

Dieses Dokument bietet einen unveränderten Textauszug aus:

## **Handbuch Interkulturelle Seelsorge**

**herausgegeben von**

**Karl Federschmidt, Eberhard Hauschildt,  
Christoph Schneider-Harpprecht, Klaus Temme  
und Helmut Weiß**

**Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2002**

Das copyright für diese elektronische Ausgabe liegt bei den Herausgebern.

Bis auf weiteres darf der Text, unverändert und mit Nennung von Autor und Quelle, für nichtkommerzielle und wissenschaftliche Zwecke verwendet werden.

# Lateinamerika

## Heilung und Seelsorge in den Religionen Brasiliens

*Valburga Schmiedt Streck*

Von Lateinamerika zu reden, als handele es sich um die Kultur eines einheitlichen Blocks, wäre falsch. Es ist reich an Landschaften und verschiedenen Klimazonen, ebenso reich auch in der Zusammensetzung und der Geschichte seiner Völker. Als seit Beginn des 15. Jahrhunderts die Spanier und Portugiesen kamen, wurde diesen Völkern die christliche Kultur auferlegt. Sie suchte die existierende Mentalität umzuwandeln, veränderte Gewohnheiten und Formen der familiären und sozialen Organisationen. Das führte zu unterschiedlichsten Reaktionen und Anpassungsformen. Wenn wir beispielsweise auf die Andenkultur und die mexikanische Kultur sehen, so können wir beobachten, dass jene Völker schon eine fortgeschrittene Kultur mit städtischen Organisationen besaßen.<sup>1</sup> Die drastische Dezimierung der mexikanischen Bevölkerung von 25 Mill. Einwohnern auf 750.000 durch Massaker, Epidemien und Kindermord gibt uns eine Vorstellung dessen, was geschah.<sup>2</sup> Das Kolonialsystem übte einen zerstörerischen Druck auf die zuvor schon vorhandenen Strukturen aus. Neue Formen urbanen Lebens wurden eingeführt, eine bestimmte Form der Arbeitsorganisation installiert, und die Gewohnheiten traditioneller Gemeinden wurden verändert. Obwohl die spanische und portugiesische Eroberung und die christliche Evangelisierung die Autorität zerstört haben, welche die indianischen Gruppen in ihren Gemeinden hatten, ist die Beobachtung zutreffend, dass viele alte Glaubensüberlieferungen und Mythologien auch in der Kolonialperiode weiter existierten und in gewisser Weise bis in die Gegenwart überlebt haben. Die Ankunft der Schwarzen führte zu neuen Einfärbungen in den Beziehungen und Glaubensweisen. Das gleiche geschah mit der Kultur, die von den Emigranten mitgebracht wurde, die in den letzten beiden Jahrhunderten gekommen sind.

Seit der „Entdeckung“ sind 500 Jahre vergangen, und das vorherrschende lateinamerikanische Szenario besteht aus armen Menschen, die arbeitslos sind, geringe Schulbildung haben und marginalisiert sind. In Brasilien nahmen die sozialen Unterschiede zu. Das ist der Kontext,

---

<sup>1</sup> Vgl. die chronologische Studie von E. Dussel, die zwischen alter und neuer Welt vergleicht: Enrique DUSSEL, *O encobrimento do outro. A origem do mito da modernidade*, Petrópolis: Vozes 1993, 194ff.

<sup>2</sup> Carmen BERNARD / Serge GRUZINSKI, *Los hijos del apocalipsis. La familia en Mesoameica y en los Andes*, in: André BURGUIÈRE u.a., *Historia de la familia*, Vol. 2, Madrid: Alianza 1988, 163-216, hier: 174.

von dem diese Überlegungen ausgehen. Brasilien ist ein Land, das so modern ist wie andere reiche Länder der sogenannten Ersten Welt. Zugleich ist es so zurückgeblieben wie die übrigen armen Länder der Dritten Welt. In meiner Arbeit mit Menschen aus der Favela nehme ich in den letzten Monaten immer mehr Kinder wahr, die hungrig in die Schule kommen. Als ich mit den Müttern dieser Kinder sprach, haben sie mir berichtet, was sie tun, um ihre Kinder zu ernähren, wenn das Essen knapp ist, und wie sie selbst den Hunger in schlaflosen Nächten „vergessen“. In dieser Welt elementarer Not wuchern Glaubensvorstellungen und magische Praktiken als Möglichkeiten von Heilung und spiritueller Hilfe. Da das staatliche Gesundheitssystem und die übrigen sozialen Programme defizitär sind, suchen die Menschen verschiedene Religionen auf, um Lösungen für ihre Probleme zu finden. Deswegen wird es wichtig nachzuprüfen, wie in den Religionen der Mehrheit, unter ihnen die afro-brasilianischen und die neu-pfingstlerischen Richtungen, die charismatische katholische Bewegung (die auch die historischen protestantischen Kirchen durchdringt), und in der Bewegung, die sich auf die Befreiungstheologie gründet, Unterstützung, Trost und Heilung angeboten werden. Ich gehe von meiner praktischen Erfahrung aus, wie die Menschen sich in diesen Kirchen engagieren, wie sie sich angenommen fühlen und ein unterstützendes Netz finden. In vielen Fällen gehen die Leute bis zu viermal pro Woche zu Gottesdiensten oder Gebetstreffen, nehmen dabei ihre Kinder und Verwandten mit. Über die verschiedenen Religionen im lateinamerikanischen Kontext ist viel geschrieben worden, auch die Aspekte der Heilung wurden analysiert. Deswegen ist es nicht leicht, dazu etwas Neues beizutragen. Ich möchte indessen in einer positiven Art und Weise auf die Formen von Seelsorge und Heilung schauen und gemeinsame Elemente herausarbeiten, die sich in den verschiedenen religiösen Bewegungen finden. Schließlich werde ich einige Aspekte untersuchen, von denen ich meine, dass sie relevant seien, um ein neues Modell von Seelsorge zu finden.

## 1 Heilung und Seelsorge in den afro-brasilianischen Religionen

Die afro-brasilianischen Religionen tragen signifikant zum Prozess der Seelsorge und Heilung im populären Verständnis bei. Darüber hinaus expandieren sie in starkem Maße in den städtischen Regionen des Landes. Der Begriff „Umbanda“, der aus der synkretistischen Verbindung der afrikanischen Religionen verschiedener Gruppen von Negersklaven, des Katholizismus und des Spiritismus stammt, umfasst eine ganze Skala unterschiedlicher Gruppen von afro-brasilianischen Religionen.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Eine detailliertere Beschreibung der Bildung der verschiedenen Gruppen und ihrer Zusammensetzung findet sich bei Volney J. BERKENBROECK, Die Erfahrung

In Rio Grande do Sul beispielsweise, einem Staat von Nachfahren von Europäern, sind das „reine“ Umbanda, die gekreuzte Linie und das „reine“ Batuque führend. Gemeinsam ist ihnen das „Element der Besessenheit“. Das bedeutet, dass die Personen, die daran teilnehmen, durch einen der Geister einer der Gottheiten in Besitz genommen werden können. Sie können Orixás sein, katholische Heilige, Geister, Wesenheiten des Orients, Caboclos (Halbblutindianer) usw. Diese Gottheiten variieren je nach Gruppe und nach Einfluss von anderen Religionen. Da es im Süden des Landes eine bedeutsame Anzahl von europäischen Emigranten gibt, unter ihnen Deutsche und Italiener, wird das schwarze Element aufgehellert und minimiert. Dies ist vor allem in der sozialen Mittelschicht erkennbar. In diesen Gruppen ändern sich z. B. die Rituale. Man opfert keine Tiere, und die Menschen versuchen, einer christlichen Moral zu folgen. Man kleidet sich zu den Gottesdiensten mit weißen Kleidern, die an Schwesternuniformen erinnern – das verweist auf Ideen von „Reinheit“, „Unbeflecktheit“<sup>4</sup>.

Wenn man die Zusammensetzung der afro-brasilianischen Kulte untersucht, muss man zum einen die Bedeutung der Familie in den verwandtschaftlichen Beziehungen der Orixás hervorheben. Zum anderen bildet sich auch ein Verwandtschaftsritus unter den Mitgliedern eines Hauses oder Heiligtums heraus, die Familie des Heiligen.<sup>5</sup> Wenn jemand beginnt, eines dieser Häuser zu besuchen, wird er durch einen „Vater“ oder eine „Mutter des Heiligen“ eingeführt. Auf diese Weise werden verwandtschaftliche Beziehungen geschaffen, die eine regelrechte Genealogie in dem Heiligtum bilden. Die „Kinder des Heiligen“ werden an die „Väter/Mütter des Heiligen“ gebunden und übernehmen Verantwortung für die Pflege des Heiligtums. Diese Kinder bilden eine solidarische Beziehung unter sich aus, die sich u.a. durch Besuche, wenn jemand krank wird, konkretisiert, durch den Beistand bei Ritualen des Rückzugs in die Einsamkeit, Patenschaft, Empfehlung von Ärzten, Hilfe, ein Haus zu mieten. So wie die „rituelle Verwandtschaft“ existiert, so gibt es auch die Blutsverwandtschaft an den Heiligtümern. Eine „Mutter“ oder ein „Vater des Heiligen“ sammelt neben den Söhnen des Heiligen auch seine Verwandten um sich. In der Mehrheit der Gruppen beobachtet man die Matrifokalität.

In dem sozialen Netz, das sich formt, leben die „Brüder“ auch in konstanter Rivalität und Auseinandersetzungen untereinander. In der Welt außerhalb des Heiligtums konkurrieren sie untereinander, und die

---

der Orixás. Eine Studie über die religiöse Erfahrung im Candomblé, Bonn Alfter: Verlag Norbert M. Borengässer 1995.

<sup>4</sup> Norton F. CORREA, Panorama das religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul, in: Ari Pedro ORO (Hg.), *As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul*, Porto Alegre: Universidade/URGS 1994, 9-46, hier: 18.

<sup>5</sup> Jurema BRITES, Tudo em família. Religião e parentela na umbanda gaúcha, in: A.P. ORO (Hg.), a.a.O., 74-88, hier: 79.

Schuld wird dem Geist, der sie orientiert, zugesprochen.<sup>6</sup> Die Personen bleiben schuldlos. Wenn dies einerseits auf die Idee der doppelten Moral verweist, die im brasilianischen Kontext so verbreitet ist, so erinnert es auch an die Art und Weise, welche die Schwarzen gefunden haben, um sich in der Sklavengesellschaft zu schützen: Wenn sie so taten, als seien sie durch eine andere Wesenheit besessen, konnten sie frei handeln. So bemerkt Póvoas: „Während er sich gegen die Verfolgung schützte, lebte der Anhänger des Candomblé eine andere kulturelle Realität, eine andere Art und Weise, die Welt und das Leben zu verstehen. Im Heiligtum wurde ein Modus sui generis zu denken, zu handeln, zu heilen, mit den Heiligen zu kommunizieren, praktiziert, dessen Leben die Grenze der weißen Zivilisation überschritt, die ihn um jeden Preis zu ersticken versuchte“<sup>7</sup>. Ein Heiligtum zu besuchen bedeutet so den Bruch mit der Alltagswelt. Deswegen reinigt sich der Gläubige von der Welt, wenn er das Heiligtum betritt. Im Heiligtum kann er von seinen intimen Angelegenheiten sprechen. Im Heiligtum, in Trance, lebt er andere Identitäten durch die Geister, die sich in ihm inkarnieren.

Es muss betont werden, welche bedeutsame Rolle die afro-brasilianischen Religionen bei der Heilung im brasilianischen Kontext spielen.<sup>8</sup> Es ist ungewöhnlich, wenn unter den Mitgliedern der Unterschicht jemand noch nicht bei einem Heiligtum Hilfe gesucht hat. Die spezifische soziale Situation identifiziert den Grund der Krankheit: Jemand kann krank geworden sein, weil eine Person aus der Nachbarschaft eine „Arbeit“ gemacht hat (ein magisches Ritual). Der „Vater / die Mutter des Heiligen“ stellt im Beratungsprozess fest, was geschah. Man kann Hilfe suchen, weil ein Kind krank ist oder weil der Ehemann trinkt. Die kranke Person muss nicht anwesend sein, und die Heilung kann durch die Vermittlung einer anderen Person vollzogen werden. Es ist interessant zu beobachten, dass die Frauen in diesen Religionen Probleme zu lösen versuchen, die mit ihrem Ehemann und den Kindern zu tun haben. Sie erbitten eine „Arbeit“ von dem „Vater / der Mutter

---

<sup>6</sup> Das Candomblé zum Beispiel befreit die Individuen und schickt sie in die Welt, in der sie in ihrem Verhalten deutlich mehr Selbstvertrauen zeigen, weil sie gelernt haben, dass ihre Art und Weise, zu sein und zu handeln, ein Erbe ihres persönlichen Orixás ist. Sie lernen zu lieben und zu sorgen, indem sie ihr eigenes Ich, das heißt, ihren Orixá, lieben und pflegen. Das sogenannte „axé“ ist das Gemeinschaftliche, das wichtig ist, das heißt die Zugehörigkeit zur religiösen Gruppe. Deren Mitglieder können jedoch nicht einmal als eine Gruppe mit gemeinsamen Interessen angesehen werden, weil unterschiedliche Personen von unterschiedlichen Orixás herkommen, die untereinander streiten und um Vorteile kämpfen (vgl. Antônio Flávio PIERUCCI / Reginaldo PRANDI, *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec 1996, 31.

<sup>7</sup> Rui do Carmo PÓVOAS, *Dentro do quarto*, in: C. CAROSO / J. BARCELAR (Hg.) *Faces da tradição Afro-Brasileira*, Rio de Janeiro: Pallas 1999, 214.

<sup>8</sup> Es sei daran erinnert, dass die afro-brasilianischen Religionen auch in andere Länder Lateinamerikas gewandert sind.

des Heiligen“ und bringen oft Kleidungsstücke dieser Angehörigen mit.<sup>9</sup> Übrigens: In der Konkurrenz unter den „Geschwistern“ des Heiligtums ist „der Ehemann“ „ein Stück, das ständig vom Diebstahl bedroht ist“<sup>10</sup>.

Der „Passe“ ist eine der am meisten gesuchten Therapieformen in diesen Religionen. „Er beschränkt sich nicht auf Kranke, sondern wird als eine Art präventives Mittel wahrgenommen, d.h. als eine Form, spirituelle Krankheiten zu vermeiden und zu kontrollieren. Sein Hauptziel besteht darin, die negativen Einflüsse zurückzudrängen, die das Individuum berühren könnten und für Krankheiten prädisponieren“<sup>11</sup>. Wer einen „Passe“ erhält, kann von seinen eigenen Gesundheitsproblemen oder von denen seiner Familienangehörigen sprechen. Hier werden Ratschläge erteilt, die von den Wesenheiten kommen; der Hilfesuchende bekommt auch Rezepte von Medikamenten. Wenn die Suche nach Heilung nicht funktioniert, zögern die Leute nicht, ein anderes Heiligtum aufzusuchen oder auch den „Vater / die Mutter des Heiligen“ zu kritisieren, weil sie in ihrer therapeutischen Effizienz „versagt“ hat. Sie kritisieren jedoch die Religion nicht und stellen sie auch nicht in Frage.<sup>12</sup> Man muss hervorheben, dass der „Vater / die Mutter des Heiligen“ aus derselben sozialen Schicht stammt wie die Leute, die Hilfe suchen. Er oder sie kann die Bedürfnisse dieser Menschen verstehen und teilt dieselben sozialen Praktiken. Die Krankheiten werden hier von den Alltagsbeziehungen her erklärt und nicht vom moralischen Verhalten her. Diese Religionen repräsentieren für die Leute eine Alternative und vermeiden vielleicht eine direkte Konfrontation mit der dominanten Kultur.

## 2 Heilung und Seelsorge in den neu-pfingstlerischen Bewegungen

Mit der sozialen Desintegration aufgrund der schnellen Urbanisierung (in den 90er Jahren lebten 75% der brasilianischen Bevölkerung in Stadtgebieten) und der Verarmung der Bevölkerung entwickelte sich das Pfingstlertum schnell in ganz Lateinamerika. Mit großem Nachdruck lehrt die sog. „Theologie der Prosperität“, dass „Frieden, perfekte Gesundheit, ein glückliches Familienleben und Erfolg in dem, was man

---

<sup>9</sup> Ich erinnere mich an eine Umbanda-Sitzung, in der die „Mutter des Heiligen“ einer Frau, deren Sohn ein „Nervenleiden“ hat, rät, sie solle mit dem Klatsch über ihre Nachbarin aufhören. Offensichtlich war die „Mutter des Heiligen“ informiert über den sozialen Kontext und versuchte, die Ordnung im sozialen Beziehungsnetz wieder herzustellen.

<sup>10</sup> Jurema BRITES, Tudo em família: religião e parentela na umbanda gaúcha, in: A.P. ORO (Hg.), a.a.O., 74-88, hier 81.

<sup>11</sup> Daniela Riva KNAUTH, A doença e a cura nas religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul, in: A.P. ORO (Hg.), a.a.O., 89-111, hier 95.

<sup>12</sup> Ebd., 99.

unternimmt, Ausdruck der guten Natur des Menschen ist, während die Armut und die Krankheit der Ausdruck der schlechten Natur des Menschen sind. Der Glaube macht den Unterschied zwischen beidem aus.“<sup>13</sup> Der Glaube resultiert aus einer Bewusstwerdung, einer Vision. In dem Moment, in dem ein Mensch weltliche Güter besitzt, lebt er nach dem Wunsch Gottes.

Der Teufel symbolisiert die sozialen Übel wie die Arbeitslosigkeit, den Hunger, die Prostitution, den Alkoholismus. Diese Übel müssen ausgetrieben werden, und der Exorzismus ist der starke Punkt der pfingstlerischen Bewegung. Die Dämonen sind jedoch keine abstrakten Wesenheiten wie in den afro-brasilianischen Religionen, sondern haben Anteil an den Erzählungen der Gläubigen. Sie sind z.B. die „Dämonen“ des Umbanda (Orixás) oder die Heiligen der katholischen Kirche. Gegen diese Dämonen unternimmt man einen religiösen Kreuzzug.<sup>14</sup>

In den pfingstlerischen Gottesdiensten herrscht große Dynamik. Die Menschen bewegen sich, reden in Zungen und drücken ihre Gefühle frei aus. Es handelt sich um eine religiöse Bewegung, die viele narrative Formen benutzt, um Gott zu loben, zu trösten und die Befreiung von den sozialen Übeln zu verkündigen. Diese Ausdrucksformen werden durch Rezitationen von Psalmen aus der Bibel unterbrochen, die ein kollektives Urbild darstellen. Der Gläubige, der mit der Unterstützung der Gemeinde sein Verhalten ändern und auf Alkohol und das Rauchen verzichten kann, empfindet eine größere psychosomatische Kontrolle. Die eigene religiöse Existenz gibt ihm ein Empfinden von Macht.<sup>15</sup> Eine gute Gesundheit zu haben, entspricht dem Plan Gottes und ist ein Recht der Person.

Auch hier hat der Klerus keine spezielle Ausbildung und entstammt den Schichten des einfachen Volkes. Das erinnert an das Modell der Basiskirche. Man spricht dieselbe Sprache, bildet Netze der Solidarität, die sich der armen städtischen Bevölkerung anbieten. So werden z.B. Warenkörbe mit Nahrungsmitteln verteilt, Jobs als Hausangestellte für Frauen oder in der Kirchenverwaltung für die Männer organisiert. Darüber hinaus können die Männer auch Diakone, Vikare oder Pastoren werden.

Jedoch, wie in so vielen anderen Kirchen, nehmen auch hier vor allem die Frauen an den Aktivitäten teil. Sie suchen den Schutz der Familie und finden hier den Raum, um von ihren Problemen zu sprechen. Es ist hervorzuheben, dass in den neu-pfingstlerischen Kirchen eine größere Öffnung für das Thema der Sexualität existiert, der Gebrauch von Verhütungsmitteln, Eileiterunterbrechungen und die Vasektomie empfohlen werden. Vor allem wird jedoch eindringlich zur Treue der Ehepartner

---

<sup>13</sup> André CORTEN, *Os pobres e o espírito santo. O pentecostalismo no Brasil*, Petrópolis: Vozes 1996, 145.

<sup>14</sup> Ebd., 80.

<sup>15</sup> Ebd., 151.

aufgefordert. Im Mittelpunkt steht hier der Zusammenhang von moralischen Verirrungen und dem Wirken dämonischer Kräfte in der Persönlichkeit des Individuums. Das ermöglicht es den Pfingstlern, dem, der vom rechten Weg abgekommen ist, keine Verantwortung für seine Taten zuzusprechen und Verstehen und Toleranz vonseiten der Verwandten und der religiösen Gemeinde anzuregen.<sup>16</sup> Einige Autoren sind der Meinung, dass es der Frau hilft, sich gegen aggressive Verhaltensweisen des Mannes zu schützen, wenn sie einer religiösen Gemeinde angehört, und dass der Mann, wenn er einmal bekehrt ist, sein Verhalten positiv ändert.<sup>17</sup> Gegen die Kritik an der in den Gemeinden vertretenen Unterordnung der Frauen kann auf die größere Autonomie verwiesen werden, die tatsächlich erlangt wird. Die Teilnahme an der Gemeinde verstärkt das Selbstwertgefühl, stellt den Patriarchalismus in Frage und relativiert die Unterordnung.<sup>18</sup>

### 3 Heilung und Seelsorge in der charismatischen katholischen Erneuerungsbewegung

Die charismatische katholische Erneuerungsbewegung entstand in den Vereinigten Staaten Ende der 60er Jahre und verbreitete sich vor allem in den 90er Jahren schnell in Brasilien. Sie kann als eine Art Pfingstlerium des Katholizismus angesehen werden, berührt jedoch auch die historischen protestantischen Kirchen. Es handelt sich um eine Laienorganisation, die durch den Klerus unterstützt wird. Gebetsgruppen bilden die Grundlage der charismatischen Erneuerungsbewegung. Sie versammeln sich wöchentlich. Diese Treffen können die Form des Lobgesangs haben, der Danksagung, der Fürbitten um Gnade und Heilung. Singen, Bibellesen, das Ausüben der Gnadengaben gehören dazu. Hier beobachtet man dieselben Dynamiken wie in den neupfingstlerischen Kirchen: Springen, Tanzen, das Reden in Zungen, Schweigen. Der Programmablauf ist freigestellt, so dass jede Gruppe ihr eigenes Programm machen kann (als Heilungsgottesdienst, Bibellektüre u.a.), je nachdem,

<sup>16</sup> Maria das Dores Campos MACHADO, *Mulheres. Da prédica pentecostal ao debate sobre sexualidade, saúde reprodutiva, aborto e planejamento familiar*, in: Mônica Raisa SChPUN (Hg.), *Gênero sem fronteiras. Oito olhares sobre mulheres e reações de Gênero*, Florianópolis: Mulheres 1997, 169-203, hier 182.

<sup>17</sup> Leonildo Silveira CAMPOS, *Teatro, templo e mercado*, Petrópolis/São Paulo: Vozes/UMESO 1997. Der Autor merkt an, dass „für die lateinamerikanische Frau viel stärker als für Frauen in Nordamerika oder Europa ein heiles, sicheres und gedeihendes Zuhause ein grundlegendes Element eines ausgeglichenen Lebens ist. Darum die Integration dieser Frauen in eine religiöse Gemeinde, die es ermöglicht, diesen Traum zu verwirklichen“.

<sup>18</sup> Maria das Dores Campos MACHADO, *Mulheres e prática religiosa nas classes populares. Uma comparação entre as igrejas pentecostais, as Comunidades Eclesiais de Base e os grupos carismáticos*, in: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Vol. 12, No. 34, 71-87, hier 73.



was sie für notwendig hält. Es gibt auch Freizeiten und Massenversammlungen in Fußballstadien. Der Höhepunkt für die Charismatiker ist das Erlebnis der Heiligen Dreieinigkeit, das in einer Gebetsgruppe gelebt werden soll.<sup>19</sup>

Die Menschen, welche die charismatische Erneuerungsbewegung aufsuchen, tun dies aus ähnlichen Gründen wie die Anhänger der Pfingstbewegung – sie sind mit Krisensituationen konfrontiert und suchen Solidarität und Unterstützung. Auch hier sind es vor allem Frauen, die Probleme der häuslichen Umwelt zu lösen versuchen.<sup>20</sup> Viele Leute wandern von den Basisgemeinden, in denen die sozialen Fragen größere Bedeutung haben, zur charismatischen Erneuerungsbewegung, weil sie sich schämen, ihre Probleme offen darzulegen. In den charismatischen oder pfingstlerischen Gruppen finden sie einen Ort, an dem sie ihre Konflikte ausdrücken können. Hier können sie ihren Körper einsetzen, schreien und vor Schmerz oder Freude weinen. Sie fühlen die Solidarität der anderen, die durch ähnliche Krisensituationen hindurchgegangen sind. Da diese Treffen bewegt sind, wird die Religiosität in emotionaler und nicht in rationaler Art und Weise gelebt. Die charismatische Bewegung hat anfangs die Mittelschicht bewegt, jedoch in den letzten Jahren auch die ärmere Bevölkerung erfasst. Eine bedeutsame Anzahl von Personen wandert von der Pfingstbewegung zur charismatischen Bewegung.<sup>21</sup>

Um den Bedarf nach Seelsorge in der charismatischen Bewegung abzudecken, haben sich Gruppen von Laien gebildet, die sich für den seelsorglichen Dienst zur Verfügung stellen. In einigen Städten findet sich zudem noch die Telefonseelsorge. Spirituelle Freizeiten, auf denen sich ein Klima des Vertrauens bildet und von denen aus dann ein Solidaritätsnetz geknüpft wird, sind der Ausgangspunkt, um an der Bewegung teilzunehmen. Da die Mehrzahl der Teilnehmenden Frauen sind, übernehmen sie die Aufgabe, die Übel, die ihre Angehörigen anrichten, zu benennen und dafür zu beten, dass diese vom Bösen befreit werden. Die Probleme unterscheiden sich normalerweise je nach Geschlecht: Bei den Männern geht es um Alkoholismus und um Ehebruch; Frauen

---

<sup>19</sup> Antônio Flávio PIERUCCI / Reginaldo PRANDI, *A realidade social das religiões no Brasil*, São Paulo: Hucitec 1996, 67.

<sup>20</sup> Was die Frauen angeht, so zeichnet sich in den 90er Jahren die Igreja Universal do Reino de Deus durch ihre große Fähigkeit aus, Frauen zu rekrutieren, die dann als Mitarbeiterinnen und neuerdings auch als Pastorinnen auftreten. In der charismatischen Bewegung leiten die Frauen fast alle Gebetsgruppen, übernehmen den größten Teil der Gemeindeaufgaben und nehmen an den nationalen und internationalen Treffen der Bewegung teil. Bei den großen Freizeiten, die in Rio de Janeiro stattfinden, beobachtet man jedoch, dass die Leitung und die wichtigsten Momente der Veranstaltung Sache der Männer bleiben – der Pfarrer, Bischöfe und Kardinäle –, welche die Bewegung unterstützen (vgl. Maria das Dores MACHADO, *Mulheres e prática religiosa nas classes populares*, a.a.O., 82).

<sup>21</sup> Ebd.

leiden unter Aggressivität, Nervosität und Ungeduld. Moralische Verfehlungen geschehen aufgrund „des Fehlens von religiösen Werten oder der Unterordnung unter sehr säkulare Werte“<sup>22</sup>. Man glaubt, dass man Kräfte haben wird und wissen wird, wie man mit feindlichen Dingen umgehen muss, wenn man an einem sozialen Netz teilnimmt, in dem zusammen gebetet und gesungen wird.

Hier werden andere Werte verinnerlicht als in der Pfingstbewegung, wo die Übel dem Teufel zugeschrieben werden und Veränderungen eher von der Magie abhängen. Seit die unteren Gesellschaftsschichten in die charismatische Bewegung eindringen, hört man, dass vor allem bei denen, die von den neu-pfingstlerischen Kirchen zugewandert sind, auch von Dämonen geredet wird. Die Führung jedoch stellt die Kraft des Heiligen Geistes und die Anbetung Marias in den Mittelpunkt. Der Marianismus kann als weibliche Gegenkraft angesehen werden, welche die männliche Hierarchie nicht bedroht, indem sie erlaubt, dass der Mann das Haupt der Familie sei und die Frau verantwortlich für die moralische Bildung der Familie. Obwohl die Pfingstbewegung, ebenso wie auch die charismatische Bewegung, den Frauen überwiegend traditionelle Rollen der patriarchalischen Kultur zuerkennt, verurteilt sie doch die Macho-Haltung der Männer und ruft sie zur Verantwortung für die Familie.<sup>23</sup> Die Frauen, welche die Männer von der Macht der Dämonen oder des Bösen befreien können, fühlen sich befähigt und aufgewertet. So wissen auch die Frauen, die in der pfingstlerischen Bewegung dazu angeregt werden, ihr Einkommen zu erhöhen, dass ihnen dies einen speziellen Status in der göttlichen Mission gibt. Dies vergrößert wiederum ihr Selbstbewusstsein.

#### 4 Die Befreiungstheologie und ihre Erfahrung mit Heilung und Seelsorge

In einem Prozess des *aggiornamento* re-definierte die katholische Kirche auf dem vom 2. Vatikanischen Konzil „substantiell ihre Orientierung in Fragen, die das tägliche Leben des Katholiken berühren, nicht nur in rein ritualistischer Hinsicht und im Blick auf die spirituelle Doktrin, sondern vor allem hinsichtlich der Art und Weise, wie der Christ sich in der profanen Welt stellen soll. In jenem Jahrzehnt sind mit großer Kraft die „sozialen Bewegungen“ entstanden, vor allem der Feminismus und der Ökopazifismus. Sie haben zusammen mit der neuen katholischen Pastoral eine Revision der politischen Konzeptionen der Gesellschaft und des Individuums erreicht, die Fragen der Gleichheit und sozialen Gerechtigkeit emphatisch in den Vordergrund stellt“<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> Ebd.

<sup>23</sup> Ebd., 80.

<sup>24</sup> Antônio Flávio PIERUCCI / Reginaldo PRANDI, a.a.O., 68.

Die Befreiungstheologie, die in den 60er Jahren entstand und sich sozialen Interessen zuwendete, ist charakteristisch für diese Bewegung, die sowohl in der katholischen Kirche wie auch in den historischen protestantischen Kirchen Fuß fasste. In der katholischen Kirche sind die Basisgemeinden ein Modell in ganz Lateinamerika geworden und haben eine aktive politische Bewegung der Linken gebildet. Ihren Höhepunkt hatte diese Bewegung Ende der 70er und Anfang der 80er Jahre. Mit dieser Bewegung entstanden auch verschiedene organisierte pastorale Arbeitsbereiche, u.a. die Pastoral der Gesundheit, die Pastoral des Kindes, die Landpastoral.

Das Engagement der verschiedenen mit der Befreiungstheologie verbundenen Gruppen konzentriert sich in der „Option für die Armen“, der Feind findet sich in der „Bourgeoisie und ihrem ökonomischen System der Ausbeutung“<sup>25</sup>. Die Arbeit dieser Gemeinden und der ihnen nahestehenden Intellektuellen hatte bemerkenswerte Ergebnisse: Neben einer Bewusstwerdung über die Realität kommt es auch zu einer Re-Edukation, neben dem Lob Gottes lernt man und unterrichtet sich. Menschen aus verschiedenen Altersstufen entdecken sich als Subjekte und werden zugerüstet. Aufmerksam werden Sozialwissenschaftler und systematische Theologen gehört, denn sie helfen bei der Analyse der sozialen Wirklichkeit. Man glaubt, dass mit den sozialen Problemen auch alle anderen Fragen gelöst werden können. Es ist hervorzuheben, dass in den 80er Jahren verschiedentlich davon die Rede ist, die Psychologie in die Befreiungstheologie zu integrieren, aber stets mit der „Perspektive des sozialen Kontextes als Bezugsrahmen, denn nur die emotionalen Seiten anzugehen wird das Volk nicht aus den Bedingungen des Elends herausholen“<sup>26</sup>.

Anders als in den pfingstlerischen und charismatischen Bewegungen fanden also Fragen nach Heilungen oder persönliche Probleme in der Befreiungstheologie keine Beachtung, weil sie sich vorwiegend um soziale Fragen kümmerte. Heute kritisiert man, dass die Befreiungstheologie ihr Mitgefühl mit den Armen zwar in den Mittelpunkt ihres Diskurses gestellt hat, aber so, dass sie über deren Leiden auf eine bloß kognitive Art und Weise redete. Die Armen haben diese Art des Diskurses nicht gewählt und nicht emotional besetzt. Mit Machado und Mariz kann man anfragen, ob die Frauen, die sich in diesen Bewegungen engagierten und in dieser Zeit nicht über Probleme von Krankheiten und familiären Konflikten berichteten, denn wirklich keine persönlichen Probleme gehabt hätten. „In der Vision, die von den Basisgemeinden vorgeschlagen wird, geht es um materielle Fragen, deren Lösung auf den politischen Kampf verweist, der in der Öffentlichkeit ausgetragen wird. Es gibt in den Basisgemeinden keinen Platz, die privaten, nicht-

---

<sup>25</sup> Ebd., 70.

<sup>26</sup> João Batista LIBANIO, *Pastoral numa sociedade de conflitos*, Petrópolis: Vozes/CRB 1982, 75.

materiellen Fragen, die emotionaler und moralischer Natur sind, zu besprechen und Lösungen zu finden. Darum fällt es dieser katholischen Bewegung im Vergleich zum Pfingstlertum und zur charismatischen Bewegung relativ schwer, Teilnehmer anzuziehen<sup>27</sup>.

In den 90er Jahren hat die Bewegung der Basisgemeinden und anderer Volksbewegungen an Kraft verloren. Das hatte verschiedene Gründe, die mit der internationalen und nationalen Politik, aber auch mit internen Entwicklungen in der Kirche zu tun hatten. Mit der Veränderung des inneren und äußeren Szenariums kommt es zu einer deutlichen Revision in der Konzeption dieser Bewegung. Man spricht jetzt von einer „zweiten“ Bewegung. Verschiedene Befreiungstheologen haben ihren Diskurs verändert, z.B. Leonardo Boff, Rubem Alves (ein protestantischer Theologe) und andere. Man erkennt an, dass die Bewegung affektiven Fragen nicht genug Aufmerksamkeit geschenkt hat, und sucht das Engagement auf neuen Feldern. So wird z.B. die Dimension der Kultur, der Geschlechtsrolle, der Ökologie, der Affektivität neu entdeckt. Im Umfeld der Befreiungstheologie erscheinen umfassende Veröffentlichungen über ein neues Engagement, über die Basisgemeinden und über neue Dimensionen der pastoralen Organisationen. Die Priorität gilt weiterhin den Armen, aber dieses Anliegen fordert „Kompetenz, kritischen Geist, gesunden Menschenverstand und Effizienz. Jedoch nicht die Effizienz der rein instrumentellen Vernunft des ‚homo faber‘: Es erfordert die komplementäre Vernunft der spielenden Gemeinde, die sensible Vernunft der Vergebung und des Erbarmens, der Feier und der wechselseitigen Ergänzung, des Gebets und des Lobgesangs, kurz die poetische und kontemplative Vernunft des wandernden Gottesvolkes. Die Qualität des pastoralen Dienstes ist nicht das Ergebnis einer eliminierenden Konkurrenz, sondern der Hingabe und des Teilens des Lebens bis zu den letzten Konsequenzen“<sup>28</sup>.

Was die historischen protestantischen Kirchen angeht, so sei erwähnt, dass auch sie durch die Befreiungstheologie stark beeinflusst wurden und verschiedene Arbeitsfelder zur Befähigung und Entwicklung marginalisierter Gruppen entwickelt haben. Leider können wir nicht alles auflisten und beschreiben, was man hier in der Praxis anbietet. Jedoch wurde auch in diesen Kirchen die Frage nach neuen Richtungen wichtig, und es wird über die Integration der körperlichen und seelischen Bedürfnisse mit den materiell-sozialen Bedürfnissen diskutiert. Im Bereich der Seelsorge stammt ein großer Teil der Literatur allerdings noch aus der Ersten Welt und bezieht sich meist nicht auf den latein-amerikanischen Kontext.

<sup>27</sup> Maria das Dores MACHADO, *Mulheres e prática religiosa nas classes populares*, a.a.O., 75. Die Neu-Pfingstler sagen, dass die Befreiungstheologie für die Armen optierten bis dahin, dass die Armen für sie (sc. die Neu-Pfingstler) optierten.

<sup>28</sup> Paulo SUESS, *Perspectivas pastorais em vista do terceiro milênio*, in: *Revista Eclesiástica Brasileira*. Fasc. 224., Dez. 1996, 857-874, hier: 871.

## 5 Die „Terapia comunitária“ als Praxis der Heilung und Seelsorge

Die „Kinderpastoral“ (*Pastoral da Criança*) der katholischen Kirche setzt mit der „*terapia comunitária*“ Erfahrungen im Bereich von Seelsorge und Heilung um, die auf die Integration von kulturellen Elementen und der volkstümlichen Seelsorge zielen. Sie wurde Ende der 80er Jahre in einer Favela von Fortaleza durch den Psychiater und Anthropologen Adalberto Barreto entwickelt mit dem Ziel, ein gemeinschaftliches Netz zu bilden, das den Menschen, die aus dem Landesinneren in die Stadt gewandert waren und so ihren kulturellen Kontext verloren hatten, helfen sollte, ihre Identität wiederzuerlangen. Durch die Erfahrung mit der *terapia comunitária* wurde für Barreto deutlich, dass die besten Therapeuten Menschen aus der Gemeinde selber sind.<sup>29</sup> Die Leute aus dem Nordosten Brasiliens wandern wegen der regelmäßig wiederkehrenden Trockenzeiten vom Landesinneren in die Stadt. Sie verarmen, verlieren ihre kulturelle Identität, die sozialen Beziehungen lösen sich auf, es gibt keine unterstützende Gemeinschaft mehr, die sich organisiert. Viele Menschen werden krank und leiden unter „*encosto*“<sup>30</sup>, einer Form von „Depersonalisierung“. Auf Grund dieses Phänomens suchen sie spirituelle Heilungen in Heiligtümern und durch die Hilfe von Heilerinnen.<sup>31</sup>

Im Modell der *terapia comunitária* werden Laien und Professionelle für die pastorale Seelsorgearbeit in den armen katholischen Randgemeinden ausgebildet. Die Bewegung wächst inzwischen auf nationaler Ebene.<sup>32</sup> In den Reihen dieser Leiter finden sich Gemeindeglieder, Professionelle wie Psychologen, Psychiater, Familientherapeuten, Krankenpfleger und Schwestern, SozialarbeiterInnen, ErzieherInnen, neben Ordensmitgliedern. Die Gemeindeführer wohnen meist in den Favelas oder Stadtrandgebieten selbst. Das Ziel ist es, den Menschen und den Familien in der Gemeinde zu helfen, sich gegenseitig selbst zu helfen, indem die ihnen zur Verfügung stehenden therapeutischen Kräfte mobilisiert werden. Darüber hinaus denkt man daran, ein Netz der Unterstützung und der Beziehungen zu schaffen, das die Gemeinde stärkt, damit die Menschen ihre Lebensqualität verbessern können. Man will eine persönliche und gemeinschaftliche Identität entwickeln und macht dabei Gebrauch von vorhandenen kulturellen Aspekten, entwickelt sie und integriert sie.<sup>33</sup> Durch dieses Modell werden die Menschen

---

<sup>29</sup> Valburga SCHMIEDT STRECK, *Terapia Familiar e aconselhamento pastoral. Uma experiência com famílias de baixos recursos*, São Leopoldo: Sinodal 1999, 133.

<sup>30</sup> Unter ‚Encosto‘ versteht man in den afro-brasilianischen Religionen oder im Spiritismus, dass ein Geist die Person begleitet, um ihr zu helfen oder ihr zu schaden.

<sup>31</sup> Valburga SCHMIEDT STRECK, a.a.O., 134.

<sup>32</sup> Ebd., 375.

<sup>33</sup> Ebd., 133.

dazu motiviert, in ihrer Umwelt Veränderungen zu vollziehen und ein unterstützendes soziales Netz zu bilden.

Die Tatsache, dass die kulturelle und persönliche Identität verletzt wurde, bewirkt nach Ansicht dieser therapeutischen Konzeption, dass die Menschen unter Fehlanpassungen und Störungen des Gleichgewichts leiden. Die Leute sagen, dass sie durch Geister und okkulte Kräfte besessen sind.<sup>34</sup> So löst der äußere materielle Krieg einen inneren Krieg zwischen zwei Identitäten aus: jener, die im primären Kontext ihrer Geburtsstadt konstruiert wurde, und der neuen Identität, die in dem angenommenen Stadtleben geformt wurde. Es kommt zu einem „spirituellen“ Krieg, in dem der Geist der Werte der Ahnen mit den Werten der urbanen Welt zusammenprallt. In dieser Spannung kommen viele in Bewegung, um den inneren Krieg nicht zu verlieren, um die Hoffnung am Leben zu erhalten, den Glauben an ihre Werte, um die bedrohte Identität zu retten. Der große Verbündete dieser Menschen ist die Welt der Geister geworden, die in den verschiedenen religiösen Kulturen gepflegt wird.

Die Therapie an sich wird durch die Gruppe selbst gemacht und nicht durch die Therapeuten. Der Therapeut gibt keine Interpretationen. Die Gruppe hat das Problem, und die Gruppe selbst bringt auch die Lösungen. Die Therapeutische Gruppe kann durch eine unterschiedliche Anzahl von Personen gebildet werden. Oft kommen Gruppen von vierzig und mehr Menschen zusammen. Es sind Nachbarn, Verwandte und andere Leute, die sich vielleicht nicht einmal kennen. Man bemüht sich, Volks-Therapeuten auszubilden, die innerhalb ihres Kontextes die Aufgabe der Heilung ausüben. Sie sind sozusagen natürliche Therapeuten. Die Interventionen, die sie machen, sind angepasst an die eigene Kultur und Sprache. Baretto ist der Ansicht: Wenn man diese kulturellen Aspekte respektiert, kann man erreichen, dass die Gemeinden in der Lage sind, ihre eigenen Krisen selbst zu verarbeiten, da es in den Gemeinden immer schon Leitungspersonen gab wie den Häuptling, den *Padre*, den Pastor, auf den die Menschen zurückgegriffen haben, um ihre Probleme zu lösen. Deswegen hilft die Ausbildung von örtlichen Leitungspersonlichkeiten als Therapeuten dazu, die schon vorhandenen Kräfte für die Seelsorge kompetenter zu machen. Diese Leute werden eingeladen, an der Ausbildung teilzunehmen, und bekommen ein Training, „das systemisch und interaktiv ist und das die lineare Kausalität unterbricht, die soviel Schuld und Leiden schafft“<sup>35</sup>.

In diesem therapeutischen Modell ist die spirituelle Perspektive sehr wichtig. Sie ist eine Form, die Glaubensweisen der indianischen, afrobrasilianischen wie auch der christlichen Kulturen zur Geltung zu bringen. Deswegen werden Lieder und Riten eingesetzt und religiöse Führer eingeladen. Der spirituelle oder religiöse Code ist wichtig, um zu ver-

---

<sup>34</sup> Ebd., 134.

<sup>35</sup> Ebd., 375ff.

stehen, was mit den Menschen geschieht. Wenn ein Therapeut nicht mit diesen Codes arbeitet, verzichtet er darauf zu verstehen, was mit den Menschen geschieht. Wenn er den religiösen und spirituellen Code benutzt, verhilft er ihnen zu einem Gefühl der Gruppenzugehörigkeit. Sie fühlen sich angenommen und in eine Welt integriert, die ihnen bekannt ist.

## 6 Schlussfolgerungen

Ich möchte drei Aspekte herausstellen, die nach meinem Verständnis bedeutsam sind: der Alltag der Popularkulturen, das Solidaritätsnetz und die Stärkung der weiblichen Rolle. Erstens: Was die Frage des Alltags angeht, so beobachten wir, dass die Popularkulturen eine populäre Hermeneutik brauchen, damit sie verstanden werden. Olmedo, ein Theologe, Soziologe und Psychologe, der eine Studie in der Unterschicht Venezuelas durchgeführt hat, konfrontiert den Erkenntnisbegriff des Volkes mit dem modernen Erkenntnisbegriff, der auf das Individuum zentriert ist.<sup>36</sup> Er kommt zu der Schlussfolgerung, dass Erkenntnis im populären Kontext auf die Beziehung zentriert ist. Der Mensch ist kein *homo oeconomicus*, auch kein *homo faber*, sondern ein *homo convivialis*, für den die Beziehungen (die affektiven oder aggressiven) am wichtigsten sind. Das bedeutet nicht, dass dieser *homo convivialis* nicht die Ökonomie oder die Produktion steuern könne, doch dies kommt für ihn erst in zweiter Linie und ist von untergeordneter Bedeutung. Es handelt sich um eine mütterliche Kultur mit einem unterschwelligem Patriarchat. Den Mittelpunkt dieser Weltsicht bildet die Mutter, durch die alle Beziehungen vermittelt werden. Obwohl es hier um eine patriarchalische Kultur geht, kontrolliert die Matrifokalität die Beziehungen. Dies macht doch deutlich, dass es die Mütter und die Ehefrauen sind, die Heilung und Seelsorge suchen, um die Probleme ihrer Familienangehörigen zu lösen und die aggressiven und konflikthaften Beziehungsmuster zu regulieren.

Zweitens erinnere ich daran, dass das Solidaritätsnetz durch den *Familismus* verstanden werden kann, der in Lateinamerika sehr verbreitet ist. In ihm bilden sich stabile und starke Bindungen zwischen Menschen, die miteinander verwandt sind, aber als Paten und Freunde nicht miteinander verwandt sein müssen. Diese Freundschafts- und Loyalitätsbeziehungen finden sich in verschiedenen sozialen Schichten. Wenn wir auf die Zirkulation der Männer in den Familiengruppen achten, dann können wir zugleich auch schwache und vorübergehende Verbindungen beobachten. In dem Augenblick, in dem das Band der Ehe schwach wird, werden die Bindungen der Blutsverwandschaft stärker

---

<sup>36</sup> Alejandro MORENO OLMEDO, *El aro y la Trama. Episteme, Modernidad y Pueblo*, Caracas-Valencia: Centro de Investigaciones Populares (CIP) 1993, 390.

und erinnern an ein Modell von sozialen Netzen, das typisch ist für prämoderne Gesellschaften. In diesen solidarischen Gruppen gibt es Codes von Loyalität und Wechselseitigkeit, welche die Menschen einander verpflichten. Die Identität der Gruppe ist wichtiger als die Identität des Individuums, die eine typische Eigenart der modernen Gesellschaft ist. Deswegen kann man wahrnehmen, wie in verschiedenen religiösen Bewegungen die Solidarität, welche die Menschen suchen, diesem traditionellen Modell der Organisation entspricht. Wahrscheinlich handelt es sich um den Versuch, die Schockwirkungen der beschleunigten Urbanisierung aufzufangen, die ein Gefühl des Verlustes der Gruppenidentität schaffen.

Ein dritter Aspekt ist die Stärkung der Rolle der Frau in verschiedenen religiösen Bewegungen. Frauen übernehmen in diesen Bewegungen Rollen und werden herausgefordert, sich professionell zu verwirklichen. In der charismatischen Bewegung ebenso wie in der neu-pfingstlerischen steht die Strukturierung der Familien im Mittelpunkt. Diese wurde durch Castells als ein Versuch fundamentalistischer Gruppen kritisiert, die patriarchalische Familie wieder aufzurichten und eine patriarchalische Gesellschaft wiederherzustellen.<sup>37</sup> Der Aufruf an die Männer, Verantwortung für die Familie mit einer stärker affektiven Beziehung zu übernehmen, am Familienleben teilzunehmen und finanziell dazu beizutragen, bewirkt eine Änderung im Sozialsystem. Die Anregung für die Frauen, zum Familieneinkommen beizutragen, ist ein Faktor des *empowerment*. Vielen Frauen ist es gelungen, allein ihre Hütten zu bauen. Dafür haben sie zusammen mit ihren Kindern an verschiedenen Stellen gearbeitet. Sie spüren zugleich, dass die Anregung, sich ökonomisch weiterzuentwickeln, sie von dem Stigma, arm und unfähig zu sein, befreit und ihnen eine neue Identität gibt.

Man kann sagen, dass Formen von Seelsorge und Heilung dort existieren und sich ereignen, wo man die Sprache des Volkes spricht und wo man der Solidarität und einer inneren Verpflichtung begegnet. Wenn wir uns auf das Evangelium von Jesus, das „Evangelium des Erbarmens“<sup>38</sup>, beziehen, das in der Kraft des Heiligen Geistes die Gemeinschaft der verschiedenen Kulturen sucht, der Peripherie und des Zentrums, der unterschiedlichen Erkenntnisse, der Christen und der Nichtchristen, dann lernen wir vielleicht eine Praxis der Seelsorge, die mit leidenschaftlichem Erbarmen (*com-paixão*) betrieben wird und in den verschiedenen Kontexten Lateinamerikas geschieht.

Übersetzung aus dem Portugiesischen von Christoph Schneider-Harpprecht

<sup>37</sup> Manuel CASTELLS, O poder da identidade. (A era da informação. Economia, sociedade e cultura, Vol. 2). São Paulo: Paz e Terra 1999, 169ff.

<sup>38</sup> Paulo Evaristo ARNS, Jesus e o evangelho de compaixão, in: Marcelo Fernandes AQUINO (Hg.), Jesus de Nazaré. Profeta da liberdade e da esperança, São Leopoldo: UNISINOS 1999, 173.