

De parve de Bahman: unico, ejemplar

(7/8)

282 23162

H

I F 21263 F

MATERIALDIENST

DES

KONFESSIONSKUNDLICHEN INSTITUTS

EVANGELISCHER BUND - KONFESSIONSKUNDLICHES INSTITUT
BENSHEIM · EIFELSTRASSE 35

19. Jahrgang Nr.3 — Mai/Juni 1968

Postverlagsort Darmstadt

Lateinamerika

EL COLEGIO DE MEXICO

Im gegenwärtigen Sommer lenkt Lateinamerika aus mehreren Anlässen ein weltweites Interesse auf sich. Die Nachrichten über soziale Notstände, revolutionsähnliche Aktionen, Staatsstreich und Machtkämpfe häufen sich immer mehr. In Mexiko finden die Olympischen Spiele statt, und in Bogotá, Kolumbien, kommt der Eucharistische Weltkongress zusammen, den auch Papst Paul VI. besuchen will.

Der Materialdienst versucht deshalb, seinem Leserkreis mit dem

ersten Teil dieses Heftes die große Bedeutung Lateinamerikas für die Zukunft der Christenheit bewußter zu machen. Der Leitaufsatz skizziert die allgemeine Atmosphäre aus der Sicht der evangelisch-katholischen Begegnung. Er ist geschrieben von einem Protestanten in Argentinien, der sich einigen römisch-katholischen Progressisten verbunden weiß und aus ihrem entschlossenen Aufbruch zu kritischer Selbstbesinnung Hoffnung schöpft für den ganzen lateinamerikanischen Katholizismus.*)

Der römische Katholizismus in Lateinamerika

von Prof. Dr. Manfred K. Bahmann

Der römische Katholizismus schickt sich an, Lateinamerika nach viereinhalb Jahrhunderten ein zweites Mal zu entdecken, und einige seiner scharfblickendsten und glaubensvollsten Vertreter meinen, es biete sich hier die Chance, daß eine im wesentlichen hierarchisch verfaßte Kirche zu einer möglichst evangeliums- und schriftgemäßen Verkündigung gelangt. Selbstverständlich handelt es sich da bis auf weiteres um eine reine Zukunftsschau, aber man versucht doch die neuen Möglichkeiten zu erfassen und über die bloße Inventur der Gegebenheiten hinauszukommen. Das ist eben das Erstaunliche am römischen Katholizismus in Lateinamerika heute, daß er diesen Blick in die Zukunft wirft und die Möglichkeit einer schrift- und evangeliumsgemäßen Verkündigung als seine eigene Möglichkeit ernsthaft ins Auge faßt.

Die These einer katholischen Neuentdeckung Lateinamerikas weist gleichermaßen in die Vergangenheit wie in die Zukunft. Ohne die theologische Reflexion des postkonziliaren Katholizismus in Lateinamerika und anderswo wäre sie undenkbar. Sie geht von der Voraussetzung aus, daß die römische Kirche noch nie so ernsthaft über eine schriftgemäße Evangeliumsverkündigung nachgedacht hat, wie es heute geschieht. Es ist hier nicht der Ort, die Spannung theologisch zu analysieren, die auch weiterhin zwischen der „schriftgemäßen Evangeliumsverkündigung“ und der „hierarchisch verfaßten Kirche“ besteht. Vielen protestantischen Theologen gilt sie bekanntlich als untragbar, während katholische Theologen sie gerade heute mit größtem Nachdruck als eine notwendige dialektische Spannung verteidigen. Die durch die ökumenische Bewegung hervorgerufene Annäherung der Konfessionen hat nicht viel daran geändert, daß der Katholizismus die Evangeliumsverkündigung erst dann als wirklich „schriftgemäß“ anerkennt, wenn sie im Rahmen einer hierarchisch verfaßten Kirche erfolgt.

Unsere These wirft die Frage auf, ob der postkonziliare Katholizismus sich auf lange Dauer rechtens als ein spezifisch

römischer wird verstehen können, wenn er die Norm für seine Einheit nicht mehr in der Bindung an das Bistum Rom finden, wenn er die hierarchische Verfassung der Kirche langsam von der Kurie lösen und die vom Zweiten Vatikanischen Konzil zunächst nur angedeutete Möglichkeit nun auch wirklich wahrnehmen und den Weg zu einer schriftgemäßen Evangeliumsverkündigung konsequent zu Ende gehen sollte. In Lateinamerika jedenfalls nimmt — geschichtlich bedingt und auch infolge der großen Entfernung zur Römischen Kurie — seit einigen Jahren die Autorität der lokalen Hierarchie spürbar und stetig zu.

Welche genauen Antworten die vielen ungelösten Fragen finden werden, wird erst die Zukunft zeigen. Womöglich wird man einmal das Thema „Der römische Katholizismus in Lateinamerika“ für sachlich unzutreffend erachten und statt dessen die Kirchen in Lateinamerika und ihre mannigfaltigen Bekenntnisse zu Jesus Christus schildern. Wir weisen auf solche Möglichkeiten hin, nicht um uns in vagen Spekulationen zu ergehen, sondern um die gegenwärtige Spannung im Katholizismus recht zu würdigen. Augenblicklich kann man in Lateinamerika noch von einem „römischen Katholizismus“ und doch auch schon von einem „gemeinsamen Bekenntnis zu Jesus Christus“ sprechen. Darin liegt der schillernde Reiz des Katholizismus in diesem Kontinent — ein Reiz, der zugleich eine gefährliche Verlockung und der Aufruf zu echter Hoffnung ist. Der lateinamerikanische Katholizismus läßt sich deshalb auch nicht in einem einzigen, reich detaillierten „Gemälde“ wiedergeben — um einen Ausdruck von Gottfried Maron zu gebrauchen.¹⁾ Wir wollen uns mit einer Skizze be-

*) Wir weisen bei dieser Gelegenheit auch hin auf den wertvollen Aufsatz von Gonzalo Castillo Cardenas: Die Herausforderung der lateinamerikanischen Revolution, in: Die Kirche als Faktor einer kommenden Weltgemeinschaft. Herausgegeben vom Ökumenischen Rat der Kirchen, Stuttgart: Kreuz-Verlag 1966, S. 180—194.

¹⁾ Gottfried Maron: Der römische Katholizismus nach dem Konzil, in: MD 17, 1966, 1 ff.

gnügen, die die Hauptzüge jenes Umbruchs aufzeigt, den der Katholizismus hier gegenwärtig durchmacht.

Eine Skizze legt sich auch deshalb nahe, weil unser Thema nach dem römischen Katholizismus in seiner Beziehung zu einem konkreten Lebensraum fragt. Nun ist aber gerade Lateinamerika ein Kontinent, der ganz für sich, auch ohne jede Mitwirkung des Katholizismus, von einer Umwandlung ergriffen ist, die es momentan unmöglich macht, irgendwelche endgültige Urteile zu fällen. Vor Jahren schon hat *Rudolf Obermüller* auf die große Verschiedenheit der einzelnen Lebensräume hingewiesen, die fast gedankenlos unter dem Begriff „Lateinamerika“ zusammengefaßt werden. Solch oberflächliche Vereinfachung verwischt die starken Unterschiede und Spannungen, die zwischen den einzelnen lateinamerikanischen Ländern bestehen und die deren Wirklichkeit erst ausmachen. *Obermüller* drängt daher auf eine klare Abgrenzung der Begriffe und unterscheidet zwischen geographischen Räumen und Kulturbereichen.²⁾ „Südamerika“, „Mittelamerika“ und der „Karibische Inselraum“ sind danach Bezeichnungen für gesonderte geographische Räume. „Lateinamerika“ dagegen ist ein kultureller Begriff, der den im weitesten Sinne von der lateinischen Zivilisation geprägten Bereich bezeichnet und daher auch solche Gebiete mit einschließt, die wie Haiti, die Honduras und die Guayanas von der französischen, britischen oder niederländischen Zivilisation bestimmt sind. In Abgrenzung davon bezeichnet der Ausdruck „Ibero-Amerika“ jenen Bereich, der ausschließlich von der spanischen und portugiesischen Zivilisation geprägt ist.

Diese Unterscheidungen *Obermüllers* sind vorzüglich zu nennen. Durch verschiedene Kombinationen dieser Begriffe gelingt es dann wie durch den Dreh im Kaleidoskop, je eine ganz anders zusammengesetzte Welt zu sehen und zu beschreiben, Welten, die von Italienern, Indios, Spaniern, Niederländern, Griechen, Mulatten, Portugiesen und anderen bevölkert sind. Lateinamerika stellt in der Tat ein derartig buntes Kaleidoskop dar. Wir müssen uns heute jedoch fragen, ob die Bestimmung von klar umrissenen geographischen Räumen und Kulturbereichen ausreicht, um der ganzen Vielfalt Lateinamerikas gerecht zu werden. Wo will man beispielsweise die Kategorien hernehmen, die einem sinnvoll das Kuriosum eines Plattdeutsch sprechenden Negers mitten in Brasilien erklären, der dort zu einer deutschen Ansiedlung gehört? Lateinamerika ist voll von solchen „Kuriositäten“. Wer hier mit allzu engen Begriffen arbeitet, wird bald spüren, daß ihm die lebendige Wirklichkeit durch die Finger schlüpft.

So ist es nicht erstaunlich, daß von den Historikern, Soziologen und Völkerkundlern jeder auf seine Weise versucht, den schillernden Gegenstand „Lateinamerika“ genauer zu definieren. Der brasilianische Anthropologe *Darcy Ribeiro* etwa kommt zu einer sehr originellen Unterscheidung zweier grundsätzlich verschiedener Völkertypen in Lateinamerika, den sogenannten „verpflanzten“ und den „neuen“ Völkern.³⁾ Danach fallen die Argentinier und Uruguayer in dieselbe Kategorie wie die Nordamerikaner und Kanadier. Sie sind als europäische, in die alten amerikanischen Zivilisationen „verpflanzte“ Völker zu bestimmen, klar unterschieden von den „neuen“ lateinamerikanischen Völkern, die durch die völlige Verschmelzung der einheimischen, europäischen und afrikanischen Elemente eine grundsätzlich neue, eigenständige Kultur entwickelt haben.

²⁾ *Rudolf Obermüller*: Das Evangelium in Lateinamerika, in: Die evangelische Diaspora, 1958, H. 1/2, S. 2.

³⁾ *Darcy Ribeiro*: Matrices Culturales Rioplatenses, in: Cuadernos de Marcha, Oktober 1967, Nr. 6, S. 3.

Darüber hinaus könnte man die lateinamerikanischen Wirtschaftsstrukturen und Regierungsformen als wesentliche Einteilungskategorien in Betracht ziehen. Dann ergibt sich wieder ein anderes Bild. Einige Länder wie Mexiko, Venezuela und Argentinien haben ein verhältnismäßig hohes Niveau der technischen und wirtschaftlichen Entwicklung erreicht, während ihre unmittelbaren Nachbarn zum Teil noch in völliger Primitivität leben. Im politischen Leben dagegen spannt sich ein weiter Bogen von den Militärdiktaturen in Argentinien und Brasilien über die verschiedenen demokratischen Verfassungsformen bis hin zum „Fidelismus“ *Fidel Castros* in Kuba einerseits und der von afrikanischem Spiritismus durchsetzten Diktatur *Francois Duvaliers* in Haiti andererseits.

Die Vielfalt der Betrachtungsweisen entspricht durchaus der verwirrenden Fülle eines Kontinentes, der seine Einheit noch nicht gefunden hat und noch auf der Suche nach seiner Identität ist. Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, uns mit den einzelnen Untersuchungsmethoden kritisch auseinanderzusetzen. Um jedoch unsere Skizze nicht ohne alle Farbe zu lassen, sei es uns gestattet, einen längeren Blick auf die Menschen zu werfen, die uns heute in diesem konkreten Lebensraum begegnen.

Der „Lateinamerikaner“ mag irgendwo am Rande eines Urwaldes oder einer Steppe von einer sehr primitiven Kombination von Fischfang, Jagd und ein wenig Landarbeit leben. Er mag aber ebenso gut ein hochgebildeter Großstädter sein, ein Personalchef der Firmen Volkswagen, Goodyear oder Peugeot, der vom Terminkalender gehetzt ist und sich kaum von seinem europäischen oder nordamerikanischen Kollegen unterscheidet. Im einen wie im andern Falle wird er sich in der Regel wohl als „gut katholisch“ bezeichnen, jedoch ohne sich darüber Rechenschaft abzulegen, was diese Bezeichnung beinhalten könnte. Jedenfalls warten die wenigsten Lateinamerikaner auf eine Entscheidung der römisch-katholischen Kirche in der Lösung ihrer Probleme, sei es im politischen Leben, sei es — wie beispielsweise in der Frage der Geburtenregelung — im persönlichen Leben. Ob der Lateinamerikaner mit Hilfe der modernen medizinischen Präparate ohne weiteres nachdenken seine Familie „plant“ oder nicht „plant“, entscheidet sich allein an seinem persönlichen Lebensstil, seinen finanziellen Mitteln und seiner Allgemeinbildung.

Beide Welten, die der völligen Primitivität und die der hochmodernen Zivilisation, leben heute nicht mehr beziehungslos nebeneinander. Sie wissen voneinander. Der Indio, der in seiner Hütte auf den Anden seine ständig wachsende Familie versorgt — oder vielleicht sich auch von ihr versorgen läßt —, weiß freilich nicht, wie es in einer Boeing 707 aussieht, was eine Stewardess oder ein Filet Mignon ist. Aber er weiß, daß es diese andere Welt gibt; schließlich fliegt sie ihm ja in Gestalt jener Boeing 707 jeden Tag zur selben Stunde ganz buchstäblich über den Kopf. Selbst wenn er nur selten in einen Marktflecken kommt, verfolgt ihn doch diese andere Welt täglich mit ihren Anschauungen und Idealen durch das Radio, das heute auch in den entlegensten Hütten selten mehr fehlt.

In dem Versuch beider Welten, zueinander zu finden, hat sich nun aber eine soziale Unruhe und Bewegung entfesselt, die gerade die große Masse derer erfaßt hat, die nun nicht „ganz oben“ oder „ganz unten“ auf der Leiter des zivilisatorischen Fortschritts stehen. In Lateinamerika gehören zu dieser Mittelklasse die Angestellten, Taxichauffeure, Auto-mechaniker und Kleinbauern sowie die Gelegenheitsarbeiter und Arbeitslosen, die sich in einem ständigen Strom von den

Landprovinzen kommend in die Elendsviertel am Rande der Großstädte pressen. Mögen sie auch nur in unmenschlichen Behausungen ihr Unterkommen finden, so hoffen sie hier doch auf eine bessere Chance, als ihre verarmte Heimatprovinz sie ihnen bot. Die Hoffnung, ihre Kinder in der neuen Umgebung zur Schule schicken zu können, damit wenigstens diese es einmal besser haben, verbindet sich mit einem bitteren Mißtrauen gegenüber den gegenwärtigen Politikern und Regierungschefs, die man, ohne viel zu fragen, für das große Elend verantwortlich macht. Man erhofft sich vom Westen genauso wenig wie vom Osten und wartet dennoch auf einen großen Wechsel der Dinge, der sich in einer etwas unklaren Weise vollziehen werde. Obwohl die zahlreichen Regierungstürze in der Vergangenheit jene ersehnte Wende nicht gebracht haben, harrt man doch auf die „wirkliche“ Revolution, die alles zum besten kehren soll. Diese teils verzweiflungsvolle, teils romantische Sehnsucht ist es auch, die viele Intellektuelle, Akademiker und Studenten den Anschluß zu den verbotenen kommunistischen Parteien oder marxistischen Bewegungen suchen läßt. Man kann sich dabei des Eindrucks nicht erwehren, daß persönliche Überzeugung und disziplinierte Bindung an eine Partei und ihr Programm längst nicht so im Vordergrund stehen wie der Wunsch, durch Teilnahme an etwas Verbotenem der allgemeinen Unlust Ausdruck zu verschaffen.

In dieser Perspektive sehen wir ein anderes Lateinamerika als jenes, das sich dem Touristen darbietet, nicht das verträumte exotische Palmenland, farbenprächtige Heimat des argentinischen Gaucho oder des mexikanischen Mestizen, sondern einen Lebensraum, in dem die soziale Unruhe gärt, ohne jedoch bereits eine klare Richtung gefunden zu haben. In dieser Perspektive erscheint dann aber der Lateinamerikaner als derselbe nervöse und von Spannungen erfüllte Mensch unserer Zeit, der uns aus Europa und Nordamerika vertraut ist. Allerdings muß man in Lateinamerika den unerläßlichen Zusatz machen, daß es hier eben auch den in völliger Primitivität lebenden Indio gibt, daß die Not der überfüllten Elendsviertel das Schicksal der deutschen Flüchtlingslager nach dem letzten Kriege an Zahl wie auch an menschlicher Ausweglosigkeit in unvergleichlichem Maße übersteigt und daß als Folge davon die sozialen Spannungen einen kritischen Punkt erreicht haben, der Lateinamerika von den geordneteren Verhältnissen in Europa und Nordamerika grundsätzlich unterscheidet.

Nur ein sehr oberflächlicher Beobachter würde die Schuld an den lateinamerikanischen Spannungen kurzerhand dem römischen Katholizismus zuweisen. Auch wenn die katholische Kirche jahrhundertlang die geistige Vormachtstellung innegehabt hat, kann man doch mit demselben Recht die Ursachen für die wirtschaftlichen und politischen Probleme Lateinamerikas auch bei der enormen Geschwindigkeit der technischen Entwicklung suchen, auf die dieser Kontinent einfach nicht vorbereitet war. Zugleich läßt es sich nicht leugnen, daß die soziale Unruhe die katholische Kirche Lateinamerikas zu einer radikalen Neubesinnung ihres Auftrages herausfordert. Es bestehen kaum noch bei einem der katholischen Kirchenführer Zweifel darüber, daß der lateinamerikanische Katholizismus in seiner traditionellen Gestalt in eine Krise geraten ist, aus der er nur durch eine Neugeburt gerettet werden kann, auch wenn keineswegs Einmütigkeit hinsichtlich der notwendigen Neugestaltung des kirchlichen Dienstes herrscht.

So ermöglicht der jahrhundertealte enge Anschluß an die jeweiligen politischen Machthaber der Hierarchie keinen freien, ungehinderten Zugang zum Volke mehr, sondern

wirkt sich jetzt als ein bedrohliches Hindernis aus, das die wenigen noch bestehenden Bindungen zum lateinamerikanischen Menschen abschnürt. Dabei ist man sich völlig klar, daß jede neue Standortbestimmung in den aufgewühlten sozialen Verhältnissen nur ein Teil einer größeren Reform sein kann. Die geforderte Erneuerung muß die gesamte katholische Kirche ergreifen und somit auch ihr liturgisches Leben, ihre Sakramentsverwaltung, ihr Sakramentsverständnis, ihre Predigt und ihr Selbstverständnis mit einschließen.

Zeigt sich in der Bereitschaft zu einer allumfassenden Reform die Verbundenheit des lateinamerikanischen Katholizismus mit dem auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil ausgedrückten Anliegen des Weltkatholizismus, so läßt sich sein Spezifikum in der Dringlichkeit finden, mit der er durch die ihn umgebenden sozialen Probleme zu einer Reform förmlich gezwungen wird. In aller Deutlichkeit wird hier erkannt, daß nicht mehr viel Zeit für die kirchliche Erneuerung bleibt. „Lateinamerika ist eine in Bewegung geratene Welt“, schreibt der Jesuitenpater *Juan Luis Segundo* aus Montevideo.⁴⁾ Ganz richtig sieht er in dieser Bewegung, mit der Lateinamerika ungestüm vorwärtsdrängt, ohne sich seines Zieles klar zu sein, eine schwere Anfechtung nicht nur für die römisch-katholische Kirche, sondern für die christlichen Kirchen in Lateinamerika überhaupt.

„Es sind ja gerade die Geschwindigkeit und der Tiefgang jener Lateinamerika verwandelnden Bewegung, die den Christen vor so schwere Probleme stellen — tiefergreifende oder zumindest offenkundigere Probleme, als sie anderswo auftauchen. Der Umbruch fordert eine Antwort; es muß mit einer klaren Erkenntnis dessen, was man will, geantwortet werden. Wechsel gibt es freilich auch anderswo, aber er ist langamer. In Lateinamerika sind wir gezwungen, darüber nachzudenken, wie die christlichen Begrifflichkeiten auf neue Institutionen, auf die frischgeprägten Wirklichkeiten dieser neuen Welt anzuwenden sind.“⁵⁾

Es ist keineswegs nur der römische Katholizismus, der vor dieser „in Bewegung geratenen Welt“ Lateinamerikas steht, ohne gleich die richtige Antwort finden zu können. Der protestantische Theologe fragt sich in derselben Weise:

„In jedem Fall ist Lateinamerika als Umwelt etwas, was fließt, etwas, was große Zukunftsmöglichkeiten an zu erschließenden Reichtümern verheißt; etwas, was in vollster sozialer Bewegung von unten nach oben und von oben nach unten ist: ein ‚Kontinent von morgen‘. Soll die Evangelisation hier das Alte zu retten suchen? — oder die Zukunft vorwegnehmen? — oder an sich selbst diese Verwandlung mitmachen?“⁶⁾

Das Ausmaß der Neuentdeckung Lateinamerikas, zu der der römische Katholizismus heute gefordert ist, läßt sich wohl am besten mit einem historischen Rückblick verdeutlichen. Noch zu Anfang dieses Jahrhunderts teilte sogar die überwiegende Mehrheit der Protestanten die Meinung, die Papst *Alexander VI.* zum ersten Male in der Bulle *Inter caetera divinae* vom 4. Mai 1493 formuliert hatte, daß Lateinamerika mit vollem Recht vom Papst als ein katholisches Lehen an die jeweiligen politischen Herrscher vergeben werden könne. Auf der internationalen Konferenz des Missionsrates in Edinburgh 1910 war die Mehrheit der protestantischen Kirchenführer durchaus bereit, Lateinamerika als einen „katholischen Kontinent“ zu betrachten und daher außerhalb des Verantwortungsbereiches der evangelischen Mission zu stellen. Selbst im Jahre 1956 nahm man es noch

⁴⁾ Juan Luis Segundo: The Future of Christianity in Latin America, in: Cross Currents, Sommer 1963, S. 273.

⁵⁾ Ebenda.

⁶⁾ Obermüller, a. a. O., S. 3.

als ziemlich selbstverständlich hin, daß die südamerikanischen Länder sich für die treuesten Söhne der katholischen Kirche hielten. So konnte damals Bischof *Hanns Lilje* berichten:

„Viele südamerikanische Länder sehen sich als treuere Söhne der Kirche an als die Stammländer Europas. Man sagt es mit einem scherzenden Unterton, aber man meint es im Grunde ganz ernst: Wenn der Papst Rom verlassen muß, wird er nach Rio de Janeiro gehen.“⁷⁾

Inzwischen ist ein Jahrzwölf vergangen, die Südamerikaner geben sich kaum noch eiteln Selbsttäuschungen hin, und das weitverbreitete Bild vom „katholischen Kontinent“ wurde ganz erheblich revidiert. Die letzten beiden Päpste haben Rom schon einige Male verlassen, aber sich nicht bemüht gesehen, nach Rio de Janeiro zu eilen. Statt dessen ist *Paul VI.* zu den Patriarchen im Nahen Osten und zu den Vereinten Nationen in New York, nach Palästina und Indien gereist. Wenn er nun in diesem Jahr auch nach Lateinamerika kommt, so stattet er gewiß nicht mehr seinen „treuesten Söhnen“ einen Besuch ab, sondern erscheint in Bogotá, wie er in Bombay erschienen ist, d. h. er nimmt an den Eucharistischen Weltkongressen teil.

Harding Meyer bemerkt mit Recht, daß die katholischen Veröffentlichungen „nun auch ganz programmatisch und in aller Breite mit dem ‚Mythos vom katholischen Kontinent‘ aufgeräumt“ haben.⁸⁾ Es sei heute vielmehr offenbar, daß Lateinamerika, „statt eine katholische Großmacht zu werden, zu einem katholischen und christlichen Notstandsgebiet erster Ordnung“ geworden ist.⁹⁾

Die große Hoffnung, die der lateinamerikanische Katholizismus trotz der gegenwärtigen schweren Krise in sich birgt, liegt in der Klarheit, mit der katholische Theologen den Notstand erkennen und die bisherigen Hilfsaktionen als unzureichend kritisieren. Durch internationale Hilfsprogramme wurden in den letzten zehn Jahren Priester, Mönche und Nonnen aus aller Welt für den Dienst in Lateinamerika gewonnen. Riesensummen wurden in Deutschland, den Niederlanden und den USA für den Bau oder die Unterhaltung kirchlicher Institute, Seminare, Sendestationen und Schulen gesammelt. Die geleistete Hilfe für Lateinamerika auf dem Gebiet praktisch-kirchlicher Arbeit war großzügig und zweifellos von echtem guten Willen getragen. Trotzdem wird sie von namhaften katholischen Theologen in Lateinamerika als nachteilig abgelehnt, weil ihrer Erkenntnis nach ein anderes not tut: die entschiedene Hinwendung zur grundlegenden Botschaft des Evangeliums und nicht die Rettung kirchlicher Institutionen.¹⁰⁾

Monsignore *Ivan Illich*, der als Direktor des Zentrums für Interkulturelle Ausbildung in Cuernavaca, Mexiko, Hunderte von Missionaren für Lateinamerika ausgebildet hat, vergleicht die katholischen Hilfsaktionen für Lateinamerika mit Aspirin-tabletten, die den notwendigen radikalen chirurgischen Eingriff keineswegs unnötig machen, sondern nur hinauschieben und damit die Krankheit verlängern. In einer schonungslosen Analyse, die den provozierenden Titel trägt: „Die schäbige Seite der Liebestätigkeit“, bezeichnet er die römisch-katholische Kirche Lateinamerikas als eine „verarmte

grande dame, die sich krampfhaft bemüht, eine fürstliche Attitüde des Almosengebens trotz ihres verminderten Einkommens aufrechtzuerhalten.“¹¹⁾ *Illichs* persönliche Empfehlung deckt sich mit der des Jesuitenpaters *Daniel Berrigan*:

„Ich schlage vor, daß wir für mindestens drei Jahre auf die Entsendung von Menschen und Hilfsmitteln verzichten, uns eingraben, unseren Fehlern standhalten und lernen, sie nicht mehr zu kanonisieren.“¹²⁾

Was nach *Illich* wirklich not tut, ist eine evangelische Form. Sie würde in der Ausbildung von Laien zur Erfüllung der meisten Aufgaben bestehen. Weiter würde dazu Überprüfung der bestehenden Pfarrestrukturen, der Funktionen der Priester und der sonntäglichen Predigten gehören wie auch die Einrichtung des verheirateten Diakonates. Formen der Wortverkündigung und der Abendmahl und schließlich auch der Gottesdienst im engen Kreis, die Bekehrung zum Evangelium im intimen Milieu einer Pfarre zum Ziel haben soll.¹³⁾

Ohne die praktischen Punkte eines Reformprogramms aufzuzählen, fordert der bereits zitierte Jesuitenpater *Segundo* in ganz demselben Geist eine „christliche Evangelisation Lateinamerikas“.¹⁴⁾ Nur durch die persönliche Bekehrung zum Christentum wird es seiner Meinung nach in Lateinamerika zukünftig noch Christen geben.¹⁵⁾ Eine solche Evangelisation werde sich allein noch auf „die grundlegende Botschaft des Evangeliums“ gründen können.¹⁶⁾ Scharf zugespitzt fragt *Segundo*:

„Sind Mariae Himmelfahrt und päpstliche Unfehlbarkeit dann die Frohbotschaft? Nein, gewiß nicht! . . . Wichtig aber ist die Erkenntnis, daß jene frühen Christen noch überhaupt nichts wußten von solchen Dingen wie päpstlicher Unfehlbarkeit, aber sie wußten, was es heißt, ein Christ zu sein.“¹⁷⁾

Klein ist die Zahl derer, die ein neu zu findendes frühchristliches Handeln und Verkündigen als den einzigen Weg für den Katholizismus in solch großer sozialer Unruhe erkennen. Wenn man sie mit der Masse der nominellen Katholiken vergleicht, verschwinden sie fast. Aber dabei würde man übersehen, daß es gerade jene lateinamerikanischen katholischen Theologen sind, die verantwortlich über die Existenz ihrer Kirche nachdenken und die deren Zukunft entscheidend bestimmen werden, weil sie die Herausforderung der Gegenwart ernst nehmen.

Die soeben geschilderte Erkenntnis wirkt sich bereits in einer neuen Haltung gegenüber den Nichtkatholiken aus. Anstatt der herkömmlichen Verdammung aller protestantischen Missionsarbeit als Einbruch in fremden Besitz breitet sich langsam eine kritische Unterscheidung zwischen echtem missionarischen Dienst und illegitimem Proselytismus aus. Offiziell werden die „getrennten Brüder“ freilich noch nicht zur Mitarbeit an der Evangelisation dieses Kontinentes aufgefordert. Aber in der Anerkennung ihrer missionarischen Arbeit — selbst unter getauften Katholiken, die ihrer Kirche fremd geworden sind — liegt doch eine indirekte Bitte um Mitarbeit. So schreibt der Pater *Jorje Mejía* aus Buenos Aires:

„Unter gewissen Voraussetzungen müssen eine derartige nicht-katholische Predigt und ein derartiger nicht-katholischer

⁷⁾ *Hanns Lilje*: Welt unter Gott, 1956, S. 132.

⁸⁾ *Harding Meyer*: Christenheit ohne Reform, in: Lutherische Rundschau, Oktober 1967, Jg. 17, H. 4, S. 488.

⁹⁾ Ebenda, S. 490.

¹⁰⁾ Es ist unbegründet, wenn Meyer, nachdem er das „Reformdenken“ von einem rein „restaurativen Denken“ unterschied hat, plötzlich meint: „Das Reformdenken im lateinamerikanischen Katholizismus konzentriert sich auf den Bereich der praktischen kirchlichen Arbeit . . . Das theologische Gebiet bleibt dabei noch weitgehend ausgeklammert . . .“, ebenda S. 493.

¹¹⁾ *Ivan Illich*: The Seamy Side of Charity, in: America, 1. 1967, S. 89.

¹²⁾ Ebenda S. 90.

¹³⁾ Ebenda.

¹⁴⁾ *Segundo*, a. a. O., S. 280.

¹⁵⁾ Ebenda: „Es wird unmöglich, ein Christ zu sein, es sei denn durch eine Bekehrung zum Christentum . . . In Lateinamerika ist die Zeit sehr nahe, da es nur noch durch Evangelisation Christen geben wird.“

¹⁶⁾ Ebenda.

¹⁷⁾ Ebenda.

Gottesdienst nicht unbedingt ein Übel sein. Was sind diese Voraussetzungen? ... Die Empfänger der Evangelisation müssen eines leichten und normalen Zuganges zu den Quellen des katholischen Lebens entbehren. Sie müssen daher wie ‚Schafe ohne Hirten‘ sein ... Aber genau das ist der Fall in Ländern der alten katholischen Einheit wie in Lateinamerika, wo die Evangelisation durch die Dummheit der einen ... und durch die flache Aufklärung der anderen unterbrochen wurde, ... wo heute die Massen der Predigt und der Sakramente beraubt sind, während die Probleme noch nicht aufgehört haben, sich zu vervielfachen, und der Klerus an Zahl abnimmt. ... Normalerweise sind alle diese Männer und Frauen immer noch in den katholischen Glauben getauft, aber ihre lebendige Einfügung in die Kirche beginnt und endet damit ... Wenn nun unter diesen ‚Halbgläubigen‘ nicht-katholische Missionare erscheinen mit der Absicht und hinreichenden Beglaubigung einer echten Evangelisation, was sollen wir dann sagen? Sollen wir etwa sagen, daß die völlige Unkenntnis Christi einer unvollkommenen Kenntnis vorzuziehen sei? Sollen wir etwa sagen, daß die völlige religiöse Erschlaffung oder der Aberglaube einer gewissen Form christlicher Bekehrung vorzuziehen sei?“¹⁸⁾

Die protestantischen Kirchen brauchen nichts anderes zu tun, als ihren Beitrag zur Evangelisation Lateinamerikas zu

¹⁸⁾ Jorje Mejía: Las Misiones no católicas en regiones de mayoría católica, in: Concilium, April 1966, H. 14, S. 588.

Synkretistische und paganistische Phänomene im lateinamerikanischen Katholizismus *)

Konsultiert man ein Handbuch über Ibero-Amerika, so findet man darin die lateinamerikanischen Republiken als katholische Länder ausgewiesen, was zweifelsohne auch

der Wirklichkeit entspricht, zählt man als Katholiken alle diejenigen, die kirchlich getauft sind. Nichts jedoch besagt eine solche pauschale Notiz über die Eigenart des Katholizismus in der Neuen Welt.

In Dogma und Doktrin ist er zwar fast der gleiche wie im westlichen Europa. Auch zeichnen sich die ehemals spanischen und portugiesischen Besitzungen durch ein Höchstmaß an Gleichartigkeit in den religiösen Praktiken aus. Waren doch die Missionsbestrebungen während der Kolonialzeit zentral vom Mutterland, d. h. der iberischen Halbinsel, aus gesteuert worden, und hatte man seinerzeit Andersgläubigen wie Juden und Protestanten von vornherein verboten, in Amerika einzuwandern.

Allerdings ließen sich die unterworfenen Völkerschaften weder schlagartig zum Christentum und katholischen Glauben überführen, noch so durchgreifend missionieren, daß Abgötterei und heidnisches Brauchtum völlig ausgerottet worden wären. Vielmehr haben sich trotz jahrhundertelanger kirchlicher Bemühungen voreuropäische Glaubensvorstellungen und kultische Elemente der vielfältigsten Art in Form von „beharrlichen Resten“¹⁾ bis in die Gegenwart erhalten. Zudem ist außereuropäisches Religionsgut von den Europäern selbst durch den Sklavenhandel aus Afrika nach Latein-

amerika importiert worden. So kommt es, daß unter der nominell christlichen und allergrößtenteils katholischen Masse der Bevölkerung, seien es nun Indianer, Mestizen²⁾, Neger oder Mulatten, religiöse Anschauungen und Frömmigkeitsformen in einer Vielfalt von Ausprägungen existieren. Entgegen dem offiziellen Katholizismus ist der Volksglaube weitgehend dadurch gekennzeichnet, daß es ein mit bestimmten nichteuropäischen Überzeugungen und Gebräuchen durchsetzter und verbundener Katholizismus ist, dessen in altindianischen beziehungsweise negriden Religionen wurzelndes Gedankengut und kultische Manifestationen entweder christlich umgedeutet worden sind oder sich gewissermaßen unter einem christlichen Deckmantel abspielen.

Die katholische Kirche hat diese Entwicklung, ohne sie eigentlich zu wollen, zum Teil noch gefördert. Bei der Heidenbekehrung haben sich die Missionare vielfach des uralten anschaulichen Mittels kultischer Aufführungen und Tänze bedient, nun allerdings mit christlich-missionarischer Belehrung gefüllt. Oft errichtete man auch die Kirchen auf den Mauern heidnischer Tempel. Ferner überliefern die spanischen Chronisten der frühen Kolonialzeit altindianische religiöse Gepflogenheiten, die sich von christlich-katholischen Bräuchen nicht wesentlich unterscheiden. Beide verschmolzen derart miteinander, daß es heute oft schwierig, wenn nicht gar unmöglich ist, herauszufinden, ob sie ehemals christlichen oder heidnischen Ursprungs waren. In diesem Zusammenhang soll auch nicht unerwähnt bleiben, daß durch die spanisch-portugiesische Missionierung der iberische Katholizismus des sechzehnten Jahrhunderts nach Amerika verpflanzt wurde, dem mancherlei uns heute seltsam anmutende Elemente anhafteten.

Wir wollen in der gebotenen Kürze nur zwei große Blöcke herausstellen, die sich sowohl rassisch als auch geographisch weitgehend ausschließen: auf der einen Seite die durch negride Einflüsse ausgebildeten Kulte, die in ihren prominentesten Formen in Brasilien und da vornehmlich in den Küstenstaaten vertreten sind, und auf der anderen, beginnend mit Mexiko im Norden dem Verlauf des großen Gebirgszuges nach Süden folgend, die Kette jener lateinamerikanischen Republiken mit überwiegender Indianer- und Mestizenbevölkerung und demzufolge mehr oder weniger starkem Einschlag von altindianischen Glaubenselementen.

²⁾ Nicht als rassischer, sondern als sozio-kultureller Begriff zu verstehen.

*) Die nachfolgenden Ausführungen basieren zum Teil auf Beobachtungen und Informationen, die die Verfasserin 1964/65 während eines achtzehnmonatigen Aufenthalts in Ekuador sammeln konnte. Ihres Erachtens handelt es sich bei den „paganistischen Phänomenen“ um heute zwar teilweise sinnentleerte, aber dennoch — bedingt durch ein gewisses Beharrungsvermögen — weiterhin ausgeübte religiöse Praktiken, um Frömmigkeitsformen, die einem andersartigen, uns allerdings fremden Bewußtseinsgrund und Erlebnisbereich entspringen. Vgl. hierzu *Josef Haekel*: Religion, in: *Leonhard Adam* und *Hermann Trimborn*: Lehrbuch der Völkerkunde, Stuttgart 1958, S. 41.

¹⁾ *Hermann Trimborn*: Die Religionen der Völkerschaften des südlichen Mittelamerika und nördlichen und mittleren Andenraumes, in: *Die Religionen des alten Amerika. Die Religionen der Menschheit*, Bd. VII, Stuttgart 1961, S. 160.

Es gibt zwar zahlreiche Parallelen. Beispielsweise werden sowohl indianische Götter als auch Gottheiten afrikanischer Kulte mit der Muttergottes und verschiedenen Heiligen gleichgesetzt. Im Gebiet der mittleren Anden wird die Erd- und Fruchtbarkeitsgöttin Pachamama mit der Jungfrau Maria identifiziert, ebenso der Wetter- und Regengott Illapa mit dem heiligen Jakobus. Dem entspricht bei den nach Brasilien eingeführten afrikanischen Kulturen die Interpretation der Wassermutter Iemanjá als heilige Jungfrau, die dann besonders die Seefahrer und Liebenden beschützt, oder die Deutung des Xangó, des Geistes der Gewitter und Blitze, als heiliger Hieronymus. Dennoch zeichnen sich beide Gruppen durch höchst unterschiedliche Ausprägungen im kultisch-religiösen Bereich aus.

Das Leben wie das religiöse Empfinden der Hochlandbevölkerung wird teilweise noch ganz stark und elementar von der geographischen Umwelt und den extremen klimatischen Verhältnissen bestimmt. Im wesentlichen kreist das Denken und Trachten dieser Menschen um die Fruchtbarkeit der Felder und Haustiere, von der ihr Dasein völlig abhängt. Das Verlangen, bestimmte Fruchtbarkeitsgottheiten durch Opfer beeinflussen und damit Ernteertrag wie Viehbestand sichern zu können, ist mehr als naheliegend und tatsächlich auch tief im religiösen Bewußtsein verankert. Dabei lassen sich einige Stufen unterscheiden. Die Opfergaben werden verbrannt oder vergraben, in irgendeiner Weise jedenfalls der Erde zugeführt und damit der Erdmutter Pachamama geopfert, die entweder als solche oder mit der Jungfrau Maria synkretisiert verehrt wird. Dieses Handeln findet sich aber auch schon losgelöst von der Vorstellung einer Fruchtbarkeitsgöttin und bezieht sich dann ganz allgemein auf eine gute Ernte. Wieder andere Hochlandbewohner sind überzeugt, sie könnten durch die Ausgestaltung eines kirchlichen Festes für die Muttergottes oder einen Heiligen die gleiche Wirkung erzielen.

Innerhalb der ungemein komplexen Fruchtbarkeitsvorstellungen läßt sich als naturvölkisch-religiöses Phänomen der Glaube anführen, daß nicht allein Opfergaben pflanzlicher, tierischer und mineralischer Art ausreichen, sondern im Interesse des allgemeinen Wohlergehens auch menschliche Opfer — Blut, Verletzte oder Tote — erforderlich sind, eine Überzeugung, die bis in jüngste Zeit bei rituellen Kämpfen, oftmals anlässlich eines hohen kirchlichen Feiertages, ihren Niederschlag findet. Paganistisch wäre gleichermaßen der weitverbreitete Glaube an durch Geister verursachte Krankheiten, an Schädenswirkungen, die auf böse Zauberer oder Naturerscheinungen zurückgeführt werden, zu nennen.

Als ein letztes Beispiel für Äußerungen der altindianischen Religiosität wollen wir die sogenannten Apachitas erwähnen, Steinhäufen, die an Paßübergängen und Gipfeln dadurch entstanden sind, daß Vorüberziehende einen Stein oder was sie gerade zur Hand hatten, deponierten. Es gilt dies als devote Geste gegenüber dem Berggeist, und mit ihr werden die Müdigkeit nach dem mühseligen Aufstieg sowie die Gefahr, der Höhenkrankheit zum Opfer zu fallen, von dem Betreffenden genommen. Derartige Apachitas trifft der aufmerksame Beobachter vielerorts im Raum der mittleren Anden, nun aber zuweilen mit einem christlichen Kreuz überhöht.

Das soeben geschilderte Phänomen mag sinnfällig illustrieren, daß die katholische Kirche diese heidnisch anmutenden Bräuche, soweit sie harmloser Natur sind, weitgehend toleriert, oder aber bei manchen die Lösung darin erblickt hat, sie gewissermaßen nachträglich im christlichen Sinne zu heiligen.

Gegenüber den aus altindianischen religiösen Vorstellungen übernommenen Phänomenen, die weithin eine ganz persönliche Frömmigkeit ausdrücken, erscheint in dem andern geographischen Großraum, Brasilien, das synkretistische Kultwesen in organisierter Form mit festen Zentren und Priesterschaften, so wie es sich aus den durch Angehörige der Sudan- und Bantugruppen eingeführten negriden Religionen und deren Verschmelzung mit dem Katholizismus entwickelt hat. Die Begriffe Macumba, Condomblé, Catimbo, Xangó und Umbanda bezeichnen Varianten dieses Kultwesens, die mehr oder weniger übereinstimmend das Ritual des Tieropfers, das gemeinsame Opfermahl, die heilige Musik, den kultischen Tanz und die fetischistische Besessenheit aufweisen. Am Leben erhalten hat das Kultwesen der hohe Prozentsatz an negrider Bevölkerung in Brasilien, die lange Zeit der Absonderung der Neger in Sklavenwohnungen, die mangelhafte Unterweisung im katholischen Glauben, aber auch der ausgeprägte Antiklerikalismus und die Unter-

drückung der Tätigkeit religiöser Orden im neunzehnten Jahrhundert. Heutzutage wird aus Kulturen wie dem Umbanda, der offiziell als „afro-brasilianischer Kult“³⁾ anerkannt wurde, politisches und touristisches Kapital geschlagen, wie überhaupt eine weitgehende Kommerzialisierung mit einem Aufschwung des Kultwesens Hand in Hand zu gehen scheint, an dem auch viele Weiße aktiv teilnehmen. Gleichzeitig zeichnet sich eine innere Umgestaltung ab. Vom Umbanda wird berichtet, daß man sich in letzter Zeit bewußt von den afrikanischen Vorbildern distanziert und neue, eigene Formen anstrebt, vielfach auch in Verbindung mit dem gleichfalls in Brasilien weitverbreiteten Spiritismus. Entscheidende Elemente des mit einzelnen katholischen Zügen verbrämten Kultes sind Ahnenkult, Geisterglaube und magische Praktiken sowie die von ihnen ausgehende Attraktion auf die Menschen aller sozialen Schichten, desgleichen auch die Faszination, selbst aktiv am Kultgeschehen teilzunehmen.

Roswith Harbeck

³⁾ Venantius Willeke: Umbanda und Christentum in Brasilien. Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft, Jg. 44 H. 2, Terrytown N.Y. 1960, S. 160; vgl. auch Arthur Ramos: Die Negerkulturen in der Neuen Welt [Übersetzung von culturas negras no novo mundo], Erlenbach-Zürich 1947.

Lateinamerika als Prüfstein der römisch-katholischen Soziallehre

Auf recht zwiespältige Weise tritt in unseren Tagen Lateinamerika als Problem von äußerster Brisanz in das allgemeine katholische Bewußtsein. Während sich einerseits der Mythos vom katholischen Kontinent als bare Illusion erweist¹⁾, wächst gleichzeitig die Erkenntnis, wie sehr die Weiterentwicklung des Weltkatholizismus mit dem Schicksal dieses Erdteils verflochten ist. Schon heute lebt dort gut ein Drittel aller nominellen Katholiken (36 Prozent), und am Ende des Jahrhunderts wird es voraussichtlich die Hälfte sein. Kardinal Leo Jozef Suenens sagte deshalb bei einem Besuch in Rio de Janeiro kurz und bündig, die Zukunft der katholischen Kirche werde sich „in Lateinamerika entscheiden“.²⁾ Das ist durchaus nicht triumphierend gemeint; jeder Optimismus erscheint fehl am Platze. Zwar hat sich die Zahl der Ordensfrauen von 1950 bis 1965 um 60 Prozent erhöht, aber jene 36 Prozent aller Katholiken stellen nur 9,6 Prozent der Priester, und es ist ganz ungewiß, wann sich das ändern wird: zu groß ist die Zahl der Analphabeten, zu klein jene Gesellschaftsschicht, die den Priesternachwuchs stellen könnte.

Nun wäre es freilich falsch, in diesen kirchlichen Sorgen die eigentlich bewegende Frage zu sehen. Das entscheidende Problem bildet vielmehr die ungeheuerliche und noch täglich zunehmende Verelendung des überwiegenden Teiles der Bevölkerung in den meisten lateinamerikanischen Ländern. Der Kontinent besteht nicht nur von Europa und Nordamerika aus gesehen fast durchweg aus Entwicklungsgebieten, sondern zeigt auch schon in sich selbst, ja innerhalb der einzelnen Länder den scharfen Gegensatz von entwickelt und unterentwickelt, von extremem Reichtum und unsagbarem Elend. In Peru beispielsweise verfügte 1965 0,2 Prozent der Bevölkerung über 45 Prozent des Nationaleinkommens, und 0,1 Prozent der Landeigentümer besaßen über 60 Prozent des bebaubaren Bodens, während sich 83 Prozent der Landeigentümer mit durchschnittlich anderthalb Hektar dürrer Krume begnügen mußten.³⁾ Entsprechende Zahlen ließen sich für fast alle lateinamerikanischen Länder anführen.

Wie reagiert die katholische Kirche auf diese Herausforderung? Bis weit in unser Jahrhundert hinein stand sie eindeutig und selbstverständlich auf der Seite der jeweiligen Machthaber. Die lateinamerikanischen Bischöfe wußten sich dabei im Einklang mit der traditionellen Gesellschaftslehre, die Revolutionen abgelehnt und das Eigentum geschützt hatte. Das hat sich nun angesichts der katastrophalen sozialen Lage erheblich geändert. Ein beträchtlicher Teil vor allem des jüngeren Klerus, aber zunehmend auch der Hierarchie, empfindet die bisherige Haltung der Kirche als zu tief

¹⁾ Vgl. Hannes Burger, Berichte über Lateinamerika, MKK 7/19. 11. 1967 u. Weihnachten 1967 Nr. 47, 52/53 S. 12 ff. bzw. 10 ff.

²⁾ Weser-Kurier 8. 2. 1968.

³⁾ HK 22, 1968, 212 ff.

bedrohendes Versagen gegenüber ihrem spezifischen Auftrag. Daher drängen sie nicht nur auf eine rasche und wirksame Veränderung der Verhältnisse, sondern auch auf eine grundlegende Neubestimmung. Diese junge sozialreformerische — und zum Teil revolutionäre — Bewegung hat inzwischen ihre Helden, Märtyrer und Symbole. So ist es vorgekommen, daß *Ernesto „Che“ Guevara*, das Idol der südamerikanischen Revolution, von Priestern öffentlich gewürdigt wurde. In Argentinien haben sich „Camilo-Tosses-Kommandos“ gebildet.⁴⁾ Ähnlich gibt es auch in Uruguay eine „Camilo-Tosses-Bewegung“ von Katholiken „im Bündnis mit den Kommunisten“.⁵⁾

Die Haltung der Hierarchie ist uneinheitlich und von Land zu Land verschieden. Gestalten wie der argentinische Bischof *Jerónimo José Podestà* und der brasilianische *Dom Helder Câmara* dürften zwar immer noch Einzelerscheinungen sein, denen gegenüber die Mehrheit die Ansicht vertritt, daß die Kirche auf der Seite der „rechtmäßigen Ordnung“ zu stehen habe. Gleichwohl erinnern immer mehr Bischofskonferenzen die Regierungen an deren Verantwortung für die Lösung der sozialen Fragen. Als eine Sensation empfunden wurde das „Plädoyer für die Dritte Welt“, das im Sommer 1967 von acht südamerikanischen und sieben weiteren Bischöfen unterzeichnet wurde. Darin heißt es:

„Die Kirche ist niemals mit irgendeinem politischen, ökonomischen oder sozialen System gleichzusetzen in dem, was ihr unveränderliches Wesen ist, in ihrem Glauben, in ihrer Gemeinschaft mit Christus, im Evangelium. Sobald ein System aufhört, das Gemeinwohl zu besorgen und dem Profit einiger weniger dient, muß die Kirche nicht nur die Ungerechtigkeit beim Namen nennen, sondern sich von dem ungerechten System trennen und bereit sein, mit einem anderen System zusammenzuarbeiten, das den Bedürfnissen der Zeit besser gerecht wird. Dies gilt für die Christen ebenso wie für die Hierarchie und für die Kirchen. ... Christen und ihre Hirten müssen die Hand des Allmächtigen in den Ereignissen zu erkennen wissen, die periodisch die Mächtigen von ihren Thronen stoßen und die Niedrigen erheben, den Reichen die Hände leermachen und die Hungrigen sättigen. ... Die Kirche ist keineswegs die Schützerin des Großbesitzums. Sie fordert mit Johannes XXIII., daß der Besitz unter alle verteilt wird, denn der Besitz hat von Anfang an eine soziale Bestimmung. ... Wenn einige wenige das mit Beschlag belegen, was für andere notwendig ist, dann ist es eine Pflicht der öffentlichen Gewalt, eine Teilung zu erzwingen, die gutwillig nicht geschieht.“⁶⁾

Wenige Monate vor diesem „Plädoyer für die Dritte Welt“ war Ostern 1967 die Enzyklika *Populorum progressio* erschienen. In ihr redet *Paul VI.* dem sozialen Engagement der Kirchen für Gerechtigkeit und Fortschritt — wie der neue Name für Friede heißt⁷⁾ — eindrücklich das Wort und zielt damit besonders auch auf Lateinamerika. Vor allem zwei Passagen gewinnen ihre spezielle Bedeutung vom dortigen Hintergrund her.

In Nummer 24 heißt es zur Eigentumsfrage: „Das Gemeinwohl verlangt deshalb manchmal eine Enteignung, wenn ein Besitz wegen seiner Größe, wegen seiner geringen oder überhaupt nicht er-

folgten Nutzung, wegen des Elends, das die Bevölkerung durch ihn erfährt, wegen eines beträchtlichen Schadens, den die Interessen des Landes erleiden, dem Gemeinwohl hemmend im Wege steht.“ Und Nummer 31 verwirft zwar die Revolution in eindringlicher Weise, nimmt davon aber aus den „Fall der eindeutigen und lange dauernden Gewaltherrschaft, die die Grundrechte der Person schwer verletzt und dem Gemeinwohl des Landes gefährlich schadet“.

Da eine sozial engagierte Kirche in Lateinamerika unweigerlich in Opposition geraten muß zu den Regierungen und Machthabern, bedeuten die Enzyklika *Populorum progressio* wie das „Plädoyer für die Dritte Welt“ zweifelsohne eine wesentliche Hilfe für die aufgeschlossenen Kräfte. Ob sich Evangeliumsverkündigung und gesellschaftliches Engagement verbinden zu einem einheitlichen Zeugnis für die Freiheit der Kinder Gottes, ist die entscheidende Frage — nicht nur für die Zukunft Lateinamerikas, sondern der ganzen Welt.

Adveniat und Misereor

Der Materialdienst berichtete schon wiederholt über diese römisch-katholischen Hilfsaktionen.¹⁾ Jetzt liegen die Zahlen für 1967 vor. *Misereor* erbrachte in diesem Zeitraum über 58 Millionen Mark. Die Gesamtsumme der bisherigen neun Aktionen beläuft sich auf 447 Millionen Mark. Der Betrag wurde für über fünftausend Projekte in Europa und Übersee eingesetzt.²⁾

Über die Hilfe für Lateinamerika entbrannte ein Streit zwischen rechtskonservativen und fortschrittlichen Kräften. Die auflagen- und finanzstarke brasilianische Zeitung „O Estado de Sao Paulo“ versuchte die von ihr bekämpften Vertreter der „Neuen Linie“ mit Veruntreuerungsgerüchten zu verleumden.³⁾ Die rechtskonservativen Kräfte bezeichnen die fortschrittlichen Katholiken als „Neue Kirche“ und werfen ihr vor, „neue Heilige den alten vorzuziehen“. Diese seien: „Der hl. Marx, der hl. Engels, der hl. Lenin (und wer weiß: bald auch der hl. Fidel und der hl. Mao)“.⁴⁾

Einer gewissen Oberschicht ist es offenkundig höchst unwillkommen, daß die Hilfsaktionen des deutschen Episkopats die internationale Aufmerksamkeit auf die beschämend zurückgebliebenen primitiv-feudalistischen Sozialverhältnisse in einigen lateinamerikanischen Ländern lenken.

Ersten Angaben zufolge hat die Weihnachtssammlung *Adveniat* 1967 einen leichten Rückgang erfahren.⁵⁾ 1966 wurden über 48 Millionen Mark, von 1961 bis 1966 insgesamt rund 222 Millionen gesammelt. Hinzu kommt noch die Priester-Patenschaftssammlung, die für den gleichen Zeitraum über 34 Millionen Mark betrug.⁶⁾ Letztere Gelder sind ausschließlich für Mittel- und Südamerika bestimmt.

¹⁾ Vgl. MD 11, 1960, 14; MD 12, 1961, 115; MD 13, 1962, 36; MD 14, 1963, 59; MD 15, 1964, 37; MD 18, 1967, 69.

²⁾ KNA-Sonderdienst „Misereor“ März 1968.

³⁾ KNA 31. 1. 1968 Nr. 2.

⁴⁾ Rheinpfalz 27. 1. 1968.

⁵⁾ Vgl. DT 10. 1. 1968 Nr. 5.

⁶⁾ Vgl. Kirchenzeitung für das Erzbistum Köln, Weihnachten 1967 Jg. 22 Nr. 51 S. 25.

⁴⁾ Der Priester Camilo Tosses hatte sich in Kolumbien kommunistischen Guerillas angeschlossen und war im revolutionären Kampf für soziale Gerechtigkeit als Freischärler gefallen.

⁵⁾ Stuttgarter Zeitung 19. 12. 1967.

⁶⁾ Zuerst französisch veröffentlicht in: *Témoignage Chrétien* 31. 8. 1967 Nr. 1208 S. 13—16; deutscher, unwesentlich gekürzter Text in: Trutz Rendtorff und Heinz Eduard Tödt (Hrsg.): *Theologie der Revolution. Analysen und Materialien.* editio suhrkamp 258, Frankfurt am Main 1968, S. 157—163. — Die Botschaft der II. Consulta Latinoamericana de Iglesia y Sociedad, die im Januar 1966 in El Tabo/Chile stattfand und Delegierte von fünfzehn Denominationen des Kontinents vereinte, hatte die gleiche Intention wie das „Plädoyer“, war aber nicht so konkret; vgl. ebenda S. 154—156: Die Aktion Gottes und die Verantwortung der Christen. Botschaft an die evangelischen Kirchen Lateinamerikas.

⁷⁾ MD 18, 1967, 55ff.

Auflösung des Klosters von Cuernavaca

Das Benediktiner-Kloster von Cuernavaca in Mexiko, 1950 von seinem jetzigen Prior, *Dom Grégoire Lemerrier*, gegründet, war bekannt geworden durch die psychoanalytische Behandlung, der sich, unter Leitung Lemerrier's, die Mönche unterworfen hatten. Nachdem schon auf dem Konzil der Bischof von Cuernavaca, *Msr. Sergejo Mendez Arceo*, eine Anerkennung der Psychoanalyse innerhalb des Schemas XIII nicht hatte durchsetzen können und das auf den Versuchen der Mönche basierende Buch Lemerrier's, „Dialog mit Christus“, von der Kongregation für die Glaubenslehre als partiell häretisch eingestuft worden war, hat eine aus den Kardinälen *Roberti*, *Forni* und *Heard* bestehende Untersuchungskommission in einem abschließenden Urteil vom 18. 5. 67



Lemercier in einem Disziplinar-Verfahren wegen Übertretung des 1961 vom Hl. Offizium erlassenen Verbotes der Befassung von Geistlichen mit der Psychoanalyse zu einem einwöchigen Exerzitium in der römischen Abtei San Girolamo verurteilt¹⁾. Weiterhin wurde ihm verboten, sich in Zukunft öffentlich oder privat mit der Psychoanalyse zu beschäftigen²⁾.

Daraufhin erklärte Lemercier in einem Interview mit dem mexikanischen Fernsehen vom 12. 6. 1967, er gedächte die Entscheidung der Kurie so weit zu respektieren, als ihm die Treue gegenüber dem eigenen Engagement dies erlaube. Er wolle darum künftig auf die Ausübung seines Priesteramtes verzichten. Das Kloster von Cuernavaca habe bisher versucht, das Ideal einer im ursprünglichen Sinne monastischen Laiengemeinschaft zu verwirklichen als „die Gemeinschaft derer, die allein, ohne Frau, leben wollen“³⁾. Es habe sich gezeigt, daß dazu zweierlei notwendig sei: der Verzicht auf endgültige Gelübde, und eine Gemeinschaftsstruktur, die die wachsende Freiheit der einzelnen respektiere. „Um unserem monastischen Ideal treu zu bleiben, müssen wir auf die monastischen Gelübde verzichten und die Bande zerreißen, die uns mit den gegenwärtigen Strukturen der Kongregation verbinden, um so eine neue Gemeinschaft zu schaffen, die insofern etwas völlig Neues darstellt, als in ihr dem persönlichen Gewissen größte Bedeutung zugemessen wird“⁴⁾.

Diese neue Gemeinschaft wird aus den 40 Mönchen des Klosters

¹⁾ FAZ 135 v. 14. 6. 67.

²⁾ KNA 122 v. 27. 5. 67.

³⁾ ICI 291, 1967, 12.

⁴⁾ KNA 136 v. 13. 6. 67.

(drei wollen ihrem bisherigen Status treu bleiben) und dem bereits 1966 gegründeten „Psychoanalytischen Zentrum Emmaus“ unter der Leitung von Dr. *Gustavo Quevedo* als einer einzigen „Familie“ bestehen. Die Psychoanalyse wird als ein Mittel zur Authentizität verstanden (einige Mönche haben bereits früher das Kloster verlassen, als sie erkannten, daß ihr Eintritt nicht freier Entschluß, sondern Ausdruck einer psychischen Zwangslage, d. h. neurotisch gewesen war). Die neue Gemeinschaft soll „eine Institution (sein), die allen ohne Unterschied der Religion oder der Ideologie offen ist“. Das bedeutet, daß sie außerhalb der katholischen Kirche stehen wird. Die Berufung der Gemeinschaft wird als ökumenisch verstanden.

Bemerkenswert ist die Reaktion des Bischofs *Meniez*, der in einer Erklärung und einem Hirtenbrief, den zu erwartenden Erklärungen Roms und der mexikanischen Bischöfe voraus den Entschluß der Mönche verständnisvoll und positiv gewertet hat. Die kirchenrechtliche Lage sei eindeutig, doch könne es nicht so einfach machen. „Im gegenwärtigen Augenblick wäre es vermessen, wenn ein Bischof über das Wirken des Heiligen Geistes befinden wollte, um Initiativen entgegenzutreten, weil er sie nicht versteht oder weil sie seinen persönlichen Kriterien, seinen Überzeugungen oder seinen diözesanen Plänen nicht entsprechen“⁵⁾. Statt den Gläubigen ein Ärgernis zu geben, „öffne (die Entscheidung der Mönche) vielmehr Horizonte hinsichtlich der Möglichkeiten christlicher Dynamik in der gegenwärtigen Welt“⁶⁾.

⁵⁾ KNA 147 v. 26. 6. 67.

⁶⁾ ICI 292, 1967, 13.

Mischehen-Schreiben der römisch-katholischen Bischöfe der niederländischen Kirchenprovinz vom Februar 1968 an alle Priester

DER TEXT*

„Christen, die Mischehen schließen oder in ihnen leben, bedürfen einer besonderen Fürsorge der hiervon betroffenen Kirchen. Die wachsenden ökumenischen Beziehungen und der zunehmende Respekt vor dem Gewissen beider Partner eröffnen der pastoralen Fürsorge neue Möglichkeiten und stellen an sie auch besondere Anforderungen.“

Am 18. März 1966 erließ die Heilige Kongregation für die Glaubenslehre eine Instruktion über die Mischehe. Dieser Instruktion zufolge wird der nichtkatholische Partner um das Versprechen ersucht, den katholischen Partner ungehindert seiner Glaubensüberzeugung leben zu lassen und seinem Bemühen für die katholische Taufe und Erziehung der Kinder nichts in den Weg zu legen.

Wenn der nichtkatholische Partner das von ihm begehrte Versprechen aus Gewissensgründen nicht leisten kann, zeigt sich der Heilige Stuhl seither bereit, vom Ehehindernis zu dispensieren, sofern der katholische Partner nach ganzem Vermögen für die katholische Taufe und Erziehung der Kinder eintritt. Auch wo gegen die Schließung der Mischehe vor einem römisch-katholischen Pastor und zwei Zeugen Gewissensgründe vorgebracht werden, zeigt sich der Heilige Stuhl bereit, von dieser Form der Eheschließung zu dispensieren.

Während der römischen Bischofssynode wurde im Namen der niederländischen Bischöfe für eine weitgehende Änderung der kirchlichen Mischehengesetze plädiert. Wir vermögen jedoch schon bei der derzeitigen gesetzlichen Regelung Gewissensnöten zuvorzukommen und ersuchen Sie deshalb, jedes Begehren, eine Mischehe schließen zu können, an uns weiterzuleiten. Achten Sie bitte darauf, daß bei der Anfrage dargelegt wird, welche Absicht die Ehepartner im Hinblick auf Taufe und Kindererziehung hegen, und führen Sie bitte die Umstände auf, die für das Dispensgesuch von Bedeutung sind.

Wenn die Eheschließung im Rahmen einer Eucharistiefeier erfolgt und der nichtkatholische Partner an der Kommunion teilzunehmen wünscht, sind wir in Übereinstimmung mit dem Ökumenismusdekret des Zweiten Vatikanischen Konzils vom 21. November 1964 (Nr. 8) und dem Ökumenischen Direktorium zur Ausführung der Dekrete des Zweiten Vatikanischen Konzils über ökumenische Angelegenheiten vom 14. Mai 1967 (Nr. 55) bereit, dies auf Antrag zu gestatten, sofern der betreffende Partner getauft ist, dem Glauben der katholischen Kirche, wie er in der Eucharistiefeier erlebt wird, zustimmen kann und in seiner Kirche zum Abendmahl zugelassen ist.

Wir freuen uns über die erweiterte Dispenspraxis, weil sie — ausgehend von der Gewissensüberzeugung beider Partner — den Weg zu einer pastoralen Betreuung derer freigibt, die Mischehen zu schließen gedenken oder in Mischehen leben, und weil sie die Möglichkeiten einer gemeinsamen pastoralen Fürsorge der von den Mischehen betroffenen Kirchen erweitert.

In unserem Land wird noch ein offizielles Mischehengesetz zwischen den Kirchen stattfinden, wie das auch hinsichtlich der Taufe geschehen ist.“

* Die hier gebotene Übersetzung wurde autorisiert von der niederländischen katholischen Bischofskonferenz, vertreten durch die Sint-Willibrords-Vereniging. Der Text unterscheidet sich in einigen wichtigen Passagen von der durch den Evangelischen Pressedienst veröffentlichten Übertragung (vgl. epd grün 18. 4. 1968 Nr. 14). Eine französische Übersetzung findet sich in: Informations catholiques internationales 1. 4. 1968 Nr. 309 S. 19.