

# Zur Kirchengeschichte Brasiliens

Eine kritische Auseinandersetzung  
mit Martin Begrichs «Kirchengeschichte  
Brasiliens im Abriss»

von Joachim Fischer

Unter dem Titel "Die Kirche in ihrer Geschichte" geben Kurt Dietrich Schmidt (Hamburg) und Ernst Wolf (Göttingen) seit 1961 ein neues Handbuch der Kirchengeschichte heraus, das im Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen erscheint. Da das letzte "Handbuch der Kirchengeschichte" von evangelischer Seite in Deutschland bereits vor nunmehr über 30 Jahren erschienen ist (in Verbindung mit Gerhard Ficker, Heinrich Hermelink, Hans Leube, Wilhelm Maurer, Erwin Preuschen und Horst Stephan, herausgegeben von Gustav Krüger, 4 Bde., 2. Aufl. 1931, Verlag Mohr Tübingen), leuchtet der Wert des neuen Handbuchs von selbst ein.

Das neue Handbuch, an dem rund 40 Mitarbeiter beteiligt sind, erscheint in Lieferungen. Davon liegen uns in Brasilien bisher 7 Lieferungen vor, darunter die Lieferung S, die 1963 erschienen ist. Sie enthält drei Beiträge:

1. Kawerau, Peter. Kirchengeschichte Nordamerikas.
2. Begrich, Martin. Kirchengeschichte Brasiliens im Abriss.
3. Jacobs, Manfred. Die Kirchengeschichte Südamerikas spanischer Zunge.

Zu den Beiträgen Begrichs und Jacobs' bemerkt der Verlag: "Der zweite und dritte Beitrag bieten zum ersten Mal eine deutsche Gesamtschau der Kirchengeschichte Mittel- und Südamerikas, die über die territorialgeschichtlichen Darstellungen hinausgeht. Sie legen damit den Grund für die hier bisher vernachlässigte Forschung und wissenschaftliche Diskussion."

In der Tat ist die Erforschung und Darstellung der mittel- und südamerikanischen Kirchengeschichte in Deutschland bisher vernachlässigt worden. In der 11. Auflage des bekannten "Kompendiums der Kirchengeschichte" von Karl Heussi (Tübingen 1957) z. B. sind auf wenigen Zeilen lediglich erwähnt: die römisch-katholische Mission in Spanisch- und Portugiesisch-Amerika im Zeitalter der Gegenreformation, wobei Paraguay ausdrücklich erwähnt wird (§ 100 b, S. 386); die Vertreibung der Jesuiten aus Paraguay und 1759 aus Brasilien (§ 111 k, S. 429); "das romanische Amerika" im 19. Jahrhundert (§ 114 z, S. 450 f. und § 115 h, S. 453); Mittel-

und Südamerika am Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts (§ 116 p, S. 461); die Einwanderung Evangelischer nach Mittel- und Südamerika im 19. Jahrhundert (§ 125 o; S. 502) und die katholische Kirche im romanischen Amerika nach dem ersten Weltkrieg (§ 132 w, S. 527). Es erübrigt sich, weitere Beispiele dafür zu bringen, wie knapp sich die deutsche Kirchengeschichtsschreibung mit der Kirchengeschichte Mittel- und Südamerikas bisher beschäftigt hat.

Um so verdienstvoller ist es, dass das neue Handbuch der Kirchengeschichte mit den Beiträgen von Begrich und Jacobs die Kirchengeschichte Brasiliens und die Kirchengeschichte des spanischsprechenden Südamerika in seine Darstellung einbezieht. Weil jedoch deutsche Vorarbeiten dazu fehlen, wird man nicht erwarten können, dass diese Beiträge sofort alle Wünsche erfüllen, die man an die Darstellung der Kirchengeschichte Südamerikas stellt. Das bestätigt sich vor allem, wenn man sich näher mit Begrichs Beitrag beschäftigt. Im Folgenden möchte ich mich kritisch mit Begrichs "Kirchengeschichte Brasiliens im Abriss" auseinandersetzen. Damit hoffe ich einen Beitrag zu der bisher vernachlässigten "wissenschaftlichen Diskussion" der Kirchengeschichte Brasiliens zu liefern.

## I. Bemerkungen zur Methode

Die einzelnen Beiträge des neuen Handbuchs bieten in einem relativ knappen Text einen Überblick über den jeweiligen Zeitabschnitt. In einem reichhaltigen Apparat von Anmerkungen werden die Ausführungen des Textes durch Hinweise auf Quellen und Literatur belegt. Dadurch schliesst das Handbuch dem Benutzer die Quellen und die Literatur wirklich auf. Es vermittelt einen zuverlässigen Überblick über den gegenwärtigen Stand der Forschung auf den einzelnen Gebieten der Kirchengeschichte. Die Fülle der Quellen- und Literaturangaben ermöglicht es dem Benutzer, auch selbständig an einem Thema weiterzuarbeiten.

An Begrichs Beitrag über die Kirchengeschichte Brasiliens fällt sogleich auf, dass er die eben kurz skizzierte Methode nicht benutzt. Zwar bringt Begrich nach den einzelnen Abschnitten seines Beitrags einige Quellen- und Literaturangaben. Aber im Text fehlen die genauen Verweise! Daher weiss der Benutzer nicht, wo er Genaueres zu einer bestimmten Frage findet. Er bleibt darauf angewiesen, seine Schlüsse aus den Titeln der summarisch angegebenen Quellen und Literatur zu ziehen. Auf sicherem Boden steht er dabei aber nicht. Die Quellen und die Literatur zur Kirchengeschichte Brasiliens werden also nicht in der Weise wirklich aufgeschlossen, wie das in den anderen Beiträgen des Handbuchs — auch in Jacobs' Beitrag über die Kirchengeschichte des spanischsprechenden Südamerika! — mit den einschlägigen Quellen und der einschlägigen Literatur geschieht. Vermutlich wird Begrichs Beitrag der einzige Beitrag des Handbuchs sein, der derartig von der Konzeption des Handbuchs abweicht. Schon das nötigt uns, ein

Fragezeichen hinter die Behauptung zu setzen, auch in Begrichs Beitrag werde ein — einigermaßen tragfähiger — “Grund für die... Forschung und wissenschaftliche Diskussion” gelegt. Dieser Tatbestand ist um so bedauerlicher, als Jacobs’ Beitrag über die Kirchengeschichte des spanischsprechenden Südamerika klar zeigt, dass auch die Kirchengeschichte Südamerikas in einer Weise behandelt werden kann, die der Konzeption des Handbuchs entspricht. Man vergleiche beispielsweise, welche genauen Auskünfte man bei Jacobs über den von Begrich überhaupt nicht erwähnten “spanisch-portugiesischen Staatsvertrag von Tordesillas 1494” erhält (S. 35 f.). Derart genaue Auskünfte, die auch auf die Forschungsproblematik eingehen, sucht man bei Begrich vergeblich. Dieser Mangel hätte sich wohl vermeiden lassen, wenn Begrich der im Handbuch sonst üblichen Methode gefolgt wäre.

## II. Anmerkungen zur Sache

Es ist mir nicht möglich, den gesamten Beitrag Begrichs einer genauen Revision zu unterziehen. Für die Geschichte der römisch-katholischen Kirche in Brasilien, die Begrich im ersten Teil seines Beitrags behandelt (“A. Die katholische Kirche”, S. 23 — 27), bin ich nicht kompetent. Aus diesem Gebiet möchte ich nur einen Punkt herausgreifen, an dem mir die Mängel der Begrichschen Darstellung deutlich geworden sind.

Begrich schreibt vom “Übergang der politischen Herrschaft von Portugal auf Spanien für rund 60 Jahre (1580 bis 1640)” (S. 24). Hier hätte man den Tatbestand etwas genauer umreißen können. Zumindest aber hätte darauf hingewiesen werden müssen, dass man Genaueres darüber nachlesen kann bei Francisco Adolfo de Varnhagen, *História Geral do Brasil* (Allgemeine Geschichte Brasiliens), Bd. I (7. Aufl. der Gesamtausgabe, 8. Aufl. des Bandes I, São Paulo 1962), S. 365 ff. Übrigens erwähnt Begrich zwar den “Eisenfachmann... Varnhagen” als den “Vater von Brasiliens grösstem Geschichtsschreiber, dem Visconde de Pôrto Seguro” (S. 29). Aber die eben erwähnte monumentale Geschichte Brasiliens, die der Sohn Varnhagen, also “Brasiliens grösster Geschichtsschreiber”, verfasst hat, ist unter der Literatur nicht aufgeführt. Dabei ist sie auch für die Darstellung der Kirchengeschichte Brasiliens unentbehrlich. Denn einmal beruht sie auf reichstem Quellenmaterial. Zum andern war die römisch-katholische Kirche in dem gesamten von Varnhagen dargestellten Zeitraum (bis zur Trennung Brasiliens von Portugal 1821) Staatskirche, muss also notwendigerweise immer wieder auch in einer “Allgemeinen Geschichte Brasiliens” auftauchen.

Ausführlich möchte ich auf den zweiten Teil des Begrichschen Beitrags eingehen, der die Geschichte der evangelischen Kirchen in Brasilien behandelt (“B. Die evangelischen Gemeinden und Kirchen”, S. 27 — 34).

1. Grundsätzlich muss man fragen, ob es gerechtfertigt ist, sich für die Geschichte der römisch-katholischen Kirche in Bra-

silien mit knapp 5 Seiten zu begnügen, den "evangelischen Gemeinden und Kirchen" dagegen rund 7 Seiten zu widmen. Die römisch-katholische Kirche hat in Brasilien eine bereits über 400jährige Geschichte hinter sich, die evangelischen Gemeinden und Kirchen dagegen nur eine Geschichte von noch nicht einmal 150 Jahren. Diese historische Perspektive muss auch in der Darstellung gewahrt werden. In seinem Beitrag über die Kirchengeschichte des spanischsprechenden Südamerika behandelt Jacobs die Geschichte römisch-katholischen Kirche auf rund 22 Seiten, "die Geschichte des südamerikanischen Protestantismus" hingegen auf nur 7 Seiten (S. 35 - 56 und 56 - 63). Das entspricht den historischen Gegebenheiten. Für eine sachgemässe Darstellung der Kirchengeschichte Brasiliens ergibt sich ein ähnliches Verhältnis.

2. Es scheint mir nicht gerechtfertigt, in einem Abriss der Kirchengeschichte Brasiliens dem Protestantismus in Brasilien während der Zeit von 1548 bis 1823 so viel Raum einzuräumen, wie Begrich das tut. Man muss fragen, ob die beiden ersten Abschnitte im zweiten Teil der Darstellung Begrichs ("I. Protestanten in Brasilien während der Kolonialzeit 1548 bis 1649", S. 27 - 29; "II: Die Zeit der evangelischen Offiziere, Ingenieure und Wissenschaftler, 1650 bis 1823", S. 29 f.) in dieser Breite überhaupt in eine Darstellung der Kirchengeschichte Brasiliens gehören. Erwähnt werden müssen selbstverständlich die Episode der Hugenotten in der Guanabara-Bucht (S. 28) und der Versuch der Holländer, in Nordbrasilien eine Kolonie zu errichten und eine evangelische Kirche aufzubauen (S. 28 f.). Wenn auch beides ohne kirchengeschichtliche Auswirkungen geblieben ist, so gab es doch in beiden Fällen evangelische Predigt in Brasilien. Die Hugenotten in der Guanabara-Bucht fassten den Aufbau evangelischer Gemeinden bewusst ins Auge. Die Holländer in Nordbrasilien bauten tatsächlich evangelische Gemeinden auf. Aber die "evangelischen Offiziere, Ingenieure und Wissenschaftler", die bis 1823 nach Brasilien kamen, verkündigten weder das Evangelium öffentlich, noch bauten sie evangelische Gemeinden, noch trieben sie Mission. Kirchengeschichte ist aber in ihrem Zentrum die Geschichte der christlichen Botschaft, des Wortes Gottes, und ihrer vielfältigen Wirkungen (vgl. Kurt Dietrich Schmidt, Grundriss der Kirchengeschichte, 3. Aufl. Göttingen 1960, S. 11). In diesen Zusammenhang gehören jene "evangelischen Offiziere, Ingenieure und Wissenschaftler", die nach Brasilien kamen, nicht hinein. Dass sie evangelischen Bekenntnisses waren, berechtigt für sich allein noch nicht dazu, ihnen in einer Darstellung der Kirchengeschichte Brasiliens einen ganzen Abschnitt zu widmen. Auch nach dem spanischsprechenden Südamerika sind einzelne Evangelische bereits vor dem 19. Jahrhundert gekommen. Aber Jacobs bezieht das mit Recht nicht in seine "Geschichte des südamerikanischen Protestantismus" ein.

3. Die Überschrift des Abschnittes IV ("Brasilianische und deutsche Gemeindegründungen; die Synoden deutschen Ursprungs bis zur Gegenwart", S. 31) ist gänzlich irreführend. Der Abschnitt behandelt die Gemeindegründungen nordamerikanischer und engli-

scher Denominationen. Von den "Synoden deutschen Ursprungs" ist in diesem Abschnitt überhaupt nicht die Rede! Freilich ist Abschnitt IV im Vergleich zu den relativ ausführlichen letzten beiden Abschnitten ("V. Die Entwicklung der evangelischen Einwanderergemeinden bis zum zweiten Weltkrieg", S. 32 f.; "VI. Die Evangelische Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien", S. 34) zu knapp ausgefallen. Begrich ist hier in den Fehler verfallen, die Gemeinden, Synoden und Kirchen deutschen Ursprungs zu stark in den Vordergrund zu rücken, die Gemeinden und Kirchen nicht-deutschen Ursprungs dagegen in den Hintergrund treten zu lassen. Das ergibt ein verzerrtes Bild des Protestantismus in Brasilien. Dass man umgekehrt in einer Darstellung des brasilianischen Protestantismus auch die Gemeinden, Synoden und Kirchen deutschen Ursprungs fast ganz übergehen und die Darstellung auf Gemeinden und Kirchen nordamerikanischen und englischen Ursprungs beschränken, das Bild des brasilianischen Protestantismus also in umgekehrter Richtung wie Begrich verzerren kann, ist weiter unten zu erörtern.

4. Ausser den bisher angeführten Mängeln, die die Gesamtsicht des brasilianischen Protestantismus betreffen, finden sich in Begrichs Beitrag viele Lücken, Fehler und Unklarheiten. So schildert Begrich auf S. 28 die Episode der "Hugenotten in der Guanababucht 1556 — 1559". Literatur dazu ist nicht angegeben. Einiges hätte aber doch genannt werden können. Begrich selbst hat über die Hugenotten in der Guanababucht bereits einen Aufsatz veröffentlicht: "Villegaignon und die Hugenotten in der Guanababucht" (Staden-Jahrbuch Bd. 5 - 1957 -, São Paulo 1957, S. 185 - 201). Dort nennt Begrich die Quellen — die französischen Werke von Jean de Léry und Jean Crespin — und weitere Literatur. Ergänzend ist der Artikel "Villegaignon" von O. Thelemann und E. Lachenmann in RE 3. Aufl., Bd. 20 (Leipzig 1908), S. 646 ff. (mit Quellen- und Literaturangaben) hinzuzufügen. Ausserdem geht Gensichert im selben Handbuch, in dem Begrich schreibt, auf den Missionsversuch der Hugenotten in der Guanababucht ein (Lieferung T, 1961, S. 7 f.). Er gibt in Anm. 38 (auf S. T 10) die neueste Literatur dazu an.

Im übrigen muss es bei Begrich statt "*confessio fluminense*" heissen: "*confessio fluminensis*" (so richtig in dem erwähnten Aufsatz Begrichs im Staden-Jahrbuch). Dieses Bekenntnis umfasst nicht 27, sondern nur 17 Artikel. Der hugenottische Märtyrer, den Begrich im Handbuch Jean de Bourdel nennt, heisst in seinem Aufsatz im Staden-Jahrbuch und in der portugiesischen Übersetzung des französischen Werkes von Crespin (das Original ist mir nicht zugänglich) Jean du Bourdel. Missverständlich ist schliesslich, was Begrich über Peter Richer schreibt. Wo er von dem "Schriftenkrieg zwischen Villegaignon und Peter Richer" spricht, bezeichnet er Richer als den "deutschen Pfarrer der Hugenottensiedlung". Als der erwähnte "Schriftenkrieg" ausbrach, befand sich Richer jedoch nicht mehr in Brasilien, sondern längst wieder in Frankreich, wohin er bereits 1558 zurückgekehrt war.

5. Auf S. 28 geht Begrich auf "die reformierte holländische Synode in Nordbrasilien 1636 bis 1649" ein. In diesem Zusammenhang spricht er ausdrücklich von der "reformierten Synode 1636 - 1649 unter Johann Moritz von Nassau-Siegen". Unter dem Schutz der holländischen Kolonialherrschaft in Nordostbrasilien hat sich jedoch zunächst nicht eine Synode, sondern nur eine Klasse, die Klasse von Pernambuco, als Teil der reformierten Kirche Hollands konstituiert, und zwar noch vor dem Eintreffen des Johann Moritz von Nassau-Siegen in Brasilien. Die Klasse von Pernambuco tagte zum ersten Mal am 16. Dezember 1636 (nicht 1630, wie bei Begrich S. 29 zu lesen steht), während Johann Moritz erst am 23. Januar 1637 in Recife eintraf. 1643 oder 1644 wurde das Arbeitsgebiet der holländischen Reformierten in Nordostbrasilien in zwei Klassen geteilt, die zu einer Synode zusammentraten. Im übrigen verliess Johann Moritz Brasilien nicht erst 1649, wie Begrich schreibt, sondern schon 1644. Alle Angaben, die das Wirken des Johann Moritz in Brasilien betreffen, finden sich in Varnhagens oben erwähnter "História Geral do Brasil", Bd. 2.

6. In Abschnitt III ("Evangelische Gemeindegründungen deutscher Herkunft", S. 30 f.) müsste m. E. Genaueres über die portugiesische bzw. brasilianische Kolonisationspolitik gesagt werden. Denn erst diese schuf die Voraussetzungen dafür, dass evangelische Deutsche (und evangelische Angehörige anderer Völker) nach Brasilien einwandern konnten. Die planmässige Kolonisationspolitik begann, noch bevor Brasilien seine Unabhängigkeit von Portugal erlangte. Drei Gesetze von 1808 und 1809 regelten die Verteilung von Land für Kolonisationszwecke, ein Gesetz von 1813 erstmalig die rechtliche Situation der Einwanderer. Im Zuge der planmässigen Kolonisation, die sich auf diese Gesetze stützte, entstanden mehrere Kolonien europäischer Einwanderer, darunter zwei Kolonien deutscher Einwanderer in der Provinz Bahia. 1818 wurde der Kolonisationsvertrag für die auch von Begrich erwähnte Kolonie Nova Friburgo abgeschlossen. Daraufhin trafen 1819 (nicht erst 1823, wie Begrich schreibt) rund 1700 katholische Schweizer in der neuen Kolonie ein. Eine königliche Verordnung über Kolonisation von 1820 sah dann die Anwerbung von Angehörigen der "verschiedenen Völker Deutschlands und anderer Staaten" vor. Seitdem suchte der Staat bevorzugt deutsche Einwanderer zu gewinnen. Erst gegen Ende des Kaiserreiches gab die Regierung die Bevorzugung deutscher Einwanderer wieder auf.

Sowohl der Kolonisationsvertrag für Nova Friburgo von 1818 als auch die königliche Verordnung über Kolonisation von 1820 schrieben vor, dass die Einwanderer katholischen Bekenntnisses sein müssten. Denn um die konfessionelle Einheitlichkeit Brasiliens zu wahren, versuchte der Staat zunächst, das Land mit Hilfe katholischer Einwanderer zu kolonisieren. Sehr bald aber zeigte sich, dass sich das riesige dünn besiedelte Brasilien nicht ausschliesslich mit Hilfe katholischer Einwanderer kolonisieren liess, zumal offenbar Katholiken in Europa weniger auswanderungswillig waren als Evangelische — ein interessanter soziologischer

Befund, der einmal genauer zu untersuchen wäre. Deshalb wurde die Forderung, dass die Einwanderer katholisch sein müssten, nicht streng gehandhabt. Seit 1823 wurde in Nova Friburgo eine grössere Zahl evangelischer Einwanderer aus Deutschland angesiedelt (nicht erst seit 1824, wie Begrich schreibt!). Mit ihnen traf Anfang 1824 der evangelische Pfarrer Sauerbronn ein. Zuverlässige Angaben über die Zahl der evangelischen Einwanderer aus Deutschland gibt es nicht. Ferdinand Schröder spricht in dem von Begrich auf S. 31 genannten Buch "Brasilien und Wittenberg" einmal von rund 300 deutschen evangelischen Familien (S. 29), an einer anderen Stelle hingegen von genau 334 evangelischen Deutschen aus Hessen (S. 317). Exakte Angaben lassen sich hier wie auch sonst an vielen Stellen nur auf Grund zuverlässiger Quellen machen, deren Publikation dringend erforderlich ist, sofern die wissenschaftliche Diskussion der Kirchengeschichte Brasiliens auf einer sicheren Grundlage ruhen soll.

7. Auf S. 30 schreibt Begrich, in Art. 5 der brasilianischen Verfassung vom 25. März 1824 sei die Religionsfreiheit proklamiert worden. Das ist missverständlich. Der genannte Verfassungsartikel proklamierte lediglich eine eingeschränkte Religionsfreiheit. Er lautet: "Die katholische, apostolische, römische Religion bleibt die Religion des Kaiserreiches. Alle anderen Religionen sind mit ihrem häuslichen oder privaten Gottesdienst in dafür bestimmten Häusern zugelassen, die nicht die äussere Form eines Gotteshauses haben dürfen." Bereits dieser Verfassungsartikel hinderte die Evangelischen daran, Kirchtürme zu bauen und Glocken zu läuten. Das "Verbot von Kirchenbauten mit Glocken und Türmen" war also keine spätere Einschränkung der verfassungsmässigen Religionsfreiheit, wie es nach Begrichs Darstellung zu sein scheint ("Dies hatte die Proklamation der Religionsfreiheit in Brasilien in dem Artikel 5 der Verfassung von 1824 zur Folge... *Dann* setzten wiederum Einschränkungen ein: Verbot von Kirchenbauten mit Glocken und Türmen..."). Die verfassungsmässige Einschränkung der Religionsfreiheit fiel, als 1889 die Republik ausgerufen wurde.

Wirksam behindert wurde die Entwicklung der evangelischen Gemeinden deutscher Einwanderer dagegen durch ein Gesetz von 1830. Freilich hatte das Gesetz nur mittelbar diese Folge. Es richtete sich nicht etwa speziell gegen evangelische oder deutsche Einwanderer. Es wurde überhaupt nicht aus religionspolitischen Gründen erlassen, sondern aus allgemeinen politischen, ökonomischen und gefühlsmässigen Gründen. Durch das Gesetz wurden im Staatshaushalt alle Mittel für Kolonisationszwecke gestrichen. Dadurch wurde der kaiserlichen Regierung die Möglichkeit genommen, Einwanderer auf ihre Kosten anzuwerben und zu unterstützen. Zwangsläufig musste daraufhin die Einwanderung auch von Evangelischen zurückgehen.

Die kaiserliche Regierung verfolgte jedoch ihre Kolonisationspolitik trotz dem Widerstand der republikanischen Partei und der Grossgrundbesitzer und trotz einer offenbar weitverbreiteten Antipathie gegenüber allen Einwanderern weiter. Da ihr selbst die Mittel

dazu fehlten, autorisierte sie durch einen Zusatz zur Verfassung vom 12. August 1834 die Provinzialregierungen, Kolonisationsunternehmer oder -gesellschaften mit der Kolonisation zu beauftragen. Das dafür erforderliche Land musste anfangs in jedem Fall von der kaiserlichen Regierung freigegeben werden. 1848 gab ein Gesetz jedoch auch den Provinzialregierungen das Recht, nach eigenem Ermessen Land für die Kolonisation zu verteilen. Die oft unklaren Besitzverhältnisse an Grund und Boden sollten durch ein Gesetz von 1850 samt Ausführungsbestimmungen von 1854 geklärt werden, um den Landbesitz der eingewanderten Kolonisten zu schützen.

Auf Grund der Autorisation von 1834 erliessen mehrere Provinzialregierungen Kolonisationsgesetze. Begrich datiert das Kolonisationsgesetz der Provinz Santa Catarina auf 1838, das der Provinz Rio Grande do Sul auf 1845. Ferdinand Schröder gibt in seinem Buch "Brasilien und Wittenberg" dagegen an, das Kolonisationsgesetz der Provinz Santa Catarina sei 1836 erlassen worden und in Rio Grande do Sul seien seit 1845 eine Reihe von Kolonisationsgesetzen erschienen; das endgültige Kolonisationsgesetz der Provinz Rio Grande do Sul datiert Schröder auf 1854. Von diesen Differenzen unberührt bleibt aber die Tatsache, dass die Kolonisationsgesetze der Provinzialregierungen die Einwanderung auch von Evangelischen auf einer neuen Grundlage und damit das weitere rasche Wachstum der evangelischen Einwanderergemeinden ermöglichten.

Die staatliche Kolonisationspolitik endete wenige Jahre vor der Ausrufung der Republik. 1880 - 1882 wurden alle staatlich verwalteten Kolonien aus der staatlichen Verwaltung entlassen. Die Kolonien wurden selbständig oder gingen in die Hände von privaten Unternehmern über.

8. Auf S. 31 schreibt Begrich, die preussische Regierung habe 1859 durch das von der Heydtsche Reskript die Auswanderung nach der Provinz São Paulo verboten. Das Reskript sei durch die "dürftigen und unwürdigen Verhältnisse" der Kolonisten in den Parcerie-Kolonien von São Paulo veranlasst gewesen. Tatsächlich jedoch verbot das Reskript die Anwerbung von Auswanderern nach Brasilien überhaupt. Veranlasst war es nicht nur durch die "dürftigen und unwürdigen Verhältnisse", in denen die Kolonisten leben mussten, sondern in erster Linie dadurch, dass die rechtliche Stellung der Evangelischen in Brasilien — besonders in der Frage der Anerkennung evangelischer Ehen ungeklärt war. Diese besondere Frage wiederum war dadurch akut geworden, dass deutsche Jesuiten, die seit etwa 1850 in Brasilien zu arbeiten begannen, eifrig dafür kämpften, evangelische Ehen nicht als rechtmässige Ehen anzuerkennen. Der preussische Gesandte in Rio de Janeiro, Levenhagen, verhandelte zwar seit 1855 mit dem brasilianischen Innenminister Nascentes d'Azambuja über die Einführung der obligatorischen Zivilehe, um die evangelischen Ehen rechtlich zu sichern. Die kaiserliche Regierung war dazu bereit. Der Kaiser erklärte 1860 in seiner Thronrede: "Es wird gut sein, die bürgerlichen Wirkungen der Ehe unter Personen zu ordnen, welche sich nicht zur Staatsreligion

bekennen" (zitiert bei Schröder, Brasilien und Wittenberg, S. 47). Die Regierung versuchte das dadurch zu erreichen, dass sie die evangelischen Pfarrer seit 1863 auf Antrag einer bestimmten Zahl von Gemeindegliedern staatlich registrierte. Ein derart registrierter evangelischer Pfarrer konnte rechtsgültige kirchliche Handlungen, vor allem rechtsgültige Eheschliessungen zwischen evangelischen Partnern, vollziehen. Das bot den evangelischer Ehen einen gewissen rechtlichen Schutz.

Neben dieser von der kaiserlichen Regierung gebilligten Linie der Religionspolitik liefen allerdings die Versuche der katholischen Kirche her, die staatliche Anerkennung der evangelischen Ehen als rechtmässiger Ehen zu verhindern. Dem Einfluss der katholischen Kirche ist es zuzuschreiben, dass die rechtliche Stellung der evangelischen Ehen nicht einheitlich und zufriedenstellend geregelt werden konnte, ja dass die kaiserliche Religionspolitik geradezu durchkreuzt wurde. 1865 gelang es der katholischen Kirche, ein Gesetz durchzubringen, nach dem alle Kinder aus evangelisch-katholischen Mischehen der katholischen Kirche angehören mussten. Auf eine Behinderung des Wachstums der evangelischen Gemeinden lief es auch hinaus, dass in der Provinz Rio Grande do Sul alle Kolonieschulen 1869 gesetzlich der Schulaufsicht der Jesuiten unterstellt wurden. Diese Bestrebungen, die sich seit etwa 1850 abzeichnen begannen, haben die evangelischen Kolonisten viel härter getroffen als die in der Tat oft "dürftigen und unwürdigen Verhältnisse" in den Parcerie-Kolonien. Das von der Heydtsche Reskript ist in erster Linie als Antwort auf jene Bestrebungen zu verstehen, die die Evangelischen diskriminierten und behinderten.

9. In Begrichs Darstellung finden sich mehrere unklare Angaben und Formulierungen.

a) Unklar ist zunächst das Gründungsjahr von Rio de Janeiro. Bei Begrich heisst es auf S. 27: "Gründung von Rio de Janeiro 1565", auf S. 24 und 28 dagegen: "1567... Gründung von Rio de Janeiro" bzw. "Gründung von Rio 1567". Varnhagen gibt in dem oben erwähnten Werk 1565 als Gründungsjahr an (Bd. I, S. 322 ff.).

b) Missverständlich ist Begrichs Satz: "Seit 1862 wurden Minas Geraes, Téofilo Otóni (damals Filadelfia), Juiz de Fora und Umgebung kirchlich versorgt" (Abschnitt V, 1; S. 33). Wer mit den Verhältnissen nicht vertraut ist, kann daraus nicht entnehmen, dass Minas Gerais die Provinz (heute: der Bundesstaat) ist, in der die heutigen Städte Teófilo Otoni und Juiz de Fora liegen.

c) Missverständlich ist auch, was Begrich auf S. 34 im letzten Abschnitt ("VI. Die Evangelische Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien") schreibt. Er sagt dort, die Synoden, die von Gemeinden deutscher Einwanderer und ihrer Nachkommen gebildet worden waren, hätten ihren Zusammenschluss "in der 'Igreja Evangélica de Confissão Lutherana no Brasil'" gefunden. "Aus diesem 1950 erfolgten Zusammenschluss ist die 'Evangelische Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien' entstanden, der 'Bund'

(Federação Sinodal) der Synoden." So kann man jedoch nicht sagen. Aus der Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB) sind weder die Evangelische Kirche lutherischen Bekenntnisses in Brasilien (EKLB) noch gar der Bund der Synoden entstanden. Vielmehr ist zunächst die Evangelische Kirche lutherischen Bekenntnisses in Brasilien identisch mit der Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil; die deutsche Bezeichnung ist wörtliche Übersetzung der portugiesischen. Sodann ist der Bund der Synoden (portugiesisch: Federação Sinodal) nicht aus der Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil entstanden. Mit viel grösserem Recht könnte man vielmehr das Umgekehrte sagen. Denn 1950 schlossen sich die Synoden zunächst zum Bund der Synoden (Federação Sinodal) zusammen. Dieser Zusammenschluss erhielt bald danach die Bezeichnung "Evangelische Kirche lutherischen Bekenntnisses in Brasilien" (Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil), und zwar zusätzlich zu der Bezeichnung "Bund der Synoden". 1962 beschloss die 4. Kirchenversammlung des Bundes, die Bezeichnung "Bund der Synoden" (Federação Sinodal) aufzugeben. Seitdem heisst der Zusammenschluss nur noch "Evangelische Kirche lutherischen Bekenntnisses in Brasilien" (Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil).

d). Nicht ganz klar sind schliesslich Begriffs Angaben über die Organe des früheren Bundes der Synoden, der jetzigen Evangelischen Kirche lutherischen Bekenntnisses in Brasilien. Aus Begriffs Formulierung könnte man herauslesen, dass der Bundespräses (seit 1962: Kirchenpräsident) neben den Synodalpräses und den Mitgliedern des Rates steht. Nach der Grundordnung von 1962 sind jedoch Organe der Kirche die Kirchenversammlung, der Leitende Rat (Conselho Diretor) und der Kirchenpräsident, dabei ist der Kirchenpräsident *eo ipso* Mitglied des Leitenden Rates. Die Mitglieder des Leitenden Rates wiederum sind *eo ipso* Mitglieder der Kirchenversammlung. Von den 12 Mitgliedern des Leitenden Rates gehören diesem Gremium sechs kraft ihres Amtes an (Kirchenpräsident, Präses und 1. Vizepräses der Riograndenser Synode und der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Synode, Präses der Mittelbrasilianischen Synode). Von den 24 Mitgliedern, die zusammen mit dem Leitenden Rat die Kirchenversammlung bilden, werden 20 von den Synodalversammlungen gewählt, vier vom Leitenden Rat berufen.

10. An einigen Stellen bedarf Begriffs Darstellung der Ergänzung.

a) Auf S. 31 nennt Begriff evangelische Gemeinden deutscher Herkunft, die bis 1858 entstanden sind. In diesem Zeitraum sind ausserdem noch weitere evangelische Gemeinden entstanden, die Begriff nicht aufführt: 1826 Três Forquilhas, 1829 Campo Bom mit Hamburger Berg (1845 trennte sich Hamburger Berg vom Pfarrbezirk Campo Bom), 1837 Rio de Janeiro, 1856 Pôrto Alegre, 1857 Santa Isabel (Campinho) in der Provinz Espírito Santo. Es ist mir nicht deutlich geworden, nach welchem Kriterium Begriff manche "Gemeindegründungen" nennt, andere aber übergeht. Über-

haupt muss man sich einmal grundsätzlich darüber klar werden, was man als Gründungsdatum einer Gemeinde ansehen will. Kann man schon von der Gründung einer evangelischen Gemeinde sprechen, wenn sich irgendwo ein paar evangelische Kolonisten angesiedelt haben? Oder ist eine evangelische Gemeinde gegründet, wenn in ihr evangelische Gottesdienste gehalten wurden, was in den Anfangsjahrzehnten oft nur sporadisch der Fall war? Oder soll man von der Gründung einer evangelischen Gemeinde erst dann reden, wenn die Gemeinde selbständig geworden ist und einen ständigen Pfarrer erhalten hat? Oder hat als Gründungsdatum einer Gemeinde der Tag zu gelten, an dem eine Gemeindeversammlung Gemeindestatuten angenommen hat, die später vom Staat registriert wurden?

Urteilt man nach theologischen Gesichtspunkten, so ist eine evangelische Gemeinde dort und dann gegründet, wo und wann in ihr der erste evangelische Gottesdienst gehalten worden ist. Das gilt trotz der Tatsache, dass die auf diese Weise begonnen evangelischen Gottesdienste besonders in den Anfangsjahrzehnten oft nur unregelmässig und in grösseren Zeitabständen stattfanden. Auch heute noch wird in den meisten Kolonistengemeinden in der Evangelischen Kirche lutherischen Bekenntnisses wegen der Grösse der Pfarrbezirke, der grossen Entfernungen und der oft ungünstigen Verkehrsverhältnisse nicht jeden Sonntag Gottesdienst gehalten. Trotzdem käme niemand auf den Gedanken, diese Gemeinden nicht als Gemeinden anzusehen. Darum müssen wir auch in Bezug auf die Anfangsjahrzehnte überall dort von der Gründung einer evangelischen Gemeinde sprechen, wo Gottesdienste mit Wortverkündigung und Darreichung der Sakramente stattgefunden haben, wie unregelmässig auch immer das der Fall gewesen sein mag.

Von der eben berührten, nur an Hand theologischer Kriterien zu beantwortenden Frage scharf zu unterscheiden ist die Frage, ob man in kirchengeschichtlichen Überblicken jede in der angegebenen Weise begründete Gemeinde einzeln als evangelische "Gemeindegründung" anführen soll. Dann müsste man allein für die Riograndenser Synode bis 1961 insgesamt 673 Einzelgemeinden aufzählen. Das scheint mir für einen kirchengeschichtlichen Überblick zu weit zu führen. Für besser halte ich es, lediglich auf die Gründung selbständiger Pfarrbezirke hinzuweisen. Als Gründungsdatum gilt dabei das Datum, an dem der betreffende Pfarrbezirk mit Mutter- und Tochtergemeinden selbständig geworden ist, d. h. einen ständigen Pfarrer erhalten hat. In diesem Sinne sind schon Begriffsangaben über evangelische Gemeindegründungen bis 1858, aber auch meine Ergänzungen dazu zu verstehen.

b) 1866 ist der Pfarrbezirk Curitiba gegründet worden (Begriff S. 32). Die ersten evangelischen Kolonisten kamen jedoch schon viel früher aus der Kolonie Dona Francisca (Paraná) in die Gegend von Curitiba, die erste Hauptgruppe bereits seit 1851.

c) Der Pfarrbezirk Ponta Grossa (Begriff S. 32 f.), der 1897 einen ständigen Pfarrer erhielt, umfasste im wesentlichen Gemein-

den von evangelischen Wolgadeutschen, deren Mittelpunkt Ponta sa selbst bildete. Die zahlreichen Gemeinden von Wolgadeutschen in diesem Gebiet (Quero-Quero, Bela Vista — später Entre Rios —, Guarauna, Lapa, Taquari, Dona Gertrudes, Papagaios Novos, Imbituva — Cupim) waren anfangs durch Reiseprediger kirchlich versorgt worden.

d) In Abschnitt V, 1 schreibt Begrich auf S. 33, nach der Provinz Espírito Santo seien deutsche Einwanderer seit 1847 gekommen. Andere Angaben besagen, dass Santa Isabel (Campinho), die erste Kolonie deutscher Einwanderer in Espírito Santo, bereits 1846 begründet wurde. 1856 wurden die evangelischen Kolonisten in Santa Isabel zum ersten Mal von einem evangelischen Pfarrer besucht, dem Pfarrer von Rio de Janeiro. 1857 erhielt der Pfarrbezirk Santa Isabel einen ständigen Pfarrer. Ein selbständiger Pfarrbezirk bestand von 1861 bis 1866 im Bereich der seit 1854 besiedelten Kolonie Rio Novo; der Bezirk schloss sich in den 80er Jahren dem Pfarrbezirk Santa Isabel an. Im Gebiet der seit 1856 besiedelten Kolonie Santa Maria (später in Santa Leopoldina umbenannt) entstand ein selbständiger Pfarrbezirk 1864, im Gebiet der Kolonie Jequitibá, das kirchlich zunächst zu Santa Leopoldina gehört hatte, 1881.

e) Juiz de Fora in der Provinz Minas Gerais wurde zwar seit 1862 "kirchlich versorgt" (Begrich S. 33). Ein selbständiger Pfarrbezirk wurde dort aber erst 1887 gegründet.

f) In Abschnitt V, 2 auf S. 33 müssten m. E. einige erläuternde Worte über die "Muckertragödie" gesagt werden, wenn man schon diese Episode erwähnt. Sonst kann sich niemand etwas darunter vorstellen, zumal nicht in Deutschland, wo ja das Handbuch am meisten benutzt werden wird.

g) In Abschnitt V, 6 (S. 33) müsste auch auf den ersten Versuch zur Gründung einer Synode hingewiesen werden, den Dr. Borchardt, Pfarrer in São Leopoldo, 1868 unternahm. Sofern man in diesem Abschnitt überhaupt detailliert auf den Spiegelberg in São Leopoldo eingeht, müsste man wohl auch sagen, dass sich dort neben Theologischer Hochschule (Faculdade de Teologia), Schriftenzentrale und Diakonissenmutterhaus auch das sog. Proseminar (eine Oberschule, die die Schüler speziell auf das Studium der Theologie vorbereitet), das Colégio Sinodal (eine Oberschule nach brasilianischen Muster, die von der Kirche unterhalten wird), der Sitz der Leitung der Riograndenser Synode und — wenigstens vorläufig noch — der Sitz der Leitung der Evangelischen Kirche lutherischen Bekenntnisses in Brasilien befinden.

11. Einige Angaben Begrichs bedürfen der Korrektur. Zumindest aber wäre darauf hinzuweisen, dass die Angaben und Daten in der Literatur keineswegs feststehen.

a) So sind einige der Angaben Begrichs über evangelische Gemeindegründungen bis 1858 (S. 31) umstritten. Ferdinand Schröder, der sich in seinem Buch "Brasilien und Wittenberg" auf die Akten des Evangelischen Oberkirchenrats in Berlin stützt, also

mit einigermaßen zuverlässigen Unterlagen arbeitet, datiert die Gründung der Gemeinde bzw. des Pfarrbezirks von Joinville auf 1851 (nicht 1852), die von Petrópolis auf 1846 (nicht 1845), die von Santa Isabel in Santa Catarina auf 1861 (nicht 1848). Hier müsste erst noch Klarheit geschaffen werden.

b) Nach Dona Francisca-Joinville kamen die ersten deutschen Einwanderer laut der Angaben Ferdinand Schröders 1851, nicht schon 1850 (Begrich S. 32).

c) Hermann Dohms war als Präses der Riograndenser Synode nicht der unmittelbare Nachfolger von D. Rotermund (Begrich S. 34). Vielmehr war Rotermund Synodalpräses von der Gründung der Riograndenser Synode 1886 bis 1893 und noch einmal von 1909 - 1919. Ihm folgten als Präses der Synode die Pfarrer Gottschald (1919 - 1921) und Theophil Dietschi (1921 - 1935). Dohms wurde erst 1935 zum Präses gewählt.

12. Schliesslich sind in Begrichs Beitrag einige Druckfehler zu verbessern. Auf S. 29, Z. 1 muss es "Crespin" statt "Crespian", ebendort auf Z. 2 "Guanabara" (ohne Akzent!) statt "Guanabára" heissen. In der Literaturangabe auf S. 30 muss in der ersten Zeile der Punkt hinter dem A wegfallen. Auf S. 31, Z. 11 ist "Santa Isabel" nur mit einem I zu schreiben. Unmöglich richtig sein kann die von Begrich auf S. 32, Z. 26 angegebene Zahl von jährlich 440 Begräbnissen in den "rund 13 evangelischen Denominationen" nach der Statistik des Jahres 1957; da mir jedoch die von Begrich benutzten statistischen Unterlagen nicht zur Verfügung stehen, kann ich hier die richtige Zahl nicht angeben. Auf S. 33, Z. 1 ist "Espírito Santo" mit einem Akzent zu schreiben. Ebendort ist auf Z. 4 richtig "Minas Gerais" (so die gegenwärtige Rechtschreibung), "Teófilo Otoni" (Akzent!) und "Filadélfia" (Akzent!) zu schreiben. Schliesslich muss es auf S. 33 in der zweiten Zeile des 6. Absatzes richtig "Riograndenser Synode" (so Begrich selbst auf S. 34) statt "Rio Grandenser Synode" heissen.

13. Begrichs Literaturangaben zur Kirchengeschichte Brasiliens könnten noch ergänzt werden. Doch ist es mir an dieser Stelle nicht möglich, einen Überblick über diese Literatur zu geben. Das würde einen besonderen Aufsatz erfordern. Hinweisen möchte ich lediglich auf das wichtige Buch von Émile-G. Léonard, O Protestantismo Brasileiro (Der brasilianische Protestantismus), São Paulo 1963. Diese Darstellung der Geschichte des brasilianischen Protestantismus ist vor Jahren bereits in Fortsetzungen in einer brasilianischen historischen Zeitschrift erschienen. Freilich ist der Titel des Buches irreführend. Léonard stellt fast ausschliesslich die Geschichte der evangelischen Denominationen amerikanischen und englischen Ursprungs dar. Die Geschichte der Gemeinden, Synoden und Kirchen deutscher Herkunft übergeht er fast ganz, weil er sie nicht zum brasilianischen, sondern zum deutschen Protestantismus rechnet. Es wäre aufschlussreich, sich mit dieser eigenartigen kirchengeschichtlichen Konzeption einmal im einzelnen kritisch auseinanderzusetzen. Doch ist auch dafür hier nicht der geeignete Ort.

### III. Schlussbemerkungen

Die vorstehenden Ausführungen werden deutlich gemacht haben, wieviel Arbeit auf dem Gebiet der Erforschung und Darstellung der brasilianischen Kirchengeschichte noch zu leisten ist. Es ist die Absicht dieses Aufsatzes, auf diese Aufgabe aufmerksam zu machen. Wie aber können wir zu gesicherten Daten und Angaben und damit zu einer einigermaßen zuverlässigen Darstellung gelangen?

Der richtige Weg wäre es, zunächst einmal die Quellen für die brasilianische Kirchengeschichte zu erfassen und zu publizieren, also allgemein zugänglich zu machen, oder monographische Einzeldarstellungen über bestimmte Themen der brasilianischen Kirchengeschichte zu schreiben, und zwar auf Grund der Quellen. Diesem Unternehmen stellen sich freilich fast unüberwindliche Hindernisse entgegen. Wer sollte die ohne Zweifel teure Arbeit finanzieren? Allein schon diese Frage muss vorläufig ohne Antwort bleiben. Es kommt hinzu, dass die Arbeit angesichts der besonderen brasilianischen Verhältnisse erstens sehr zeitraubend sein wird und zweitens von einem einzelnen in absehbarer Zeit auch dann nicht zu bewältigen ist, wenn dieser Mann ausschliesslich zur Erfassung und Herausgabe der Quellen freigestellt wird. Denn das zu sichtende Material ist ungeheuer umfangreich, teilweise wohl sogar schwer zugänglich. Uns fehlt eine kirchengeschichtliche Gesellschaft (societade) oder ein kirchengeschichtliches Institut (instituto), das sich mit Vorrang der Aufgabe widmen könnte, die brasilianische Kirchengeschichte aufzuarbeiten. Einstweilen werden wir an die Gründung einer solchen Gesellschaft oder eines solchen Instituts auch nicht denken können. Da unsere Pfarrer sowieso schon in der Gemeindefarbeit überlastet sind, wird sich kaum jemand finden, der noch eine solche zusätzliche Arbeit übernehmen könnte. Daher können wir für die nächste Zeit lediglich immer wieder auf die Aufgabe hinweisen — in der Hoffnung, dass einmal die Zeit kommen wird, in der die Aufgabe tatkräftig in Angriff genommen werden kann.