

Auf dem Weg zu einer befreienden Mission

Ökumenisches Lernen im Gespräch mit Lateinamerika

Zur Arbeitsperspektive der Studie

Die Jüngere Geschichte der lateinamerikanischen Theologie ist eng mit der Frage nach der Mission der Kirchen im Kontext von Armut und Unterdrückung verbunden: Auf katholischer Seite haben die Bischofskonferenzen von Medellín bis Santo Domingo, die Basisgemeinden und die Befreiungstheologen das „evangelisatorische Potenzial“ der Armen entdeckt. Auf evangelischer Seite ist die wachsende ökumenische Kooperation der Kirchen, die schließlich zur Gründung des Lateinamerikanischen Kirchenrates (CLAI) führte, mit der Suche nach Perspektiven der Mission im „katholischen Kontinent“ verknüpft. Die Option für die Armen ist von dem Teil der protestantischen Ökumene als Chance und Auftrag verstanden worden, der nach der gesellschaftlichen Verantwortung der Christenheit fragte.

Die Befreiungstheologie, die in den sechziger und siebziger Jahren entstand, ist in vielerlei Hinsicht ein ökumenisches Unterfangen, das die Grenzen der Konfessionen schon deshalb überschreitet, weil sie sich stark an einer neuen Bibellektüre orientiert hat, die überkommene Gestalt der Kirchen infrage stellt und die verantwortliche und kompetente Praxis der Gläubigen betont. Dennoch sind die reformatorischen Prozesse innerhalb der katholischen und evangelischen Kirchen sehr verschieden verlaufen (oder auch zurückgedrängt worden) und haben jeweils eigene theologische und institutionelle Profile gehabt.

Theologie, Kirche und religiöse Landschaft Lateinamerikas haben sich seitdem sehr verändert. Restaurative und fundamentalistische Trends

sind konfessionsübergreifend genauso zu verzeichnen wie lebendige und kreative. In Deutschland und Europa ist die Aufmerksamkeit für Lateinamerika spätestens nach dem Jubiläumsjahr 1992 stark gesunken. Nicht selten wird das Desinteresse dann mit einem Absterben der Befreiungstheologie selbst verwechselt anstatt genauer zu analysieren, wie sich die veränderte Weltlage und die Interessen der Europäer auf unsere Wahrnehmung der Ökumene ausgewirkt haben.

Wenn jedoch der lebendige Geist Gottes Neues geschaffen hat in den evangelischen Aufbrüchen¹ der lateinamerikanischen Christenheit, so ist es Sache der weltweiten Ökumene, davon zu lernen und auf diesem Weg im eigenen Kontext eigene Schritte zu gehen. Wenn heute in Deutschland und Europa nach der missionarischen Dimension der Kirchen gefragt wird, dann sollte das auch im engagierten Gespräch mit Lateinamerika geschehen. Die Kirchen in der reformatorischen Tradition haben dabei eine besondere Verantwortung, reformatorisches Erbe in seinen historischen Veränderungen zu erkennen und dieses weiter zu entwickeln. Das reformatorische Erbe will im Wandel der Zeiten und Kontexte gelebt werden. Es ist an der Zeit, so eine der Grundannahmen dieser Studie, protestantische Kerngedanken befreiungstheologisch und kontextbezogen neu durchzubuchstabieren.

Zugleich gilt es, neuere Entwicklungen in der lateinamerikanischen Christenheit wahrzunehmen und ökumenisch lernend herauszufinden, was die gemeinsame Mission der Kirchen heute ist und welche Gestalt ökumenischer Kooperation sie erfordert. Einen ersten Schritt haben die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK), der Lateinamerikanische Kirchenrat (CLAI) und der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) sowie das EMW im Frühjahr 2003 mit der Durchführung einer europäisch-lateinamerikanischen Konsultation in Bad Segeberg getan. Vielen der gut 50 Teilnehmenden war die Rolle der lokalen Gemeinschaften in pastoraler, zivilgesellschaftlicher und missionarischer Hinsicht ein wichtiges Anliegen. Auf einige Inhalte und Ergebnisse der Tagung werden wir später zurückkommen.

Auf den folgenden Seiten wird zunächst ein Panorama wichtiger lateinamerikanischer Entwicklungen der letzten Jahre gezeichnet. Diese lassen sich sowohl als Aufbrüche zu mehr Sichtbarkeit bisher vernachlässigter Bevölkerungsgruppen und christlicher Kirchen beschreiben als auch als Zuspitzung der Nöte, in denen die meisten Menschen in Lateinamerika leben². Wie die Befreiungstheologie in den neunziger Jahren auf

diese Trends reagiert hat, wird dann zu resümieren sein. Ziel dieses Abschnitts ist, das Feld abzustecken, auf dem sich ökumenische Praxis der (evangelischen) Kirchen und ihre theologische Reflexion entwickeln.

Im zweiten Hauptteil dieser Studie werden Spuren evangelischer Mission der Kirchen in Lateinamerika verfolgt, denen das EMW und seine Mitglieder verbunden sind. Ziel dieses Abschnitts ist, das Bewusstsein für die historische Verbundenheit zwischen europäischem und lateinamerikanischem Protestantismus, seine Vielgestaltigkeit und seinen kontextuell bedingten Identitätswandel zu wecken. Auf dieser Grundlage werden sich vorläufig seine Potenziale für eine künftige ökumenische Nachfolgepraxis festhalten lassen.

Im letzten Hauptteil werden unter Rückgriff auf die zuvor skizzierten theologischen Anregungen und Erfahrungen in Lateinamerika einige systematische Folgerungen zu den Kennzeichen „missionarischer Existenz“ vorgestellt. Ziel dieses Abschnitts ist, den ökumenisch-theologischen Ertrag einer Beschäftigung mit Lateinamerika festzuhalten und schließlich Hinweise zur Weiterarbeit aus Sicht des EMW zu geben.

Mit dieser Studie wird unseres Wissens insofern Neuland beschritten, als sie Entwicklungen in Lateinamerika ökumenisch beschreibt, aber auch nach der regionalen protestantischen Kirchengeschichte fragt. Sie beschreitet diese Wege auf der Suche nach einem befreienden ökumenischen Missionsverständnis, das auch uns inspiriert und in die Pflicht nimmt. Es ist Sache der Gemeinden, Kirchen (-räte) und Werke zu konkretisieren, was diese Lernerfahrungen für den hiesigen Kontext bedeuten. Das EMW kann und will jedoch dazu beisteuern.

Zugleich ist uns bewusst, dass es auch andere bedeutende Zugänge und Aspekte gibt als sie sich aus unseren Ausgangspunkt bei der aktuellen weltmissionarischen Zusammenarbeit im EMW ergeben haben: der Zusammenhang von Mission und Diakonie, der missionstheologische Dialog auf wissenschaftlicher Ebene, der Dialog mit evangelikalen und pentekostalen Organisationen, Theologinnen und Theologen.

I. Lateinamerikanische Entwicklungen in den neunziger Jahren

I.1 Aufbrüche in die Sichtbarkeit

„Wir leben in einem Kairos der Theologie – es ist eine schöne und spannende Zeit.“ So ungefähr drückten es zwei Kollegen bei einem Lateinamerikaseminar in der Missionsakademie aus. Der brasilianische Baptist Antonio Magalhaes ist mit Leidenschaft dabei, die eigene protestantische Identität mit der Vielfalt religiöser Traditionen zu konfrontieren und daraus Anregungen für eine heutige Bibellektüre und eine ökumenische Praxis zu gewinnen, die konfessionelle Zuordnungen hinter sich lässt. Der mexikanische Pfingstler Daniel Chiquete freut sich über das theologische Niveau in den Pfingstkirchen in den letzten Jahren und über die vermehrten Ansätze, die Pastoren für ihre Arbeit auszubilden (beide waren bzw. sind Stipendiaten der Missionsakademie in Hamburg). Ihre zuversichtliche Haltung fordert heraus, sich einige Trends klarzumachen und den engen Blick zu erweitern, der Lateinamerika mit ein paar Klischees als römisch-katholischen, vom Machismo bestimmten und von außen beherrschten Kontinent betrachtet. Wir möchten diesen Klischees eine vielfältigere Wirklichkeit gegenüberstellen.

I.1.1. Kein katholischer Kontinent (mehr)

Lateinamerika ist kein katholischer Kontinent – ja, er ist es nie gewesen³. So spitzen es Theologen mit kirchengeschichtlichen und sozialwissenschaftlichen Kenntnissen zu, so versucht der Lateinamerikanische Kirchenrat (CLAI) es deutlich zu machen. Stück für Stück lässt sich das an demographischen Statistiken und an der Religionsgesetzgebung einzelner Länder nachvollziehen.

Die Behauptung eines katholischen Kontinentes wird nicht nur empirisch bezweifelt, sondern sie ruft auch kritische Abgrenzung hervor. Mit „katholisch“ ist dann die frühneuzeitliche Ausformung der römischen Kirche, die von Spanien und Portugal aus auf den Kontinent kam und dort Instrument der Unterwerfung, Ausrottung und Ausbeutung der Völker wurde, gemeint. Eine imperiale, eine inquisitorische und eine ideolo-

gisch außerordentlich stark mit der Macht verbundene Kirche ist damit gemeint. Wenn nun mit Hinweis auf die innerkatholischen Gegenbewegungen seit Bartolomé de Las Casas und den Franziskanergemeinschaften, mit Hinweis auf die Oberflächlichkeit der „Kolonialisierung der Seelen“⁴, mit Hinweis auf die kurze Reichweite des kirchlichen Apparates in die Weiten des Binnenlandes, mit Hinweis auf ihre schwache bis nicht vorhandene Prägekraft in Bezug auf die Sklavengemeinschaften und nicht zuletzt auf die durch protestantische Einwanderer ausgelösten Veränderungen behauptet wird: Lateinamerika war nie katholisch, dann drückt man damit aus: Die römisch-katholische Herrschaft über Lateinamerika war nie ungebrochen, und die Völker des Kontinentes waren nie völlig unterworfen. Das ist der erste Schritt, den es braucht, mit der Last zu leben bzw. sie abzulegen.

Seit den siebziger Jahren ist der Anteil an nicht-katholischen Kirchen und religiösen Bewegungen enorm gewachsen: Den größten Anteil haben daran die Pfingstkirchen. Nach dem brasilianischen Zensus von 2000 sind 26 Mio. Menschen Pfingstler (und 12,5 Mio. ohne Religion)⁵. Zudem spielen fundamentalistische Sekten, die aufgrund äußerer Mission aus den USA entstanden sind, in einigen Regionen eine bedeutende Rolle (Guatemala). Zunehmend lösen sich in den historischen Kirchen charismatische und pentekostale Bewegungen ab oder konstituieren sich im Innern ihrer Kirchen als eigene Macht. Diese Entwicklung ist stark in methodistischen Kirchen und hat auch die katholische Kirche erfasst. In Brasilien ist der am stärksten mobilisierende charismatische Fernsehprediger und -Sänger der römisch-katholische Priester Marcelo Rossi.

In den letzten Jahren tragen die Gesetzgeber der größeren konfessionellen Vielfalt Rechnung, indem sie den nicht katholischen Religionsgemeinschaften neue Rechte einräumen (Brasilien: Religionsunterricht; Chile: Ankündigung der Gleichstellung evangelischer Seelsorger in Militär, Gefängnis und Krankenhaus sowie Gleichstellung im Religionsunterricht)⁶ oder katholische Privilegien einschränken.⁷

I.1.2. Pfingstkirchen: machtvoller Aufbruch der Armen?

Das Wachstum der Pfingstbewegung ist extrem groß. Man schätzt ihre Zahl auf weltweit auf 500 Millionen Menschen⁸. Diese rasante Entwick-

lung in nur einhundert Jahren verändert die religiöse und gesellschaftliche Situation in vielen Ländern des Kontinents grundlegend. Einige Pfingstkirchen Südamerikas gingen Anfang des 20. Jahrhunderts aus missionarischen Initiativen aus den USA hervor oder waren einheimische Neugründungen aus dem Schoß von historischen Missionskirchen (Methodisten, Baptisten, Presbyterianer)⁹. Viele weitere entstanden in mehreren Wellen nach dem zweiten Weltkrieg. Neben Kirchen mit enorm viel Kapital und Gottesdiensträumen für Tausende Besucher, eröffnen an allen Straßenecken arme Hauskirchen. Seit 1991 sind in Brasilien rund 1200 Pfingstkirchen entstanden¹⁰. Man spricht daher auch von einer „Pulverisierung der religiösen Landschaft“ (Clara Mafra).

Die Pfingstbewegungen in Lateinamerika sind sozialwissenschaftlich untersucht worden. Es wurde gefragt, welche Funktionen diese Kirchen erfüllen, die offenkundig von den historischen Kirchen nicht (mehr) erfüllt werden¹¹. Es gibt verschiedene Überlegungen, welche gesellschaftliche Umbrüche diese Kirchen spiegeln: Sind Pfingstkirchen Mittel zur Flucht vor der Modernisierung oder sind sie deren Motor? Schließlich wird gefragt, ob sich für die Individuen mit der Zugehörigkeit zu einer Pfingstkirche soziale Aufstiegsmöglichkeiten eröffnen, aber auch mit Nachdruck unterstrichen, dass diese Kirchen vor allem den Ärmsten, die sozial und materiell völlig aussichtslos sind, einen Ort zum Bleiben bietet. Ihre Spiritualität komme den kulturellen Bedürfnissen der Armen entgegen, ihr Kultus wiese eine Nähe zu dem einiger indigenen Kulturen auf, die Einzelnen fänden Schutz und Rückhalt in einem Kontext der Unsicherheit¹².

Das Spektrum der Zielsetzungen ist sehr breit: Während einige Pfingstkirchen arm und sozial engagiert sind, verkünden „charismatische Führer“ eine Theologie der Prosperität und nützen die Armen wirtschaftlich schamlos aus. Wieder andere dienen nichts anderem als einer Gehirnwäsche und militanten Bekämpfung sozialer Strukturen der Gemeinden am Ort¹³. Es wäre falsch, die pentekostale Bewegung pauschal als Ausdruck des US Imperialismus zu verunglimpfen, auch wenn im Gefolge des Rockefeller Reports von 1969 die Verbreitung von Sekten als Mittel gegen die Befreiungstheologie gefördert wurde. Die Vermischung von Mission, Geld und rechtsradikaler Ideologie ist jedoch kein abgeschlossenes Kapitel der siebziger und achtziger Jahre¹⁴ und ist aktuell besonders in der Verbindung von Medienmacht mit der Theologie der Prosperität gefährlich.

Sicher ist es unerlässlich, sich der Vielfalt, Dynamik und biblisch-theologischen Bedeutung der Pfingstbewegungen zu stellen und die damit verbundenen ökumenische Herausforderungen anzunehmen. Zugleich ist davor zu warnen, gegenüber dem massenhaften Anwachsen von christlichen religiösen Gruppen in vermeintlich säkularisierten Zeiten einem Enthusiasmus zu verfallen und dabei den Blick für die Inhalte und die nötige Kritik zu verlieren¹⁵.

Ohne dass hier die Möglichkeit zu einer fundierten religionssoziologischen und theologischen Auseinandersetzung besteht, sei hervorgehoben, dass zumindest einige Pfingstkirchen zu ökumenischen Kontakten bereit sind, theologische Reflektion und Ausbildung fördern, Netzwerke gründen, anspruchsvolle Publikationen herausbringen und sich an den sozialen Kämpfen lokal und regional beteiligen. Die römisch-katholische Kirche pflegt seit langem das Gespräch; der lateinamerikanische Kirchenrat ist seit einigen Jahren stark interessiert, sich ebenfalls zu öffnen und um die Pfingstler zu werben.

Eine trennscharfe Abgrenzung zwischen evangelischen und pentekostalen Kirchen ist besonders im Milieu der armen Bevölkerungsmehrheiten nicht immer möglich und sinnvoll. Die religiös-theologische Bildungsarbeit an der Basis bewirkt zudem, dass der Bildungshunger des Volkes beide Richtungen erfasst¹⁶. Aufgrund der wachsenden Bedeutung von Bildung sind künftig noch spannende Entwicklungen bei den Pfingstkirchen zu erwarten.

1.1.3. Ureinwohnerschaft: „auferstandene Völker“ – aktive Bürger

Die indianische Bevölkerung wurde nicht ausgerottet, sondern hat in einigen Ländern als kleine Minderheit (Argentinien), in anderen als wichtige Bevölkerungsgruppe (Chile), in wieder anderen als Mehrheit (Bolivien) überlebt. Rund 90 Prozent aller lateinamerikanischen Indigenas leben in der nördlichen Region (Mexiko und nördliche Andenregion)¹⁷. Nach dem Genozid während der europäischen Eroberung, folgten Jahrhunderte der Unterwerfung, aber auch des Lebens in abgesonderten Sphären. Mit dem bürgerlichen Nationalstaat und der Weltmarktintegration in der Moderne kam es zu neuen Unterwerfungsprozessen mit tödlichen Folgen.

In Brasilien, wo die Indígenas einen geschätzten Anteil von 0,5 Prozent haben, standen sie erst nach der Immigrationswelle von Deutschen und anderen Europäern im 19. Jahrhundert, welche die Indigenen von ihrem Land verdrängten, am Rand der Auslöschung. Sodann erneut in den Zeiten der Militärdiktatur. Auch diesen ging es um den Landbesitz und die Nutzbarmachung der Ressourcen für die internationale Verwertung. Heute spricht der katholische Indianermissionsrat von „povos ressurgidos“, von auferstandenen Völkern, da sich Menschen zu ihren indigenen Wurzeln bekennen und einige Gruppen wieder wachsen. Ureinwohner entwickelten über 500 Jahre Überlebensstrategien und haben in einigen Regionen erfolgreich das Leben in der Moderne mit ihrer Kultur verknüpft. Die Indígena-Mission der katholischen und lutherischen Kirche in Brasilien hat sich als Unterstützung dieses Überlebenskampfes definiert (mit Stärken und Schwächen natürlich, die sowohl in ihren Beziehungen zu den indigenen Organisationen als auch in ihren eigenen Kirchen ausgefochten werden). Die „Indianermission“ hat sich die Vision einer terra sem males – einer Welt ohne Übel – zu eigen gemacht, die aus der Kultur der Tupinambá stammt¹⁸.

In Chile gehören 10 Prozent zum Volk der Mapuche. Sie wurden erst durch den unabhängigen Nationalstaat und dann in der Militärdiktatur um 95 Prozent ihres Landes beraubt. Auch sie kämpfen weiter um Landtitel¹⁹. In Nicaragua begann 1978 in dem Indígena-Stadtteil Monimbó in Masaya der Aufstand gegen die Somozadiktatur. In Mexiko, einem Land mit einer starken indigenen Bevölkerung, ist eine Vielvölkerbewegung entstanden, die nach Jahren der Vorbereitung 1994 den bewaffneten Aufstand begann, um die extreme Armut der rohstoffreichen Provinz Chiapas anzuprangern und politische Vereinbarungen für die ganze mexikanische Gesellschaft zu erzielen. Internationale Aufmerksamkeit erhielt das neuartige strategische Ziel der Zapatisten: Sie wollen nicht die politische Macht erringen, sondern eine andere Politik ermöglichen. Ihre politische Vision formuliert ein universalethisches Ziel für das globale Zeitalter: „Wir wollen eine Gesellschaft, in der alle Platz haben.“

In Ecuador und in Bolivien stellen Indígenas nicht nur die Mehrheit, sondern sind seit Jahren dabei, zu einer politischen gestaltenden Kraft zu werden. Indígenas haben in Ecuador und Bolivien landesweite Märsche für das Leben und konkret für die Verankerung von völkerrechtlichen Normen durchgeführt. Sie haben in beiden Ländern Parteien gegründet, Wahlen gewonnen oder zumindest die Parlamente verändert.

Viele Indigenas sind evangelisch. In Ecuador organisieren sie sich bewusst als Evangelische als politische Akteure²⁰. Andererseits sind in Guatemala die überwiegende Mehrheit der „evangelischen“ Indigenas militant antikatholisch gesonnen, was sie trotz ihrer Kritik am „Kult“ der Katholiken als einer gotteslästerlichen Verdrehung des Evangeliums nicht hindert, indigene kulturelle Ideen und Praktiken mit ihrem Evangelisch-Sein zu vermischen²¹. Indigene Gelehrte beginnen, Brücken des Verstehens zwischen ursprünglicher Kultur und Christentum zu bauen, was jedoch das Problem mit sich bringt, dass sie sich der Kategorien der anderen Kultur (Schrift, Begriffssprache) bedienen müssen, um sich zu verständigen²².

1.1.4. Schwarze – Völker mit eigener Geschichte

Das Land mit der größten schwarzen Bevölkerungsgruppe außerhalb Afrikas ist Brasilien²³. Die erste Republik, die 1804 aus einer Sklavenrebellion in der westlichen Hemisphäre entstand, ist Haiti, das heute eines der ärmsten Länder dieses Erdteils ist. In beiden Ländern, wie auch in Kuba, leben religiöse Gemeinschaften weiter, die einst aus Afrika kamen. Und nicht nur das, sie sind kulturprägend in vielfacher Hinsicht: angefangen bei der kreolischen Sprache Haitis, über die populäre Musik Kubas bis hin zu den starken religiösen Gemeinschaften Brasiliens, die sich aktiv und dynamisch weiterentwickeln.

Antonio Magalhaes unterstreicht die Bedeutung dieser schwarzen Religionen für das Überleben der Sklavennachfahren als Quelle der Kraft zum Widerstand im Alltag. Der Synkretismus wird als Reichtum und Hilfe des Volkes verstanden. „Alle Religionen sind gut, aber jede für ihre Zeit. Für diejenigen, die kein Problem im Leben haben, ist die katholische Religion die beste; es reicht, die Heiligen zu ehren, zur Messe zu gehen, und keiner wird dich belästigen. Diejenigen aber, die Probleme mit Geld haben, sollten zu den Protestanten/Pentekostalen gehen, weil sie uns als Geschwister helfen; leider lassen sie aber Trinken, Rauchen, Tanzen nicht zu. Alles ist verboten. Für diejenigen, die Kopfschmerzen haben, ist der Spiritismus die beste Religion. Sie heilt wirklich ... wenn Gott will, werde ich wieder Katholikin“²⁴.

Die afrobrasilianischen und afrikanischen Religionen in Brasilien sind dabei nicht exklusiv schwarz. Sie haben auch weiße Mitglieder und Leiter²⁵. Umgekehrt gehört die große Mehrheit zur katholischen Kirche. ~~da~~

bislang nur verschwindend wenige schwarze Bischöfe hat²⁶. Die lutherische Kirche beginnt erst, sich mit der Realität der Schwarzen zu befassen. Ihre Gemeinde in der Amazonasstadt Belém ist in den letzten Jahren bewusst multiethnisch aufgebaut worden. Schwarze und interkulturelle Theologien entstehen. Die Befreiung vom Rassismus in allen seinen Dimensionen ist dabei ein wichtiges Thema²⁷.

1.1.5. Frauen – die Mehrheit meldet sich zu Wort

70 bis 80 Prozent der evangelischen und pentekostalen Kirchenmitglieder sind Frauen²⁸. Nur die wenigsten Kirchen haben die Gleichberechtigung der Geschlechter zum Programm gemacht. Dennoch: in den vergangenen zwanzig Jahren sind Frauen als Theologinnen und Pastorinnen ausgebildet worden. Einige wenige arbeiten als Dozentinnen. Pionierinnen wie Elsa Tamez, Ofelia Ortega, Violeta Rocha oder Deborah Garcia sind Direktorinnen von Ausbildungsstätten geworden. Einige Frauen sind als Autorinnen hervorgetreten und haben die theologische Diskussion erheblich erweitert. Zeitschriften wie die ökofeministisch ausgerichtete *Con-spirando* in Chile sind entstanden. Lokale oder regionale Frauenseminare zu Themen des Selbstbewusstseins, der Alltagsfragen, der geistlichen Beheimatung in einer männerdominierten Tradition werden durchgeführt²⁹. Ansätze einer gesteigerten Wertschätzung von Frauen und ihrer Erfahrungen und Fragen der Geschlechterbeziehungen werden in Unterrichtsmaterialien aufgegriffen. An der Basis ergreifen Frauen die Gelegenheit, sich zu bilden. Rund zwei Drittel der Kursteilnehmerinnen des Pastoraltheologischen Programms des EMW-Partners CEPAD³⁰ sind Frauen. Schon Jahre zuvor haben Katechetinnen, die in der katholischen Kirche Delegierte des Wortes genannt werden, das Rückgrat der neuen „evangelischen“ Pastoralarbeit gebildet (und dafür einen hohen Blutzoll bezahlt).

Sind das Vorboten einer schwungvollen Veränderung hin zu frauenfreundlichen Kirchen? Quantitativ und qualitativ sind hier große Fragezeichen angebracht. Trotzdem lassen zwei Trends hoffen: einerseits gibt es in den meisten Ländern vielfältige Frauenbewegungen, die auf das weibliche Kirchenvolk ausstrahlen können³¹. Andererseits haben im Bereich der feministischen Theologie kreative und inspirierende Entwicklungen stattgefunden, die oft mit Fragen der Interkulturalität und der Schwarzen Religionen verbunden sind³².

Weibliches Theologietreiben hat wie in anderen Kontinenten auch die Bibellektüre verbreitert³³: Frauengestalten der Bibel, Frauenengagement in Kirche und Gesellschaft, Weisheit als Quelle für den Alltag, Lebensbezug als ethischer Orientierungsrahmen, Geburtsschmerz als eschatologische Kategorie, Körperlichkeit als Fundament menschlicher Erfahrungen und eines gelebten Glaubens, Sexualität und reproduktive Gesundheit als Thema der Ethik sind Aspekte, die hier zu nennen sind. Was noch weitgehend fehlt, ist eine intensivere sozioökonomische Analyse aus weiblicher Sicht und deren Verknüpfung mit klassischer Befreiungstheologie (interdisziplinäres Arbeiten)³⁴.

Zusammenfassung Kapitel I.1

Lateinamerika ist ein religiös, ethnisch und sozial vielfältiger Kontinent, in dem neue gesellschaftliche (Landlose, Weltsozialforum, kommunale Bürgerbeteiligung) und kirchliche Subjekte ihre Stimme erheben, die lange aus der Öffentlichkeit ausgeschlossen waren: Evangelische Denominationen, Pfingstkirchen, Indigenas, Schwarze, Frauen. Dieses bringt theologische Veränderungen mit sich, welche auf Entdeckung warten – sowohl diesseits wie jenseits des Ozeans.

I.2 Ein Kontinent unter Leidensdruck

„Das Volk wird immer ärmer“³⁵. „Die offenen Adern Lateinamerikas“ (Eduardo Galeano) bluten noch und die „Hundert Jahre Einsamkeit“ (Gabriel García Márquez) dauern fort. Lateinamerika ist nach wie vor ein leidender Kontinent. Unter drei Gesichtspunkten sei hier in aller Kürze sozialanalytisch benannt, woran die Menschen leiden und womit sie zu kämpfen haben.

I.2.1. Globalisierung und unipolare Weltordnung

„Jeden Tag erleben wir eine Verschlechterung unserer materiellen Bedingungen des Lebens und eine tiefe Krise der gesellschaftlichen Werte und Normen. Es gibt eine verzweifelte Suche nach Alternativen“³⁶. Seit-

dem sich mit dem Zerfall des Ostblocks die globale Kräfteordnung verändert hat, ist zwar die ideologische Bekämpfung aller oppositionellen Bewegungen und der abweichenden Staatsregierungen als „Kommunismus“ durch die Regimes der Nationalen Sicherheit, durch die militärischen Interventionen der USA und durch die formalen Demokratien mit ihrem „Krieg niedriger Intensität“ vorüber. Nach 1989 wurden jedoch die inneren und äußeren Feindbilder modifiziert. Von Gewicht für viele Lateinamerikaner ist, dass die sichtbare Existenz einer zweiten Weltordnung fehlt, die einst den Raum für das Entstehen einer „Dritten Welt“ als weltpolitischen Faktor eröffnete. Damit gab es scheinbar zum westlichen System keine Alternative mehr³⁷. Eine unipolare Weltordnung mit den USA an der Spitze entstand, was aus lateinamerikanischer Sicht als Steigerung des Ausgeliefertseins des Kontinentes wahrgenommen wurde.

Der Golfkrieg 1991 wurde von Vielen – sicherlich verkürzend – als Kriegsbedrohung der Dritten Welt verstanden. Die wirtschaftliche und militärische Überlegenheit der USA stellt sich aus lateinamerikanischer Sicht jedoch viel dramatischer dar als in Europa. Die Bildung von Freihandelszonen zur Beschleunigung des freien Kapitalverkehrs und zur Öffnung von Investitions- und Exportmöglichkeiten, die Privatisierung öffentlicher Güter, die Patentierung traditioneller Pflanzen und Kenntnisse durch transnationale Unternehmen, die (vertraglich abgesicherten) Eingriffe der USA in die Innenpolitik des Südens im Zuge des „Antidrogenkrieges“ und der anhaltende politische Druck auf Kuba oder andere linksorientierte Regierungen (Venezuela) zeigen, dass Globalisierung aufgrund der Machtverteilung in den „Amerikas“ keine neutrale Entwicklung ist. Es mischen sich Antidrogen- und Antiaufstandspolitik mit der Sicherung von Ölförderlinien und anderen Rohstoffen (Venezuela, Kolumbien, Ecuador). Diese führen zudem zu massenhaften Flucht- und Wanderungsbewegungen der bedrängten Bevölkerungen.

Seit dem Erdgipfel von 1992 in Rio sind soziale Bewegungen entstanden, die heute das Weltsozialforum in Porto Alegre und viele andere gesellschaftliche Aktivitäten tragen. Sie verstehen sich als Gegenmacht und proklamieren: „Eine andere Welt ist möglich. Schafft viele Alternativen!“

1.2.2. Auslandsschulden, Strukturwandel der Exportwirtschaft, Arbeit

Die seit zwanzig Jahren währende Schuldenkrise hat in den letzten Jahren neue Dimensionen angenommen: Sie erfasst die kleinen Länder, die meist eine höhere Pro-Kopf-Verschuldung aufweisen als die großen, mit voller Wucht (Karibik, Mittelamerika). Weltweit öffentlich werden die großen Zahlungskrisen. Anfang 1995 erklärte sich das frisch in die Freihandelszone mit den USA und Kanada (NAFTA) eingetretene Mexiko als zahlungsunfähig (das zweite Mal nach 1982). Die Clinton-Regierung organisierte in kürzester Zeit die größte bis dahin vergebene Liquiditätshilfe von 18 Mrd US-Dollar, und schließlich erhielt Mexiko ein internationales Hilfspaket über 48 Mrd US-Dollar. In einer neuen Währungskrisenrunde wurde 2002 Brasilien der bislang größte IWF-Kredit zugesagt (30 Mrd. US-Dollar). Im selben Jahr brach die an den Dollar gebundene Währung Argentiniens, des in den dreißiger Jahren siebt-reichsten Landes der Erde, zusammen. Eine korrupte Politik hatte auf Anraten des IWF eine wahre Privatisierungssorgie ausgelöst, die massive Kapitalflucht gedeckt und die privaten Bankguthaben der Bürgerschaft zwecks Schuldenbedienung gesperrt. Seitdem ist der Anteil der Armen in Argentinien auf 54 Prozent gestiegen, und es herrschen vielerorts Hunger und Tauschwirtschaft³⁸.

Das Prinzip der vermeintlichen Krisenbekämpfung ist im Wesentlichen in den letzten 20 Jahren gleich geblieben: Alle Länder werden gedrängt, um jeden Preis die Exporte zu steigern, was sie in einen ruinösen Wettbewerb untereinander führt. Die Struktur des Außenhandels wandelte sich jedoch erheblich: traditionelle Exportgüter wie Kaffee und Baumwolle werden durch Ölpalme, Blumen und Garnelen³⁹ überflügelt.

Außerdem findet eine massive Teilindustrialisierung statt, die besonders in zahlreichen Sonderwirtschaftszonen vorangetrieben wird⁴⁰. Diese Art der Industrialisierung trägt nicht zur organischen Entwicklung der Volkswirtschaften bei. Das lässt sich unter anderem an den internen Kreditströmen ablesen: So werden in Mexiko praktisch keine Kredite an einheimische binnenmarktorientierte Firmen mehr vergeben. Demgegenüber sollen im Rahmen des Entwicklungsplanes „Puebla – Panama“ gewaltige Summen in die Infrastruktur investiert werden, die der lokalen Ökonomie ebenfalls keine Vorteile bringt, und daher teils auf

massiven Widerstand vor Ort stoßen⁴¹. Mit dem für 2005 vorgesehenen Vertrag über eine gesamtamerikanische Freihandelszone (ALCA) werden sich wirtschaftlicher Strukturwandel und soziale Proteste verschärfen.

Die Mittelklasse ist in Lateinamerika aufgrund ihrer Konsuminteressen/Kaufkraft ein Motor der Industrialisierung und der Verschuldung gewesen. Sie ist aber auch Bildungsschicht, Kraft der sozialen Integration, Motor kultureller Entwicklung und Träger der Demokratie (wenn sie sich nicht – wie in den Zeiten der Militärdiktaturen – auf die Seite der Rechten schlägt) und des Protestantismus. Von Argentinien bis Nicaragua befindet sie sich im Abstieg oder in Auflösung. Die Mittelklasse stößt zu den Tagelöhnern, Plünderern und Bettlern und dem Heer derjenigen, die unter prekären Bedingungen ihre Arbeit auf dem informellen Sektor verkaufen müssen.

Der Anteil der informellen Arbeitsverhältnisse übersteigt häufig die formalen Erwerbsarbeitsverhältnisse. Nach wie vor ist die Landverteilung wesentliche Ursache für bäuerliches Elend und Migration in die Städte oder ins Ausland. Die ökologische Zerstörung schreitet voran durch Raubbau und Verkehrswege in den Urwäldern Mittel- und Südamerikas. Sie hat massiv zugenommen durch Individualverkehr und Privatisierung des öffentlichen Transportes bei fehlenden Umweltstandards. Der Wunsch zur Nachahmung von Konsumstandards⁴² verschärft die internen Ausschlusstendenzen nicht kaufkräftiger Schichten und heizt die ökologische Krise an.

I.2.3. Menschenrechtsverletzungen

Nach wie vor werden politische Oppositionelle, Vertreter von Landlosenbewegungen, Gewerkschafterinnen, Indigenasprecher mit Repressalien bedroht, verhaftet oder von angeblichen gewöhnlichen Kriminellen ermordet⁴³.

Seit eineinhalb Jahr ist die aus einer angesehenen Familie stammende kolumbianische grüne Präsidentschaftskandidatin Ingrid Betancourt (als eine von 3000 Menschen) in der Hand der Guerilla; die Regierung aber weigert sich, zu verhandeln.

Gewalttätige Jugendbanden, die von Drogenkartellen missbraucht werden, zerstören das soziale Gefüge und die Ansätze kirchlich-gesellschaftlichen Engagements in Stadt- und Landgemeinden⁴⁴.

Straßenkinder werden von Sicherheitskräften und rechtsradikalen Gangstern ermordet, sexuell missbraucht und ausgebeutet. In Honduras sind in drei Jahren rund 1450 solcher Morde passiert⁴⁵.

In den Familien werden Kinder und Frauen in einem unglaublichen Ausmaß seelisch und körperlich misshandelt und auch vergewaltigt. Mit der wachsenden Verelendung steigt dieser Trend an⁴⁶. Aufgrund der Arbeitsbedingungen und fehlender kostenloser sozialer Versorgungsstrukturen sind Kinder frühzeitig lebensgefährlichen Situationen zu Hause ausgesetzt oder müssen unter unmenschlichen Bedingungen Geld verdienen⁴⁷.

Zusammenfassung Kapitel 1.2

Lateinamerika leidet unter politischer und wirtschaftlicher Dominanz von außen und Korruption im Innern, welche eine eigenständige Entwicklung, eine gemeinwohlorientierte Politik und eine überlebensfähige Ökonomie blockieren. Aufgrund dieser Strukturen sind Menschenrechtsverletzungen gegenüber beiden UN Menschenrechtspakten bzw. in allen von den UN in den neunziger Jahren behandelten Bereichen an der Tagesordnung. Das Leben sehr großer Bevölkerungsteile ist im Wortsinn lebensgefährlich.

Nachgedanke Kapitel 1.1-1.2

Gilt also nach diesem doppelten Durchgang: Lateinamerika lebt zwischen Hoffnung und Verzweiflung – „entre la esperanza y la desesperanza“ -- wie Generalsekretär Israel Batista in seinem Jahresbericht schreibt⁴⁸? Auf jeden Fall ist mit beiden Realitäten zu rechnen, mit Aufbrüchen und Niedergeschlagenheit, mit Leben und Tod. Die Frage nach dem gelebten Glauben stellt sich in diesem Kontext.

1.3 Befreiungstheologische Reaktionen

Die Befreiungstheologie kann einerseits beschrieben werden als eine rund dreißig Jahre alte christliche basisorientierte Reformbewegung, die nach wie vor produktiv ist, jedoch durch neue religiöse und theologische Strömungen quantitativ überflügelt wird. Man kann aber auch sagen: die Sehnsucht nach Befreiung und die Verheißung von Befreiung durch das Evangelium sind der Grundton, auf dem sich neue Inhalte und Methoden der Bibellektüre, weibliche, indigene, interkulturelle, ökologische, schwarze, synkretistische, pentekostale Theologien entwickeln. Diese sind unmöglich auf wenigen Seiten zusammen zu fassen, sondern müssen Schritt für Schritt in den ökumenischen Kontakten entdeckt werden. Die „Begegnung zweier Kontinente“, an die von europäischer Seite 1992 verharmlosend erinnert wurde, steht noch aus und könnte äußerst reichhaltig werden.

Befreiungstheologie lässt sich auch etwas enger verstehen als Arbeit einer größeren Gruppe (mit ihren Klassikern) und ihrer theologischen Zentren, die sich einer linkspolitischen Hoffnung verpflichtet sahen, die der Praxis den Vorrang gaben, die den menschlichen Jesus entdeckten und die Götzen der Unterdrückung zurückwiesen und generell die Armen in den Mittelpunkt von Analysen, Bibellektüre und pastoraler Begleitung stellten. Solche theologischen Impulse hat auch das Engagement von Christinnen und Christen in anderen Erdteilen beflügelt. Was hat sich in dieser theologischen Strömung in den neunziger Jahren getan? In systematischer Hinsicht lassen sich vier zusammenhängende Schwerpunkte benennen.

1.3.1. Hoffnung: Orientierung an der Utopie der Befreiung

„Wenn sich die Horizonte schließen“ hat Elsa Tamez ihren Kohelet-Kommentar überschrieben. Sie fragt, wie das Predigerbuch in „Zeiten der messianischen Dürre“ hineinspricht. Das letzte Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts ist eine Zeit, in der alles aussichtslos erscheint, in der Solidarität als Anachronismus erscheint, Hoffnungen abhanden gekommen sind, Elend überhand nimmt. Sie findet bei Kohelet ein kritisches Unterscheiden der Zeiten und eine Auseinandersetzung mit der Abwesenheit Gottes. Die schmerzliche Abwesenheit Gottes sei sowohl die Erfahrung des

Gekreuzigten Jesus (Psalm 22) als auch die der Verlassenheit der Armen Lateinamerikas unter dem Diktat der Marktgesetze. Aufgrund dieses im wörtlichen Sinn schmerzlichen Zeitempfindens kann Kohelets Lebensvorschlag zur alternativen Hoffnung für die Armen werden. Gegen die anonymen Kräfte internationaler politischer und wirtschaftlicher Unterdrückung aktiviere er die alternative Logik der Subjekte: Sein Aufruf zum Essen, Trinken, Feiern, Gutes Erleben mit Anderen beschreibe konkret, wovon sie leben können und was ihnen in diesen Zeiten geschlossener Horizonte vorenthalten wird⁴⁹.

Elsa Tamez hat einen Leitgedanken ihrer Auslegung von dem katholischen Ökonomen und Laientheologen Franz Hinkelammert übernommen: Hinkelammert hatte in den achtziger Jahren eine groß angelegte Auseinandersetzung mit den wichtigsten Ideologien der Moderne vorgelegt, und zwar als eine „Kritik der utopischen Vernunft“⁵⁰. Ihm kam es darauf an, die menschenverachtenden Folgen eines Denkens zu enthüllen, in dem das Leben der Subjekte einem abstrakten Gesetz untergeordnet werden: sei dieses der perfekte Plan, sei es der perfekte Markt. Zugleich will er die utopische Hoffnung auf das Reich Gottes wach halten, indem er die biblischen Bilder vom gemeinsamen Festmahl und der vorbehaltlosen Anerkennung der Bedürfnisse des Opfers (Lk 15) aufgreift. Diese setzen bei den körperlichen Bedürfnissen und einer Praxis der Solidarität an. Die Reich-Gottes-Hoffnung und die Gotteserfahrung entstehe immer aktuell inmitten der realen Nöte des Lebens.

Paulo Suess vertritt ebenfalls einen innerweltlichen Ansatz der Reich-Gottes-Hoffnung: „Das Projekt Gottes steht im Zentrum aller menschlichen Projekte“⁵¹. Der zerstörerischen Moderne setzt er eine „Rationalität der Hoffnung“ entgegen, die „ihren Bezugspunkt in den Glaubenserfahrungen und in den Erfahrungen des Kampfes um das Leben der ‚Zwei Drittel Welt‘ haben“⁵².

Mittlerweile hat die Kritik der utopischen Vernunft einige Befreiungstheologen recht nah an klassische Unterscheidungen zwischen politischen und eschatologischen Hoffnungen herangeführt: „Die Utopie von einer vollkommenen geschwisterlichen Welt wollen wir auch in Zukunft träumen, aber wir erwarten sie als Gottes Geschenk am Ende der Zeiten“⁵³.

1.3.2. Subjekt: Kriterium der Ethik

„Der Schrei des Subjektes“⁵⁴ ist Ausgangspunkt neuerer theologischer und sozialwissenschaftlicher Analysen der globalisierten Welt von Lateinamerika aus. In der Auseinandersetzung mit den 500 Jahren Kolonialisierung, der Repression unter den Diktaturen und den Folgen der Schuldenkrise war die Kategorie des Opfers von Gewalt und Herrschaftsstrukturen wichtig geworden⁵⁵. Hinkelammert und Andere schlossen damals, dass das verletzte, bedrohte und ausgeschlossene Opfer jeder gesellschaftlichen Struktur, jedem (Macht-) Interesse unverrückbar ins Recht zu setzen sei⁵⁶.

Der nächste Schritt auf diesem Weg, der begleitet wird von Diskussionen mit dem Literaturkritiker René Girard⁵⁷ und von einer intensiven Rezeption des Philosophen Emmanuel Levinas⁵⁸, ist die positive Zuwendung zum Subjekt. Eine breitere Arbeitsgemeinschaft von Befreiungstheologen versucht eine Ethik zu entfalten, die auf die gesellschaftliche Wirklichkeit, besonders auf die ökonomischen und sozialen Entwicklungen bezogen bleibt. In diesem kritisch reflektierten Kontext verankert sie die Anerkennung der Anderen als den nicht hintergehbaren Ansatz jeder Ethik⁵⁹. Doch dieser „Andere“ ist kein abstraktes Individuum, sondern lebt, leidet und kämpft als konkreter Mensch in sozialen Beziehungen. „Es geht um das lebendige, niedergedrückte, aber zugleich rebellische Subjekt, das dem Gesetz widersteht, es geht um das lebendige Subjekt, das aus einem bestimmten gesellschaftlichen Ort, durch Geschlecht und Rasse konkret erkennbar wird“ – fasst Elsa Tamez zusammen⁶⁰.

Das Subjekt bleibt immer transzendent, es ist nicht dingfest zu machen, sondern überschreitet die einzelnen Existenzen; es entzieht sich auch dem Zugriff und der Festlegung auf eine „Identität“. Es geht nicht auf in seiner/ihrer Rolle – auch nicht als Teil sozialer Bewegungen. Das Subjekt verkörpert Hoffnung, weil es der Gegenentwurf zur Moderne ist, denn es kann „anders“ handeln kann als das scheinbar geschlossene System vorsieht. Es ist (mit Levinas) die transzendente Voraussetzung jeder Ethik.

Die verschiedenen Ansätze zur Subjektthematik stehen in einem Zusammenhang dadurch, dass sie mit der Anerkennung des Anderen als Subjekt eine ethische Verpflichtung benennen. Je nach Kontext sind auf dieser Grundlage vielfältige Konkretisierungen möglich⁶¹.

I.3.3. Spiritualität: Kraft des Überlebens und Widerstehens

Schon der Initiator der Katholischen Bischofskonferenz Brasiliens, Dom Hélder Câmara sagte: „Die materielle Frage, ob die Armen zu essen haben, ist für uns Christen ein spirituelles Problem.“ Sofern die Gesellschaft nach Gesetzen lebt, in denen die Armen nicht essen können und von der Befriedigung der wichtigsten Grundbedürfnisse weit entfernt sind, wird diese Gesellschaftsordnung ein spirituelles Problem bleiben. Daher spricht man seit der Gründung des langjährigen EMW-Partners Departamento Ecuménico de Investigaciones (Ökumenisches Forschungsinstitut, DEI, San José 1976) davon, dass man in den theologischen, ökonomischen, politischen, kulturellen Untersuchungen die Spiritualität der Gesellschaft mit einer Spiritualität des Lebens konfrontieren will⁶².

In den neunziger Jahren ist der Gedanke stärker geworden, dass unter den Bedingungen der zusammengebrochenen politischen Utopien und Alternativen sich christliche Hoffnung im konkreten Widerstehen und Überleben der Opfer der Geschichte ausdrückt. Damit rücken die Alltagskämpfe und die christlichen Gemeinschaften, die „unten“ leben und kämpfen, noch einmal neu in den Mittelpunkt. In der konkreten Praxis unterschiedlichster Subjekte in Gemeinschaft (Gruppen, Kirchen, Basisgemeinden, Stadtteilinitiativen, Projekten ...) drückt sich eine Widerständigkeit gegen die Todesbedrohung aus. In dieser Praxis selbst liegt ihre spirituelle Tiefe. Denn die Widerständigkeit und der Wille zum Überleben sind Ausdruck der Hoffnung, die Herrschaft des Todes zu überwinden. Weil diese Hoffnung täglich Lügen gestraft wird durch Krankheit, Gewalt, Zerstörung und Tod, wächst die Herausforderung, der Wirklichkeit standzuhalten und nicht einzustimmen in die Resignation.

Dieses gilt zunächst für die direkt Betroffenen. Aber es gilt auch in einem weiteren Sinn für alle, die sich auf die Reich-Gottes-Hoffnung beziehen. Suess sagt daher: Das Leben der Armen in der „Ortlosigkeit (Utopie) – ohne Herberge, Land, Arbeit, Dach und Bürgerrechte bestimmt die Topographie der theologischen Weltlandkarte“. Die Ausgeschlossenen „verändern die Perspektive des Abgrunds. Sie entgrenzen den Horizont jener Welt, die so ist, wie sie ist, weil sie den Abgrund mit dem Echolot der Hoffnung ausmessen. Die Welt kann nicht über das Bruttosozialprodukt verändert werden, wenn dieses nicht von Bildern einer ge-

meinsamen Hoffnung vorgeprägt ist“⁶³. Hier schließt sich der Kreis: die Gestaltung der ökonomischen Lebensgrundlagen soll von einer Spiritualität des (Über-) Lebens und Widerstehens erfüllt sein, und diese Spiritualität findet sich im Ausmessen der Abgründe, in denen die Armen leben.

Diesen Gedankengang hat auch die guatemaltekische Theologin Julia Esquivel ausgedrückt, als sie sagte: „Wenn wir Christen wirklich glauben, ein Leib zu sein des auferstandenen Christus, wie viele Situationen könnten wir verändern! Dieses kleine Senfkorn sprengte den härtesten Fels, und wir trügen die Gebirge des Reichtums ab, um die Schluchten des Elends zu füllen“⁶⁴.

1.3.4. Körperlichkeit: Grunddatum der Theologie

Die Befreiungstheologie als breite Bewegung voll Hoffnung und Engagement in verschiedenen christlichen Strömungen und die Befreiungstheologie der intellektuellen und publizistischen Gruppen gehören zusammen. Vielleicht kann man sagen, dass der menschliche Körper zwischen beiden die Brücke schlägt: Die Befreiungstheologie hat den Körper als theologisch positives Grunddatum nach einer Jahrhunderte langen Spiritualisierung der christlichen Botschaft neu entdeckt und gegenüber seiner Missachtung und Misshandlung verteidigt. Sie bestand darauf, dass erfüllte körperliche Grundbedürfnisse im Zentrum der österlichen Geschichten stehen. Eine Theologie der Armen wird in jedem regionalen Kontext darauf stoßen, dass die Menschen an der Basis zunächst einmal ihren körperlichen und materiell spürbaren Bedürfnissen leben⁶⁵. Gleichzeitig aber dachten und handelten viele Befreiungstheologen körpervergessen in den konkreten menschlichen Beziehungen, speziell verkannten sie die verändernde Wirkung der Geschlechterperspektive.

Die lateinamerikanische feministische Theologie spricht demgegenüber neu vom Körper der Frauen, seiner Ausblendung durch die Befreiungstheologen⁶⁶ und der Missachtung durch die Amtskirche⁶⁷. Die bekannteste Vertreterin ist Ivone Gebara, die als Ordensfrau in den Armenvierteln brasilianischer Städte auf die Haupttodesursache junger Frauen durch unsachgemäße Abtreibungen gestoßen ist. Diese hat sie zum Ausgangspunkt ihres theologischen Widerspruchs gemacht und ist dabei natürlich mit der katholischen Hierarchie kollidiert. Die Ökofemi-

nistinnen machen Körperlichkeit zum Grunddatum der Theologie und greifen dabei Elemente indigener und schwarzer Kulturen auf⁶⁸.

Bei den Pfingstkirchen nimmt die Heilung des Körpers von Sünden, Sucht und Krankheit durch die Gemeinschaft einen zentralen Stellenwert ein. So unterschiedlich diese Zugänge sind, so klar dürfte dennoch sein, dass in der Befreiung der Leiblichkeit eine ökumenisch-theologische Zukunftsaufgabe liegt.

Im „Brief aus Bad Segeberg“, dem Abschlussdokument der eingangs erwähnten Konsultation, heißt es: „Die Brüder und Schwestern aus Lateinamerika gaben Zeugnis über die Wichtigkeit der Heilung und Versöhnung in ihrem eigenen Kontext. Jesu Taten der Heilung und Versöhnung inspirieren uns, Träger der Versöhnung im persönlichen Bereich, aber auch in lokalen Gemeinden und in der ganzen Gesellschaft zu sein“.

Zusammenfassung Kapitel 1.3

Die Befreiungstheologie hat sich auf theoretischer, theologischer und spiritueller Ebene mit den Entwicklungen der neunziger Jahre auseinandergesetzt und ihre Ansätze fortgeschrieben. Im Mittelpunkt stehen der Aufschrei und die Anerkennung des Subjektes. Diese Theologie wird von neueren Strömungen wie dem Ökofeminismus und den Erfahrungen der Pfingstler herausgefordert, leiblicher und vielgestaltiger zu werden. Umgekehrt wirken die Sehnsucht nach Befreiung und die Hoffnung auf ein würdiges Leben als Fermente des christlichen Lebens.

Fazit Kapitel I

In einem Kontinent, der zwischen Hoffnung und Verzweiflung lebt, gibt es kein legitimes Ausweichen vor der Wirklichkeit. Eine Theologie ist gefordert, die dem Leben standhält und dem Glauben ehrliche Perspektiven bietet. Ökumenische Impulse und Aufbrüche, das Evangelium in diesem Kontext zu hören und praktisch werden zu lassen, gibt es genügend. Was bringen konkrete evangelische Kirchen auf ihrem Weg mit in eine ökumenische Zukunft?

2. Auf den Spuren evangelischer Mission in Lateinamerika

Im Mittelpunkt dieses zweiten Kapitels steht zunächst eine schlichte Bestandsaufnahme. Es soll an die Vielfalt protestantischer Existenz in Lateinamerika erinnern und einige Aspekte des evangelisch-reformatorischen Erbes dieser Kirchen festhalten. Wir beschränken uns dabei auf die Kirchen und Kirchenräte, mit denen das EMW direkt oder indirekt partnerschaftlich verbunden ist.

Aber es geht auch um etwas mehr als um einen enzyklopädischen Überblick: es handelt sich um ein Plädoyer, Mission zugleich evangelisch und ökumenisch zu denken. Das geht nicht ohne geschichtliches Gedächtnis.

Die Bedeutung der Erinnerung wird im ersten Unterabschnitt kurz umrissen. Die geschichtliche Perspektive setzt sich fort in der Vorstellung von Partnerkirchen im zweiten Unterkapitel. Schließlich werden Denkanstöße festgehalten, die in späteren Studien oder besser noch im Kontakt mit den Kirchen der verschiedenen Traditionen weiterverfolgt werden könnten. Die Hinweise zur Arbeit der ökumenischen Kirchenräte unterstreichen das Anliegen, Mission ökumenisch und als umfassenden Wesensausdruck christlichen Lebens zu verstehen.

2.1 Die Frage nach der evangelischen Mission ökumenisch stellen

Die Bezeichnung „evangelische Mission“ verweist zunächst auf die reale Missionspraxis und -theologie der Bewegungen und Kirchen, die sich als evangelisch (protestantisch) verstehen. Aber Mission sollte sich auch als evangelisch in dem Sinn verstehen, dass sie an das Evangelium gebunden ist. Erst dann dürfte sie „wahrhaft evangelische Mission“ werden können. Als solche ist sie ökumenisch, also an der Einladung an die ganze Menschheit orientiert und kein Privileg bestimmter Konfessionen oder Traditionen.

Paulo Suess hat deutlich gemacht, dass eine ökumenische, inkulturierte Theologie und Kirche nach der historischen Missionspraxis fragen

muss, weil ohne Trauerarbeit die Suche nach Befreiung nicht möglich ist. Er setzt sich mit der historischen Praxis der katholischen Kirche auseinander. Doch auch die Lutherische Kirche in Brasilien hat begonnen, sich ihrer Geschichte zu stellen und dabei die objektive Rolle der deutschen Einwanderer bei der Landnahme, der Vertreibung und sogar des Tötens von Indigenen erkannt⁶⁹ sowie rassistische Mentalitäten im Umgang mit Indigenen und Schwarzen eingestanden.

Daneben stellen sich auch klassische kirchengeschichtliche Aufgaben: die protestantischen Kirchen müssen ihr reformatorisches Erbe kennen; sie müssen sich über die im Entstehungsprozess ihrer Kirchen angelegte Identität klar sein; sie müssen fragen, wie sich ihre besondere soziale und kulturelle Zusammensetzung auf ihr Kirchesein ausgewirkt hat und wie es sich gegebenenfalls verändert.

Um ein tragfähiges ökumenisches Missionsverständnis zu entwickeln braucht es also die selbstkritische Auseinandersetzung mit der (Missions-) Geschichte und die Frage nach spezifischen theologischen Kennzeichen und soziokulturellen Besonderheiten der verschiedenen Kirchen.

Das so gewonnene und geläuterte protestantische Profil kann zur Kraftquelle für die künftige Mission werden, wenn es gelingt, es in der Gegenwart des Kontinentes zu verankern. Eine Leitfrage bei der Vergewisserung über die Identität der Kirche wäre: Welche unserer konfessionellen kirchlichen Besonderheiten sind gerade heute in diesem Kontext besonders hilfreich für die Menschen? Und wie können wir sie in gutem ökumenischen Kontakt leben?

2.2 Protestantische Kirchen in Lateinamerika – ökumenische Partner Europas

Um den lateinamerikanischen Protestantismus in seiner Vielgestaltigkeit zu würdigen und zu verstehen, hat José Miguez Bonino unterschieden zwischen dem liberalen, dem evangelischen, dem pentekostalen und dem ethnischen Gesicht des Protestantismus⁷⁰. Die Mitgliedskirchen des EMW haben lateinamerikanische Partner in allen Sektoren außer dem zahlenmäßig größten, nämlich dem pentekostalen, zu denen es jedoch in internationalen theologischen Studienzusammenhängen oder vereinzelt über die Mitgliedschaft im ökumenischen Räten Kontakte gibt⁷¹. Die be-

stehenden Partnerschaften mit lateinamerikanischen Kirchen sind nur im Ausnahmefall auf missionarische Aktivitäten der deutschen Kirchen zurückzuführen. Sie entstanden im Rahmen der Zusammenarbeit in Konfessionsbünden, durch die Verbindung zu den Kirchen der deutschen Auswanderer, durch neuere ökumenische Kontakte oder stammen – wie im Fall der Waldenser – aus europäischen Beziehungen.

2.2.1. Waldensergemeinden im Süden

Am Anfang steht die älteste „protestantische“ Bewegung: Die Waldenserkirche besteht aus Distrikten in Italien und Südamerika. In den La Plata Staaten Argentinien und Uruguay siedelten seit Mitte des 19. Jahrhundert Waldenser, die aus ihren Tälern im Piemont ausgewandert waren. Sie gründeten landwirtschaftliche Gemeinschaften, die sich nach den Prinzipien des Waldenservolkes verwalten, materiell, sozial und kulturell versorgen und Gottesdienst halten.

Nach rund 100 Jahren in Lateinamerika verlieren sie aufgrund der Binnenwanderung und Verstädterung viele Mitglieder. Es werden kleine Stadtpfarreien gegründet. Die Kolonie als waldensische Lebensform erodiert, und der waldensische Glaube als solcher verliert an Bindekraft⁷². Ökumenische Kooperation mit Methodisten und Lutheranern wird zumindest in Argentinien zum Programm, die sich an der gemeinsamen Trägerschaft der theologischen Hochschule (ISEDET) niederschlägt. Mission jenseits der ethnischen Zugehörigkeit wird als Aufgabe erkannt: „entweder missionarisch Kirche sein oder gar nicht“⁷³.

Die Waldenser bleiben mit der italienischen Synode in einer gemeinsamen Kirche verbunden und gehören daher auch der Leuenberger Kirchengemeinschaft an. Auf diesem Weg bestehen partnerschaftliche Beziehungen nach Baden, ins Rheinland und nach Westfalen.

Ursprüngliche waldensische Traditionen sind unter anderem Engagement für die Armen, Laienpredigt, Bibeltreue und Staatsfreiheit. Verfolgte Bauern und Handwerker mit Büchern in der Hand markierten einst das soziokulturelle Profil der Waldenser. Flucht und Auswanderung haben ihre Geschichte begleitet.

2.2.2. Mennoniten in Süd- und Mittelamerika

Insgesamt leben rund 112.000 Mennoniten im Kontinent⁷⁴. In Paraguay und Bolivien leben kleine mennonitische Gemeinschaften, die, ursprünglich aus Deutschland stammend, anlässlich einiger Konflikte mit dem Staat über Erziehungsfragen in den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts aus Kanada eingewandert sind. Auch aus Russland bzw. der UdSSR wanderten in zwei großen Wellen Mennoniten nach Südamerika (Brasilien, Paraguay): in den zwanziger Jahren und nach dem zweiten Weltkrieg. Die Gemeinschaft im Chaco lebt in einem indigenen Umfeld. Die Beziehungen zwischen beiden Gemeinschaften sind von einer Mischung aus Symbiose und Apartheid geprägt⁷⁵.

Die mittelamerikanischen Mennonitengemeinden kamen ebenfalls aufgrund von Wanderungen in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts nach Mexiko und in der zweiten Hälfte nach British Honduras. In den fünfziger und sechziger Jahren entstanden durch die Mission aus den USA neue Kirchen. Sie verfügen in Guatemala über ein theologisches Seminar mit partnerschaftlichen Kontakten zu US-amerikanischen Mennoniten (Freiwilligeneinsätze). Man versucht in der theologischen Ausbildung Prioritäten zu setzen durch drei Schwerpunkte: Armut, Tradition der Gewaltlosigkeit und Situation der Frauen.

Am Anfang der mennonitischen Kirche standen die Täufergemeinden und Wanderprediger, die sich von den Aussendungsreden Jesu inspiriert wussten und ein eindeutigeres Bekenntnis zur Nachfolge wollten. Ihre Geschichte ist geprägt von erzwungenen oder freiwilligen Auswanderungen, die zur weltweiten Verbreitung geführt haben. Auf dem Weg sein ist Teil mennonitischer Identität⁷⁶. Gewaltlosigkeit, Trennung von Staat und Kirche, Gemeindeprinzip sind Kennzeichen dieser Tradition. Regional unterschiedlich ausgeprägt sind Traditionalismus und Antimodernismus, Weltverneinung oder umgekehrt Weltoffenheit. In den letzten Jahren nähern sich durch den Einfluss der „einheimischen (nicht ethnischen) Mennoniten“ die Gruppen einander an⁷⁷.

2.2.3. Lutherische Kirchen in Brasilien und Mittelamerika

Es gibt zwei Schwerpunkte des Luthertums in Lateinamerika: der eine liegt in Brasilien und den benachbarten Staaten, der andere in Mittel-

amerika⁷⁸. Erstere Kirchen gehen auf die Einwanderung deutscher Lutheraner im 19. Jahrhundert zurück. Nach einer langen Zeit als ethnische Protestanten, die auf Geld, Strukturen und Pfarrer aus Deutschland angewiesen war, hat sich die Ev. Kirche Lutherischen Bekenntnisses (IELCB) in den letzten Jahren deutlich verändert: Vom Land in die Städte, von der Kirche der Deutschen zu einer brasilianischen Kirche, von einer geschlossenen Gemeinde zu einer ökumenisch vernetzten Kirche, von einer parochialen zu einer missionarischen Kirche.

Zwei für ganz Brasilien zentrale Themen haben immer auch die Lutheraner betroffen: Die Landfrage und damit die Beteiligung an Landlosen- und Reformbewegungen und der gewalttätige Umgang mit den Ureinwohnern und damit die Herausforderung, exemplarisch im Indianermissionsrat Beistand und Partner zu werden. Die IELCB hat rund 713.000 Mitglieder, womit ihr Anteil an der Bevölkerung ungefähr 0,5 Prozent umfasst⁷⁹. Aufgrund ihrer ökumenischen Aktivität im brasilianischen Kirchenrat (CONIC – die katholische Bischofskonferenz ist Mitglied) ist ihr eine gesellschaftlich-öffentliche Rolle zugewachsen; im CLAI ist sie ein wichtiges tragendes Mitglied, steht aber kritisch zu den Annäherungen an die Pfingst- und Neopfungskirchen.

In ihrem Missionsplan von 2000 hat sich die Kirche vorgenommen, ihre Erosion von den Gemeinden her aufzuhalten, neue Akzente als lutherische, aber ökumenische Kirche zu setzen und Menschen für die Kirche zu gewinnen.

Der zweite lutherische Schwerpunkt in Lateinamerika liegt in der *Comunión de Iglesias Luteranas de Centroamérica (CILCA)*, deren größte die salvadorianische ist⁸⁰. Sie ist ursprünglich aus der Missourisynode der USA entstanden⁸¹, hat aber durch die politische Entwicklung und das Engagement einzelner Lutheraner eine andere Entwicklung genommen. Mission und Diakonie werden von den Lutheranern in El Salvador als Engagement für die bedürftigste Bevölkerung, die Erdbebenopfer, die Kriegsflüchtlinge, die Waisen, die politisch Verfolgten verstanden. Dadurch (und weil die Katholische Kirche nach der Ermordung Romeros ein gewisses Vakuum gelassen hatte) ist die Kirche in den achtziger Jahren stark angewachsen und hat vielfach Repression und Verfolgung erlitten. Die Kirche selbst ist arm; viele engagierte diakonische und geistliche Programme müssen ohne Geld und ohne Strukturen geleistet werden. Über die salvadorianischen Flüchtlinge sind auch Gemeinden in Nicaragua entstanden.

Die jüngste Kirche ist die Costaricanische, die als Freiwilligengemeinde von Menschen unterschiedlicher Herkunft 1988 gegründet wurde. Es bestand auch von vorn herein Kontakt zu den Salvadorianern. Die costaricanische Kirche engagiert sich ebenfalls für die ärmsten und rechtlosesten Bevölkerungsgruppen des Landes: Indigenas und Nicaraguanische Einwanderer sowie für Plantagenarbeiterinnen und -arbeiter in der Bananenproduktion der Atlantikregion. Infolgedessen lebt die Mission auch hier in Diakonie, Rechtsberatung, Frauenprojekten und Pastoralarbeit mit dem Akzent der Begleitung der Menschen in Alltagsnöten.

Die Bürgerinnen und Bürger aus Mittelamerika sind mit den Brasilianerinnen und Brasilianer und der bayerischen Landeskirche partnerschaftlich verbunden. Eine spannende Frage ist angesichts der sehr unterschiedlichen Geschichte der Kirchen: Was bedeutet und wie verändert sich eigentlich „lutherische“ Tradition in diesem Kontext?⁸²

2.2.4. Herrnhuter Brüdergemeine in der Karibik (Moravian Church)

Die Herrnhuter Mission begann in Lateinamerika⁸³ bereits zu Lebzeiten Zinzendorfs. Auf den westindischen Inseln missionierten die Brüder seit 1732 unter den Sklaven. In Surinam, wo die Mission 1735 begann⁸⁴, entstand durch intensive (deutsche) Missionstätigkeit seit dem 19. Jahrhundert die größte protestantische Kirche des Landes (durch die Migration von rund 270.000 Surinamern in die Niederlande ist sie auch in Europa präsent).

Die Mission ist geprägt von der wechselvollen Haltung zur Sklaverei: einerseits Anerkenntnis der Menschlichkeit der Sklaven, andererseits Akzeptanz, ja manchmal Ausnutzung der gegebenen Verhältnisse.

Ab Mitte des 19. Jahrhunderts (1849) wurden Herrnhuter auch an der Atlantikküste Nicaraguas tätig. Die dortige Moravian Church ist dreisprachig (Englisch, Miskito, Sumu). Durch die Wanderungen und Fluchtbewegungen der Nicaraguaner sind seit 1980 vier Gemeinden in Costa Rica mit rund 700 Mitgliedern entstanden, die jetzt dazu übergehen, sich auch auf die spanisch sprechenden Costaricaner einzustellen.

Die Mission der Herrnhuter zeichnete sich ursprünglich durch die Trägerschaft in Handwerkerkreisen, durch Unbesorgtheit über materielle Absicherungen oder über strategische Planung und durch das Konzept der Konvivenz mit dem Volk aus. Eine wichtige Rolle spielte bei der Verwurzelung der Herrnhuter in den indigenen Gemeinschaften Nicaraguas das Übersetzen der Bibel und die Feier des Gottesdienstes in der einheimischen Sprache. So blieben sie trotz der autoritären Strukturen auch in den politisch-militärischen Konflikten des 20. Jahrhunderts um die Autonomie ein wichtiger Faktor. Heute muss die Moravian Church in den Westindischen Inseln und in der Atlantikregion ihren karibischen Frömmigkeitsstil und die autonome Gestaltung des Gemeindelebens erst noch entwickeln⁸⁵.

2.2.5. Presbyterianisch-Reformierte Kirche in Kuba

Der Anfang dieser Kirche⁸⁶ liegt im 19. Jahrhundert im Exil von Kubanern in den USA. Von dort kehrten sie zurück und gründeten erste Gemeinden. Diese Protestanten waren den nationalen Unabhängigkeitsbestrebungen verbunden. Im Zuge der missionarischen Hochstimmung zu Beginn des 20. Jahrhunderts begannen Kirchen der USA anhand von ausgearbeiteten Strategien planmäßig zu missionieren. Ein Schwerpunkt war die Gründung von Schulen, die sie jedoch weitgehend nach 1959 verloren. Das Theologische Seminar in Matanzas wurde 1946 von mehreren protestantischen Kirchen gegründet, denn schon 1941 war der kubanische ökumenische Kirchenrat entstanden.

Die Geschichte der reformierten Kirche ist in den letzten 45 Jahren von der Suche nach ihrer Rolle im sozialistischen Staat geprägt. Einerseits waren viele Protestanten ins Exil in die USA gegangen und bestritten das Existenzrecht einer kubanisch-presbyterianischen Kirche. Zugleich wollten die kubanischen Reformierten nach der Vorherrschaft der US-amerikanischen Mission eine Theologie aus dem eigenen Land. Das geschah in einem Staat und in einer Gesellschaft, die auch nach 1959 nach Unabhängigkeit gegenüber der Großmacht strebt, die einst 75 Prozent des Landes besaß. Die „Confessio Cubana“, die Bejahung der kubanischen Ökumene, das Knüpfen von Beziehungen zu osteuropäischen Kirchen und die seit den siebziger Jahren erwachsene Partnerschaft mit evangelischen Kirchen im Bereich des Berliner Missionswerkes sind Zeichen einer eigenen ökumenischen Orientierung der kubanischen Reformierten.

2.2.6. Unierte am La Plata

Die unierte evangelische Kirche am La Plata⁸⁷ in Argentinien, Uruguay, Paraguay entstand ebenfalls als deutsche Einwandererkirche und ist – auch wenn sie sich 1965 vom deutschen Namen trennte – heute noch von dieser Geschichte geprägt. Struktur, Kultur, Theologie sind stark vom deutschen Landeskirchentum beeinflusst. Die Gemeinden waren zunächst freikirchlich organisiert (um Kultur- und Bildungsaufgaben, diakonische und pastorale Hilfen zu leisten); der Prozess der Kirchwerdung fiel in die Phase des Nationalismus Preußens. In der NS-Zeit wurde auch auf argentinischen Boden der Kampf um die Vorherrschaft der Reichskirche ausgetragen, ein Erbe, mit dem die Kirche sich später auseinandersetzen musste.

Der Weg von der „preußischen Staatskirche“ zur lateinamerikanischen Freiwilligen-Gemeindekirche in der Diaspora ist weit. Auf diesem Weg ist es wichtig zu erinnern, dass die Anfänge evangelischer Einwanderung in Argentinien bei fortschrittlich gesonnenen Bürgern und Händlern lagen. Nach Amerika ausreisende Missionare wurden seinerzeit auf See mit den deutschen Elendsflüchtlings konfrontiert, und so begann die Arbeit am La Plata mit ihnen – eingebettet in Konzepte des Kulturprotestantismus und der bürgerlichen Oberschicht.

Die Mehrheit der deutschen Zuwanderer blieben arme Leute, später auch Arbeiter und politische Flüchtlinge sowie die Russlanddeutschen. Weil diese innerhalb der eigenen Kirche durch das Bürgertum dominiert, marginalisiert oder gar vom Nationalsozialismus verfolgt wurden, ist heute die Inkulturation in der nichtdeutschen Umwelt und in Gemeinschaften der Armen ein schwieriges Unterfangen. Aufgrund der dramatischen Verarmung in Argentinien's Mittelklasse in jüngster Zeit sieht sich die IERP mit wirtschaftlichen und sozialen Problemen in der tragenden Schicht der Kirche konfrontiert. Andererseits ist die IERP, genau wie die IELCB in der protestantischen Ökumene des CLAI sehr präsent⁸⁸. Die IERP trägt zusammen mit anderen Kirchen die theologische Hochschule ISEDET.

Eine Zukunftsfrage der Kirche könnte sein: Wie könnte eine „Volkskirche“ jenseits der bürgerlichen Epoche und in einer Diasporasituation aussehen?

2.2.7. Methodisten in Brasilien

In Mittel- und Südamerika leben rund 3,8 Millionen Methodisten. Die relativ kleine brasilianische Igreja Metodista (IM) hat sich 1930 von ihrer „Mutterkirche“, der besonders konservativen United Methodist Church (US-Südstaaten), getrennt. Seitdem sind sie Mitglied im Weltrat Methodistischer Kirchen. 1934 formuliert sie ihr erstes „Soziales Bekenntnis“. Im Jahr 2000 hatte sie rund 143.000 Mitglieder und engagiert sich heute stark in der Bildungsarbeit einschließlich zweier Universitäten.

In den achtziger Jahren hat die Igreja Metodista auf der Basis der methodistischen Tradition ein praktisches Christentum der Befreiung formuliert⁸⁹. Im Mittelpunkt stehen die Verpflichtung auf den Mitbau am Reich Gottes, auf das Engagement für die Armen und die Hoffnung auf den Neuen Menschen, der in der Heiligung lebt, sowie verstärktes Bemühen um eine befreiende Hermeneutik der Bibellektüre⁹⁰. Zu dieser Zeit wandelte sich die bestehende traditionelle Patenschaftsstruktur in partnerschaftliche Beziehungen mit der EmK in Deutschland (Die EmK ist Mitglied der United Methodist Church). Dieser Austausch hat die deutschen Methodisten zur Auseinandersetzung mit den Lebensbedingungen in Brasilien, mit der deutschen Mitverantwortlichkeit und zu Rückfragen an die methodistische Theologie des individuellen Heils geführt⁹¹.

2.3 Gestalt der Kirche – Erbe und Auftrag

Bei aller Verschiedenheit im Konkreten lassen sich in dieser historischen Betrachtung drei Züge benennen, die für die künftige evangelische Praxis in Lateinamerika wichtig sein könnten. Sie könnten auch für das Nachdenken über Profil und Gestalt hiesigen Kirchen Denkanstöße geben:

2.3.1. Kirche auf Wanderschaft

Die Herrnhuter und die methodistische Kirchen sind durch Mission begründet worden. Die anderen historischen protestantischen Kirchen sind einst als (diskriminierte) Minderheit ausgewandert (Waldenser, Mennoniten – zu denken wäre später auch an die Baptisten) oder als

Angehörige von staatsnahen Kirchen durch die Auswanderung in die Minderheitensituation geraten (IELCB; IERP). Das Wandern spielt auch bei der ursprünglichen Herrnhuter Mission eine wichtige Rolle; sie ist in der Karibik mit den Schwarzen gleichsam mit gewandert (von den Inseln an die Küsten). Die kubanische Kirche entstand sowohl aus Missions- als auch aus Migrations-Bewegungen; ebenfalls die mittelamerikanischen Lutheraner.

Auch heute verändern sich die lateinamerikanischen Gesellschaften durch große Migrations-Bewegungen, was wiederum gravierende Auswirkungen auf die religiöse Landschaft hat: Man schätzt, dass rund ein Drittel der Bevölkerung auf Wanderschaft ist: bei Binnenwanderungen vom Land in die Städte, an die Ränder großer Besitzungen, aus Bürgerkriegsgebieten in geschütztere Regionen usw. und durch Auswanderung. So verlassen Millionen auch ihre religiöse Heimat und finden sie häufig neu bei evangelischen, evangelikalischen oder pentekostalen Gemeinden.

Mission und Migration hängen nach diesen wenigen Beobachtungen eng zusammen, was auch theologische Bedeutung hat: Biblisch wird man damit an das heilsgeschichtliche Credo verwiesen, das gesprochen in Erinnerung an die Flucht aus Ägypten die Wanderschaft Abrahams als Gründungsdatum des Exodusvolkes festhält. Die Themen Migration und Flucht ziehen sich durch die ganze Schrift: als kritische Auseinandersetzung mit Diskriminierung in Israel selbst (Hagar, Ruth), als Begründung für seine Sozialgesetzgebung (Sabbat- und Erlassjahrgesetze, Nächstenliebegebot) und als Anlass für den Ruf nach Erlösung bzw. den Dank im Gottesdienst (Psalmen). Jesus und die Jüngerinnen wandern ruhelos durch das Land, Paulus und die anderen Apostel und Apostelinnen gründen wandernd Gemeinden; schließlich stilisiert der Hebräerbrief die Gemeinde als wanderndes Gottesvolk.

Eine Kirche, die sich ihrer Wanderschaft bewusst bleibt, müsste in der Lage sein, neue Gruppen zu integrieren und kirchliche Strukturen zugunsten von Erneuerung zu relativieren.

2.3.2. Kirche als Minderheit

Ihre Minderheitensituation macht die genannten lateinamerikanischen Kirchen zu spannenden Partnern für die hiesigen Volkskirchen,

zumal wenn sie bewusst reflektiert und theologisch qualifiziert verstanden wird: evangelische Gemeinden können aufgrund ihrer Größe und nachdem sie sich von der ethnischen Binnenorientierung oder missionarischen Abhängigkeitsbeziehungen zu lösen begonnen haben, in ihren Kontexten als Salz der Erde (Mt. 5) oder als Zeichen für die Völker (Jes. 42) wirken. Die Existenz als kleine Gemeinde in einem multireligiösen und zugleich römisch-katholisch dominierten Umfeld fordert zur Profil-schärfung, zur ökumenischen Offenheit und zu einer überzeugenden Praxis im Kontext von Armut und Menschenrechtsverletzungen heraus. Ansätze dazu gibt es – allerdings sehr unterschiedlich verteilt – bei den vorgestellten Schwesterkirchen.

2.3.3. Kirche des Volkes

Die beiden ersten Gesichtspunkte (Wanderschaft und Minderheiten-existenz) sind unvermeidbare Kennzeichen der von radikalen Reformati-on gewesen. Es lassen sich weitere historische Kennzeichen der kleinen protestantischen Kirchen benennen, an denen sie (in unterschiedlichem Ausmaß) festgehalten haben. Es spricht im lateinamerikanischen Kontext einiges dafür, dass diese zukunftsweisend sind:

- Tradition der Gewaltlosigkeit
- Orientierung an den Armen
- „Laien“ (das Volk Gottes) als Träger von Mission und Gemeindeaufbau
- Distanz zu den staatlichen Strukturen und zur Dominanzkultur⁹².

Hinzu kommen in unterschiedlichem Maß:

- ökumenische Offenheit
- Engagement in sozialen Bewegungen.

Diese Kennzeichen könnten den historischen protestantischen Kirchen den Weg zu einer echten Kirche des Volkes weisen.

Diese drei Gesichtspunkte (Wanderschaft, Minderheit, Volkskirche) sollten nicht als exakte Beschreibungen empirischer Kirchen verstanden werden. Es sind eher Phänomene des Kircheseins, die in sehr verschiedenen Traditionen gewollt oder umständehalber auftreten. Sie werden hier in aller Vorläufigkeit als Hinweise für weitergehende Untersuchungen

genannt, in der Annahme, dass sie in der lateinamerikanischen und der europäischen Gegenwart hilfreich sein können. Sollten Kirchen diese Einschätzung teilen und sich zu einer Praxis und Theologie mit solchen Kennzeichen verabreden, wären sie auch ein Stück Wegs zu einer ökumenisch gewonnenen kontextuellen Ekklesiologie gegangen.

Zusammenfassung 2.1–2.3

In Lateinamerika existiert ein breites Spektrum historischer evangelischer Kirchen, deren Geschichte die Verwobenheit des europäischen und des lateinamerikanischen Kontinentes deutlich werden lassen. Kolonialisierung, Migration und Mission hängen eng zusammen und haben die Kirchen europäischer (und nordamerikanischer) Herkunft verändert.

Auch heute verändert der soziokulturelle Wandel des Kontinentes diese Kirchen – womöglich bis hin zu ihrem Verschwinden. Sie stehen vor der Aufgabe und Chance, ihren Ursprung und ihre Identität so zu erinnern, dass die Wurzeln in der Gegenwart in ihrem Kontext hilfreich sind.

Dabei bekommen Aspekte Gewicht, die Kirche als Institution hinter der Kirche als Bewegung in der Mission zurücktreten lassen. Es erscheinen lebendige Gemeinschaften, in denen sich die Menschen verankern und die flexibel und sensibel gegenüber ihrem Umfeld reagieren können. Es werden Züge eines lateinamerikanischen Protestantismus erkennbar.

2.4 Ökumenische Zusammenarbeit in der Mission

2.4.1. Lateinamerikanischer Kirchenrat (CLAI)

Obwohl es bereits über Jahrzehnte ökumenische Bestrebungen und Konferenzen evangelischer Kirchen gab, wurde der Lateinamerikanische Kirchenrat erst 1982 gegründet. Er vereint vermutlich rund 7 Prozent der Protestanten des Kontinentes. Daher versucht er sich als produktive und profilierte Minderheit zu verhalten. Drei Gesichtspunkte seiner aktuellen Arbeit seien hervorgehoben, die für die Frage nach einer evangelischen und ökumenischen Mission wichtig sind:

2.4.1.1. Ökumenische Föhler zu Pfingstkirchen – keine Kooperation mit Katholiken?

Vom Generalsekretariat des CLAI wird derzeit versucht, Kontakte mit den Pfingstkirchen aufzubauen bzw. sich für eine eher charismatische Spiritualität zu öffnen. Dieses ist umstritten bei denjenigen historischen Kirchen, die klar für eine gesellschaftliche Verantwortung der Kirchen eintreten. Es könnte sich aber auch aufgrund des militanten Antikatholizismus der Evangelikalen und Pfingstler als Zerreißprobe erweisen zwischen historischen Kirchen, die mit der katholischen Kirche gute und gesellschaftlich wirksame Beziehungen pflegen (Brasilien) und denen, die teils mit gutem Grund katholische Hegemonie, römische Evangelisationskampagnen und bilaterale Verhandlungen als Spaltungsstrategien fürchten und sich womöglich gegenüber dem katholischen Umfeld stärker verschließen werden.

2.4.1.2. Theologisch-ethische Denkanstöße

Die jüngste Veröffentlichung der Theologischen Lateinamerikanischen Kommission, in der mehrere Organisationen zusammenarbeiten, widmet sich dem Thema: Gnade, Kreuz und Hoffnung⁹³. Sie will aus lateinamerikanischer Sicht an diese zentralen Aspekte evangelischen Glaubens in einer Zeit erinnern, in der die Gnade privatisiert zu werden droht und eine Theologie des Reichtums gelehrt wird.

Theologie wird im Vorwort der kleinen Schrift als „Reflektion über die Mission und Reflektion in der Mission“ (CLAI, Gracia, S. 5) definiert, womit angedeutet ist, dass die Kommission das christliche Leben insgesamt als einen missionarischen Prozess versteht.

Im Jahr 2002 hat der neue Programmsektor Glaube, Ökonomie und Gesellschaft eine Materialmappe zu sozialetischen Fragen für die Arbeit in den Kirchen veröffentlicht: „Das volle Leben globalisieren“. Mit dieser Sammlung positioniert sich der CLAI als kritische theologische Instanz gegenüber Machtmissbrauch, den problematischen Freihandelsabkommen sowie der Arm-Reich-Schere und lädt zu biblisch-theologischer Gemeindebildungsarbeit ein.

2.4.1.3. Öffentlichkeit /Zivilgesellschaft: Mission und Kommunikation

In einem 2002 den europäischen Partnern vorgelegten Arbeitspapier wird klar: Der CLAI möchte sich und seine Mitgliedskirchen als Faktor der Zivilgesellschaft profilieren. Es wird jedoch noch intensiver zu klären sein, was genau damit gemeint ist: Präsenz in der Öffentlichkeit? Eine dritte Kategorie gegenüber den Größen Markt und Staat? Kooperation mit sozialen Bewegungen ... ? Mit Blick auf Presse und Politik im Kontinent kann man auf gestiegenes Interesse an den Evangelischen verweisen. Das Referat Kommunikation des CLAI versucht (mit Unterstützung durch das EMW), auch Kontakte mit deutschsprachigen Presseleuten zu knüpfen und sie für die gesellschaftliche Bedeutung des Religiösen in Lateinamerika zu interessieren.

2.4.2. Karibische Kirchenkonferenz (CCC)

Die Karibische Kirchenkonferenz entstand 1973. In ihr sind 33 Kirchen in vier Hauptsprachgruppen zusammengeschlossen. Die römisch-katholische Kirche ist Vollmitglied der CCC.

2.4.2.1. Aktuelles Programm

Die CCC hat eine Tradition in der entwicklungsorientierten Arbeit. In jüngster Zeit ist das AIDS-Programm das umfangreichste geworden. Ein weiterer Programmschwerpunkt ist die Drogenproblematik.

Die Ökumenische Dekade zur Überwindung der Gewalt stößt bei den Kirchen auf Interesse, da gewaltsame Auseinandersetzungen zwischen ethnischen Gruppen (Guyana), erhöhte Kriminalität (Jamaica) und Militarismus in der Region (Interventionen und militärische Nutzung durch die USA) vielfältige Bedrohungen des friedlichen Zusammenlebens darstellen.

2.4.2.2. Regionale Struktur: Ökumenische Kooperation in einer fragmentierten Region

Als zentrales Problem der Region beschreibt der Generalsekretär Gerard Granado das Erbe des Imperialismus und die Fragmentierung

(historisch konkret als Fragmentierung der karibischen Bevölkerung: Sklavenfamilien wurden seinerzeit auseinander gerissen und auf die Region verteilt), die sich im Zeitalter der Globalisierung in neuen Ausformungen negativ bemerkbar mache. Die CCC müsse daher als Integrationsagentur dienen, die zersplitternden Wirkungen der isolierten und auf den Norden ausgerichteten NGO etwas entgegenseetze.

Diese Analyse ist einer der Hintergründe für die Förderung der Zusammenarbeit zwischen den nationalen Kirchenräten. Diese wurden zu drei „Regionalen Ökumenischen Foren“ eingeladen. In den Foren soll ein Dialograum geschaffen werden, ökumenisches Teilen von Ressourcen ermöglicht, Solidarität gefördert und die Erkennbarkeit der Kirchen als führende Instanzen in der Karibik erhöht werden. Themen waren: „Was ist die theologische Rationalität der ökumenischen Organisation - ekklesiologische Basis der Räte“ (Jamaika), „Was bedeutet in gemeinsamer Mission zu sein? (Surinam) und „Überwindung der Gewalt“ (Puerto Rico). Beim diesjährigen Forum im Mai in San Juan/Puerto Rico waren 19 Kirchenräte vertreten.

2.4.3. Europa und Lateinamerika – der Impuls der Segeberger Konsultation

Welche Erfahrungen machen die Kirchen und wie verstehen sie ihre Mission? Welche Perspektiven hat die ökumenische Kooperation? Diese Fragen stellten sich gut 50 europäische und lateinamerikanische Christen (Delegation des CLAI, Teilnehmende aus ganz Europa über die KEK geladen) im April in Bad Segeberg.

Theologische, pastorale und geistliche Impulse gaben bei diesem neuartigen Forum den Ton an vor praktischen und strategischen Diskussionen mit Blick auf Kooperationsmöglichkeiten. Ökumenisch erfreulich war, dass auch Orthodoxe, Anglikaner aus Südeuropa, lateinamerikanische autochthone Wesleyanerinnen und Pentekostale zusammenkamen; viel Interesse fanden Berichte zur missionarischen Herausforderung in Europa und zu Minderheitengruppen/Migrantenkirchen in Europa. Als problematisch wurden die vielfach fehlenden Verbindungen zwischen Mission, Kirchen und Entwicklungszusammenarbeit /Projektförderung bei den Europäern benannt.

Obwohl auch der CLAI viele Länder und kirchliche Traditionen vereinigt, war er in der Konzentration auf die Gemeinschaften vor Ort als Schlüsselkonzept der Mission viel eindeutiger als die untereinander nicht vernetzten europäischen Teilnehmenden.

Das Abschlussdokument ist im Anhang abgedruckt (vgl. a. www.emw-d.de/archiv)

In Bezug auf das Thema Mission lassen sich aus dieser Begegnung mit der lateinamerikanischen Ökumene drei Aufgabenstellungen für die künftige Kooperation benennen, die auch in unserem Land bearbeitet werden sollten:

- a. Was sind missionarische Gemeinschaften/Gemeinden, wenn man den Gemeinwesenbezug als Kontext jeder (lokalen) Kirche ernst nimmt?
- b. Wie ist die institutionelle und konzeptionelle Trennung von Mission, Ökumene und Kooperation sachlich zu begründen oder konzeptionell zu überwinden (siehe Verhältnis zwischen EMW, Brot für die Welt und Evangelischer Entwicklungsdienst)?
- c. Wie lässt sich sicherstellen, dass Kommunikation und Mission ein Arbeitszusammenhang bleiben – auf der Ebene der Pressearbeit, der Publizistik, der persönlichen Kommunikation mit Medienmenschen und der theologischen Reflektion?

Zusammenfassung 2.4

Die ökumenischen Kirchenräte und ihre Aktivitäten gehören trotz aller organisatorischen Schwächen zu den wichtigen Partnerbeziehungen des EMW. Die ökumenische Kooperation eröffnet Chancen in der Mission, die Einzelkirchen nicht wahrnehmen können: Gemeinschaft leben und als Zeugnis wirken lassen, internationale Kontakte und Kommunikationsprozesse, die für die ganze Gesellschaft nützlich sind; Freiraum des Lernens und des Dialogs, der in den eigenen Kirchen nicht möglich ist (analog etwa zum Konzept der Bildungsarbeit am „Dritten Ort“).

Fazit Kapitel 2

Bei dieser Spurensuche nach der evangelischen Mission in Lateinamerika wurde davon ausgegangen, dass Erinnerung und Mission zusammengehören, um der Verfehlungen der Vergangenheit und um der Zukunft willen. Es wurde gezeigt, wie Erinnerung und Wandel der Traditionen die meist kleinen Kirchen des historischen Protestantismus prägen und inwiefern dieses ökumenisch wegweisend sein könnte. Es wurden aktuelle theologische Vorgänge und Anregungen aus der ökumenischen Zusammenarbeit regionaler Kirchenräte hervorgehoben.

In einem Kontinent mit einer so vielfältigen christlichen Landschaft und so weitreichenden ökumenisch-theologischen Aufbrüchen in wenigen Jahren müsste sich Mission als christliche Existenzweise verstehen lassen, die nicht in konfessionelle Einzelteile zerfällt, sondern wahrhaft evangelisch und ökumenisch im Sinn des neutestamentlichen Anfangs ist. Lassen sich Konturen missionarischer Existenz zeichnen, die in der Wirklichkeit verankert und auf Befreiung ausgerichtet sind und so zur theologischen Weiterarbeit einladen?

3. Theologische Impulse für das ökumenische Gespräch

Die ökumenische Verbundenheit mit den Kirchen in Lateinamerika hat seine geschichtlichen Wurzeln in der von Europa ausgehenden Kolonialisierung des Kontinentes. Nicht nur im geschichtlichen Rückblick, sondern auch in der Gegenwart stellt sich immer wieder die Frage, ob die weltweite Christenheit in einer „Ökumene der Herrschaft“ oder einer „Ökumene der Solidarität“ lebt – wie J.M. Bonino es in den achtziger Jahren ausdrückte. Diese solidarische Ökumene würde auf einer wechselseitigen Verpflichtung und Mitleidenschaft mit den Anderen beruhen und sich in gleichberechtigtem Feiern, Lernen und Arbeiten ausdrücken. Zu einer solchen ökumenischen Verbundenheit gehört auch, über das Verständnis von Mission Rechenschaft abzulegen und es teilweise gemeinsam, teilweise getrennt am eigenen Ort weiter zu entwickeln. Dafür werden hier zunächst lateinamerikanisch geprägte theologische Folgerungen formuliert und abschließend thematische Anregungen zur Weiterarbeit im EMW und in den Kirchen genannt.

3.1 Kennzeichen befreiender Mission

Wenn nun Konturen missionarischer Existenz in Lateinamerika nachgezeichnet werden, so schöpfen sie aus verschiedenen ökumenischen Quellen. Hoffnungs- und Verzweiflungszeichen, Praxis und Theologie (vgl. Kapitel 1), Geschichte und Wandel der kirchlichen Traditionen (vgl. Kapitel 2) lassen sich als eine missionstheologische Bewegung beschreiben. Diese fordert auch uns in Deutschland heraus, eigene Erfahrungen und theologische Muster zu überdenken (vgl. bes. 3.1.1-3.1.3) oder theologische Rückfragen und neue Aufgaben zu formulieren (bes. 3.1.4-3.1.6).

3.1.1. Die Armen – Adressaten und Subjekte in der göttlichen Mission: Gloria Dei vivens pauper (O. A. Romero)

Ein Leitthema der katholischen Bischofskonferenzen seit 1968 im mexikanischen Puebla ist die Frage, wie die Armen die Kirche evangelisieren und wie die Mission Gottes unter den Armen weitergeht. Die Option für die Armen der Befreiungstheologie und des Reformkatholizismus in Lateinamerika ist nicht kündbar, aber sie muss differenziert werden. In welchem Sinn?

Etwas schablonenhaft gesagt: drei Viertel der Menschheit ist arm. Mehr als zwei Drittel der Armen weltweit sind Frauen. Mehr als drei Viertel der Indigenen und Schwarzen in Lateinamerika sind arm. Also ist es nötig, Armut geschlechterperspektivisch, interkulturell und antirassistisch aufzuschlüsseln. Der „Schrei des Volkes“ ist schon in der Bibel nicht uniform. Es ist nicht nur der Schrei Israels in der ägyptischen Sklaverei, sondern auch der Schrei Hagers, der ausgestoßenen Frau des Patriarchen, in der Wüste. Die Option für die Armen darf nicht mit Zuwendung von oben verwechselt werden. Sie wird konkret, wenn es gelingt, die Geschichte der Armen zu rekonstruieren⁹⁴, ihre Kämpfe zu begleiten, ihren Anspruch auf Würde und Leben konstitutiv in Kirche und Theologie der Nicht-Armen zu berücksichtigen. Genau dieses ist im besonderen Maß Sinn der befreiungstheologischen Bibelarbeit, sei es in katholischen oder evangelischen Basisbildungsprojekten oder in theologischen Zentren⁹⁵.

Milton Schwantes weist darauf hin, dass die Befreiungstheologie mit den Armen keine Volksmasse meint, die manipuliert und passiv bleibt, sondern Menschen, die miteinander als Subjekte handeln können⁹⁶. Solches Handeln zeigte sich in biblischer Zeit beispielhaft in der Verankerung von Sozialreformgesetzen im Deuteronomium und in der Jesusbewegung⁹⁷. Die Armen in Lateinamerika (und anderswo) sind „Masse“ und „Subjekte“. Die Laien (-Pastoren), die Katechetinnen (Delegados de la Palabra), die Frauen der Stadtteilinitiativen, die Indígenas, die für Landrechte kämpfen, ... sind Adressaten und Subjekte in der Mission Gottes.

3.2 Die Mission Gottes - Ermächtigung zum Aufstehen vom Tod

Die Lebensbedingungen und die Kultur der Armen (verstanden als Subjekte), machen die Mission zu einem ganzheitlichen und prophetischen Akt (Suess). Deshalb versucht basistheologische Bildungsarbeit die scharfe Trennung zwischen Glauben als Ritus, Magie, Jenseitshoffnung und dem gelebten Alltag im Bewusstsein der einfachen Katholiken zu überwinden. Gelingt das, so erfahren die Menschen eine Befreiung: von der Passivität, von der Phantasielosigkeit, von der mächtigen Angst vor den täglichen Bedrohungen des Lebens⁹⁸.

Anders ausgedrückt: Die Mission Gottes ermächtigt aufzustehen vom Tod. Menschen verlieren die Angst, entdecken ihre Macht, finden Wege zum Handeln. „Seit ich in dieser (Gemeinde in El Paisnal der Iglesia Luterana Salvadoreña) Kirche bin, bin ich froh und zufrieden“, lässt sie Menschen sagen, an deren äußerer von Repression bedrängter und von materieller Not beherrschter Situation sich nichts geändert hat, außer der Erkenntnis, dass der arme Mensch eine Würde hat. „Mission meint eine Transformation des ganzen inneren und äußeren Menschen“⁹⁹. Wenn Kirchen und ökumenische Räte durch ihre Programme etwas bewirken können müssen, dann diese Aufrichtung der Niedergedrückten¹⁰⁰, die sie in die Lage versetzt, über kurzfristige Lohnerwartungen hinaus und jenseits technokratischen Pragmatismus, einen Sinn und eine Hoffnung in „Projekten“ zu sehen oder sich von diesen loszusagen. Das ist der Sinn des Empowerment in der (kirchlichen) Entwicklungsarbeit.

Doch Ermächtigung der Armen meint Ermächtigung der Frauen, der Schwarzen, der Indígenas. Es meint, dass „Opfer“ zu „Subjekten“ werden.

Hier haben die meisten Kirchen und viele ihrer Programme ihre Bewährung noch vor sich. Hier kann die ökumenisch-missionarische Zusammenarbeit mitwirken, Räume zu schaffen, in denen diese Gruppen sprechen und aufbrechen können.

Lässt sich sagen, dass die Mission Gottes den Tod überwindet? In letzter Konsequenz ist das die Hoffnung, die in der Botschaft von Kreuz und Auferstehung erzählt wird. Der CLAI hat in seiner Studie Gnade, Kreuz und Hoffnung gefragt: „Sollte die Kreuzestheologie nichts zu sagen haben zu den Toten, die vor der Zeit und oft aus Ungerechtigkeit dahingerafft werden? Der Kern der christlichen Theologie ist durch den Glauben an einen gekreuzigten Menschen, den Gott auferstehen hat lassen, geprägt ... Wenn wir von der Kreuzestheologie sprechen, beziehen wir uns nicht nur auf die Identifikation mit einem Gott, der einen Gedemütigten zu neuen Lebensmöglichkeiten erhebt, sondern wir beziehen uns auf die Tatsache, dass jedes Opfer fordernde System, jede Forderung nach neuen Opfern von Armen und Enterbten der Welt außer jeder Überlegung steht“¹⁰¹.

3.2.1. Der Tod – Realität in der Mission um des Lebens willen

„Der gekreuzigte Gott“¹⁰² – Jürgen Moltmanns Christologiestudie - liegt blutbefleckt in der Vitrine der Gedenkstätte auf dem Campus der Jesuitenuniversität in San Salvador. Diese erinnert an die Ermordung der fünf Padres 1989, unter ihnen der international angesehene Theologe Ignacio Ellacuría, und ihrer beiden Mitarbeiterinnen. Symbolsprache scheint an Klarheit und Tiefe zu gewinnen, je stärker die Nachfolge in das Martyrium führt. In El Salvador lässt sich seit vielen Jahren beobachten, dass sich Volk, Kirchen und Repressionskräfte der Kraft der Symbole bewusst sind. Die einen nutzen sie, um widerstehen zu können, die anderen um die Wirkung der Gewalt zu steigern. Verfolgung und Leiden sind Kennzeichen christlicher Existenz in diesem christlichen Kontinent.

„Lutheraner sein bedeutet eben verfolgt zu sein“, sagt der salvadorianische Laienpastor, der auf dem Land eine Mission mit Bürgerkriegsflüchtlingen aufbaut. Beim Besuch der Partner in Mittelamerika trifft man auf viele Menschen, die Gefahr, Verfolgung, Exil und mehr erlitten haben – Lutheraner, Mennoniten, Katholiken, Reformierte. Dietrich Bon-

hoeffers Gefängnisbuch „Widerstand und Ergebung“ ist vielleicht das bekannteste, lebendigste und am stärksten existenziell verstandene Werk des deutschen Protestantismus in Lateinamerika¹⁰³.

„Der Tod ist eine massive und evidente Wirklichkeit unseres Kontinents ...“. Das Martyrium ist eine reale kollektive und individuelle Erfahrung, die theologisch reflektiert wird – bei Jon Sobrino als Christologie ausgehend vom „gekreuzigten Volk“ oder bei Fernando Castillo als Teil einer „Spiritualität des Blutes“¹⁰⁴. Das Martyrium als unschuldigtes Leiden aufgrund der Zugehörigkeit zum armen Volk oder aufgrund des gelebten Zeugnisses für das Reich Gottes ist Kontext und Kennzeichen der Nachfolge in Lateinamerika. In dieser Lesart ist es auch eine reale Dimension missionarischer Existenz, die Leiden und den vorzeitigen Tod überwinden will¹⁰⁵.

3.2.2. Religion des Lebens – Weg für das Volk Gottes?

Politisches Engagement von Christen und die selbstverständliche Religiosität vieler politischer Oppositioneller haben im Kontext Lateinamerikas nach den Konturen einer Religion des Lebens die Frage aufgeworfen, die von unten her wächst¹⁰⁶: Das Engagement brasilianischer Bischöfe und Priester für eine Landreform und die Menschenrechte und ihre deutlichen politischen Stellungnahmen ließen diese Religion des Lebens im Kontext des klassischen Katholizismus aufscheinen¹⁰⁷. Ein weiteres Erfahrungsfeld sind interkulturelle und multireligiöse Kontakte und eine entsprechende ökumenische Praxis – von der kulturell empathischen und solidarischen Arbeit mit Indigenas bis zur ökumenischen Aktion in Netzwerken mit afrobrasilianischen und anderen Religionen. In ökumenischer Vielfalt nehmen Christinnen und Christen ihr Engagement und ihre Frömmigkeitstradition als Einsatz für das Leben wahr und finden dafür unterschiedliche Ausdrucksweisen.

Doch auch ein gegenläufiges Erfahrungsfeld muss an dieser Stelle theologisch bedacht werden: Wenn man das Leben nicht als Geschenk genießen kann, sondern als Verdammung, als Hölle auf Erden erfährt, wie kann man dann religiös sein und einem Glauben an das Leben anhängen? Das immense Wachstum vieler hochproblematischer Formen von Kirchen und Religionsgesellschaften scheint die am weitesten verbreitete Reaktion auf diese Hölle zu sein.

Eine andere Reaktionsmöglichkeit stellen Versuche dar, aus Körpererfahrung, Alltagserleben, aus der Verwurzelung zur „Mutter Erde“ gewonnene Kräfte und Inspirationen ans Licht zu heben und religiös zu verstehen. Hier haben sich besonders viele Frauen (-gruppen) hervor getan: und es ist eine beachtliche Rezeption entstanden¹⁰⁸.

Gegenüber dem „Leben“ als einer theologischen Kategorie oder ethischem Kriterium¹⁰⁹ als gemeinsamen religiösen Nenner erheben sich aber auch Einwände: So scheint ihr manchmal die historische und die strukturkritische Dimension zu fehlen. Auch fragt sich, ob die biblischen und theologischen Ansätze einer Religionskritik, in deren Zentrum die Gerechtigkeitsforderung des Gottes Israels und die Kritik an der „eigenen“ Religion (Israels/der Kirche) stehen, in der „Lebenstheologie“ einen Ort haben.

In diesem Zusammenhang sind differenzierende Überlegungen zur problematischen Seite der Volksreligiosität in Lateinamerika wichtig. So hat Fernando Castillo die Frage nach Religion und Identität im Kontext von Modernisierungsprozessen diskutiert und damit vertiefende Aspekte zum Verstehen des Kontinentes eingeführt¹¹⁰.

Kann eine „Religion des Lebens“ den Weg für das Volk Gottes weisen und damit Leitstern auf dem Weg der Missio Dei sein? Sicher nicht ungebrochen, wie diese knappen Erwägungen zeigen. Emphase und Kritik fallen sich in der Erfahrung mit Religion wechselseitig ins Wort. Sie müssten sich wohl verbinden lassen, ohne die jeweilige Wahrheit der anderen aufzugeben¹¹¹. Anders gesagt: Die Verheißung des Lebens in Fülle als Impuls unserer missionarischen Existenz und die Fülle des wirklichen – auch des religiösen – Lebens als Herausforderung für unsere Mission treffen aufeinander und wollen in dieser Begegnung bedacht sein.

3.2.3. Geschichte des biblischen Gottesvolkes und die interkulturell lernenden Gemeinschaften der Ökumene

Es ist in diesem Zusammenhang naheliegend, auf die Geschichte des biblischen Gottesvolkes und die Hoffnung auf das Reich Gottes als Orientierungsmaßstab für eine Religion des Lebens zu verweisen. Im (protestantischen) missionstheologischen Denken und auch für die (katholi-

sche) Befreiungstheologie war gerade diese Kategorie der Heilsgeschichte als innerer Grund der Weltgeschichte wichtig. Sie bezieht sich sowohl auf den Weg des Volkes Gottes in der Bibel und in nachbiblischer – christlicher – Zeit als auch auf die erhoffte Offenbarung der Fülle Gottes.

Aber der Weg des Volkes Gottes war schon im biblischen Israel mehrdeutig und ist es erst recht heute in der globalen religiösen und kulturellen Vielfalt. In Lateinamerika stellt man sich diesen Widersprüchen und sucht nach Verbindungen. Antonio Magalhaes schlägt beispielsweise vor, die Lebenskraft und Inspiration der vielen Religionen Brasiliens neben der hebräischen Bibel als ein (zweites) Testament zu verstehen und verweist auch auf die Exegese, die sich wieder mehr für die Religiosität in und um Israel interessiert.

Doch die Frage bleibt: worin besteht angesichts religiöser Vielfalt die Kontinuität und Besonderheit der Heilsgeschichte Gottes mit Israel? Diese Frage hat sich schon Paulus gestellt und sie kann nicht in wenigen Sätzen geklärt werden. Aber auf zwei Dinge sei hingewiesen: Paulus hatte versucht, die Rechtfertigung „gegen jede Verurteilung zum Tod“ (Elsa Tamez) in Einklang mit der Erwählung Israels zu denken (Röm. 9-11). Lateinamerikanische Theologie entdeckt die Rechtfertigung oder das „Gratis der Gnade“ neu – als Gegengewicht zu den Ausschlusswirkungen des gnadenlosen Kapitalismus und als Rückenstärkung für die Armen. „In der aktuellen Realität Lateinamerikas ist die Kraft des wirtschaftlichen Systems, das große Sektoren an den Rand drängt, die Anti-Gnade (antigracia), das Unglück (desgracia). Die strukturelle Unterdrückung muss angeklagt und herausgefordert werden“¹¹².

Jedoch wird in lateinamerikanischer Theologie (trotz der Bedeutung von Exodus, Wüstenwanderung, Prophetie und des AT als „historische Erinnerung der Armen“) häufig die theologische Bedeutung von Israels bleibender Erwählung und des Jüdischseins Jesu nicht thematisiert. Diese könnte im Schwung der Entdeckung von „Religion“ (ob schwarz, ob ökofeministisch ob pfingstlerisch ...) noch stärker werden.

Wie und wo wären Brücken zu schlagen von der biblischen Tradition hin zu interkulturell lernenden Gemeinschaften in der Ökumene (Lateinamerikas) und von diesen zurück zu Bund, Erwählung, Bindung an die eine konkrete Geschichte in der Schrift? Auf diesem komplexen Feld des theologischen Dialogs hätte das EMW eine Aufgabe zu erfüllen. Zwei Beispiele für Anknüpfungsmöglichkeiten möchten wir nennen:

- a. In einem Arbeitspapier des CLAI zu Mission und Kooperation wird eine Verbindung zwischen dem biblischen Bund Gottes mit Israel in Jesus Christus und dem Bund, der sich in der ökumenischen Kooperation heute ausdrückt, gezogen. Vermutlich greift diese Verbindung reformierte und methodistische Traditionen auf.
- b. In Projekten interkultureller und internationaler Bibellektüre, in denen Erfahrungen sehr verschiedener Kontexte und Frömmigkeit einfließen, wird man unweigerlich mit der Aufgabe konfrontiert werden, dem Volk des göttlichen Bundes und der globalen religiösen Pluralität gerecht zu werden (ein solches Projekt koordiniert der niederländische Theologe Hans de Witt).

3.2.4. Ökumenische Frage nach dem lebendigen Gott

Unsere Missionsbegriffe sind somit wie ein Fluss in einer langen und breiten Trichtermündung angekommen. Der Fluss wird dabei im wahren Sinn des Wortes verwässert. Einen Fluss können wir aber nicht aufhalten (ohne ökologische Schäden), um seine „Identität“ zu wahren, sondern müssen darauf navigieren. Die Frage ist, mit welchem Kompass? Zurück übersetzt ist die Frage nach dem Kompass und unserem Navigieren die nach dem lebendigen Gott und der Funktion der Theologie.

Die menschliche Geschichte, so sagt christliche Theologie, erschließt sich aus der Schrift in besonderer Weise. Sie ist gebunden an Israel als Bundesvolk und nimmt durch den Bund in Jesus Christus die ganz Völkerwelt auf. Der katholische Theologe Jung Mo Sung erinnert mit dem Protestanten Julio de Santa Ana daran, dass Theologie eine Hermeneutik der Geschichte bieten soll, die den Weg des lebendigen Gottes in dieser Geschichte, den Erfahrungen der Völker, verstehen und mitgehen hilft¹³.

Diese lateinamerikanischen Theologen befinden sich mit ihrem Theologieverständnis durchaus in der Nähe einer westeuropäischen Theologie wie der Karl Barths. Er definierte Theologie als kritische Prüfung der kirchlichen Rede von Gott und setzte an die Stelle abstrakt-orthodoxer Dogmatik die Konzentration auf die Geschichte Jesu Christi, des „wahrhaftigen Zeugen“ (KD IV,3). Seine Kirchliche Dogmatik ist im Kontext der Reich-Gottes-Theologie zu lesen, welche Anfang und Ende von Barths Gesamtwerk markiert. Die Theologie der Freiheit in der Kirchli-

chen Dogmatik stellt sich die Aufgabe, der „Bewegung Gottes (in der Welt) aufmerksam zu folgen“¹¹⁴. Man möchte heute ökumenisch gedacht hinzufügen: „und damit offen zu sein für Gotteserfahrung, Glauben, religiöse Organisation in ihrer Vielfalt“.

Der Methodist José Míguez Bonino forderte von der europäischen Theologie vor 25 Jahren, sie solle die Theologie der Freiheit Karl Barths als Befreiungstheologie verständlich machen. Nicht als exklusiver oder gar traditionalistisch verengter Forschungsauftrag, sondern in einem weiteren Sinn stellt sich diese Aufgabe auch heute, wo die Geschichte Jesu Christi in der Geschichte der Völkerwelt vor den Herausforderungen der religiösen Vielfalt, kultureller Konflikte und Gefährdung von Leben erkannt und weitergelebt werden muss. Das kann einer protestantischen Theologie in ökumenischer Verbundenheit mit Lateinamerika niemand abnehmen. Mit Hoffnung und Freude kann wahrgenommen werden, dass die Frage nach dem lebendigen Gott an vielen Stellen in Lateinamerika aufbricht und in vielen Formen beantwortet wird.

Zusammenfassung 3.2

Die spezifischen Kennzeichen missionarischer Existenz entstehen ausgehend von den Armen und ihrem Schrei nach Leben. Christ Sein in der Nachfolge ist konfrontiert mit Leiden und Lebenshoffnung, mit dem Glauben an den Bund Gottes mit Israel und der Vielfalt der Religionen in der Völkerwelt. Die Frage nach der Mission, die in der Wirklichkeit des menschlichen Lebens verankert und auf Befreiung ausgerichtet ist, lässt sich nicht endgültig und einseitig beantworten. Sie ist vielstimmig aufzunehmen und eine spannende Herausforderung für die protestantischen Kirchen hierzulande.

3.3 Impulse für die Weiterarbeit im EMW

In Anlehnung an Ergebnisse der Studie seien einige thematische Anregungen genannt

3.3.1. Studien zur Weiterarbeit

Was sind missionarische Gemeinschaften? Und was ist ihre Rolle im lokalen Gemeinwesen, in der Öffentlichkeit, in der Zivilgesellschaft? - Hoffnung, Realität, Herausforderungen in den lateinamerikanischen Kirchen (Gemeinschaften als Heimat, als persönliches Beziehungsnetz, als solidarische Begleitung ...)

Die Bearbeitung dieser Fragestellung erfordert einen kontinuierlichen Austausch mit dem CLAI / CCC, mit den nationalen Räten und einzelnen Kirchen oder Zentren. Sie könnte auch ein gemeinsames empirisch-theologisches Forschungsprojekt in Kooperation mit einer theologischen Ausbildungsstätte sein.

Religion des Lebens – Religionskritik – Religionsvielfalt – aktuelle Situation und biblisch theologische Orientierungen.

Diese Thematik wäre eine Reaktion auf die neuere ökumenische und religiöse Entwicklung im Kontinent, die je nach Land sehr unterschiedliche Schwerpunkte hat: Indigene, Schwarze, Wechselwirkungen historischer theologischer Traditionen mit pentekostalen...

Spiritualität, Heilung, Versöhnung, prophetisches Zeugnis und Teilen – Kennzeichen missionarischer Gemeinschaften? (von der lokalen bis zur größeren institutionellen Ebene).

Das ist einer der noch nicht weiter durchgearbeiteten Impulse der Segeberger Tagung: Welche Konkretisierungen sind aus hiesiger Sicht denkbar? (Vgl. auch weitere Anregungen im Segeberger Dokument.)

Auf den Spuren evangelischer Tradition. Protestantische Kirchen und Theologiegeschichte (Partner des EMW ist z.B. CEHILA – die Lateinamerikanische Kommission für Kirchengeschichte).

3.3.2. Dialogprogramme

Dieses sind Themen, die hierzulande in anderen Zusammenhängen diskutiert werden. Sie können im Dialog mit Lateinamerika neue, manchmal auch produktiv gegenläufige Perspektiven erhalten:

- Säkularer und religiöser Fundamentalismus (Instrumentalisierung von Religion)
- Leben als solidarisch-kritische Minderheit – Herausforderungen der Multikulturellen Gesellschaft
- Migration und Flucht
- Kirche in der Zivilgesellschaft

3.3.3. Ausschuss und Projektarbeit im Lateinamerikareferat

Ökumenischer Ausschuss für Indianerfragen (ÖAI):

- Evangelische und pentekostale Indigenas: Religion, gesellschaftliche Spannungen, Bürgerrechte
- Beziehungen zwischen Indigenas und (historischen) evangelischen Kirchen: Geschichte, Mission, Verdrängung, Engagement
- Multikulturalität und Religiosität der Gesellschaften LA (Schwarze!)
- Indigene Frauen: Lebenswelt – Kirchen – Soziale Bewegungen – Menschenrechtsarbeit

Frauen – Subjekte im theologisch-ökumenischen Dialog:
 Deutsch-Lateinamerikanisches Studienprojekt: Vernetzung von Frauen mit ökumenischen, sozioethischen, theologischen Kompetenzen und Interessen im interkulturellen Dialog

3.3.4. Konzeptionelle Fragen im Inland

Mit Bezug auf das EMW und seine Rolle in der deutschen Landschaft:

- Ökumenisch-missionstheologische Aspekte des Gesprächs mit Lateinamerika als Beitrag zur innerdeutschen Debatte um missionarische Kompetenz und evangelisatorisches Potenzial ...
- Das inhaltliche und praktische Dreiecksverhältnis von Mission, Entwicklung, ökumenischer Kooperation (Spannungsverhältnis von ganzheitlichem Missionsverständnis und arbeitsteiliger (und teilweise staatsnaher) Organisation der Werke, Räte etc.)

3.4 Für mehr Beziehungen zu Lateinamerika

Lateinamerika liegt aus Sicht des deutschsprachigen Protestantismus eher am Rand. Dadurch besteht theologisch, historisch und spirituell gesehen ein bedauerliches Defizit.

Wir appellieren, auch ökumenische Kontakte aufzubauen und zu pflegen, die nicht in der Missionsgeschichte entstanden sind. Stellenweise geschieht das. Die Beziehung des Berliner Missionswerks zu Kuba konnte solche Beziehungen auf die landeskirchliche Ebene und die gemeindliche Ebene bringen; die methodistische Kirche hat in Brasilien eine Partnerkirche; die bayerische Landeskirche baut ihre Mittelamerika Partnerschaften auf Dekanatsebene aus, im Bereich Nordelbiens sind das NMZ und einige Gemeinden ebenfalls mit Brasilien und Mittelamerika verbunden.

Die deutsche Weltgebetstagsarbeit bringt kurzfristiges, aber breites, teilweise intensives und projektbezogenes Interesse für lateinamerikanische Länder, was vielleicht hier und da mit anderen ökumenischen Aktivitäten im Bereich der kirchlichen Frauenarbeit zu verknüpfen wäre.

In der kirchlichen „Eine Welt-Arbeit“ spielt Lateinamerika traditionell eine größere Rolle. Diese wäre zu aktualisieren und möglichst mit zivilgesellschaftlichen Engagement zu verkoppeln: Wer in Städtepartnerschaften, bei der Lokalen Agenda 21 oder der Flüchtlingsarbeit engagiert ist, könnte dort berührte lateinamerikanische Regionen, Themen oder Kontakte auch in die örtliche und regionale Ökumearbeit einbeziehen.

Seit den sechziger Jahren haben geistliche und musikalische Anstöße aus Lateinamerika viele Menschen hierzulande bewegt und inspiriert: Das neue lateinamerikanische Lied, neue Gottesdienstformen wie die „Misa Campesina“, kontextuelle Psalmübertragungen, katechetische Materialien für Bibelstudien und Methoden aus Basisgemeinden wurden von vielen Christen und Christinnen in vielen Ländern aufgegriffen.

Dabei ist eine Paradoxie nicht zu übersehen: Feier und Lebensfreude kontrastieren scharf mit Leidenserfahrungen, Demütigungen, Hoffnungslosigkeit und Tod. Für die Rezeption stellt sich die Frage: Kann man von Anderen lernen, warum Freude am Leben sich immer wieder Bahn bricht? Eine Antwort dürfte sich dort finden lassen, wo man die

Freiheit hat, Ja zu sagen zu den grundlegenden Bedürfnissen des Lebens – angefangen vom Essen und Trinken bis hin zur gelebten Liebe. Wo das geschieht, entsteht auch Kreativität und Freiheit zur Sorglosigkeit, die in Matthäus 6 verkündet wird. Diese Freiheit ist aber schwer zu erarbeiten, sie fällt einem zu – gratis.

Theologische Nachgedanken Kapitel 3

protestantische Freiheitstradition ist auch in Lateinamerika lebendig. Dort fragt man: Wie lesen wir vor dem Hintergrund von Tod, Unterdrückungserfahrungen und Gnadenlosigkeit der Gesellschaft die Botschaft des Lebens in Fülle, der Freiheit und der Rechtfertigung? Bundestheologische Begründungen der ökumenischen Kooperation und das Leitbild des Lebens in der Heiligung als Impuls zur Solidarität mit den Armen sind andere protestantische Traditionen, die im lateinamerikanischen Kontext wichtig sind. Schließlich wird Heilung als Veränderung des ganzen Lebens in der Not des Alltags und Gemeinschaft als Gegenerfahrung zur Einsamkeit und Perspektivlosigkeit in Lateinamerika erhofft und praktiziert. Die spannende Frage an uns heißt: Wie lesen wir diese Glaubensaussagen und Erfahrungen, wenn wir die lateinamerikanischen Antworten nachbuchstabieren?

*Dr. Sabine Plonz,
Referentin für Amerika / Pazifik*

¹ Da diese Wendung meint: „in Treue zum Evangelium“ ist sie in katholischen Kreisen verbreitet.

² Das Problem jedes Überblicks besteht in der unvermeidlichen Auswahl, die keine vollständige Beschreibung der Wirklichkeit bringen kann. Auch können die gewählten Themen nur beispielhaft (empirisch) konkretisiert werden. Detailliertere Studien, die zu anderen oder vereinzelt auch zu gegenteiligen Schlussfolgerungen führen würden, kann dieses Panorama nicht ersetzen. Wer hier Vollständigkeit beanspruchte oder verlangte, wäre allerdings auch vermessen. Immerhin kann diese Studie auf vielfach zu lesende und zu hörende Einschätzungen Anderer aufbauen. Die Darstellung ist an einem aktualisierten Verständnis der Befreiungstheologie interessiert und an einer sorgsamsten Rezeption des gesellschaftlichen Kontextes kirchlicher Praxis und Theologie. Anders gesagt: es wird versucht, bewusst kontextuelle Theologie zu schreiben.

³ Magalhaes: Brasilien ist kein katholisches Land und Lateinamerika kein katholischer Kontinent. Dasselbe lässt sich beim näherem Hinschauen für Cuba bis Chile sagen.

⁴ So der Titel einer Studie von Fernando Mires zum Thema katholische Herrschaft in Lateinamerika.

⁵ Uruguay: 20 Prozent Konfessionslose (Gustav-Adolf-Werk, Projektkatalog 2003, Leipzig 2002, S. 257). Kuba: 15 Prozent bekennen sich zur Ausübung einer religiösen Überzeugung in einer

- Organisation, 15 Prozent zum Atheismus und 70 Prozent bezeichnen sich als „gläubig“. Religion boomt in Kuba in den letzten Jahren. Vgl. Länderheft Kuba. Kirchen. Religion und Revolution, Hamburg 1997, S. 146.
- ⁶ Matthias Breitenfeldt, Lutherdenkmal in Santiago eingeweiht, Pressemeldung, 2.11.2002.
- ⁷ Es wäre näher zu untersuchen, ob diese größere Toleranz auch Ausdruck größerer Säkularisierung der bürgerlichen Gesellschaften ist. – Brasilien erkannte 1967 die afrobrasilianischen Religionen als solche an.
- ⁸ Statistik von Barrett, 2000, S. 24f, zitiert bei Cecil M. Robeck, *Pentecostal Changes in the Americas*, in: *Pfingstkirchen und Ökumene in Bewegung*, Beiheft zur ÖR 71, Frankfurt 2001, S. 115-137, hier: S. 115
- ⁹ Robeck, a.a.O., S. 124 ff.
- ¹⁰ Quelle: Rudolf von Sinner-Santos Mitarbeiter bei CESE (Coordinadora Ecueménica de Servicio), 17.05.2002.
- ¹¹ Vgl. zusammenfassend: Michael Bergunder, *Pfingstbewegungen in Lateinamerika. Soziologische Theorien und theologische Debatten*, in: *Pfingstbewegung und Basisgemeinden in Lateinamerika*, hg. von Michael Bergunder, Hamburg 2000, S. 7-42.
- ¹² Vgl. auch Bernado Campos, *Experiencia del Espiritu, Claves para una interpretación del Pentecostalismo*, Quito 2002.
- ¹³ Eigene Beobachtungen in El Salvador.
- ¹⁴ *Rechter Glaube – rechte Politik? Der Vormarsch der Neokonservativen und der neuen Religiösen Rechten in: die Welt-Politik*, Hamburg 1986; Hugo Assmann, *La Iglesia electrónica y su impacto en América Latina*, San José 1988; Heinrich Schäfer, *Befreiung vom Fundamentalismus*, Münster 1988.
- ¹⁵ Vgl. Arturo Blatezky, in: *Haben die ehemaligen deutschen Einwandererkirchen eine Zukunft?* In: epd: *Dokumentation* 1/1997, S. 22-24 und Lothar Carlos Hoch, *Gott im Körper erfahren – das Phänomen religiöser Heilungen*, a.a.O., S. 27-34.
- ¹⁶ Sabine Plonz, *Reisebericht Zentralamerika, Abschnitt Nicaragua*, in: www.emw-d.de/archiv (dieser Bericht vom Dezember 2002 wird öfters hinzugezogen und zitiert als *Reisebericht Zentralamerika*).
- ¹⁷ John F. Gorski, *How the Catholic Church in Latin America became Missionary?*, in: *International Bulletin of Missionary Research*, 2/03, S. 59-64, hier: S. 60.
- ¹⁸ Paulo Suess, *Weltweit artikuliert, kontextuell verwurzelt. Theologie und Kirche Lateinamerikas vor den Herausforderungen des „dritten Subjekts“*, Frankfurt 2001, S. 84f.
- ¹⁹ Thorsten Schüller, *Wir Mapuche waren die Ersten auf dieser Erde*, FR 20.2.2003, S. 8.
- ²⁰ Susana Andrade, *El despertar de los Indígenas*, in: *Signos de Vida*, März 2002, S. 34-37. Ungefähr die Hälfte der Indigenas des Landes ist evangelisch.
- ²¹ CIEDEG (Conferencia de Iglesias Evangélicas de Guatemala), *Ecumenismo en Guatemala. Presente y futuro*, 2001.
- ²² Aiban Wagner, *Indianische Theologien?*, in: *Fornet Betancourt, Hg., Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft*, Bd.2, Mainz 1997, S. 259-276. S. a. Diego Irrazaval, *A dónde va la teología latinoamericana*, in: *Pastoral popular*, 280/2002, S. 19-22.
- ²³ Statistik und Selbstbewusstsein beeinflussen sich gegenseitig. Demographische Erhebungen weisen in jüngerer Zeit annähernd 38 Prozent als „Mulatten“ und rund 10 Prozent als Schwarze aus, während vor der europäischen Masseneinwanderung im 19. Jahrhundert die Schwarzen Brasilien in der Mehrheit waren. Vgl. 500 Jahre Widerstand. Indigene, Afrobrasilianer, Volksbewegungen und die Protestanten in Brasilien: Geglückte und misslungene Begegnungen, Eichstätten 2001.
- ²⁴ Zitat Manuskript Magalhaes, 1/ 2003.
- ²⁵ Der exklusive Status der Priesterinnen wird neuerdings durch die Öffnung für homosexuelle Männer unterhöhlt. So bilden sich in den religiösen „Territorien“ (terreiros) Orte, wo eine diskriminierte Gruppe als Führungspersönlichkeiten wirken und somit auch gesellschaftliche Öffnungen provozieren kann. Mündlich bei Antonio Magalhaes.
- ²⁶ Länderheft Brasilien, Hamburg 2000, S. 114
- ²⁷ Länderheft Brasilien, S. 104-135. *Beber de Fuentes distintas. Teología desde las mujeres indígenas y negras de Latinoamérica*, Quito, 2002.
- ²⁸ Heike Walz, „Reading Women into History“. *Frauen im Dialog über Mission, Postkolonialismus, Gender und Evangelisation*, in: 3/2002, S. 288-305 (mit Hinweis auf S.299).
- ²⁹ *Reformierter Weltbund 2001 in Matanzas*; Programm von der brasilianischen Menschenrechtsorganisation CENACORA (Partner des EMW); *Con-spirando – Zeitschriftenprojekt* (Partner des EMW, jetzt EED) u.a.
- ³⁰ *Centro Evangélico de Ayuda y Desarrollo*, Nicaragua – vgl. a. Reisebericht Zentralamerika.
- ³¹ *Feministamente. Frauenbewegung in Lateinamerika*; hg. von Gabi Küppers, Wuppertal 1992. Teles, Maria Amélia, *Brasil mulher, Kurze Geschichte des Feminismus in Brasilien*, Berlin o.J. vermutlich 1994; Aida Hernandez Castillo, *Zapatismo and the emergence of indigenous*

- feminism, in: NACLA Report on the Americas, Vol XXXV, No 6, May/June 2002, S. 39-43, s. a. die Vorbereitungsprozesse zur Pekinger Weltfrauenkonferenz in Nicaragua; sowie diverse neuere Titel.
- ³² Silvia Regina da Lima, Encrucijadas, fronteras y jardines: en búsqueda de nuevos lugares teológicos, Vortrag gehalten im Departamento Ecueménico de Investigaciones (DEI) Dezember 2002; Bärbel Fünfsinn, L. C. Hoch, Christiane Rösener, Hg., Töchter der Sonne. Unterwegs zu einer feministischen Befreiungstheologie in Lateinamerika, Hamburg 1996.
- ³³ Vgl. zusammenfassend: Elsa Tamez, Zur feministischen Hermeneutik der Befreiung, in: Fornet Betancourt, Hg., a.a.O., S. 45-58 und Maria Pilar Aquino, Lateinamerikanische feministische Theologie, in: a.a.O., S. 291-324; Rezeption: Rösener, Christiane, Vom Brot, das mehr wird durch teilen. Feministische Theologie aus Nord und Süd im Dialog, Frankfurt 2001.
- ³⁴ Daher wird im Lateinamerikareferat über ein Dialogprogramm mit deutschen und lateinamerikanischen Frauen zu einer theologischen Lektüre der Realität aus der Geschlechterperspektive nachgedacht. Erste positive Rückmeldungen liegen vor.
- ³⁵ Suess, a.a.O., S. 177.
- ³⁶ Erklärung der lutherischen Bischöfe, Präsidenten und Präsidentinnen Lateinamerikas über die wirtschaftliche Globalisierung, Santa Cruz 2002; zit. bei Christoph Jahnel, Der tägliche Kampf ums Überleben, in: Nachrichten der Ev.-luth. Kirche in Bayern, Nr. 10, Oktober 2002, S: 314-316, Zit. S. 315.
- ³⁷ Margaret Thatchers Antwort auf jede Neoliberalismuskritik lautete „There is no alternative“ und wurde daher das „TINA Syndrom“ genannt.
- ³⁸ Nuevo Siglo, Januar 2003, S. 13 – Bei den Minderjährigen sind es 70 Prozent.
- ³⁹ Panama, Costa Rica und EL Salvador. Nicht nur mittelamerikanische Länder mit unternährten Bevölkerungen exportieren eiweißreiche Nahrung aus Umwelt zerstörender Produktion. Auch das Fleischexportland Argentinien, das der Fläche nach 300 Millionen Menschen ernähren könnte, kennt seit Beginn der Krise verhungerte Kinder. Während für Lateinamerika der Export von landwirtschaftlichen Produkten von großer Bedeutung ist, haben diese Importe aus bundesdeutscher Sicht eher geringen Umfang. Vgl. Brot für die Welt, Hg., HungerReport, 2001, Hilfe von außen, die ankommt, Frankfurt 2001, BMZ, Materialien Nr. 116 Entwicklungspolitik im Schaubild, Bonn 2002.
- ⁴⁰ Freie Exportproduktionszonen, Weltmarktfabriken. Literatur u.a. beim Südwind-Institut für Ökonomie und Ökumene in Siegburg und Presente. Bulletin der Christlichen Initiative Romero, diverse Ausgaben
- ⁴¹ Wendy Call, Update Plan Puebla Panama, Mexicans and Central Americans „can't take any more“, in: NACLA, Report on the Americas March/April 2003, S. 9-11.
- ⁴² Jung Mo Sung, Das Leben der Armen und die Theologie, in: Missionszentrale der Franziskaner, IV/ 2002, S. 45-58.
- ⁴³ In El Salvador sind nach dem Friedensschluss mehr Menschen ermordet worden als im Bürgerkrieg. In Guatemala sind allein im Dezember 2002 täglich 13 Menschen ermordet worden.
- ⁴⁴ El Salvador, Reisebericht Zentralamerika. Diese Banden entstanden teilweise in der Migration in den USA (Presente Nr. 3/98). Nach dem Ende der sandinistischen Regierung und dem Anwachsen des Elends in Nicaragua kamen auch dort Banden auf und veränderten die Sicherheitslage in einigen Vierteln dramatisch.
- ⁴⁵ Pressemeldungen in ips Weltblick, 2002. Laut Latin America Press No 5 / März 12/2003, S. 9: im letzten Quartal 2002: Oktober: 47, November 46, Dezember 64.
- ⁴⁶ Reisebericht Zentralamerika, Antragsflut von Projekten Gewalt gegen Frauen / gegen Missbrauch. Vgl. Zum Fall der neunjährigen vergewaltigten Nicaraguanerin: Pressemeldung ips Weltblick 2003 und Rundbrief von Bärbel Fünfsinn dazu sowie den Bericht in Nuevo Siglo April 2003, S. 25. Die Universidad Politécnica der baptistischen Kirche Nicaraguas hat erstmals in der Region das Thema Gewalt gegen Kinder in die Krankenpflegeausbildung aufgenommen.
- ⁴⁷ Die Erfahrungen in Mittelamerika und mit entsprechenden Organisationen zeigen: Kinderarbeit kann nicht generell abgelehnt werden, aber ihre Bedingungen müssen verbessert werden. Presente, Bulletin der Christlichen Initiative Romero, Münster, Nr. 2/99.
- ⁴⁸ Caminar del CLAI, Jahresbericht des Generalsekretärs, Quito 2002.
- ⁴⁹ Elsa Tamez, Da hasste ich das Leben. Eine Lektüre des Buchs Kohelet, Luzern 2001, span. 1998. Vgl. zum konkret-utopischen Denken auch: Nancy Cardoso, „... im Schlaf eröffnet sich das Feld der Möglichkeiten, des Noch Nicht, der Utopie...Wenn das Wirtschaftsmodell den Schlaf konfisziert, die Träume konfisziert ... Wie soll es dann gelingen, das Recht auf den Schlaf in den Forderungskatalog der Grundrechte aufzunehmen? Den Hunger nach Brot und Schlaf?“, in: dies., Friedlich schlafen heißt hoffen können. Beten in Zorn und Gelassenheit, in:

- Missionszentrale der Franziskaner, Hg., Bonn IV/2002, S. 64.
- ⁵⁰ Hinkelammert, Kritik der utopischen Vernunft (span. 1984). Vgl. insgesamt Sabine Plonz, Die herrenlosen Gewalten. Eine Relektüre Karl Barths aus befreiungstheologischer Perspektive, Mainz 1995, S. 88-116.
- ⁵¹ Paulo Suess, A.a.O., S. 200.
- ⁵² A.a.O., S. 201.
- ⁵³ Jung Mo Sung, Das Leben der Armen und die Theologie, in: Missionszentrale der Franziskaner, Hg., IV/2002, S. 53.
- ⁵⁴ Franz Hinkelammert, spanisch, San José 1998
- ⁵⁵ Tzvetan Todorov, Enrique Dussel, Emmanuel Levinas, Franz Hinkelammert. Vgl. zu diesem Kapitel, S. Plonz, a.a.O., S. 100-102, 116-140.
- ⁵⁶ Vgl. Hinkelammert, Der Glaube Abrahams und der Ödipus des Westens, Münster 1989. Das Opfer trägt die Schuld (Mechanismus der Unterdrückung). Die Schuld tötete das Opfer (Kritik der Zinszahlungen an die ausländischen Gläubiger ohne Rücksicht auf Verluste). S. a. S. Plonz, a.a.O., 330-333.
- ⁵⁷ Götzenbilder und Opfer. Rene Girard im Gespräch mit der Befreiungstheologie, Lit-Verlag, Münster 1997 (span. San José 1991).
- ⁵⁸ Besonders bei Enrique Dussel, der mit Levinas begann und sich dann intensiv Marx zuwendete.
- ⁵⁹ Nach Levinas ist das erste Gebot, das vom Antlitz des Anderen gesprochen wird: „Du sollst nicht töten“. Die religiöse Beziehung kann um der Unverletzlichkeit des Anderen willen nur in einer Spur von der Abwesenheit Gottes bestehen (Ex. 33,23). Die radikale Alterität des Subjektes hat in der radikalen Alterität Gottes seine Entsprechung. Auch Karl Barth betonte, dass Gott der ganz Andere sei, um sicherzustellen, dass Gott nicht von der bürgerlichen oder sozialistischen Ideologie vereinnahmt wird.
- ⁶⁰ Elsa Tamez, Verschiedene Angesichter Gottes entdecken, in: Missionszentrale der Franziskaner, Hg., IV/2002, S. 29f.
- ⁶¹ Paulo Suess geht es um das dritte Subjekt, die indigenen Völker, deren Erfahrungen und Hoffnungen nach einer Inkulturation des Evangeliums verlangten.
- ⁶² Vgl. dazu S. Plonz, a.a.O., S. 97f. S.a. dies., Theologie der Ausgeschlossenen, in: Junge Kirche, 12/1995, S. 685-690; dies., Spiritualität des Widerstands. Befreiungstheologie - Theorie und Praxis, in: *ila*. Zeitschrift der Informationsstelle Lateinamerika, Nr. 191, Dezember 1995, S. 49-51.
- ⁶³ P. Suess, a.a.O., 267.
- ⁶⁴ zit. nach: Immer noch träumen wir. Gebete, Meditationen und Lieder aus Lateinamerika. Liturgieheft zu 500 Jahren Eroberung und Widerstand, Stuttgart 1992, S. 19.
- ⁶⁵ Dieses zu verkennen und nicht zu deuten zu wissen, ist ein seelsorgerliches Problem, welches die Kluft zwischen Mittelklasse und Arbeiterkultur in den deutschen ev. Kirchen verfestigt hat.
- ⁶⁶ Vuola, Elina, La ética social y los límites de la praxis. Conversaciones críticas entre la teología feminista y la teología de la liberación, Quito, 2001 (engl. 1996).
- ⁶⁷ Bis hin zu den Missbrauchserfahrungen durch Priester.
- ⁶⁸ Vgl. dazu Töchter der Sonne, hg. v. Bärbel Fünfsinn u.a., und: Das Seufzen der Schöpfung. Ökofeministische Beiträge aus Lateinamerika, Hamburg 1998. Die methodistische Theologin Nancy Cardoso setzt bei körperlichen Erfahrungen von Frauen an und fragt von da aus nach dem Bezug zur Ökonomie. Vgl. auch die Werke von Gioconda Belli.
- ⁶⁹ Gottfried Brakemeier, Eine Mentalität der Ausbeutung, in : Unentdecktes Amerika. Was gibt es da zu feiern? Hamburg 1992, S. 81-83; O Brasil. Ich habe das Schreien meines Volkes gehört, hg. von der Ev. Lutherischen Kirche in Bayern und der Ev. Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien, Nürnberg 1989; G. Brakemeier, Hg., Glaube im Teilen bewahrt. Lutherische Existenz in Brasilien, Erlangen 1989; 500 Jahre Widerstand. Indigene, Afrobrazilianer, Volksbewegungen und die Protestanten in Brasilien: Geglückte und misslungene Begegnungen, Eichstätt 2001.
- ⁷⁰ Jose Miguez Bonino, Rostros del Protestantismo Latinoamericano, Buenos Aires 1995.
- ⁷¹ Einige ökumenisch offene Pfingstkirchen sind Mitglied im CLAI. Doch der größte Teil der Pfingstler und auch der evangelikalen Kirchen ist anti-ökumenisch orientiert. Das EMW hat das Mandat, die ökumenische Zusammenarbeit zu fördern und entsprechende Chancen auch im Dialog mit den immer wichtiger werdenden pentekostalen Theologien zu nutzen.
- ⁷² J. Alberto Soggin, Betrachtungen zum Waldensertum am Rio de la Plata, in: Waldenser in Geschichte und Gegenwart, hg. von Wolfgang Erk, Frankfurt 1971, S. 221-233; Hugo R. Malan, Wandervolk al Rio de la Plata, in: Der deutsche Waldenser, 1/03, S. 455-457.
- ⁷³ Hugo Gonnet, Waldensische Identität am Rio de la Plata bewahren und neu definieren? In:

Jahrbuch Mission 1992. Fokus Lateinamerika, Hamburg 1992, S. 161-168.

- ⁷⁴ Mennoniten, Art., RGG, 4. Auflage, Goertz, Tübingen 2002, Sp. 1038-1043, sowie: H.J. Goertz, Hg., Die Mennoniten, Stuttgart 1971, darin: Cornelius J. Dyck, Die Mennonitenkolonien in Südamerika, S. 206-218.
- ⁷⁵ Mike Caesar, The promised Land, in: Latinamerica Press, September 2002, S. 9; Dörte Dittmer, Ulrike Fullriede. Como agua y aceite. Zum Verhältnis von Mennoniten und Indigenas in der multiethnischen Gesellschaft im paraguayischen Chaco, o.O. 1996.
- ⁷⁶ 76 „Mein Urgroßvater wanderte mit seiner Familie über die Schubkarrenroute von Preußen nach Südrussland. Dort liegt er begraben. Großvater zog 1873 mit seinen verheirateten Söhnen nach Kanada. Er ruht in der Erde von Manitoba. Nun hat Vater als alter Mann seine Familie nach Mexiko gebracht“. Zit. Bei Dyck, S. 208. „Viele Einwanderer sind nicht nach Südamerika gekommen, um die Welt zu missionieren, sondern um ihr zu entfliehen. ... Doch dieses Bild änderte sich...“ ders., a.a.O., S. 217.
- ⁷⁷ Vgl. Dyck, a.a.O., S. 218.
- ⁷⁸ Die kleinen Kirchen in Bolivien (indianische Bevölkerung, hervorgegangen aus nordamerikanischer Laienmission), Venezuela (finnische Mission), Kolumbien (nordamerikanische Mission) bleiben hier unberücksichtigt. Die deutschstämmigen chilenischen Lutheraner sind seit dem Konflikt um Menschenrechtsfragen nach dem Militärputsch seit 1975 gespalten.
- ⁷⁹ Gustav Adolf Werk, Projektkatalog 2003, S. 280.
- ⁸⁰ 80 Honduras: ca. 2000 Mitglieder; Nicaragua, Costa Rica: Außerdem gibt es noch eine Lutherische Kirche in Guatemala, die nicht der Gemeinschaft angehört. (Quelle: Bayerisches Landeskirchenamt).
- ⁸¹ Auch in Brasilien gibt es eine solche Tochterkirche, die IELB.
- ⁸² Unvergesslich wird der Berichtsteratterin in diesem Zusammenhang die katechetische Arbeit in Salvador bleiben, bei der Luthers Katechismus im Kontext der Realität des Landes besprochen wurde.
- ⁸³ Angelika Weller, Eine Episode aus der Herrnhuter Mission. Affront gegen die koloniale Gesellschaft, in: Unentdecktes Amerika, S. 70-71. Hartmut Beck, Brüder in vielen Völkern. 250 Jahre Mission der Brüdergemeine, Erlangen 1981.
- ⁸⁴ Hans Jürgen Prien, Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika, Göttingen 1978, S. 706.
- ⁸⁵ Mündliche Aussagen der costaricanischen Moravians, Reisebericht Zentralamerika.
- ⁸⁶ Vgl. insgesamt zu diesem Abschnitt das EMW Länderheft Kuba.
- ⁸⁷ Vgl. H.J. Prien, a.a.O., S. 774 ff. und besonders Arturo Blatezky, Deutschsprachige Einwandererkirche in Südamerika, in epd-Dokumentation 1/1997, S. 3-15.
- ⁸⁸ Sie ist auch gemeinsam mit anderen protestantischen Kirchen im Land an der „Junta Unida de Misiones Indígenas“ (Indigena-Arbeit) und in der Ausbildung ökumenisch organisiert.
- ⁸⁹ Plan für Leben und Mission, dt. Obertshausen 1987 (span. 1986).
- ⁹⁰ Thomas Kemper, Methodistisches Erbe und Theologie der Befreiung. Wesleyanische Theologie und methodistisches Erbe in der Sicht methodistischer Theologie in Lateinamerika, Stuttgart 1989.
- ⁹¹ Lothar Elsner, Wirtschaftliche Gerechtigkeit als Anfrage an Marktwirtschaft und methodistische Theologie, Stuttgart 1994.
- ⁹² In Bezug auf den letzten Punkt zeichnen sich neue Entwicklungen ab: Es wird zu beobachten sein, wie stark sich im Zuge des Politikdialogs und des Eintretens für religionstolerante Gesetzgebung (Brasilien) kirchliche Konzepte und Ziele verändern werden. So möchte die IELCB gerne einen eigenen Repräsentanten mit Büro bei der Bundesregierung etablieren.
- ⁹³ CLAI, Comisión Teológica Latinoamericana, Gracia, Cruz y esperanza, Quito 2003.
- ⁹⁴ Sowohl in der Bibel als auch in der Gegenwart. Die Untersuchungsberichte zu Bürgerkrieg und Diktatur sind hier zu nennen. Die Brisanz der Erinnerung ist so groß, dass zum Beispiel in Guatemala Bischof Girardi im Zusammenhang einer entsprechenden Veröffentlichung ermordet wurde. Das befreiende Potenzial der Erinnerung versuchen „oral history“-Projekte oder auch volkspädagogische Materialien sicherzustellen.
- ⁹⁵ Die Bibel als historische Erinnerung der Armen (Richard) bewahrt Erinnerungen an das „Befreiungsgerangel“ vieler Völker auf (Schüssler Firoenza): Juden, Frauen, „Heiden“, Schwarze, alle, die sich heute in den Armen wiederfinden. Elisabeth Schüssler Firoenzas große Hermeneutik heißt nicht umsonst: „In memory of her“.
- ⁹⁶ Milton Schwantes, Die Armen und Illegalen im Gepäck, in: Zeit für Mission, H. 1/ 15.Jgg. 2003, S. 24f.
- ⁹⁷ Frank Crüsemann, Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, Gütersloh 2. Aufl. 1997; Luise Schottroff/Wolfgang Stegemann, Jesus von Nazareth.

- Hoffnung der Armen, Stuttgart 1978 u.a. Julio de Santa Ana, Gute Nachricht für die Armen, Wuppertal 1979 (engl. 1977). Jorge Pixley, Historia sagrada - historia popular, San José 1989; Pablo Richard, El movimiento de Jesus antes de la Iglesia, San José 1998.
- ⁹⁸ Reisebericht Zentralamerika zu Teyocoyani.
- ⁹⁹ Andrew Kirk, Auf der Suche nach dem befreienden Königsweg, in: Jahrbuch Mission
- ¹⁰⁰ Große Erwartungen richten sich in dieser Hinsicht an die Pfingstkirchen.
- ¹⁰¹ Gracia, Cruz y esperanza, S. 30-33.
- ¹⁰² Dieses und andere Bücher, Utensilien, Arbeitsmittel der Jesuiten sind bei dem Militärüberfall zerstreut worden. Das Massaker zielte auf die kritische Intelligenz und auf die geistigen Quellen des Widerstands. Vgl. dazu auch Bernd Päsche, Befreiung von unten lernen. Zentralamerikanische Herausforderung theologischer Praxis, Münster 1986. Ders., Salvadorianische Passion: Semana Santa in El Salvador. Münster: edición liberación 1985. Kreuzweg Mittelamerika. Hella Schlumberger in El Salvador, Honduras, Nicaragua und Guatemala, München/Königstein: Autoren Edition 1983.
- ¹⁰³ Bonhoeffer und Kreuzestheologie: Vgl. dazu auch A. Blatezky, a.a.O., S. 23f. Julio Santa Ana, Autobiographisches, in: Junge Kirche 9/1999, S. 503; Mario Higueros, mündlich in Guatemala Dezember 2002; Sabine Plonz, Dietrich Bonhoeffers Ethik und die Befreiungstheologie, Junge Kirche 6/7/1998, S. 357-364
- ¹⁰⁴ Fernando Castillo, Gotteserfahrung in Lateinamerika, in: ders., Evangelium, Kultur, und Identität, S. 199-208; Sobrino, passim;
- ¹⁰⁵ Vgl zum Thema Ludger Weckel, Um des Lebens willen. Zu einer Theologie des Martyriums aus befreiungstheologischer Sicht, Mainz 1998. S. ebenfalls: Martyrium in neuem Licht, hg. von Teresa Okure, Jon Sobrino und Felix Wilfred, Concilium 1/2003
- ¹⁰⁶ Eberhard Löschcke, Auf dem Weg zur Religion des Lebens. Christen im Befreiungskampf Nicaraguas und die marxistische Religionstheorie, Bochum: SWI-Verlag 1988.
- ¹⁰⁷ Man denke an die Exkommunikation von Großgrundbesitzern in Brasilien: „Es gibt zwei Konsenspunkte bei den Katholiken: die Gottheit Jesu Christi und Notwendigkeit einer Agrarreform“ (Frei Sergio Antonio, Lateinamerika Nachrichten, S.44)
- ¹⁰⁸ Ivone Gebara, Nancy Cardoso, Con-spirando, Dorothee Sölle; vgl. Oben Abschnitte 1.1.5 und 1.3.4
- ¹⁰⁹ Diese wurde zeitweilig auch im ÖRK als neues Paradigma diskutiert: Theologie des Lebens - Affirmationen der Konvokation von Seoul 1990.
- ¹¹⁰ Fernando Castillo, Evangelium, Kultur und Identität, Luzern 2000, S. 312ff und 318f u. ö.
- ¹¹¹ Eine vertiefende Studie zu dieser Thematik wäre wichtig und innovatorisch. Zu einem solchen, andernorts auszuführenden Schwerpunktprojekt regt das Lateinamerika-Referat nachdrücklich an.
- ¹¹² Vgl. Comisión Teológica Latinoamericana, Gracia, Cruz y Esperanza 2003, S. 29. Damit ist keine Verabschiedung vom Gedanken der „teuren Gnade“, die Bonhoeffer und seine lateinamerikanische Leser betonen, gemeint. Vgl.a. Jung Mo Sung, Das Leben der Armen, a. a. O., S. 57f.
- ¹¹³ Die Befreiungstheologie sei zu katholisch geworden, weil sie mehr über die Kirche als über Gott arbeite, in: a.a.O., S. 54.
- ¹¹⁴ Der Christ in der Gesellschaft . Eine Tambacher Rede (1919), in: Moltmann, Hg., Anfänge der dialektischen Theologie, Band I; München 4. Aufl. 1977, S. 36 f. Vgl. auch Sabine Plonz, Die herrenlosen Gewalten, 1995; dies., Befreiungstheologie, Art. in: Evangelisches Soziallexikon, Stuttgart 2001, S. 164-168.