols in der Halle ist höchster Ordensinhalt; wir können daher die Symbolik nicht wichtig und ernst genug nehmen. Aus diesem Grunde liegt auch der Schwerpunkt der Logenarbeit in der Halle selbst. Die Außenarbeit der Loge und ihrer Mitglieder im wohlthätigen Wirken, im Besuch der Kranken, in der Unterstützung der Bedrängten, der Erziehung der Waisen, im Einstehen für den Frieden, für alles Gute und Schöne und für die Toleranz, alles das ist nur die *Frucht* der richtigen Innenarbeit.»

Vielleicht hat aber auch nichts so sehr die Logen mit einem Schleier des Geheimnisvollen und mit Verdächtigungen umgeben wie diese Einweihung durch die Symbolik. Und doch weiß man heute wieder besser als in der Zeit des rationalistischen 18. und 19. Jahrhunderts um die Wichtigkeit der Symbolerziehung. Wenn der rationale Begriff hauptsächlich die Schicht des bloßen Bewußtseins trifft, so wirkt das Symbol viel umfassender auf die gesamte Seele, auch auf das Unterbewußte. Die Sprache der Begriffe sucht zu erklären und bleibt mehr an der (bewußten) «Oberfläche» der Seele, das Symbol treibt seine Wurzeln bis in die unbewußte Tiefe der Seele. Die rationale Sprache ist genötigt, sich immer einem einzelnen Gedanken hinzugeben und zu definieren, das Symbol schlägt alle Saiten des Menschen an, das Denken und Erleben. Die Einweihung durch die Symbolik überschreitet notwendig die Grenzen der sprachlichen Erklärungsmöglichkeit.

Das Symbol ist dem Menschen gegeben, um ahnend und tastend auf das Geheimnis zuzugehen, etwas von dem Geheimnis zu erleben. Man vergleiche die Licht-Symbolik in der Osterliturgie. Aus der Religionsgeschichte ist bekannt, wie gerade für Gott verschiedene Symbole gebraucht wurden, die je nach Kultur und Sprache auszusprechen suchten, was kein einzelnes Wort auszudrücken vermag, z.B. die Sonne, das Licht, der Kreis, die Flamme. Wie nun Liturgie wesentlich Handlung ist – wenn beispielsweise im Dunkel der Kirche das Osterlicht angezündet wird –, so geschieht auch die Einweihung durch das Symbol durch ein Geschehen und kann nicht einfach durch eine begriffliche Erklärung ersetzt werden. Nur der Rationalist kann dahinter «Geheimnistuerei» vermuten.

Odd Fellows und katholische Kirche

Immer wieder – und seit dem II. Vatikanischen Konzil immer drängender – wird die Frage gestellt, ob dem Katholiken ein Beitritt zu den Odd-Fellow-Logen verboten oder auch nur «abzuraten» sei. So viel steht sicher, daß einer weitverbreiteten Meinung zum Trotz die Odd Fellows nicht unter das alte Freimaurer-Verbot fallen, obwohl ihr Gedankengut und ihr Brauchtum in mancher Hinsicht an die Freimaurerei erinnert. Auf dem Beitritt zu den Odd-Fellow-Logen steht daher auch nicht die Strafe der Exkommunikation. Ja, man muß sich heute ernsthaft fragen, ob überhaupt im streng juristischen Sinn je ein allgemeines kirchliches Verbot bestand.

Die nordamerikanischen katholischen Bischöfe waren in ihrer Beurteilung der wachsenden Odd-Fellow-Bewegung um die Jahrhundertwende sehr geteilter Meinung. Auf eine dringliche Anfrage in Rom hin teilte der Apostolische Delegat in den USA den Beschluß des Hl. Offiziums vom 20. August 1894 mit, der dahin ging: Die Bischöfe dieser Region (Amerika) sollten sich bemühen, ihre Gläubigen von der Gesellschaft der Odd Fellows fernzuhalten. Es war bekanntlich die Zeit, da die römische Glaubensbehörde angesichts der modernistischen Zeitströmung weitherum die offene oder versteckte Gefahr eines dogmenlosen, kirchenfreien Christentums und eines religiösen Indifferentismus witterte und sich mit Warnungen und Verboten in Abwehrstellung begab. Obwohl Rom in der Frage der Freimaurer einen harten Kurs steuerte, empfahl der päpstliche Staatssekretär Kardinal *Rampolla* im Falle der Odd Fellows eine «bewegliche» Durchführung der kirchlichen Weisung. Er schrieb an den Apostolischen Delegaten *Satolli*, die Art der Durchführung des Dekretes solle der Klugheit und dem Gewissen der Oberhirten überlassen bleiben. Diese eine Tatsache beweist, daß das «Verbot» schon damals eine flexible Handhabung erlaubte und eigentlich nur für die Region Amerika galt.

Um so mehr wird man heute nach achtzig Jahren in der ganz andern geistigen Situation, da die Kirche die Zusammenarbeit mit allen «Menschen guten Willens» sucht, sich fragen müssen, ob ein solches (lokales) «Verbot», wenn man überhaupt von einem eigentlichen Verbot reden kann, noch eine verbindliche Richtlinie auch nur für Amerika ist, geschweige denn für andere Länder und Kontinente. Man überprüft heute in Rom sogar das strengere Freimaurer-Verbot, und vieles deutet daraufhin, daß es spätestens im revidierten Kirchenrecht fallen gelassen wird. Bei genauerer Kenntnis des «Unabhängigen Odd-Fellow-Ordens», seiner Einstellung gegenüber Glaube und Kirche, läßt sich in der Tat ein Verbot heute nicht mehr rechtfertigen.⁴

Hält es zudem schon für die entfernte Vergangenheit schwer, konkrete Fälle zu nennen, wo den Odd Fellows eine «Agitation» gegen die katholische Kirche nachgewiesen werden könnte – in der Schweiz jedenfalls konnten wir nichts derartiges finden! – so geben die heutigen Verhältnisse erst recht keinen Anlaß zu solchen Vermutungen. Vielmehr hat sich in letzter Zeit die Großloge der Schweiz zusammen mit andern Großlogen um ein gutnachbarliches Verhältnis zur katholischen Kirche bemüht. Noch während des Konzils wurde eine «Subkommission Rom» gebildet. Einem von seiten der Kirche bezeichneten Theologen und Vertrauensmann wurde Einblick gegeben in alle Satzungen und Reglemente, auch in das «geheime» Ritual. Ein Blick in diese schriftlichen Zeugnisse, aber auch das persönliche Zeugnis von Mitgliedern der Großloge Schweiz erwecken den überzeugenden Eindruck, daß die Odd-Fellow-Bewegung durch ihre Grundsätze und ihr praktisches karitatives Wirken eine sehr positive und aufbauende Kraft in unserer Gesellschaft darstellt. Das Urteil eines schweizerischen Odd Fellow und praktizierenden Katholiken dürfte nicht vereinzelt sein, wenn er über seine Erfahrung schreibt: «Seit ich in dieser Bruderschaft bin, die die Grundideale von Freundschaft, Liebe und Wahrheit ehrlich hochzuhalten bestrebt ist, betrachte ich das Christentum von einer andern Warte aus und bin überzeugt, daß es für einen Menschen höchste Gnade ist.» Einem Katholiken gegenüber ein kirchliches Beitrittsverbot ins Feld zu führen oder seine Treue zum Glauben ob seiner Mitgliedschaft bei den Odd Fellows in Zweifel zu ziehen, wäre nicht nur ungerechtfertigt, sondern ein Unrecht.

Albert Ebnetter

⁴ Im «Lehrbuch des Kirchenrechts» (1953) schreibt K. Mörsdorf: «Wenn sich die Verhältnisse, die durch ein Gesetz geregelt worden sind, so grundlegend und bleibend ändern, daß die gesetzliche Regelung unnütz oder ungerecht wird ..., so hört das Gesetz zwar noch nicht formell zu bestehen auf, aber es hat keine verpflichtende Kraft mehr und gerät so von selbst durch Nichtübung in Verfall» (I, 126).

Buchbesprechung

Max Delespesse: JESUS ET LA TRIPLE CONTESTATION. Fleurus, Paris – Novallis, Ottawa, 1972, 205 Seiten.

«Jesus et la triple contestation» von M. Delespesse ist ein *Essay über die christlichen Gemeinschaften*, die überall entstehen. Der Autor schreibt als Mitglied einer solchen Gemeinschaft. Im *Centre Communautaire International* (8, avenue des Franciscains, B-1150 Bruxelles) sammelt er Informationen und gibt sie im «Courrier Communautaire International» heraus.¹ Deshalb spiegelt das Buch nicht nur die Erfahrungen, Meditationen und Forschungen des Autors, sondern auch der Gemeinschaften, mit denen er in Kontakt steht, wider.

Anhand der Trilogie «Tradition, Familie, Eigentum» wird versucht, das Phänomen der immer zahlreicher werdenden Gemeinschaften zu analysieren. Dabei wird diese Dreierheit radikal in Frage gestellt. Dies geschieht im Blick auf Jesus und die junge Kirche, die Gemeinschaften von heute und die zu verändernde Gesellschaft. Das Zentrum einer Gemeinschaft ist immer gleichzeitig der Mensch und die Menschheit. Die Wertvorstellung, die hinter dem individuellen und kollektiven Wohlergehen steht, ist neutestamentlich. Eine Gemeinschaft zeichnet sich aus

– durch die Art und Weise, in der Familien und Unverheiratete zusammen eben,

Das Bistum Aachen stellt zum frühestmöglichen Zeitpunkt

Mitarbeiter

für die Hauptabteilung «Gemeindearbeit» – Abteilung «Verkündigung» – des Generalvikariates ein.

Gesucht werden ein

Referent für zeitgemäße Verkündigung

Tätigkeitsbereich:

Planung und Durchführung von Maßnahmen zeitgemäßer Verkündigung.

Voraussetzungen:

Laientheologe(in), möglichst mit pastoraler Erfahrung;

sowie ein

Referent für Gemeindegottesdienst

Tätigkeitsbereich:

Planung und Durchführung von Glaubensgesprächen, Vorbereitung auf die Sakramente u. ä.

Voraussetzungen:

Religionspädagogin(e), möglichst mit pastoraler Erfahrung.

Die Vertragsgestaltung wird Gegenstand eines persönlichen Gespräches sein, wobei die Kenntnisse und Erfahrungen der Bewerber(innen) angemessene Berücksichtigung finden.

Auch wenn Sie beruflich noch für einige Zeit an Ihr derzeitiges Arbeitsvorhaben gebunden sind, schreiben Sie schon jetzt mit ausführlichen Angaben über Ihren schulischen und beruflichen Werdegang bis zum heutigen Tag und unter Angabe von Referenzen, die wir überprüfen dürfen, an das

Bischöfliche Generalvikariat – Hauptabteilung Personal

51 Aachen, Klosterplatz 7

– durch den Willen zur Realisierung der brüderlichen Liebe und zum Verzicht auf persönliches Eigentum,
– durch eine gemeinsam erworbene Spiritualität und
– durch ein Minimum an Strukturen, die erlauben, daß sich Spontaneität und Charismen auf Dauer ausdrücken können.

Das Ziel der Gemeinschaft ist die Öffnung auf das Reich Gottes hin und die Vermehrung solcher Gemeinschaften als Basis einer neuen Gesellschaft.

Der Autor nennt die Zielvorstellung utopisch, gesteht aber gleichzeitig ein, daß sich die Menschheit nicht anders als in der Utopie realisieren kann. Er sieht auch, daß der Weg zu einer neuen Gesellschaft lang sein wird. Es ist eine Frage von Generationen, bis die Entfremdung durch Tradition, Familie und Eigentum abgebaut sein wird.

Die Gemeinschaft scheint eine ebenso fundamentale menschliche Gruppe zu sein wie die Familie. Angesichts der gesellschaftlichen, lokalen und emotionalen *Isolation der Kernfamilie*, ihrer Ohnmacht gegenüber der aggressiven Werbung, ihrer Verwundbarkeit infolge des Leistungszwanges und ihrer Defizite im emotionalen und Erziehungsbereich, ist eine Gemeinschaft, in die hinein sie sich öffnen und entwickeln kann, die Rettung der Kernfamilie. Eine Gemeinschaft als größere wirtschaftliche Einheit kann sich wirksamer gegen Konsumzwang und Werbung schützen und einen ersten Schritt zur Vergemeinschaftung der Gebrauchsgüter tun. Jesus hat in seinem Leben eindeutig zu diesem Problem Stellung genommen. Er, der seine Familie verließ und dessen Jünger nach der Berufung ein anderes Leben mit ihren Familien führten, stellt die Ehe in einen neuen Bezug. Die Dynamik des Evangeliums führt die Gläubigen dazu, eine Gemeinschaft zu bilden, eine Kirche auf dem Weg zur Vollendung. Alles andere, auch die Familie, ist diesem Ziel untergeordnet. Die Kirche ist das Heilssakrament, und das Sakrament der Ehe ist Zeichen dieser Wirklichkeit. Die Familie zieht ihre Kraft und ihr Heil aus der Kirche. Indem die Familie in der Gemeinschaft aufgeht, hat sie Bestand und nimmt teil an der Dynamik des Glaubens. Jeder Gemeinschaft stellt sich das Problem des *Privateigentums*. Der Autor und seine Gemeinschaft greifen zu dessen Lösung auf den «urkommunistischen» Grundsatz zurück: Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen. Diesen Satz findet man sinngemäß in Apg 2, 44–45 und bei Karl Marx (Kritik des Gothaer Programms). Echte Bedürfnisse und Fähigkeiten können nur im Dialog in einer Gemeinschaft herausgefunden werden; und nur in einer Gemeinschaft, die aus Gemeinschaften besteht, in denen man nach diesem Grundsatz handelt, kann die Entfremdung der Masse durch die Arbeit und der wenigen durch den Reichtum aufgehoben werden.

Die Grundlage der Überlegung ist einfach für jemanden, der glaubt. Der Mensch besitzt in Wirklichkeit nichts, er beherrscht die Güter, die er

braucht. Jesus, zu dessen Zeit die wirtschaftliche Lage im Prinzip (im Prinzip der Ausbeutung) schon unserer Situation ähnlich war, kündigte das Reich Gottes und den Primat der Liebe an und schuf neue Zellen menschlichen Zusammenlebens. Wer in die Heilsgemeinschaft mit Jesus eintreten will, muß zuerst auf alle seine Güter verzichten (Mk 10, 21). Der Autor trägt viele Dokumente zusammen, um zu zeigen, daß die junge Kirche dem Geist Christi treu geblieben ist (S. 158-169).

Das Buch sieht in den Gemeinschaften, die Tradition, Familie und Eigentum anfechten und die darauf aus sind, sich zu vermehren, eine echte Chance zur Umgestaltung der Gesellschaft. Der Autor spricht sogar von einer notwendigen Ergänzung aller revolutionären Bewegungen durch diesen christlichen Weg. Muß nicht jede Revolution zugunsten des Volkes scheitern, wenn die neue Gesellschaft nicht aus Basisgemeinschaften besteht, in denen jeder nach seinen Fähigkeiten gibt und sich engagiert, und in denen jeder bekommt, was er nötig hat?

Hans Schwab, Breisach

¹ Dieses Zentrum in Brüssel, das sich selber auf das Konzil und den Wunsch mehrerer Bischöfe auf Förderung des gemeinschaftlichen Lebens zurückführt, wurde 1965 gegründet. In der von ihm veröffentlichten Buchreihe *Communauté Humaine*, zu der auch der hier besprochene Band gehört, wurden zuerst Gemeinschaften in der Form von Selbstzeugnissen präsentiert, so 1970: *Le Jaillissement des Expériences Communautaires*, und 1971: *Des Communautaires témoignent*. Als Herausgeber zeichnete neben Max Delespesse der vor allem psychologisch orientierte *André Tange*, von dem die beiden Bändchen «Analyse psychologique de l'Eglise» (1970) und «L'Eglise et la contestation» (1971) stammen. Der Problematik der Gemeinschaften und des gemeinsamen Lebens in den bestehenden Strukturen von Kirche und Gesellschaft hat sich Max Delespesse in einem eigenen Bändchen *Révolution Evangélique* (1971) gewidmet. — Die oben erwähnte Zeitschrift *Courrier Communautaire International* erscheint alle zwei Monate. Das letzte Heft des 8. Jahrganges (1973) war dem Thema «Utopie» gewidmet. (Red.)

Zuschrift

Zur Erklärung von Bangalore

In dem umfangreichen Vorspann, den die Redaktion der «Orientierung» in Nr. 23/24 v.J. gebracht hat, schickt sie einige Sätze aus einer Referatsskizze von mir voraus, die sie «sozusagen als (Gegenprovokation)» zusammenfaßt.

Für mich ist die Erklärung von Bangalore zwar überraschend und eine um so größere Freude, aber alles andere als eine Provokation. Ob einige Teilnehmer oder sogar Referenten des Seminars von Bangalore die Auffassungen teilen, die ich als der Selbsterkenntnis und der traditionellen Lehre der Kirche widersprechend bekämpfe, entzieht sich meiner Kenntnis; vielleicht kann man sie in den Text der Erklärung hineininterpretieren; im Text *enthalten* sind sie nicht (oder jedenfalls finde ich sie nicht).

Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen

Redaktion: Ludwig Kauffmann, Raymond Schwager, Karl Weber, Jakob David, Albert Ebnetter, Mario v. Galli, Robert Hotz, Josef Renggli, Josef Rudin

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

Bestellungen, Abonnemente: Administration

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

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

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

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

Gönnerabonnement: sFr./DM 32.— (Der Mehrbetrag von sFr./DM 8.— wird dem Fonds für Abonnemente in Länder mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)

Einzelexemplar: sFr./DM 1,50 / öS 9.—

In einer herzerfrischenden offenen und ehrlichen Sprache setzt sich die Erklärung für so vieles ein, was ich seit Jahrzehnten in Wort und Tat vertrete — gelegentlich auch mit dem Erfolg, deswegen als Kommunist und noch schlimmer verschrien zu werden.

Zutreffend setzt die Redaktion die Erklärung von Bangalore in Parallele mit Medellín. Medellín war der epochenmachende Durchbruch für Lateinamerika; um so mehr ist es zu beklagen, daß damals die textliche Formulierung zum Teil theologisch verunglückt ist. Wenn ich recht sehe, sind in Bangalore — gleichviel ob bewußt oder unbewußt — eben diese Schwächen Medellsins glücklich vermieden.

In Ziffer 8 ist die Rede von der «Nützlichkeit marxistischer Methode». Was genau gemeint ist, läßt sich aus dem Zusammenhang nicht ersehen; böser Wille kann daher Schlimmes hineininterpretieren. Vielleicht ist es darum angezeigt, «ad cautelam» daran zu erinnern, daß bereits Papst Pius XI. in «Quadragesimo anno» (1931) sich der Marxschen (sic!) Methode bedient und das Ergebnis der Marxschen Analyse der kapitalistischen Klassengesellschaft — selbstverständlich in geläuteter Gestalt — in seine Enzyklika übernommen hat; einige Leute schüttelten den Kopf und waren betroffen, der Papst sei Marxist geworden. Das gleiche widerfuhr auch Pius XII., als er einen in der marxistischen Diktion geläufigen terminus in einer seiner Ansprachen verwandte. Zwar nicht in Bangalore, wohl aber in Zürich der Redaktion der «Orientierung» kann es nicht unbekannt sein, daß Gustav Gundlach und der Schreiber dieser Zeilen nicht ganz unschuldig sind an diesen päpstlichen Verlautbarungen.

Einen Mangel sieht die Redaktion der «Orientierung» darin, daß ich «das Bemühen der Theologie, das große Gebot der Nächstenliebe nicht nur auf den Einzelmenschen zu beschränken und das (Schon-da-Sein) des Reiches Gottes auszuweisen», nicht erwähne. Was kann ich zur Entschuldigung vorbringen? Vielleicht am besten, was mein evangelischer Kollege Friedrich Karrenberg einmal schrieb: «Selbst die päpstliche Sprache kann nicht alles in einem Satz sagen» (und ich armer Sterblicher nicht einmal in einem einzigen Referat). Daß meine kleine Bosheit gegen die Monsignori, die auf die ihnen bei internationalen Kongressen erwiesenen diplomatischen Aufmerksamkeiten hereinfallen und sich daraufhin Sachverstand einbilden, zum Gipfel meiner Empfehlungen erhoben wird, scheint mir einen beklagenswerten Mangel an Humor zu verraten.

Theologisch bleibe ich dabei: Die Sendung der Kirche ist keine andere als die Sendung des Sohnes Gottes in die Welt. Wie Gott seinen Sohn nicht um irgend eines endlichen (geschöpflichen) Wertes oder Zieles willen in die Welt senden kann, sondern nur um eines Wertes oder Zieles willen, das selbst göttlich ist und damit alles Geschöpfliche absolut übersteigt, ebenso ist auch die Kirche von ihrem göttlichen Stifter *nur* gestiftet um eines Wertes oder Zieles willen, das die geschöpfliche Ordnung wesentlich überragt und darum mit geschöpflichen Mitteln nicht verwirklicht werden kann. Um freiheitlicher Ordnung in Gesellschaft, Wirtschaft und Staat willen bedurfte es nicht der Menschwerdung des Sohnes Gottes und bedarf es ebensowenig der Kirche; das konnte Gott, wenn man es so ausdrücken darf, unvergleichlich billiger haben. Was die Kirche in diesen und anderen Bereichen tut, liegt nicht *neben* ihrem einen und einzigen Ziel, ihrer einen und einzigen Aufgabe, ist noch viel weniger Ersatz für diese, sondern ist entweder *Vollzug* dessen oder *Dienst* an dem, was allein ihre Sendung ist, oder die Kirche fällt aus ihrer Rolle und mißverstet sich selbst.

Oswald v. Nell-Breuning SJ

Zur Titelseite

Die religiösen Phänomene lassen sich oft schwer deuten und werten. In letzter Zeit treffen wir erneut auf religiöse Verhaltensformen, die nach einer Unterscheidung der Geister rufen.

Harvey Cox, der bekannte Autor von «Stadt ohne Gott?» und «Das Fest der Narren» nimmt uns mit seinem neuen Buch *The Seduction of the Spirit* auf seinen autobiographischen geistlichen Weg, der uns Anleitung und Anhaltspunkte zur Unterscheidung bietet. Er spricht vom Gebrauch und Mißbrauch der Religion des Volkes, die sich gar nicht immer leicht unterscheiden lassen. Seine Theologie ist *erzählend*, er fügt zeugnishaft seine eigene Geschichte zu jenen Geschichten, auf die er hört und die mitten aus der menschlichen Erfahrung stammen. Gerade diese Verbindung des Gehörten und Erlebten ist gelungen und läßt erahnen, daß ein Zeugnis keineswegs stereotyp zu sein braucht. Zeugnis ist nach Cox der Urakt des Menschen, weil er die Barriere durchbricht, die wir zwischen der «inneren» und «äußeren» Welt errichten: «Wenn ich meine Geschichte erzähle, hebe ich die künstliche Trennung auf und schaffe eine erlebte und gemeinsame Welt.»

Der vorgelegte Text ist ein Ausschnitt des amerikanischen Originals, den wir eigens übersetzt haben. Die deutsche Ausgabe des Buches wird am 15. September 1974 im Kreuz-Verlag, Stuttgart, erscheinen. K.W.

AZ

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

8002 Zürich