

Rainulf A. Stelzmann

Aspekte des religiösen Lebens im heutigen Amerika

Wenn es möglich wäre, die berühmte Gretchenfrage an eine ganze Nation zu stellen, würde man in den Vereinigten Staaten der achtziger Jahre wohl die überraschend laute Antwort hören: Wir glauben an Gott und an Jesus Christus, und wir glauben, daß wir dazu berufen sind, hier auf Erden sein Evangelium zu verkündigen, seine Werke zu verrichten und vor allem die Freiheit Amerikas, die die Freiheit der Religionsausübung verbürgt, zu erhalten. Obwohl dieses Bekenntnis die Tatsachen vereinfacht und vergröbert, umreißt es einen Wesenszug, der sich, wenn auch nicht in gleichem Maß, in den vier Aspekten des religiösen Lebens, die wir hier behandeln wollen, offenbart.

Selbst der oberflächliche Beobachter ist über die große Zahl der Kirchen und ihrer aktiven, das heißt die Gottesdienste regelmäßig besuchenden Mitglieder überrascht. Die amerikanische Mentalität nimmt keinen Anstoß daran, wenn die Kandidaten für die Präsidentenwahl und andere Politiker ihre Zugehörigkeit zu einer Kirche als persönlichen Vorzug herausstreichen. Man sieht darin keine Heuchelei, sondern scheint es als die Garantie einer guten Regierung des Landes zu erwarten, das, wie man glaubt, von Gott auserwählt wurde, die ganze Welt im amerikanischen Sinn zu bekehren.

Der Fundamentalismus

Dieser Glaube ist besonders stark unter den Mitgliedern der vielen fundamentalchristlichen Gemeinden verbreitet. Etwa ein halbes Dutzend ihrer bekanntesten Prediger verkünden ihn in täglichen und wöchentlichen Fernsehprogrammen an Millionen von Hörern. *Jerry Falwell*, der politisch Tätigste unter ihnen, begründet ihn wie folgt: Der Reichtum, die Stärke und der hohe Lebensstandard der Vereinigten Staaten sind ein Zeichen der Gnade und des Wohlwollens Gottes, der dieses Land zur Stätte der „überwältigenden Seelenernte“ der apokalyptischen Endzeit, der wir nahe sind, bestimmt hat. Dieses kann aber nur geschehen, wenn das Land fromm und frei ist, das heißt, wenn weder Kommunismus noch „Humanismus“ (davon später), noch Hedonismus die Überhand gewonnen haben. Denn nach der Bibel (Spr. 14, 34) wird Gott nur der Nation seine Gunst zuwenden, die seine Prinzipien ehrt, das heißt „die Würde des Lebens, die traditionelle Familie, Anständigkeit, Sittlichkeit und so weiter“¹.

Um Amerika wieder auf den rechten Weg zu bringen, hat Falwell 1979 die „Moral Majority“ gegründet. Mit Hilfe dieser politischen Mehrheit gleichgesinnter Amerikaner hofft er die moralischen Voraussetzungen für Gottes Wohlwollen zu erhalten und wiederherzustellen, so daß Amerika „frei bleiben kann, um... die Welt zu bekehren“ (231).

Obwohl es allgemein bekannt ist, daß diese religiösen Fernsehprogramme viel Geld einnehmen, das steuerfrei ist, scheint die dauernde Werbung um finanzielle Unterstützung die Mitglieder der moralischen Mehrheit kaum zu stören. Man weist darauf hin, daß Jerry Falwell einen mit den letzten Errungenschaften der Technik ausgestatteten Fernsehsender zur Verkündigung des Evangeliums gebaut hat und eine Hochschule mit theologischem Seminar unterhält, das junge Leute im rechten Sinn ausbildet. Auch an dem hohen Lebensstandard der Prediger selbst nimmt man keinen Anstoß. So macht Jerry Falwell denn auch bei seinem häufigen Auftreten als Guest bei Diskussionen in öffentlichen Fernsehprogrammen, wenn man das als ein Kriterium nehmen darf, den Eindruck, daß er es ehrlich meint. Trotzdem hält Harvey Cox, einer der bekanntesten liberalen Theologen (Harvard), den Fundamentalismus aus drei Gründen für religiös unfruchtbar:

Sein erster Einwand gilt dem Patriotismus fundamentaler Glaubengemeinden, der den amerikanischen Kapitalismus, die Außenpolitik der konservativen Regierung und ihre Kernwaffenpolitik vorbehaltlos annimmt. Haben Falwell und seine Glaubensbrüder sich je gefragt, möchte er wissen, ob diese „Werte“ der christlichen Tradition oder aber ihrer eigenen „Hinterwäldlergesellschaft“ entstammen?

Den zweiten Zug hält Cox für noch problematischer und sogar unmittelbar gefährlich. Er glaubt, daß die „Christus-kommt-bald-Eschatologie“ des Fundamentalismus zu einem „überhitzten Fatalismus“ führt, der darauf baut, daß unsere Welt schon bald von Atomexplosionen, deren Voraussage man in der Bibel zu finden glaubt, vernichtet wird (65). So erkläre sich auch die Befürwortung der Nachrüstung und der Protest der Fundamentalisten gegen die Friedensbemühungen anderer Kirchen, die gegen diese Rüstung gerichtet sind. Die große Gefahr dieser „religiösen Pathologie“ (67) besteht vielleicht darin, daß einflußreiche Politiker, wenn sie von „Armageddon“ reden, ihr zuzuneigen scheinen.

Indem Cox den von Walter Benjamin für das Kunstwerk erarbeiteten Begriff von der „Zerstörung der Aura“ auf die Werte der Religion anwendet, erklärt er schließlich, warum uns die religiösen Fernsehprogramme der Fundamentalisten kein echtes religiöses Erlebnis vermitteln: Die durch den Reproduktionsvorgang verursachte Wirklichkeitsferne und das den säkularen Unterhaltungsprogrammen nachgebildete Format dieser Veranstaltungen entfremde uns von jeder unmittelbaren Erfahrung des Göttlichen und Menschlichen (70).

Dieser Kritik läßt sich noch eine weitere Beobachtung hinzufügen, die wir das Kriterium der drei Lebensfragen nennen möchten. Wie steht eine Religion zu dem Gebot: Du sollst nicht töten? In unserer Zeit scheint sich diese Frage auf die

Bereiche der Abtreibung, der Todesstrafe und der Kernwaffen zu konzentrieren. Von einer konsequenten Theologie sollte man verlangen, daß sie dem Gebot ohne Vorbehalt folgt. Falwell jedoch wendet sich nur gegen die Abtreibung. Als er während einer Fernsehdiskussion gefragt wurde, wie er als Christ die Todesstrafe vertreten könne, da die Bibel doch das Töten ausdrücklich verbiete, antwortete er dem Journalisten mit der gelehrt erscheinenden Halbwahrheit, der Urtext sage nicht „töten“, sondern „morden“. Außerdem habe Jesus am Kreuz, wo er die beste Gelegenheit gehabt hätte, die Todesstrafe endgültig zu verwerfen, kein Wort gegen sie vorgebracht. Mit diesen grotesk anmutenden Exegesen scheint für den Fundamentalismus das Problem gelöst zu sein. Der Beginn einer neuen und besseren Welt, die im Sinn des Neuen Testaments die Normen und Verhaltensweisen unserer Welt zu überflügeln sucht, läßt sich bei ihm nur wenig erkennen.

Die liberale Theologie

Trotz der weiten Verbreitung dieser negativen Erscheinung beschreibt Harvey Cox, der vor zwanzig Jahren das Zurücktreten der Religion in der modernen Gesellschaft beobachtete und den Christen nur noch die Rolle der positiven Mitarbeit an dieser Welt zuordnen zu können glaubte², in seinem jüngsten Buch die Anzeichen eines religiösen Frühlings, der die Moderne überwinden werde.

Er gründet diese Hoffnung nicht auf die wiedererwachende Aktivität der vielen christlichen Kirchen Nordamerikas, auch nicht auf die neue, viele bisher voneinander isolierte Konfessionen verbindende Friedensbewegung, sondern überraschenderweise auf einen Zweig der katholischen Theologie und der damit verbundenen sozialen Bewegung. Cox sieht die in Lateinamerika entwickelte Befreiungstheologie als den Beginn einer neuen Phase des Christentums, das die Irrtümer und sozialen Ungerechtigkeiten der Moderne überwinden wird.

Die moderne Theologie beginnt nach Cox mit Schleiermachers Schrift „Über die Religion“. Sie richtet sich „an die Gebildeten unter ihren Verächtern“ und versucht, diese Zweifler zur Religion zurückzubringen. Im übrigen habe diese Theologie mit dem Geist der Moderne viele Kompromisse geschlossen, die dem neuen Unternehmertum und den Naturwissenschaften freie Hand ließen, eine Welt fast ausschließlich zu ihrem eigenen Vorteil und Gewinn zu bauen (93). Erst der Zweite Weltkrieg mit Hiroshima und Auschwitz habe den Glauben an die Moderne erschüttert. Aber nicht diese Tatsachen selbst, sondern die ihnen folgende Erkenntnis, daß sie das moderne Bewußtsein in keiner Weise beeinflußten, hält Cox für den Grund der Krise: „Wenn das Bekanntwerden der Ereignisse in Auschwitz die Fähigkeit der modernen Welt für Massenmord nicht verringerte und die Kenntnis der Ereignisse in Hiroshima kein Zurückschrecken vor der Weiterproduktion von Kernwaffen hervorrief“, mußte man schließen, daß der

Geist der Moderne, den man bisher willig annahm und durch „Einflechten der Religion“ etwas zu verbessern trachtete, „in fataler Weise schadhaft“ ist (178).

Nach Cox führt die Befreiungstheologie das Christentum auf den rechten Weg. Nicht mehr die gebildeten, wohlhabenden Zweifler, sondern das arme Volk der Dritten Welt, die Entrechteten und vom Geist der Moderne Ausgenutzten sind ihre Gesprächspartner. Aus den Einsichten der Mitglieder der „comunidades eclesiales de base“, den kirchlichen Gemeinden der Armen in Lateinamerika, erhofft Cox eine nachmoderne Theologie.

Er geht noch einen Schritt weiter, wenn er die Volksfrömmigkeit dieser Länder als einen für die nachmoderne Religiosität wesentlichen Zug entdeckt. In der Marienverehrung sieht er eine „schöpferische Synthese von Riten und Mythen“, die der „Befreiung und Auferstehung“, den beiden Hauptanliegen der Befreiungstheologie, eine ursprüngliche innere Kraft verleihen (245, 253).

Umgekehrt wendet er sich gegen den Pluralismus, einen Wesenszug der amerikanischen Theologie und Politik, der bisher von den meisten namhaften Theologen, auch auf katholischer Seite³, vertreten wurde. Er hält diese akademische Ausgangsstellung, die alle Religionen unverbindlich beschreiben möchte, in der zukünftigen Theologie für überholt, denn letztlich gebe es nur eine Wahrheit. Cox hofft, daß hier die Befreiungstheologie durch ihr Gespräch mit den Armen, einem bisher vernachlässigten Partner, den Weg gebahnt hat, nun auch mit den Angehörigen der anderen Weltreligionen im täglichen Austausch die Urwahrheiten der Religion zu ergründen (224, 229).

Erst am Ende seines Buchs engt er diese im Wortsinn katholische Auffassung der Theologie wieder ein. Er glaubt, daß nordamerikanische Christen eine eigene Form der Befreiungstheologie entwickeln müssen, die in der Volksfrömmigkeit der Baptisten, Methodisten und anderer evangelischer Gemeinschaften wurzelt (267). Trotz dieser unerwarteten Einschränkung bleiben seine Erörterungen ein überraschendes Zeugnis für eine Neubesinnung und Erweiterung des Begriffsfelds in den Kreisen der liberalen Theologie Nordamerikas.

Der Humanismus

Demgegenüber steht der vor allem unter Universitätslehrern, Ärzten und Naturwissenschaftlern weit verbreitete atheistische oder agnostische Humanismus. Die Fundamentalisten halten ihn für eine gottlose Religion, die sie in ihren Fernsehprogrammen als die die amerikanische Nation täuschende „schöne Seite des Bösen“ zu entlarven suchen: Der Mensch ohne Gott, so warnen sie, möchte alle Macht in sich selbst konzentrieren. Er werde zum Egoisten. Selbst wenn er Krankenhäuser und Schulen baue, sei das nur eine Ausdehnung seines Ichs. Diese scheinbar guten Werke seien eben nichts anderes als „die schöne Seite des Bösen“,

der die Humanisten ihre das Wohl der Vereinigten Staaten gefährdenden Schlüsselstellungen in Politik und Erziehung verdankten.

Niemand kann bestreiten, daß dieser Einfluß zum Guten oder Bösen, wie man es nimmt, seit John Dewey (1859–1952), der christliche Elemente ausdrücklich aus der Demokratie verbannen wollte, sehr stark ist. Jedoch ist es wohl kaum möglich, die inneren Motive der vielen amerikanischen Humanisten auf eine so einfache Formel zu bringen, wie es diese Prediger versuchen. Es scheint vielmehr, daß sich die bekannteren Vertreter dieser Richtung in den letzten Jahren sehr um die Zukunft der ganzen Menschheit sorgen und ihr Möglichstes tun, sie vor Katastrophen zu bewahren. Nicht das eigene Ich, sondern eine Art kategorischer Imperativ, der das Wohl der Menschheit zum Prinzip allen Handelns macht, mag das Fundament ihres Glaubens sein. Zwei Beispiele mögen dies verdeutlichen.

Carl Sagan, dessen „unschuldiger Positivismus“ Walker Percy in seinem letzten Buch zu verschiedenen Bemerkungen anregt⁴, versucht seit mehreren Jahren durch schön illustrierte Bücher⁵ und anschauliche Fernsehserien dem Durchschnittsamerikaner die wissenschaftlichen Tatsachen des Universums nahezubringen. Die Vorträge betonen das Prinzip der Evolution im extremen Sinn. Religiöse, vor allem christliche Auffassungen werden immer wieder abgewiesen. Sagan, Professor für Astronomie an der Cornell-Universität, beschäftigt sich mit der Erforschung kosmischer Radiowellen und scheint zu hoffen, irgendwo im Weltall die Äußerung eines anderen intelligenten Wesens zu vernehmen. Nicht zu Unrecht fragt ihn Percy darum, ob er sich in seiner selbstgeschaffenen Welt der Daten und Formeln einsam fühle. Obwohl Sagan uns mit der romantisch klingenden Behauptung, daß „wir Staub der Sterne“ seien, zu trösten sucht und darauf hofft, daß die Menschheit zu einer immer tieferen Erkenntnis des Universums gelangen wird, scheint er in den letzten Jahren selbst an der Erfüllung dieses Wunsches zu zweifeln. Denn er muß einsehen, daß die Naturwissenschaft die Menschheit nicht nur zu größeren Höhen, sondern auch an den Rand des Abgrunds führen kann. Ein moderner Krieg mit Kernwaffen würde die Menschheit vernichten.

In weitverbreiteten Zeitungsartikeln, Vorträgen und Fernsehdiskussionen warnt er darum vor der Atomwaffenaufrüstung, empfiehlt das „Einfrieren“ dieser Bewegung und schließlich die Abrüstung. Dem Naturwissenschaftler Sagan, der jegliche Metaphysik ablehnt, ist der Gedanke an die Vernichtung des einzigen intelligenten Wesens, das er bisher im Universum entdeckt hat, unerträglich. Er möchte es wegen seiner, wie er anzunehmen scheint, dauernd wachsenden geistigen Potenz bewahren und fördern.

„Diesem unwahrscheinlichsten Geschöpf der Erde“ wendet auch Lewis Thomas seine ganze Aufmerksamkeit zu. Thomas, augenblicklich Kanzler des berühmten Sloan-Kettering-Krebsforschungsinstituts in New York, ist einer der bedeutendsten medizinischen Forscher in den Vereinigten Staaten. Außer Hunderten von fachwissenschaftlichen Arbeiten hat er während des letzten Jahrzehnts vier für die

Allgemeinheit geschriebene Bücher veröffentlicht, von denen dem ersten der begehrte „National Book Award“ verliehen wurde⁶.

Obwohl man Lewis Thomas keinen naiven Positivismus vorwerfen kann, ist auch sein Weltbild ganz von den Naturwissenschaften bestimmt. Doch vertritt er eine weniger orthodoxe Form der Evolution als Carl Sagan. Er möchte die ganze Erde als einen in sich ausgeglichenen Organismus auffassen, der durch „Partnerschaft“ und „Symbiose“ gedeiht. „Aggression, Raffgier und Terrorismus in der Natur“ würde er gerne übersehen, um in der Welt „die beste aller möglichen Welten“ anzunehmen⁷. Aber diese Harmonie, die von Kritikern als „Vergöttlichung“ bezeichnet wurde, kann Thomas vor allem in den letzten Jahren nicht mehr auf den Menschen übertragen. Der mit Tod und Schmerzen vertraute Arzt hoffte bisher, daß der exakte wissenschaftliche Fortschritt in der Medizin das Los der Menschen erträglicher machen würde und daß die Naturwissenschaften außerdem seine Fragen über sich selbst und die Welt immer klarer beantworten würden. Nun fürchtet er, daß eine ihrer Entwicklungsreihen alle weiteren Entdeckungen für immer beenden wird. Der Gedanke, daß der Mensch, das wissensbegierigste aller Wesen, auf Grund seines technischen Fortschritts durch einen Krieg mit Atomwaffen sich und seine Welt endgültig vernichten wird und dann nie wieder diese Welt erfahren und erforschen kann, bedrückt Lewis Thomas bis zur Verzweiflung.

Bisher konnte er sich mit dem Gedanken trösten, daß die Erde als selbständiger Organismus einen „Geist besitzt“ und daß er selbst, wie alle Menschen, als einer der „unendlich vielen Gedanken“ dieses Geistes weiterexistieren würde⁸. Nun raubt ihm die Furcht vor der alles verbrennenden „künstlichen Sonne“ diese Hoffnung. Noch tiefer erschüttert ihn das Schicksal der heutigen Jugend, der, so glaubt er, nichts von der großen geistigen Entdeckungsfreude vergönnt sein wird, die sein eigenes Leben erfüllte. Selbst das „tiefgründige Mysterium der Musik“ (162) mit den Brandenburgischen Konzerten, den späten Quartetten Beethovens und Mahlers Neunter Symphonie versagt ihm nun die eigenartige, aus „Schwermut und Ergötzen“ gemischte Stimmung, die seine Hoffnung stärkte, daß der Tod „ein friedliches Erlebnis“ sei (164). Er „kann nicht mehr denselben Mahler hören“. Denn nun klingen ihm die Cellos am Ende der Symphonie wie „das Öffnen der unterirdischen Speicher der Raketen und der Augenblick vor der Zündung“ (166).

Der Grund für diese erschütternde Desillusion des amerikanischen Humanismus mag vielleicht darin liegen, daß seine besten Vertreter, darunter Lewis Thomas, plötzlich seine Grenzen erkennen müssen: Der zum Vorkämpfer und Retter der Menschheit erhobene Naturwissenschaftler kann seinen Forschungseifer ebenfalls der Entwicklung tödlicher Waffensysteme zuwenden. Wie sehr diese Erkenntnis gegen den Glauben und die Hoffnung des Humanismus verstößt, zeigt sich darin, daß man diesem Forscher den Titel „Naturwissenschaftler“ aberkennen und ihn als „Techniker“ bezeichnen möchte (94), wodurch, so scheint es, die tiefe Glaubenskrise des Humanismus nur noch deutlicher hervortritt.

Die katholische Kirche

Das anfangs betonte Sendungsbewußtsein der amerikanischen Mentalität setzt sich, wenn auch in wesentlich verfeinerter Form, auch in der katholischen Kirche durch. Außer in der Frage der Abtreibung begegnet sie darin jedoch weniger dem Fundamentalismus als dem Humanismus und der liberalen Theologie.

Dem Problem der „sittlichen Vertretbarkeit der Abschreckung durch Kernwaffen“ ist ein ganzes Heft von „Thought“, der über den kirchlichen Bereich hinaus geschätzten kulturellen Vierteljahresschrift der amerikanischen Jesuiten, gewidmet. Obwohl zwei der zehn Artikel die quantitative und qualitative Nachrüstungfordernde Abschreckungspolitik der konservativen Regierung vertreten, versuchen die übrigen Beiträge den vor dieser Politik warnenden Brief des amerikanischen Episkopats zu erläutern und mit weiteren Tatsachen zu erhärten. In dem abschließenden Aufsatz verbindet Kardinal Joseph Bernardin, der Vorsitzende der „Nationalen Bischofskonferenz für die Achtung vor dem Leben“, das Problem der Kernwaffen mit den beiden anderen heute umstrittenen Lebensfragen: „Eine konsequente Lebensethik“, so betont er, beruht auf einer „Haltung in der Gesellschaft“, die das Leben achtet. Darum richteten sich die Bemühungen der amerikanischen Bischöfe nicht nur gegen den Krieg mit Atomwaffen, sondern auch gegen die Abtreibung und die Todesstrafe⁹. Als Katholik und Amerikaner fühlt sich der Kardinal verpflichtet, diese seine religiöse Überzeugung allen zu verkünden, jedoch in einer „nichtreligiösen Terminologie“, die in den „radikal pluralistischen“ Vereinigten Staaten auch Menschen anderen Glaubens moralisch überzeugen kann (106).

Das andere Problem, das die katholische Kirche Nordamerikas beschäftigt, ist die theologische und politische Entwicklung des Katholizismus in Lateinamerika. Obwohl nur der letzte Aufsatz in der Sonderausgabe von „Thought“, die diese Frage behandelt, in der Befreiungstheologie und den Basisgemeinden dieser Länder wie Harvey Cox die Wurzeln eines völlig neuen Christentums der Zukunft sieht, werden diese Bewegungen sehr positiv bewertet. Ernest S. Sweeney SJ, der Herausgeber, faßt die Aussagen des Heftes zusammen, wenn er die Rolle der Kirche „als ein Instrument der Reform“ und als Verkünderin „der Gerechtigkeit in der modernen Welt“ betont. Während die Befreiungstheologie „seit 1970 einige der besten Köpfe der Elite des Klerus“ beschäftigte, hätten „die Basisgemeinden“ den Glauben lebendig erhalten, wo „das alte Pfarrsystem aus Mangel an Klerus und Geld nicht mehr wirksam war“ (Einleitung).

Der abschließende Beitrag erhofft vom Kampf der Kirche für die Befreiung der Armen von Unterdrückung und Not eine neue ökumenische Einheit. Wenn die Kirche sich wie der Herr „zu den Armen bekennt“ und an ihrem Kampf „für einen neuen Tag für die ganze Menschheit teilnimmt“, wird auch sie Einheit und Freiheit finden¹⁰.

Scheidung der Geister

So verschieden die hier betrachteten religiösen Erscheinungen im heutigen Amerika auch sein mögen, sie alle werden von der drohenden Katastrophe eines alles zerstörenden Krieges mit Kernwaffen geprägt. Diese Gefahr verursacht eine Überprüfung der Werte und Prinzipien, die man bisher für selbstverständlich hielt. Doch führt sie auch zu einer Scheidung der Geister.

Die Fundamentalisten bemühen sich im Hinblick auf die von ihnen unmittelbar erwarteten Apokalypse um eine moralische Erneuerung Amerikas. Doch weist sich diese bei näherer Prüfung als ein Rückzug auf die Werte einer wohl meist fiktiven „guten Vergangenheit“ aus, die das Los der Armen und Schwachen wenig beachtet und somit kaum eine neue und bessere Welt erhoffen lässt.

Die liberale Theologie möchte umgekehrt durch das Gespräch gerade mit diesen Menschen eine Überwindung der erstarrten und pervertierten Werte der Moderne anbahnen. Doch scheint die Gefahr zu bestehen, daß sie sich trotz einer neuen Betonung der Einmaligkeit der Wahrheit über Gott und Mensch in zu weiten oder zu engen Kategorien des Religiösen verliert.

Die Vertreter des Humanismus möchten demgegenüber an der modernen Methodik der Naturwissenschaften festhalten, verfallen aber dem Zweifel an dieser Grundlage ihres Weltbilds, da sie eine lebensfördernde und zugleich lebensvernichtende Richtung in der Forschung entdecken. Unermüdlich und fast verzweifelt versuchen sie darum, die Menschheit zur Vernunft zurückzurufen.

Die katholische Kirche Amerikas schließlich scheint auf ihrer höchsten Ebene die positiven Elemente dieser Strömungen in sich zu vereinen. Ihre Sorge gilt dem Menschen und der Menschheit. Nicht mit Zwang, sondern durch Vernunft möchte sie von einer Wahrheit überzeugen, die zwar einzige und eindeutig sein muß, aber für alle Menschen bestimmt ist und die wir tiefer erfahren mögen, wenn wir uns mit Christus den Armen und Entrechteten zuwenden. Die Bruderschaft aller Menschen und ihr gemeinsamer Weg zum Heil findet hier ihren Ausdruck.

ANMERKUNGEN

¹ Zit. nach Harvey Cox, *Religion in the Secular City* (New York 1984) 29, 231; weitere Seitenangaben im Text.

² H. Cox, *The Secular City: Urbanization in Theological Perspective* (New York 1965).

³ Von dem verstorbenen P. Courtney Murray SJ vgl.: *Die katholische Kirche in Nordamerika und ihr Erziehungssystem*, in dieser Zschr. 167 (1961) 359f.

⁴ W. Percy, *Lost in the Cosmos* (New York 1983) 172–174, 201f.

⁵ C. Sagan, *Murmurs of Earth: The Voyager Interstellar Record* (New York 1978); ders., *Cosmos* (New York 1980).

⁶ L. Thomas, *The Lives of the Cell* (New York 1974).

⁷ Ders., *The Youngest Science: Notes of a Medicine-Watcher* (New York 1983) 246f.

⁸ Ders., *Late Night Thoughts on Listening to Mahler's Ninth Symphony* (New York 1983) 165.

⁹ A Consistent Ethic of Life: An American-Catholic Dialogue, in: *Thought* 59 (1984) 104.

¹⁰ J. Miguez Bonino, Freedom through Unity: Liberation through Ecumenism in Latin America, in: *Thought* 59 (1984) 264.