

einlud. Das gilt für Afrika, Lateinamerika und Südostasien, selbst die Einbeziehung Rotchinas ist zum Anliegen geworden. Dabei ging Hromadka diesmal so weit, daß er erklärte: „Wir werden mit unseren Mitarbeitern aus der Dritten Welt offen darüber sprechen, welcher Weg der sozialen Revolution sich in diesem Geschehen (um soziale Gerechtigkeit) mehr durchsetzen wird, der sowjetische oder der chinesische Weg . . .“ Es gebe keine einfache Formel. Diese Distanzierung von Moskau war ziemlich kühn, sie ist wohl einer der Gründe, warum in Prag trotz Abwesenheit der ursprünglich erwarteten römisch-katholischen Vertreter die „Zusammenarbeit mit den katholischen Brüdern“ erstrebt wurde.

In sechs Arbeitskreisen wurden z. T. nach starren ideologischen Konzepten die verschiedenen Friedensfragen durchberaten. Dabei kamen diesmal die Probleme der Dritten Welt voll zur Geltung, so daß man sagen kann, Prag wurde zu einem Forum des Verständnisses für die Nord-Süd-Spannung. Dafür sorgte auch der Inder M. M. Thomas, Vorsitzender der Kommission „Kirche und Gesellschaft“ des Ökumenischen Rates, der in Prag seine Sache der nationalen Revolution vertrat (vgl. zu seinem Buch: Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 172). Man wollte sich u. a. für einen entsprechenden Auftritt auf der Vierten Vollversammlung des Weltrates der Kirchen in Uppsala rüsten. Dabei wurde von den Radikalen konsequent auf Revolution gedrängt: „Schafft zwei, drei, viele Vietnams“, so schloß Julio de Santa aus Montevideo sein Referat über die Notwendigkeit nationaler Volksaufstände in Lateinamerika (epd, 2. 4. 68). In der Ost-West-Frage dominierten die Klischee-Parolen der Russen und Ostdeutschen. Erzbischof Michael von Woronesch perhorreszierte den USA-Imperialismus und den Bonner Revanchismus so grob, daß sich Erzbischof Nikodim vom Außenamt des Moskauer Patriarchats genötigt sah, feiner

zu nuancieren. Dennoch distanzieren sich verschiedene Mitglieder der deutschen Delegation, der auch Oberkirchenrat Hanfried Krüger vom Außenamt der EKD angehörte, von den nicht mehr mit christlicher Theologie zu belegenden Resolutionen über Vietnam und die Deutschlandfrage (so die Oberkirchenräte Heinz Kloppenburg und Karl Immer, Düsseldorf; vgl. epd, 10. 4. 68, auch Präses Wilm).

Bemerkenswert war, daß die Konferenzleitung sich bemühte, die Tagung gegen Einflüsse der Liberalisierungswelle in der CSSR abzusichern. Dennoch gelang es den tschechischen Studenten, einen Diskussionsabend mit dem eigens eingeladenen Rudi Dutschke über Gesellschaftsreform durchzusetzen. Er unterbrach die ermüdende Monotonie der Diskussionen in den Arbeitskreisen, die nach der Darstellung von Oberkirchenrat Erwin Wilkens „schlicht die Dokumentation eines provinziellen Dilettantismus und überheblicher Selbstgerechtigkeit“ waren („Sonntagsblatt“, 14. 4. 68). Nur die theologische Arbeitsgruppe habe einen ernsthaften Beitrag zum Gespräch zwischen reformatorischer und orthodoxer Theologie geleistet. Sonst aber erwecke die Friedenskonferenz bereits den Eindruck, zu einer autoritären Apparatur erstarrt zu sein.

Das ergibt sich aus der Wahl eines „Ausschusses für die Fortsetzung der Arbeit“. Er wird aus 130 Mitgliedern bestehen und zum ständigen Vorsitzenden Erzbischof Nikodim vom Moskauer Patriarchat haben. Damit dürfte die Konferenz weitgehend ein Instrument östlicher ökumenischer Strategie geworden sein. Man weiß nicht, wie weit die Beschwichtigungen von Hromadka Beachtung gefunden haben, daß nach soviel Kritik an verschiedenen Regierungen auch die Solidarität der Sünder im Sinne Christi betätigt werden müsse. Man dürfe vor Selbstkritik nicht zurückschrecken.

## Vorgänge und Entwicklungen

### Ein Typologie des brasilianischen Katholizismus

Eine Gesamtanalyse des brasilianischen Katholizismus nach pastoralsoziologischen Gesichtspunkten ist bisher nicht erstellt worden. Noch vor einem Jahr bezweifelte der holländische Geistliche G. J. Deelen, der ehemalige Leiter des dem brasilianischen Episkopat unterstehenden Zentrums für Religionsstatistik und Sozialforschung CERIS (im September 1967 wurde er seines Amtes enthoben, offenbar wegen einer Umfrage zur Priestersituation im Zusammenhang mit dem Zölibat; vgl. NC News Service, 11. 9. 67), daß sich die maßgebenden Kirchenmänner des Landes überhaupt der religiösen Probleme Brasiliens und der Notwendigkeit zu wissenschaftlichen Analysen derselben bewußt seien. Eine Soziologie des Katholizismus sei in Brasilien „praktisch nicht existent“; über die religiösen Phänomene des Spiritismus sowie die aus den afrikanischen Religionen und den Kulturen der indianischen Ureinwohner stammenden Elemente dagegen sei man gut unterrichtet (vgl. „Social Compass“, XIV/1, 1967, S. 53—57). Die zahlreichen Reiseberichte, wie z. B. das „Tagebuch einer Brasilienreise“ von Karl Josef Dieckmann (Kirche in der Krise, Driewer, Essen 1967), vermögen nur ein lückenhaftes Bild von dem All-

tagsleben der brasilianischen Kirche zu geben. Die gegenwärtig laufenden Untersuchungen durch Institutionen wie FERES und CERIS lassen jedoch erwarten, daß auch die für pastorale Planung erforderlichen Fakten aufgezeigt werden. Das zeigen bereits zwei erste Veröffentlichungen in der internationalen Zeitschrift für Religionssoziologie „Social Compass“. Der erste Beitrag liefert eine „Typologie des brasilianischen Katholizismus“, von dem Soziologen der Universität von São Paulo, Procopio Camargo, die sich zwar ausdrücklich als ein erster Versuch versteht, die aber vor allem in der Beschreibung des vorherrschenden traditionellen Katholizismus durchwegs überzeugend wirkt (XIV/5—6, 1967, S. 399—422). Ergänzend dazu informiert der Theologe und Religionssoziologe Antonio Rolim über „Aspekte des Sonntagsmeßbesuches in Brasilien“ (a. a. O., S. 457—468).

Camargo unterscheidet drei Haupttypen des brasilianischen Katholizismus: die zwei deutlich unterscheidbaren Varianten des traditionellen Katholizismus auf dem Lande und in der Stadt (catholicisme traditionnel rural/urbain) und den mit Bewußtsein gelebten, verinnerlichten Katholizismus (catholicisme intériorisé).

Camargo definiert den traditionellen Katholizismus als soziales und religiöses Verhalten, das bestimmt wird a) durch die Macht der Gewohnheit und die sanktionie-

rende Tradition, b) durch eine gewisse Unkenntnis der die sozialen Normen und Rollen bestimmenden religiösen Werte, c) durch den Verzicht auf rationale Erklärung (in den Begriffen von Mittel und Zweck) des religiösen Verhaltens und des durch die Religion legitimierten sozialen Verhaltens, d) durch die erkennbare Vermischung zwischen den Normen und Werten der Gesamtgesellschaft und denen der religiösen Gemeinschaft, e) durch die Sakralisierung und die strenge Verbindlichkeit sowohl des religiösen als auch des religiös legitimierten sozialen Verhaltens.

### *Identifikation von Religion und Gesellschaft*

Der traditionale Katholizismus der ländlichen Prägung sei primär gekennzeichnet durch die Identifizierung mit der Gesellschaft. In einem großen Teil Brasiliens bestehe eine traditionale Kultur, die noch weitgehend von äußeren Einflüssen isoliert sei. Die Bereiche des Religiösen und des Profanen würden so wenig unterschieden, daß man zu einer religiösen Legitimierung der vorherrschenden Verhaltensformen und Wertkategorien der Gesellschaft insgesamt tendiere. So richte sich beispielsweise der Wert der Gerechtigkeit nach einem paternalistischen Modell aus, das „Rechte und Pflichten in sehr asymmetrischer Form an die verschiedenen Klassen verteilt“. Gleichzeitig wirke die Religion auch als die kompensierende Kraft gegenüber Ungleichheiten des sozialen Systems und persönlicher Frustration. Die Struktur der religiösen Gemeinschaft spiegele die soziale Struktur der Gesellschaft wider und erscheine dadurch als eine Rechtfertigung der letzteren. Camargo nennt als Beispiel u. a. die Prozessionen, die sich häufig deutlich nach ethnischen Gesichtspunkten konstituierten.

Der chronische Priestermangel macht, wie in allen lateinamerikanischen Ländern, die ständige Betreuung von Landpfarreien durch den Priester unmöglich. Ersatzweise fungieren deshalb Laien bei den gottesdienstlichen Veranstaltungen, vor allem als Vorbeter, aber auch bei der Gestaltung von Begräbnisfeiern. Die Frau sei, so stellt Camargo fest, führend unter diesen religiösen Führungskräften. Die Laienfunktionen seien durchwegs durch unbürokratische Verfahrensweisen gekennzeichnet. Sie näherten sich sogar einem „charismatischen“ Typus. Trotz der häufigen Abwesenheit des Priesters bleibe dessen eigentliche sakramentale Funktion unbestritten, es komme auch nicht zu Konflikten mit den ihn vertretenden Laien. Der Priester werde als zu einer hierarchisch höheren Ordnung gehörig betrachtet, seine kanonische Funktion werde nicht durch die vertretenden Handlungen der Laien beeinträchtigt.

Für die Frau sei wesentlicher Bestandteil der Religionsausübung die intensive Teilnahme an den typischen religiösen Praktiken, beim Mann läge der Hauptakzent auf moralischem Gebiet und den in der Gesellschaft vorherrschenden ethischen Werten. Für beide Geschlechter werde die Pflicht zu persönlicher Nächstenliebe betont. Die magische Dimension von Gebet und Heiligenverehrung werde nicht deutlich von der religiösen Dimension unterschieden. Gelübde besäßen eine besondere Bedeutung. Fatalismus einerseits und Hingabe an die Vorsehung andererseits seien in der Lebensauffassung des traditionellen ländlichen Katholizismus vermischt. Andere Religionen könnten in dieser Gesellschaft nur sehr geringen Einfluß gewinnen. In den gesellschaftlichen Übergangszonen seien

diese für die isolierte ländliche Gesellschaft bestimmenden Kennzeichen in dem Maße abgeschwächt, in dem neue gesellschaftliche Maßstäbe aufgrund der veränderten Bedingungen die religiöse Situation in Brasilien beeinflussten.

### *Die funktionale Religiosität*

Als den wesentlichen Unterschied zwischen dem traditionellen Katholizismus auf dem Lande und in der Stadt konstatiert Camargo, daß letzterer „keine wirksame Orientierungsrolle für das Verhalten der Personen spielt, ebensowenig wie er eine Wertkategorie für die Gesellschaft darstellt“. Auch die wichtigsten Entscheidungen des Lebens orientieren sich an den „für eine Wettbewerbsgesellschaft charakteristischen profanen Werten und an einer Laienethik“. Der rasche Urbanisierungsprozeß (in Brasilien lebten 1940 erst 31 Prozent der Bevölkerung in den Städten, 1950 36 Prozent, 1960 bereits 45 Prozent) hat zur Folge, daß die städtischen Ballungen Millionen von Menschen beherbergen, die bis vor kurzem in der geschlossenen ländlichen Gesellschaft beheimatet waren. Ohne den gewohnten sozialen Kontext, in den ihre Religion auf dem Lande eingegliedert war, erweise sich die Religion dieser Menschen als völlig inadäquate Lebenshilfe und könne nicht mehr als Orientierung angesichts der Notwendigkeiten der städtischen industrialisierten Gesellschaft wirksam werden. Deshalb böten sich gerade für die entwurzelten ehemaligen Landbewohner religiöse Alternativen in religiösen Gemeinschaften wie der Pfingstbewegung und in den spiritistischen Kulturen an, die zunächst als sakral orientierte Weltauffassungen den ländlichen Traditionen entsprechen, gleichzeitig aber „funktional urbane“ Alternativen zum nicht mehr adäquaten traditionellen Katholizismus darstellen. Diese Religionsformen erleichterten die Integration in das städtische Milieu.

Die Wertwelt des Katholizismus habe dagegen jede Bedeutung direkter Art für das tägliche Leben verloren. Als charakteristisch für diesen Sachverhalt nennt der Autor die häufige Antwort auf die Frage, warum der einzelne Katholik sei: weil er so erzogen wurde, weil er so aufgewachsen sei. Die religiöse Praxis im urbanen traditionellen Katholizismus beziehe sich deshalb auch weitgehend auf die Erfüllung von Kirchengeboten, den Besuch des Sonntagsgottesdienstes oder die Osterbeichte. Häufig würden die Sakramente nur für Taufe, Erstkommunion, Trauung und Krankenölung in Anspruch genommen. Zahlreichen Personen, die sich als Katholiken bezeichneten, erscheine der Pflichtcharakter ihrer religiösen Übungen als das verbindlichste Moment. „Der Gehorsam ersetzt alle anderen Werte und Motivationen, um die Zugehörigkeit zum Katholizismus zu rechtfertigen.“ Dem entspreche in Glaubensfragen ein Dogmatismus, der weniger auf Verständlichkeit als auf Disziplin ausgerichtet ist.

Wie stark ist und worin besteht nun die tatsächliche Wirksamkeit des Katholizismus traditionaler Prägung in der städtischen Gesellschaft? Camargo bezeichnet seine Wirkung als „minimal“, doch könne man nicht jeglichen Einfluß leugnen. Ein Beispiel aus der Politik vermag zu illustrieren, wie gering der Einfluß der Kirche sein kann. Camargo berichtet von zwei großen städtischen Diözesen, in denen sich die kirchlichen Führungskräfte entschieden gegen die Wahl eines kommunistischen Kandidaten aus-

gesprochen hatten. Obwohl 90 Prozent der Wähler Katholiken waren, wurden die Kommunisten gewählt. Dennoch zeigt der Katholizismus auch innerhalb der urbanen brasilianischen Kultur „latente“ und „potentielle“ Wirkungen. Eine latente Wirksamkeit zeigt sich darin, daß immer noch eine Mehrheit der Bevölkerung ihre Kinder taufen läßt und daß die Kirche auch bei den übrigen Lebensabschnitten durch die Sakramentenspendung ihre soziale Funktion ausweitet: Die Tätigkeit der Kirche bedeute durchaus mehr als feierliche Umrahmung oder gesellschaftliche Notwendigkeit. „Man darf nicht vergessen, daß es in der profanen brasilianischen Gesellschaft keine gültigen Alternativen gibt, um die Übergangsphasen der sozialen Existenz zu organisieren.“ Auch die emotionalen Spannungen angesichts des Todes würden in den sakramentalen Geschehnissen aufgelöst. In Krisenzeiten und für den einzelnen bei persönlichen Konflikten mache sich die potentielle Funktion der Religion geltend. So werde bei politischen Spannungen immer wieder der Appell an die „katholische Tradition“ laut. Die potentielle Kraft der Religion werde dabei wenigstens teilweise für politische und soziale Bewegungen aktualisiert.

### *Bewußter Vollzug der Religion*

Während der traditionale Katholizismus nicht nur eine viel breitere Basis in Brasilien besitzt, sondern auch zahlreiche Unterlagen für den Typisierungsversuch Camargos vorliegen, müssen sich die Angaben des Autors über den „catholicisme intériorisé“ auf kleinere Gruppen und wenige Untersuchungen, die zum Teil noch nicht abgeschlossen sind, stützen. Camargo bezieht sich vor allem auf die seit etwa 15 Jahren bestehende Bewegung von Natal, einer Diözese im sozial unruhigen Nordosten des Landes, ferner auf die katholische Familienbewegung in São Paulo und anderen Städten. Er definiert den bewußt vollzogenen, verinnerlichten Katholizismus als religiöses und soziales Verhalten, das sich a) in bewußter Weise an den religiösen Werten orientiert, das b) die religiösen Werte, Normen und Rollen mit rationalen Mitteln zu erkennen sucht und das c) zwischen den religiösen Werten und dem in der Gesamtgesellschaft vorherrschenden Wertesystem unterscheidet oder gar in Spannung zu diesen lebt. Diese Form religiöser Verinnerlichung vollziehe sich in Gesellschaften, die sich in raschem sozialen Wandel befinden. In Umbruchsituationen verfeinere sich das Bewußtsein vom kulturellen Gehalt des religiösen Bereichs, ein spezifisch religiöser Lebensstil entwickle sich bewußt, und dieser gebe sich auch über die Konsequenzen im Sozialbereich Rechenschaft. Innerhalb des traditionellen Katholizismus sei die individuelle Erfahrung der Verinnerlichung eine relativ häufige Erscheinung.

Wenn auch diese Phänomene noch nicht auf nationaler Ebene vollständig untersucht wurden, so glaubt der Autor doch drei Grundtendenzen unterscheiden zu können, die sich jeweils nach den sozialen und historischen Vorbedingungen des in Entwicklung befindlichen Brasilien ausrichten und damit verbunden sind.

Eine erste Gruppe, die in den dreißiger Jahren in einigen großen Städten des Landes entstand, richtet sich auf das innere geistliche Leben. Als charakteristischer Repräsentant dieser Bewegung, die sich um das Zentrum Don Vital in Rio de Janeiro gebildet hat, gilt der Schriftsteller Alceu Amoroso Lima, der auch Mitglied der päpstlichen

Kommission *Iustitia et Pax* ist. International bekannt ist Amoroso unter dem Pseudonym Tristão des Athaide. Auf der Konferenz des Catholic Inter-American Cooperation Program (CICOP) im Januar dieses Jahres in St. Louis erhielt er den zum erstenmal verliehenen CICOP-Preis als „bedeutendster katholischer Laie Lateinamerikas“ und für seine Rolle als „öffentliches Gewissen“ und „Erneuerer des brasilianischen Katholizismus“. Ein gegen ihn und zahlreiche weitere brasilianische Katholiken gerichteter Prozeß wegen „subversiver“ Propaganda wurde eingestellt (vgl. *Noticias Aliadas*, 21. 2. 68).

Diese Laienorganisation hat sich parallel zur Katholischen Aktion entwickelt, ihr Einfluß ist jedoch schwer abzuschätzen. Es handelt sich dabei vorwiegend um jüngere Akademiker aus der städtischen Mittelschicht, die innerhalb des paternalistischen Systems mangels gesellschaftlicher Protektion nicht die ihrer Ausbildung gemäße Stellung einnehmen. Darauf begründet sich nach Camargo die Spannung zu den Werten der Gesellschaft, deren Widersprüchlichkeit sie persönlich erlebt haben. Ihr Bestreben richtet sich auf die Hebung des intellektuellen Niveaus im brasilianischen Katholizismus, der von den führenden Kreisen als intellektuell überholt, jedoch als nützlich für die Führung der ungebildeten Massen betrachtet wird. An dieser Gruppe zeigt sich, daß religiöse Verinnerlichung, die sonst nur von Sektengemeinschaften bekannt ist, in einer Phase des sozialen Wandels auch innerhalb des Katholizismus möglich ist.

### *Soziale Problematik als Hauptmotiv*

Eine zweite Richtung des verinnerlichten Katholizismus, die sich seit dem Zweiten Weltkrieg ausgeprägt hat, ist stärker in den sozialen Fragen des Landes engagiert. Sie hat sich nach Camargo ebenfalls in der Mittelklasse konstituiert, ihre Wirkungen richten sich heute jedoch auch auf die Bauernschaft und das städtische Proletariat. Zu ihren Vertretern rechnet Camargo auch die Mehrheit der Bischöfe des Nordostens, die mit ihrem „Programm der Grunderziehung“ sich um die Alphabetisierung der Landarbeiter besonders verdient machten.

Kennzeichnend für diese Bewegung sei die christozentrische Ausrichtung, die Betonung menschlicher Brüderlichkeit, die Beschäftigung mit dem Problem des Leides. Im Unterschied zum spirituellen Typus stütze sich diese Form des verinnerlichten Katholizismus auf die Analyse konkreter Situationen, die sie als unmoralisch verurteile. Sie versteht sich als ein Bewältigungsversuch der sozialen Konflikte unter Einschluß religiöser und moralischer Aspekte.

Naturgemäß sind die innerhalb dieser Bewegung erhobenen Forderungen nicht einheitlich. Die Skala praktischer Vorschläge für die Lösung der sozialen Mißstände reicht, wie aus verschiedenen Äußerungen ihrer Vertreter erkenntlich wird, von einem gemäßigten Konservatismus bis zu den radikalsten Postulaten. Als gemeinsames Kennzeichen der Bewegung nennt Camargo das Bewußtsein, daß das soziale Bestreben nicht neben dem Christsein stehen könne, sondern Wesensbestandteil christlicher Existenz ist. Von dieser Bewegung muß sich der traditionale Katholizismus verständlicherweise den Vorwurf der Inkonsequenz gefallen lassen. Die Spannung zwischen diesen gegensätzlichen Konzepten wirkt sich nach Camargo als eine Spaltung im brasilianischen Katholizismus aus, die alle gesellschaftlichen Bereiche durchzieht.

Die bewußte Adaptation an moderne städtische Lebensformen ist der wesentliche Inhalt eines dritten Typs des verinnerlichten Katholizismus. Camargo zählt zu dieser Gruppe vor allem die katholische Familienbewegung, manche Pfarrgruppen und Organisationen der Katholischen Aktion. Die sozialen Motivationen des zweiten Typs sind auf diese Bewegung nur teilweise übertragbar. Maßgebend ist die Erkenntnis, daß die traditionellen Formen des Katholizismus nicht mehr adäquat sind. Allerdings zieht Camargo ihre Methoden in Zweifel, z. B. ihren Versuch, die patriarchale Gestalt der Familie zu ersetzen, wobei man häufig mit populärwissenschaftlichen Psychologie- und Pädagogikerkenntnissen zu operieren versuche.

### *Statistisches zur religiösen Praxis*

Ergänzend zu der referierten Typologisierung sei auf die eingangs erwähnte Arbeit von A. Rolim in der gleichen Zeitschrift (a. a. O., S. 457—468) verwiesen, in der „Aspekte des Sonntagsmeßbesuches in Brasilien“ aufgezeigt werden. Der Autor hat selbst in verschiedenen Gegenden und Städten des Landes Erhebungen durchgeführt und ist zu dem Ergebnis gelangt, daß die religiöse Praxis zunächst sehr uneinheitlich ist. Die häufig genannte Zahl, nur 10 Prozent der brasilianischen Katholiken praktizierten (so NC News Service, 1. 11. 67), erfaßt die Verhältnisse nur in sehr verallgemeinernder Form. Die unterschiedlichen Ergebnisse in den einzelnen Regionen stehen nach Rolim in engem Zusammenhang mit dem sozialen Wandel im Lande, der sich besonders überzeugend an der demographischen Entwicklung ablesen läßt. Dafür ein Beispiel. In der Diözese Ribeirão Prêto im Bundesstaat São Paulo unterscheidet Rolim zwei Regionen, von denen die eine durch technologische Veränderungen mit raschem Anwachsen städtischer Siedlungen gekennzeichnet ist, während die andere sowohl in technologischer als auch in demographischer Hinsicht stagniert. Der Prozentanteil der Bevölkerung am sonntäglichen Gottesdienst ist in der ersten Region bezeichnenderweise niedrig (Ribeirão Prêto: 20, Sertãozinho: 22, Jardinópolis: 23), während er in der zweiten relativ hoch ist (Patroncinio Paulista: 52, Sto. Antonio da Alegria: 40, Nuporanga: 40). In einigen Städten des Nordostens, in denen trotz erheblichen demographischen Wachstums die religiöse Praxis relativ hoch ist, vermutet Rolim ein Fortwirken des traditionellen Katholizismus. So zeigt Juazeiro do Norte im Bundesstaat Ceará die Zahl von 40 Prozent. Wie aus den Erhebungen weiter hervorgeht, wird der Sonntagsgottesdienst in den Städten in weit geringerem Maße von den Analphabeten ländlicher Herkunft besucht als von der übrigen Bevölkerung. Trotz des größeren Angebotes an Gottesdiensten in der Stadt verzichtet der ehemalige Landbewohner auf den Meßbesuch, obwohl er in seiner Heimat in der Regel an den kirchlichen Feiern teilnahm. Rolim vermutet, daß die Sonntagspraxis stärker an die ortsansässige Gruppe gebunden ist als an den einzelnen. Von diesem Verzicht auf religiöse Praxis im Zusammenhang mit sozialen Wandlungen ist vor allem die Schicht der Erwachsenen gekennzeichnet, weniger die Jugendlichen, am wenigsten die Kinder. Demgegenüber läßt sich in Städten, die wenig von sozialen Transformationen betroffen wurden, immer noch ein hoher Prozentsatz religiöser Praxis auch bei den Erwachsenen ermitteln.

## Amerikanisches Unionsprojekt auf dem Prüfstand

Eines der größten derzeit verhandelten Projekte zur Vereinigung von inzwischen zehn nordamerikanischen Denominationen mit rund 24 Millionen Gläubigen ist die 1960 von Eugene C. Blake ins Leben gerufene „Consultation on Church Union“ (COCU). Über ihre „Prinzipien“ und erste Krisenerscheinungen wurde hier mehrfach berichtet (vgl. Herder-Korrespondenz 20. Jhg., S. 323 f.; 21. Jhg., S. 313 und 419). Die neueste Entwicklung dieses Unternehmens war Gegenstand einer Studienkonferenz, die im Oktober 1967 in der Episcopal Theological School von Cambridge (Mass., USA) über die Programmschrift „Prinzipien der Kirchenunion“ stattfand. Die Zeitschrift „the ecumenist“ (Januar/Februar 1968) machte die wichtigsten Referate zugänglich. Ihr Wert geht über das unmittelbare Thema hinaus. An diesem ökumenischen Modell lassen sich Wandlungen des Glaubens- und Kirchenbewußtseins der letzten Jahre erkennen, die schon in früheren Berichten der Herder-Korrespondenz über die Arbeit des Weltrates der Kirchen und der Kommission Faith and Order seit der Konferenz von Heraklion im Sommer vorigen Jahres deutlich wurden. Es ist wohl zu erwarten, daß sie die Vierte Vollversammlung in Uppsala (4. bis 20. Juli 1968) belasten werden. Da sie auch im katholischen Raum wirksam sind, ist dieses amerikanische Modell einer Unionsbemühung besonders lehrreich.

### *Was ist die COCU?*

James McCord, der presbyterianische Präsident des Princeton Theological Seminary, führte zunächst in die genannte Programmschrift ein und stellte die Entstehung der COCU in einen ökumenischen Rahmen: den Eintritt der Orthodoxen Kirchen in den Weltrat der Kirchen 1961 und die völlige Wandlung der Atmosphäre zwischen Katholiken und Protestanten seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil in den USA (vgl. dazu auch den Bericht über die Eucharistie in Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 125 f.). Diese Ereignisse hätten es für den Protestantismus in den USA unabweislich gemacht, seine Angelegenheiten zu ordnen, d. h. seine Zersplitterung kräftig abzubauen (auch in den lutherisch-reformierten Unionsgesprächen, die aus gleichem Anlaß aufgenommen wurden, spielt Präsident McCord eine führende Rolle; vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 115 f.). McCord verweist auf die bereits gelungenen Unionen in Kanada und Südindien. Er setzt voraus, daß ein vertieftes Interesse für das Wesen der Kirche eine der Ursachen der Unionsbewegung ist, daß aber nicht so sehr die Lösung von Lehrdifferenzen als vielmehr die christliche Zusammenarbeit gesucht wird. Dabei habe es sich herausgestellt, daß die „Räte“ (d. h. die lockeren föderativen Zusammenschlüsse der kirchlichen Repräsentanten) der schwächste Punkt der kirchlichen Strukturen sind und eine Umstrukturierung zu handlungsfähiger Einheit die Hemmungen aus dem Wege räumen müsse, die einer wirksamen Mission entgegenstehen.

Von dieser, wie sich an der Kritik zeigen wird, anscheinend überholten Voraussetzung her hat Eugene C. Blake vor acht Jahren seinen Unionsplan konzipiert, um aus den verschiedenen Denominationen von der anglikanischen Episkopalkirche über die Reformationskirchen bis zu den Disciples of Christ eine, wie er sagte, ebenso