

AUS DEM LEBEN DER KIRCHE

Glaube in Brasilien

Ein Gespräch mit Francisco Taborda

Pater Taborda, Sie sind Professor für Dogmatik in Belo Horizonte, an einer der bedeutendsten theologischen Fakultäten in Brasilien. Politische und soziologische Kategorien sind jemandem, der Theologie im Kontext der sozialen und politischen Situation des Volkes betreibt, selbstverständlich. Wie aber steht es mit den psychologischen und spirituellen Akzenten in der theologischen Ausbildung? Was ist nötig, um in der Auseinandersetzung mit der Vielfalt von Sekten, mit Macumba und Candomble spirituell kompetent zu sein?

Wenn man an die lateinamerikanische bzw. an die Befreiungstheologie denkt, meint man mit Recht eine Theologie, die sich mit der politischen, ökonomischen und sozialen Wirklichkeit Lateinamerikas auseinandersetzt. Soll eine solche Theologie in der theologischen Ausbildung vermittelt werden, müßten an einer theologischen Fakultät Soziologie, Politologie, Wirtschaftswissenschaften und ähnliche Fächer angeboten werden. Das ist aber nicht der Fall. Das heutige Selbstverständnis der Befreiungstheologie setzt eher in einer anderen Richtung an. Sie versteht sich als eine Theologie, die aus einer Spiritualität hervorwächst.

Die Sozialwissenschaften sind Instrumente oder Vermittlungen, die der Systematisierung der Theologie dienen können. Clodovis Boff spricht in diesem Zusammenhang von sozio-analytischen Vermittlungen. Aber das Grundlegende in der Befreiungstheologie ist die Spiritualität, die dem Volk in seinen alltäglichen Anstrengungen Kraft gibt, auszuhalten. Aus ihr erwächst die Befreiungstheologie. Jon Sobrino spricht von der Befreiungstheologie als „intellectus misericordiae“. Mit diesem Begriff – der in Anlehnung an die klassische Konzeption der Theologie als intellectus fidei geprägt wurde – will er ausdrücken, daß die Befreiungstheologie aus einer spirituellen Erfahrung hervorgeht, aus der Barmherzigkeit gegenüber dem unterdrückten, dem Tod und der Ungerechtigkeit ausgesetzten Menschen. Darum wird in der theologischen Ausbildung kein besonderer Akzent auf das Studium der Sozialwissenschaften gelegt, sondern auf die Fähigkeit, sich an die Seite der Leidenden zu stellen. Meistens werden Grundkenntnisse der Sozialwissenschaften aus der philosophischen Ausbildung vorausgesetzt. Die theologische Ausbildung ist also durchaus nicht einseitig in Richtung auf soziale Fragen. Es geht um eine christliche Haltung den Armen gegenüber, die als „Option für die Armen“ bekannt ist. Sie wird nicht als eine rein asketische Tugend unter vielen anderen betrachtet, die für besondere Personen oder unter besonderen Umständen auszuüben ist. Die Option für die Armen ist eine Haltung, die das

ganze Leben der Kirche, also auch die ganze pastorale Tätigkeit durchdringen will. Man könnte sagen, die Option für die Armen ist eine Mystik.

Wenn ich den zweiten Teil Ihrer Frage bedenke, so muß ich zunächst sagen: die Befreiungstheologie ist am Wachstum der Sekten in Brasilien nicht schuld. Und noch etwas: das Phänomen der neuen Sekten kann dem der Religion afrikanischen Ursprungs nicht gleichgesetzt werden. Meiner Meinung nach handelt es sich dabei um zwei grundverschiedene Phänomene. Die Sekten sind ein Phänomen der letzten 15, 20 Jahre. Macumba, Candomble, Umbanda aber sind ein viel älteres, traditionell verwurzeltes religiöses Gut in Brasilien. Man muß also bei dieser Frage sehr genau differenzieren. Bei dem Umgang mit Sekten sind Analysen notwendig, die erklären, warum sie entstanden sind und warum sie eine allgemeine Erscheinung in Lateinamerika sind. ISER¹, eine ökumenisch ausgerichtete Institution, hat sich auf diesem Gebiet sehr verdient gemacht. Bei ISER arbeiten Fachleute aus verschiedenen wissenschaftlichen Gebieten (Theologie, Sozialwissenschaften, Religionswissenschaften) und sie widmen sich dort einer sehr beachtenswerten interdisziplinären Forschung. Zum Phänomen der Sekten hat das Institut schon wichtige Veröffentlichungen vorzuweisen. Andererseits beschäftigt sich ISER auch mit den afrikanischen Religionen. In dieser Hinsicht sind auch die Versuche einer katholisch-theologischen Auseinandersetzung mit diesen Fragen erwähnenswert. Von Valdeli Costa liegt ein zweibändiges Buch über die Umbanda vor, und über die Auffassung vom Heil im Candomble hat eine deutsche Ordensschwester, Franziska Rehbein, ihre Doktorarbeit geschrieben, die auch veröffentlicht wurde.²

In der Auseinandersetzung mit diesen religiösen Phänomenen ist meines Erachtens der Dialog wichtig, um vom Volk zu lernen. Denn es gibt vieles, was man vom einfachen Volk, das diesen Sekten und Bewegungen auch angehört, lernen kann. Sowohl vom Äußerlichen her, was die Fähigkeit zum Zelebrieren, der Teilnahme an einer Feier, den Reichtum der symbolischen Gesten angeht, bis hin zu der Erfahrung von Gottes Nähe, d. h. der Weise, wie diese für abendländische Maßstäbe ungebildeten Menschen in ihren Riten und im Leben Gott erfahren. Auch etwas, was man von den Sekten und diesen Bewegungen lernen kann und muß, ist die Teilnahme der Leute an der Verantwortung für eine Sache. Sie haben eine religiöse Rolle, ohne daß diese durch eine akademische Ausbildung vermittelt werden muß. Darum ist es sehr wichtig bei der theologischen Ausbildung, die Fähigkeit zum Dialog zu entwickeln, damit der Theologe auch für das, was das Volk aus der Erfahrung schöpft und weitergibt, offenbleibt.

Spiritualität in Brasilien ist ein vielschichtiges Gebilde. Es gibt afrikanische, alte portugiesische und moderne europäische Einflüsse. Der gemeinsame Nenner scheint mir eine große Nähe zum Leben der Leute, zu ihrem Alltag, ihren Nöten und Sorgen, ihrer Freude zu sein. Was sind Ihre Erfahrungen mit brasilianischer Spiritualität?

¹ ISER: Instituto De Estudos Da Religiao.

² F. Rehbein, *Heil in Christentum und afro-brasilianischen Kulten*. Köln 1989. 214 S., vgl. Buchbesprechung von J. Schreiner, in: GuL 63 (3/1990), 233–235.

Das Dokument von Puebla hat meiner Meinung nach bereits die Hauptzüge dieser Spiritualität beschrieben, und meine Erfahrung bestätigt diese. Die Erfahrung der Gegenwart Gottes, ein unbegrenztes Vertrauen auf ihn, Gemeinschaft mit dem Leiden Christi sowie mit den Schwestern und Brüdern, Demut, Dienst an den anderen, Solidarität, Teilen dessen, was man hat, sich als arm anzuerkennen, das sind einige Züge dieser Spiritualität. Im Kontakt mit dem Volk erlebt man immer wieder beeindruckende Beispiele dieser lebendigen und gelebten Spiritualität. Wenn ich von „Volk“ spreche, meine ich die materiell Armen, also die absolute Mehrheit der Bevölkerung Brasiliens. Von diesen Armen lernt man eine echte narrative, volkstümliche Theologie. Was bei diesem Erzählen des Volkes herauskommt, ist großartig im Glauben, in der Einfachheit, in den Gebetsmethoden. In diesen Gesprächen kann man für die eigene Reflexion und für das eigene geistliche Leben viel gewinnen, auch im Sinne einer Herausforderung. Man wird bewegt von den Erfahrungen, über die das Volk erzählt. Unser Leben und Glaube wird davon tief hinterfragt, manchmal auch durch geistliche Methoden und Glaubensformen, die „aufgeklärte Menschen“ für altmodisch halten. Aber die Armen wissen sie mit Leben zu erfüllen, z. B. den Rosenkranz oder Pilgerfahrten. Das ist nicht, wie es vielleicht für den modernen, aufgeklärten Menschen zunächst aussenhen könnte, etwas, das mehr oder minder nichtssagend ist. Man merkt, daß dahinter eine sehr tiefe, spirituelle Erfahrung steckt. In der theologischen Ausbildung versucht man die Fähigkeit zum Dialog und zum Lernen zu fördern. In unserer Fakultät z. B. sind die Studenten verpflichtet, über die Erfahrungen, die sie mit dem Volk in der Pastoraltätigkeit machen, zu berichten und sie zu analysieren. Sie werden von diesen Erfahrungen ausgehend aufgefordert, die Theologie, die dahintersteckt, zu entdecken und zu systematisieren. Es gibt tatsächlich im Wissen des Volkes, in seinen Riten, in der Weise, wie sich die Armen religiös ausdrücken, eine implizite Theologie, und die Studenten müssen sich bemühen, diese zu artikulieren und Wege zu suchen, wie man sie mit unseren wissenschaftlichen und theologischen Instrumenten ausdrücken und systematisieren kann. Diese Theologie ergänzt die akademische Theologie und vermittelt neue Gesichtspunkte.

Wie steht es mit dem Ordensleben?

Manche Ordensleute leben mitten im Volk und mit dem Volk, wie die Fische im Wasser sozusagen. Das ist meiner Meinung nach eine der wichtigsten Erscheinungen in der Geschichte des Ordenslebens in diesem Jahrhundert. Meistens sind es Ordensfrauen, die so leben. Man deutet dieses Phänomen als einen Exodus, und zwar in vielerlei Hinsicht.

Es ist *erstens* ein geographischer Exodus: Man geht weg von den großen Häusern und den reichen Vierteln, hin zu den Armenvierteln oder in die kleinen Dörfer im Inneren des Landes, und wohnt dort in einem einfachen Haus.

Es ist *zweitens* ein sozialer Exodus, also eine Veränderung des Standpunktes in der Gesellschaft, von dem aus die Gesellschaft gesehen und beurteilt und der Glaube verstanden und gelebt wird.

Es ist *drittens* auch ein spiritueller Exodus. Einerseits geht es um ein Erlernen der Art und Weise, wie die Armen Gott überall suchen und finden. Andererseits werden die Ordensleute in dieser Annäherung an die Armen von einer Exodus-Spiritualität bewegt. Sie gehen den Armen entgegen. Der Preis: sie müssen die Versklavung an Konsum, Komfort, Sicherheit usw. aufgeben. Vom NT her könnte die Spiritualität auch als eine Spiritualität der kenotischen Menschwerdung charakterisiert werden. Die Ordensleute geben ihre Privilegien, auch geistliche Privilegien auf, entäußern sich, um vom Volk, von den Armen zu lernen, was Glauben ist und wie man diesen Glauben leben kann.

Viertens geht es bei der Insertion um einen kulturellen Exodus, denn es ist tatsächlich eine ganz andere Kultur, die die Ordensleute in den Armenvierteln erleben. Dies hat das ganze Ordensleben tief beeinflußt. Obwohl die Zahl der Schwestern, Brüder und Patres, die so leben, nicht groß ist, hat diese Lebensweise dem gesamten Ordensleben neue Impulse gegeben. Insofern sind die Insertion und die Inkulturation der auffälligste Trend des lateinamerikanischen Ordenslebens, wenn nicht vielleicht sogar das wichtigste Phänomen des heutigen Ordenslebens überhaupt.

Von Märtyrern und vom Martyrium in Lateinamerika hören wir viel ...

Ja, es gibt eine neue Art von Märtyrern, sie werden nicht nur um ihre Glaubens willen getötet, sondern auch um der Gerechtigkeit willen. Ihr Tod ist die Folge eines Engagements für die Gerechtigkeit als eine Weise, den Glauben zu leben. Der Kampf um Gerechtigkeit wird als eine Forderung des Glaubens verstanden und entspringt einer christlichen Spiritualität. Das Martyrium seinerseits weckt in den Ortskirchen eine besondere Kraft und ein Wachsen im Glauben, in der Hoffnung und in der Liebe. Die einzelnen Märtyrer der Gerechtigkeit und des Glaubens werden jeweils besonders von den Gruppierungen des Volkes Gottes verehrt, für die sie sich besonders eingesetzt haben. Ich könnte viele Namen nennen. Es seien nur einige genannt, die mir im Augenblick einfallen: Sr. Cleusa, die sich für die Indianer und die Landlosen einsetzte, Pe. Ezequiel Ramin, Pe. Josimo Tavarez³, beide unter den Landlosen tätig, der Jesuitenbruder Viceñte Cañas⁴, der bei den Indianern arbeitete und wegen seines Einsatzes getötet wurde, Margarida Alves, eine Landarbeiterin, die ermordet wurde, weil sie sich als Mitglied einer Basisgemeinde für eine Veränderung der ungerechten Lage in ihrem Ort einsetzte, Santo Dias, ein Fabrikarbeiter in São Paulo, der sich aus dem Glauben heraus in einem Streik engagiert hat und in diesem Zusammenhang getötet wurde. Es sind also Priester, Ordensleute und Laien, die ihr Leben für den Glauben und die Gerechtigkeit geopfert haben. Das Martyrium ist kein Privileg von bestimmten Ständen in der Kirche. Diese Namen sind in ganz Brasilien bekannt. Die Märtyrer wirken als Vorbilder. Unter allen ist Oscar Romero, Erzbischof von El Salvador, ein her-

³ Vgl. *Brasilien – wo der Glaube lebt. Begegnungen, Interviews, Erfahrungen*. Hrsg. von Ch. Brandl u. P. Imhof. Kevelaer 1990, 164–178, sowie 126–136, bes. 132f.

⁴ Vgl. ebd., 48–51.

vorragendes Beispiel⁵. Obwohl ich vorher nur von Brasilien gesprochen habe, muß er als einer der großen Märtyrer unserer Zeit in Lateinamerika genannt werden.

Im brasilianischen Volk gibt es eine große Liebe zur Bibel. Was haben Sie darüber zu sagen? Worin besteht die Bedeutung dieser Hinwendung zur Bibel?

Die Vorliebe für die Bibel zeigt sich in der biblischen Lesung im Volk. Es ist sehr bezeichnend, daß unter den Armen, die kaum lesen können, die Bibellesung eine solche Bedeutung erlangte, wie sie sie heute hat. Diese biblische Lesung ist keine wissenschaftliche Exegese, sondern eine geistliche Lesung, so wie sie auch die Kirchenväter gepflegt haben. Die Bibel wird zunächst einmal nicht als Objekt für die Wissenschaft gesehen, sondern als Nahrung für das geistliche Leben. Die Bibellesung unter den Armen in den Basisgemeinden oder in den Bibelkreisen Brasiliens erfüllt gerade diese Aufgabe, Nahrung für das christliche Leben, Anregung für eine christliche Gestaltung des alltäglichen Lebens zu sein. Carlos Mesters hat die Erfahrung der Armen mit der Bibel zu systematisieren versucht⁶. Er hebt bei dieser Methode drei Aspekte hervor, die unersetzlich sind und unbedingt bei einer christlichen Bibellektüre vorhanden sein müssen: Text, Kontext und Prätext.

Der Text, das bedeutet: wir dürfen nicht etwas in die Bibel hineinlesen oder nur einige Teile auswählen und nur diese lesen, sondern wir müssen von dem Text ausgehen, so wie er ist, wie er vorliegt. Natürlich erfordert ein so alter Text auch gewisse objektive Erklärungen und Informationen, die seinen Inhalt dem heutigen Menschen vermitteln. Insofern ist eine wissenschaftliche Erforschung der Bibel unersetzlich und derjenige, der eine Bibelgruppe leitet, muß auch, wo es notwendig ist, den Leuten diese objektiven Tatsachen erklären können. Aber diese Art, die Bibel zu lesen, ist noch keine christliche, keine geistliche Lesung. Das kann ein Christ auch mit dem Koran machen und ein Mohammedaner kann ebenfalls die Bibel so lesen, ohne Christ werden zu müssen. Die Bibel aber als Wort Gottes zu lesen, dies kann nur geschehen, wenn es im Glauben geschieht. Das bedeutet „Kontext“: das Miteinander-Lesen der Bibel in der Glaubensgemeinschaft der Kirche. Der dritte Punkt, der Prätext, bedeutet, daß die Bibel nur dann wirklich als Wort Gottes gelesen wird, wenn es aus dem Leben heraus und in das Leben hinein verstanden wird. Man hat vom alltäglichen Leben her Fragen und Probleme. Da man im Glauben die Bibel als Wort Gottes anerkennt, sucht man dort eine Antwort, Erklärung oder Hilfe für diese und jene Lebenssituation. Die Bibel sagt mir also etwas, was für mein Leben oder für das Leben der Basisgemeinde oder die Bibelgruppe von Bedeutung ist. Der Kampf für die Gerechtigkeit, das Leben im Ringen um Gerechtigkeit, Ausgleich und Frieden wird in der Schriftlesung von der Bibel her beleuchtet und erleuchtet.

⁵ Vgl. J. R. Brockman, *Oscar Romero*. Freiburg/Schweiz, 1990, Buchbesprechung von P. Imhof, in: GuL 64 (3/1991) 239.

⁶ C. Mesters, *Vom Leben zur Bibel – von der Bibel zum Leben*, Bd. 1 + 2. Mainz 1983. Ders., „Seht, ich mache alles neu“. *Bibel und Neuevangelisierung*. Stuttgart 1991.

Pater Taborda, Sie dozieren in Belo Horizonte die Sakramentenlehre. Wie entwickeln Sie eine Sakramententheologie, die der Situation Lateinamerikas angepaßt ist?

Ich meine, daß die Hauptaufgabe der Sakramentenlehre darin besteht, zu erläutern, wie Leben und Sakrament zusammengebracht werden können. Das scheint mir, um es noch einmal anders zu sagen, die angemessene Fragestellung in der Sakramententheologie zu sein. Ich gehe bei meinen Vorlesungen davon aus, daß das Christentum zunächst einmal eine Lebensform ist und nicht eine Sammlung von Riten. Christus hat uns zu einer bestimmten Lebensweise geführt und uns diese vorgelebt. Christsein bedeutet, in der Nachfolge Jesu das Reich Gottes in neuen Situationen zu verwirklichen. Die Sakramente sind nicht das Wesentliche im Christentum, sondern das ist das Leben in der Nachfolge Christi, d. h. das Leben in der Liebe zu Gott und zum Nächsten in einer Einheit. So sehe ich die Sakramentenlehre und ich habe angesichts der Situation des lateinamerikanischen Volkes versucht, eine Antwort auf die Frage zu finden, wie Leben und Glauben zusammenzubringen sind. Eine ausführliche Darstellung dieses Versuches findet sich in meinem Buch „Sakramente – Praxis und Fest“.⁷ Mit diesen zwei Begriffen Praxis und Fest nehme ich etwas auf, das gerade von der Erfahrung der Kirche in Lateinamerika her sehr wichtig ist. Der Christ steht einerseits vor dem Auftrag, die Gesellschaft zu verändern, sich einzusetzen, um eine gerechte Gesellschaft zu verwirklichen, und das muß er in einer Praxis tun, die auch politisch und somit die konkrete Übersetzung seines christlichen Lebens in diesen Zusammenhang hinein ist. Andererseits ist das Fest etwas ganz Charakteristisches für das lateinamerikanische Volk. Ohne Fest kann man nicht leben, es ist nichts Zweitrangiges, sondern gehört unverzichtbar zum menschlichen Leben. Die europäische Kultur, vielleicht in besonderer Weise die deutsche Kultur, ist sehr auf Arbeit eingestellt: daß man etwas macht, etwas schafft, das wird sehr groß geschrieben. Und man meint, dies sei selbstverständlich. Aber wer die indianischen oder die afrikanischen Kulturen betrachtet, merkt, daß das nicht der Fall ist: Das Wichtigste im Leben ist das Fest, nicht die Arbeit. Das bedeutet nicht, daß die Indianer oder Afrikaner faul sind. Sie müssen viel arbeiten. Wer die Umstände kennt, unter denen die Indianer ein Stück Urwald roden, um so die Erde zu bebauen, der weiß, wieviel Mühe das bedeutet. Auch das Jagen und Sammeln ist anstrengend. Der Indianer ist nicht faul. Doch seine Arbeit zielt nicht auf immer mehr Anhäufung von Dingen ab, sondern darauf, daß die Gemeinschaft das Lebensnotwendige und darüber hinaus Überfluß hat. Denn je größer der Überfluß, desto häufiger und besser kann man feiern. Die Hauptsache ist, daß die Gemeinschaft genügend Muße hat, das Leben zu feiern. Indianer und Afrikaner arbeiten, um feiern zu können. Das Fest hat den Vorrang vor der Arbeit. Der nordamerikanisch-europäische Primat der Arbeit ist kulturell bedingt.

Ich versuche in meiner Vorlesungstätigkeit zunächst einmal, diese beiden Begriffe Praxis und Fest anthropologisch herauszuarbeiten und komme zu dem Er-

⁷ F. Taborda, *Sakramente: Praxis und Fest*. Düsseldorf 1988.

gebnis, daß beide zusammengehören. Die Leistung des Menschen ist nicht mehr menschlich, wenn er nicht das, was er leistet, feiert. Im Fest wird das Leben gefeiert, das, was man geschaffen hat, oder auch das, was der Sinn des Lebens ist. Wenn das Leben keinen Sinn hat, dann kann man nicht bzw. nichts feiern. Von diesem inneren Zusammenhang zwischen Praxis und Fest her versuche ich die Sakramente zu erklären.

Sakramente sind Feste christlichen Lebens. Was im christlichen Leben geschieht, geschaffen wird, das wird im Sakrament gefeiert. Und derjenige, der in unserem Leben etwas erschafft, ist Gott; er wirkt in unserem Leben, die Gnade wirkt in unserem Leben, in unserem Alltag. Wenn wir nicht offen sind für dieses Wirken und diese Gnade, dann hat auch das Sakrament keinen Sinn. Die Sakramente kommen vom Leben her und führen zum Leben hin. Wenn ich in der Eucharistie das Brot mit meinem Bruder, meiner Schwester teile, kann ich nicht nachher in meinem Leben mein Brot nicht teilen. Und wenn ich in meinem Leben nicht bereit bin, mich für andere einzusetzen, was soll dann die Teilnahme an der Eucharistie, wo Christus sein Leben für uns hingibt?

Meine Absicht ist also, daß man merkt, wie stark und unauflöslich Leben und Sakrament verbunden sind. Ich versuche zu zeigen, daß man das Sakrament nicht als etwas verstehen kann, das eigentlich gar nichts sagt über das Leben, das gar keinen Bezug zu unserem Alltag hat.

Man hat die Sakramente viel zu oft als Riten betrachtet, die neben dem Leben stehen, eine Ware im Markt: Wenn man etwas braucht, geht man hin, man kann sich bedienen, und dann geht man wieder weg ... Der Ritualismus kann die Sakramente töten, den Sinn der Sakramente beseitigen. Es wäre in meinen Augen wünschenswert, daß die Leute durch die Kategorie des Festes in den Sakramenten finden, was sie in ihrem Alltag erleben: die Gnade und die Liebe Gottes, die in Jesus Christus erfahrbar und durch den Heiligen Geist gewirkt wird. Die Kategorie des Festes ist auch eine Kritik an der Form, wie man die Sakramente feiert, so schematisiert und oft so reich an Worten statt an Gesten und Symbolen. Man steht da und fragt sich: Das soll ein Fest sein?

Die abendländische Kultur hat den Sinn für das Symbolische weithin verloren und die Symbole so auf das Wesentliche reduziert, daß kein Mensch darin die eigentliche Aussage wiedererkennt. Ein Symbol spricht. Wenn man aber in der Eucharistie zunächst fragen muß, ob die Hostie ein Brot ist, weil sie nicht wie ein Brot, sondern wie ein Papier aussieht, wo ist dann das Symbolische und seine Sprache?

Die Liturgiereform wollte die Sprache des Volkes in den Gottesdienst wieder einführen, aber das lateinamerikanische Volk spricht keine intellektuelle, akademische Sprache, sondern eine lebendige Sprache, die mit vielen Gesten gesprochen wird, wo man sich mit dem ganzen Körper ausdrückt. Hier müssen wir in der Kirche, glaube ich, noch viel lernen.

Wenn ich vom Sakrament als Fest spreche, kommt immer der Einwand, das kann schön und gut sein, aber nicht für das Bußsakrament oder für die Kranken- salbung, die ganz ernste Dinge seien. Tatsächlich kann man in der Art und Weise,

wie wir heute das Bußsakrament vollziehen, kein Fest mehr erkennen. Aber wenn man die Geschichte des Bußsakraments betrachtet, das schon viele Veränderungen durchgemacht hat, vermag man sich vorzustellen, daß es auch anders gefeiert werden könnte. Nimmt man einen Text, der für das Bußsakrament schon immer sehr wichtig war, nämlich das Gleichnis vom verlorenen Sohn, wird man merken, daß da sehr wohl von einem Fest die Rede ist, von einem Fest, weil der Sohn zurückgekommen ist.

Auch die Krankensalbung müßte man, meine ich, im Glauben anders sehen. Nämlich nicht als irgend etwas, bei dem im Vordergrund Krankheit und Tod stehen, sondern der Sieg über die Krankheit. Das ist es, was in der Krankensalbung gefeiert wird, daß man in Christus, obwohl man krank und schwach ist, die Krankheit besiegen kann. Und besiegen bedeutet nicht, daß man gesund wird, sondern daß man die Krankheit verkraftet, sie mit Mut und Hoffnung, Liebe, Glauben, Geduld und mit Sinn erleben kann. Das wird in der Krankensalbung gefeiert und das ist eine so große Sache, daß damit wirklich ein Fest verbunden sein sollte. Ein Fest auch, weil man sich freuen kann, von der Gemeinde in der Krankheit angenommen zu sein und weil die Gemeinde einem hilft, die Krankheit zu überstehen oder zu ertragen.

Vor 500 Jahren, nämlich 1492, kam Kolumbus nach Amerika. Hat dieses Datum auch für Brasilien eine Bedeutung? Wie wirft es Licht und Schatten voraus? Was empfinden indianische Katholiken, was Katholiken, deren Vorfahren aus Afrika stammen?

Im Vergleich zu den anderen lateinamerikanischen Ländern bedeutet dieses Datum nicht viel in Brasilien. Es findet sowohl beim Volk als auch bei der Regierung kein besonderes Echo. Soweit ich weiß, ist auch keine Feier geplant. Für uns ist eher das Jahr 1500 von Bedeutung, als die Portugiesen unter der Leitung von Pedro Alvares Cabral in Brasilien gelandet sind. Wahrscheinlich wird dieses Datum auf mehr Interesse im Land stoßen und entsprechend feierlich begangen werden. Es mag auch mit eine Rolle spielen, daß Brasilien durch seine portugiesisch beeinflußte Geschichte sich nicht unbedingt zu Lateinamerika zugehörig fühlt. Oft werden bei uns in Brasilien unter Lateinamerika nur die Länder verstanden, in denen Spanisch gesprochen wird und die eine Vergangenheit unter der Kolonialherrschaft Spaniens aufzuweisen haben.

Ein gewisses Echo hat die Eroberung Amerikas durch Kolumbus bei den intellektuellen Kreisen innerhalb der Kirche gefunden. Hier stellt man sich die Frage, wie dieses Datum begangen werden soll. Es gibt zwei Alternativen: einmal eine triumphalistische Einstellung, zum anderen eine negative Einstellung dazu. Auf der Seite der Kirche läßt sich eine Neigung zur ersten Haltung nicht bestreiten. Das Positive, das Großartige bei der Eroberung Lateinamerikas wird hervorgehoben: daß sie ein Triumph des Glaubens war. Die andere extreme Haltung hingegen sieht nur die Seite des Völkermords, der Zerstörung von Kulturen, Werten und Traditionen. Der Papst hat sich in diesem Zusammenhang gegen eine triumphalistische Einstellung gegenüber der Eroberung gewandt, obwohl er auch von

positiven Seiten und einer angemessenen Danksagung gesprochen hat. Aber es ist schwierig zu entscheiden, wo die Danksagung endet und der Triumphalismus anfängt. Heute ist uns klar, welche Verbrechen mit der Eroberung verbunden waren: Millionen Menschen sind gestorben, z. B. an eingeschleppten Krankheiten, durch die Sklavenarbeit und Ausbeutung, durch militärischen Einsatz. Es ist durchaus angebracht, von Völkermord zu sprechen. Der wirkliche Gott der Eroberer war nicht der Gott Jesu Christi, sondern ein Götze: das Gold. Gold war der eigentliche Zweck der Eroberung. Die Indianer haben das sehr wohl gemerkt, wie Bartolomé de Las Casas erzählen kann.

Im kirchlichen Milieu, das für diese Problematik offen ist, wird für eine Bußfeier und eine Feier der Danksagung plädiert. Danksagung und Schuldbekenntnis gehören bei einer solchen Feier untrennbar zusammen. Beide Aspekte müssen berücksichtigt werden. Wir sollen nicht als Moralapostel das subjektive Gewissen richten. Aber es gibt auch objektive Seiten, über die wir heute urteilen können und dürfen. Auf jeden Fall muß die Kirche ein *mea culpa* sagen. Andererseits aber soll dieses Datum auch im Sinne einer Danksagung gefeiert werden, im Sinne der Eucharistie, die den Tod und die Auferstehung Christi feiert. In diesem Sinne könnte das Jahr 1992 eine eucharistische Feier sein: die Feier des Todes Jesu Christi in den hingemordeten Völkern und die Feier der Auferstehung in den Nachfahren, in ihrem Glauben und ihrem Widerstand, den sie in den vergangenen fünf Jahrhunderten geleistet haben.

Eine indianische Bewegung in Brasilien ist noch sehr am Anfang. Die indianische Bevölkerung in Brasilien umfaßt nur noch etwa 200 000 Menschen. Man schätzt, daß zu der Zeit, als die Portugiesen nach Brasilien kamen, ungefähr sieben Millionen Indianer im heutigen Territorium lebten. Die überlebenden Indianer unterscheiden sich sehr voneinander, bilden zahlreiche Völkergemeinschaften, sprechen etwa 70 verschiedene Sprachen und haben auch untereinander nicht viel Kontakt, weil sie im Urwald versteckt leben. Nur in dieser Isolation konnten sie überhaupt überleben. In anderen Ländern mit einem hohen indianischen Bevölkerungsanteil (Peru, Ecuador, Bolivien, Guatemala) ist das Bewußtsein sowohl der Indianer selbst wie auch den Indianern gegenüber wacher als bei uns. Es gibt jedoch bei uns in Brasilien viele Gruppen, die die indianische Sache unterstützen, und von ihnen wird immer wieder davon gesprochen, daß Brasilien den Indianern gegenüber in der Schuld steht. Diese Schuld ist nicht eine rein geschichtliche Sache, denn die Indianer werden noch immer ausgerottet. Nicht einmal die Regierung, die verfassungsmäßig zum Schutz der Indianer verpflichtet ist, setzt sich für sie wirklich ein. Man muß deshalb von Schuld und auch von Schulden sprechen.

Die indianischen Kulturen brauchen Land, damit sie so leben können, wie es ihren Gewohnheiten entspricht. Sehr wichtig für sie ist daher die Verteidigung ihres Landes. Dieses Land ist aber sehr reich an Mineralien und Bodenschätzen, und die Gier der Fazendeiros, Holzfäller und Mineradores ist groß.

Es geht nicht darum, daß man die Indianer wie in einem menschlichen zoologischen Garten konserviert, sie müssen das Recht auf Selbstbestimmung haben, sie

müssen selbst entscheiden können und dürfen, wie sie sich in die brasilianische Gesellschaft einfügen und was sie von uns übernehmen wollen.

Die Bewegung der Schwarzen im Gegensatz dazu ist sehr stark und bedeutsam und die Stimme der Schwarzen wird in der brasilianischen Gesellschaft immer mehr gehört. Die Schwarzen haben, so scheint es mir, kein besonderes Interesse am Datum der Eroberung Lateinamerikas, sie sind eher von der nachfolgenden Geschichte betroffen. Was das angeht, so haben sie viel zu sagen und viel zu reklamieren. Die Kirche hat praktisch niemals die Stimme gegen die Versklavung der Schwarzen erhoben. Sogar ein Mann wie Antonio Vieira, ein bedeutender Prediger im 17. Jahrhundert und ein Verteidiger der indianischen Freiheit, sah in der Versklavung der Schwarzen die Lösung für die Freiheit der Indianer, obwohl die so gewonnene Indianerfreiheit sehr fragwürdig war. Vieira war sich bewußt, daß Brasilien nur durch die Sklaven wirtschaftlich gedeihen und so einen Nutzen für Portugal haben würde. Andererseits wäre ohne Portugal die Evangelisierung Brasiliens nicht denkbar gewesen. So entwickelte sich eine Ideologie, die die Versklavung der Schwarzen verteidigte, unter anderem mit dem Argument, daß es für die Schwarzen eine Gnade war, daß sie als Sklaven nach Brasilien kamen, weil sie so getauft wurden und ihr ewiges Seelenheil damit nicht verlorenenging.

Dieses Jahr findet die vierte lateinamerikanische Bischofsversammlung statt. Welche Bedeutung hat dieses Ereignis? Wie sieht bis jetzt die Vorbereitung darauf aus?

Die drei lateinamerikanischen Bischofsversammlungen, die bisher stattgefunden haben, waren für die Kirche in Lateinamerika außerordentlich bedeutsam. Sie haben den Weg der Kirche tief geprägt. Die *erste* Bischofsversammlung fand in Rio de Janeiro (Brasilien) 1955 statt. Bei dieser Gelegenheit wurde die CELAM⁸ mit Sitz in Bogota (Kolumbien) gegründet, der seitdem eine sehr wichtige Rolle im Leben der lateinamerikanischen Kirche gespielt hat, besonders seit dem II. Vatikanischen Konzil.

Zunächst zu Medellin ...

Diese *zweite* Versammlung in Medellin (Kolumbien) fand 1968 statt. Es ging damals darum, das Konzil für die lateinamerikanische Situation zu interpretieren. Das Konzil hatte sehr viele neue ekklesiologische Perspektiven entwickelt. Wie diese in Lateinamerika verwirklichen? Das vom Konzil in neuer Weise herausgearbeitete Verhältnis zwischen Kirche und Welt besitzt in den verschiedenen Ländern ganz unterschiedliche Aspekte. Je nachdem ob man diese Frage von den entwickelten Ländern her, die die Lichtseiten der modernen Welt erleben, oder von den Entwicklungsländern her, die praktisch nur die Schattenseite des Fortschritts kennen (Armut, Elend, Unterdrückung) beantwortet. Was bedeutete in Lateinamerika dieses Verhältnis, wie es das Konzil in der Konstitution „Gaudium et spes“ dargestellt hatte? Die politische Perspektive des Fortschritts, der damals in

⁸ CELAM = Conferencia episcopal Latino-Americanana (Lateinamerikanische Bischofskonferenz).

ganz Lateinamerika erwartet wurde, und die Hoffnung auf eine rasche und positive Entwicklung fanden auch in der Kirche Eingang. Die Kirche unterstützte die Hoffnung auf eine bessere Zukunft.

Die daraus resultierenden Dokumente von Medellin bestätigen eine neue Epoche in der lateinamerikanischen Kirche. Ich spreche von Bestätigung, weil das, was in Medellin von den Bischöfen gesagt wurde, schon vereinzelt in Lateinamerika Wirklichkeit war. Medellin erhob aber diese Bestrebungen zum Programm der lateinamerikanischen Kirche. Man könnte das Ergebnis von Medellin in einigen Stichwörtern zusammenfassen: das kirchliche Engagement für Gerechtigkeit und Frieden in der Gesellschaft, die Option für die Armen; die Basisgemeinde als die neue Weise, Kirche zu sein in der Situation Lateinamerikas.

Dieses Programm wurde in den folgenden Jahren mehr und mehr verbreitet, so daß es zum Merkmal der lateinamerikanischen Kirche geworden ist. Die CELAM hat dazu entscheidend beigetragen. In der Zwischenzeit hat sich das Panorama sowohl in Lateinamerika wie in der Weltkirche verändert. Der erwartete politische, wirtschaftliche und soziale Aufschwung ist nicht eingetreten. Im Gegenteil, die neuen, von der Ideologie der nationalen Sicherheit inspirierten Militärregierungen haben nicht nur die Anstrengungen für Gerechtigkeit, Freiheit und Frieden niedergeschlagen, sondern die soziale und wirtschaftliche Lage noch verschlechtert. Die Kirche hatte stark an gesellschaftlichem Gewicht gewonnen, denn sie war der einzige Freiheitsraum in den verschiedenen Ländern, in den die Militärs nicht eingreifen konnten. Für alle Organisationen der Gesellschaft, die von den Militärs irgendwie als störend empfunden wurden, konnten sie einen General ernennen, der die Leitung ersetzte. Nur in der Kirche durften die Militärs keinen General zum Bischof ernennen. Also blieb die Kirche der für die Militärregierungen unbequeme Raum der Freiheit. Selbstverständlich war diese Freiheit nicht allgemein der Fall, aber immerhin in einem ganz bedeutenden Ausmaß.

Im Laufe der siebziger Jahre hat sich die Kirche (auch die Weltkirche) verändert. Die konservativen Strömungen, die vom Konzil mehr oder minder an den Rand gedrängt worden waren, konnten sich inzwischen wieder organisieren. Daraus ergab sich, daß neue, eher konservativ eingestellte Bischöfe ernannt wurden und bis zur Führungsspitze der CELAM gelangten.

Die Bischofsversammlung von Puebla ...

Diese *dritte* Versammlung hatte zum Thema die Evangelisierung Lateinamerikas. In den siebziger Jahren waren in dieser Hinsicht zwei wichtige kirchliche Ereignisse von Bedeutung: im Jahr 1971 die römische Bischofssynode über die Evangelisierung und 1975 die Veröffentlichung des päpstlichen Schreibens „*Evangelii Nuntiandi*“ über dasselbe Thema. Es ging dabei darum, daß die lateinamerikanische Kirche das Thema der Evangelisierung für die Verhältnisse des Kontinents neu durchdachte.

Diese *dritte* Bischofsversammlung fand 1979 in Puebla de los Angeles (Mexiko) statt. In der Vorbereitung waren starke Bestrebungen bemerkbar, die die lateinamerikanische Kirche auf andere Wege als die von Medellin führen wollten. Der

pastorale Sinn der versammelten Bischöfe und der Beistand des Heiligen Geistes ließen es aber nicht zu. Die Befreiungstheologen, die nach dem Plan des CELAM-Sekretariats zur Beratung der versammelten Bischöfe nicht berufen werden sollten und nicht berufen worden waren, durften trotzdem nach Puebla fahren und von außerhalb der Versammlung die Bischöfe, die es wünschten, beraten. Der Beitrag dieser Befreiungstheologen erwies sich als entscheidend für die Ausgewogenheit der Ergebnisse von Puebla. Das Schlußdokument ist selbstverständlich eine Konsenslösung, aber sie hat entschieden die Linie von Medellin beibehalten und weitergeführt. Die Haltung den Armen gegenüber und die Einstellung der Kirche in der Frage der Gerechtigkeit in der Gesellschaft wurden aufs Neue bestätigt. Für diesen Sachverhalt hat das Dokument von Puebla den Geschichtemachenden Ausdruck „Option für die Armen“ (opção preferencial pelo pobre) geprägt. Er wurde zum Inbegriff des Weges, der die lateinamerikanische Kirche seit Medellin charakterisiert.

Jetzt zu Santo Domingo ...

Wir sind nun mitten in der Vorbereitung der *vierten* Vollversammlung. Ihr Anlaß ist das fünfte Jahrhundert der Evangelisierung Lateinamerikas. Darum wird die Versammlung auch dort stattfinden, wo Kolumbus zum ersten Mal den Kontinent betrat: auf der Insel, die er „La Hispaniola“ genannt hat und die heute in zwei Länder geteilt ist: die Dominikanische Republik und Haiti. Nach Santo Domingo, der Hauptstadt der Dominikanischen Republik, dem ältesten Bischofssitz in Lateinamerika, ist die Versammlung vom Papst einberufen. Der Papst hat auch ihr Thema bestimmt, es heißt: „Neuevangelisierung – menschlicher Fortschritt – christliche Kultur“ (Nova evangelizacao – promoçao humana – cultura crista).

Die Vorbereitung auf die Versammlung läuft bereits seit einigen Jahren und man scheint noch einmal zu versuchen, das Erbe von Medellin umzudeuten. Ein erstes Vorbereitungspapier wurde vor etwa drei Jahren unter einigen Bischöfen zur Beratung verteilt. Es sollte streng geheim bleiben. Darin wurde die heutige Lage der Kirche in Lateinamerika und die Krise der Gesellschaft und der Kirche im allgemeinen als eine Autoritätskrise gedeutet. Diese sei das Hauptproblem der Kirche und das Ergebnis der ganzen Entwicklung der Neuzeit seit der Reformation. Als Lösung für die Autoritätskrise verlangte das Papier eine Verstärkung der Autorität in der Kirche. Es wurde anscheinend allgemein abgelehnt, denn der nächste Arbeitstext, der Anfang 1990 erschienen ist, hat diese Sichtweise aufgegeben. Trotzdem ist auch dieser Text nicht besonders erfreulich. Zwei Aspekte können hervorgehoben werden: 1) der Text hat die Option für die Armen „vergessen“, 2) die Ekklesiologie des Textes könnte als eine bellarminische gekennzeichnet werden.

Zu 1) Zunächst wird behauptet, daß die Option für die Armen eine Errungenschaft der lateinamerikanischen Kirche sei, die im Lauf des Textes in keinem Augenblick vergessen werden dürfte. Tatsächlich aber wurde sie praktisch völlig vergessen, und wenn davon die Rede ist, wird sie als eine einer bestimmten Klasse von Christen zu empfehlende Tugend betrachtet. Das heißt, das Kennzeichen des

bisherigen Verständnisses der Option für die Armen – daß sie ein Gesichtspunkt ist, der die ganze kirchliche Tätigkeit prägt – ist verlorengegangen.

Zu 2) Was die Ekklesiologie betrifft, so hat der Text bloß die äußerliche Organisation der Kirche in Blick genommen: vom Papst bis zum letzten Laien. Es liegt praktisch ein Organogramm der Kirche vor, wie man es für ein gut funktionierendes Unternehmen machen könnte. Man kann nicht umhin, sich an den Ausdruck Bellarmins zu erinnern, die Kirche sei eine sichtbare Gesellschaft, so sichtbar wie die Republik Venedig. Außerdem beinhaltet der Text eine zweistöckige Theologie. So wurden die Verfasser des Textes gezwungen, sogar einen Ausdruck von Paul VI. „zu verbessern“. Denn er paßte nicht zu dieser zweistöckigen Theologie. Dort, wo Papst Paul VI. von einer „Zivilisation der Liebe“ sprach, haben die Verfasser die Aussage ergänzt und von „der christlichen Liebe“ gesprochen. Sonst würde der Satz nicht zu den vorherigen Erklärungen passen.

Im April 1991 hat die scheidende Führung des CELAM ein neues Dokument vorgelegt. Dieses Dokument soll zur unmittelbaren Vorbereitung beitragen und heißt darum „Beratungsdokument“ (Documento de Consulta). Der Text hinterläßt einen erfreulichereren Eindruck als die zwei früheren. Er zeigt eine gewisse Bereitschaft zum Dialog, was wohl annehmen läßt, daß der vorherige Text keinen großen Beifall im Episkopat gefunden hat. Die Bereitschaft zum Dialog zeigt sich zum Beispiel darin, daß der äußert mißverständliche Ausdruck „christliche Kultur“ eingehend erörtert wird, damit nicht der Eindruck entsteht, es handele sich um einen Verzicht auf den kulturellen Pluralismus und ein Zurückgehen auf kulturelle Uniformierung. Die Theologie des neuen Textes ist im allgemeinen auch besser als die der früheren. Obwohl er keine zentrale Option für die Armen enthält, ist es mit dieser Option darin besser bestellt als in früheren Fassungen. Sie wird richtig als ein die ganze kirchliche und soziale Tätigkeit durchdringender Gesichtspunkt herausgestellt. Aber die Option für die Armen trägt nicht das Ganze des Textes, der im übrigen ziemlich unausgeglichen ist.

Ich meine, daß die Versammlung von Santo Domingo nicht als eine Angelegenheit betrachtet werden sollte, die ausschließlich die lateinamerikanische Kirche betrifft. Die früheren lateinamerikanischen Bischofsversammlungen haben durchaus einen Einfluß auf die ganze Kirche ausgeübt. Es werden immer Beobachter aus anderen Ländern und Kontinenten eingeladen, insbesondere aus Ländern, die wie Deutschland an der Finanzierung entscheidend beteiligt sind. Die Auseinandersetzung mit den Fragen, die dort zur Diskussion stehen, und die Klärung einiger Zusammenhänge sind für alle von Bedeutung, die daran teilnehmen oder durch finanzielle Hilfe indirekt daran beteiligt sind. Die öffentliche Meinung besitzt zwar im heutigen Zug zum Konservatismus und Fundamentalismus in der Kirche nicht mehr die Bedeutung, die sie nach dem Konzil innehatte, aber immerhin ist sie noch wichtig genug, besonders in einem Land mit einer so bedeutsamen theologischen Tradition wie Deutschland.

Karin Frammelsberger/Paul Imhof SJ, München