

Gerhard Kruip

RELIGION, KIRCHE UND STAAT

1. Einführung

Auf den ersten Blick erscheint Mexiko als durch und durch 'katholisches Land'. Die mit abenteuerlicher Geschwindigkeit durch die Hauptstadt rasenden Busfahrer vertrauen ebenso auf die Heilige Jungfrau von Guadalupe, mit deren Bild sie ihre Windschutzscheibe schmücken, wie die vom Mais- und Bohnenanbau gerade überlebenden Indios in den Gebirgen von Oaxaca. Alte, imposante Kirchen aus der Kolonialzeit beherrschen das Bild vieler Städte. In den Indio-Dörfern werden die traditionellen Gebetszeiten durch kunstvolles Glockenläuten angezeigt. Die Heiligenfiguren in den Kirchen und die drastischen Darstellungen des leidenden Christus sind über und über mit Votivgaben behängt, die von einem lebendigen Glauben an die Wirkmacht des Heiligen zeugen. Doch obwohl Vertreter der katholischen Kirche die Rede vom 'katholischen Mexiko' zum Prinzip nationaler Identität erheben und neuerdings in der Vorbereitung auf die Vierte Lateinamerikanische Bischofskonferenz in Santo Domingo im Oktober 1992 die Rückkehr zu einer 'christlichen Kultur' propagieren, stimmt dieser erste Eindruck nicht und hat eigentlich auch nie gestimmt. Im folgenden sollen vier Aspekte hervorgehoben werden, die ein solches Bild relativieren, wobei letzterer, nämlich das Verhältnis von Kirche und Staat, ausführlicher behandelt wird, da in diesem Punkt Mexiko besonders stark aus dem allgemeinen lateinamerikanischen Rahmen herausfällt. Noch heute erinnern sich hierzulande Katholiken beim Stichwort Mexiko an die 'Christenverfolgung' der Jahre 1926 - 1929, wobei ihre Vorstellung vermutlich durch 'katholische' Jugendliteratur wie den Roman *Kreuz über Mexiko* von Alfons Kirchgäßner,¹ der Zustände der Nazi-Zeit auf Mexiko projizierte, geprägt worden ist. Ende 1991 haben sich durch eine Verfassungsreform wichtige Veränderungen im Verhältnis Staat-Kirche ergeben, die eine Fortschreibung der bisherigen Veröffentlichungen zum

1 *Kreuz über Mexiko: Erlebnisse und Taten des Miguel Torquemada*, Freiburg 1949.

Thema notwendig machen.² Nach dieser Normalisierung des Verhältnisses werden für die Zukunft der mexikanischen Kirche freilich die ersten drei Problemfelder, insbesondere die religiöse und kulturelle Herausforderung durch die Ausbreitung der evangelischen Sekten, wieder größeres Gewicht bekommen.³

2. Der synkretistische Charakter des mexikanischen Katholizismus

Spätestens beim Anblick der 'aztekischen Tänze' vor der Wallfahrtskirche der Jungfrau von Guadalupe an deren Fest, dem 12. Dezember,⁴ oder bei der Teilnahme am mexikanischen Totenkult zum Allerseelentag, dem 2. November,⁵ an dem auf den Friedhöfen in fröhlicher Atmosphäre Festessen veranstaltet werden, Maskenumzüge stattfinden und man sich mit Totenköpfen aus Zuckerguß beschenkt, wird klar, daß in Mexiko eine Form von Katholizismus entstanden ist, die nicht einfach nur eine Kopie bekannter europäischer Frömmigkeitsformen darstellt. Vielmehr haben sich nach der 'geistigen Eroberung' Mexikos⁶ religiöse Mischformen entwickelt, die es den unterdrückten Ureinwohnern erlaubten, trotz ihrer Unterwerfung unter eine fremde, religiöse Symbolwelt eigene Überzeugungen und Praktiken in Form einer heimlichen Widerstandskultur beizubehalten. Heiligenstatuen, in deren Inneren indianische Götterdarstellungen gefunden wurden, sind dafür besonders eindrucksvolle Beispiele. Neben dem mit absolutem Geltungsanspruch auftretenden Katholizismus, der durch den jahrhundertelangen Kampf gegen den Islam geprägt war (*reconquista*) und massiv gegen jede Form von 'Götzendienst' vorging, gelangten sowohl Missionare wie Bartolomé de Las Casas nach Mexiko als auch Formen sehr breitenwirksamer synkretistischer Volksreligiosität der ärmeren Schichten Spaniens. Während erstere in ihren

2 Allgemein zur Geschichte der mexikanischen Kirche vgl. u. a. Alcalá 1984; Gutiérrez 1974; Zubillaga 1985. Zur jüngsten Vergangenheit besonders: Arias/Castillo/López 1981; Barranco/Pastor 1989; Blancarte 1987, 1990; Castillo 1973; Concha u. a. 1986; Espacio de Laicos 1991; García 1984; Granados 1981; Hanratty 1984; Kruip 1988; Loeza 1984; Mayer 1977; Rosa/Reilly 1985; Stanchina 1978.

3 Barranco/Pastor 1989: 65.

4 Lafaye 1974; Nebel 1990.

5 Ganslmayr 1986.

6 Ricard 1986.

Versuchen, den Rechten der Ureinwohner Geltung zu verschaffen, weitgehend scheiterten, boten ihnen letztere zumindest Anknüpfungspunkte, um ihre eigene Religiosität mit neuen Symbolen fortzusetzen bzw. den neu eingeführten Formen die eigenen Bedeutungen zu unterlegen.⁷ Diese Ambivalenz der Religion der Eroberer, die Evangelisierung und Hispanisierung nicht zu trennen vermochten,⁸ dürfte Octavio Paz vor Augen haben, wenn er schreibt:

Die Flucht der Götter und der Untergang der Führer hatten die Eingeborenen in eine so große Einsamkeit gestoßen, wie sie sich ein moderner Mensch nur schwer vorstellen kann. In dieser Lage ermöglichte ihnen allein der Katholizismus, Bindungen mit Welt und Jenseits wieder anzuknüpfen, gab somit ihrem Dasein auf dieser Erde wieder einen Sinn, nährte ihre Hoffnung und rechtfertigte ihr Leben und ihren Tod.⁹

Die lokal recht unterschiedlichen Formen mexikanischer Volksreligiosität gehören somit zu den oft verkannten und verleugneten 'Tiefenschichten' der mexikanischen Identität und Kultur,¹⁰ die nach inzwischen weit verbreiteter Meinung vor dem Untergang bewahrt werden müßten. Auch von befreiungstheologischen Positionen her wurden sie ab Mitte der siebziger Jahre neu bewertet und als befreiendes Potential verstanden. Dabei bleibt trotz einer grundsätzlich positiven Würdigung ihrer identitäts- und gemeinschaftsstiftenden Funktion unklar, ob die aus dem Trauma der Eroberung und entfremdender Missionierung geborenen religiösen Mentalitäten und Praktiken dem heute massiv auf sie einstürmenden Schock einer vor allem US-amerikanisch geprägten 'modernen Kultur' werden standhalten können, ohne sich auf unfruchtbare Weise auf die bloße Behauptung und Konservierung ihrer Traditionen zurückzuziehen.¹¹ Immerhin hat der von Spanien ausgehende Anstoß zu einer Fünfhundertjahrfeier der 'Entdeckung' Amerikas mit triumphalistischer Tendenz dazu geführt, daß auch die indianischen Völker Mexikos sich zusammenschließen, daß sie in der katholischen Kirche mehr als bisher Gehör finden,¹² und daß in gewisser Analogie zur Zeit der Unabhängigkeitsbewegung und der Revolution Teile der mexikanischen Gesellschaft auf der Suche nach Identität auf ihre tatsächlichen vermeintlich indianischen Wurzeln zurückgreifen bzw. sie behaupten.

7 Marroquín 1989.

8 Höffner 1969: 143.

9 Paz 1982: 104.

10 Bonfil 1989.

11 Marroquín 1989: 235 - 238.

12 Goldstein 1991.

3. Die Ausbreitung protestantischer Sekten

Zwar sind nach statistischen Angaben der katholischen Kirche 96,15 Prozent der Mexikaner katholisch getauft (31. Dezember 1987), dennoch befinden sich in den letzten Jahren - wie überall in Lateinamerika - fundamentalistische protestantische Sekten vor allem US-amerikanischer Provenienz auf dem Vormarsch und übertreffen die geringen Erfolge der ersten, ab 1860 einsetzenden protestantischen Mission bei weitem. In einer Eingabe von 79 evangelischen Kirchen an den mexikanischen Kongreß vom 26. November 1991 wird die Zahl von nicht-katholischen Christen mit 16 Millionen oder 17,5 Prozent der Gesamtbevölkerung angegeben. In Chiapas, einem Bundesstaat mit besonders hohem Indianeranteil, liegt dieser Anteil nach Schätzungen bereits bei 25 Prozent.¹³

Die katholische Kirche findet sich nur schwer damit ab, daß sie durch diese Entwicklungen ihr religiöses Monopol endgültig verloren hat. Wenige Tage nach der die Kirchen betreffenden Verfassungsänderungen (s. u.) forderte der Vizepräsident der mexikanischen Bischofskonferenz, Juan Jesús Posadas Ocampo, dazu auf, den 'schädlichen', weil gegen mexikanische Kultur und Identität verstößenden Sekten die rechtliche Anerkennung zu verweigern.¹⁴ Von 'progressiver' Seite werden die vielen kleinen neuen Kirchen pauschal mit den wirtschaftlichen und politischen Interessen des US-Imperialismus und der mexikanischen Oberschicht in Verbindung gebracht.¹⁵ Tatsächlich handelt es sich meist um 'Politreligionen militant antikommunistischer Prägung', deren "ideologische Steuerung und materielle Stützung durch maßgebliche konservative Gesellschaftskreise der Vereinigten Staaten"¹⁶ nicht gezeugnet werden kann. So führt ihr Proselytismus gerade in indianischen Gemeinden zu Konflikten und Spaltungen, die die Organisation eines gemeinsamen Widerstands gegen wirtschaftliche Ausbeutung und staatliche Repression erschweren. Die Propagierung eines individualistischen, jenseitsorientierten Christentums, häufig verbunden mit einer apokalyptisch-fatalistischen Weltansicht, macht die langjährige Bewußtseinsbildungsarbeit seitens befreiungstheologisch orientierter Pastoraltheologie oft zunichte.

Trotzdem greift eine Analyse zu kurz, die nicht auch berücksichtigt, daß die Ausbreitung der Sekten eine Antwort auf echte religiöse Bedürfnisse dar-

13 Iglesias (Censos) 9, 97, 13, México D. F. 1992.

14 Iglesias (Censos) 9, 97, 15, México D. F. 1992.

15 Rodríguez 1982.

16 Burchardt 1986: 125 f.

stellt, denen die katholische Kirche offenbar weder in ihrer traditionellen, noch in ihrer befreiungstheologisch ausgerichteten Pastoraltheologie genügend entgegenkommt.¹⁷ Am ehesten dürften Erklärungen zutreffen, die die Ausbreitung der Sekten mit der in Mexiko seit Beginn der achtziger Jahre beschleunigten, abhängigen Modernisierung in Zusammenhang bringen: Sie sind zugleich Ausdruck eines sich bis in untere Schichten hinein durchsetzenden Individualisierungsschubs - vermittelt durch 'Modernisierungsgagenten' wie die Emigranten - wie auch des 'antimodernistischen' Versuchs, an bestimmten Elementen traditioneller Frömmigkeit häufig in überzogener Weise festzuhalten (charismatische Führung, Heilungswunder, fundamentalistische Schriftauslegung etc.).¹⁸

4. Entstehung und Entwicklung eines befreiungstheologischen Flügels der katholischen Kirche

Längst gibt es auch innerhalb des 'Katholischen' eine große Vielfalt religiöser Praktiken, dogmatischer Positionen, ethischer Haltungen und politischer Einstellungen.¹⁹ Grob schematisierend lassen sie sich in vier unterschiedlich einflußreiche Gruppen einteilen: Die vorkonziliar-traditionellen Gruppen spielen als innerkirchliche *pressure-group* eine nicht zu unterschätzende Rolle, sind aber wohl innerhalb der mexikanischen Gesellschaft trotz gelegentlicher Massenmobilisierung²⁰ von geringer Bedeutung. Sie sind die einzigen, die das Zweite Vatikanische Konzil (1962 - 1965) ablehnen, das für die übrigen Teile der katholischen Kirche den entscheidenden Impuls darstellt. Die zweite und dritte Gruppe, zusammen die erdrückende Mehrheit der 'Mitte' und weitgehend einig in der Ablehnung sowohl befreiungstheologischer wie traditionalistischer Optionen, sorgen sich in erster Linie um das mögliche Überleben der Kirche und der christlichen Religion in einer Gesellschaft, die sich modernisiert und säkularisiert. Sie propagieren in Überein-

17 Bastián 1986.

18 Marroquín 1989: 30.

19 Zu den beiden folgenden Punkten ausführlicher Kruip 1988: 259 - 383.

20 Zum Beispiel anläßlich einer "Schändung" der Jungfrau von Guadalupe durch eine Ausstellung moderner Kunst im *Instituto Nacional de Bellas Artes*. Man hatte das Gnadenbild mit dem Gesicht von Marilyn Monroe versehen, was rechtsradikale Gruppen zum Anlaß nahmen, Teile der Ausstellung zu zerstören (vgl. Barranco/Pastor 1989: 53 f.).

stimmung mit dem Lateinamerikanischen Bischofsrat (CELAM) und dem Vatikan eine 'Christianisierung der Kultur' und forderten mit Erfolg eine Verfassungsreform zur Normalisierung des Verhältnisses von Kirche und Staat (s. u.). Religionsfreiheit und gesicherte rechtliche Stellung der Kirche sind für sie der Prüfstein von Rechtsstaatlichkeit und Demokratie überhaupt - wobei eine Rückwendung der Forderung nach Partizipation auf die Kirche selbst zurückgewiesen wird. Beide Gruppen unterscheiden sich jedoch hinsichtlich ihrer Stellung zur Staatspartei PRI:²¹ Während die einen unter der Führung des Kardinals von Mexiko-Stadt, Ernesto Corripio Ahumada, und des Apostolischen Delegaten, Jerónimo Prigione, auf ein Verhältnis vertrauensvoller Zusammenarbeit mit der Regierung bedacht sind, halten die anderen, vor allem die Bischöfe der Diözesen in den nördlichen Bundesstaaten, mit scharfer Kritik an Korruption und Wahlbetrug nicht zurück und offenbaren so eine gewisse Nähe zu Positionen der 'rechten', meist als 'katholisch' eingestuft und im Norden besonders starken Oppositionspartei *Partido Acción Nacional* (PAN).

Wichtigster Katalysator für diese Binnendifferenzierung katholischer Gruppen war jedoch die Entstehung einer befreiungstheologischen Richtung,²² die in dem auch in anderer Hinsicht (Studentenrevolte und Massaker auf dem Platz der Drei Kulturen in Tlatelolco!) für Mexiko entscheidenden Jahr 1968 anzusiedeln ist. Auf der Basis einer breiten Sensibilisierung für soziale Probleme durch katholische Organisationen, Verbände und Institutionen (wie das *Secretariado Social Mexicano* und das *Centro de Comunicación Social* - CENCOS), die die katholische Soziallehre auf Mexiko anzuwenden versuchten, und angeregt durch eine aus Europa kommende 'Theologie der Entwicklung', die auch in der Sozialzyklika *Populorum Progressio* ihren Niederschlag fand, kam es 1968 durch die Zweite Versammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Medellín, Kolumbien, zu dem bekannten Paradigmenwechsel von 'Entwicklung' zu 'Befreiung', dem auf sozialanalytischer Ebene der Übergang von 'Rückständigkeit' zu 'Abhängigkeit' in der Benennung der Ursachen der sich verschlechternden Situation Lateinamerikas zugrundeliegt. In Mexiko wurden befreiungstheologische Gedanken zunächst begeistert aufgenommen. Die Wende läßt sich dort eindeutig an dem 1969 unter Beteiligung einer großen Zahl von Laien nach der Methode 'Sehen - Urteilen - Handeln' veranstalteten Kongreß der 'Mexikanischen Theologischen Gesellschaft' zum Thema 'Glaube und Entwicklung' festmachen, der im Ergebnis dafür plädierte, nicht mehr von 'Entwicklung', sondern von 'Befreiung' zu sprechen und damit stärker die diskontinuierliche, konfliktive

21 Alvarez 1986: 26.

22 Zum folgenden auch Kruip 1988: 35 - 39, 284 - 295.

und strukturelle Dimension der notwendigen Veränderungen und ihre enge Beziehung zum christlichen Erlösungsgedanken und der Reich-Gottes-Botschaft Jesu hervorzuheben. Nach der an der Wahl von López Trujillo zum Generalsekretär ablesbaren politischen Wende im CELAM (1972 in Sucre) kam es auch in Mexiko zu immer stärkeren Polarisierungen zwischen einer Minderheit, die die Befreiungstheologie theoretisch und praktisch weiterentwickeln, und einer Mehrheit, die Teile der ihrer Meinung nach 'mißverständlichen' Aussagen von Medellín korrigieren wollte. Die sich in der Folgezeit ergebenden inneren Konflikte können hier nicht im einzelnen nachgezeichnet werden. In ihnen war der am 6. Februar 1929 verstorbene Bischof von Cuernavaca, Sergio Méndez Arceo, mit seiner deutlichen Option für ein sozialistisch-demokratisches Projekt, seinem Eintreten für lateinamerikanische Befreiungsbewegungen, seiner Freundschaft mit Fidel Castro und seinem Engagement für oppositionelle Bewegungen der *campesinos* und Arbeiter in Mexiko der größte Stein des Anstoßes für die konservative Mehrheit. Ergebnis dieser Prozesse ist eine intern kaum noch dialogfähige, in wichtigen Fragen tief gesplante Kirche.

Zeit zentriert sich der Konflikt zwischen der 'Mitte' und der befreiungstheologisch ausgerichteten Kirche vor allem um die drei Bischöfe Bartolomé Carrasco (Oaxaca), Samuel Ruiz (San Cristóbal de Las Casas) und Arturo Lona Reyes (Tehuantepec). Lona hat sowohl die Spitze der mexikanischen Bischofskonferenz und den päpstlichen Delegaten wie die Regierung angeklagt, in einer gemeinsamen Strategie die oppositionellen Bewegungen und die pastorale Arbeit ihrer Diözesen 'neutralisieren' zu wollen.²³ Nachdem zwei bekannte und beliebte Bischöfe der 'Kirche der Armen' Sergio Méndez Arceo und Jose Llaguno Farías (Apostolisches Vikariat der Tarahumara) An-

23 *Diffusion de l'information sur l'Amérique Latine (DIAL)* 1653, 16. Januar 1992, 2/3, Paris 1992.

Verschiedene Tatsachen untermauern eine solche Kritik: Als Carrasco in Rom um einen Weihbischof bat, wurde ihm im April 1988 ein Koadjutor (Héctor González Martínez) mit dem Recht zur Nachfolge zugeordnet, dem auch gleich die entscheidende Regierungsgewalt für die Diözese, insbesondere in Fragen der Disziplin des Klerus, übertragen wurde. González sorgte dafür, daß im November 1990 das für seine praxisorientierte und befreiungstheologisch ausgerichtete Priesterausbildung bekannte Seminar *Seresure (Seminario Regional del Sureste)* geschlossen wurde. Lona wurde nach eigener Aussage einer entwürdigenden kanonischen Überprüfung unterzogen. In bezug auf Samuel Ruiz, der in Chiapas massiver Kritik seitens der dortigen Bundesregierung und interessentpolitischer Vereinigungen von Großgrundbesitzern und Viehzüchtern ausgesetzt ist, kursieren immer wieder Gerüchte, die mexikanische Regierung und der Vatikan wollten ihn zum Wechsel in eine andere Diözese oder zum Rücktritt bewegen.

fang dieses Jahres verstorben sind, und die Neuernennungen von Bischöfen schon seit Jahren die konservative Politik des Vatikans offenbaren,²⁴ dürften es die befreiungstheologisch orientierten Teile der mexikanischen Kirche in Zukunft schwerer haben, sich gegen die vielfältigen Versuche zur Wehr zu setzen, aus der katholischen Kirche ausgegrenzt zu werden.

5. Das Verhältnis von Kirche(n) und Staat

Die Konflikte zwischen Staat und katholischer Kirche - die protestantischen Kirchen spielen in diesem Konfliktfeld praktisch keine Rolle - haben ihre historischen Wurzeln im 'Patronatsrecht', das den spanischen Königen vom Papst als Gegenleistung für ihre Sorge um die Verbreitung des Glaubens in Amerika verliehen worden war.²⁵ Für eine so stark an Spanien gebundene Kirche bedeutete die Unabhängigkeit (1821) eine schwere Krise sowohl hinsichtlich ihrer inneren Einheit - in Mexiko wurde die Unabhängigkeitsbewegung in ihrer ersten Phase ab 1810 von zwei Pfarrern angeführt, Miguel Hidalgo und José María Morelos, die beide exkommuniziert wurden - wie in bezug auf ihre Stellung in der nachkolonialen Gesellschaft. Der junge und von revolutionären Wirren geschüttelte Staat des unabhängigen Mexiko mußte seinerseits versuchen, den schwierigen Aufbau seiner Institutionen und seiner Machtstellung gegen den Einfluß der Kirche durchzusetzen, in der gerade die Liberalen ein Relikt der Kolonialgesellschaft und das Haupthindernis für Fortschritt und Demokratie sahen.²⁶

Die spanientreue Hierarchie tat ein Übriges, um diesem Bild zu entsprechen, indem sie immer wieder offen restaurativ-konservative Kräfte unterstützte. Schon die Reformbestrebungen unter dem 'radikalen' Vizepräsidenten Valentín Gómez Farías ab 1833 und erst recht die nach der Revolution von Ayutla 1857 proklamierte liberale Verfassung sahen eine Enteignung aller Kirchengüter und die strikte Trennung von Kirche und Staat vor. Wie auch die Staaten Europas streckte die mexikanische Regierung nach dem Vorbild Frankreichs die Hand nach dem kirchlichen Eigentum aus, um die chronisch leere Staatskasse zu sanieren. Immerhin war die Kirche damals "die größte

24 Bereits etwa die Hälfte des mexikanischen Episkopats wurde von Papst Johannes Paul II. ernannt (Guzmán 1991: 143).

25 Prien 1978: 126 - 170.

26 Prien 1978: 497.

Grundbesitzerin und das größte Bank- und Finanzierungsunternehmen".²⁷ Nach dem Rückzug der Franzosen und der Niederlage der Konservativen (1867) konnten zunächst die Verfassung von 1857 und die Gesetze 'Juárez' (23. November 1855) und 'Lerdo' (25. Juni 1857) Gültigkeit erlangen, durch die die kirchlichen Privilegien abgeschafft und die Kirchengüter säkularisiert werden sollten. Doch schon während der langjährigen Diktatur von Porfirio Díaz (1876 - 1910) gelang es der Kirche, sich institutionell wieder weitgehend zu erholen.

Der Antiklerikalismus der mexikanischen Revolution (1911 - 1917)²⁸ hängt vor allem damit zusammen, daß die aus dem 19. Jahrhundert überkommene Konfliktsituation nicht aufgebrochen wurde, sondern sich im Verlauf der Revolution verhärtete und zuspitzte. Zwar hatten viele Katholiken zunächst der Revolution Francisco I. Maderos positiv gegenübergestanden und auf eine Verfassungsreform zu ihren Gunsten gehofft. Als sich Maderos Stellung innerhalb der verschiedenen revolutionären Gruppen jedoch verschlechterte, wandten sich auch viele katholische Laien und Teile der Hierarchie von ihm ab und unterstützten den kontrarevolutionären Putsch des Generals Victoriano Huerta. Während die mit den Bauernerhebungen und katholischen Massen verbundenen Anhänger Villas und Zapatas unter der Standarte der Jungfrau von Guadalupe kämpften und es von ihrer Seite so gut wie keine Übergriffe auf Priester, Orden oder kirchliches Eigentum gab, mußte den antiklerikal-liberalen Tradition verpflichteten Carranza-Anhänger die Kirche nach dem Huerta-Putsch als reaktionäre Macht erscheinen. Da sich Carranza in den kriegerischen Auseinandersetzungen bis 1917 durchsetzte und seine Anhänger die verfassungsgebende Versammlung in Querétaro beherrschten, war der Antiklerikalismus der Revolution, wie er ab 1926 voll zum Tragen kam, trotz der noch relativ gemäßigten Politik Alvaro Obregóns vorherbestimmt.

Die Verfassung von 1917 bekräftigte in ihren bis 1991 gültigen Bestimmungen zum Verhältnis von Kirche und Staat weitgehend die Verfassung von 1857. In wichtigen Punkten ging sie jedoch darüber hinaus, und Stanchina charakterisiert sie diesbezüglich als ein "stärker von Kirchenhaß und revolutionärem Atheismus als von Liberalismus geprägtes [...] ideologisches Rezeptbuch".²⁹ Gottesdienstliche Handlungen aller Art wurden aus der Öffentlichkeit verbannt und durften nur noch in Kirchen oder Privatwohnungen abgehalten werden (Art. 24). Der laizistische Charakter des Unterrichts

27 Prien 1978: 5.

28 Zum folgenden vor allem Meyer 1973/74: 1975; Stanchina 1978; Puente 1991; *Conferencia del Episcopado* 1985.

29 Stanchina 1978: 29.

wurde unterschiedslos auch auf Privatschulen ausgedehnt (Art. 3). Besitz und Erwerb von Immobilien wurde den Kirchen grundsätzlich verwehrt (Art. 27). Kirchliche Gebäude sollten automatisch in staatlichen Besitz übergehen, was das Eigentum von Privatpersonen, die ihre Häuser für kirchliche Aktivitäten zur Verfügung stellten, hochgradig gefährdete. Ordensgelübde wurden als Form der Freiheitsberaubung verboten (Art. 5). Der Artikel 130 verweigerte den Kirchen den Status juristischer Personen und gab der Regierung weitgehende Eingriffsrechte in kirchliche Angelegenheiten. Vor allem die Möglichkeit, die Höchstzahl zugelassener Priester zu bestimmen, sorgte immer wieder für Konfliktstoff. Außerdem hatten Priester mexikanischer Nationalität zu sein, durften sich nicht politisch äußern, hatten weder das aktive noch das passive Wahlrecht und durften sich in der Öffentlichkeit nicht durch besondere Kleidung zu erkennen geben.

In den darauffolgenden Jahren des schwelenden Konflikts festigten sich auf beiden Seiten feindbildartige Wahrnehmungen des jeweiligen Gegners. Die Kirche mußte vor dem Hintergrund der Verfassung in verschiedenen antikirchlichen Maßnahmen sowie der Gründung einer von Rom unabhängigen 'Katholisch-Apostolischen Kirche Mexikos' (1925), die mit Unterstützung der Regierung und der 'kommunistischen' CROM (*Confederación Regional de Obreros Mexicanos*) erfolgte, den Versuch der Revolutionäre erblicken, in Mexiko die katholische Kirche in ähnlicher Weise zu zerstören, wie sie das in der Sowjetunion im Falle der Orthodoxen Kirche beobachteten. Umgekehrt sah Präsident Plutarco Elías Calles (1924 - 1928) in der Kirche eine gegen jeden Fortschritt gerichtete, antirevolutionäre Kraft, die die Agrarreform ablehnte und sich über ihre internationalen Verbindungen als Vaterlandsverräterin entlarvte. Schließlich bildeten die stark anwachsenden katholischen Laienorganisationen, vor allem die 'Nationale Liga zur Verteidigung der Religion' (kurz 'Liga'), die 'Katholische Aktion der Mexikanischen Jugend' (ACJM) und katholische Arbeiter- und Bauernverbände, die sich nicht korporatistisch einbinden ließen, eine ernstzunehmende Gefahr für die Massenbasis der sich allmählich konsolidierenden Revolution.³⁰ Zudem ließ sich der Antiklerikalismus in dieser Phase von Calles als 'Ersatzideologie'³¹ zur Stärkung der prekären Einheit der verschiedenen revolutionären Fraktionen einsetzen.

So gewinnt man insgesamt den Eindruck, daß der scharfe Konflikt, der in den *cristero*-Krieg mündete, von Calles provoziert oder zumindest bewußt geschürt wurde. Veröffentlichungen der Tageszeitung *El Universal* Anfang 1926, in denen über die kritische Haltung der Kirche zur Verfassung berich-

30 Meyer 1975: 30 f.

31 Rott 1975: 350.

tet wurde, boten den Anlaß zu hartem Vorgehen: Katholische Schulen und Ordenshäuser wurden geschlossen, ausländische Priester des Landes verwiesen und die Höchstzahl der zugelassenen mexikanischen Priester in mehreren Bundesstaaten auf lächerlich niedrige Werte festgesetzt. Die Bischöfe reagierten in einem gemeinsamen Hirtenbrief vom 21. April 1926, in dem sie ihre Kritik an der Verfassung bekräftigten, die aktuelle Situation der 'Verfolgung' beklagten und die Katholiken aufforderten, sich politisch für eine Veränderung der Verfassung einzusetzen. Katholische Laienorganisationen, darunter die 'Liga', proklamierten einen allgemeinen wirtschaftlichen Boykott: Alle Gläubigen wurden aufgefordert, nur noch das nötigste zu kaufen, keine Reisen zu unternehmen, keine öffentlichen Veranstaltung zu besuchen. Zwei Millionen Katholiken unterschrieben eine Petition zur Änderung der Verfassung. Noch eine Woche vor Inkrafttreten der *Ley Calles*, einem Gesetz vom 2. Juli 1926, das als Ergänzung zum Strafgesetzbuch Ausführungsbestimmungen zur Verfassung vorlegte, ordneten die Bischöfe als Gegenmaßnahme die 'Aufhebung des Kultes' an: Auf unbestimmte Zeit sollte nach dem 31. Juli 1926 in keiner Kirche des Landes mehr eine Messe gelesen werden, um dem Protest der Bischöfe Ausdruck zu verleihen und die Katholiken zum Widerstand zu veranlassen.

Für viele gläubige Katholiken war der Gottesdienststreik eine höchst traumatische Erfahrung.³² Spontan griffen sie zu den Waffen, um diese Regierung zu stürzen und die Freiheit ihrer Kirche wiederzuerlangen. Sie selbst nannten sich *libertadores* (Befreier). Von der Regierung wurden sie als *cristeros* bezeichnet, als Anhänger des Christus, der für sie der König Mexikos war. "Viva Cristo Rey!" (Es lebe Christus, der König!). Mit diesem Schlachtruf zogen sie in den Kampf und schufen sich mit dem 'Martyrium' ihr eigenes Sakrament. Die Volksbewegung der *cristeros* ist ohne diese Züge eines apokalyptischen Endkampfes und mystischer Opferbereitschaft nicht zu verstehen. Auf dem Höhepunkt des bewaffneten Konfliktes standen immerhin 50.000 *cristeros* nur doppelt so vielen regulären Soldaten gegenüber. Wegen der massiven Unterstützung durch die Bevölkerung konnte der Konflikt militärisch von der Regierung nicht gewonnen werden.

Die verlustreichen und aussichtslosen Kämpfe führten unter den Bischöfen zu einem Erstarren der auch vom Vatikan gestützten kompromißbereiten Gruppe um die Bischöfe Leopoldo Ruiz y Flores und Pascual Díaz Barreto, die sich darüber im klaren war, daß die Kirche nach drei Jahren ohne Gottesdienst und Predigt ihren gesellschaftlichen Einfluß zu verlieren drohte. Für Calles entschärfte sich nach der Einigung mit den USA über die Erdölfrage (1928) die außenpolitische Bedrohungslage. Die USA selbst hatten ein

32 Meyer 1975: 55.

gestiegenes Interesse an einer stabilen Situation und einer friedlichen Beilegung des Konflikts. Ihr Botschafter, Dwight Morrow, leistete entscheidende Vermittlerdienste. So entsprach es den Interessen beider Seiten, daß schließlich im Juni 1929 mit dem Interimspräsidenten Emilio Portes Gil ein *modus vivendi* ausgehandelt wurde, den Stanchina (1978: 78) als "Waffenstillstand der Erschöpfung" bezeichnet. Er ermöglichte eine 'typisch mexikanische' Lösung, die trotz der massiven Repression gegen ehemalige *cristeros* und trotz späterer Konflikte um die von Calles 1934 lancierte 'sozialistische Erziehung' die Grundlage für die folgenden gut sechzig Jahre eines teils konfliktiven, überwiegend aber kooperativen Staat-Kirche-Verhältnisses darstellte: Die Verfassung sollte in allen Punkten unverändert bleiben, in ihren anti-kirchlichen Bestimmungen aber keine Anwendung mehr finden.

Nach dem Bruch des Präsidenten Lázaro Cárdenas (1934 - 1940) mit Calles 1936 und der von der Kirche unterstützten Verstaatlichung des Erdöls 1938 begann sich das Verhältnis allmählich zu normalisieren. Als schließlich 1940 Avila Camacho in einem Interview kurz nach dem Antritt des Präsidentenamtes die beiden Worte "Soy Creyente!"³³ aussprach, war dies das Signal für ein endgültig entspannteres Verhältnis von Staat und Kirche. Gleichwohl schwebte die Verfassung weiterhin wie ein Damoklesschwert über allen kirchlichen Aktivitäten und zwang die PRI-Regierung und die kirchliche Hierarchie zu fast schizophrenen verstellten Verhaltensweisen, nämlich einerseits sich gegenüber den eigenen Anhängern immer wieder auf die unverrückbaren Prinzipien zu berufen, andererseits jedoch im Umgang miteinander pragmatische und möglichst unauffällige Arrangements zu suchen, die später bis zur Zusammenarbeit in der Bekämpfung gemeinsamer Gegner reichte.³⁴ Innerkirchlich hatte die über die Laienorganisationen und die *cristeros* hinweg getroffene Vereinbarung die Konsequenz stärkerer Kontrolle der Laien durch die Hierarchie, die die katholische Aktion zu einem Instrument politischer Absicherung der Institution Kirche ausbaute.³⁵ Zusammen mit der traumatischen Erfahrung des teilweise gescheiterten Widerstands und der ungesicherten rechtlichen Lage erklärt dies, warum die mexikanische katholische Kirche zu den konservativsten Lateinamerikas gerechnet wird.³⁶ Nach der organisationssoziologischen Analyse von Eckstein³⁷ handelt es sich um ein paradoxes und weitgehend verfassungswidriges Verhältnis zweier sich ehemals feindlich gegenüberstehender Oligar-

33 "Ich bin Katholik!" - Ortega 1980: 134.

34 Konkrete Fälle in Kruij 1988: 369 - 372.

35 Meyer 1976.

36 Prien 1978: 969 f.

37 Eckstein 1975: 330 f.

chien, die autoritär strukturierten Institutionen vorstehen und sich nun über ideologische Gräben hinweg zur Erhaltung ihrer Macht indirekt und informell zusammenschließen.

Die Geschichte des Verhältnisses von Kirche und Staat in Mexiko ist die Geschichte ausgezeichneter heimlicher Beziehungen einer illegalen Kirche mit einem exkommunizierten Staat.³⁸

Erste Anstöße zu Veränderungen in diesem sensiblen und fein austarierten Kräfteverhältnis ergaben sich mit der Wirtschaftskrise von 1976 und vor allem dem Kollaps von 1982, der für die PRI und das gesamte politische System Mexikos eine schwere Legitimationskrise darstellte. Der erste Papstbesuch 1979³⁹ anlässlich der Dritten Allgemeinen Versammlung der Lateinamerikanischen Bischöfe in Puebla, zeigte eindrucksvoll, daß die katholische Kirche sehr viel mehr Menschen mobilisieren konnte, als die PRI dies je vermochte. Das neu gewonnene Selbstbewußtsein kam erstmals in den 1980er Jahren noch relativ vorsichtigen Forderungen nach einer Aufhebung der antikirchlichen Verfassungsbestimmungen zum Ausdruck, die nach 1982 immer häufiger und eindeutiger erhoben wurden. Auch die Unfähigkeit der Regierung zur Hilfe nach dem schweren Erdbeben 1985 stärkte das Vertrauen der Bevölkerung und ausländischer Hilfsorganisationen in die katholische Kirche.

Der offensichtliche Wahlbetrug bei Gouverneurswahlen in Chihuahua 1986 provozierte die Bischöfe des Nordens zu scharfer Kritik am rechtswidrigen Vorgehen der PRI. Gleichzeitig wurde von kirchlichen Vertretern immer auch eine Reform der Verfassung gefordert. Denn in einer verbesserten Rechtsstellung der Kirche sahen sie gewissermaßen einen Testfall für Demokratie und Rechtsstaatlichkeit überhaupt. Dabei wurde die kirchliche Hierarchie vor allem von der PAN unterstützt, die Oktober 1986 einen ersten entsprechenden Gesetzesentwurf in den Kongreß einbrachte.⁴⁰ Die so in die Enge getriebene PRI reagierte spät auf diese Entwicklung, dafür jedoch umso härter. In einem am 12. Februar 1987 veröffentlichten Wahlgesetz wurden Kleriker, die sich in irgendeiner Weise politisch betätigten, mit Strafen in Höhe von 500 bis 1.000 Mindestlohn-Tagessätzen bedroht. Dabei wurde der Straftatbestand im Artikel 343 so unpräzise umschrieben, daß niemand sicher sein konnte, nicht davon betroffen zu sein. Die Bischofskonferenz wies diese

38 Alvarez 1986: 24.

39 Lüning 1979, Burchardt 1979.

40 Iglesias (CENOCOS) 4, 39, 10, México D. F. 1987. Später machte auch die PRD einen ähnlichen Verfassungsänderungsvorschlag. Beide wurden von der PRI-nahen Mehrheit abgelehnt (Valle 1992: 36).

Bestimmungen am 18. Februar mit einer Protesterklärung⁴¹ als Verletzung der Menschenrechte und der mexikanischen Verfassung zurück und erreichte im Dezember 1987, daß das Wahlgesetz in diesem Punkt gemildert wurde.⁴²

Auch bei den Präsidentschaftswahlen 1988 hielten sich die Bischöfe mit Kritik nicht zurück. Der Kandidat der PRI, Carlos Salinas de Gortari, konnte nur eine knappe Mehrheit erringen, und es gibt gute Gründe für die Annahme, daß wieder einmal Wahlbetrug im Spiel war. Jedenfalls hatte kein PRI-Kandidat vor ihm ein ähnlich knappes Wahlergebnis (50,36 %) und mußte sein Amt in einem solchen Klima fehlender Legitimation antreten. In einer Erklärung vom 26. August 1988⁴³ attestierte die Bischofskonferenz den mexikanischen Bürgern hohe politische Reife. Der Wahlprozeß zeigte in aller Deutlichkeit den entschiedenen Willen des Volkes, das Einparteiensystem zu überwinden.⁴⁴

Salinas schlug jedoch im Vergleich zu seinem Vorgänger eine neue, erfolgreichere Strategie gegenüber der kirchlichen Hierarchie ein. Dies zeigte sich schon darin, daß erstmals Vertreter der Kirche beim feierlichen Amtsantritt des Präsidenten zugegen waren und somit für die Bestätigung der Legitimität sorgten.⁴⁵ Auch der zweite Besuch des Papstes in Mexiko im Mai 1990 brachte eine Annäherung, die sich zwar nicht in offiziellen diplomatischen Beziehungen, aber im Austausch 'persönlicher Gesandter' niederschlug und damit eine Aufwertung des apostolischen Delegaten und eine deutliche Stärkung seiner Stellung sowohl gegenüber der Regierung wie auch dem mexikanischen Episkopat zur Folge hatte. Der dritte *Informe Presidencial* (etwa *Bericht zur Lage der Nation*) am 1. November 1991, zu dessen feierlich-zeremonieller Inszenierung ebenfalls wieder Kirchenvertreter geladen waren, stellt eine Normalisierung des Staat-Kirche-Verhältnisses in Aussicht. Trotzdem kam der Verfassungsänderungsentwurf für viele überraschend, den die PRI am 11. Dezember 1991 vorlegte,⁴⁶ zumal der schwierige Konflikt

41 *Conferencia del Episcopado* 1987.

42 Barranco/Pastor 1989: 27 f., 33 - 35.

43 *Conferencia del Episcopado* 1988 b.

44 Vgl. auch die sehr viel kritischere Analyse verschiedener christlicher Verbände, Aktionsgruppen und Bildungseinrichtungen: *Centros y grupos cristianos de reflexión, estudio y acción: Fe cristiana y compromiso postelectoral: Documento de trabajo*, Mexiko D. F. 1988.

45 *Noticias Aliadas* 26, 8, 5, Lima 1989.

46 "Iniciativa de Reformas a los Artículos 3°, 5°, 24°, 27° y 130° de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Propuesta del Partido Revolucionario Institucional", *La Jornada*, 12. Dezember 1991, 2; vgl. Blancarte 1991.

um die unrechtmäßige Verhaftung des Priesters Joel Padrón González in Chiapas erst noch aus der Welt geschafft werden mußte.⁴⁷

Schon eine Woche später, am 18. Dezember 1991, wurden die vorgeschlagenen Verfassungsänderungen der Artikel 3, 5, 24, 27 und 130 mit überwiegender Mehrheit und fast ohne Änderungen vom Kongreß beschlossen⁴⁸ und am 27. Januar 1992 mit der Unterschrift des Präsidenten in Kraft gesetzt.⁴⁹ Bei klarer Aufrechterhaltung der Trennung von Kirche und Staat erlauben sie die Feier von Gottesdiensten in der Öffentlichkeit auch außerhalb der Kirchen, gestehen den Religionsgemeinschaften Eigentumsrechte zu, ermöglichen Religionsunterricht in Privatschulen und den Unterricht durch Priester oder Ordensleute, nehmen das Verbot der Ordensgelübde zurück und geben den Klerikern das aktive und - nach endgültiger Aufgabe ihres kirchlichen Amtes - auch das passive Wahlrecht. Politische Vereinigungen von Klerikern bleiben ebenso verboten wie politische Aktivitäten in kirchlichen Gebäuden. Ausländer dürfen religiöse Ämter übernehmen. Der Artikel 130 schafft die neue Rechtsfigur der 'religiösen Vereinigung' und anerkennt somit die Kirchen als juristische Personen.⁵⁰

Sowohl von Vertretern der Kirche und des Staates als auch von Kritikern der Verfassungsreform wird diese in das umfassende Projekt wirtschaftlicher und politischer 'Modernisierung' des Präsidenten Salinas eingeordnet.⁵¹ Sie dient im Kontext der Privatisierung staatlicher Unternehmen, dem geplanten Freihandelsabkommen mit den USA und Kanada und der Agrarrechtsreform

47 Unter abenteuerlichen Anschuldigungen wurde Padrón, Pfarrer der Gemeinde Simojovel der Diözese San Cristóbal de Las Casas, am 18. September festgenommen. Offenbar sollte in seiner Person ein Schlag gegen die gesamte pastorale Arbeit, insbesondere die engagierte Menschenrechtsarbeit der Diözese unter Leitung von Bischof Samuel Ruiz, der sich eindeutig mit Padrón solidarisierte, geführt werden. Schließlich stellte sich die mexikanische Bischofskonferenz geschlossen hinter Samuel Ruiz. Erst Anfang November hatte dank starken nationalen wie internationalen Drucks das *amparo*-Verfahren gegen die Verhaftung Erfolg, so daß der Padrón am 6. November wieder freigelassen wurde.

Vgl. die Berichte in *Noticias Aliadas* 28, 40, 7, und 42, 1, Lima 1990; Iglesias (CENOCOS) 8, 95, 10, México D. F. 1991, sowie die Dokumente in *Christus* 56, 649, 51/52, México D. F. 1991, und *Diffusion de l'Information sur l'Amérique Latine*, 1631, 31. Oktober 1991, Paris 1991.

48 *Noticias Aliadas* 29, 1, 7, Lima 1992; Iglesias (CENOCOS) 9, 97, 14, México D. F. 1992.

49 *Noticias Aliadas* 29, 4, 7, Lima 1992.

50 Siehe den detaillierten Textvergleich der alten und der neuen Fassung in *Christus* 57, 652, 39 - 42, México D. F. 1992.

51 Vergara 1992; Guzmán 1991.

(Relativierung der Bedeutung des *ejido*, Art. 27)⁵² ähnlich wie das Nationale Solidaritätsprogramm PRONASOL⁵³ zur Legitimationsbeschaffung für die Staatspartei PRI. Die Normalisierung des Verhältnisses zur Kirche soll nicht zuletzt im Ausland den Eindruck stützen, Mexiko sei ein moderner demokratischer Rechtsstaat. Gleichzeitig ist anzunehmen, daß die mit der Verfassungsreform verbundene Liberalisierung des Privatschulwesens den Staat in der für die wirtschaftliche Modernisierung notwendigen, aber teuren Bildungsoffensive entlasten soll. Außerdem konnte Salinas durch die autoritäre Durchsetzung der Verfassungsänderung 'von oben' seine eigene Machtposition noch einmal stärken.⁵⁴

Innerhalb der Kirche hat es nicht nur positive Stimmen zu dieser Verfassungsänderung gegeben. Aus befreiungstheologischer Sicht werden die rechtlichen Probleme des Verhältnisses von Kirche und Staat eindeutig der Forderung nach einer befreienden Pastoraltheologie zugunsten der Armen nachgeordnet und eine Kirche kritisiert, die sich als *societas perfecta* im Gegenüber zum Staat und nicht aus ihrem Evangelisierungsauftrag definiert.⁵⁵ Vergara⁵⁶ befürchtet eine Art 'Privatisierung' der pastoralen Arbeit der Kirche, da sie ihre kritische Distanz zum Staat zu verlieren drohe und sich in der Wahrnehmung ihrer Chancen auf dem privaten Bildungssektor zu sehr an Mittel- und Oberschicht binde, dabei jedoch die große Masse der Armen vergesse. Überhaupt sei das 'Volk' bei diesen Absprachen zwischen den Spitzen von Regierung und Kirche überhaupt nicht einbezogen und ein Bild von Kirche bekräftigt worden, als bestünde diese nur aus dem Papst und den Bischöfen. Valle (1992: 37) und Vergara (1992: 48) kritisieren auch, daß im Artikel 130 nach wie vor festgeschrieben sei, Amtsträger der Kirche dürften sich nicht gegen Gesetze oder Institutionen des Landes wenden (*oponerse*). Dies könne sich durchaus als Maulkorb für die notwendigerweise auf soziale und politische Fragen bezogene pastorale Arbeit erweisen, zumal durch die Neuregelung der Anschein erweckt werde, als sei alles in bester Ordnung. Einen

52 Übrigens wird auch die das *ejido* betreffende Verfassungsreform von der katholischen Kirche unterstützt: Iglesias (CENCOS) 8, 95, 12, Mexico D. F. 1991, und 9, 97, 15.

53 Obwohl Programm des Staates, werden die Mittel von PRONASOL in der Regel nach den parteipolitischen Kriterien der *PRI* vergeben, insbesondere mit dem Ziel der Kooptation potentiell mächtig werdender Oppositionsgruppen. Sogar die Kirche kommt in den Genuß finanzieller Mittel aus dem PRONASOL. Vgl. Vergara 1992: 45 - 46; Castro 1991, und die gleichlautende Kritik von Bischof Lona in: Iglesias (CENCOS) 8, 92, 10, Mexico D. F. 1991.

54 Valle 1992: 34.

55 Sota 1991.

56 Vergara 1992: 44, 49.

scharfen Schlagabtausch gab es zwischen der CIRM (*Conferencia de Institutos Religiosos de México*) als Vertreterin der mexikanischen Ordensgemeinschaften und der Bischofskonferenz: In einem Kommuniqué vom 10. Januar 1992 hatte sich die CIRM die erwähnten Kritikpunkte zu eigen gemacht und veröffentlicht. Insbesondere betonte auch sie, die Kirche laufe Gefahr, zum Spielball eines nationalen Modernisierungs- und Privatisierungsprozesses zu werden, der die Reichen begünstige, die politisch-prophetische Dimension der Glaubensverkündigung aber erschwere.⁵⁷ Im Endeffekt, so betonen die Kritiker, habe die Kirche durch die Reform an Freiheit und Glaubwürdigkeit verloren und sich vom Idealbild einer 'Kirche der Armen' weiter entfernt.⁵⁸

Literatur

Alcalá, Alfonso (Hg.) (1984):

México./Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA), Salamanca; México D. F. [Historia General de la Iglesia en América Latina V].

Alvarez Icaza, José (1986):

"Iglesia y estado en México", in: *Iglesias (CENØCOS)* 3, 34, México D. F., 24 - 26.

Alvarez Icaza, José (1987):

"Iglesia, política y el Código Federal Electoral", in: *Iglesias (CENCOS)* 4, 38, México D. F., 6.

Alvarez Icaza, José (1991):

"Memoria histórica: gobierno e iglesia en México", in: *Iglesias (CENCOS)* 8, 89, México D. F., 6 - 7.

Arías, Patricia/Castillo, Alfonso/López, Cecilia (1981):

Radiografía de la Iglesia en México, México D. F. [Cuadernos de Investigación Social 5].

Barranco Villafán, Bernardo/Pastor Escobar, Raquel (1989):

Jerarquía católica y modernización en México, México D. F.

57 Vergara 1992: 46.

58 Vergara 1992: 50.

Bastian, Jean Pierre (1986):

"Disidencia religiosa protestante e imperialismo en México", in: Concha Malo, Miguel u. a., *La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México*, México D. F., 293 - 308.

Blancarte, Roberto (1987):

"La question politique et sociale de l'Eglise au Mexique depuis 1929", *Problèmes d'Amérique Latine* 86, 4, Paris, 81 - 95.

Blancarte, Roberto (1990):

Iglesia y Estado en México: seis décadas de acomodo y de conciliación imposible, México D. F. [Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, Colección "Diálogo y Autocrítica" 15].

Blancarte, Roberto (1991):

"El PRI y las iglesias", in: Espacio de laicos (CAM, CEE, CENCOS, CRT) (Hg.): *Las relaciones iglesia-estado en México*, México D. F., 69 - 78.

Bonfil Batalla, Guillermo (1989):

México profundo: Una civilización negada, México D. F.

Burchardt, Gabriele (1979):

"Die Herzen umformen, die Strukturen vermenschlichen': Johannes Paul II. besucht den 'Kontinent der Hoffnung'", *Herder-Korrespondenz* 33, 3, Freiburg, 146 - 151.

Burchardt, Gabriele (1986):

"'Sekten sind unbeglichene Rechnungen der Kirche': Zum Phänomen 'neuer religiöser Bewegungen' in Lateinamerika", *Herder-Korrespondenz* 40, 3, Freiburg, 124 - 127.

Castillo, Alfonso (1973):

"Kirche und Entwicklung in Mexiko", in: Institut für Gesellschaftspolitik der Hochschule für Philosophie München (Hg.): *Kirche und Entwicklung in Argentinien und Mexiko*, Mannheim/Ludwigshafen, 36 - 88.

Castro Soto, Gustavo E. (1991):

"El programa gubernamental 'Solidaridad': Efectos y tendencias", in: *Iglesias (CENCOS)* 8, 90, México D. F., 35 - 36.

Centros y grupos cristianos de reflexión, estudio y acción: Fe cristiana y compromiso postelectoral: Documento de trabajo, México D. F. 1988.

Concha Malo u. a. (1986):

La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México, México D. F.

- Conferencia del Episcopado Mexicano (Hg.) (1985):
Sociedad civil y sociedad religiosa: Compromiso recíproco al servicio del hombre y bien del país, México D. F.
- Conferencia del Episcopado Mexicano (1987):
"Consideraciones acerca del artículo 343 del código federal electoral",
Documentación e Información Católica 15, México D. F., 143 f.
- Conferencia del Episcopado Mexicano (1988):
"Invitación a la reflexión, a la esperanza: Declaración de los obispos sobre el proceso electoral, 26. 8. 1988", in: *Iglesias (CENCOS)* 5, 57, México D. F., 6 f.
- Eckstein, Susan (1975):
"La ley férrea de la oligarquía y las relaciones interorganizacionales: Los nexos entre la Iglesia y el Estado en México", *Revista Mexicana de Sociología* 37, 2, México D. F., 327 - 348.
- Espacio de laicos (CAM, CEE, CENCOS, CRT) (Hg.) (1991):
Las relaciones iglesia-estado en México, México D. F.
- Ganslmayr, Herbert (Hg.) (1986):
Lebende Tote: Totenkult in Mexiko, (Übersee-Museum, Bremen), Frankfurt/Main.
- García, Jesús (1984):
"La Iglesia desde el Concilio Vaticano II y Medellín", in: Alcalá, Alfonso (Hg.), *México*, Salamanca/México D. F., 361 - 466 [Historia General de la Iglesia en América Latina V].
- Goldstein, Horst (Hg.) (1991):
Der gekreuzigte Kontinent: 500 Jahre Evangelisierung Lateinamerikas. Eine Anhörung von Ureinwohnern Mexicos, Wuppertal.
- Granados Roldán, Otto (1981):
La Iglesia Católica Mexicana como grupo de presión, México D. F. [Cuadernos de Humanidades 17].
- Gutiérrez Casillas, José (1974):
Historia de la Iglesia en México, México D. F.
- Guzmán García, Luis (1991):
"Iglesia-Estado: ¿Modernización o regresión histórica?" in: Espacio de laicos (CAM, CEE, CENCOS, CRT) (Hg.): *Las relaciones iglesia-estado en México*, México D. F., 137 - 151.

Hanratty, Dennis M. (1984):

"The Political Role of the Mexican Catholic Church: Contemporary Issues", *Thought. A Revue of Culture and Idea* 59, 233, New York, 164 - 182.

Höffner, Joseph (1969):

Kolonialismus und Evangelium: Spanische Koloniaethik im Goldenen Zeitalter, Trier.

Kruij, Gerhard (1988):

Entwicklung oder Befreiung? Elemente einer Ethik sozialer Strukturen am Beispiel ausgewählter Stellungnahmen aus der katholischen Kirche Mexikos (1982 - 1987), Saarbrücken/Fort Lauderdale [Forschungen zu Lateinamerika 19].

Lafaye, Jacques (1974):

Quetzalcóatl et Guadalupe: La formation de la conscience nationale au Mexique (1531 - 1813), Paris.

Loeza, Soledad (1984):

"La Iglesia Católica mexicana y el reformismo autoritario", *Foro Internacional* 25, 98, México D. F., 138 - 165.

Lüning, Hildegard (1979):

Der Papst in Mexiko: Notizen, Bilder, Dokumente von der 3. lateinamerikanischen Bischofskonferenz, Düsseldorf.

Marroquín, Enrique (1989):

La cruz mesiánica: Una aproximación al sincretismo católico indígena, Oaxaca, México D. F.

Mayer, Edward Larry (1977):

La política social de la Iglesia Católica en México a partir del Concilio Vaticano II (1964 - 1974), México D. F.

Meyer, Jean (1973/74):

La cristiada, 3 Bände, México D. F.

Meyer, Jean (1973):

La révolution mexicaine 1910 - 1940, Paris.

Meyer, Jean (1975):

La cristiade: L'église, l'état et le peuple dans la révolution mexicaine, Paris.

Meyer, Jean (1976):

"Las organizaciones religiosas como fuerzas políticas de substitución. El caso mexicano", *Christus* 493, México D. F., 30 - 34.

Nebel, Richard (1990):

Santa María Tonantzín, Virgen de Guadalupe: religiöse Kontinuität und Transformation in Mexiko, Habil.-Schrift, Universität Würzburg.

Ortega, José (1980):

Der Orden und das Sozialsystem: Der Orden zwischen Identitätsbewahrung und Adaptation zur Umwelt am Beispiel des mexikanischen Ordens "Missionare vom Heiligen Geist", Phil. Diss., Universität Köln.

Paz, Octavio (1982):

Das Labyrinth der Einsamkeit, Frankfurt/Main.

Prien, Hans-Jürgen (1978):

Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika, Göttingen.

Puente Lutteroth de Guzmán, Maria-Alicia (1991):

"Modificaciones jurídicas y contradicciones permanentes", in: Espacio de laicos (CAM, CEE, CENCOS, CRT) (Hg.), *Las relaciones iglesia-estado en México*, México D. F., 127 - 136.

Ricard, Robert (1986):

La Conquista Espiritual de México: Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523 - 1524 a 1572, México D. F.

Rodríguez, Erwin (1982):

Un evangelio según la clase dominante, México D. F.

Rosa, Martín de la/Reilly, Charles A. (Hg.) (1985):

Religión y política en México, México D. F.

Rott, Renate (1975):

Die mexikanische Gewerkschaftsbewegung: Eine Untersuchung ihrer Entstehung und Entwicklung unter besonderer Berücksichtigung der abhängigen Industrialisierung, Kronberg/Ts.

Sota García, Eduardo (1991):

"El debate sobre iglesia-estado en México: Enfoque teológico", in: Espacio de laicos (CAM, CEE, CENCOS, CRT) (Hg.), *Las relaciones iglesia-estado en México*, México D. F., 152 - 160.

Stanchina, Peer Christopher (1978):

Das Verhältnis von Staat und Kirche in Mexiko seit der Revolution von 1910 - 1917 bis heute, München.

Valle, Luis del (1992):

"Relaciones Iglesia y Estado: Propuesta del PRI", *Christus* 57, 652, México D. F., 34 - 38.

Vergara Aceves, Jesús (1992):

"Iglesias y Estado en el informe y en los cambios actuales del mundo",
Christus 57, 652, México D. F., 43 - 50.

Zubillaga, Félix (1985):

"Die Kirche in Lateinamerika: Mexiko", in: Jedin, Hubert/Reppen, Konrad (Hg.), *Die Weltkirche im 20. Jahrhundert*, Taschenbuch-Sonderausgabe, Freiburg, 758 - 768 [Handbuch der Kirchengeschichte VII].