Elmar Klinger /
Rolf Zerfaß (Hrsg.)

Die Basisgemeinden

ein Schritt auf dem Weg zur Kirche des Konzils

echter

Die Autoren aus dem deutschen und spanischen Sprachraum zeigen Erfahrungen auf, vor deren Hintergrund sich Basisgemeinden in verschiedenen Epochen der Geschichte gebildet haben. Außerdem erfolgt eine kritische theologische Reflexion dieses Phänomens.

Autoren:

Wilhelm Dreier, Professor für christliche Sozialwissenschaft in Würzburg.
Enrique Dussel, Professor für Sozialethik an der gemeinsamen Hochschule der Orden in Mexico-City.
Bernhard Fraling, Professor für Moraltheologie in Würzburg.
Hans F. Fuhs, Professor für Altes Testament in Würzburg.
Alexandre Ganoczy, Professor für Dogmatik in Würzburg.
Klaus Ganzer, Professor für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit in Würzburg.
A. Gonzales-Montes, Professor für Fundamentaltheologie an der Universidad Pontificia in Salamanca.
Elmar Klinger, Professor für Fundamentaltheologie in Würzburg.
Luis Maldonado, Professor für Liturgiewissenschaft und Sakramentenlehre an der Universidad Pontificia in Salamanca.
Karlheinz Müller, Professor für Biblische Einleitungswissenschaft in Würzburg.
Xabier Pikaza, Professor für Biblische Theologie und Dogmatik an der Universidad Pontificia in Salamanca.
Jakob Speigl, Professor für Kirchengeschichte des Altertums und Patrologie in Würzburg.
Ignacio Tellechea Idigoras, Professor für Kirchengeschichte an der Universidad Pontificia in Salamanca.
Rudolf Weigand, Professor für Kirchenrecht in Würzburg.
Klaus Wittstadt, Professor für Kirchengeschichte in Würzburg.
Rolf Zerfaß, Professor für Pastoraltheologie in Würzburg.

Elmar Klinger / Rolf Zerfaß (Hrsg.)

Die Basisgemeinden

– ein Schritt auf dem Weg zur Kirche des Konzils

echter

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Die *Basisgemeinden* : e. Schritt auf d. Weg zur Kirche d. Konzils / Elmar Klinger · Rolf Zerfass (Hrsg.).
– Würzburg : Echter, 1984.
ISBN 3-429-00915-5
NE: Klinger, Elmar [Hrsg.]

Mitglied der Verlagsgruppe »engagement«

© 1984 Echter Verlag Würzburg
Umschlag: Josef Langhans
Gesamtherstellung: Echter Würzburg
Fränkische Gesellschaftsdruckerei und Verlag GmbH
ISBN 3-429-00915-4

Inhalt

Vorwort 7

I. DAS PHÄNOMEN 11

Enrique Dussel/Johannes Meier
Die kirchlichen Basisgemeinden in Brasilien 11
Alexandre Ganoczy
Communautés de vie in Frankreich als Ort
theologischer Reflexion 32

II. PERSPEKTIVEN

Elmar Klinger
Die Kirche der Basisgemeinden
Der Mensch als Prinzip der Ekklesiologie 43
Xabier Pikaza
Theologische Grundlagen der Volksreligiosität . . . 58
Luis Maldonado
Basisbewegung und Volksreligiosität 71
Adolfo Gonzáles-Montes
Die Armen als heilsgeschichtliches Subjekt 83
Bernhard Fraling
Basisgemeinden als Orte der Normfindung und als
kritisches Potential der Volkskirche 98
Wilhelm Dreier
Basisgemeinde – Basiswerte – Basiskompetenz 111
Rudolf Weigand
Das Recht der Basisgemeinde und der Ortskirche
im neuen Codex Iuris Canonici 117

III. HISTORISCHE MODELLE

Hans F. Fuhs
Struktur und Strukturwandel in der altisraelischen
Jahwegemeinde 127

Karlheinz Müller
Die jüdische Synagoge – das ältere Modell einer funktionierenden Basisgemeinde
Ein Statement 141
Jakob Speigl
Von der Hauskirche zur Stadtkirche – und zurück? . 151
Klaus Ganzer
Das altchristliche Mönchtum und die religiösen Armutsbewegungen des Hochmittelalters – zwei Typen autonomer Gemeindebildung 158
Klaus Wittstadt
Das Verhältnis religiöser Gruppen zur Pfarrstruktur im mittelalterlichen Würzburg 167
J. Ignacio Tellechea Idigoras
Die Basisgemeinden in Spanien im Zeitalter der Reformation 178

IV. EIN AUSBLICK

Rolf Zerfaß
Die basiskirchliche Gemeinde – ein Ort der Hoffnung 195

I. DAS PHÄNOMEN

Enrique Dussel/Johannes Meier

Die kirchlichen Basisgemeinden in Brasilien

In einem reichen nordatlantischen Land wie der Bundesrepublik Deutschland von der brasilianischen Kirche, von der Theologie der Befreiung, von den Basisgemeinden zu sprechen, ist eine heikle Angelegenheit. Zu verbreitet ist jene skeptische Einschätzung, welche die Bewegung in der Kirche Lateinamerikas als Opfer marxistischer Verführung betrachtet, die besser daran getan hätte, ihre theologische »Kompetenz« zu wahren und sich nicht in für die Theologie fremde Gebiete wie Politik und Ökonomie zu mischen. Und doch wird dieser Einstellung in jeder Messe widersprochen, wenn bei der Gabenbereitung Brot und Wein im Gebet als Früchte der Erde und *der menschlichen Arbeit* bezeichnet werden. Es gibt einen Zusammenhang von Liturgie und Arbeit, von Theologie und Ökonomie. Die Kirche in Lateinamerika kam und kommt nicht umhin, sich dieser Tatsache zu stellen. Aus den Anfängen der Kirchengeschichte Lateinamerikas ist ein Ereignis von großer geistlicher Dichte überliefert, welches exakt diesen Zusammenhang widerspiegelt: die Konversion des Bartolomé de las Casas.

Las Casas war in Begleitung des Gouverneurs Nicolás de Ovando am 15. April 1502 nach Westindien gekommen, auf die Insel »Española« – Haiti. Er hatte sich an verschiedenen Expeditionen gegen die arme indianische Urbevölkerung beteiligt und zur Belohnung eine »Encomienda«, eine Kommende von Indios in der Nähe von Concepción

de la Vega erhalten. Wie andere Conquistadoren übernahm er damit als Laie die Verpflichtung zur katechetischen Unterweisung der Eingeborenen. 1506 reiste er nach Spanien, da er sich zum Priestertum berufen fühlte, und empfing 1507 in Rom die Weihe. Er kehrte nach Concepción de la Vega zurück und feierte dort in Amerika seine Primiz. Im Jahre 1513 brach er mit Pánfilo de Narváez zur blutigen Conquista der Insel Kuba auf und wurde Augenzeuge, als die Caonao-Indianer niedergemacht wurden. Wieder bekam er ein »repartimiento«, eine Zuteilung von Indios; seine Kommende lag im Gebiet des Arimao-Flusses. Wie die anderen Conquistadoren nötigte auch Las Casas die Indios, Pflanzungen anzulegen und im Erdboden nach Gold zu schürfen. Im folgenden Jahr 1514 wurde Las Casas in der Osterzeit von Diego Velazquez aufgefordert, nach Sancti Spiritus zu kommen; da es auf der ganzen Insel kaum andere Priester gab, sollte er den Conquistadoren die Messe lesen. Bartolomé willigte in das Begehren des Gouverneurs ein. Bei der Vorbereitung seiner Predigt stieß er, wie er selbst erzählt, auf den alttestamentlichen Text Sir 34,21–27:

»Opfer von unrechten Gütern sind befleckt,
die Gaben der Frevler nimmt Gott nicht an.
Kein Gefallen hat der Höchste an den Gaben der Sünder,
auch für eine Menge Opfer vergibt er ihnen die Sünden nicht.
Man schlachtet den Sohn vor den Augen des Vaters,
wenn man die Armen beraubt, um ein Opfer darzubringen.
Das Brot ist das Leben der Armen,
wer es ihnen unterschlägt, ist ein Totschläger.
Den Nächsten mordet, wer ihm den Unterhalt nimmt,
wer den gerechten Lohn vorenthält, der vergießt Blut.«

Bei der Lektüre und Meditation dieses Textes gingen Las Casas die Augen auf für das Leid und Elend der karibischen Eingeborenen. Indem er die biblischen Worte auf die konkreten Verhältnisse in seiner Umgebung bezog,

begriff er, daß alles, was den Indianern angetan wurde, Unrecht war; vor allem aber begriff er, daß er selbst an diesem Unrecht beteiligt war, ja, daß er durch die Messe, die er vor den Conquistadoren lesen wollte, dieses Unrecht auf gotteslästerliche Weise bekräftigt hätte. Das Brot, das er in der Messe Gott als Opfer darbringen wollte, war den Armen weggenommen, war das den Indios geraubte Leben; niemals würde Gott ein solches Opfer annehmen.

Keiner der Conquistadoren hatte vor Bartolomé de las Casas die Wirklichkeit der Liturgie der Messe, der Eucharistie mit der Wirklichkeit der gesellschaftlichen Verhältnisse, der Ausbeutung und Unterdrückung der Indios in Beziehung gebracht. In dem Augenblick, in dem Las Casas dies tat, begann die christlich-prophetische Kritik der europäischen Kolonisation Amerikas. Die Messe von Sancti Spiritus konnte Las Casas nicht zelebrieren. Er gab seine Kommende auf, entließ die Indios in Freiheit und kämpfte fortan für die Menschenwürde der Eingeborenen.[1]

Wie im 16. Jahrhundert Bartolomé de las Casas so erlebt die Kirche auch im heutigen Lateinamerika, daß sie am Zusammenhang von Eucharistie und Ökonomie nicht vorbeikommt. Wenn nunmehr der Weg der Kirche Brasiliens in der jüngeren Vergangenheit und die Entstehung der Basisgemeinden skizziert werden, muß dabei folglich auch der politisch-ökonomische Kontext der Kirchengeschichte angesprochen werden. Das Thema wird in vier Schritten entwickelt:

1. Die Kirche Brasiliens im Bund mit dem Staat (1930–1964).
2. Die Erneuerung der Kirche und ihr Bruch mit dem Staat (1964–1976).
3. Der Weg der Kirche mit dem unterdrückten Volk: die Basisgemeinden (seit 1975).
4. Merkmale der kirchlichen Basisgemeinden.

1. Die Kirche Brasiliens im Bund mit dem Staat (1930–1964)

In der Geschichte ganz Lateinamerikas markiert die Weltwirtschaftskrise von 1929 einen tiefen historischen Einschnitt, weil sich mit ihr erstmals Bedingungen ergaben, die nationale industrielle Revolutionen ermöglichten.[2] In diesem Kontext kam es 1930 in Brasilien zum Übergang von der Ersten zur Zweiten Republik. Mit dem Verfall des Kautschuk- und Kaffeebooms büßten die angelsächsisch und angloamerikanisch orientierten Liberalen, die seit dem Sturz der Monarchie (1889) im Land dominiert hatten, ihre politische Vorherrschaft ein. Die Zweite Republik und der bald aus ihr hervorgehende »Estado Nôvo« (Neuer Staat) waren das Projekt des nationalistisch denkenden Bürger- und Kleinbürgertums. Diesen gesellschaftlichen Gruppen galt die katholische Kirche als natürlicher Verbündeter. Die Kirche, die den Verlust ihrer jahrhundertealten privilegierten Stellung im Staatswesen durch das Dekret zur Trennung von Staat und Kirche (1890) nie hatte verschmerzen können, andererseits aber seither durch Rückbindung an Rom und den europäischen Katholizismus ihre Strukturen in Brasilien mächtig ausgebaut hatte[3], fand nunmehr günstige Umstände für einen neuen Pakt mit dem Staat. Dazu kam es in der Verfassung von 1934, mit welcher der populistische Führer Getúlio Vargas – persönlich ein Agnostiker – auf die Wunschvorstellungen der katholischen Hierarchie einging. »Teilweise bediente sich der Staat der vorhandenen kirchlichen Strukturen im Schulwesen und auf dem sozialen Sektor und unterstützte sie finanziell, teilweise bediente sich die Kirche staatlicher Einrichtungen wie öffentlicher Schulen oder militärischer Einrichtungen für Religionsunterricht und Seelsorge.«[4] Diese Regelung des Verhältnisses von Staat und Kirche stellte eine Art Renaissance der Zustände der Kolonialzeit (einschließlich der Monarchie) dar; die Wiedereinbindung der Kirche in den Staat leitete die Periode der »Neo-Cristandade«, der »Neuen Christenheit« ein.[5]

Ihre neue Rolle in der Gesellschaft Brasiliens baute die Kirche vor allem mit der Laienbewegung der »Katholischen Aktion« aus, durch die christlich geprägte Eliten in die verschiedenen Zweige der Arbeitswelt hineinwuchsen; wie Papst Pius XI. am 12. Oktober 1935 in einem Brief an den Erzbischof von Rio de Janeiro, Dom Sebastião Leme de Silveira Cintra, schrieb, versprach sich die Kirche von der »Katholischen Aktion«, daß Bischöfe und Priester mit dieser Hilfe ihre Aufgabe auf noch breiterer Basis ausüben könnten.[6] Derselben pastoralen Strategie war das »Centro Dom Vital« unter Alceu Amoroso Lima verpflichtet; es stellte das geistige Zentrum der katholischen Restauration dar und war teilweise von Jacques Maritain beeinflußt.[7] 1947 wurden in Rio de Janeiro und São Paulo, 1950 auch in Pôrto Alegre katholische Universitäten gegründet.[8] Ihren Höhepunkt erreichte die Periode der »Neo-Cristandade« mit dem Internationalen Eucharistischen Kongreß, der 1955 mit enormer staatlicher Unterstützung in Rio de Janeiro veranstaltet wurde.[9] Vargas war zu diesem Zeitpunkt bereits tot; an seine Stelle war der Übergangspräsident João Café Filho getreten (1954–1955).

In den zehn Jahren, die inzwischen seit Ende des 2. Weltkrieges vergangen waren, hatten die Vereinigten Staaten von Amerika ihre Hegemonie über die kapitalistischen Länder der nördlichen Erdhälfte durchgesetzt. Die geopolitischen Interessen der USA ermöglichten die »Wirtschaftswunder« in den 1945 bezwungenen Nationen Deutschland und Japan, während das verbündete Großbritannien ökonomisch dahinsiechte und seine einstige Machtstellung nicht zurückgewinnen konnte. Um 1955 beginnt eine neue Phase der Expansion des Kapitalismus; sie richtet sich auf Lateinamerika. Die populistischen Regierungen mit ihrer nationalistischen Wirtschaftspolitik stehen ihr im Weg; sie kommen zu Fall, nicht nur in Brasilien, sondern auch etwa in Argentinien (Perón 1955), Kolumbien (Rojas Pinilla 1957), Venezuela (Pérez Jiménez 1958) usw. An ihre Stelle treten die sogenannten »Entwicklungsregierungen«, formell demokratische Regierungen, die die lateinamerikanischen Länder weit für

den Zufluß nordatlantischen Kapitals und der damit verbundenen Technologien öffnen. Das »Wachstum«, welches die Präsidentschaften von Juscelino Kubitschek (1956–1960) und João Goulart (1961–1964) kennzeichnet, hat Landflucht und Inflation zur Kehrseite; vor allem aber schafft es die Grundlagen der heutigen Abhängigkeit Brasiliens von den kapitalistischen Wirtschaftsmächten, den multinationalen Konzernen und dem »Internationalen Währungsfonds«.[10]

Wie der Populismus zeigten auch die »Entwicklungsregierungen« der Kirche gegenüber eine positive Haltung. Ein 1961 erlassenes Erziehungsgesetz stärkte nochmals den kirchlichen Einfluß im öffentlichen und privaten Schulwesen Brasiliens. Das Gedankengut der christlich-demokratischen Parteien Westeuropas sickerte damals in die politischen Führungsschichten Lateinamerikas ein.

Indessen sah sich die Kirche trotz ihrer stabilen verfassungsrechtlichen Stellung mit pastoralen Problemen konfrontiert, die unmittelbar mit der »Wachstumspolitik« zusammenhingen. In den rapide größer werdenden Städten verloren viele vom Land zugewanderte Menschen den Kontakt mit ihrer Kirche; gerade in diesen Schichten nisteten sich protestantische Pfingstbewegungen und Sekten ein. Dieser Prozeß nötigte die Kirche zu missionarischer Aktivität an der Basis; zugleich sensibilisierte er sie für die soziale Problematik. So beteiligte sich die Kirche seit Ende der fünfziger Jahre an verschiedenen regionalen Entwicklungsprogrammen. Eines dieser Programme ging von der Universität Recife aus und wurde von Paulo Freire[11] koordiniert. Ein anderes war das »Movimento de Educação de Base» (MEB), welches von Dom Eugénio Sales, dem Bischof von Natal, im Bundesstaat Rio Grande do Norte gefördert wurde. Die anfangs vorprogrammierte Arbeit der Radioschulen bekam rasch eine Eigendynamik; es entstand eine pädagogische Bewegung, die einen lebendigen Dialog der Kirche mit dem Volk in Gang brachte, mit jenen Massen von Menschen, die als Analphabeten kein Wahlrecht hatten und in Unkenntnis ihrer Lage keine Reformen fordern konnten. Das »Movi-

mento« wurde mehr und mehr zu einer Organisation, die sich für eine Umwandlung der sozialen und ökonomischen Strukturen einsetzte und darin eine notwendige Bedingung für wirksame Evangelisation erkannte.
Von Natal aus breitete sich das »Movimento« über den Nordosten Brasiliens aus. 1960 lag die Analphabetenquote in Brasilien noch über 50 Prozent. Im Nordosten betrug die durchschnittliche Lebenserwartung 27 Jahre. Diese Mißstände wollte das »Movimento« bekämpfen. 1963 trafen sich zwölf Bischöfe, 50 Weltpriester, 60 Ordensleute und 50 Laien, darunter Agrarwissenschaftler, Soziologen, Sozialarbeiter und Ökonomen, um einen Pastoralplan für den Nordosten aufzustellen.[12]
Das »Movimento« war ein Vorläufer der heutigen Basisbewegung in Brasilien. Damals wurde man erstmals auf die Bedeutung der kleinen, natürlichen Gemeinden aufmerksam; denn die Radioschulen führten zur Bildung lokaler Kerngruppen, die mit den Teams der Sendestationen in regelmäßigem Kontakt standen. Wichtig ist auch, daß das »Movimento« weitgehend von Laien aufgebaut wurde und der Kirche zu einer tieferen Verankerung im Volk verhalf. Im Februar 1964 schritt der Gouverneur von Guanabara, Carlos Lacerda, als erste staatliche Autorität gegen das »Movimento« ein und verdächtigte es wegen einer Veröffentlichung des Kommunismus.[13]
Wenige Wochen später, am 31. März 1964, putschte das brasilianische Militär. Die Wachstumspolitik der »Entwicklungsregierungen«, das fortschreitende Eindringen transnationalen Kapitals hatte die sozialen Spannungen im Land verschärft. Der weiteren Expansion des Kapitalismus war die demokratische Verfassung hinderlich; sie mußte beseitigt werden. Im Rückblick erscheint der Staatsstreich von 1964 nicht nur als gewöhnlicher Militärputsch; er etablierte vielmehr erstmals ein Regime nach der Doktrin der »Nationalen Sicherheit« in einem lateinamerikanischen Land; was 1964 in Brasilien geschah, wiederholte sich später in Uruguay (1973), Chile (1973), Peru (1975), Argentinien (1976) usw. Heute regiert in der Mehrzahl der lateinamerikanischen Staaten das Militär.[14]

2. *Die Erneuerung der Kirche und ihr Bruch mit dem Staat (1964–1976)*

Seit dem Putsch von 1964 gingen die Wege von Staat und Kirche in Brasilien allmählich auseinander. Es war die Zeit des II. Vatikanischen Konzils (1962–1965) und der II. Allgemeinen Lateinamerikanischen Bischofskonferenz von Medellín (1968). Die Kirche begann, sich auf neue Weise ihrer Sendung bewußt zu werden. Sie erkannte die Verantwortung für das Volk, dessen Lebensraum durch die Wachstumspolitik, durch das Vordringen des Kapitalismus und nun vor allem durch die Diktatur immer mehr eingeengt wurde. In dieser Zeit ging die Periode der »Neo-Cristandade« zu Ende. Die Kirche trat an die Seite des unterdrückten Volkes; und gemeinsam mit dem Volk machte sie die Erfahrung der Verfolgung. Am 27. Mai 1969 wurde die verstümmelte Leiche von P. Antonio Henrique Pereira Neto in Recife aufgefunden; vor seinem Tod war er grausam gefoltert und in einem Auto durch die Straßen der Stadt geschleift worden.[15] Sein Tod machte sichtbar, daß eine neue Periode der brasilianischen Kirchengeschichte begonnen hatte.
Im selben Jahr 1969 war der damalige Generalsekretär der Bischofskonferenz und heutige Erzbischof von Fortaleza, Dom Aloisio Lorscheider, längere Zeit in Haft. Das Haus von Dom Helder Camara wurde mehrfach beschossen. Presse, Funk und Fernsehen hatten Anweisung, nichts mehr von ihm oder über ihn zu berichten.[16] Unter dem Vorwurf, zum Kommunismus übergelaufen zu sein, wurden im November 1969 mehrere Dominikaner festgenommen und während ihrer Haft sadistisch mißhandelt: »Die Polizisten zogen mir die liturgischen Gewänder an und zwangen mich, den Mund zu öffnen, um die Eucharistie zu empfangen. Sie führten ein elektrisches Kabel ein und mein Mund verwandelte sich in eine einzige Brandblase« (Tito de Alençar Lima OP).[17] Die Repression gegen die Kirche reichte bis weit in die siebziger Jahre hinein. 1976 wurde Pater Rudolfo Lunkenbein zusammen mit dem Bororo-Indianer Simão Cristino im Mato Grosso

erschossen, weil er sich für die Rechte der Indianer eingesetzt hatte.[18] Der Bischof von Nova Iguaçu, Adriano Hipólito, wurde entführt, entkleidet, gefesselt, als »kommunistischer Verbrecher« mit roter Farbe übersprüht und nach erheblichen Schlägen an einer entlegenen Straße ausgesetzt.[19]

Noch auf andere Weise wurde der Bruch zwischen Staat und Kirche sichtbar. Das Fach »Moralische und bürgerliche Erziehung« trat ab 1970 an die Stelle des Faches »Religion« in den staatlichen Schulen. Der Staat glaubte, so den »Geist der Demokratie« in der jungen Generation besser als durch Religionsunterricht festigen zu können.[20]

Es war die Zeit der Institutionalisierung der Diktatur unter dem dritten Militärpräsidenten, General Garrastazu Medici (1969–1974), nachdem unter dessen Vorgängern, Marschall Castelo Branco (1964–1967) und Marschall Costa e Silva (1967–1969), noch zeitweise die Rückkehr zum Rechtsstaat möglich erschienen war.[21]

Für die weitere Entwicklung der Kirche wurde ein Dokument von Bischöfen und Ordensoberen des Nordostens von besonderer Bedeutung: »Ich habe das Schreien meines Volkes gehört« (Ex 3,7). Unter Bezugnahme auf das Jahr der Menschenrechte (1973) klagten die Verfasser das politische und ökonomische System des Landes an, durch die Akkumulation des Reichtums im Besitz weniger die große Mehrheit des Volkes immer tiefer in Armut, Ausbeutung und Randständigkeit zu stoßen und sie mit einem unerbittlichen Kontroll- und Unterdrückungsapparat in dieser Gefangenschaft festzuhalten. Die Autoren ergriffen Partei gegen das staatliche »Entwicklungsmodell« und erklärten sich rückhaltlos für die Sache der Armen.[22] Ein neues historisches Modell wurde sichtbar, das an die Stelle der »Neo-Cristandade« getreten war: »A igreja dos pobres«, die Kirche der Armen.[23] Mit ihrem »Hirtenbrief an das Volk Gottes« vom Herbst 1976 schwenkte auch die brasilianische Bischofskonferenz als ganze auf diese Linie für die Befreiung der Armen und für die Solidarität mit ihrem Weg und Kampf ein: »Die organisierten Kräfte des Bösen wollen den Schwachen und Armen, die die

Mehrheit des Volkes ausmachen, keine Chance einräumen. Der kleine Mann soll nur das Allernotwendigste haben, um am Leben zu bleiben und den Mächtigen zu dienen. In demselben Augenblick, in dem er sich weigert oder zu einem Steinchen im Schuh der Großen wird, muß er verschwinden, dringt man auf seinen Grund und Boden vor, und seine Hütte wird enteignet und auch zerstört. Gottes Plan ist anders. Gott schickte seinen Sohn Jesus als Hoffnung und Schutz für den Schwachen, den Unterdrückten, den an den Rand Geschobenen... Die Kirche hat dem Beispiel Christi zu folgen. Sie darf niemanden ausschließen... In besonderer Weise aber hat sie sich für die Schwachen und Unterdrückten zu entscheiden... Christus ist in diesen Menschen sichtbar gegenwärtig. Wer sie mißhandelt, mißhandelt Christus selbst.«[24]
Seither wuchs die Kirche Brasiliens mehr und mehr mit dem Volk, mit den Armen, Schwachen und Unterdrückten zusammen.

3. Der Weg der Kirche mit dem unterdrückten Volk: die Basisgemeinden (seit 1975)

Seinen stärksten Ausdruck fand dieser Vorgang in den »Comunidades eclesiais de base«, den kirchlichen Basisgemeinden. Um deren heutige Bedeutung in der Kirche Brasiliens – ihre Zahl wird inzwischen auf über 100 000 geschätzt – zu verstehen, muß man sich vergegenwärtigen, daß es in Lateinamerika allgemein und in Brasilien insbesondere weitaus weniger Kleriker als in Europa gibt: Europa stellt derzeit noch etwa 35 Prozent der Katholiken auf der Welt, verfügt aber über 60 Prozent aller katholischen Priester, die es gibt; auf Lateinamerika entfallen etwa 45 Prozent aller Katholiken, jedoch nur 11 Prozent der Priester; Brasilien allein hält einen Anteil von etwa 18 Prozent am Weltkatholizismus, jedoch von nur etwa 3,5 Prozent am gesamten katholischen Klerus auf der Erde; die absoluten Zahlen lauten: 13 000 Priester bei etwa 115 Millionen Katholiken.[25]

Angesichts solcher Verhältnisse würde man in traditionellen pastoralen Kategorien von einer Notsituation sprechen. Indessen stellt sich die Situation der brasilianischen Kirche keineswegs als not-, sondern vielmehr als hoffnungsvoll dar, geprägt durch ein lebendiges, selbstbewußtes und dialogfähiges Gottesvolk. Daß es dazu kam, ist nicht ohne die not-wendende Macht der Heiligen Schrift zu erklären.

Bis zum II. Vatikanischen Konzil hatte die Bibel im kirchlichen Leben Lateinamerikas nur eine sehr untergeordnete Rolle gespielt. Der Kontinent war, wie man zugespitzt formulieren kann, sakramentalisiert, jedoch nicht evangelisiert worden. Wohl war auf den vergoldeten Kanzeln der Kolonialkirchen viel gepredigt worden, aber erst jetzt gab die Kirche das Buch der Bücher dem Volk in die Hand. Und das Volk nahm dieses Buch in seine Hände, es begann darin zu lesen und entdeckte seinen Hunger nach dem Wort Gottes. So wurde die Bibel zum Buch des Volkes.[26]

Überall in den Wohnvierteln und Dörfern der weitläufigen Pfarreien in Stadt und Land bildeten sich Gruppen und Kreise, die das Evangelium lasen, besprachen und feierten. In den pastoralen Außenstationen, abseits der Strukturen der institutionellen Kirche, wo das arme, aber gläubige Volk lebt, war früher Liturgie nur bei den wenigen jährlichen Besuchen des hauptberuflichen kirchlichen Personals üblich und möglich gewesen. Jetzt begannen die Menschen zu tun, was sie ohne Priester tun können: In sonntäglichen Wortgottesdiensten lasen sie die Bibel, angeleitet und koordiniert von Katecheten und »delegados da palavra«, »Beauftragten für das Wort Gottes«, die für ihre Aufgabe von den Diözesen theologisch geschult wurden, ohne dabei ihren gewöhnlichen Lebenszusammenhängen entfremdet zu werden.[27]

Bei der Lektüre der Schrift bemerkte das Volk, wie nahe und vertraut ihm die biblische Welt ist. Die Genealogien des Alten Testaments, die Landnahme, die Aufteilung und Urbarmachung Kanaans erzählen von Erfahrungen, die sich die kleinbäuerliche Bevölkerung von Paraíba oder

Piauí unschwer in der eigenen Heimat vorstellen kann. Wo Millionen Menschen in der Migration leben müssen, hin- und hergeschoben durch den Ausverkauf ihres Vaterlandes an die transnationalen Konzerne, sind Israels Sklavenzeit in Ägypten und das Exil in Babylon Themen mit unmittelbarem Bezug zum Heute.[28]

In diesen Gesprächen haben ungezählte Menschen zum ersten Mal erlebt, daß ihnen zugehört wurde, daß auch ihr Wort etwas gilt. Bauern und Arbeiter, Hausdienerinnen und Verkäuferinnen, denen sonst immer nur befohlen wird, machten hier eine ganz andere Erfahrung, eine Erfahrung der Anerkennung und Aufwertung ihres Selbstbewußtseins. Das gesprochene Wort war zuvor immer ein Monopol des Klerus gewesen, das Volk hatte zuzuhören. Mit einem Mal wurde das anders; miteinander erlebten die Leute, wie sie zu einer Gemeinschaft von Schwestern und Brüdern wurden; gemeinsam machten sie die Erfahrung befreiender Evangelisation, und – anders als in allen übrigen Bereichen von Kirche und Gesellschaft – es waren Frauen gleichermaßen wie Männer daran beteiligt.[29] So entstanden Gemeinschaften, die an das Wort Gottes glauben, die zugleich mit der Bibel auch im Buch ihres Lebens lesen und beide Welten miteinander vergleichen und in Beziehung bringen.

Bis zum Jahr 1975 war die neue Bewegung in Brasilien so gewachsen, daß damals in Vitoria im Staat Espírito Santo ein erstes Treffen auf nationaler Ebene durchgeführt werden konnte. Die Organisation dieser Zusammenkunft lag freilich noch weitgehend bei Repräsentanten der amtlichen Kirche. Berichte aus verschiedenen Basisgemeinden wurden verlesen und diskutiert. Damals fiel zum erstenmal der später so bekannt gewordenene und nicht unumstrittene Begriff »Ecclesiogenesis«, Kirche, die vom Volk her durch den Heiligen Geist geboren wird.[30]

Schon 1976 kam es, wieder in Vitoria, zu einem zweiten Treffen, diesmal unter dem Thema: Kirche, ein Volk unterwegs. Bereits die Hälfte der Teilnehmer dieser Versammlung war direkt von den Basisgemeinden entsandt; die andere Hälfte setzte sich aus Bischöfen, Mitarbeitern

der kirchlichen Pastoral, Theologen sowie pädagogischen und soziologischen Beratern zusammen. Wie im Jahr zuvor wurden zahlreiche ekklesiologische Erfahrungsberichte ausgetauscht und besprochen.[31]
Auf dem dritten Treffen, das 1978 in João Pessoa im Nordosten Brasiliens stattfand und das ganz und gar selbständig von der Basisbewegung organisiert worden war, führten die Basisgemeinden eine gründliche Auseinandersetzung mit ihrer Lebenswirklichkeit, die von der Verarmung des Volkes geprägt ist. Sie deuteten diese Wirklichkeit im Lichte des Evangeliums, um Gut und Böse an ihr unterscheiden zu können, und besprachen die nächsten Schritte ihres Weges. Im Schlußdokument »Kirche – ein Volk, das sich befreit«, drückten sie, die von der herrschenden Ordnung in jeder Hinsicht Benachteiligten, ihren Glauben eigenständig aus: »Wir wünschen zu sagen, daß wir jeden Tag unser Engagement mit dem Evangelium Christi nähren. Wir nehmen das Evangelium im Glauben der Kirche auf und verwirklichen es durch die uns eigene Weise, unsere unterdrückten Schwestern und Brüder zu lieben. Jeden Tag beginnen wir aufs neue, die Welt in Richtung auf das Reich der Gerechtigkeit zu verändern: sowohl durch die besondere Weise jedes einzelnen sich einzusetzen, wie durch die kirchlichen Gemeinschaften – mit dem Ziel, daß wir alle lebendige Zeugen des Bundes Gottes mit seinem Volk sein mögen.«[32]
Das vierte nationale Treffen der kirchlichen Basisgemeinden Brasiliens sah im April 1981 über 300 Delegierte aus 71 Diözesen des Landes in Itaici (São Paulo). Das Dokument von Puebla[33] und die in Manaus von Papst Johannes Paul II. der brasilianischen Bischofskonferenz übergebene Erklärung[34] hatten in der Zwischenzeit eine förmliche Anerkennung der Basisgemeinden in der Kirche ausgesprochen. Die Reife der Bewegung wurde in der Organisation (Arbeitsgruppen, Plenardiskussionen), den Methoden der Problemvermittlung (z.B. szenische Aufführungen) und vor allem in der religiösen Tiefe erkennbar, mit der die Armen all ihr Leben und Leiden vor Gott stellten (Gebete, Lieder, Schriftauslegung)[35].

Inzwischen hat im Juli 1983 in San Francisco de Canindé im Dürregebiet des Staates Ceará das fünfte Treffen unter dem Thema »Kirchliche Basisgemeinden – geeintes Volk – Samenkorn einer neuen Gesellschaft« stattgefunden. Einer der Höhepunkte in Canindé war eine mehrstündige Bußliturgie mit Meditation der sozialen Formen der Sünde wie Sexismus, Rassismus und Klassenverhalten; Gewissenserforschung und Reue wurden verbunden mit »correctio fraterna« und symbolischer Vergebung: die Frauen verziehen den Männern, Neger, Mulatten und Indios verziehen den Weißen, das Volk vergab den Bischöfen und Theologen. Im Schlußdokument heißt es: »Die kirchlichen Basisgemeinden sind der Raum, wo das Volk zusammenkommt, betet, sein Leben feiert, sich selbst erkennt und seinen Kampf um Befreiung beginnt. Die kirchlichen Basisgemeinden experimentieren einen neuen Typ von Kirche und Gesellschaft; charakteristisch für ihn ist, daß die Güter der Erde und die Früchte der Arbeit geteilt werden; charakteristisch für ihn ist die Partizipation und Kommunion aller. Im Projekt der Reichen hat der Arme keinen Platz; aber im Projekt der Armen wird der Reiche, der sich bekehrt, einen Platz haben, er wird ein Bruder sein.«[36]

4. Merkmale der kirchlichen Basisgemeinden

Die Basisgemeinden sind heute aus dem Leben der Kirche in Brasilien nicht mehr wegzudenken. Durch sie hat sich die Kirche insgesamt verändert. Hauptpartner der Kirche sind nicht mehr Politiker und Militärs, Industrielle, Großgrundbesitzer und Intellektuelle, sondern Slumbewohner und Analphabeten, Kleinbauern, Tagelöhner, Arbeiter und Arbeitslose. Die Kirche hat tatsächlich eine »Ecclesiogenesis« , eine Neuwerdung, eine Wiedergeburt in der Welt der Armen, im Volk erfahren. In vielen Diözesen werden die offiziellen kirchlichen Entscheidungen von den Basisgemeinden mitgeformt.[37] Drei Merkmale vor allem sind den kirchlichen Basisgemeinden eigen:

Das erste Merkmal ist ein lebendiger, vom Wort Gottes genährter christlicher Glaube, der die ganze irdische und weltliche Lebenswirklichkeit durchdringt. Kein Gespräch über die Schrift verläuft ohne Einbeziehung der eigenen Umwelt, des unmittelbaren Kontextes: Wer sind heute die Pharaonen, wo sind heute die Propheten und was sagen sie? Glaube und Leben sind untrennbar miteinander verknüpft. In der Liturgie feiern die Christen der Basisgemeinden mit Leiden, Sterben und Auferstehung des Herrn auch ihre eigenen alltäglichen Erfahrungen von Tod und Auferstehung. Im Lichte des Evangeliums klagen sie ihre schmerzhafte Wirklichkeit an und richten sich zugleich an der Verheißung des angesagten Reiches Gottes auf.
Das zweite Merkmal ist ein waches Bewußtsein von der Situation des Volkes, von den Mechanismen der Abhängigkeit, Ausnutzung und Ausbeutung. In den Basisgemeinden ist die ohnmächtige, schicksalshörige Lethargie der Armen durchbrochen von einem christlichen Befreiungsglauben. Wenn Gott die Schreie des Volkes hört (Ex 3,7), wenn Jesus Christus gekommen ist, damit sie das Leben haben und es in Fülle haben (Joh 10, 10), dann kann das Elend nicht kosmologische und theologische, sondern nur soziologische und politische Gründe haben. Menschen verursachen dieses Elend, und Menschen können es auch beseitigen. Die strukturelle Sünde der Teilung der Menschheit in Unterdrücker und Unterdrückte erscheint so als ein Anschlag auf die Ökumene aller Menschen als Schwestern und Brüder am einen Tisch des Herrn. Den Verheißungen des Evangeliums steht der Kapitalismus im Weg mit seinen Triebkräften der individuellen Bereicherung, der sozialen Verantwortungslosigkeit und der Gewalt gegen die Armen. Ziel der Basisgemeinden ist nicht eine utopische, konfliktfreie Gesellschaft, sondern eine Form des Zusammenlebens, wo die Liebe weniger schwierig und die Verteilung von Macht und Mitwirkung gerechter ist.[38]
Das dritte Merkmal der Basisgemeinden ist ein einzigartiger Gemeinschaftsgeist, der sich in geschwisterlichen Umgangsformen, Gewaltverzicht, Beteiligung aller an den

Entscheidungen, Rücksichtnahme auf die Schwächeren und gegenseitiger Hilfs- und Dienstbereitschaft äußert. Treffend drückt das ein Lied von Dom José Maria Pires, »Pelé«, dem dunkelhäutigen Erzbischof von Paraíba aus: »Ich glaube, daß die Welt besser werden wird, wenn der Kleinere, der leidet, an den noch Kleineren glaubt; wenn die Kleinen daran glauben, daß sie im Miteinander das Heil finden, wo sie die Nöte eines jeden erfühlen. Vereint in Jesus Christus werden wir alle eins sein.«[39] Aufsteigertum und Egoismus, die sonst in der Gesellschaft gelten, sind in den Basisgemeinden durchbrochen. Inmitten von zutiefst undemokratischen, durch Unrecht und Gewalt geprägten Verhältnissen sind die Basisgemeinden Inseln der Selbst- und Mitbestimmung. Ihre brüderlichen Strukturen, erprobt in Aktionen und gestärkt im Gebet, werben für eine andere, neugestaltete Gesellschaft, ja, kündigen sie zeichenhaft an: mit einem Wort Papst Pauls VI., das die Konferenz von Puebla aufgegriffen hat, die »Zivilisation der Liebe«[40].

In seinem Tagebuch einer vierwöchigen Reise durch die Diözese Acre-Purus tief in Amazonien, wo das Volk der oft noch ungebändigten Natur in einer durch Hunger, Krankheiten und Gefahren bestimmten Welt kämpfend sein Leben abringt, wo er den »Übriggebliebenen aus der großen Drangsal des Lebens« (Offb 7,14) begegnet, schreibt Leonardo Boff: »Ich komme mehr und mehr zu der Überzeugung, daß die kirchlichen Basisgemeinden von ihrem Wesen her das ureigene Werkzeug der Armen sind. Sie sind nichts für die Mittel- und Oberschicht. Die Armen leben am Rande von allem. Die Gesellschaft wurde nicht für sie gemacht, sondern auf ihre Kosten aufgebaut. Die Basisgemeinden sind jetzt der Raum, in dem sie ihren Wert als Staatsbürger wiedererlangen, abgesehen davon, daß sie dort ihren Glauben leben. Hier versammeln sie sich, hier gelten sie etwas, hier können sie sprechen, ihre Sprache wird nicht zensiert, ihre Gedanken werden verstanden, und ihre Kultur wird anerkannt. Die Gemeinschaft ermöglicht, daß sie Volk werden und nicht einfach nur Masse, Personen und nicht nur Überlebende

des grausamen Kampfes im sozialen Leben. Die bürgerlichen Schichten finden in der jetzigen Gesellschaft ihr Element, sie ist von ihnen und für sie gemacht; sie dient ihren Interessen – wie die Schulen, die Presse, die Kommunikationsmittel, das Bankensystem, das Rechts- und das Gesundheitswesen. Sie haben es nicht nötig, sich zu Gemeinschaften zusammenzuschließen; sie machen aus der Gesellschaft mit ihren Instrumenten und Dienstleistungen ihre Gemeinschaft. Es gibt einen Typ von Kirche, der sich dieser herrschenden Klasse angepaßt hat: Diese Kirche predigt und organisiert ein individualistisches Christentum mit einem religiösen Supermarkt, der alle, die dorthin kommen, mit symbolischen Wohltaten versorgt, ein innerliches, moralisierendes Christentum, ebenso starr wie ein Bourgeois. Eine Frage verfolgt mich schon seit Jahren: Wieviel Christentum verträgt die Bourgeoisie, die ein derartig elitäres und die anderen ausschließendes Leben führt? Wieviel von Jesus Christus kann ein Reicher ertragen? Und trotzdem hat sich die Kirche jahrhundertelang in den reichen und mächtigen Schichten eingerichtet. Es gibt keine heiligen Reichen. Alle Reichen, die Heilige geworden sind, bekehrten sich zu den Armen, selbst die großen Könige wie der heilige Ludwig, König von Frankreich. Jetzt ist die Stunde der Heiligen aus dem Volk gekommen, die mit beiden Beinen auf dem Boden stehen und schwielige Hände haben. Es kommt der Tag, an dem auf den Altären die Zerlumpten verehrt werden; sie werden die Zeichen ihres Elends nicht unter glänzendem Reichtum verbergen, mit dem wir, um nur ein Beispiel zu nennen, heute noch den armen heiligen Franziskus beleidigen, sondern sie werden sie herausstellen als die wahren Zeichen des Evangeliums.«[41]

Anmerkungen

[1] Bartolomé de las Casas, Historia de las Indias III 79 u. 80: J. Pérez de Tudela Bueso (Hrsg.), Biblioteca de Autores Españoles 96 (Madrid

1961) 356–360. B. Biermann, Las Casas und seine Sendung. Das Evangelium und die Rechte des Menschen: Walberberger Studien, Theologische Reihe 5 (Mainz 1968) 5–8. E. Dussel, Historia general de la iglesia en América Latina I/1: Introducción general (Salamanca 1983) 17–27.

[2] A. Cueva, El desarrollo del capitalismo en América Latina. Ensayo de interpretación historica (México D.F. [4]1980) 144–183.

[3] E. Hoornaert, Para uma historia da igreja no Brasil: Revista Eclesiástica Brasileira 33 (Petrópolis 1973) 117–138, hier 133. Th. Bruneau, O Catolicismo brasileiro em época de transição (São Paulo 1974) 93f.

[4] H.-J. Prien, Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika (Göttingen 1978) 570.

[5] E. Dussel, Historia de la iglesia en América Latina: Publicaciones del Centro de enseñanza desescolarizada, Universidad Santo Tomás 23 (Bogotá 1978) 193–206. Ders., Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika. Eine Interpretation: Theologische Zeitschrift 38 (Basel 1982) 367–398, hier 387f.

[6] H. Jedin (Hrsg.), Handbuch der Kirchengeschichte, Band VII: Die Weltkirche im 20. Jahrhundert (Freiburg-Basel-Wien 1979) 691f.

[7] M. Regina do Santo Rosário, O Cardeal Leme (Rio de Janeiro 1962) 216–226. J. A. de Sousa Montenegro, Evolução de catolicismo no Brasil (Petrópolis 1972) 173.

[8] H. Jedin (wie Anm. 6) 696.

[9] J. de Broucker (Hrsg.), Dom Helder Camara. Die Bekehrungen eines Bischofs (Wuppertal 1978) 180–183.

[10] A. Cueva (wie Anm. 2) 184–218. E. Galeano, Die offenen Adern Lateinamerikas. Die Geschichte eines Kontinents von der Entdeckung bis zur Gegenwart (Wuppertal [2]1976) 244–249. E. Dussel, Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika (wie Anm. 5) 389.

[11] Paulo Freire hat seine volkspädagogische Arbeit in zwei Hauptwerken theoretisch reflektiert: Pädagogik der Unterdrückten (Stuttgart-Berlin [3]1973); Erziehung als Praxis der Freiheit (Stuttgart-Berlin 1974). Spätere Erfahrungen aus der Zeit nach seiner Ausweisung aus Brasilien legte er in dem folgenden Titel vor: Dialog als Prinzip. Erwachsenenbildung in Guinea-Bissau (Wuppertal 1980). Zuletzt: Der Lehrer ist Politiker und Künstler (Reinbek 1981).

[12] Th. Bruneau (wie Anm. 3) 140–163.

[13] P. Stilwell, A igreja nace povo. As origens das comunidades eclesiais de base no Brasil: Cadernos reflexão cristã 5 (Lisboa 1982) 15–17.

[13] C. Procópio Ferreira de Camargo, B. Muñiz de Souza u. A. Flávio de Oliveira Pierucci, La Iglesia católica en el Brasil 1945–1970: Revista Mexicana de Sociologia, Número extraordinario (México D. F. 1981) 1999–2041, hier 2030. P. Stilwell, A igreja nace povo. As origens das comunidades eclesiais de base no Brasil: Cadernos reflexão cristã 5 (Lisboa 1982) 15–17.

[14] J. Comblin, Le pouvoir militaire en Amérique Latine (Paris 1977). – F. Hinkelammert, Las armas ideologicas de la muerte (San José de Costa

Rica 1977). L. Kaufmann, Kirche und Militärmacht in Lateinamerika: Orientierung 41 (1977) 112–115 u. 131f. – E. Dussel, De Médellín a Puebla. Una decada de sangre y esperanza 1968/1979 (Mexico 1979) 245–258.

[15] M. Lange und R. Iblacker (Hrsg.), Christenverfolgung in Südamerika. Zeugen der Hoffnung (Freiburg-Basel-Wien 1980) 139f.

[16] J. de Broucker (wie Anm. 9) 236–238.

[17] M. Lange und R. Iblacker (wie Anm. 15) 174f. – H.-J. Prien (Hrsg.), Lateinamerika: Gesellschaft, Kirche, Theologie. Band 1: Aufbruch und Auseinandersetzung (Göttingen 1981) 180f.

[18] G. P. Süss, R. Lunkenbein (1939–1976): Ermordet, weil er gegen die Ausrottung der Indios kämpfte: E. L. Stehle (Hrsg.), Zeugen des Glaubens in Lateinamerika. Von der Entdeckung bis zur Gegenwart (Mainz 1980) 97–100.

[19] M. Lange und R. Iblacker (wie Anm. 15) 151–164.

[20] V. Schmid, Gott schwitzt in den Straßen Lateinamerikas (Frankfurt 1983) 137.

[21] H.-J. Prien (wie Anm. 4) 1119–1121. J. Comblin, O tempo de ação. Ensaio sobre o Espírito e a História (Petrópolis 1982) 341–343.

[22] Das Dokument wurde unterzeichnet von: Dom Helder Pessoa Camara, Erzbischof von Olinda und Recife (Pernambuco); Dom José Lamartine Soares, Titularbischof von Fussala und Weihbischof von Olinda und Recife (Pernambuco); Dom Severino Mariano de Aguiar, Bischof von Pesqueira (Pernambuco); Dom Francisco Austregésilo Mesquita, Bischof von Afogados de Ingazeira (Pernambuco); Frei Walfrido Mohn OFM, Provinzial der Franziskaner, Recife (Pernambuco); P. Hidenburgo Santana SJ, Provinzial der Jesuiten des Nordostens, Recife (Pernambuco); P. Gabriel Hofstede CSSR, Provinzial der Redemptoristen, Recife (Pernambuco); Dom João José Da Motta y Albuquerque, Erzbischof von São Luis (Maranhão); Dom Manuel Edmilson da Cruz, Titularbischof von Vico de César und Weihbischof von São Luis (Maranhão); Frei Pascásio Rettler OFM, Bischof von Bacabal (Maranhão); Dom Francisco Hélio Campos, Bischof von Viana (Maranhão); Dom Antonio Batista Fragoso, Bischof von Crateús (Ceará); Dom José Brandão de Castro, Bischof von Propriá (Sergipe); Dom Dino Carlosi FSCJ, Titularbischof von Afrika und Prälat von Santo Antonio de Balsas (Maranhão); Dom José Maria Pires, Erzbischof von João Pessoa (Paraíba); Dom Manuel Pereira Da Costa, Bischof von Campina Grande (Paraíba); Dom Timóteo Amoroso Anastácio OSB, Abt des Benediktinerklosters von Bahia; P. Tarcisio Botturi SJ, Vizeprovinzial der Jesuiten von Bahia. – Deutsche Ausgabe: H. Krauskopf, Brasilien: Zukunft für alle (Mainz–München 1980) 51–80; dort fehlen die Namen der Autoren.

[23] L. Boff, Aus dem Tal der Tränen ins Gelobte Land. Der Weg der Kirche mit den Unterdrückten (Düsseldorf 1982) passim.

[24] H.-J. Prien (wie Anm. 17) 201–207; H. Krauskopf (wie Anm. 22) 81–95.

[25] Adveniat (Hrsg.), Zahlen zur kirchlichen Situation in Lateinamerika: Adveniat-Information Nr. 1 (Essen o. J.); H. Borrat, Die Pastoral der brasilianischen Kirche: Pro Mundi Vita. Bulletin 90 (1982) 8.

[26] C. Mesters, Por trás das Palavras (Petrópolis 1974); ders., El misterioso mundo de la biblia. Estudio sobre la puerta de entrada al mundo de la biblia (Buenos Aires 1976); H. Brandt (Hrsg.), Die Glut kommt von unten. Texte einer Theologie aus der eigenen Erde: Brasilien (Neukirchen–Vluyn 1981), bes. 9–15 (Das Gleichnis von der Tür).

[27] E. Hoornaert, Comunidades de Base. Dez anos de experiência: Revista Eclesiástica Brasileira 38 (Petrópolis 1978) 474–502.

[28] Ein Beispiel für die Hermeneutik des leidenden Volkes bietet die Auslegung der deuterojesajanischen Gottesknechtslieder von C. Mesters: A missão do povo, que sofre. Os Cânticos do Servo de Deus no Livro do Profeta Isaias (Petrópolis 1981); deutsch: Die Botschaft des leidenden Volkes. Übersetzt von H. Brandt (Neukirchen–Vluyn 1982).

[29] G. Deelen, Kirche auf dem Weg zum Volke. Soziologische Betrachtungen über kirchliche Basisgemeinden in Brasilien (Mettingen 1980) 90–93.

[30] L. Boff, As Eclesiologias presentes nas comunidades eclesiais de base: Uma Igreja, que nasce do povo (Petrópolis 1975) 201–210; ders., Die Neuentdeckung der Kirche. Basisgemeinden in Lateinamerika (Mainz 1980) bes. 39–52.

[31] L. Boff, Eine neue Sprache, befreiend wie die Sprache Jesu: Orientierung 45 (1981) 126–129, hier 126.

[32] L. Boff (wie Anm. 23) 106–113. H. Goss-Mayr (Hrsg.), Geschenk der Armen an die Reichen. Zeugnisse aus dem gewaltfreien Kampf der erneuerten Kirche in Lateinamerika: Schriftenreihe der Katholischen Sozialakademie Österreichs (Wien 1979) 73–76.

[33] Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft. Dokument der III. Generalkonferenz des Lateinamerikanischen Episkopats in Puebla, 13. Februar 1979: Stimmen der Weltkirche 8 (Bonn o. J.) 123f. (Nr. 618, 626 u. 629).

[34] Die für Vertreter der kirchlichen Basisgemeinden bestimmte Ansprache von Manaus, der letzten Station seiner Brasilienreise, konnte der Papst aus Zeitmangel nicht mehr halten. Mit seiner Unterschrift versehen übergab er den Text der Brasilianischen Bischofskonferenz, die ihn in ihrer offiziellen Ausgabe der Papstansprachen veröffentlichte, während er in der vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz herausgegebenen Sammlung (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 22) fehlt.

[35] H. Goldstein, Einfach wie die Tauben, listig wie die Schlangen: Publik-Forum 10, Nr. 13 (26. Juni 1981) 18. L. Boff (wie Anm. 31) 127–129.

[36] Zitiert nach: Vida Nueva Nr. 1388 (Madrid, 23 de julio de 1983) 38 (1510). Zum Treffen von Canindé inzwischen auch: Die Saat geht auf. Basisgemeinden wollen, daß die Bodenreform verwirklicht wird:

Publik-Forum 12, Nr. 16 (26. August 1983) 33. L. Boff, Basisgemeinden: Neue Kirche für neue Gesellschaft. Zum fünften Treffen der kirchlichen Basisgemeinden Brasiliens (Canindé, Juli 1983): Orientierung 47 (1983) 184–187. Frei Betto, CEBs, rumo à nova sociedade. O 5.° Encontro Intereclesial das Comunidades Eclesiais de Base, Canindé, Júlho de 1983 (São Paulo 1983).

[37] Vgl. den Bericht der Diözese Crateús: »Die Basisgemeinden sind der Sauerteig«. Ein Bistum organisiert sich in Basisgemeinden: A. Reiser u. P. G. Schoenborn (Hrsg.), Basisgemeinden und Befreiung. Lesebuch zur Theologie und christlichen Praxis in Lateinamerika (Wuppertal 1981) 80–86.

[38] T. Cabestrero, Mystik der Befreiung. Ein Portrait des Bischofs Pedro Casaldáliga in Brasilien (Wuppertal 1981) 124–133.

[39] U. Schoenborn, Das wandernde Gottesvolk der Gegenwart. Kirchliche Basisgemeinden in Lateinamerika: Geist und Leben 55 (1982) 185–196, hier 189.

[40] Papst Paul VI. gebrauchte diesen Begriff in der Schlußansprache zum Heiligen Jahr 1975. Das Dokument von Puebla zitiert ihn in Artikel 8: Die Evangelisierung Lateinamerikas (wie Anm. 33) 11.

[41] L. Boff, Theologie hört aufs Volk. Ein Reisetagebuch (Düsseldorf 1982) 19f.