

DIE NEUERE ENTWICKLUNG DER KATHOLISCHEN KIRCHE UND DES KATHOLIZISMUS IN BRASILIEN

von Eduardo Hoornaert

Dieser Beitrag will einige Grundzüge der neueren Entwicklung des brasilianischen Katholizismus sowie der katholischen Kirche in Brasilien skizzieren. „Katholizismus“ bezeichnet hier die Gesamtheit derjenigen, die sich in dieser Gesellschaft zum katholischen Glauben bekennen, während „katholische Kirche“ die organisierten Kräfte innerhalb dieser Gesamtheit meint. Diese Unterscheidung scheint uns wichtig zu sein, denn im Mittelpunkt der hier interessierenden Fragen steht gerade die Beziehung zwischen diesen beiden Wirklichkeiten.

I.

Anlässlich der jüngsten Bischofssynode vom 24. 11. bis 8. 12. 1985 in Rom haben verschiedene größere Zeitschriften die Entwicklung des Katholizismus in den letzten zwanzig Jahren dargestellt. Dadurch wurde allgemein deutlich: Der Schwerpunkt des Katholizismus verlagert sich vom Zentrum des heutigen Weltsystems zur Peripherie. Damit zugleich bildet sich ein neues historisches Subjekt dieses Katholizismus: Statt weiterhin vor allem eine bürgerliche Religion zu sein, verbreitet der Katholizismus sich immer stärker unter den zahlenmäßig zunehmend ins Gewicht fallenden armen Völkern und Bevölkerungsgruppen. Heute leben 346 Millionen Katholiken in Lateinamerika gegenüber 212 Millionen in Europa. Wenn diese Entwicklung so weitergeht, wird der Katholizismus in wenigen Generationen eine Dritte-Welt-Religion sein, deren Anhänger vor allem in Lateinamerika zu finden sein werden. Es ist daher nicht verwunderlich, daß unter diesen Voraussetzungen vor allem Brasilien, die größte katholische Nation der Welt, in die Mitte des Interesses rückt, denn es ist denkbar, daß der dortige Katholizismus nach und nach die Physiognomie des gesamten Katholizismus auf der ganzen Welt prägen wird. Mit über 100 Millionen Katholiken und dem zweitgrößten Episkopat der Welt (Anfang 1985 358 Bischöfe) ist es durchaus möglich, daß Brasilien die zukünftige Entwicklung und das künftige Schicksal des Katholizismus bestimmen wird.

Vielen Urteilen über die neuere Entwicklung des Katholizismus und der katholischen Kirche in Brasilien liegt unserer Meinung nach folgende These zugrunde: Traditionell sei die Rolle des brasilianischen Katholizismus eine Rolle der *Domestizierung*, also der Beschwichtigung und der Beruhigung (Religion als Verinnerlichung der gesellschaftlichen Unterdrückung), der *gesellschaftlichen Identifikationsschaffung* (Religion als Instrument der Entstehung eines gesellschaftlichen Zusammenhalts in der alten, auf Sklaverei beruhenden bzw. in der neueren, vom Neokolonialismus beherrschten Gesellschaft) oder auch der *Kompensation* (Religion als trügerische Lösung der verschiede-

nen Konflikte) gewesen.¹ Heute aber sei dieser Katholizismus in der brasilianischen Gesellschaft zu einer *innovatorischen*, die Gesellschaft verändernden Kraft geworden. Diese These findet eine Bestätigung in der Tatsache, daß die Verteidiger der herrschenden Gesellschaftsordnung manchen führenden Katholiken nachstellen und sie verfolgen. Inzwischen gibt es sogar eine recht beeindruckende Liste von katholischen Märtyrern, die in den letzten zwanzig Jahren umgebracht worden sind.²

Für jemanden, der die jüngste Entwicklung des Katholizismus in Brasilien verfolgt hat, kann kein Zweifel bestehen, daß sich etwas geändert hat. Es stellt sich nun die Frage: Sind diese Veränderungen einzig und allein eine Folge der von der Militärregierung (1964–1985) in den letzten einundzwanzig Jahren geschaffenen Tatsachen, wobei es allerdings schon von 1974 bis 1985 eine gewisse Liberalisierung (*abertura*) gab und 1985 die „Neue Republik“ an die Stelle der Militärdiktatur trat? Bedeuten diese Veränderungen auch langfristig eine neue Art der Beziehung zwischen dem Katholizismus und der gegebenen Gesellschaftsordnung, oder handelt es sich nur um vorübergehende Reaktionen auf die zwischen 1964 und 1985 im Lande stattgefundenen Ereignisse und die dadurch geschaffene Situation? Angesichts der vielen Gegebenheiten, die hier eine Rolle spielen und die zudem noch sehr verschieden interpretiert werden können, werden wir uns bei der Beantwortung dieser Frage auf die Kräfte konzentrieren, die hier am Werke sind und die man unserer Meinung nach unter folgenden Bezeichnungen zusammenfassen kann: die Entstehung einer *neuen Hegemonie* innerhalb des brasilianischen Katholizismus (II.), die *Reaktion* auf diese neue Hegemonie (III.), die Rolle des *traditionellen Katholizismus* (IV.).

II.

In den letzten zwanzig Jahren kam es innerhalb des brasilianischen Katholizismus zu einer *neuen Hegemonie* (in der Bedeutung, die dieses Wort bei GRAMSCI hat). Das vielleicht bekannteste der zahllosen Anzeichen dafür ist die von der lateinamerikanischen Bischofskonferenz 1979 in Puebla offiziell sanktionierte „Option für die Armen“.

Im Laufe dieser Zeit entwickelte sich in Brasilien eine neue Pastoral, es erneuerte sich das sakramentale und liturgische Leben, es entstand ein neues Priesterbild und ein neues Bild des Religiösen überhaupt, es kam zu einem neuen Modell der Kirche sowie zu einer neuen Einstellung den politischen, gesellschaftlichen, kulturellen und wirtschaftlichen Fragen gegenüber. Für viele, die aktiv an diesen Entwicklungen teilnahmen, war dies ein Aufbrechen neuer Hoffnungen, eine Inangriffnahme neuer Initiativen, an die man zuvor nicht einmal zu denken gewagt hatte. Diese galten vor allem einem neuen Modell der Kirche, es war die Rede von der „Kirche, die vom Volk geboren wird“, von der „Kirche auf dem Weg zu einer neuen Gesellschaft“, von der „Kirche, die vom Zentrum in die Peripherie zieht“, von der „Kirche, die mit dem Volk verbunden ist und unter dem Volk lebt“.

Damit es zu einer solchen neuen Hegemonie kommen konnte, war das Zusammentreffen verschiedener historischer Faktoren notwendig. Wir werden diese hier aufzuführen suchen, wohl wissend, daß unsere Darstellung bei einem so aktuellen Thema nicht definitiv sein kann. Der erste dieser Faktoren war die sich immer mehr intensivierende Begegnung verschiedener Gruppen, von denen sich einige schon in den fünfziger Jahren stark engagiert hatten. Bis eingehendere Untersuchungen dieses Phänomens durchgeführt worden sind, wollen wir hier wenigstens vorläufig einige dieser Gruppen benennen: die engagierten Mitglieder der verschiedenen Zweige der Katholischen Aktion, vor allem die katholische studierende Jugend und die katholische Arbeiterjugend; verschiedene Gruppen des Dominikanerordens aus den Bundesstaaten Minas Gerais und São Paulo; verschiedene Priester und Wissenschaftler, die an der katholischen Universität Löwen studiert hatten; die Jesuitenpatres des Centro João XXIII in Rio de Janeiro und des Centro de Estudos e Ação Social in São Salvador da Bahia und ihre Mitarbeiter; die Studienkommission für lateinamerikanische Kirchengeschichte (CEHILA); das brasilianische Institut für gesellschaftliche und statistische Analyse (IBASE); das Zentrum für biblische Studien (CEBI); die Franziskanergruppe um den Verlag VOZES in Petrópolis; französische Priester, die in den sechziger Jahren nach Brasilien kamen und von denen viele in der französischen Katholischen Aktion engagiert gewesen waren; Arbeiterpriester und viele andere Gruppen. Aus der gegenseitigen Beeinflussung und dem Austausch zwischen diesen Gruppen entstand das, was für den brasilianischen Katholizismus einen enormen Fortschritt bedeutete: das Interesse für die „Vergessenen der Gesellschaft“, nämlich die Indios (Symbol ist hier die „Missa da Terra sem Males“, „Messe der unversehrten Erde“, aus dem Jahre 1979), die Schwarzen (die „Missa dos Quilombos“ aus dem Jahre 1981 – „Quilombos“ waren selbständige Gemeinwesen geflohener Negersklaven, Fliehdörfer) und die Frauen, für deren Problematik und Kämpfe es im brasilianischen Katholizismus noch kein vergleichbares Symbol gibt.

Die wichtigste dieser in die neue hegemonistische Bewegung eingehenden Gruppen ist sicherlich die der aktiven Mitglieder der verschiedenen Sondergruppen der Katholischen Aktion. Vor allem die katholische Studentenjugend (JUC) spielte hier eine sehr bedeutsame Rolle. Nach dem Historiker RALPH DELLA CAVA ist „die JUC das Symbol einer Wende im brasilianischen katholischen Leben“.³ Die Studentenjugend schöpfte ihre Kraft aus der langen Geschichte der verschiedenen Studentenbewegungen an den lateinamerikanischen Universitäten. Diese Bewegungen wollten für die Universitäten einen politischen Freiraum erkämpfen. Dabei fand man zu einer neuen Art und Weise, den christlichen Glauben zu leben, und dies schuf günstige Voraussetzungen für die verschiedenen Formen der spezialisierten Katholischen Aktion. In diesem Zusammenhang ist es nicht unwichtig darauf hinzuweisen, daß die Theologie der Befreiung von Priestern wie GUSTAVO GUTIÉRREZ, JUAN LUIS SEGUNDO, HUGO ASSMANN u. a. ausging, die die katholische Studentenjugend als Seelsorger begleitet haben. Ihre geistige Inspiration fand diese Gruppe bei den französischen Altmeistern J. MARITAIN, E. MOUNIER, L. J.

LEBRET und TEILHARD DE CHARDIN. Die von ihnen angewandte Methode war die in den Basisgemeinden auch noch heute gebräuchliche Methode „Sehen, Urteilen, Handeln“ bzw. die sogenannte „révision de vie“, die auch noch nach dem Gründer der CAJ, dem belgischen Priester J. CARDIJN, die „Methode Cardijn“ genannt wird. In diesen Kreisen setzte sich, auch aufgrund von Diskussionen über die entsprechende Literatur, anstelle der damals geltenden „Theorie der Unterentwicklung“, die die Situation Lateinamerikas als ein Nachhinken hinter dem Fortschritt in den entwickelten Ländern erklärte, die „Dependenztheorie“ durch, die die Entstehung neuer Formen der kirchlichen Praxis in Brasilien stark beeinflusst hat und bis heute beeinflusst.⁴

Die engagierten Mitarbeiter der verschiedenen Zweige der Katholischen Aktion, vor allem die aus der studierenden Jugend, haben auf die jüngste Entwicklung der katholischen Kirche in Brasilien also großen Einfluß gehabt. Wir haben schon angedeutet, daß die Theologie der Befreiung im Anfang eine Systematisierung der von den Angehörigen der Katholischen Aktion bei ihrer „révision de vie“ gemachten Erfahrungen war. Ein anderes Beispiel: In einem Interview am 20. 6. 1978 in Paris erzählte DOM HELDER CAMARA, daß er von der Erfahrung der Katholischen Aktion in Brasilien ausgegangen war, als er Pius XII. die Gründung der CNBB, der Brasilianischen Bischofskonferenz, und des CELAM, des Lateinamerikanischen Bischofsrates, vorschlug. Und tatsächlich wurden in diesen beiden Organisationen wenigstens im Anfang verschiedene Vorgehensweisen und Methoden angewandt, die aus der Erfahrung der Katholischen Aktion hervorgegangen waren.

Diese kurze Darstellung der verschiedenen Kräfte, die zu der heutigen Hegemonie in der katholischen Kirche Brasiliens geführt haben, weist nicht nur auf die großen positiven Werte der Bewegung, zu der sie sich formiert haben, hin, sondern läßt auch eine ihrer Grenzen ahnen: die Ferne zum traditionellen Katholizismus, wie er im brasilianischen Volk lebendig ist.

Ein zweiter Faktor, der zu einer neuen Hegemonie im brasilianischen Katholizismus beigetragen hat, war die von der Brasilianischen Bischofskonferenz den verschiedenen Initiativen und Bewegungen zur Veränderung der Gesellschaft gegebene Unterstützung und Legitimierung. So wurden von 1974 bis 1979 von der CNBB verschiedene wichtige Dokumente veröffentlicht, die sich mit gesellschaftlichen Fragen auseinandersetzten. Hier ist vor allem das „zehnte Dokument“ der CNBB aus dem Jahre 1977 mit dem Titel *Christliche Voraussetzungen für eine politische Ordnung* hervorzuheben.⁵ Zur gleichen Zeit entstanden unter dem Schutz der CNBB zwar juristisch unabhängige, aber, was Geist und Inspiration angeht, eng mit der CNBB verbundene Organisationen wie der Indiorat (CIMI), gegr. 1972, die Kommission für die Arbeiterpastoral (CPO) und vor allem die Kommission für die Landpastoral (CPT), gegr. 1975. Diese letzte Organisation ist heute einer der dynamischsten Faktoren in der brasilianischen Gesellschaft, denn sie berührt einen der heikelsten und wesentlichsten Punkte des gesellschaftlichen Zusammenlebens in Brasilien: das Recht der Landarbeiter auf Land. EUGEN ROSENSTOCK-HUESSY folgend ist ein Land, in dem der Landarbeiter keinen Zugang zu Grund und Boden hat, noch keine wirkliche Gesellschaft.⁶ In diesem Sinn

müssen wir sagen, daß Brasilien es noch nicht geschafft hat, eine wirkliche Gesellschaft zu werden, denn überall brechen neue Konflikte um Besitz und Eigentum an Grund und Boden aus. Schon in den ersten zehn Monaten des Jahres 1985 wurden 211 Personen in solchen Auseinandersetzungen getötet. 70 % unter ihnen waren *posseiros*, Kleinbauern, die sich mit ihren Familien auf vorher unbearbeitetem Land angesiedelt hatten, ohne Eigentumspapiere dafür zu besitzen. Durch die CPT ist die Kirche in diesem Konflikt auf der Seite der Landarbeitervereinigung (CONTAG) aktiv beteiligt.⁷

Durch die Unterstützung der CPT sowie anderer sich für die Marginalisierten in der Gesellschaft einsetzender Organisationen, wie zum Beispiel die bis heute allerdings inoffizielle Unterstützung der „Bewegung für die Vereinigung und die Bewußtwerdung der Schwarzen“, gewann die CNBB eine große Autorität und ein großes Gewicht in der Gesellschaft. Die öffentliche Meinung Brasiliens hört aufmerksam auf ihre Stimme. Die über 350 Bischöfe, die sich regelmäßig auf demokratische Weise versammeln, bilden derzeit eine der bestkohärierenden und wirksamsten Gruppen in der brasilianischen Gesellschaft. Nicht umsonst werden die „Patres“ von den Großgrundbesitzern gehaßt. Daher geschehen solche Vorfälle wie das, was dem Prälaten des Xingugebietes, DOM ERWIN KRAUTLER, am 1. 6. 1983 zugestoßen ist, als er mit einer Gruppe von *posseiros* in einer Landangelegenheit unterwegs war und dabei von einem Soldaten niedergetreten wurde, oder das, was mit DOM ALANO PENA, dem Bischof von Marabá im Bundesstaat Pará, der Gegend, in der das große Multinationale Projekt von Carajás durchgeführt wird, am 7. 1. 1983 geschah.⁸

Der dritte unbekannteste, aber vielleicht wichtigste Faktor für die Entstehung einer neuen Hegemonie in der katholischen Kirche Brasiliens ist die sogenannte „Volksbewegung.“ Diese Bewegung kommt aus den letzten Ecken der Gesellschaft: sie entfaltet sich vor allem in den Armenvierteln der Großstädte. Schon deshalb ist sie weniger sichtbar. Sie äußert sich in zahllosen Basisinitiativen zu Problemen, die im täglichen Leben der marginalisierten Bevölkerung wichtig sind: Straßenbefestigung, Wasserversorgung, Kanalisation, Transport, öffentliche Gesundheitsvorsorge und -versorgung, Erziehung, öffentliche Sicherheit, Wohnung, Nahrung... Sie nimmt die verschiedensten Formen an: von Müttervereinen über diverse Jugendgruppen, Nachbarschaftsvereine, Komitees, mit dem Ziel, Land zu erkämpfen, das man frei bearbeiten kann, bis zu besser durchorganisierten und durchgefeilten Strukturen wie im Fall der Organisation der Automobilarbeiter in São Bernardo dos Campos, Vorstadt von São Paulo, deren Bewegung der heutigen Arbeiterpartei (PT) zugrunde liegt. Diesbezüglich schreibt LUIS ALBERTO GÓMEZ DE SOUZA: „Neben einer Stärkung der Volkspastoral hat es in der brasilianischen Kirche der letzten Jahre eine andere große Neuheit gegeben: Die Volksmassen werden immer aktiver in der Kirche und bringen dort das ‚evangelisatorische Potential der Armen‘, von dem Puebla sprach (1147), ein.“⁹ Da sich diese „Volksbewegung“ gerade in der Zeit der größten politischen Unterdrückung entfaltete, waren einige der Meinung, sie wäre rein situationsbedingt und würde nicht lange überleben: sie würde nun in der

„Neuen Republik“ der Umwerbung durch populistische Führer vom Typus eines JÂNIO QUADROS und LEONEL BRIZOLA nicht widerstehen können. Bei den Kommunalwahlen im November 1985 zeigte die Volksbewegung sich aber noch immer sehr stark, und durch sie wurde die Arbeiterpartei (PT) zu einer von den alten Oligarchien gefürchteten und respektierten Partei.

Die Volksbewegung wirkte sich auf verschiedene Weisen auf die Kirche aus. Am bekanntesten ist hier die Entstehung der neuen Basisgemeinden (CEBs).¹⁰ Aber auch andere Formen dieses Einflusses sollte man analysieren wie zum Beispiel die Neuformulierung des Ordenslebens, die in den letzten Jahren besonders bei den Ordensfrauen stattgefunden hat. Es zeigt sich deutlich aus der Geschichte des sozialen Engagements des Christentums, daß die entsprechenden Formen der karitativen und der sozialen Arbeit vor allem auf Frauenschultern lasteten. Auch die neuere Entwicklung der katholischen Kirche in Brasilien ist hier keine Ausnahme. Noch im Jahr 1968 arbeiteten 55,7 Prozent der Ordensschwwestern, insgesamt 21 742 Frauen, in Schulen und anderen pädagogischen Einrichtungen, von denen sie 1755 leiteten: es handelte sich dabei vor allem um die sogenannten „colégios de freiras“ (Schwesternschulen), die in vielen brasilianischen Städten eine typische Erscheinung sind.¹¹ Nach und nach verstärkte sich aber unter den Schwestern eine Tendenz, aus den „großen Häusern“ ausziehen zu wollen, um in den Volksvierteln der großen Städte und in den kleinen Zentren im Inland mitten unter der Landbevölkerung „kleine Gemeinschaften“ zu bilden. Zu diesen kleinen Gemeinschaften gehörten im Schnitt drei Schwestern, die im neuen Rahmen im Sinne einer größeren Teilnahme am Leben und an der Arbeit der Menschen aus dem Volk ihre drei religiösen Gelübde der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams neu zu formulieren suchten. Allerdings handelt es sich bisher um eine fast exklusive Entwicklung bei den Ordensfrauen: die Männer ziehen kaum mit, auch wenn sie noch immer in der heutigen Struktur des katholischen Systems in Brasilien gern und leicht die Führung der Pastoral übernehmen.

III.

Die Reaktion gegen diese neue Hegemonie in der katholischen Kirche Brasiliens konnte nicht ausbleiben. Allerdings handelt es sich dabei nicht um eine ursprünglich brasilianische Reaktion, sondern sie zeigte sich zuerst im CELAM, also im Rahmen einer Institution, die für die gesamte lateinamerikanische Kirche Entscheidungen fällt. Auf der Zusammenkunft des CELAM von 15. bis zum 23. November 1972 im bolivianischen Sucre wurde zum ersten Mal deutlich, daß sich ein neues Bündnis formierte. Von da an begann der damalige Weihbischof ALFONSO LÓPEZ TRUJILLO eine wichtige Rolle zu spielen. Er war die zentrale Figur in einer Gruppe mit inzwischen so bekannten Persönlichkeiten wie dem belgischen Theologen ROGER VEKEMANS und den Bischöfen HENGSBACH, BAGGIO, LUCIANO DUARTE, QUARRACINO, KLOPPENBURG.¹² Es handelt sich dabei um ein interkontinentales Bündnis, nicht nur was die

Beteiligten angeht, sondern auch was die Herkunft der finanziellen Mittel und die Erarbeitung der theologischen Kampfarmumente gegen die heute in Lateinamerika führende Theologie, die Theologie der Befreiung, betrifft. Das alles ist kein Geheimnis, und es ist auch in der Öffentlichkeit darüber geschrieben und analysiert worden.¹³ Ebenfalls bekannt ist die Reaktion eines wichtigen Teils der deutschen katholischen Intelligenz: Über hundert Persönlichkeiten, unter ihnen K. RAHNER, W. DIRKS, VORGRIMLER, GREINACHER, ZWIEFELHOFER und METZ, unterschrieben ein „Memorandum westdeutscher Theologen zur Kampagne gegen die Theologie der Befreiung“.¹⁴

Auf sich allein gestellt, würde dieses Bündnis zwischen einflußreichen kirchlichen Repräsentanten und interessierten Geldgebern gegen den mächtigen Strom der Veränderungen nichts ausrichten können. Es kann sich aber auf eine weit ältere Tradition des Konservatismus und der Restauration stützen. JOSÉ COMBLIN ist den Wurzeln der heutigen Auseinandersetzung auf der Ebene der Theologie nachgegangen.¹⁵ Ähnliches könnte man auch für andere Ebenen des katholischen Lebens wie die Spiritualität, die Pastoral, die Katechese und das Kirchenrecht tun. Die Kräfte, die sich im Kampf gegen die Erneuerungen vereinen, suchen diese verschiedenen, im Katholizismus noch existierenden Traditionen zu reaktivieren. Diesem Ziel dienen zahlreiche Kurse in den Priesterseminaren, eine Flut von Veröffentlichungen und entsprechende Kampagnen in den Medien und vor allem die verschiedenen multinationalen spiritualistischen Bewegungen, die seit den siebziger Jahren ausgesprochen konservative Positionen vertreten.

Diese multinationalen spiritualistischen Bewegungen wie die der *Focolarini* und der *Cursilhos da Cristandade* oder wie die *Charismatische Bewegung* suchen sich an der traditionellen brasilianischen Spiritualität vorbei, die vorwiegend portugiesische Wurzeln hat, in Brasilien durchzusetzen. Sie können sich dabei nicht nur auf das Ansehen stützen, das alles Fremde im Geist und im Herzen der Brasilianer, besonders der jungen Brasilianer, genießt. Sie können auch bei ihrer Propaganda und ihren Aktionen auf erhebliche finanzielle Mittel zurückgreifen, die der traditionellen Spiritualität natürlich nie zur Verfügung standen. So fand in Brasilien, besonders unter den Jugendlichen, unter den verschiedensten Namen eine wahre kulturelle Invasion statt: Caminhada (Weg, Wanderung), Escalada (Besteigung, Erstürmung), Jornada (Tagesmarsch, Reise), Shalom, Eureka, Etapa usw. Ein Beobachter schreibt: „Der Teilnehmer ging von dem Treffen als ‚Bekehrter‘ nach Haus, mit einem neuen Scheinchen in der Tasche und einer weißen Rose in der Hand, und schrie in alle Windrichtungen: Viva Jesus! Und er weinte und er lächelte, und er lächelte und er weinte . . .“¹⁶ J. B. LIBÂNIO hat im Zusammenhang mit dieser Methode von einer „Gehirnwäsche durch das passive Zuhörenmüssen bei Themen, die einen erschüttern sollen“, geredet.¹⁷ Da Brasilien ein Land ist, in dem die Mehrheit der Bevölkerung noch recht jung ist, spielten diese Bewegungen eine wichtige Rolle dadurch, daß sie einen großen Teil der Bevölkerung, nämlich die von ihr beeinflussten Jugendlichen, von ihrer sozialen Verantwortung fernhielten. Im Grunde tun diese multinationalen spiritualistischen Bewegungen nichts anderes, als in neuer Form eine alte

Pädagogik wiederaufzunehmen, die darin besteht, das noch wilde Material Mensch zu „bändigen“ und zu „zähmen“ und an die Regeln und Forderungen der Gesellschaft anzupassen.

Die konservative Strömung fand eine weitere wichtige Stütze im Auftreten des Erzbischofs von Rio de Janeiro, KARDINAL DOM EUGÊNIO SALES. Dieser hat verschiedene Initiativen in die Wege geleitet und gefördert, die im Sinne der konservativen Strömung sind, wie im Bereich der Veröffentlichungen die Herausgabe der *Revista do Clero*, die Verbreitung der *Internationalen Zeitschrift Communio* in Brasilien und die in letzter Zeit gewonnene Kontrolle über den Verlag „Agi“.

Gestärkt durch diese breite Unterstützung von seiten verschiedener einflußreicher Sektoren der Kirche innerhalb und außerhalb Brasiliens rüstete sich das Bündnis zum Kampf mit folgenden beiden recht einfachen und dennoch sehr tückischen Argumenten als Waffe:

– Wenn die „vorrangige Option für die Armen“ mit einer solchen Radikalität interpretiert wird, wie das die Erneuerer tun, führt sie notwendigerweise in den Kommunismus.

– Die „vorrangige Option für die Armen“ führt notwendigerweise zur Zerstörung der Kirche und der Tradition, denn sie mündet in eine „Volkskirche“, der nur noch eine Klasse der Gesellschaft angehört. Diese Volkskirche ruft zum Klassenkampf auf, und zudem entsteht in ihr ein „paralleles Lehramt“, das die von Rom kommenden Richtlinien und Orientierungen nicht mehr respektiert, mithin zur Anarchie führt und so die Organisation der katholischen Kirche zerstört.

Anfangs spielte sich der Kampf im Rahmen der kirchlichen Kreise ab und blieb dem großen Publikum verborgen. Dann kam es zu solchen Ereignissen, die in der Öffentlichkeit großen Widerhall fanden, wie die lateinamerikanische Bischofskonferenz in Puebla (1979), der Besuch des Papstes in Brasilien (1980), die Diskussion über die Theologie der Befreiung (1984), die Verurteilung des Franziskanerpaters Leonardo Boff (1985), die außerordentliche Bischofssynode (1985). Durch diese Ereignisse wurde die Auseinandersetzung in die Öffentlichkeit hineingetragen. Wer in der Kirche arbeitet, hat sich inzwischen daran gewöhnt, auf Meinungsverschiedenheiten eingehen zu müssen bzw. wenigstens zu akzeptieren, daß es in diesem Bereich Meinungsverschiedenheiten zwischen den Katholiken gibt. Allmählich fängt man auch an, die Gründe dieser Meinungsverschiedenheiten etwas wissenschaftlicher zu analysieren.

Seit 1973 bemühen sich die von ALFONSO LÓPEZ TRUJILLO geführten konservativen Kräfte, die verschiedenen römischen Instanzen für ihre Sache zu gewinnen. Mit der Autorität Roms würde es dann leichter sein, die Erneuerungsarbeit der lateinamerikanischen Bischofskonferenzen, vor allem die der CNBB, zu bremsen, wenn nicht völlig zum Erliegen zu bringen. Es war nicht allzuschwer, die römische Kurie zu überzeugen: ENRIQUE DUSSEL hat in seiner Untersuchung *De Medellín a Puebla* im Detail beschrieben, wie das geschah.¹⁸ Schwieriger war es, auch den Papst für diese Sache zu gewinnen. Unter dem Pontifikat von PAUL VI. erreichte man nicht viel, aber die Situation änderte

sich gründlich mit der Wahl von JOHANNES PAUL II. Neuere Untersuchungen über die Persönlichkeit und die Theologie des heutigen Papstes helfen zu verstehen, warum er von Anfang an mit den Thesen und Vorschlägen von LÓPEZ TRUJILLO in bezug auf die lateinamerikanische Kirche einverstanden gewesen zu sein scheint.¹⁹

Das letzte von der Gruppe um LÓPEZ TRUJILLO angestrebte Ziel ist die Schwächung oder möglicherweise sogar die Beseitigung einer der wichtigsten und typischsten Institutionen, die vom Zweiten Vatikanum ins Leben gerufen wurden: die Bischofskonferenzen, die in ein im wesentlichen autoritäres System ein Element der demokratischen Dynamik hineinbringen. Dabei richtete die Gruppe sich vor allem gegen die brasilianische Bischofskonferenz, die ohne Zweifel die bedeutendste und typischste Bischofskonferenz der katholischen Welt ist und die über das Zweite Vatikanum hinaus auf eine schon dreißigjährige Erfahrung der bischöflichen Kollegialität zurückblicken kann. Allerdings gibt es bis heute keine Anzeichen dafür, daß es tatsächlich gelungen ist, die CNBB zu schwächen, auch wenn es eins der typischen Merkmale des Pontifikats von JOHANNES PAUL II. ist, daß die Bischofskonferenzen ein neues Gesicht bekommen haben. In diesem Sinn schreibt J. COMBLIN: „Es findet ein Prozeß der Veränderung der Bischofskonferenzen statt, der ihnen auch ein anderes Gesicht gibt. Diese Veränderungen vollziehen sich auf sanftere, aber dennoch sichtbare Weise im Zentrum der Kirche (Niederlande, Frankreich, Deutschland, Belgien), auf gewaltsamere Weise in der Peripherie, die schon seit eh und je stärker von dem Hin und Her der Geschichte betroffen ist (CELAM, Mexiko, Kolumbien und Argentinien).“²⁰ Dennoch, die letzte außerordentliche Synode der Bischöfe Ende 1985 scheint die Vitalität der Bischofskonferenz der USA, der verschiedenen afrikanischen Bischofskonferenzen und nicht zuletzt auch der CNBB bestätigt zu haben.

Wenn wir die Kräfte beschreiben, die in der heutigen Kirche Brasiliens eine Rolle spielen, dürfen wir die beiden deutschstämmigen, brasilianischen Franziskanerkardinäle nicht vergessen: DOM PAULO EVARISTO ARNS, Erzbischof von São Paulo, und DOM ALOÍSIO LORSCHIEDER, Erzbischof von Fortaleza. DOM PAULO EVARISTO ARNS steht als erster auf der Liste der kirchlichen Würdenträger, die das auf fünfzig Bände geplante erste große lateinamerikanische Kompendium der Theologie mit dem Titel *Teologia e Libertação* (bzw. span. *Teología y Liberación*), an dem über hundert Theologen und Mitarbeiter der Pastoral zusammenwirken, unterstützen.²¹ Und es war nicht zuletzt DOM PAULO EVARISTO zu verdanken, daß die brasilianische Gesellschaft energisch gegen die in der Zeit der Repression praktizierte Folter protestierte.²² Was DOM ALOÍSIO LORSCHIEDER angeht, reicht es, seinen kurzen, aber aussagekräftigen Aufsatz mit dem Titel *Die Neudefinition der Gestalt des Bischofs inmitten des armen und glaubenden Volkes* zu lesen,²³ um sich überzeugen zu können, was dieser Bischof heute für eine Kirche bedeutet, die versucht, ein bürgerliches Modell von Kirche hinter sich zu lassen und zu einem neuen Kirchenmodell zu finden, das besser mit den Sorgen und Ängsten der armen Christen übereinstimmt.

Im letzten Teil dieser Darstellung müssen wir auf die Beziehung zwischen der katholischen Kirche und dem Katholizismus als sozioreligiösem Faktor in der brasilianischen Gesellschaft eingehen. Diese Beziehung wird nur sehr selten hinterfragt, denn gewöhnlich sind all diejenigen, die sich in der Kirche engagieren, mit dem Episkopat der Meinung, daß „ein grundlegendes katholisches Substrat in Lateinamerika entstanden ist“ (Puebla 1), und daß dieses Substrat dann auch das Leben der lateinamerikanischen Völker weitgehend prägt. Folglich wird wenig auf den stillen Exodus aus der katholischen Kirche eines recht beträchtlichen Teiles der brasilianischen Bevölkerung geachtet, der sich immer mehr den neuen Sekten und vor allem dem Pentekostalismus zuwendet.²⁴ „Pentekostalismus“ ist hier die Bezeichnung für eine Reihe von Volkskirchen, deren Ursprung auf die protestantische, meistens zudem nordamerikanische Missionsarbeit zurückgeht; wie die „Congregação cristã do Brasil“ (seit 1910), die „Assembléia de Deus“ (seit 1911), die Kirche des „Evangelho quadrangular“ (seit 1951), die Kirche „Brasil para Cristo“ (seit 1955) und die Kirche „Nova Vida“ (seit 1970). Dieser Pentekostalismus bedeutet einen stillschweigenden und tiefgreifenden religiösen Wandel in der brasilianischen Gesellschaft, denn er zieht seine Kraft größtenteils auch aus dem Katholizismus. Von 1160 von dem Soziologen F. ROLIM befragten Konvertiten waren 81 % zuvor katholisch gewesen, von denen 80 % vorher niemals zur Messe gingen.²⁵ Die verschiedenen Untersuchungen in dieser Frage von P. ROLIM haben gezeigt, daß der Pentekostalismus vor allem unter den ehemaligen Landarbeitern, die seit Jahrhunderten in einer vom Katholizismus geprägten Welt leben, in wenigen Jahren viele Anhänger zu gewinnen vermag, wenn bestimmte Veränderungen eintreten wie der neue industrielle Aufstieg São Paulos oder das Vorstoßen des Kapitalismus in neue Gebiete wie Mato Grosso, Goiás, Maranhão und vor allem Rondônia. Im Jahre 1930 bekannten sich 44 311 Brasilianer zum Pentekostalismus; 1960 sind es 705 031 und 1970 1 408 933, also eine Verdopplung in diesen zehn Jahren.²⁶

Auf dieses Phänomen wird von katholischer Seite, vor allem von denjenigen, die in der Pastoral tätig sind, wenn überhaupt, negativ reagiert: Der Pentekostalismus sei eine „entfremdete Religion“. Tatsächlich stimmt es, daß bei den Zusammenkünften der Pentekostalisten gesellschaftliche Fragen tabu sind. Das soll aber nicht heißen, daß die Pentekostalisten in den Auseinandersetzungen in der Gesellschaft immer abseits stehen: Ein Beispiel dafür, daß das nicht so sein muß, ist die Erfahrung der sogenannten Bauernligen (Ligas Camponeses) im Nordosten Brasiliens Anfang der sechziger Jahre, an denen sogar einige Pastoren beteiligt waren.²⁷ Wer verstehen will, weshalb der Pentekostalismus auf manche Katholiken eine solche Anziehungskraft ausübt, soll die Antwort nicht auf der Ebene eines Gegensatzes zwischen Entfremdung und Bewußtseinsbildung suchen, sondern eher das Bedürfnis der Menschen aus dem Volk, sich zu versammeln und sich zu vereinen, in

Betracht ziehen. Der Pentekostalismus zeigte sich fähiger als der Katholizismus, diesem Bedürfnis zu entsprechen, selbst angesichts der Basisgemeinden.

Ende der siebziger Jahre bemerkten die Vertreter der Theologie der Befreiung diese Problematik. Es war deutlich, daß das Volk die neue Theologie nicht verstand oder wenigstens nicht übernahm, diese vielmehr empfand als eine kulturelle Bedrohung, so wie es zuvor viele andere von der Kirche initiierte Bewegungen waren. Wie J. L. SEGUNDO schrieb, hatte die neue Theologie anfangs nur in dem bürgerlichen Milieu mit seiner auf Europa ausgerichteten Kultur Erfolg.²⁸ Daher versuchten die Vertreter der Theologie der Befreiung zu einer neuen Einstellung zu finden. Wenigstens theoretisch gingen sie bald „bei den Armen in die Schule“ (E. DUSSEL) und sie lernten es, „die historische Kraft der Armen“ (G. GUTIÉRREZ) zu würdigen. Es stellte sich der Theologie der Befreiung die große, wichtige Frage nach der Volksreligiosität bzw. nach der Volksreligion und dem Volkskatholizismus.²⁹

Nun kann die religiöse Tradition eines Volkes, sei sie katholisch oder pfingstlerisch, nur dann ernsthaft historisch interpretiert werden, wenn sie in dem Gesamtkontext des von einem Volk in seiner Geschichte durchlaufenen Weges gesehen wird. Wer den Pfingstbewegungen vorwirft, „neue Sekten“ zu sein, die in einen Bereich „vordringen“, der „rechtens“ katholisch sei, vergißt die horrende kulturelle Gewalt, mit der der Katholizismus sich in Amerika gegen die Religionen der alten Ureinwohner durchsetzte. Gewiß hat sich der Katholizismus dennoch Rechte in Brasilien erworben, weil er das brasilianische Volk auf seinem langen historischen Weg begleitet hat. Dieser war zwar auch ein Weg der Resignation und der Anpassung (domestizierende Funktion der Religion), aber er war zugleich ein Weg des Widerstandes (personalistische Funktion der Religion), der Hoffnung (kompensatorische Funktion der Religion) und der Formulierung neuer Pläne und Aussichten für die Zukunft (innovatorische Funktion der Religion). Der Katholizismus würde indessen in dem Augenblick seine Rechte verlieren, in dem eine andere religiöse Bewegung das Volk besser und zufriedenstellender auf seinem Weg begleiten würde. Wenn der Katholizismus gegen die Konkurrenz der Pentekostalisten und die „Invasion der Sekten“ standhalten oder gar siegen will, dann kann er das nicht dadurch, daß er sich auf seine angebliche Legitimität und Exklusivität beruft, sondern einzig und allein dadurch, daß er das brasilianische Volk auf seinem historischen Weg zu einer gerechteren und brüderlichen Gesellschaft begleitet.

Der Vergleich mit dem Pentekostalismus hilft uns zu verstehen, wo die Bereitschaft der katholischen Kirche, das brasilianische Volk auf seinem historischen Weg zu begleiten, also ihr möglicher Beitrag zum historischen Prozeß dieses Volkes, heute ihre Grenzen hat. Wie wir oben dargestellt haben, werden die Initiativen der Basisgemeinden zum Wohle des armen Volkes durch einen tiefsitzenden, eingewurzelten Elitarismus erschwert. Dieser Elitarismus behindert die gesamte katholische Kirche; er drückt sich sowohl aus auf der Ebene des klerikalen Systems und im Autoritarismus der Hierarchie, wie auf der Ebene der bürgerlichen Ideologie, die, wenigstens bis heute, den katholischen Initiativen zugrunde liegt.

Hier stellt sich dann schließlich folgende wichtige Frage: Wird die katholische Kirche aus Liebe zum brasilianischen Volk sowie aus Liebe zu anderen Völkern, die an der Peripherie des kapitalistischen Systems leben, fähig sein, ihre innere Organisation so umzugestalten, daß hier wirkliche, auch juristisch anerkannte Räume für die Verantwortung der Laien und der Armen und für die Führung, die sie der Kirche geben können, entstehen? Wird es ihr gelingen, auf diese Weise eine wirklich autonome Entwicklung dieser Gemeinden zu ermöglichen? Wird sie sich tatsächlich den Menschen an der Basis, ihren Sorgen und Ängsten – auch ihren politischen Sorgen und Ängsten – nähern können? Oder ist das von ihr an erster Stelle verfolgte Ziel vielleicht dasselbe, das von den Institutionen „dieser Welt“ verfolgt wird: die Erhaltung ihrer eigenen Struktur? So gestellt, mag diese Frage hart und direkt erscheinen, wir meinen aber, daß sie als solche unmittelbar aus der Beobachtung der heutigen Entwicklung des Katholizismus und der katholischen Kirche in Brasilien hervorgeht.

(Übersetzung aus dem Portugiesischen von K. Hermans)

SUMMARY

In recent years a new "hegemony" has sprung up within the Catholic Church in Brazil, bearing a new model of the church and a changed outlook on political and social issues. The present article outlines the historical causes for this necessary development while taking account of opposition and resistance. One difficulty is the failure to make contact with the traditional catholicism existing in Brazil even today. The autor points out that Pentecostalism seems to be gaining in significance among catholic people. In this situation the church in Brazil faces the challenge of removing paternalism and making it possible for the Christian community to display itself.

¹ G. THEISSEN, *Theoretische Probleme religionssoziologischer Forschung und die Analyse des Urchristentums*, in: *Studien zur Soziologie des Urchristentums* (Tübingen 1983) 55–78.

² J. MARINS u. a., *Martírio, memória perigosa na América Latina* (São Paulo 1984).

³ R. DELLA CAVA, *Catholicism and Society in Twentieth Century Brazil*, in: *Latin American Research Review* 11/2, 41.

⁴ Siehe J. O. BEOZZO, *Cristãos na universidade e na política* (Petrópolis 1984); L. A. GÓMEZ DE SOUZA, *A JUC: Os Estudantes católicos e a política* (Petrópolis 1984).

⁵ H. KRAUSKOPF, *Brasilien: Zukunft für alle* (Mainz–München 1980) 96–107.

⁶ E. ROSENSTOCK-HUESSY, *Die europäischen Revolutionen und der Charakter der Nationen*, 1. Aufl. 1931.

⁷ Vgl. G. DEELEN, *Die brasilianische Bischofskonferenz und ihr Sozialprogramm*, in: *ZMR* 67 (1983) 19–30. – KRAUSKOPF (s. Anm. 5) 118–122 u. 142–165.

⁸ SEDOC, 166 (November 1983); *Brasil, para quién es ta tierra?* (CEP, Lima 1984).

⁹ GÓMEZ DE SOUZA (Anm. 4) 254.

¹⁰ Vgl. dazu die Beiträge von C. BOFF, J. MEIER und F. GALINDO in: *ZMR* 68 (1984) Heft 2. – E. DUSSEL/J. MEIER, *Die kirchlichen Basisgemeinden in Brasilien*, in: E. KLINGER/R. ZERFASS, *Die Basisgemeinden – ein Schritt auf dem Weg zur Kirche des Konzils* (Würzburg 1984) 11–31.

- ¹¹ M. J. ROSADO NUNES, *Vida religiosa nos meios populares* (Petrópolis 1985) 83.
- ¹² E. DUSSEL, *De Medellín a Puebla* (México 1979) 268. – N. GREINACHER, *Die Kirche der Armen. Zur Theologie der Befreiung* (München 1980) 71–76.
- ¹³ P. LERNOUX, *Cry of the People* (New York 1982).
- ¹⁴ DUSSEL (Anm. 12) 275. – N. GREINACHER, (Anm. 12) 76–78 u. 153–160.
- ¹⁵ J. COMBLIN, *A América Latina e o presente debate teológico entre neo-conservadores e liberais*, in: *Revista Eclesiástica Brasileira* 41 (1981) 790–815.
- ¹⁶ M. A. BETIATO, *Da Ação Católica à Pastoral da Juventude* (Petrópolis 1985) 74.
- ¹⁷ Ebd.
- ¹⁸ DUSSEL (Anm. 12) 258–296.
- ¹⁹ H. HÄRING, *Kerk, wat zeg je van jezelf? De Theologie van Johannes Paulus II*, in: *Tijdschrift voor Theologie* 25 (1985), 248.
- ²⁰ COMBLIN (Anm. 15) 810.
- ²¹ Wird gleichzeitig portugiesisch (durch den Verlag Vozes in Petrópolis) und spanisch (durch die Ediciones Paulinas in Buenos Aires und Madrid) herausgegeben. Die beiden ersten Bände sind im Dezember 1985 erschienen.
- ²² Siehe: *Brasil, nunca mais* (Petrópolis 1985).
- ²³ *Concilium* 20 (1984) 477–479.
- ²⁴ F. C. ROLIM, *Pentecostais no Brasil. Uma Interpretação sócio-religiosa* (Petrópolis 1985) 33–60.
- ²⁵ A.a.O. 139.
- ²⁶ A.a.O. 104.
- ²⁷ A.a.O. 248ff.
- ²⁸ J. L. SEGUNDO, *Les deux théologies de la libération en Amérique Latine*, in: *Études* (Sept. 1984) 14–161.
- ²⁹ G. P. SUESS, *Volkskatholizismus in Brasilien – Zur Typologie und Strategie gelebter Religiosität* (Mainz–München 1978).

EDUARDO HOORNAERT, geb. 1930 in Brügge, seit 1958 im Nordosten Brasiliens tätig, ist Professor für Kirchengeschichte, bis 1982 am Theologischen Institut in Recife, seither am Institut für Theologie und Pastoralarbeit in Fortaleza. Er ist Mitgünder von CEHILA, Hauptautor des Bandes über die Kirchengeschichte Brasiliens in der Kolonialzeit und Verantwortlicher für das Projekt „Volksausgaben zur lateinamerikanischen Kirchengeschichte“.