

# **Ultramontanismus und Protestantismus in der Regency-Periode: eine Analyse der Priester Perereca und Tilbury, Kritiker der methodistischen Mission in Brasilien.**

## **Zusammenfassung:**

Unter dem royalistischen Modell - das das Recht auf Patronage und den Katholizismus als offizielle Religion des brasilianischen Reiches aufrechterhielt - diskutierten der Klerus und die Laien, die in die neue konstitutionelle Phase eintraten und eine prominente Rolle im repräsentativen Bereich einnahmen, verschiedene Themen, einschließlich des Themas "Religionsfreiheit", das von Vertretern des Regalismus und des Ultra-Montanismus unterschiedlich behandelt wurde. In Anbetracht der Historizität, die für die Aneignung der Doktrinen und der institutionalisierten Praktiken, die das religiöse Feld strukturieren, charakteristisch ist, analysiert dieser Artikel eine besondere Kontroverse, die Regalisten und Ultra-Montanisten in der Regentschaftszeit polarisierte: die Ankunft von Protestanten in Brasilien. Es untersucht insbesondere die Publikationen von zwei ultramontanistischen Publizistenpriestern, die sich als die Hauptgegner der Ankunft von Methodisten in Brasilien hervortaten: **Luis Gonçalves dos Santos** - mit dem Spitznamen "Pater Perereca" - und **William Paul Tilbury**, ein englischer Priester, der nach Brasilien emigriert war und hier seinen Namen in **Guilherme Paulo Tilbury** änderte. Aus theoretischer Sicht stützt es sich auf die Relevanz der theoretischen Werkzeuge von Pierre Bourdieu, wenn es um die Konfiguration des "religiösen Feldes" in Brasilien in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts geht, und enthüllt die Natur der Streitigkeiten um symbolisches Kapital, die mit alternativen Modellen der Beziehung zwischen Staat und Kirche verflochten sind.

**Schlüsselwörter:** Ultramontanismus; Protestantismus; Kirche; Staat.

## **Einführung**

Die vielfachen Transformationen, die während des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts stattfanden, besiegelten unseren Eintritt in die politische Moderne, ein Phänomen, das durch die Konfiguration der neuen politischen Ordnung im Rahmen des modernen Verfassungsstaates und der Demokratie gekennzeichnet ist. Ein Prozess, der durch die Säkularisierung der westlichen Gesellschaften geprägt war, durch die eine fortschreitende Autonomisierung der sozialen Sphären in Bezug auf die Religion stattfand.

Obwohl ein solcher Prozess mit dem "Zusammenbruch der Religion"**(1)** oder der "Schwächung der Beziehungen zur Transzendenz"**(2)** verbunden zu sein scheint, zeigt uns die jüngste Geschichtsschreibung das Gegenteil. Das heißt, Säkularisierung stellt kein Phänomen dar, das durch rein politische Streitigkeiten gekennzeichnet ist, noch

durch eine Verteidigung der Gewissensfreiheit oder sogar die Suche nach der Säkularität des Staates im Gegensatz zur Religion. Dies sind Transformationen, die gleichzeitig auf die Anpassung und Neuformulierung der Religion in neuen Begriffen reagieren und diese fordern, was das Ergebnis spezifischer historischer Bedingungen ist, die die komplexen Kombinationen zwischen dem Verlust der Herrschaft der großen religiösen Systeme und den Neukonfigurationen der Religion durch Gesellschaften, die sie weiterhin als Bedingung für ihr Selbstverständnis als autonom betrachten, geprägt haben.(3)

Aus dieser Perspektive war die Kritik der Religion (allgemein als "Antiklerikalismus" bezeichnet) und die anschließende institutionelle Trennung zwischen Kirche und Staat nicht Ausdruck eines monolithischen Prozesses, durch den die zeitliche Ablösung der spirituellen Macht allmählich ersetzt wurde.(4) Im Gegenteil, wenn der Staat "die Funktionen, die zuvor der Kirche gehörten, übernommen hat" und den sozialen Zusammenhalt nicht mehr in "religiösen Geboten", sondern in einer "politischen Ethik" steuert, muss man auf die einzigartige Tatsache achten, dass die Ethik "nur aus der Religion selbst kam".(5)

Im Verlauf dieses Prozesses wurde die Verteidigung der Religionsfreiheit - anerkannt als "einer der auffälligsten Effekte der Säkularisierung"(6) - und die Neutralität des Staates in dieser Richtung hervorgehoben, gezeigt durch die angepasste Aneignung von drei großen normativen Prinzipien, die von der liberalen Episteme im politisch-religiösen Bereich verteidigt werden:

Dass religiöse Themen und Überzeugungen die privaten Bereiche von Gruppen und Einzelpersonen betreffen; die Neutralität des Staates gegenüber Streitigkeiten über die Wahrhaftigkeit religiöser Fragen; und die Trennung zwischen Kirche und Staat im Sinne der institutionellen Autonomie eines Bereichs gegenüber dem anderen".(7)

Durch die Information über verschiedene Modelle der Säkularisierung führten solche Prinzipien zu einem Verlust des Monopols in der Produktion und Verbreitung von heiligem Kapital durch frühere offizielle Religionen und zwangen säkularisierte Staaten, den rechtlichen Schutz für alle Glaubensrichtungen, Kulte, Zeremonien, Liturgien und Doktrinen zu garantieren, einschließlich des Rechts religiöser Gruppen auf Steuerbefreiung.

Die rechtlichen Voraussetzungen für die Errichtung eines säkularen Staates in Brasilien wurden mit der Verfassung von 1891 geschaffen, die das Patronat beendete und den Prozess der institutionellen Trennung zwischen der katholischen Kirche und dem nationalen Staat durchsetzte. Im von dem Juristen Rui Barbosa (1849-1923) überarbeiteten und modifizierten Text - einem säkularistischen Verfechter, der in der republikanischen Zeit weithin akzeptiert wurde, indem er die Religionsfreiheit mit "den Spuren des liberalen Denkens, die das Prinzip der Autonomie des Individuums bekräftigten" und "der Unabhängigkeit der Vernunft"(8) verband - wurde festgelegt,

dass alle Individuen und religiösen Konfessionen von nun an "öffentlich und frei ihren Gottesdienst ausüben, sich zu diesem Zweck zusammenschließen und Güter erwerben konnten, solange dies im Rahmen der ordentlichen Gesetze lag".(9)

Für unsere Zwecke ist es wichtig zu betonen, dass, trotz des späten institutionellen Bruchs zwischen dem Thron und dem Altar, das Thema der Religionsfreiheit bereits zuvor an Bedeutung gewonnen hatte. Wenn es in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts im Zuge der Säkularisierung um "den radikalsten Bruch zwischen dem Bürger und dem Gläubigen" ging - wobei Kirche und Staat als "absolut unabhängige" Einheiten verstanden wurden, und die weltliche Macht die vollständige "Gewissensfreiheit" garantieren sollte, verbunden mit "Chancengleichheit für alle religiösen Gruppen" - selbst während der Sitzungen der Verfassungsgebenden Versammlung von 1823 waren die Positionen polarisiert zwischen:

Auf der einen Seite diejenigen, die eine direkte Anwendung der bereits in der liberalen Doktrin verankerten Position im brasilianischen Recht vorschlugen, und auf der anderen Seite diejenigen, die argumentierten, dass Brasilien sich auf Grenzen und Einschränkungen einigte, die größer waren als diejenigen, die von den politischen Systemen der Länder, die die Wiege des Liberalismus waren, festgelegt wurden.(10)

Zu dieser Zeit wurden zwei Konsense erreicht, die später in die 1824 verabschiedete Verfassung aufgenommen wurden. Der erste war die "Annahme des Katholizismus als offizielle Religion des brasilianischen Reiches", basierend auf der Erkenntnis, dass Religion "das sicherste Mittel zur Erhaltung der Gesellschaft in sich selbst" sei. Das zweite war die Weigerung, "jegliche Art von religiöser Verfolgung zu tolerieren, genauso wie sie von der Heiligen Inquisition durchgeführt wurde".(11) Daher wäre der geschickte Weg, diese beiden Einigkeiten in Einklang zu bringen, ein öffentliches Recht zu etablieren, das die Toleranz gegenüber Heterodoxen festlegt und gleichzeitig die Grenzen für die Ausübung voller religiöser Freiheit regelt, da "Religion ein Thema von hohem gesellschaftlichem Interesse ist".

Während dieser Debatten drehte sich eine der Hauptanliegen der Verteidiger des offiziellen und hegemonialen Status des Katholizismus als Bindeglied der im Aufbau befindlichen politischen Gesellschaft um die Präsenz von Protestanten in Brasilien, die bis dahin durch den 1810 mit England unterzeichneten Vertrag geregelt war, der die Religionsfreiheit für ausländische Protestanten bei gleichzeitigem Verbot des Proselytismus festlegte.

In diesem Zusammenhang stimmten die meisten unserer frühen Wähler darin überein, dass die unbedeutende Anzahl von Protestanten in Brasilien keine "Bedrohung für die Interessen des Staates" darstellte. Verankert in der Verteidigung des Engagements für liberale Prinzipien und den Erfahrungen jener Länder, die als Wiege des Liberalismus die Religionsfreiheit als einen Weg zur Besänftigung interner Konflikte einführten, betrachteten sie diese letzte Maßnahme als unerlässlich für die Lösung eines "sehr

konkreten Problems. Wichtig für die nationale Zukunft: die Besiedlung des Landes durch europäische Einwanderung".(12)

Trotz dieser Bestimmung war jedoch "die Verfassung von 1824 in Bezug auf die Religionsfreiheit weit weniger fortschrittlich, als es die meisten Verfassungsgeber von 1823 wollten".(13) So bewahrte sein Artikel 5 den offiziellen Status der römisch-katholischen apostolischen Religion, und sein Artikel 179 verurteilte jede Verfolgung "aus religiösen Gründen, da sie den Staat respektiert und die öffentliche Moral nicht verletzt", während andere Religionen nur zum häuslichen oder privaten Gottesdienst zugelassen waren, und dem Protestantismus wurde kein Vorteil gegenüber anderen Glaubensrichtungen gewährt.(14) Laut Pereira:

Die Protestanten hatten ihre politischen und bürgerlichen Rechte nicht garantiert. Die Beschränkungen beim Bau von Tempeln und der Werbung für religiöse Dienste blieben dieselben wie im Vertrag von 1810. Auf der anderen Seite schwieg die Verfassung zur Zensur religiöser Ideen, zum Proselytismus und zur Bekehrung von Brasilianern zu heterodoxen Glaubensrichtungen.(15)

Wie andere Mitglieder der imperialen Elite beteiligten sich die brasilianischen politischen Geistlichen intensiv an dieser Debatte und verknüpften Religion und Politik bei der Gestaltung neuer nationaler Projekte. Wie Souza betont, "war der Klerus ein wichtiger politischer Akteur in der Zeit, in der die Konflikte, die zur politischen Emanzipation Brasiliens führten, bearbeitet wurden", (16) und blieb auch nach der Unabhängigkeit präsent, als er eine bedeutende Präsenz im Parlament und anderen repräsentativen Gremien einnahm. Darüber hinaus hatte er auf nicht-institutionelle Weise, wie zum Beispiel in der Presse, zu verschiedenen Themen Stellung genommen.

Obwohl es keinen homogenen Körper darstellte - sei es in Bezug auf die Priesterausbildung, weltliche Angelegenheiten oder symbolische Streitigkeiten - waren zwischen 1827 und 1837 die imperiale Politik und die Fragen der klerikalen Reform unter der Herrschaft eines Modells der Beziehung zwischen Staat und Kirche(17), konzipiert von einer Gruppe von Geistlichen, die vom regalistischen Aspekt der portugiesisch-brasilianischen Säkularisierung beeinflusst waren, die in Portugal und seinen Herrschaftsbereichen "das Recht der Patronage mit der Fusion zwischen Staat und Kirche fortsetzte".(18) Darunter hatte die Krone einerseits die Verpflichtung, der Kirche zu helfen, andererseits erlangte sie jedoch deutliche Privilegien bei ihrer Kontrolle. Dazu gehörten die Ernennung von Kandidaten für bischöfliche Ernennungen, Pfarrer und Kapläne; und die Verwaltung der kirchlichen Zehnten, zusätzlich zur Macht des Königs, die päpstlichen Bullen und Briefe zu zensieren.

Das Patronat repräsentierte somit die Stärke der portugiesisch-brasilianischen katholischen Mentalität - ihre kulturelle Basis und Grundlage der Legitimierung jeder Form von Regierung -, die sich in der säkularen Aktion der Kirche in Brasilien

entfaltete und die religiösen und politischen Sphären praktisch untrennbar machte, und trug so dazu bei, den institutionellen Charakter der Kirche im portugiesischen Amerika zu schwächen. Während der Kolonialzeit gab es kein "Kirchensubjekt", das in der Lage war, seine eigenen Ziele und Strategien zur deren Erreichung festzulegen, unabhängig von der Krone.(19) Obwohl sie unterschiedlich waren, konnten Politik und Religion, Staat und Kirche in diesem Moment nicht getrennt betrachtet werden.

Allerdings waren, trotz der anfänglich überwiegenden Rolle des regalistischen Modells auf der Ebene der nationalen Politik, Vertreter des ultrakonservativen Klerus - die das Erbe der Gesellschaft Jesu in Brasilien retteten, indem sie die direkte Unterordnung der katholischen Kirche unter Rom verteidigten und in diesem Sinne eine Reform befürworteten, die erst am Ende des Kaiserreiches in Kraft treten sollte - bereits seit der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts präsent. Indem sie ihre Positionen zu den Modellen von Staat und Kirche mit denen der regalistischen Geistlichkeit polarisierten - obwohl keine der Gruppen die Bedeutung der Religion als zivilisatorisches Element ignorierte -, haben diese Geistlichen seitdem ein spezifisches polemisches Thema genährt, das das brasilianische religiöse Feld belastet hat und im späten 19. Jahrhundert radikalisiert wurde: das, das durch die "nicht immer friedliche Konfrontation zwischen dem römischen Katholizismus und dem Protestantismus gekennzeichnet ist, obwohl andere religiöse Manifestationen auftauchten, von denen einige in der Republik bedeutend werden sollten".(20)

Als Reaktion auf die angebliche "protestantische Bedrohung" - die unter den anderen Mitgliedern der kaiserlichen Elite weitgehend diskutiert wurde - wurden zwei prominente Vertreter des ultramontanen Klerus in Brasilien mobilisiert: der Publizist **Luis Gonçalves dos Santos** - mit dem Spitznamen "**Pater Perereca**" - und **William Paul Tilbury**, ein englischer Priester, der nach Brasilien ausgewandert war und hier seinen Namen in **Guilherme Paulo Tilbury** änderte.(21) Unter Verwendung der Matrizen der "iberischen Intoleranz"(22) kritisierten diese Priester in der damaligen Presse die protestantische Mission oder Bekehrung,(23) wie es bei den Methodisten der Fall war, den ersten Protestanten, die Missionare nach Brasilien schickten.

In dem vorliegenden Artikel werden wir versuchen, diese ersten Manifestationen der ultramontanen Kritik im Thema der Religionsfreiheit in Brasilien zu verorten. Daher analysieren die folgenden Überlegungen die Veröffentlichungen dieser Publizistenpriester,(24) die in den 1830er Jahren veröffentlicht wurden, als die Wege zur klerikalen Reform noch nicht offensichtlich waren.

Aus theoretischer Sicht kann die Kontroverse über das Kommen der Protestanten nach Brasilien auf der Grundlage des theoretischen Instrumentariums von Pierre Bourdieu analysiert werden, wenn es um die Konfiguration des "religiösen Feldes" und interne Streitigkeiten geht, die seine Dynamik in verschiedenen historischen Kontexten strukturieren und prägen. Im Lichte von Beiträgen, die andere lateinamerikanische Gebiete analysieren, wird angenommen, dass solche Dissidenzen, selbst im beobachteten Fall, keine tief religiösen Bewegungen mehr

sind, da sie um dieselbe "symbolische Ladung des Heiligen" innerhalb desselben christlichen Feldes streiten.(25)

In Anbetracht dessen, dass während der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts die galikanisch-jansenistischen Matrizen, die die Beziehungen zwischen Staat und Kirche in Brasilien strukturierten, von der royalistischen Geistlichkeit übernommen wurden, werden wir bei der Behandlung des Themas der religiösen Toleranz und anderer Themen der portugiesischen Aufklärung unsere Überlegungen beginnen, indem wir die Bedingungen dieser Debatte, die die brasilianische katholische Geistlichkeit polarisierte, festlegen.

## **Die Rehabilitierung der gallikanisch-jansenistischen Thesen und die Ultramontanismus-Kritik.**

In Portugal - wie in anderen katholischen Monarchien - nahm die Verbindung zwischen religiöser und politischer Praxis ab Mitte des 18. Jahrhunderts eine spezifische Form an, als die politische Macht absolutistische Formen annahm. Seitdem tendierte das Patronat dazu, zum Regalismus zu werden, "ein System, bei dem die von den Königen für die Aufrechterhaltung des Glaubens erhaltenen Zugeständnisse oft vom Staat erweitert und willkürlich geändert wurden", um die Kirche den Imperativen der königlichen Macht zu unterwerfen.(26)

Laut Antônio Leite wurde der Regalismus seit 1750 zum Leitprinzip der Pombal-Praxis,(27) wobei die Verbreitung seiner wichtigsten europäischen Varianten mit Schwerpunkt auf "Gallikanismus"(28) und "Jansenismus"(29) gefördert wurde. Seine Gegner, Verteidiger des päpstlichen Primats, wurden als "Ultra-Mountainisten" bezeichnet, und seine Denkschule wurde als "Ultra-Mountainismus" bezeichnet(30).

Es war unter der Schirmherrschaft der Oratorien, dass die galizisch-jansenistischen Lehren und Praktiken in Coimbra eingeführt wurden. Das Instrument für ihre Verbreitung war die Theologie von Lyon, auch Lugdunum-Theologie genannt. Zu den verschiedenen Prinzipien, die von diesem Handbuch vorgeschlagen wurden, gehörte, dass Fürsten und christliche Führer das Recht hätten, Konzile einzuberufen und disziplinarische Punkte der Kirche zu ändern. Es ist nicht überraschend, dass die Theologie-Handbuch von Lyon von Rom verurteilt und 1792 in den Index aufgenommen wurde. Dies hinderte es jedoch nicht daran, das drittmeistgelesene Handbuch unter portugiesisch-brasilianischen Geistlichen zu werden. Ein weiteres Instrument zur Verbreitung galizisch-jansenistischer Ideen war der Katechismus von Montpellier - der Orator François-Aimé Pouget, Direktor des Seminars von Montpellier -, der anstelle der Jesuiten-Katechismen angenommen wurde. Dieses Werk prädisponierte den Klerus und die Laien auf das Konzept der täglichen Bibellesung sowie andere Ideen, die in der Kritik des orthodoxen Katholizismus sie dem Protestantismus näher brachten.(31)

So führte Pombal unter der sehr eigenartigen Mischung aus der Behauptung der absolutistischen Macht und der geistigen Belüftung des Königreichs eine Reihe von Reformen in der Lehrmethode an der Universität von Coimbra durch - basierend auf der zentralen Kritik der von den Jesuiten gelehrt Lehrmethode, der "Vorherrschaft der Peripatetischen Philosophie" - und, durch die Verbreitung der galikanisch-jansenistischen Matrizen(32), zu einer echten "diffamierenden Politik" der Gesellschaft Jesu, durch die Jesuiten als "gierig, aufrührerisch, Verschwörer, Lügner, Autoritaristen, Antiprogessisten und Vertreter der Interessen einer ausländischen Autorität" betrachtet wurden.(33)

Zusätzlich zum Anti-Jesuitismus machten die Pombal-Reformen die Inquisition zu einem "Königlichen Gericht", das durch das Gesetz vom 5. April 1768 geweiht wurde, das den Königlichen Zensurrat schuf, mit der Rolle einer Aufsichtsbehörde, die für die Auswahl nationaler und ausländischer Bücher verantwortlich war, die im Land und in den Kolonien verbreitet werden konnten. Eine im Wesentlichen "staatliche" Zensur wurde somit geschaffen, in der Bücher "Atheisten, Protestanten, die dem Heiligen Vater den Gehorsam verweigern, sowie Bücher über Astrologie, Hexerei, Aberglaube, obszöne Bücher, solche, die die Heilige Schrift falsch darstellen, und die der pervertierten Philosophen dieser letzten Zeiten" enthalten waren.(34)

Wenn einerseits diese "Rationalisierung der Religion" einigen "Aspekten der traditionellen portugiesischen Mentalität, wie zum Beispiel Millenarismus und Sebastianismus", entgegenstand,(35) öffneten Pombals Politiken andererseits den Raum für Haltungen zur Verteidigung religiöser Toleranz. Wie Rocha betont, zollte er der Aufklärungsverteidigung der "Gewissensfreiheit" Tribut, und dieses Thema war "in lusophonen Werken und bei Denkern des 18. Jahrhunderts präsent, in ihren Projekten für das Königreich und die Kolonien als Teil einer gewünschten Modernisierung". Eine der ersten konkreten Maßnahmen in diese Richtung war die Abschaffung der Unterscheidung zwischen neuen und alten Christen, die von Pombal mit einem Schreiben vom 26. Mai 1773 gefördert wurde.(36)

Zudem ist es immer noch möglich, mehrere Veränderungen in der Arbeit des Tribunals des Heiligen Offiziums zu erkennen, die eine größere Durchlässigkeit für religiöse Toleranz belegen, insbesondere jene:

Von Verfahren, Untersuchungen und Strafen, wie etwa dem Ende der Verfahrensgeheimhaltung, einer Erweiterung des Rechts auf Verteidigung, einer Einschränkung von Folter und Todesstrafe (die nur nach dem Regiment von 1774 stattfinden konnte, was nur mit direkter Genehmigung der Krone geschehen konnte, bis zur endgültigen Abschaffung der Gerichte im Jahr 1821), sowie der Unterdrückung einiger Verbrechen wie jene im Zusammenhang mit 'dämonischen Besessenheiten' und dergleichen, die in diesem Kontext als bloßer Aberglaube und Produkt von Unwissenheit behandelt wurden.(37)

Erbe dieser Themen, die in der portugiesischen Aufklärung präsent waren - was zu einer sehr eigenartigen Mischung zwischen dem galizisch-jansenistischen Modell der Beziehung zwischen Kirche und Staat, Antijesuitismus und der Verteidigung religiöser Toleranz führte - entwickelte die Generation von Geistlichen, die in den Prozess der Bildung des brasilianischen Nationalstaates eintraten, einen "christlichen und regalistischen Liberalismus". Vertreten durch Antônio Diogo Feijó und seine Anhänger(38), verteidigten diese Priester die Freiheit der brasilianischen Kirche gegenüber der universalen Kirche, rekonfigurierten die königliche Patronage in kaiserliche Patronage und perpetuierten so die symbiotische Beziehung zwischen religiöser Macht und politischer Hierarchie; so dass, wenn einerseits die Kirche weiterhin nicht in der Lage war, "ihre eigenen Ziele und Strategien zur ihrer Erreichung unabhängig von der Krone festzulegen",(39) andererseits die Strukturierung der neuen politischen Ordnung und die symbolische Stärkung ihrer Spaltungen sich als ein Tribut der Aktion dieser Priester erwiesen, die alles von Bildung bis hin zu Zivilregistern von Geburten, Todesfällen, Ehen und Testamenten umfasste, sich um das Wohl der Menschen kümmerte sowie Sakramente und religiöse Rituale durchführte.(40)

Im brasilianischen Parlament waren es die Diskussionen über die Kirche, die ab der ersten Legislaturperiode des Reiches, die 1826 eingeführt wurde, immer häufiger und intensiver aufkamen. Sie stellten die Feijoista-Gruppe den beiden Hauptvertretern des ultrakonservativen Klerus gegenüber. Es waren D. Romualdo Antonio de Seixas, Erzbischof von Bahia, und der Bischof von Maranhão, Marcos Antônio de Sousa, Verteidiger des "kompromisslosen römischen" Modells,(41) das bestritt, die inhärente Schirmherrschaft der weltlichen Regierungen zu sein, und es als eine bloße päpstliche Konzession betrachtete und die "Rechte der Kirche" als eine unabhängige Institution und sogar hierarchisch überlegen gegenüber der zivilen Macht verteidigte, die nur dem Heiligen Stuhl unterworfen war.

Auf diese Weise können wir schlussfolgern, dass, genauso wie "die Pombal-Reform des Staates eine kirchliche Reform umfasste",(42) die Reformen, die vom Klerus in Brasilien in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts durchgeführt wurden, interne Fragen der Kirche und ihres Priestertums betrafen, inspiriert von verschiedenen Modellen der Säkularisierung, die zu diesem Zeitpunkt zwischen den Vertretern der regalistischen Tradition und den Verfechtern des Ultramontanismus polarisiert waren. Diese Streitigkeiten zeigen unserer Meinung nach, dass die Beteiligung von Priestern an der Politik nicht unbedingt eine Abweichung von den grundlegenden Zielen des religiösen Lebens darstellte, sondern vielmehr eine "natürliche Folge der Verflechtung, in der sich die Politiker und die religiösen Vertreter befanden", in ihren Weltanschauungen.(43)

Aus dieser besonderen Lesart des Katholizismus, die Politik und Religion auf verschiedenen Ebenen verband und die Kirche und den Staat in einen einzigen Körper integrierte, leitete der von der galizischen Jansenisten inspirierte Klerus eine

besondere Wiederaneignung der wichtigsten Elemente des Pombalinen Regalismus ab und passte sie an die Veränderungen in der Entwicklung "von einem Reich zum anderen" an; darunter diejenige, die den Wandel in den symbolischen Grundlagen des Gründungskonzepts des brasilianischen Staates bewirkte: "den Übergang von einer Vorstellung der Monarchie als eine makropolitische Dimension, die Vielfalt organisiert, zu einer, die sie in Bezug auf die Nation selbst anerkennt".(44)

Daher, wenn nach den Argumenten und Reformen, die von dieser Gruppe unterstützt werden, der imperiale Regalismus den lusitanischen Regalismus rehabilitierte - was seine Vertreter dazu veranlasste, sich selbst als "Katholiken und Kämpfer gegen die Einmischung des Heiligen Stuhls in das kirchliche Leben des Landes" zu erklären -, konnten seine Grundlagen nicht mehr dieselben sein. Daher, während die "europäischen Regalisten ihre Handlungen auf der Grundlage der primitiven Kirche, der alten Kaiser und der Bräuche rechtfertigten", rechtfertigte die brasilianische imperiale Regierung ihren Regalismus auf der Grundlage der angeblichen populären Anerkennung, die die Souveränität an den Kaiser und die imperiale Verfassung abtrat".(45)

Die "externe Verwaltung der nationalen Kirche war nach einer solchen Auffassung die Kompetenz und das Recht der Zivilmacht und nicht ein Privileg, das ihr gewährt wurde". Daher wurde jeder Versuch Roms, die brasilianische Kirche zu regulieren, als Angriff auf die nationale Souveränität betrachtet. Dies war die Konnotation, die Feijó der Bestätigung des Großmeisters des Christusordens verlieh, die der Papst dem Kaiser gewährte und ihm den Titel des Beschützers der brasilianischen Kirche verlieh, denn er sprach als Mitglied der Kirchenkommission der Kammer:

Gibt es auf der Erde eine andere Quelle, aus der die majestätischen Attribute, abgesehen von den fundamentalen Gesetzen der Imperien, stammen? Hat der Papst irgendeine Ablagerung von weltlicher Macht, mit der er die Monarchen seiner Freunde verwöhnen kann, oder ist er vielleicht in der Lage, ihnen einen Teil seiner spirituellen Macht zu übertragen, auch wenn diese ausschließlich dem Priestertum vorbehalten ist?(46)

Es war genau diese neue Grundlage der Souveränität, die den brasilianischen royalistischen Klerus dazu veranlasste, den für Pombals Praxis charakteristischen Anti-Jesuitismus wieder aufzunehmen. Eine solche Position gewann Bedeutung im Kontext der Stärkung der Macht und Autorität Roms, die im Rahmen der Wiederherstellung der alten europäischen Monarchien nach der Niederlage Napoleons und der Einrichtung des Wiener Kongresses stattfand. Seitdem gewann der römische Papst seine Staaten zurück, gewann an Stärke in der europäischen Politik, stellte den Jesuitenorden wieder her und stärkte das Klima der Wiedergeburt des Katholizismus.

Die Wiederaufnahme des Wiederauflebens der päpstlichen Macht auf internationaler Ebene wurde von den Vertretern der Feijó-Gruppe als Bedrohung für den Aufbau der

Grundlagen des unabhängigen brasilianischen Staates wahrgenommen. Diese Geistlichen teilten das Argument, dass die Legitimität des Monarchen in der Verfassung verankert sei, und überprüften die Gerichtsbarkeit der katholischen Kirche in Brasilien nach Feijós Maxime: "Wenn der brasilianischen Nation die Stärke und Macht fehlt, die sie braucht, um ihren Wohlstand ohne die Zustimmung der Römischen Kurie zu fördern, dann ist sie nicht unabhängig, sie ist keine Nation".(47)

So befürworteten die Mitglieder von Feijós' Gruppe Maßnahmen, die gleichzeitig den Erfordernissen des Aufbaus eines souveränen Staates und einer nationalen Kirche entsprachen - zu diesem Zeitpunkt untrennbar - und mobilisierten sich gegen die alternativen Projekte, die zu diesem Zeitpunkt um die Produktion und Legitimation des Monopols des religiösen Kapitals konkurrierten, die als "Ausdruck des Jesuitismus" in Brasilien wahrgenommen wurden. Zu diesem Zweck reichten sie Gesetzesvorschläge ein gegen den Eintritt von Mönchen, die allen ausländischen religiösen Orden im Reich angehörten, die im Allgemeinen im Rahmen des anti-jesuitischen Pombal-Gesetzes von 1759 gefasst waren.

Laut Souza, im Einklang mit der Rehabilitation dieses Tonic des Pombal'schen Regalismus, haben sie (...)

auch die Auflösung der in Brasilien existierenden religiösen Orden gefördert, die Abschaffung der Gesellschaft Jesu, sowie die Aneignung der Vermögen anderer Orden durch den Staat und die Zulassung neuer Kongregationen verteidigt. Diese Vorschläge entstanden unter der Behauptung, dass die Orden Förderer des Ultramontanismus und der Vorherrschaft der päpstlichen Macht waren (...).(48)

Ebenso verteidigten diese Abgeordneten in ihren parlamentarischen Reden die Deportation ausländischer Mönche, die beschuldigt wurden, "die etablierte Ordnung zu stören und 'absolute Ideen und Ideen des Transmountainismus' zu verbreiten". Sie wurden daher als "Feinde aller Lichter des Jahrhunderts", "sehr nutzlos und schädlich" betrachtet, und sollten daher "für das Lehren des Ultra-Mountainismus bestraft werden".(49)

In einer Sitzung am 17. Mai 1828, bei der die Genehmigung der Einreise ausländischer Mönche in das Land diskutiert wurde, erklärte Feijó Folgendes:

Aus welchen Ländern kommen sie, und was sind die politischen Institutionen ihres Landes? Sie kommen aus absoluten Regierungen, und sie haben Maximen, die unserem Verfassungssystem widersprechen. Diese Männer werden ihre Maximen nicht in der Öffentlichkeit verkünden (weil sie vorsichtig sind), sondern in den Beichtstühlen. Sie predigen nicht nur das Evangelium, sondern predigen auch die Maximen des absoluten Systems, das sie annehmen (...).(50)

Eine solche Besorgnis um die Verteidigung des Verfassungssystems wurde von Custódio Dias in einer Sitzung am 10. Juni desselben Jahres zum Ausdruck gebracht:

Erkennen diese {Mönche} die Vorteile des konstitutionellen Systems? In welchem Land haben sie aufgehört, die öffentliche Ordnung zu stören, indem sie sich den Fanatismus der Menschen zunutze machen? Herr Präsident, es gibt noch keine einzige Unordnung, die nicht einen Mönch betrifft und immer gegen die Freiheit der Menschen gerichtet ist.(51)

Schließlich, indem sie die katholische Kirche "im traditionellsten Pombal-inspirierten Regalismus" einordneten,(52) wurden diese Geistlichen in die Debatte über das Thema involviert, das uns speziell betrifft: die Verteidigung der Toleranz gegenüber Nichtkatholiken, die als zivilisierende Akteure für den Aufbau der Nation angesehen werden, wie es Pater Feijó veranschaulichte, der bei mehreren Gelegenheiten vorschlug, "die Brüder von Moravia"(53) einzuladen, um die brasilianischen Indianer zu erziehen.(54)

Nach derselben Argumentation, als 1827 der Gerichtshof für Erbschaften - die letzte Instanz der kirchlichen Rechtsprechung - in Frage gestellt wurde, der aber auch das letzte Wort in Angelegenheiten wie der Ehe hatte und dessen Leiter ein vom Papst ernannter ausländischer Kleriker gewesen wäre, der diplomatische Vertreter Roms in der Position eines Apostolischen Nuntius - Custódio Dias - äußert sich wie folgt:

Zwei Zentren der zeitlichen Macht sind in einem Staat unvereinbar. Spirituelle Bestrafung ist keine Frage der Verhängung zeitlicher Strafen, und der römische Papst selbst und seine Delegierten werden die Individuen unserer Nation nicht ihrer Herrschaft unterwerfen. Wir Gesetzgeber des sterblichen Lebens haben alle Religionen mit ihrem häuslichen Gottesdienst erlaubt und zugelassen, wir kennen nur einen Kreis in der Zivilgesellschaft und nur ein Zentrum.(55)

Die Passage hebt hervor, dass es aus der Sicht des königlichen Klerus nicht darum ging, die vollständige Religionsfreiheit in Brasilien zu verteidigen, verbunden mit der Freiheit der öffentlichen Anbetung anderer christlicher Konfessionen. Obwohl dies die Haltung der Liberalen des Reiches war, als der dritte Weg der Säkularisierung auf der nationalen Bühne auftauchte - der das Modell des säkularen Staates befürwortete, die uneingeschränkste "Auffassung von Freiheit, einschließlich der religiösen" verteidigte und sich gegen den katholischen Traditionalismus stellte - war die Erwähnung der Toleranz gegenüber Protestanten und die Förderung ihrer Etablierung in Brasilien ausreichend für Vertreter des Ultramontanismus, um sich auf kämpferische Weise zu mobilisieren, geleitet von den folgenden Zielen:

Bemühungen zur Stärkung der päpstlichen Autorität über die lokalen Kirchen; Wiederbelebung der Scholastik; Wiederherstellung der Gesellschaft Jesu (1814); Und Definition der 'Gefahren', die die Kirche plagten (Gallikanismus, Jansenismus, Regalismus, alle Arten von Liberalismus, Protestantismus,

Freimaurerei, Deismus, Rationalismus, Sozialismus, Zivilehe, Pressefreiheit und mehr.(56)

Unter solchem Druck kritisierten sie nicht nur intern den Regalismus, sondern widersetzten sich auch jeder Tendenz, die mit antiklerikalem Liberalismus, Freimaurerei und wissenschaftlichem philosophischem Denken verbunden war, die den Prinzipien der römischen Kirche widersprachen. So stimmte der Erzbischof von Bahia und der von der Provinz Pará gewählte Abgeordnete D. Romualdo Antônio de Seixas bereits im Juli 1826, als der Kongressabgeordnete José Clemente Pereira der Kammer einen Gesetzentwurf vorlegte, der die Ausübung der Pressefreiheit in Bezug auf religiöse Angelegenheiten regelte, den Bedingungen von Artikel 2, Absatz 4 des Gesetzes über die Pressefreiheit zu, das die Bestrafung von "Direkten Angriffen auf die Religion und ihre Dogmen, die öffentliche Moral" in den folgenden Worten vorsah:

1. Die Wahrheit von allem oder einigen von der römisch-katholischen Kirche definierten Dogmen zu leugnen.
2. Falsche Dogmen zu etablieren oder zu verteidigen.
3. Gott zu lästern.
4. Seine Heiligen oder den von derselben Kirche genehmigten religiösen Gottesdienst zu verspotten. Die Verantwortlichen in einem der ersten drei Fälle werden zu einer Freiheitsstrafe von einem bis drei Jahren verurteilt, und im letzteren Fall zu einer Freiheitsstrafe von zwei bis sechs Monaten, je nach dem Grad ihrer Schuld.(57)

Schließlich argumentierte er als der prominenteste Vertreter des Ultra-Mountainismus in der Abgeordnetenversammlung, dass die Charakterisierung von Dogmen von der Kirche kommen sollte, der einzigen "Säule und Firmament der Wahrheit (...). Es ist ohne Zweifel eine perfekte Gesellschaft, das heißt, eine Gesellschaft, die in sich alles Notwendige für ihre Erhaltung und zur Erreichung der Ziele ihrer göttlichen Einrichtung enthält".(58)

Für unsere Zwecke ist es wichtig zu betonen, dass der Gesetzentwurf zur Pressefreiheit, zu dem Dom Romualdo de Seixas sich positiv positionierte, Teil eines Kontextes war, in dem sowohl Monarchisten als auch Ultra-Montanisten nicht nur in den Instanzen der politischen Vertretung präsent waren, sondern auch auf nicht-institutionelle Weise ihre Diskurse im Kampf gegen alternative Modelle der Kirchenreform förderten.

In diesem Sinne ist es wert zu erinnern, dass sich die Presse neben den parlamentarischen Debatten auch mit der Frage der "Chancengleichheit für alle religiösen Gruppen" befasst hat und diese sowohl mit neuen Ideen und Konzepten zur "Gewissensfreiheit" und "politischen Freiheit" verknüpft hat,(59) als auch mit den liturgischen Weltanschauungen, die darauf bestanden, die Hegemonie der katholischen Religion zu verteidigen.

Angesichts der anfänglichen Hegemonie der Feijó-Gruppe auf der Ebene des brasilianischen Parlaments - was die ultrakonservative Haltung unrentabel und reaktiv machte, wie bei "Projekten zur Modernisierung der Religion nach liberalen Diktaten"**(60)** - war es in der Presse, dass eine der kontroversesten Debatten zirkulierte, die den Klerus zu dieser Zeit polarisierte: die Verteidigung der Abschaffung des klerikalen Zölibats, unterstützt von Pater Feijó, vehement herausgefordert von Pater Luis Gonçalves dos Santos.

Obwohl Feijó und sein Gefolge regalistischer Priester dem sakramentalen Leben gegenüber positiv eingestellt waren, verknüpften sie die Abschaffung des Zölibats - verstanden als ein disziplinarisches Thema der Kirche - mit der Moralisierung des Klerus, der nicht mehr in Konkubinat leben sollte, und folglich mit der Stärke der brasilianischen Gesellschaft. Der erste Vorschlag in diesem Sinne erfolgte während der verfassunggebenden Versammlung von 1823, als der Kongressabgeordnete Ferreira França die Abschaffung des Zölibats vorschlug.

Eine noch kühnere Kampagne führte Feijó 1827 durch, als er dem *Generalrat der Provinz São Paulo* ein Projekt in derselben Richtung vorlegte, ausgehend von der Unterscheidung zwischen *Dogma* und *kirchlicher Disziplin*. Er glaubte, dass "letztere je nach Zeit und Ort geändert werden könnte", sich an die Umstände Brasiliens anpassen und der Kontrolle durch die Zivilmacht unterliegen sollte.**(61)**

Im gegenteiligen Bereich des klerikalen Denkens reagierte Luiz Gonçalves dos Santos auf Feijós "Vermittlungsprojekte" und veröffentlichte den Text "Verteidigung des klerikalen Zölibats gegen die separate Abstimmung von Pater Diogo Antônio Feijó, Mitglied der Kirchenkommission der Abgeordnetenkommer".**(62)** In diesem Dokument verteidigte er den Zölibat als eine "apostolische Institution" und beschuldigte Feijó, "kalvinistische Doktrinen zu unterstützen" und sich auf "gottlose Schriftsteller" zu verlassen, die von der Universität Coimbra verbreitet wurden.**(63)** Als Antwort auf Perereca veröffentlichte Feijó "Feijós Antwort auf Parvoes, Impulse und Widersprüche von Pater Luiz Gonçalves dos Santos",**(64)** in der er seinen Gegner beschuldigte, "fanatisch, abergläubisch, päpstlich und ultra-konservativ" zu sein.

Indem er diese Position einnimmt, wird Feijó von Santos bei mehreren Gelegenheiten als "Ketzer" bezeichnet, weil er "seinen Eid leicht vergisst und ... sich selbst ermutigt, eine Haltung einzunehmen, die der Aufrechterhaltung derselben Religion widerspricht und ihr entgegenwirkt".**(65)**

Wie zu sehen ist, nutzte Luis Gonçalves dos Santos symbolische Assoziationen zwischen Regalismus und Protestantismus, um seine Konkurrenten im politisch-religiösen Bereich zu stürzen. In diesem Sinne würde die Kritik an Feijós angeblichen "Häresie" gegen die in Brasilien etablierten Methodisten wiederholt werden, was zeigt, wie sehr es bei einem solchen Streit um das gleiche "symbolische christliche Kapital" ging. In diesem Sinne wurde die tolerante Haltung der regalistischen

Geistlichkeit gegenüber anderen christlichen Konfessionen als Verteidigung der Religionsfreiheit und damit als Bedrohung für die katholische Hegemonie bezeichnet.

In den folgenden Überlegungen werden wir versuchen, die Ultra-Mountain-Kritik der Priester Luis Gonçalves dos Santos und Guilherme Tilbury (wie die Broschüren signiert waren) an der Frage der Religionsfreiheit in Brasilien darzustellen, systematisiert um Argumente, die *verfassungswidrige Proselytisierung* und angebliche methodistische Häresie anprangerten und das bedrohten, was als die einzig wahre Religion angesehen wurde: der *Katholizismus*.

## **Die Meinungspressen gegen das Kommen der Protestanten nach Brasilien.**

Seit 1808 hatte die Frage der religiösen Toleranz in der brasilianischen Gesellschaft an Bedeutung gewonnen. Dies lag daran, dass der Umzug des Hofes nach Rio de Janeiro, begleitet von den Auswirkungen der Öffnung der Häfen und der offensichtlichen Abhängigkeit Portugals von England - die in verschiedenen Verträgen bekräftigt wurde - die Voraussetzungen für protestantische Ausländer schuf, sich in Brasilien niederzulassen,(66) eine Situation, die eine tolerantere Haltung der noch portugiesischen Bewohner Amerikas gegenüber anderen Glaubensbekenntnissen erforderte.(67) Aber erst ab 1824, mit der Reichsverfassung, begannen sie, sich selbst als "Protestanten" zu bezeichnen und die ersten Gottesdienste abzuhalten, unterstützt durch die "Freiheit des häuslichen Gottesdienstes" für andere Religionen, die in der brasilianischen Verfassung verankert ist.

Während des neunzehnten Jahrhunderts wurde der Protestantismus, der in Brasilien ankam, als *Mission* oder *Bekehrung* charakterisiert, die ihren Ursprung in der amerikanischen Bewegung hatte, die als das *Große Erwachen* bekannt ist und 1734 begann, sowie in der Großen Erweckung, die 1795 begann. Diese Bewegungen waren ideologisch mit einem Vorstoß in den amerikanischen Westen verbunden, der aus zwei Hauptpunkten bestand: "das Prinzip der Bekehrung", das auf der Regeneration oder der Neugeburt beruhte, die zur individuellen Erlösung führte, und die Hingabe an die Arbeitsmoral sowie die moralische Disziplin; zwei Hebel für die Ideologie des Fortschritts.(68)

Es war mit diesem Gedanken des *missionarischen Protestantismus*, dass die ersten methodistischen Missionare in den 1830er Jahren in Brasilien ankamen.(69) Im Jahr 1835 kam Reverend Fountain Elliot Pitts(70) vom *Missionsausschuss der Methodist Episcopal Church in den Vereinigten Staaten* nach Rio, um in Privathäusern zu predigen. Im folgenden Jahr ließ sich auf Pitts' Appell ein weiterer Missionar in Rio de Janeiro nieder, Reverend Justus Spaulding(71), mit der Aufgabe, eine Kirche zu organisieren, die vierzig Mitglieder hatte, allesamt Ausländer. Er war der Missionar,

der zwischen 1836 und 1841 die längste Zeit in brasilianischen Gebieten verbrachte. Neben der Gründung der Kirche eröffnete Spaulding eine Sonntagsschule mit dreißig Schülern, darunter auch Brasilianer.

Im Jahr 1837 kam Daniel Parish Kidder(72), von der *American Bible Society*, um Spauldings Mission zu verstärken und zeichnete sich als ein bedeutender Vertreiber von Bibeln aus. In den Berichten über seine Reisen durch verschiedene Provinzen des Reiches zwischen 1837 und 1840 verzeichnete er eine tolerante Aufnahme durch die breite Bevölkerung und sogar durch Mitglieder der gebildeten Elite, einschließlich "mehrerer Priester, die die gütigen Angebote der Heiligen Schriften schätzten", und stellte fest, dass er "das geringste Hindernis oder die geringste Missachtung seitens der Menschen gefunden hatte".(73)

Trotz der Leichtigkeit dieses Versuchs, die Methodisten zu etablieren, war die erste Mission von kurzer Dauer und beendete ihre Aktivitäten 1842. Es gibt einige mögliche Gründe für die Beendigung dieser Aktivitäten, aber der wahrscheinlichste wäre die Krise der protestantischen Kirchen in den Vereinigten Staaten,(74) die die Methodistenkirche 1844 traf, dem Jahr, in dem in Brasilien der Beginn der Ultra-Mountain-Reformen der Seminare auf tridentinische Weise zusammenfiel. Daher würden die methodistischen Missionen erst wieder in den 1870er Jahren stattfinden, mit der offiziellen Einsetzung von Rev. J. J. Ramson, der sich bei seinen Gottesdiensten nur auf Ausländer stützte.

Mit der Ankunft der ersten methodistischen Missionare in Brasilien richteten Pater Perereca und Pater Tilbury ihre Schriften gegen diesen protestantischen Teil. Zu diesem Zweck nutzten sie die neuen Möglichkeiten der Ideenverbreitung durch die Presse, die eine neue politische Figur hervorbrachte: die des Journalisten oder Pamphletisten.(75) Sie waren gebildete Männer, und ihre Schriften waren hauptsächlich auf Angelegenheiten von unmittelbarer Relevanz für das Volk oder die Nation gerichtet, um Unterstützung zu suchen oder Personen oder Fraktionen anzugreifen. Sie nahmen auch an inoffiziellen öffentlichen Vereinigungen in Rio de Janeiro teil und waren "Menschen, die die Macht des gedruckten Wortes mit der Präsenz in Formen institutionalisierter Geselligkeit verbanden".(76)

In diesem Profil passen die sogenannten "Publizistenpriester" hinein, und sowohl der regalistische Klerus als auch der ultra-montanistische Klerus nutzten die Meinungspressen.(77) In Bezug auf diese letzte Tendenz gehörten zwischen 1820 und 1840 etwa 11% der Publizisten der *Königlichen Akademie der Wissenschaften von Lissabon* an, darunter der erbitterte Gegner des methodistischen Missionsprojekts in Brasilien, Pater Luis Gonçalves dos Santos.(78) Als Autor von Büchern, Broschüren und Artikeln, die in Zeitungen der damaligen Zeit veröffentlicht wurden, beteiligte er sich an zahlreichen Debatten und bildete einen zentralen Teil dessen, was er selbst als den wahren "Literaturkrieg" zwischen Brasilianern und Portugiesen im Kontext der Unabhängigkeit definierte.(79) In der imperialen Zeit stach er als einer der Vorreiter in der Kontroverse über das Kommen von Protestanten nach Brasilien hervor und trat

zusammen mit den Ultra-Montanisten, William Tilbury, gegen die Projekte ein, die damals von der regalistischen Klerus vertreten wurden.

Laut Santirocchi übernahm Pater Tilbury mit der Hilfe eines anderen Engländers namens James Andrews "in den Jahren 1838-1839 die Verantwortung, alle protestantischen Missionspublikationen auf Englisch zu lesen, um nach Neuigkeiten über die methodistische Arbeit in Brasilien zu suchen", und veröffentlichte sie in den Zeitungen von Rio de Janeiro, "um die Katholiken zu informieren und ihre Reaktion zu provozieren".<sup>(80)</sup> Pater Tilbury war auch dafür verantwortlich, einen Gesetzentwurf in Sao Paulo zu ändern, um Hunderte von Bibeln, die von Protestanten herausgegeben wurden, einzubeziehen, Material, das der öffentlichen Bildung in der Provinz gewidmet war, das vom Methodisten Daniel P. Kidder bereitgestellt werden sollte.<sup>(81)</sup>

Zur Verteidigung der hegemonialen Position der katholischen Kirche in Brasilien verwendete Pater Perereca politische und theologische Argumente. Ein deutliches Beispiel dafür ist seine Widerlegung von Spauldings Korrespondenz - genannt der "Missionar von Rio de Janeiro" - an die "Missionsgesellschaft der Methodist Episcopal Church of New York", in der der Pfarrer erklärte: "Kurz nach meiner Ankunft begann ich den Gottesdienst für die Öffentlichkeit in meinem Haus".<sup>(82)</sup> Ebenso waren die Inhalte von Traktaten - Broschüren mit Proselytisierungsinhalten, die die Methodisten öffentlich verteilten - Gegenstand der Kritik der Ultra-Montanisten, ebenso wie eine Ankündigung zum Bibelverkauf, die vom Pfarrer Kidder im *Jornal do Commercio* veröffentlicht wurde.

Laut Luis Gonçalves dos Santos würden die Methodisten mit solchen Praktiken Artikel 5 der Verfassung sowie § V. von Artikel 179 umgehen, die jeweils die Freiheit der häuslichen Anbetung für andere Religionen gewährten, sie aber daran hinderten, öffentliche Tempel zu errichten, da dies ein Monopol der katholischen Kirche sei. Da das "Öffentliche" nicht als "häusliche Anbetung" eingestuft werden konnte, war eine solche Praxis verfassungswidrig. Wie er selbst argumentierte:

Wenn der Methodist sagte: Für meine Familie und für diejenigen meiner Gemeinschaft ist es nach der Verfassung erlaubt; Aber für die Öffentlichkeit, nein. Was ist mit dem Wort "Öffentlichkeit" gemeint? Die Menschen von Rio de Janeiro! Was ist die Religion dieser Menschen? Die katholische, zu deren Einhaltung wir alle schwören. Daher hat der Methodist die Religion des Staates nicht respektiert, wie es in § V. von Artikel 179 vorgeschrieben ist, *und errichtet einen Altar gegen einen Altar, um die Schafe Jesu Christi von der Herde, in der sie sich befinden, zu trennen, und sie dem legitimen Hirten zu entreißen.*<sup>(83)</sup>

Der fettgedruckte Abschnitt ermöglicht es uns, die Bedeutung der Streitigkeiten zu identifizieren, die damals Vertreter des ultrakonservativen Klerus mit denen, die einen anderen Glauben bekundeten (in diesem Fall protestantische Methodisten), sowie

deren katholische Unterstützer, vertreten durch den royalistischen Klerus, gegenüberstanden. Dies ist Bourdieus klassischer Streit zwischen Orthodoxie und Häresie,(84) ein besonderer Punkt im Kampf um die Fortsetzung des Monopols, das eine bestimmte Religion innehat.(85) Im vorliegenden Fall erhob Luis Gonçalves dos Santos diese Anklage gegen den methodistischen Missionar und griff damit die Präsenz häretischer Positionen in den Anfängen der katholischen Kirche auf. Seiner Meinung nach:

Wir finden in den Apostelgeschichten und in den Briefen der Apostel die Namen eines Simon Magus, eines Diotrefes und einiger anderer, die sich offen gegen die Lehre der Apostel stellten und ihre Rücksichtslosigkeit so weit trieben, eine separate Sekte zu gründen, die nicht mit denselben kommunizieren wollte, die ihnen die evangelische Lehre gelehrt hatten. Seitdem sind diese falschen Brüder in der Kirche als Häretiker bekannt, das heißt als Sektierer einer bestimmten Lehre, die der Lehre der Kirche widerspricht. Die Apostel behandelten sie sofort als Feinde von Jesus Christus und denunzierten sie den Gläubigen, damit diese ihnen aus dem Weg gehen und sich nicht von den falschen Lehren der Neulinge verführen lassen.(86)

Es ist, mit anderen Worten, eine Rhetorik, die auf Bourdieus historisch beobachteter Dynamik basiert, wonach "jede dominierte Praxis oder Überzeugung als *profaner* erscheinen muss, insofern sie durch ihre bloße Existenz und in Abwesenheit jeglicher Absicht der Profanierung eine objektive Herausforderung für das Monopol der Verwaltung des Heiligen und damit für die Legitimität der Inhaber dieses Monopols darstellt".(87)

An diesem Punkt sollte darauf hingewiesen werden, dass solche Streitigkeiten um die gleiche symbolische christliche Hauptstadt stattfanden, was uns zurückführt zum Trend, der in anderen lateinamerikanischen Vierteln des neunzehnten Jahrhunderts beobachtet wurde, der, laut dem Historiker Roberto Di Stefano, zeigt, wie sehr "Häresie" sowie "Antiklerikalismus" Tendenzen waren, die die Dimensionen der laufenden Säkularisierungsprozesse prägten.(88)

Um den methodistischen Gedanken zu disqualifizieren, wandte sich Pater Perereca an die Ökumenischen Konzile und an die Persönlichkeiten der katholischen Geschichte, die sich der Häresie widersetzen.(89) Für ihn repräsentierten diese Konzile die Art und Weise, wie die Nachfolger der Apostel zusammenkamen, um das Aufkommen von Dissens zu bekämpfen, so dass die Führer der Kirche:

Sie versammelten sich in Konzilien und diskutierten die neuen Lehren, die zu Skandalen, Spaltungen und Schismen geführt hatten; sie verurteilten die Irrtümer, verfluchten ihre Verfasser, und wenn sie sich nicht der Autorität des Heiligen Geistes unterwarfen, der über diese Heiligen Versammlungen präsierte, wurden sie aus dem Kirchenklan ausgeschlossen {...} Aber wenn häretische Irrtümer einen beträchtlichen Teil der katholischen Kirche

durchdrungen hatten und den Gläubigen großen Schaden zufügten, wurden dann allgemeine Versammlungen gebildet, die Ökumenische Konzilien genannt werden.(90)

Die Texte des Konzils von Trient(91) sind diejenigen, die am häufigsten in den Schriften der Ultra-Mountain-Priester auftauchen, und widerlegen die angeblich "häretischen" Inhalte, die die Methodisten in den *Traktaten* einbrachten. Indem sie die katholische Religion im Vergleich zu anderen herausstellten, wurden solche Konzile als Grundlage der wahren "Katholizität" und der "wahren Kirche" Jesu Christi angesehen, während die methodistische Religion als "falsch" bezeichnet wurde, was einen echten "Raub" darstellte, bei dem Katholiken zum Methodismus konvertiert wurden:

Die Katholizität, oder die Universalität der Lehre und folglich des Glaubens, ist der Charakter, der die wahre Kirche Christi von den Sekten unterscheidet, die sich von ihr trennen werden. {...} Denn wir {alle Katholiken} sind Christen durch die Gnade Gottes, und durch diese Gnade sind wir Katholiken, weil wir dieselbe Lehre bekennen, die die Heilige Katholische Kirche immer gelehrt hat und lehrt. Beachten Sie, dass der Methodist unter Christen nur seine protestantischen Anhänger versteht und nicht möchte, dass Katholiken Christen sind!!! Ist das nicht, dem rechtmäßigen Erben das Erbe zu stehlen?(92)

Um das Glaubenssystem und die methodistischen Praktiken als Religion zu disqualifizieren - indem er sie als bloße "Sekte" bezeichnete - verwendete Pater Perereca auch das Argument, dass das, was die katholische Kirche zur "wahren Kirche Jesu Christi" machen würde, die Einheit sei, verstärkt durch die Verwendung einer universellen Sprache - Latein -, (93) die sie von den schismatischen Kirchen unterscheidet, die sich von ihr trennten und in verschiedenen Teilen des Christentums verbreiteten, wie es beim Protestantismus der Fall war, dessen Charakter, so sagte er, die "Uneinigkeit" sei und daher nicht "die Kirche Jesu Christi" sein könne, der die Apostel zur Einheit ermahnte.(94)

Die Interpretation, die Luis Gonçalves dos Santos der Geschichte der christlichen Kirchen verlieh, und insbesondere der Elemente, die angeblich die Legitimität und Wahrhaftigkeit der katholischen Religion begründeten - ihre *Einheit, Universalität* und *Tradition* -, offenbart einen Stil des Schreibens der Kirchengeschichte, der typisch ist für die Zeit, in der unter einem apologetischen und memoiristischen Bias "die Kirche als eine göttliche, nicht als eine soziale Institution betrachtet wurde".(95) Dies führte uns zurück zum Erbe, das zuerst von Eusebius von Caesarea begonnen wurde, dem ersten, der über die Kirche aus seiner Sicht der Gläubigen schrieb. Seine Arbeit übte einen großen Einfluss auf die historischen, konfessionellen und säkularen Produktionen aus, insbesondere mit dem Aufkommen der Moderne, als sie "in der Bekräftigung der verschiedenen christlichen Aspekte wieder aufgegriffen wurde, in einer Zeit, in der der Streit um die Vorherrschaft der Produktion religiösen Sinnes durch die Umfassendheit des interpretativen Feldes der Theologie, geteilt zwischen

Katholiken und Protestanten, ausgelöst wurde".(96)

Im Gegenzug verschleierte diese angebliche Einheit der katholischen Kirche, die vom Vertreter des Ultra-Montanismus verteidigt wurde, die internen Dissidenten des katholischen Glaubens selbst im Brasilien des 19. Jahrhunderts, die, wie gesehen, zwischen Ultra-Montanisten und Regalisten polarisiert waren.

Die Methodisten, die in Brasilien ankamen, kämpften gegen die Einheit der katholischen Kirche sowie gegen einige Dogmen, Lehren und Disziplinen, indem sie sogenannte *Traktate* verwendeten. Pater Perereca bekämpfte diese Position und bezeichnete sie als verfassungswidrig, da sie die offizielle Religion des brasilianischen Reiches diffamierte, und ihre Inhalte wurden daher als Häresie betrachtet.

Laut ihm beinhaltete der Inhalt der *Traktate*: die *Leugnung der realen Gegenwart Jesu Christi in der Eucharistie* und folglich der *Transsubstantiation*; die *Infragestellung der universellen Autorität des Papstes*; die *Anerkennung von nur zwei Sakramenten und Kritik an den verbleibenden fünf*; das *Erlangen der Erlösung nur durch den Glauben an Jesus Christus* und die *Kritik an anderen Praktiken zur Erlösung*.(97) Sie verurteilten auch die *Existenz des Fegefeuers und der Feste für die Heiligen*.(98) Einige dieser Angelegenheiten wurden von Rev. Spaulding in seiner Korrespondenz angesprochen, in der er auch die Fragen der *klerikalen Zölibat*, der *freien Interpretation der Bibel* und der *Verwendung von "falscher" Bibeln* sowie die *Haltung des brasilianischen katholischen Priestertums* erwähnte.

Die in den *Traktaten* diskutierten Themen berührten die Dogmen der katholischen Kirche, die von den Protestanten in der Reformation abgelehnt und vom Konzil von Trient bekräftigt wurden. Andere Streitpunkte betrafen hingegen Fragen der Klerusdisziplin sowie Aspekte der Volksfrömmigkeit und der katholischen Liturgie. Dies ist der Sinn der Meinung, die der methodistische Missionar zum *Fest des Heiligen Geistes* und der *Muttergottes der Herrlichkeit* äußerte, die er als "*Katholizismus-Fehler*" bezeichnet, die dazu neigen, verachtet zu werden, da "die Lichter immer heller werden".(99) Eine solche Kritik griff eines der Themen der illustrierten Kritik auf, die während der Pombal-Administration geschmiedet wurde, die "Fanatismus" und "Aberglaube" als Manifestationen der Volksfrömmigkeit im Portugal des 17. Jahrhunderts darstellte. Pater Perereca hingegen charakterisierte einen "heiligen Katholizismus",(100) der vom konservativen Klerus selbst kritisiert wurde, und argumentierte:

Die Feuerwerksshows gehören nicht zur Liturgie des katholischen Kultes, sie sind Zeichen öffentlicher Freude; Daher beleidigt der Methodist mutig die Feiernden, die dieses Spektakel zum größeren Glanz des Festes Unserer Lieben Frau der Herrlichkeit veranstaltet haben, und verleumdet auch die katholische Religion, die seiner Meinung nach Torheiten autorisiert oder in ihrem Ritual vorschreibt.(101)

Auf der anderen Seite gab es die Kritiken an die methodistischen Rituale wieder, die bei den *Treffen* vertreten waren,**(102)** und verwendete dabei den Bericht eines englischen Reisenden in die Vereinigten Staaten:

Alles, was dort {in der Versammlung} vertreten ist, ist eine Burleske, eine lächerliche Kraft, die der Majestät der Anbetung Gottes unwürdig ist, die manchmal zum Lachen anregt, andere Male Horror verursacht, andere wiederum zu Mitleid bewegt, besonders wenn man die Erhabenheit betrachtet, die sie diese armen, verführten Seelen in den Exzess der Vernunftlosigkeit, der Bescheidenheit und der Gefühle ihrer Würde erheben, mit bemerkenswerter Störung der tierischen Ökonomie, um stundenlang zu schreien, zu schluchzen, wie Teufel zu toben, besonders Frauen. {...} heuchlerische öffentliche Bekenntnisse der Mädchen, die von den falschen Regisseuren dazu animiert werden, ein öffentliches Spektakel ihrer Schwächen und Frivolitäten zu geben oder absichtlich zu lügen, um größere Zuneigungen und Lobesworte zu erhalten.**(103)**

Zusätzlich zu diesen Fragen ging Pater Perereca auf andere Streitigkeiten ein, die dem katholischen Priestertum am Herzen lagen, wie zum Beispiel die Frage des klerikalen Zölibats und der päpstlichen Autorität. In Bezug auf den Zölibat stach die folgende Passage hervor, in der der methodistische Missionar diese Disziplin kritisierte:

Obwohl ich euch (der Geistlichkeit) für euren Schwur auf einen Zustand ewiger Ehelosigkeit danke, und obwohl ihr zu heilig seid, um legal in den Heiligen Stand der Ehe einzutreten, haben doch viele von ihnen große Familien mit Kindern und schämen sich dessen nicht!**(104)**

Luis Gonçalves dos Santos widerlegte diese Aussage und argumentierte, dass es nicht mehr als ein Missverständnis des methodistischen Missionars war, weil:

Die Väter haben Brüder und Schwestern, Neffen und Nichten usw., also ist nicht alles, wie es scheint; und niemand ist verpflichtet, aufgrund des pharisäischen Skandals auf Akte der Nächstenliebe zu verzichten. Aber nehmen wir an, ein halbes Dutzend Väter verursachen den öffentlichen Skandal, den der Methodist uns vorwirft. Folgt daraus, dass sie alle, oder zumindest viele, so sind, wie er sagt? Nein.**(105)**

Daher schenkte es einem Problem, das zweifellos die Moral und Disziplin des brasilianischen Klerus seit der Kolonialzeit beeinflusst hat - der verbreiteten Praxis des klerikalen Konkubinats -**(106)** und das Gegenstand ihrer früheren Streitigkeiten mit Pater Diogo Feijó war, wie wir gesehen haben, nicht die gebührende Bedeutung.

Zusätzlich zur Frage des Zölibats prangerte Pater Perereca das angebliche Missverständnis des methodistischen Missionars bezüglich der Frage der päpstlichen Autorität an, was die "Kontroverse zwischen den Katholiken dieses Landes und dem Papst über die Wahl eines Bischofs hervorhob, die Seine Heiligkeit ablehnt zu bestätigen".(107) Indem er die Bedeutung des Themas herabsetzte,(108) argumentierte er:

Der Methodist soll nicht verwirrt sein, dass die Brasilianer schworen, Katholiken zu sein, und durch die Gnade Gottes, dass sie sich nie vom Zentrum der Einheit trennen, das von Jesus Christus so empfohlen wurde, und dass sie nie den kindlichen Gehorsam gegenüber diesem gemeinsamen Vater der Gläubigen verweigern, diesem obersten Hirten, den Jesus Christus, bevor er in den Himmel aufstieg, auf der Erde zurückließ, um seine Zeit zu erfüllen, und dem, der seine Lämmer und seine Schafe aufgab. {...} Die Katholiken von Rio de Janeiro und ganz Brasiliens hatten keine Kontroverse mit Papst Gregor XVI. Diejenigen, die vor 4 bis 5 Jahren die Kontroverse mit Seiner Heiligkeit auslösten und sie immer noch mit so viel Skandal unterstützen, sind entweder keine Katholiken oder wollen keine Katholiken mehr sein.(109)

Zu der Zeit, die wir studierten, wurde die Frage der päpstlichen Autorität auch mit der Frage des Priestertums verknüpft. Für die Ultra-Montanisten-Priester repräsentierten die Päpste, als Nachfolger des heiligen Petrus - der von Jesus Christus eingesetzt wurde, um die "Wahre Kirche" zu regieren - die übergeordnete Autorität des Katholizismus. In diesem Kontext war das Priestertum sowohl *heilig* als auch *hierarchisch*, ein Konzept, das Pater Perereca dazu veranlasste, den Methodismus zu disqualifizieren, mit der Behauptung, dass die sogenannten Minister keine Priester sind, keine heilige Weihe haben, nicht die Macht erhalten haben, Sünden zu erlösen, noch sie als erlöst zu erklären: Daher ist alles, was sie in dieser Hinsicht tun, Betrug, Entweiheung und Bosheit.(110)

Die obige Passage enthüllt die Punkte des Streits zwischen diesen beiden christlichen Konfessionen und die Anforderungen, die offiziell die Auffassung unterstützten, was "Religion" in der ultrakonservativen Perspektive war oder nicht war: *Priesterausbildung, Institutionalisierung, Macht, die durch eine hierarchische Ordnung* gewährt wurde, neben der bereits erwähnten *Tradition*, die in den Schriften niedergelegt ist.

Pater Perereca fuhr fort, seine Auffassung des Priestertums zu rechtfertigen, die direkt mit dem Prinzip der *Heiligkeit* verbunden ist:

Was ist das, fragt der Graf de Maistre, ein Kultusminister, der sich selbst als Reformiert bezeichnet? Ein Mann, der in Schwarz gekleidet ist und jeden Sonntag auf die Kanzel steigt, um einige ehrliche Reden zu halten: Für diesen Job reicht jeder gute Mann aus. "... Der Protestantismus", fährt De Maistre fort, "verlangt von seinen Ministern nur Tugendhaftigkeit; der Katholizismus jedoch

fordert vergöttlichte Tugendhaftigkeit, das heißt *Heiligkeit*.(111)

Das heißt, *Heiligkeit* wird hier von Pater Perereca als ein Segment der Hierarchie verstanden - mit dem Papst, dem legitimen Vertreter des Apostels Petrus -, der den Methodismus disqualifiziert, der aus Laien und Nicht-Priestern besteht. Um diese Argumente zu untermauern, verwendete er erneut einen Vertreter des französischen Traditionalismus, der zusammen mit De Bonald, Lamennais, Bossuet eine Reihe von Ideen strukturierte, um der revolutionären Welle im 18. und 19. Jahrhundert entgegenzuwirken. Es war Joseph de Maistre(112), der neben der konterrevolutionären Kritik, die den Protestantismus und die Revolution miteinander verband, in der Lage war, einen ausgeprägten Sinn für Realität mit der Stärke dessen, was er als die wahre Religion betrachtete, in Einklang zu bringen: den Katholizismus. Von den brasilianischen Ultra-Montanisten zu Beginn der Republik beansprucht, war sein Werk bereits den hier untersuchten Ultra-Montan-Priestern bekannt, hauptsächlich wegen der Verteidigung des Christentums als "die von Gott in der Geschichte und durch die Geschichte offenbarte Religion", was ihn dazu führte, den "unbestreitbaren Wert der Tradition, der Objektivität und der universellen Autorität in der christlichen Zivilisation" zu verteidigen, wobei die christliche Religion als "Grundlage aller positiven Gesetze" konzipiert wurde und die volle "gesetzgeberische Autorität aufgrund ihrer Gesetze als erste" innehatte.(113)

De Maistres traditionalistisches Denken bestand darauf, dass "die einzige gültige Wertehierarchie eine ist, in der die Politik der Moral und die Moral der Religion untergeordnet ist"(114), Argumente, die seine geschickte Aneignung durch die Ultra-Montagnards des Imperiums erklären.

In der Kritik der Priester Perereca und Tilbury an den Methodisten wurde die Kontroverse über die Verwendung von protestantischen Bibeln oder katholischen Bibeln ohne Verweisnotizen sowie die freie Interpretation der Heiligen Schriften weiter aufgeworfen. Pater Tilbury argumentierte, dass die katholische Kirche nicht die Bibel verbiete, sondern den Missbrauch des Wortes Gottes. Seiner Meinung nach: "Die Bibel wird öffentlich verkauft, gelesen und frei in allen katholischen Ländern der Welt verbreitet, was auch immer die Methodistenmissionare tun möchten".(115)

Pater Perereca kämpfte in seiner ersten Broschüre gegen das Lesen protestantischer Bibeln und den Gewinn, der mit dem Verkauf solcher Bibeln gemacht wurde, ohne sich jedoch um die Wirksamkeit einer solchen Praxis zu kümmern. Wie er begründete:

Unser Missionar drängt uns nicht mit den Bibeln, die er so tapfer bei jedem Schritt verteilt, denn abgesehen davon, dass sie von verschiedenen Sekten sehr schlecht übersetzt sind und die Texte nicht miteinander übereinstimmen, ist es für sie ein sehr profitables Geschäft (Sic). {...} Katholische Missionare predigen das Evangelium, Methodisten verkaufen das Evangelium für ihre Neophyten zum Lesen!(116)

Dieses Bild würde sich jedoch ändern, als er begann, sich der Ankündigung von Reverend Kidder zu widersetzen, die am 15. Dezember 1837 im *Jornal do Commercio* veröffentlicht wurde, die, laut Luis Gonçalves dos Santos, auf andere ähnliche Ankündigungen folgte, die im Vorjahr veröffentlicht wurden und den Verkauf von Bibeln des katholischen Priesters António Pereira de Figueiredo förderten,(117) die von Protestanten herausgegeben wurden, in denen die erforderlichen Erläuterungen, laut dem Ultrakonservativen Geistlichen, zum Verständnis der Heiligen Schriften unterdrückt wurden:

Unser portugiesischer Vater A. Pereira hat seine unveröffentlichte Version der Bibel nicht herausgegeben. Wenn die Bibelgesellschaft also so an der brasilianischen Jugend interessiert ist, warum hat er die Notizen aus den beiden Versionen des weisen Pereira gelöscht und nur den Text gedruckt?(118)

Zusätzlich richtete diese Anzeige sich an die für "Meister und Klassenleiter" bearbeitete Bibel. Diese Frage wurde von Pater Perereca heftig bestritten, für den nicht alle intellektuell bereit waren, die Heiligen Schriften ohne die Hilfe der katholischen Erläuterungen zu interpretieren, da die biblischen Texte schwer zu verstehen waren. Gestützt auf Vincent de Lérins(119) Arbeit über Häresie, verurteilte er einen Christen als unverzeihlich, der:

sein eigenes Urteil dem der Kirche vorzieht; und wenn er in seinem Irrtum beharrt, ist er ein Ketzer, ein Exkommunizierter, ein Heide und ein Zöllner. Ein so beklagenswerter Zustand der Protestanten von den Lutheranern und Calvinisten bis zu den Methodisten, die die modernsten von allen sind, und vielleicht aus diesem Grund die hartnäckigsten im Irrtum und wagen es, ihn sogar unter Katholiken zu verbreiten!(120)

Die freie Interpretation der Bibel und ihre Verwendung im Unterricht standen im Zusammenhang mit der Eröffnung von "Vorlesungen" durch den Missionar von Rio de Janeiro sowie der Sonntagsschule für religiösen Unterricht. Obwohl es sich nicht um eine explizit religiöse Frage handelte, betraf sie die katholische Kirche direkt, da der Klerus direkt an der allgemeinen Erziehung der brasilianischen Jugend beteiligt war. In seiner Korrespondenz berichtete der Missionar, dass er eine "Klasse"(121) eröffnet und den Unterricht in Brasilien disqualifiziert habe, indem er auf die Sprachverwirrung im "Turm von Babel" Bezug nahm.(122)

Nach unserer Ansicht ist die Opposition gegen den Verkauf der von dem Oratorienpriester António Pereira de Figueiredo übersetzten Bibelversion weitgehend darauf zurückzuführen, dass er einer der Vertreter des Pombal-Reformismus und ein Verteidiger der religiösen Toleranz im Portugal des 18. Jahrhunderts war - er opponierte öffentlich gegen die "verwirrten und dunklen" scholastischen Methoden und war der Autor von "*Theologischer Versuch*" (1766) und "*Theologische Demonstration*" (1769), "zwei wahren Säulen des portugiesischen Regalismus", die für die Verteidigung des bischöflichen Zweigs des portugiesischen Regalismus

verantwortlich waren, für den er in den Bischöfen seine grundlegenden Instrumente fand.(123) In diesem Fall klingt die Erwähnung von "Sabio Pereira" viel mehr wie ein rhetorischer Trick, da er sich auf einen portugiesischen Aufklärer bezieht, der sich den gallikanisch-jansenistischen Tendenzen des Pombal-Regalismus verschrieben hat.

Im Gegenzug verstärkte die Tatsache, dass diese Übersetzung von Protestanten ausgewählt und bearbeitet wurde, zusammen mit dem Vorschlag ihrer freien Interpretation, die symbolische Verbindung, die der Ultra-Montanismus-Klerus zu diesem Zeitpunkt zwischen *Regalismus* und *Protestantismus* herstellte, und beide wurden im Brasilien des 19. Jahrhunderts als "Häresie" und "religiöser Dissens" betrachtet.

## Schlussbetrachtungen

Die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts war eine Zeit der Anpassung der Kirche an die fortlaufenden politischen, sozialen und kulturellen Veränderungen. Daher blieb sie weit mehr als eine Institution, die auf eine vollständige institutionelle Trennung von der zivilen Macht zusteuerte, eng mit dem Staat verbunden als ein starkes Bindeglied zwischen Dimensionen, die zu dieser Zeit tiefgreifende Transformationen und Neuordnungen durchliefen.

Aus dieser Perspektive, weit davon entfernt, zu versuchen, den Staat und die Kirche in Abhängigkeits- und/oder Bedeutungsgraden zu hierarchisieren, erlaubte die Diskussion, sich auf die Historizität der Aneignung der Doktrinen und institutionalisierten Praktiken zu konzentrieren, die das politisch-religiöse Feld in Brasilien in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts strukturierten, und legte die Probleme einiger Dimensionen offen, die damals die institutionelle Konfiguration der katholischen Kirche und des imperialen Staates prägten.

Unter Berücksichtigung der Verbindungen zwischen politischer und religiöser Macht, die im Mittelpunkt der Diskussion über die Legitimität der politischen Ordnung im modernen Verfassungsstaat und der politischen Demokratie stehen, hat die Analyse der von den Priestern Perereca und William Tilbury veröffentlichten Pamphlete es uns ermöglicht, die Anfänge einer Debatte zu lokalisieren, die Ende des neunzehnten Jahrhunderts eine dringende Natur annahm: die Frage der religiösen Pluralität und die Neudefinition des Beziehungsmodells zwischen Staat und Kirche in Brasilien durch das Ende des Patronats, das durch die Verfassung von 1891 offiziell gemacht wurde.

In diesem Sinne ist es wert zu erinnern, dass 1837, als die erste Broschüre von Pater Luis Gonçalves dos Santos veröffentlicht wurde, dies auch dem Jahr entsprach, in dem es einen Wendepunkt im Spiel der imperialen politischen Kräfte gab, eine Bewegung, die als *konservative Regression* bekannt ist, die den Aufstieg der Paladine des Ultra-Montanismus auf die Ebene der nationalen Politik sah.(124) Seitdem haben

die Argumente und Reformen, die von Vertretern des Ultra-Montanismus unterstützt wurden, als Lösung für die angeblichen Bedrohungen der Hegemonie der katholischen Religion, die theologischen, philosophischen und politischen Matrizen jener Manifestationen des konterrevolutionären Denkens wiederbelebt, die in Frankreich zwischen dem 18. und 19. Jahrhundert entstanden, aus denen ein ausgeprägter "katholischer Traditionalismus" abgeleitet wurde, als eine orthodoxe Alternative zu den institutionellen und juristischen Veränderungen der Zeit.

In der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts begannen solche Tendenzen auf der Ebene der Repräsentationsmacht und neuer Räume der Geselligkeit, die von unserer politischen Moderne eingeführt wurden, und polarisierten die verschiedenen Strömungen des brasilianischen Klerus - Ausdruck verschiedener Modelle der Säkularisierung -, was nicht nur auf das konfliktreiche Zusammenleben verschiedener Modelle der Kirchenreform und ihre Beziehung zur weltlichen Macht hinwies, sondern auch auf unterschiedliche Wege des Glaubens und der Interpretation der Schriften.

## Bibliographie

**BAKER**, Keith M. Einleitung. In: BAKER, Keith M. Die französische Revolution und die Schaffung einer modernen politischen Kultur: Die politische Kultur des alten Regimes. Oxford; New York: Pergamon Press, 1987. S. XI-XIII.

**BLAKE**, Augusto Victorino Alves Sacramento. Guilherme Paulo Tilbury. In: BLAKE, Augusto Victorino Alves Sacramento (Hrsg.). Brasilianisches Bibliographisches Wörterbuch - Band 3. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1985, S. 197. Verfügbar unter: <<http://bd.camara.gov.br/bd/handle/bdcamara/14856>>. » <http://bd.camara.gov.br/bd/handle/bdcamara/14856>

**BARBOSA**, Maria Izabel. Bossuet und die Aufhebung des Edikts von Nantes. Akrópolis-Revista, 2008

**BOURDIEU**, Pierre. Genese und Struktur des religiösen Feldes. In: BOURDIEU, Pierre. Die Ökonomie der symbolischen Austausch. São Paulo: Perspectiva, 2011.

**CIARALLO**, Gilson. Das Thema der Religionsfreiheit in der brasilianischen Politik des 19. Jahrhunderts: Ein Weg zum Verständnis der Säkularisierung der politischen Sphäre. Revista de Sociologia e Política, v. 19, n. 38, S. 85-99, Feb. 2011.

**DE AYALA**, Ignacio Lopez (Übers.). Das heilige und ökumenische Konzil von Trient. Königliche Druckerei: 1785.

**DI STEFANO**, Roberto. Religiöse Dissidenz und Säkularisierung im 19. Jahrhundert Iberoamerikas: Konzeptuelle und methodologische Fragen. Projeto História (Revista

do Programa de Estudos Pós-Graduados de História), São Paulo, n. 37, S. 157-178, 2008.

**HAUCK**, João Fagundes. Geschichte der Kirche in Brasilien: Versuch einer Interpretation aus der Sicht des Volkes. Zweite Epoche: Die Kirche in Brasilien im 19. Jahrhundert. São Paulo: Paulinas; Petrópolis, RJ: Vozes, 1992.

**HAUPT**, Heinz-Gerherd. Religion und Nation im 19. Jahrhundert in Europa: Einige vergleichende Anmerkungen. Estudos Avançados, São Paulo, v. 22, n. 62, S. 77-94, 2008.

**HERBERG**, Will. Protestanten, Katholiken und Juden São Paulo/Belo Horizonte: Itatiaia, 1962.

**HERVIEU-LÉGER**, Daniéle. Der Pilger und der Bekehrte: Religion in Bewegung. Mexiko: Ediciones del Helénico, 2004.

**HOORNAERT**, Eduardo. Geschichte der Kirche in Brasilien: Versuch einer Interpretation aus der Sicht des Volkes. Erste Epoche., 1992.

**JANCSÓ**, István; **PIMENTA**, João Paulo Garrido. Teile eines Mosaiks (oder Anmerkungen zur Untersuchung der Entstehung der brasilianischen nationalen Identität). In: **MOTA**, Carlos Guilherme (Hrsg.). Unvollendete Reise. Die brasilianische Erfahrung (1500-2000). Formation: Geschichten. São Paulo: SENAC, 2000. S. 127-175.

**KENNEDY**, James L. Fünfzig Jahre Methodismus in Brasilien São Paulo, Methodist, 1928.

**LE GOFF**, Jacques; **SCHMITT**, Jean-Claude. Häresie. In: Thematisches Wörterbuch des westlichen Mittelalters - Band 2. Bauru, SP: São Paulo, SP: EDUSC: Offizieller Druck des Staates, 2002, S. 503-521.

**LUSTOSA**, Oscar de Figueiredo. Reformer in der Kirche Brasiliens-Imperium São Paulo: Universität São Paulo, Fakultät für Philosophie, Literatur und Geisteswissenschaften, 1977.

**MENDONÇA**, Antonio Gouvea. Der himmlische Aufstieg: Die Einführung des Protestantismus in Brasilien. São Paulo, SP: ASTE, 1995.

**MENDONÇA**, Antonio Gouvea. Der Protestantismus in Brasilien und seine Kreuzungen. Revista USP, São Paulo, n. 67, S. 48-67, Sept.-Nov. 2005.

**MENDONÇA**, Antonio Gouvea; **VELASQUES FILHO**, Procoro. Einleitung zum Protestantismus in Brasilien São Paulo: Loyola, 1990.

**MOREL**, Marco. Die Transformationen der öffentlichen Räume. Presse, politische Akteure und Sozialität in der imperialen Stadt (1820-1840). São Paulo: Hucitec, 2005.

**NOGUEIRA**, Octaciano (Hrsg.). Brazilianische Verfassungen: 1824 Brasília: Senat und Ministerium für Wissenschaft und Technologie, Zentrum für Strategische Studien, 2001.

**PEREIRA**, Rodrigo da Nóbrega Moura. Die Rettung Brasiliens: Die protestantischen Missionen und die politisch-religiöse Debatte des 19. Jahrhunderts. Dissertation. Rio de Janeiro: Staatliche Universität Rio de Janeiro, 2008.

**PIRES**, Thiago. Die Kirchengeschichte neu betrachten: Die eusebische Narrative: Ultramontanismus - Regalismus (1840-1889). Belo Horizonte: Fino Traço/São Luis: EDFMA, 2015.

**SANTIROCCHI**, Ítalo Domingos. Eine Frage der Überprüfung von Konzepten: Romanisierung - Ultramontanismus - Reform. Temporalidades Studentenmagazin des Programms für Geschichte der UFMG, v. 2, n. 2, Aug./Dez 2010.

**SANTOS**, Cândido. Antonio Pereira de Figueiredo, Pombal und die Aufklärung. Revista de História das Ideias, Coimbra, 4, S. 167-206, 1982.

**SILVA**, Ana Rosa Cloquet da. Die Erfindung der Nation. Aufgeklärte Intellektuelle und luso-brasilianische Staatsmänner in der Krise des portugiesischen Ancien Régime. São Paulo: Hucitec, 2006.

**SILVA**, Ana Rosa Cloquet da; & LOURENÇO, Laís da Silva. Zwischen Politik und Religion: Eine Analyse der feijoistischen Periodika in der Zeit von 1834 bis 1835. Revista Brasileira de História das Religiões, v. 7, S. 207-229, 2015.

**SOUZA**, Françoise Jean de Oliveira. Vom Altar zur Tribüne: Die politischen Priester bei der Bildung des brasilianischen Nationalstaates (1823-1841). (Dissertation). Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2010.

**SOUZA**, José Carlos Aguiar de. Die Geschichtsphilosophien und die These der Säkularisierung: Die christliche Theologie und die Wurzeln der Säkularisierung in der Moderne. PLURA, Revista de Estudos de Religião, v. 2, n. 2, S. 43-57, 2011.

**TEIXEIRA**, Faustino. Gesichter des zeitgenössischen brasilianischen Katholizismus. Revista da USP, 67, S. 14-23, 2005.

**TEIXEIRA**, Faustino. Soziologie der Religion: Theoretische Ansätze. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

**VIEIRA**, Davi Gueiros. Der Protestantismus, die Freimaurerei und die religiöse Frage in Brasilien. Brasília, DF: Editora da UnB, 1980.

## Primäre Quellen

*Anais der Abgeordneten-kammer* Brasília: Abgeordneten-kammer. Verfügbar unter: <Verfügbar unter: <http://www.camara.gov.br> >. Zugriff: Jan, 2013. »  
<http://www.camara.gov.br>

**FEIJÓ**, Diogo Antônio. Antwort des Abgeordneten Feijó auf die Parolen, Beleidigungen und Widersprüche von Pater Luiz Gonçalves dos Santos. In: CALDEIRA, Jorge (Hrsg.). Diogo Antônio Feijó São Paulo: Editora 34, 1999. S. 342.

**SANTOS**, Luís Gonçalves dos. Katholisches Gegenmittel gegen das Methodisten-Gift oder Widerlegung des zweiten Berichts des sogenannten Missionars von Rio de Janeiro. Verfasst von Pater Tilbury. Mit einer Analyse der Ankündigung des Bibelverkäufers, &c. durch Pater {...}. Rio de Janeiro: Imprensa Americana, 1838.

**SANTOS**, Luís Gonçalves dos. Verteidigung des katholischen Klerus und Volkes von Rio de Janeiro oder Widerlegung der Lügen und Verleumdungen eines Betrügers, der sich als Missionar von Rio de Janeiro bezeichnet, gesandt von der methodistisch-episkopalen Gesellschaft von New York zur Zivilisierung und Bekehrung zum {...}. Rio de Janeiro: Imprensa Americana, 1837.

**SANTOS**, Luís Gonçalves dos. Der Katholik und der Methodist, oder Widerlegung der häretischen und falschen Lehren, die die sogenannten Missionare von Rio de Janeiro, Methodisten aus New York, in dieser Hauptstadt des brasilianischen Reiches durch Druckschriften, die Tracts genannt werden, verbreitet haben, um Anhänger für ihre Sekte zu gewinnen, &c. Zusammen mit einer Abhandlung über das Recht der Katholiken, in Kirchen und auf deren Friedhöfen begraben zu werden. Angeboten und gewidmet dem Exzellenz und Ehrwürden Herrn Scipião Domingos Fabrini... vom Pater Luiz Gonçalves dos Santos. Rio de Janeiro: Imprensa Americana, 1839.

**SANTOS**, Luís Gonçalves dos. Katholische Replik auf die Antwort, die der ehrwürdige Abgeordnete Feijó dem Pater Luiz Gonçalves dos Santos gegeben hat. Rio de Janeiro: Typographia de Torres, 1827.

**(1) HAUPT**, Heinz-Gerhard. Religion und Nation in Europa im 19. Jahrhundert: Einige vergleichende Anmerkungen. Estudos Avançados, São Paulo, Bd. 22, Nr. 62, 2008. S. 77-94 (Zugriff am 10. Oktober 2015). Verfügbar unter: <<http://www.scielo.br>>.

**(2) SOUZA**, José Carlos Aguiar de. Die Philosophien der Geschichte und die These der Säkularisierung: die christliche Theologie und die Wurzeln der Säkularisierung in der Moderne. PLURA, Zeitschrift für Religionsstudien, Bd. 2, Nr. 2, 2011. S. 43-57.

- (3) **HERVIEU-LÉGER**, Danièle. Der Pilger und der Bekehrte: Die Religion in Bewegung. Mexiko: Ediciones del Helénico, 2004. S. 37.
- (4) **SOUZA**, José Carlos Aguiar de, Op. Cit., S. 43-57.
- (5) **PIRES**, Tiago. Ein Wiederbesuch der kirchlichen Geschichtsschreibung. Die Überwindung einer eusebischen Erzählung. In: BUARQUE, Virgínia A. Castro (Hrsg.). Geschichte der religiösen Geschichtsschreibung. Ouro Preto: EDUFOP/PPGHIS, 2012. S. 33.
- (6) **FERREIRA**, Ismael de Vasconcelos. Pentecostalismus und Säkularisierung: Von der doktrinären Starrheit zum religiösen Pluralismus. Horizonte, Belo Horizonte, Bd. 10, Nr. 28, S. 1462, Okt.-Dez. 2012.
- (7) **SOUZA**, Françoise Jean de Oliveira. Vom Altar zur Tribüne. Die politischen Priester bei der Bildung des brasilianischen Nationalstaates (1823-1841). (PhD-Thesis) Rio de Janeiro: Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 2010. S. 324.
- (8) **CIARALLO**, Gilson. Das Thema der Religionsfreiheit in der brasilianischen Politik des 19. Jahrhunderts: Ein Weg zum Verständnis der Säkularisierung der politischen Sphäre. Revista de Sociologia e Política, Bd. 19, Nr. 38, Feb. 2011. S. 95.
- (9) **BALEIRO**, A. (Hrsg.). Brasilianische Verfassungen: 1891. Brasília: Bundes-Senat und Ministerium für Wissenschaft und Technologie, Zentrum für Strategische Studien, 2001. S. 96.
- (10) **PEREIRA**, Rodrigo da Nóbrega Moura. Die Rettung Brasiliens: Die protestantischen Missionen und die politisch-religiöse Debatte des 19. Jahrhunderts. (PhD-Thesis. Rio de Janeiro: Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 2008. S. 66.)
- (11) Ibidem, 67.
- (12) Ibidem, 73.
- (13) Lok. cit.
- (14) **NOGUEIRA**, Octaciano (Hrsg.). Brasilianische Verfassungen: 1824. Brasília: Bundes-Senat und Ministerium für Wissenschaft und Technologie, Zentrum für Strategische Studien, 2001. S. 80.
- (15) **PEREIRA**, Rodrigo da Nóbrega Moura, Op. Cit., S. 74. 16 **SOUZA**, Françoise Jean de Oliveira, Op. Cit., S.16.
- (17) **SANTIROCCHI**, Italo D.. Eine Frage des Gewissens. Die Ultramontanisten in Brasilien und der Regalismus der Zweiten Herrschaft (1840-1889). Belo Horizonte: Fino Traço, 2015. S.73.
- (18) Ibidem, S. 48-49.
- (19) **DI STEFANO**, Roberto. Worüber sprechen wir, wenn wir 'Kirche' sagen? Reflexionen über den historiographischen Gebrauch eines polysemischen Begriffs. Ariadna Histórica. Sprachen, Konzepte, Metaphern. Nr. 1, 2012, S. 209. Für den Autor: "Während die kanonische Unterscheidung zwischen Klerus und Laien auf die Ursprünge des Christentums zurückgeht, ist die Gestaltung der Kirche als juristisch-politische Einheit ein relativ neues Phänomen, das aus einem Säkularisierungsprozess hervorgegangen ist, bei dem die Kirche selbst einer der Hauptakteure war."
- (20) **MENDONÇA**, Antonio Gouvea. Republik und religiöse Vielfalt in Brasilien. Revista USP, Nr. 59, 2003. S. 144-163.
- (21) **William Paul Tilbury**, war Engländer und lebte in Brasilien. Er war der Pfarrer des St. Peter's Ordens, Kommandant des Christusordens und Ritter des Kreuzes. Er

unterrichtete auch als öffentlicher Englischlehrer und privater Englisch- und Französischlehrer. Er bekehrte mehrere Protestanten zum Katholizismus. (BLAKE, Augusto Victorino Alves Sacramento. Guilherme Paulo Tilbury. In: \_\_\_\_ (org.). Dicionário bibliográfico brasileiro - v. 3. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1985, S. 197. Verfügbar unter: <  
<http://bd.camara.gov.br/bd/handle/bdcamara/14856>>.

**(22)** Obwohl dies nicht die Existenz eines Untergrunds religiöser Toleranz beseitigte, der zu einem großen Teil auf die Auswirkungen der Werke europäischer Intellektueller zurückzuführen war, die seit dem 15. Jahrhundert in dieser Verteidigung hervorstachen - wie die Schriften von Erasmus von Rotterdam und Spinoza - und die zum Aufklärungsdiskurs führten, waren das 16. und 17. Jahrhundert in der iberischen Welt durch die offizielle Intoleranz gegenüber jedem anderen Glauben als dem katholischen gekennzeichnet. (ROCHA, Igor Tadeu Camilo. Religiöse Toleranz in der portugiesisch-brasilianischen Welt während der Zeit der Aufklärung: Reflexion anhand inquisitorischer Quellen": e-Hum, v. 6, 2014. S.27).

**(23)** Vieira weist darauf hin, dass dieser missionarische Protestantismus, der nach Brasilien kam, ein orthodoxer Protestantismus war, ein Feind des Positivismus, wie der Ultramontanismus. (VIEIRA, Davi Gueiros. Der Protestantismus, die Freimaurerei und die religiöse Frage in Brasilien. Brasília, DF: Editora da UnB. 1980).

**(24)** Die Werke dieser beiden Autoren zu diesem Thema sind: **SANTOS, Luiz Gonçalves dos**. Antidoto catholico contra o veneno methodista oder Widerlegung des zweiten Berichts des sogenannten Missionars von Rio de Janeiro. Zusammengestellt von R.P.G. Tilbury. Mit einer Analyse der Ankündigung des Bibelverkäufers, &c. vom Pater Luiz Gonçalves dos Santos. Rio de Janeiro: Imprensa Americana. 1838; **SANTOS, Luiz Gonçalves dos**. Verteidigung des Klerus und des katholischen Volkes von Rio de Janeiro oder Widerlegung der Lügen und Verleumdungen eines Betrügers, der sich als Missionar von Rio de Janeiro bezeichnet, gesandt von der methodistisch-episkopalen Gesellschaft von New York, um die Einwohner von Rio de Janeiro zu zivilisieren und zum Christentum zu bekehren, &c., &c., &c. Rio de Janeiro: Imprensa Americana, 1837; **SANTOS, Luiz Gonçalves dos**. Der Katholik und der Methodist, oder Widerlegung der häretischen und falschen Lehren, die die sogenannten Missionare von Rio de Janeiro, Methodisten aus New York, in dieser Hauptstadt des brasilianischen Reiches durch Druckschriften, die Traktate genannt werden, verbreitet haben, um Anhänger für ihre Sekte zu gewinnen, &c. Zusammen mit einer Abhandlung über das Recht der Katholiken, in Kirchen und auf deren Friedhöfen begraben zu werden. Angeboten und gewidmet dem Exzellenz und Ehrwürden Herrn Scipião Domingos Fabrini... vom Pater Luiz Gonçalves dos Santos. Rio de Janeiro: Imprensa Americana, 1839. Diese Quellen wurden im Bestand der Bibliothek Brasiliana Mindlin an der Universidade de São Paulo lokalisiert und digitalisiert.

**(25)** **DI STEFANO, Roberto Di**. Religiöse Dissidenz und Säkularisierung im iberioamerikanischen 19. Jahrhundert: Konzeptionelle und methodologische Fragen. Projeto História, São Paulo, Nr. 37, Dez. 2008. S. 169.

**(26) CASTRO**, Zília Osório de. Antecedents des Pombalischen Regalismus. Studien zu Ehren von João Francisco Marques. Porto: Fakultät für Geisteswissenschaften der Universität Porto, 2002.

**(27)** Der Autor definiert Regalismus als das "rechtlich-religiöse System, das eine übermäßige Einmischung des Königs oder des Staates in das kirchliche Leben befürwortet, basierend auf der angeblichen Pflicht der Monarchen, "das Wohl, auch das spirituelle, der Untertanen zu suchen", und die Kirche unter ihre Abhängigkeit stellen. Dieser Vorschlag wurde von mehreren protestantischen Königen und Fürsten - wie in Deutschland, England und den skandinavischen Ländern - vertreten und führte dazu, dass sie sich zu Oberhäuptern ihrer jeweiligen Kirchen erklärten und sich von Rom trennten. (LEITE, António. Die Pombalina-Ideologie: Aufgeklärter Despotismus und Regalismus. Brotéria, v. 114, n. 5/6, Mai-Jun, 1982. S. 497-498).

**(28)** "Die französische katholische Doktrin zeichnet sich durch eine Vorherrschaft des Staates über die katholische Kirche aus, mit ausgeprägtem Nationalgefühl, was somit starke politische Auswirkungen hat." (SANTIROCCHI, Ítalo, Op. Cit., S.19-20).

**(29)** Der Jansenismus ist eine Lehre, deren Name von Cornelis Jansen, genannt Cornelius Jansenius (Acquoy, Holland 1563 - Ypres 1638), Bischof von Ypres in der belgischen Provinz Flandern, und seinen Anhängern abgeleitet ist. Er entstand aus den Konflikten über die Gnade: ihre Rolle für die Erlösung und die Kontroverse darüber, ob sie ein ausschließlich göttliches Attribut ist (eine Position, die vom Konzil vertreten und mit den Bañist-Priestern, Anhängern des Dominikaners Domingo Bañez, identifiziert wurde) oder das Ergebnis des Beitrags der menschlichen Freiheit, der von den Molinisten, Anhängern des Jesuiten Luís de Molina, vertreten wurde). Im 17. Jahrhundert wurde die Kontroverse von Jansênio wieder aufgegriffen und unter der Leitung des Oratorianers Pascásio Quesnel ab 1684 mehr und mehr zu einer politisch-religiösen Oppositionspartei, die in Italien, Holland und Portugal Fuß fasste. (Ebenda, S. 18-19). Neben diesen Varianten gibt es auch das Vorhandensein von "Febronianismus" und "Josephismus", die in der europäischen Welt in Mode sind.

**(30)** Laut Ítalo Domingos Santirocchi "leitet sich das Wort Ultramontanismus vom Lateinischen 'ultra montes' ab, was 'jenseits der Berge' bedeutet, also von den Alpen". Sein Ursprung stammt aus der mittelalterlichen Kirchensprache, die alle nicht-italienischen Päpste bezeichnet. Er fügt hinzu, dass der Begriff im 18. Jahrhundert verwendet wurde, um "die Verteidiger der Kirche in jedem Konflikt zwischen weltlicher und geistlicher Macht zu identifizieren". (SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. Eine Frage der Konzeptüberprüfung: Romanisierung - Ultramontanismus - Reform. Temporalities, v. 2, n. 2, Aug/Dec, 2010. S. 24).

**(31) AZZI**, Riolando. Die Krise der Christenheit und das liberale Projekt. Geschichte des katholischen Denkens in Brasilien, Bd. II. São Paulo: Edições Paulinas, 1991.

**(32) CARVALHO**, Flávio Reis de. Ein portugiesischer Aufklärung? Die Reform der Universität von Coimbra (1772). São Paulo: Annablume, 2008. S. 52.

**(33) SANTIROCCHI**, Ítalo Domingos. Eine Frage der Konzeptüberprüfung, Op. Cit., S. 51-52. Eine wichtige Umsetzung der religiösen Frage, die den Bildungsreformen selbst vorausging, war das Gesetz zur Vertreibung der Gesellschaft Jesu aus Portugal und seinen Herrschaftsgebieten von 1759, "eine Maßnahme, die

anderen europäischen Nationen zum Vorbild wurde", was zu einer Bewegung führte, die in der Unterzeichnung des Briefes Dominus ac Redemptor noster durch Papst Clemens XIV. (1705-1774) gipfelte, der die universelle Unterdrückung der Gesellschaft Jesu im Jahr 1773 anordnete.

**(34) SANTOS**, Cândido. Jansenismus und Antijansenismus am Ende des Alten Regimes. Porto: Edições Afrontamento, 2011. S. 952.

**(35) ROCHA**, Igor Tadeu Camilo, Op. Cit., S. 21.

**(36)** In seinem Politischen Testament bestätigte D. Luís da Cunha, dass eine dritte „unbesiegbare und grausamste Blutung, die der Staat erleidet, diejenige ist, die ihm von der Inquisition zugefügt wird, denn täglich verlassen die sogenannten „Neuchristen“ aus Angst davor Portugal. Das gleiche Problem wurde von Ribeiro Sanches in seiner Abhandlung über den Ursprung der Bezeichnung „Alter Christ“ und „Neuer Christ“ in Portugal sowie die Ursachen für die Fortsetzung dieser Bezeichnungen und der jüdischen Blindheit angesprochen, wobei beide Texte Pombal bekannt waren. Zu diesem Thema siehe: SILVA, Ana Rosa Cloclot da. Inventando a Nação. Aufgeklärte Intellektuelle und luso-brasilianische Staatsmänner in der Krise des alten portugiesischen Regimes (1750-1822). São Paulo: HUCITEC, 2005.

**(37) ROCHA**, Igor Tadeus Camilo, Op. Cit., S. 20-21. Für den Autor lenkten die Pombaline Reformen die alte Verfolgung und die inquisitorische Repression auf jene Akteure um, die als eine dreifache Bedrohung betrachtet wurden - für den Thron, den Altar und die Zivilgesellschaft -, die im Allgemeinen als "Böse, Ketzler, Freigeister und Freidenker" bezeichnet wurden.

**(38)** Die Feijoist-Gruppe wurde mit den Priestern José Custódio Dias, Manoel Joaquim do Amaral Gurgel, José Bento Leite Ferreira de Melo, José Martiniano de Alencar, Antônio Maria de Moura und anderen in Verbindung gebracht.

**(39) DI STEFANO**, Roberto. Religiöse Dissidenz und Säkularisierung im iberamerikanischen 19. Jahrhundert, Op. Cit., S. 168-169.

**(40) HAUCK**, João Fagundes (et al). Geschichte der Kirche in Brasilien: Interpretationsversuch ausgehend vom Volk. Zweite Epoche - Die Kirche in Brasilien im 19. Jahrhundert. Petrópolis: Vozes, 2008. S. 14-15.

**(41) DI STEFANO**, Roberto. Religiöse Dissidenz und Säkularisierung im iberamerikanischen 19. Jahrhundert, Op. Cit., S. 168.

**(42) SANTIROCCHI**, Italo Domingos. Eine Frage des Gewissens, Op. Cit., S. 57.

**(43) SOUZA**, Françoise J. de O., Op. Cit., S. 25.

**(44) JANCSÓ**, István (Hrsg.). Unabhängigkeit: Geschichte und Historiographie. São Paulo-Ijuí: Hucitec/FAPESP, 2005.

**(45) SANTIROCCHI**, Italo Domingos, Eine Frage des Gewissens, Op. Cit., S. 67.

**(46) BRASILIEN**. Anais der Abgeordneten-kammer. Sitzung vom 16.10.1827, S.129. Verfügbar unter: <<http://www.camara.gov.br>>

**(47) RICCI**, Magda. Besessenheiten eines regierenden Priesters. Diogo Antônio Feijó (1784-1843). Campinas: EDUNICAMP, 2001. S. 360.

**(48) SOUZA**, Françoise G. de O., Op. Cit., S. 344.

**(49) CIARALLO**, Gilson, Op. Cit., S. 85-99.

**(50) BRASILIEN**. Anais der Abgeordneten-kammer, op. cit., Sitzung vom 17.05.1828, S.99.

- (51) Idem, Sitzung vom 10.06.1828, S.84.
- (52) **SANTIROCCHI**, Italo Domingos, Eine Frage des Gewissens, Op. Cit., S. 67.
- (53) Protestantisches Segment, das um 1453 als eine Bewegung von Anhängern von John Huss in der Gemeinschaft der Brüder in Böhmen entstand. Mit dem Verbot des Protestantismus in Mähren im Jahr 1627 zog die Bewegung um und tauchte in Sachsen wieder auf, angeführt von Graf Nicolaus Ludwig von Zinzendorf, und institutionalisierte sich unter dem Namen Moravische Kirche oder Unitas Fratrum, wodurch Evangelisierungsmissionen initiiert wurden. Die Arbeit der Moravianer war in Brasilien vor allem für ihre Leistungen mit den Indianern Nordamerikas bekannt. Die Moravianer glaubten, dass sie nur die Gesetze erfüllen sollten, die in den heiligen Schriften beschrieben sind, und nicht die der katholischen Kirchenordnungen.
- (54) **MENDONÇA**, Antônio Gouvêa. Der Protestantismus in Brasilien und seine Kreuzungen. Revista USP, São Paulo, Nr. 67, Sep-Nov. 2005. S. 48-67.
- (55) **BRASILIEN**. Anais der Abgeordnetenversammlung. Sitzung vom 25/08/1827, S. 237. Verfügbar unter: <<http://www.camara.gov.br>> (unsere Highlights).
- (56) **SANTIROCCHI**, Italo Domingos, Eine Frage des Gewissens, Op. Cit., S. 161.
- (57) **BRASILIEN**. Anais der Abgeordnetenversammlung, op. cit., Sitzung vom 8. Juli 1826, S. 93.
- (58) Ebenda. S. 94, 95.
- (59) **DI STEFANO**, Roberto. Religiöse Dissidenz und Säkularisierung im iberamerikanischen 19. Jahrhundert, Op. Cit., S. 169.
- (60) **SOUZA**, Françoise J. de O., Op. Cit., S. 397.
- (61) Ibidem, S. 324.
- (62) **SANTOS**, Luiz Gonçalves dos. Katholische Replik auf die Antwort, die der ehrwürdige Abgeordnete Feijó dem Pater Luís Gonçalves dos Santos gab. Rio de Janeiro: Typographia de Torres, 1827.
- (63) Es ist erwähnenswert, dass Feijó nicht die Reformierte Universität von Coimbra besuchte, wo sich die galikanistischen Thesen aus den Pombalischen Reformen verbreiteten. Im Gegensatz zu dieser Tendenz, die bei der Mehrheit der liberalen Geistlichen, die an der Bildung des brasilianischen Staates beteiligt waren, üblich war, fand seine Gründung im Dorf Itu statt, neben den Patrocinisten-Priestern.
- (64) **FEIJÓ**, Diogo Antônio. Antwort des Abgeordneten Feijó auf die Unsinnigkeiten, Beleidigungen und Widersprüche von Pater Luiz Gonçalves dos Santos. In: CALDEIRA, Jorge (Hrsg.). Diogo Antônio Feijó. São Paulo: Editora 34, 1999. S. 342.
- (65) **SANTOS**, Luiz Gonçalves dos. Katholische Replik auf die Antwort, die der ehrwürdige Abgeordnete Feijó dem Pater Luís Gonçalves dos Santos gab, Op. Cit., S. 3.
- (66) **Boanerges Ribeiro** weist darauf hin, dass im Jahr 1810 schwedische Arbeiter eingestellt wurden, die wahrscheinlich Lutheraner waren. (**RIBEIRO**, Boanerges. Protestantismus im monarchischen Brasilien (1822-1888): kulturelle Aspekte der Akzeptanz des Protestantismus in Brasilien. São Paulo: Pioneira, 1973. S. 79).
- (67) **MENDONÇA**, Antonio Gouvea. Die himmlische Zukunft: Die Einführung des Protestantismus in Brasilien. São Paulo, SP: ASTE, 1995.
- (68) Ibidem, S. 54.

(69) In Rio de Janeiro bauten deutsche und englische Ausländer ihre ersten Kapellen, aber es gibt keine Missionsaktivitäten von ausländischen Gemeinschaften.

(70) **Fountain E. Pitts**, ein Pionier der methodistischen Missionen in Südamerika, war Mitglied der Tennessee Annual Conference. Er kam am 19. August 1835 in Brasilien an, predigte in Privathäusern und setzte seine Missionsarbeit in Montevideo und Buenos Aires fort, bevor er im Frühjahr 1836 in die Vereinigten Staaten zurückkehrte. (KENNEDY, James L.. Cinquenta annos de methodismo no Brasil. São Paulo: Methodista, 1928).

(71) **Justus Spaulding** war ein Mitglied der New England Annual Conference und wird als der Premierminister der Southern Methodist Episcopal Church betrachtet.

(72) **Daniel Parish Kidder** kam 1837, im Alter von nur 22 Jahren, nach Brasilien, wo er bis 1840 blieb. Seine Mission auf brasilianischem Boden führte zur Veröffentlichung von drei Büchern über das Land.

(73) **KIDDER**, Daniel Parish. Erinnerungen an Reisen und Aufenthalte in Brasilien, Übersetzung von Moacyr N. Vasconcelos. São Paulo: Martins / EDUSP, Bd. 2, 1972, S. 112. Zitiert nach PEREIRA, Rodrigo da Nóbrega Moura, Op. Cit., S. 75.

(74) Die Polemik über die Sklaverei war das bedeutendste Element für die Spaltungen der amerikanischen Kirchen dieser Zeit. Baptisten, Presbyterianer und Methodisten spalteten sich intern zwischen Südstaatlern und Nordstaatlern. (HERBERG, Will. Protestanten, Katholiken und Juden. São Paulo/Belo Horizonte: Itatiaia, 1962).

(75) **MOREL**, Marco. Die Transformationen öffentlicher Räume. Presse, politische Akteure und Sozialverhalten in der imperialen Stadt. (1820-1840). São Paulo: Hucitec, 2005. S. 167.

(76) Ibidem, S. 171.

(77) Über das journalistische Handeln von Feijó, siehe: SILVA, Ana Rosa Cloquet da; LOURENÇO, Laís da Silva. Zwischen Politik und Religion: Eine Analyse der Feijoísta-Presse in der Zeit von 1834 bis 1835. Revista Brasileira de História das Religiões, Bd. 7, S. 207-229, 2015.

(78) Die Königliche Akademie der Wissenschaften von Lissabon wurde 1779 gegründet und war die wichtigste Instanz für die Vernetzung portugiesischer Männer und Staatsmänner, die für die neue Phase der portugiesischen Aufklärung und für die Formulierung von Reformvorschlägen für das Königreich und die Überseegebiete verantwortlich waren. Da sie den Pombaline-Reformen widerstand - aufgrund des Aufstiegs, der es dem Marquis von Pombal ermöglichte, politische Unzufriedenheit zu schüren - war sie, parallel zu Coimbra, eine Machtschule, in der konservatives Denken Zuflucht fand. (MOREL, Marco, Op. Cit.).

(79) Neben den von den Priestern Perereca und Tilbury verbreiteten Broschüren stach die periodische Presse bei dieser Kritik an den Methodisten hervor. Bereits 1838 wurden zwei Wochenzeitungen zu diesem Zweck herausgegeben: O Católico, später neu aufgelegt als O Católico Fluminense.

(80) **SANTIROCCHI**, Italo Domingos. Eine Frage des Gewissens, Op. Cit., S. 75.

(81) „Der Bischof von São Paulo, ein ehemaliger Student der Universität von Coimbra, Bischof Joaquim Gonçalves de Andrade, der auch Mitglied der Provinzialgesetzgebung war, stimmte für die Annahme des Geschenks. Nachdem er

jedoch von Pater Tilbury erfahren hatte, dass es sich um „gefälschte“ Bibeln handelte, informierte er die Gesetzgebung von São Paulo darüber, und das Projekt wurde auf Eis gelegt.“ (VIEIRA, Davi Gueiros, Op. Cit., S. 35).

**(82) SANTOS**, Luís Gonçalves dos. Rehabilitierung des Klerus und des katholischen Volkes von Rio de Janeiro oder Widerlegung der Lügen und Verleumdungen eines Betrügers, der sich als Missionar von Rio de Janeiro bezeichnet und von der methodistisch-episkopalen Gesellschaft aus New York gesandt wurde, um zu zivilisieren und zu bekehren. Rio de Janeiro: Imprensa Americana, 1837. S. 8.

**(83) SANTOS**, Luis Gonçalves dos, Lok. Cit. (unsere Highlights).

**(84)** Das Konzept der Häresie ist mit dem Beginn des Christentums verbunden. Für die Formulierung des kanonischen Korpus des Neuen Testaments wurden Schriften ausgewählt, die direkt aus den Lehren Jesu stammten. Diese Schriften wurden von der aufstrebenden kirchlichen Institution als "orthodox" definiert, die den Begriff der "Universalkirche" auf Griechisch als "katholisch" formulierte. Philosophische und theologische Kontroversen waren Teil dieses Prozesses, dessen Sieger die Gegner als Häretiker bezeichneten (LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. Häresie. In: Thematisches Wörterbuch des mittelalterlichen Westens - Band 2. Bauru/São Paulo: EDUSC/Imprensa Oficial do Estado, 2002, S. 503 - 521).

**(85) BOURDIEU**, Pierre. Genese und Struktur des religiösen Feldes. In: BOURDIEU, Pierre. Die Ökonomie symbolischer Austausch. São Paulo: Perspectiva, 2011, 1974. S. 62.

**(86) SANTOS**, Luís Gonçalves dos. Der Katholik und der Methodist, oder Widerlegung der häretischen und falschen Lehren, die die sogenannten Missionare aus Rio de Janeiro, Methodisten aus New York, in diesem Hof des brasilianischen Reiches durch Druckschriften, sogenannte Traktate, verbreitet haben, um Anhänger für ihre Sekte zu gewinnen, &c.. Rio de Janeiro: Imprensa Americana, 1839, S. VIII-IX.

**(87) BOURDIEU**, P., Op. Cit., S. 45.

**(88) DI STEFANO**, Roberto, "Religiöse Dissidenz und Säkularisierung im iberamerikanischen 19. Jahrhundert", Op. Cit., S. 158.

**(89)** Unter anderem erwähnte er Tertullian, den Heiligen Augustinus, Vincent de Lérins, Jacques-Benigne Bossuet, Irenäus von Lyon und Cyprian von Karthago.

**(90) SANTOS**, Luís Gonçalves dos. Der Katholik und der Methodist, Op. Cit., S. X.

**(91)** Der Rat von Trient gilt als einer der wichtigsten Räte der katholischen Kirche, der von 1545 bis 1563 stattfand, und war der längste in der Geschichte des Katholizismus, bei dem der Gedanke der protestantischen Reformatoren diskutiert wurde. Um seinen Inhalt zu ermitteln, lohnt es sich, die Übersetzung von D. Ignacio Lopez de Ayala zu konsultieren. Der sakrosankte und ökumenische Rat von Trient. Madrid: Ramon Ruiz, 1798.

**(92) SANTOS**, Luís Gonçalves dos. Rehabilitierung des Klerus und des katholischen Volkes von Rio de Janeiro, op. cit., S. 51.

**(93)** Die Verwendung einer Fremdsprache für die Zuhörer, insbesondere Griechisch und Latein, war ein Element der Diskussionen zwischen der katholischen Kirche und den protestantischen Religionen und wird in den von dem Missionar aus Rio de Janeiro verteilten Traktaten kritisiert.

- (94) SANTOS, Luís Gonçalves dos. Der Katholik und der Methodist, Op. Cit., S. XVII.
- (95) PIRES, Thiago, op. cit., S. 27.
- (96) Ibidem, S. 28.
- (97) SANTOS, Luís Gonçalves dos. Der Katholik und der Methodist, Op. Cit., S. 10-27.
- (98) Ibidem, S. 72.
- (99) Ibidem, S. 46.
- (100) Saint Catholicism wird hier als eine der traditionellsten Formen des brasilianischen Katholizismus verstanden, die seit der Kolonialzeit existiert. Es hat einen populären Ursprung und betont die Verehrung der Heiligen, die Bedeutung von Festivals und die populären Andachten. Es hat einen überwiegend Laiencharakter und behält eine relative Autonomie gegenüber dem institutionellen Katholizismus, ohne die Anwesenheit offizieller Vertreter der Kirche. Saint Catholicism wurde im Prozess der Romanisierung Ende des neunzehnten Jahrhunderts stark bekämpft, als Folge des ultramontanen Reformprojekts, bei dem ein "universalistischer Katholizismus" in Brasilien etabliert wurde, der durch eine starke Kontrolle über die Laien und ihre Vereinigungen sowie die Anpassung des brasilianischen Katholizismus an die Diktate Roms gekennzeichnet war. (TEIXEIRA, Faustino. Faces do catolicismo brasileiro contemporâneo. Revista da USP, n.67, S.14-23, 2005).
- (101) SANTOS, Luís Gonçalves dos. Rehabilitierung des Klerus und des katholischen Volkes von Rio de Janeiro, Op. Cit., S. 46. (Hervorhebungen durch den Autor)
- (102) Religiöse Treffen, die von den Methodisten im Freien, in einer Art religiösem Lager, gefördert wurden, wo Gottesdienste und Bekehrungen stattfanden, während der Expansion nach Westen in Nordamerika. (HERBERG, Will, Op. Cit.)
- (103) SANTOS, Luís Gonçalves dos. Rehabilitierung des Klerus und des katholischen Volkes von Rio de Janeiro, Op. Cit., S. 38-39.
- (104) Ebenda, S. 38.
- (105) Lokale Quelle.
- (106) SERBIN, Kenneth. Priester, Zölibat und sozialer Konflikt: Eine Geschichte der katholischen Kirche in Brasilien. São Paulo: Cia das Letras, 2008.
- (107) SANTOS, Luís Gonçalves dos. Rehabilitierung des Klerus und des katholischen Volkes von Rio de Janeiro, Op. Cit., S. 41.
- (108) Das Pontifikat von Gregor XVI (1831-1846) markierte die Bestätigung und Konsolidierung des Ultramontanismus in Brasilien und erklärte die Konflikte zwischen der Römischen Kurie und den brasilianischen regalistischen Liberalen, die unter Feijós Herrschaft in der politischen Szene dominierten. In dieser Episode bezog sich der Methodist auf die bekannte "Questão Moura". Im März 1833 wurde Antônio Maria de Moura - aus Feijós Gruppe - zum Bischof von Rio de Janeiro ernannt. Sein Name wurde jedoch vom Heiligen Stuhl unter Berufung auf Hindernisse und kirchliche Unregelmäßigkeiten abgelehnt. Es war jedoch klar, dass die Genehmigung aufgrund der Positionierung des Priesters in zwei von der Römischen Kurie als beleidigend betrachteten Projekten verweigert wurde: dem Projekt der Kirchenkasse - das Priestern verbot, Wehrpflichtige von der Regierung zu empfangen, und die

Ausübung anderer Aktivitäten - und dem Projekt über Ehehindernisse. Die brasilianische Regierung betrachtete diese Haltung des Papstes als eine direkte Beleidigung, da die brasilianische Regierung, nun unter der Trina-Regentschaft, nach dem Padroado-Prinzip das Recht hatte, ihre Bischöfe zu ernennen. Der Fall wurde zu einem diplomatischen Problem, das bis mindestens 1835 ungelöst blieb, als Feijó zum Regenten des Reiches gewählt wurde (SANTOS, José Augusto dos. Liberalismo eclesiástico e regalista no Brasil sob o pontificado de Gregório XVI. Tese de doutorado., Roma: UNIGRE, 1971).

**(109) SANTOS, Luís Gonçalves dos.** Rehabilitierung des Klerus und des katholischen Volkes von Rio de Janeiro, Op. Cit., S. 42.

**(110) Ibidem,** S. 72.

**(111) Ibidem,** S. 33 (Hervorhebungen durch den Autor).

**(112)** Geboren in Savoyen im Jahr 1753, wurde er 1788 zum Senator ernannt und wurde nach dem Ausbruch der französischen Revolution in Savoyen ins Exil geschickt. Er ließ sich in Russland nieder und schrieb seine Werke, in denen er die französische Revolution kritisierte, und betrachtete sie als eine Folge der Prozesse, die aus der protestantischen Reformation hervorgingen. (MOTTA, Rodrigo Patto Sá. Paradoxien des konterrevolutionären Denkens: Joseph de Maistre. Locus-Revista de História, 2001).

**(113) CORDI, Cassiano.** Der Traditionalismus in der Ersten Republik. Dissertation (Doktorat in Philosophie). Rio de Janeiro: Universität Gama Filho: Philosophische Fakultät, 1984, S. 18.

**(114) Ibidem,** S. 18.

**(115) SANTOS, Luís Gonçalves dos.** Katholisches Gegenmittel gegen das methodistische Gift, Op. Cit., S. 12.

**(116) SANTOS, Luís Gonçalves dos.** Rehabilitierung des Klerus und des katholischen Volkes von Rio de Janeiro, Op. Cit., S. 31-32.

**(117) António Pereira de Figueiredo** (1725-1797) war einer der Theoretiker des portugiesischen Regalismus. Er studierte Philosophie und Theologie an der Kongregation des Oratoriums von St. Filipe Neri in Lissabon und übersetzte die katholische Bibel ins Portugiesische. (SANTOS, Candido. Antonio Pereira de Figueiredo, Pombal e a Aufklärung. Revista de História das Ideias, Coimbra, 4, S. 167-206, 1982).

**(118) SANTOS, Luís Gonçalves dos.** Katholisches Gegenmittel gegen das methodistische Gift, Op. Cit., S. 18.

**(119) Vincent de Lérins** war ein gallischer katholischer Mönch, der mit den Heiligen Schriften und den Dogmen der Kirche vertraut war. Er kämpfte stark gegen die Häresie, sein Hauptwerk war Pelegrini aduersam haereticos - auch bekannt als Commonitorium. Er lebte in einem Kloster auf der Insel Lérins bis zu seinem Tod zwischen den Jahren 445 und 450.

**(120) SANTOS, Luís Gonçalves dos.** Der Katholik und der Methodist, Op. Cit., S. XV. 121 Die Methodisten spielten eine wichtige Rolle in der öffentlichen und religiösen Bildung in den Vereinigten Staaten von Amerika nach der Großen Erweckung (HERBERG, Will, Op. Cit.).

**(122) SANTOS, Luís Gonçalves dos.** Rehabilitierung des Klerus und des

katholischen Volkes von Rio de Janeiro, Op. Cit., S. 18.

**(123)** SANTIROCCHI, Italo D., Op. Cit., S. 57.

**(124)** Laut **Santirocchi** war einer der Gründe für den politischen Aufstieg des ultramontanen Klerus seit den 1840er Jahren der konservative Rückschritt und die Teilnahme von Vertretern des regalistischen Klerus an den liberalen Bewegungen, die die Regentschaft destabilisierten, was die Regierung dazu veranlasste, die politische und parteipolitische Tätigkeit des Klerus einzuschränken. (SANTIROCCHI, Ítalo D., Op. Cit., S. 120). \* Dieser Artikel resultiert aus der wissenschaftlichen Initiationsforschung "Ultramontane Polemiker und die Frage der Ankunft von Protestanten in Brasilien (1826-1842)", die an der Fakultät für Geschichte der PUC-Campinas durchgeführt wurde und zwischen Juli 2014 und August 2015 stattfand.

### **Veröffentlichungsdaten**

Veröffentlichung in dieser Sammlung: April 2017

Geschichte Erhalten: am 12. Oktober 2016

Akzeptiert: am 27. Oktober 2016