Ansätze zu Gemeinde- erneuerung und neuer Gemeindebildung im protestantischen Lateinamerika

A. Voraussetzungen

I. Die katholische Kirche

Die Eroberung Lateinamerikas im 15.-17. Jahrhundert war von der theologischen Vorstellung des *einen* christlichen Reiches geprägt, das im 16. Jahrhundert mit Karl V an die spanische Krone gebunden wurde. Die Eroberung versuchte die Vereinigung von *Heiliger Weltordnung* (orden sagrado temporal) mit der *göttlichen Kirchenordnung* (orden divino eclesiástico) in der neuen Welt zu verwirklichen, wie sie in der Scholastik bis ins Detail entworfen worden war. Waldo Luis Villalpando hat sehr anschaulich dargestellt, mit welchen Mitteln dieses Programm verwirklicht werden sollte und woran es scheiterte.¹

1. Das Christentum hat in Lateinamerika nie Wurzeln geschlagen wie in Europa und in Nordamerika. Eine Missionierung der lateinamerikanischen Bevölkerung ist ausgeblieben.

2. Weltliche und kirchliche Herrschaftsstrukturen wurden vielmehr in einem kolossalen Gewaltakt von Spanien nach Amerika exportiert, einschließlich des Personals mit seiner hierarchischen Adels- und Kirchenämterordnung, der Kultur, Sprache, Produktions- und Marktordnung etc. Das Ergebnis war, daß hier eine enorme Form ohne Substanz entstand. In dem halben Jahrtausend seit der Eroberung und der Begründung der römisch-katholischen Kirche in Lateinamerika ist diese Kirche zahlenmäßig so stark gewachsen, daß ihr 30% der katholischen Weltbevölkerung angehören. In dieser Zeit aber ist nicht ein namhafter Theologe aus Lateinamerika hervorgegangen (Aussage von 1970), nicht einmal ein international etablierter Mönchsorden. Es bleibt bei einigen wenigen Heiligen.

3. Die Struktur ist mit der restlichen Welt in Konflikt geraten, weil diese katholisch-politische Struktureinheit nicht hinterfragt wurde. Anders als in der restlichen Welt, in

der die Renaissance, der Humanismus, die Reformation und die Aufklärung zur Befreiung von Wissenschaft und Wirtschaft, zur Religions- und Meinungsfreiheit führten und die kirchliche Dominanz des Mittelalters ablösten, ist in Lateinamerika die Formstruktur der Ordnung aus der Eroberungszeit weitgehend erhalten geblieben. Die zuvor genannten Geistesbewegungen wurden immer wieder erfolgreich abgewehrt und zu Feindbildern erklärt.

4. So ist das lateinamerikanische Christentum, und das ist nun einmal in überwiegender Mehrheit die römisch-katholische Kirche, zu einem Bestandteil des Kolonialsystems geworden, dem Lateinamerika bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts direkt und seither indirekt unterworfen blieb. Noch heute erwartet man allgemein jeweils alles Heil von der Zentralregierung in ihrer Metropolis, die über ein hoffnungslos unterbevölkertes und unterentwickeltes Hinterland entscheidet. Die Regierung wird ebenso für alles für schuldig erklärt, was nicht erfolgreich und wohlstandsfördernd verläuft. Dieser Zentralismus findet immer wieder seine anachronistische Begründung im römischen Kirchensystem.

5. Die Strukturen aus dem Kolonialprozeß werden weiterhin in alle neuen und sekundären Bereiche übertragen. Es gibt kaum so etwas wie delegierte Verantwortung. Die lächerlichsten Arbeitsvorgänge und Entscheidungen brauchen ein vertikales Kontrollsystem. Selbst das argentinische Visum in meinem Paß trägt den Vermerk: Jefe de la familia = Familienchef. So bin ich das erste Mal in meinem Leben Chef geworden.

6. Derart in Abhängigkeit gehalten bringen es die Lateinamerikaner zu keiner Organisation großer Handels- oder Industrieunternehmen. Das einzige Kaufhaus in Buenos Aires heißt „Harrods“ und ist der Ableger seiner Londoner Zentrale. Die großen Industrieunternehmen tragen alle bekannte Namen nordamerikanischer oder europäischer Provenienz.

7. Durch Entwicklung von systemunabhängigen Substrukturen hat Lateinamerika zu allen Zeiten die Überlebenschancen in einem System wahrgenommen, das immer anderen Interessen diene. Es begann mit illegaler Produktion und mit Import und

Export über geheime Häfen. So gelangte verbotene (d. h. nicht von der spanischen Krone kontingentierte) Handelsware ins Land. Es entstanden private Schulen, Sammelplätze alter und neuer Religionen, Freundschaftsdienste am Rande und jenseits der Legalität.

Solche Substrukturen waren zwar ständig von Verfolgung und im Falle der Ausnutzung von Gesetzeslücken von Verboten und staatlicher Konfiszierung bedroht, erwiesen sich aber dennoch als unverwundlich. Der Ungehorsam gegen das Gesetz und gegen die Religion hat sich eingeübt, und beide sind wegen ihrer traditionellen Verfilzung schwer voneinander trennbar.²

II. Der Protestantismus als legalisierte Substruktur

1. Unter diesen Voraussetzungen mußte der Protestantismus seinem Wesen gemäß ein Außenseiter und Störfaktor bleiben. Enrique Dussel sagt in seiner lateinamerikanischen Kirchengeschichte³: Der Protestantismus ist die einzige und sehr wichtige religiöse Bewegung ausländischer Herkunft, die an der Universalisation Lateinamerikas beteiligt war. Er vereinte eine Orientierung an der angelsächsischen Zivilisation (Technik, Wirtschaftslehre) mit einer kulturellen, ethisch-mystischen Orientierung an französischen Traditionen (Romantik, Rationalismus, Aufklärung, Positivismus, Antipositivismus).

Der Protestantismus ist auf zwei verschiedene Weisen nach Lateinamerika gelangt: a. Durch die nordamerikanische Expansionsbewegung. Zu dem Eindringen der nordamerikanischen Zivilisation nach Lateinamerika gehörte auch die Mission der protestantischen Konfessionskirchen.

b. Durch die Expansion angelsächsischer und deutscher Tradition im Zuge von Einwanderungsbewegungen und der Bildung von Strukturen der Gesellschaft und der Produktion am Rande der Entwicklung eines lateinamerikanischen Selbstverständnisses.

Was Enrique Dussel mit dieser Unterscheidung sagen will, hört sich in protestantischen Selbstdarstellungen etwas anders an, wird letztlich aber doch ähnlich gesehen. Enrique Dussel macht dem Protestantis-

mus insgesamt ein Kompliment. Die römisch-katholische Kirche hat seiner Meinung nach bis in die neueste Zeit die Anpassung an die Erfordernisse der Zeit verschlafen und ist längst überholten Strukturen verpflichtet geblieben. Der Protestantismus hat zumindest den Geist der Moderne in sich aufgenommen und ihn Lateinamerika zu vermitteln versucht. Er ist aber selbst ein Fremdkörper in Lateinamerika geblieben.

2. In protestantischen Selbstdarstellungen unterscheidet man gern zwei Grundtypen protestantischer Kirchenbildung:⁴

a. Einwandererkirchen

b. Missionskirchen

Nur dürfen wir diese Kategorien nicht so mißverstehen, als ob die Einwandererkirchen den alten Staatskirchen entsprächen, die Missionskirchen dagegen den Freikirchen. Vielmehr mischen sich in Lateinamerika unsere herkömmlichen Modelle in schwer durchschaubarer Vielfalt.

3. Einwandererkirchen ist gemein, daß sie zunächst den religiösen Bedürfnissen von Einwanderergruppen genügen sollen. Die Öffnung Lateinamerikas für die Zulassung nicht römisch-katholischer Kirchen ergab sich praktisch erst durch die Anwerbung von Einwanderern aus den Industrieländern im 19. Jahrhundert, die man für den Bau von Eisenbahnen, Brücken und Straßen etc. brauchte. Weil diese Einwanderer darauf bestanden, ihre religiösen Traditionen beibehalten zu dürfen, wurden Kirchengründungen einwandernder Nationalgruppen in landesfremden Sprachen zunächst geduldet und dann auch gesetzlich toleriert. Heute ist das Bild der Einwandererkirchen allerdings recht bunt. Es lassen sich immerhin noch einige Grundtypen unterscheiden.

a. Nachkommen konfessioneller Gruppenauswanderungen. Es begann schon im 16. Jahrhundert mit der Auswanderung von Hugenotten, die dann in Brasilien der Gegenreformation zum Opfer fielen und weitgehend ausgerottet wurden. Gemeinsam ausgewanderte Waldenser haben eigene Dörfer in Uruguay gegründet, Mennoniten haben in Paraguay ganze Landschaften geprägt und sogar eigene Städte gegründet.

b. Nachkommen von Angehörigen europäi-

scher Staats- oder Mehrheitskirchen. Sie haben erst im Land der Einwanderung die Notwendigkeit der religiösen Betreuung und der Unterweisung ihrer Kinder empfunden. Sie haben dann aus ihren Heimatkirchen Pastoren angefordert und dann, wenn sich genügend Gleichgesonnene fanden, haben sie auch Ortsgemeinden und Kirchen gegründet. So gibt es zahlreiche Nationalkirchen von Lutheranern, Reformierten, Anglikanern etc.

c. Nach Nationen und Sprachen der Herkunftsländer getrennte Gruppen von Angehörigen unterschiedlicher Freikirchen, die sonst zu den Missionskirchen zu rechnen wären. So gibt es deutschsprachige Baptisten, englische Methodisten, schottische Presbyterianer, ukrainische Mennoniten etc. Solche freikirchliche Nationalgruppen behalten meist ihre eigene Organisation und Struktur, selbst wenn sie sich längst an Sprachen und Kultur ihrer Umwelt angepaßt haben.

4. Missionskirchen sind planvoll durch nordamerikanische oder englische Missionsgesellschaften aufgebaute Bewegungen. Sie beginnen gewöhnlich mit der Entsendung einzelner Missionare. Die ersten Missionserfolge werden dann zum Anlaß für beeindruckende institutionelle Investitionen. Heute beginnt man häufig sogar anders herum mit dem Bau von Krankenhäusern, Schulen oder einfachen Industrieanlagen oder der Gründung von landwirtschaftlichen Beratungsstellen und Hilfsorganisationen für die Entwicklung landwirtschaftlicher Genossenschaften mit gemeinsamer Vermarktung der Produkte und gemeinsamem Einkauf von Saatgut, Düngemitteln, Maschinen etc.

a. Hinter den Missionskirchen steht der wachsame Geist westlicher Zivilisation, das technische „Know-how“, verbunden mit ausreichenden finanziellen Mitteln, um es mit der herrschenden Kapitalklasse im Lande aufzunehmen.

b. Natürlich geht es den Missionskirchen vor allem um die Rettung der Seelen. Es ist daher naheliegend, daß bei den Missionskirchen die uns bekannten Freikirchen und Sekten überwiegen. Methodisten, Baptisten, Disciples of Christ, Adventisten, Pfingstler, Nazarener, Kongregationalisten,

Mormonen und Zeugen Jehovas teilen sich den Erfolg protestantischer und sekundär protestantischer Mission.

c. Lassen wir die Sekten mit ihren Speziallehren und Spezialstrukturen einmal beiseite, so ist die Missionspredigt der verschiedenen protestantischen Kirchen theologisch kaum voneinander zu unterscheiden. Ob jemand, der eine vom Evangelium her bestimmte neue Ordnung für sein Leben angenommen hat, baptistischen oder kongregationalistischen oder methodistischen Missionaren begegnet ist, läßt sich an den ablesbaren Glaubenskonsequenzen und am Glaubenszeugnis nicht mehr bestimmen. Die Überstülpung von in Europa und in Nordamerika gewachsenen Strukturen von Kirchen und Freikirchen protestantischer Herkunft auf die Missionsgebiete hat nur den einen Vorteil, daß die Protestanten auf diese Weise keinem monolithischen Kirchenapparat ausgeliefert wurden. Von vornherein wurde deutlich, daß im Protestantismus alternative Vorstellungen vom christlichen Glauben und christlichen Handeln möglich sind. So erwies sich die Missionspredigt als besonders erfolgreich in Bevölkerungsgruppen, die im herkömmlichen Ordnungsgefüge der Städte und des Landes nicht so fest verankert waren.

d. Die Bekehrten setzten sich deshalb vornehmlich aus zwei Gruppen zusammen: 1. den Einwanderern, deren sprachliche Isolation sie für die Evangelisation in ihrer eigenen Sprache besonders empfänglich machte. Die so entstandenen Kirchen sind von Einwandererkirchen kaum zu unterscheiden.⁵

2. den Armen, denen sich die Mission zuwandte. Hierbei handelt es sich vor allen Dingen um die bis heute in Lateinamerika unentbehrlichen Hausangestellten. Dem Dienstpersonal in bürgerlichen Häusern und besonders deren Kindern vermittelten die Missionen Zugang zu Schulen und durch Stipendien sogar zu höherer Bildung. So wird der Protestantismus in Lateinamerika zu einer Mittelstandskirche, weil Bildung bis in die zweite Hälfte dieses Jahrhunderts hinein stärker mittelstandsbildend war als die uns so bekannten mittelständischen Produktions- und Handwerksbetriebe. Die negativen Konsequenzen

dieser Entwicklung werden noch zu erwähnen sein. Zunächst hat diese Entwicklung zu einer positiven Beurteilung des Protestantismus geführt.

5. Die numerischen Erfolge des Protestantismus in Lateinamerika sind besonders in diesem Jahrhundert beeindruckend.⁶ Die mir vorliegende Statistik ist wie alle Daten aus Lateinamerika mit großer Vorsicht zu betrachten. Dennoch zeigt sie einen einzigartigen Anstieg des Protestantismus in allen Ländern. In den Jahren von 1916 bis 1961 hat sich der Protestantismus *verfünffacht*. Weiterführende statistische Angaben habe ich nicht gefunden. Es kann aber kein Zweifel daran bestehen, daß sich diese Vermehrung stark verlangsamt hat. Die Gründe dafür hängen mit Geistesbewegungen zusammen, denen der Protestantismus ebenso unterworfen ist wie alle anderen Teile der Gesellschaft.

Weiterhin bleibt der Protestantismus in Lateinamerika eine winzige Minderheit. Nur in Chile und den Guayanas gibt es mehr als 10% Protestanten. In Brasilien sind es mehr als 5%, in Mittelamerika mehr als 2%, sonst überall weniger als 2%.⁷

6. Kirchenorganisation und Theologie haben bis in die neueste Zeit hinein keine landeseigenen Sonderformen entwickelt.

a. Die Einwandererkirchen erhielten ihre neuen theologischen und organisatorischen Impulse von den jeweils neuen Einwandererwellen. Die Neueinwanderer hatten die besten Kontakte zur Heimat. Sie drangen darauf, daß Lehrer und Pastoren aus den Heimatländern rekrutiert wurden. Diese Europäer und Nordamerikaner wurden dann als theologische Lehrer an den landeseigenen theologischen Hochschulen eingesetzt und sie wurden auch in die Kirchenleitungen gewählt. Noch 1970 waren fast alle Bischöfe oder Kirchenpräsidenten der Einwandererkirchen Ausländer oder deren unmittelbare Schüler, die ihre Studien an europäischen oder nordamerikanischen Seminaren oder Universitäten abgeschlossen hatten.

b. Die Missionskirchen empfingen ihre Struktur jeweils von den Missionsgesellschaften, denen die Missionare angehörten. Da die Kosten der Mission weitgehend von den Missionsgesellschaften getragen

wurden, waren gewöhnlich Missionare die Verteiler der Gelder. So blieb die Macht bei ihnen, auch wenn die Titelträger der nationalen Kirchenleitungen (Bischöfe, Präsidenten, Vorsitzende, Generalsekretäre etc.) allmählich aus den nationalen Kirchen selbst hervorgingen. Auch an den theologischen Hochschulen dominierten die Ausländer, und nicht nur dort. Leiter landwirtschaftlicher Hochschulen und selbst die Schulleiter von Volksschulen und Gymnasien, die von Missionskirchen unterhalten wurden, kamen gewöhnlich aus dem Ausland.

c. Wenn sich in der Auslandsabhängigkeit die Einwandererkirchen und Missionskirchen kaum voneinander unterscheiden, dann liegt das nicht zuletzt daran, daß man überhaupt in Lateinamerika daran gewöhnt ist, daß die Kirche von Ausländern abhängig bleibt. Auch in der römisch-katholischen Kirche ist das nicht anders. Trotz der intensiven Bemühung um die Gründung katholischer Universitäten und theologischer Ordensseminare ist es im Laufe der Geschichte eines halben Jahrtausends nie gelungen, auch nur 50% des Priesternachwuchses in Lateinamerika zu rekrutieren. Lateinamerika leidet an einem notorischen Priestermangel.⁸ Viele Katholiken haben überhaupt noch nie einen einheimischen Priester kennengelernt. Auch viele Bischöfe sind Ausländer.

d) Wenn die Auslandsabhängigkeit in Lateinamerika für alle Kirchen gleichermaßen gilt, so gibt es doch einen großen Unterschied. Die katholische Kirche deckt ihren Priesterbedarf aus den Ländern mit Priesterüberschüssen, wie Irland, Spanien und Polen. Länder wie Frankreich, Italien, Deutschland oder USA leiden selbst an Priestermangel. Die katholischen Hochburgen Europas nähren sich aus einem ähnlichen Geist wie die lateinamerikanischen Länder. Ihre Abgesandten konnten keine theologische Erneuerung oder strukturelle Veränderung in die katholische Kirche Lateinamerikas bringen. Der Protestantismus ist dagegen stärker mit den Industrienationen verbunden und bringt von daher andere Impulse in die lateinamerikanischen Kirchen.

B. Gründe für eine Gemeindeerneuerung in Lateinamerika und Ansätze zur ihrer Verwirklichung

I. Wirtschaftlich

Wie ein warmer Regen war der Zweite Weltkrieg über Lateinamerika gekommen. Vom Krieg verschont, gab es eine große Nachfrage nach landwirtschaftlichen Produkten des Kontinents, die man in alle Welt exportierte. Importe aus den traditionellen Industrieländern, die praktisch alle im Krieg waren, blieben weitgehend aus. Das schuf die Möglichkeit zur Entwicklung des landeseigenen Handwerks und kleinerer eigenständiger Industrie. Nach dem Krieg hatten die Industrieländer erst einmal mit der Deckung des eigenen Bedarfs und dem Wiederaufbau zu tun. So gelangte ganz Lateinamerika in den Jahren 1940–1960 zu einem vorher unbekanntem Wohlstand.

1. Die Chancen dieser Wohlstandsjahre wurden nicht wahrgenommen. Europa und Nordamerika erholten sich schnell von den Strapazen des Krieges. Durch die Kriegsanstrengungen waren die technische Entwicklung, wie auch die Technik der Betriebsorganisation und der Produktivitätssteigerung von Anlagen und Personal enorm vorangekommen. An diesem Prozeß hatte Lateinamerika keinen Anteil. Der Kontinent geriet ins technologische Abseits. Die alten Strukturen behinderten weiter die Entwicklung eines kreativen Unternehmertums. Die Kapitalschicht des Landes (Großgrundbesitzer) stieg in die Industrialisierung gar nicht erst ein.

So bleiben Industrie und Kapital in ausländischer Hand. Die im 2. Weltkrieg entwickelten Produktionsanlagen können mit der Konkurrenz der Industrieländer nicht mithalten. Es gelingt Lateinamerika nicht einmal, den Markt für seine Rohstoffprodukte (Kaffee, Kupfer, Zinn, Getreide, Bananen, Fleisch) von eigenen Zentralen aus zu steuern. Die Kapitalgewinne fließen in die Industrienationen zurück. Die Länder verarmen und mit ihnen die Menschen.

2. Für diese Erfahrungen braucht man Erklärungen. Arm war man auch früher. Armut allein war nicht der Grund für das Auf-

begehren Lateinamerikas. Erst die Erfahrung der Verarmung nach Jahren relativ breit gestreuten Wohlstandes verlangt nach Begründungen. Diese werden in den Jahren von 1960 bis 1970 entwickelt. Es kommt zur Aufwärmung sozialistischer Ideologie (Ernesto Che Guevara) und zur Entwicklung einer wirtschaftlichen Theorie (Theorie der Abhängigkeit, Neokolonialismus etc). Furor macht ein volkstümliches Wirtschaftsbuch: Eduardo Galeano: Die offenen Adern Lateinamerikas 1971, und die Belletristik bringt das Thema des wirtschaftlichen Verfalls Lateinamerikas zu einer künstlerischen Durchdringung, die von der Weltöffentlichkeit wahrgenommen wird, wie etwa in Gabriel García Marques: 100 Jahre Einsamkeit.

3. Die kirchlichen Steuerungsmöglichkeiten im Zusammenhang mit diesen sozialen Prozessen versagen. Die Organisationskraft der Kirchen und auch ihre Finanzkraft ist zu gering, um auch nur den größten Schaden abzuwenden. Sie müssen sich auf Flickwerk beschränken, auf Suppenküchen und Kleiderspenden, auf Nähkurse für Frauen und Beraterdienste für Berufsfortbildung. Hier und dort erheben sich politisch-theologische Stimmen. Sie werden der westlichen Welt zunächst nur durch Missionare vermittelt, besonders durch Richard Shaull unter dem Thema: Theologie der Revolution.

II. Politisch

Zunehmende Unzufriedenheit ist politisch schwer zu steuern. Zunächst gab es in den 1960er Jahren noch einmal einen Aufbruch des Optimismus. Es war das Programm von John F. Kennedy zur Entwicklung der Dritten Welt, das mit dem Schlagwort: „Wohlstand ist für alle da“, propagiert wurde.

Die westliche Welt hatte sich längst vom Krieg erholt. Man suchte Anlagen für Kapitalüberschüsse. Diese wurden zunächst zu einem sehr günstigen Zinssatz den Entwicklungsländern angeboten zum Aufbau eigener Projekte der Industrialisation.

Den Entwicklungsländern fehlten allerdings die Bürger mit den für Industrieländer normalen Bildungsvoraussetzungen.

Das Projekt verlangte nach einem Bildungsaufbruch. Paul Freire begann in Brasilien mit seinem Alphabetisierungsprogramm. Die führenden Schichten Lateinamerikas aber waren den Umgang mit mündigen Bürgern nicht gewohnt. Es kam zu Konflikten. Bildung führt zu vertieften Einsichten, auch zu Einsichten in die Unzulänglichkeiten und die Würdelosigkeit der landeseigenen Strukturen. Gerade unter den Gebildeten entstehen skeptische und revolutionäre Bewegungen.

Viele werden der ausländischen Steuerung der eigenen nationalen Entwicklung überdrüssig. Es beginnt das Erwachen eines neuen Selbstbewußtseins. Das hält bis heute an. Die Nachwirkungen alter kolonialer Strukturen sind dadurch allerdings nicht aus dem Wege geschafft. Der Mangel an Fachwissen und Unternehmergeist macht weiterhin manche positiven Ansätze zunichte. Politisch und wirtschaftlich fehlt es an Selbstkritik und Kompromißfähigkeit. Politische Einigungen werden nicht erzielt. Gegensätzliche Bewegungen machen sich im Kampf aller gegen alle selbständig. Als Retter der jeweiligen nationalen Einheit treten seit den Jahren nach 1965 überall die Militärs auf. Ganz Lateinamerika gerät während der 1970er Jahre unter Militärdiktaturen. Militärs aber verstehen selten etwas von Politik und noch seltener von Wirtschaft. Alle Militärregierungen scheitern, manchmal sogar militärisch (Argentinien im Falklandkrieg). Übrig bleiben die Trümmer früherer Hoffnungen. Die fähigsten Führungskader hatten unter den Militärs keine Gelegenheit, sich zu profilieren. Man hat sie mundtot gemacht, zu Volksfeinden erklärt, des Landes verwiesen oder physisch vernichtet. Viele trauen noch nicht dem neuen Frieden, und stellen sich noch nicht wieder ihren Ländern zur Verfügung, die sie dringend brauchen. Die Erholung des Kontinents von der Willkürherrschaft von außen oder innen bahnt sich noch nicht an.

III. Religiös

Keine dieser Erfahrungen ist an der Religion vorbeigegangen. Inmitten der wirt-

schaftlichen und politischen Krisen hat die Religion an Bedeutung enorm zugenommen.

1. Religion war in Lateinamerika immer ein wichtiger Faktor, wenn er auch gewöhnlich verkannt wurde. Der sogenannte Katholizismus hat sich zu allen Zeiten nur als eine dünne Farbschicht über religiöse Grundstrukturen anderer Herkunft gelegt. Religiös wirksam sind religiöse Vorstellungen und Praktiken indianischer, afrikanischer oder asiatischer Provenienz ebenso wie okulte-esoterische Praktiken, die vornehmlich aus Europa stammen.⁹

Diese alten religiösen Traditionen und Importe entledigen sich seit den 1960er Jahren der katholischen Tünche und offenbaren sich ungeniert als das, was sie sind. Das wird heute von vielen als ein Befreiungsvorgang angesehen. Die Subkultur der Religionen soll in ihrem Wesen ein Protest gegen die offizielle Kirchenstruktur sein, die durchschaut ist als Form ohne Gehalt.

2. In Zeiten verstärkten sozialen und politischen Drucks verstärkt sich die Zuflucht zur Religion. Im Kontext der Unterdrückung wird die Kirche oft zur einzigen legitimen Institution, die Grundsatzserklärungen zum Glauben und Handeln der Menschen abgeben kann.

3. Die Flucht aus den traditionellen Über-tünchungen der alten und fremden religiösen Strukturen zwingt die Kirche zu einer Neubesinnung. In der katholischen Kirche geschah das weltweit durch das Vaticanum II 1962-1965. In Lateinamerika hat die Bischofskonferenz von Medellín 1968 erstmals die soziale und politische Situation Lateinamerikas in den Mittelpunkt theologischer Reflexion gerückt. Damit hat eine Selbstbesinnung der Kirche eingesetzt, deren Folgen man nicht geplant, nicht vorausgesehen und nicht gewollt hat.

C. Gemeindeerneuerung und neue Kirchenbildung

I. Katholische Neubesinnung

Dem Prozeß des Entgleitens der Gläubigen aus der katholischen Kirche begegneten die lateinamerikanischen Priester und Ordens-

schwester mit einer Mission der Substanz statt der Form. Die Substanz, um die es hier geht, ist natürlich theologischer Art und heißt deshalb auch „Theologie der Befreiung“.

Diese Theologie ist engstens verbunden mit einer zweiten katholischen Neuschöpfung in Lateinamerika, den „Basisgemeinden“. Über beides ist unendlich viel geschrieben worden. Die Literatur füllt bereits Bibliotheken. Wir können uns deshalb ganz kurz fassen.

Basisgemeinden und Befreiungstheologie sind zunächst nichts anderes als eine Missionsbewegung, die Substanz statt Form sucht. Die Menschen werden von reisenden Priestern und Ordensschwestern in den Glauben und in die Feier des Gottesdienstes eingeführt. Man gibt sich eben nicht mehr damit zufrieden, daß bei den gelegentlichen Besuchen von Priestern in den durch Priestermangel so zahlreichen priesterlosen Gemeinden ein bißchen Katechismus, ein bißchen Kirchenrecht gelehrt wird, alle Sakramente vollzogen und eine Messe gelesen wird. Die Gemeinden werden dazu angeleitet, auch ohne Priester eine gottesdienstliche Glaubens- und Lerngemeinschaft zu bilden. Als einzige Gebildete haben Priester und Ordensschwestern häufig den Schriftverkehr der Gläubigen übernehmen müssen. So werden sie immer mehr mit dem wirklichen Leben der Armen vertraut. Auf die Fragen dieser Menschen müssen sie Antwort geben und stellen dabei fest, daß die katholische Tradition sie dabei hoffnungslos im Stich gelassen hat. Der Prozeß, in dem dann das entstanden ist, was wir heute Befreiungstheologie nennen, hat sehr wenig mit unserer traditionellen Vorstellung von Theologisieren zu tun. Aus der Praxis der Evangeliumsverkündigung unter den Armen sind Probleme bewußt geworden, die man vorher nicht gekannt hat. Darauf hat man Antworten gesucht. Man hat untereinander Kontakt gehalten, meist in hektographierten, offenen Briefen und man hat sich so getröstet, aufgerichtet und um Antworten gerungen. Leider ist von dieser ganzen „Theologie der Befreiung“ erst wenig gesammelt worden und kaum etwas in übersichtlicher Ordnung zugänglich.

Am Ende bemächtigen sich dann doch die Fachtheologen dieser theologischen Bewegung und schreiben ihre berühmten Lehrbücher, wie Gustavo Gutierrez, Hugo Assman, Juan Luis Segundo und Leonardo Boff. Dazu gesellen sich dann auch Protestanten wie Rubem Alvez und José Miguez Bonino. Zu unserem Thema trägt das, was sie sagen, wenig bei. Wir können uns deshalb sparen, in diesem Zusammenhang auf ihre Bücher einzugehen. Sie wenden sich an die westliche Welt mit der Suche nach Verständnis für lateinamerikanische Anliegen. Sie wenden sich auch an die Mittelklasse der lateinamerikanischen Länder mit dem Versuch, das Missionswerk unter den Armen zu schützen und zu unterstützen. Dem eigentlichen Anliegen der Gemeinderneuerung dienen diese Bücher nicht. Sie leiden wie alle Theologie auch an der Eitelkeit der Theologen. Auch unter den Befreiungstheologen gibt es erbitterte Kämpfe, und nur selten sind sie sachlich gerechtfertigt.

II. Protestantische Neubesinnung

Für die katholische Erneuerungsbewegung, die hier unter den Stichwörtern „Basisgemeinden“ und „Befreiungstheologie“ zusammengefaßt wurde, gibt es im Protestantismus kein vorzeigbares Gegenstück. Auch im Protestantismus gibt es zwar Befreiungstheologen, und das gleich in mehreren Kirchen. Baptisten wie René Padilla und Jorge Pixley; Methodisten wie Mortimer Arias und José Miguez Bonino; Presbyterianer wie Beatriz Melano de Couch und Lutheraner wie Arturo Blatezky schreiben Bücher und Aufsätze zur Befreiungstheologie. Mit einer Missionsbewegung aber haben diese Bücher noch weniger zu tun als die katholischen Fachbücher, die zumindest aus der katholischen Missionsbewegung herausgewachsen sind. Allenfalls darf man erwarten, daß diese Bücher junge Menschen für einen neuen und hingebungsvollen Missionsdienst gewinnen können.

Für einen vergleichbaren Missionsansatz, wie wir ihn in der katholischen Kirche finden, fehlt es dem Protestantismus an dem katholischen Amtsverständnis. Die katholi-

schen Befreiungstheologen und Missionare mögen zwar hier und da von ihrer Kirche gemäßregelt werden, wie jüngst wieder Leonardo Boff, aber sie bleiben als Priester vom Laien unterschieden. Ihr geistliches Amt ist weiter kirchenbestimmend. Im Protestantismus dagegen ist jeder Amtsträger durch einen Laien ersetzbar. Am Ende zählt die Person mehr als das Amt. Die Mission ist vom Amt unabhängig.

So überwiegen im sichtbaren Protestantismus auch weiterhin die herkömmlichen Missionsmethoden von der evangelistischen Aktion der Einzelgemeinde bis zur missionarischen Großveranstaltung in gemieteten Hallen und Stadien. Wenn es auf diese Weise hier und dort zu beeindruckendem Gemeindegewachstum kommt¹⁰, soll man doch nicht übersehen, daß solche Beispiele Ausnahmen bleiben, dort wie auch hier.

Dennoch vollzieht sich ein enormer Aufbruch im lateinamerikanischen Protestantismus, dessen Auswirkungen noch nicht abzusehen sind und den man zunächst nur unter einigen Stichwörtern zusammenfassen kann.

I. Indigenizacion.

In allen protestantischen Kirchen nimmt die Empfindlichkeit gegenüber Beeinflussung durch Ausländer zu. Der Protestantismus möchte nicht länger als ferngesteuerte Bewegung in Erscheinung treten. Man schämt sich der Spanisch radebrechenden Führungskader. Damit die Gemeinde zum Heim werden kann, soll sie erst einmal einheimisch werden. Daß diese Bewegung zu erbitterten Kämpfen mit den oft schon jahrzehntelang tätigen Missionaren führt und namentlich älteren Mitgliedern von Einwandererkirchen die Möglichkeit nimmt, über die Kirche ein Stück persönliche Geschichte am Leben zu erhalten, bedarf keiner näheren Erläuterung. Die Veränderung vollzieht sich unter Schmerzen.

II. Autentizacion.

Auch hier geht es um die Anpassung an die lateinamerikanische Umwelt, besonders im kulturellen Bereich. Protestantische Kir-

chen sind oft daran zu erkennen, daß sie den Baustil der Heimatländer der Einwanderer oder der Missionare imitieren. Von der Musik und dem Kirchengesang bis zu den Predigtbeispielen lebte der Protestantismus seit mehr als einem Jahrhundert vom Import. Mit großem Enthusiasmus ist in den letzten 20 Jahren ein neues evangelisches Kirchenliederbuch zusammengestellt und ausprobiert worden. Die neuen Kirchengebäude zeigen ein zunehmendes Geschick in der landeseigenen Stilentwicklung. Die lateinamerikanischen Musikinstrumente erlangen zunehmende Bedeutung im Gottesdienst. Die Pastoren konzentrieren sich vermehrt auf lateinamerikanische theologische Autoren. Das führt zu einem bislang unbekanntem Aufblühen geistlicher und theologischer Literatur in spanischer und portugiesischer Sprache. Schon seit über zehn Jahren gibt es eine jährlich erscheinende theologische Bibliographie.¹¹ Für das Jahr 1982 hat sie 7954 Titel zusammengetragen. Hier entsteht eine begeisterte Freude am Eigenen, die weitgehend von jung und alt geteilt wird. Die Einmütigkeit findet ihre Grenze vor allen Dingen an der Frage der Sprache. Die Alten möchten gern einen Ort behalten, an dem sie in ihrer Muttersprache mit anderen gemeinsam beten und singen können. Bei praktisch fehlender Neueinwanderung wird sich dieses Problem in den Einwandererkirchen biologisch lösen.

3. Concientizacion.

Der Verarmungsprozeß Lateinamerikas ist mit wenigen Ausnahmen in allen protestantischen Gemeinden ein Problem geworden, von dem die Mitglieder unmittelbar oder mittelbar betroffen sind. Es ist nicht zu übersehen, daß der Glaube auf die sozialen Fragen und Probleme eine Antwort finden muß. Es ist auch nicht zu übersehen, daß der Protestantismus längst von dem lateinamerikanischen Privilegiendenken infiziert ist. Die unglaubliche Breite der Lohnskala in einem kleinen lateinamerikanischen Betrieb von etwa 25 Personen, nach der ein leitender Angestellter den 15-20fachen Lohn eines Arbeiters erhält, begegnet uns auch in Betrieben, die Prote-

stanten gehören. Die schamlose Ausnutzung und Entrechtung von Abhängigen findet man sogar bei ganz frommen Leuten. Der Nachholbedarf an sozialer Gewissensbildung ist praktisch genauso groß wie der Nachholbedarf an Selbstachtung bei den Armen und Unterdrückten.

Gerade wegen der häufigen Verarmung ehemals wohlhabender Gemeindeglieder und wegen der erlebten Veränderung im Genuß sozialer Rechte und Privilegien, sind viele Gemeinden und Kirchen auf dem Wege der sozialen Gewissensbildung weiter vorangekommen, als man bei den traditionell großen sozialen Unterschieden hätte erwarten dürfen. Zwar gibt es weiterhin noch viele protestantische Mittelstandsgemeinden, in die sich kein Armer hineinwagen würde, aber die Öffnung der Gemeinden in Richtung auf ein christliches Verständnis sozialer Verantwortung und zur Solidarität mit dem armen Bruder hat vielerorts neue Möglichkeiten erschlossen.

4. Neue Gemeindebildung

Schließlich gibt es doch so etwas wie Basisgemeinden im Protestantismus. Erstmals sind sie mir im Jahre 1972 aufgefallen, als ich an einer Kirchenkonferenz im Süden Argentiniens teilnahm und wir dort plötzlich von einer namenlosen christlichen Gruppe Besuch erhielten, die uns ein paar Lieder vorsang und dann wieder verschwand. Sie waren leichter am Geruch und an den hageren und zerschundenen Körpern zu erkennen als an einem Konfessionsnamen oder einer besonderen theologischen Lehre. Nach dieser ersten Begegnung habe ich solche Gruppen immer wieder entdeckt und ich habe diese Gruppen auch einmal in der „Gemeinde“ beschrieben.¹² Leider kenne ich bis heute keinerlei Literatur über diese konfessionslose Spielart des lateinamerikanischen Protestantismus. Hin und wieder ist es mir auch gelungen, mit einem Bruder aus solchen Kirchen ins Gespräch zu kommen. Dabei habe ich selbst erst gelernt, wie fremd mir die Armut ist und tief der Graben ist, der zwischen uns liegt. „Nein, ich wäre in seiner Kirche nicht willkommen“, so ließ man mich wissen. Ich würde nur stören, wenn sich die Frauen

und Mädchen gegenseitig über die Erfahrung hinwegtrösten müssen, daß sie ständig von ihren Herren und deren Söhnen sexuell mißbraucht würden. Man könne es ja nicht ändern, aber trösten kann man sich. „Ich verstünde nichts von den Gräbern, die man auf seinen Wanderungen überall zurückgelassen hat, von Kindern, Eltern, Ehepartnern, die nach Unfällen nicht medizinisch versorgt wurden oder von Hunger geschwächt an simplen Erkältungskrankheiten starben.“ Wie soll ich die Macht des Evangeliums begreifen, die den ohnmächtigen Zorn lindert? Vielleicht ist es einmal an der Zeit, die Geschichte dieses Protestantismus der Armen zu erforschen. Vielleicht ist er zahlenmäßig längst gleichbedeutend mit den offiziellen protestantischen Kirchen und rutscht doch durch jede statistische Erhebung. So bleibt das Bild von Gemeindeerneuerung und neuer Gemeindebildung in Lateinamerika bunt und unübersichtlich. Gott allein zählt sie alle, auch die, bei denen wir nicht willkommen sind.

Anmerkungen

¹ Waldo Luis Villalpando: Crisis de las iglesias de inmigración, in: Las Iglesias del transplante, Centro de estudios cristianos, Buenos Aires, 1970, S. 11–24

² Ein Beispiel für die Mißachtung kirchlich-staatlicher Gesetzestradiation ist das Konkubinat, das wegen der bis heute fehlenden gesetzlichen Ehescheidung der illegale, aber moralisch anerkannte Ausweg aus der Ausweglosigkeit des Gesetzes ist und das durchaus respektable institutionelle Formen annimmt (cf. H. Mallau: Gemeinde Unterwegs, April 1980)

³ E. Dussel: Historia de la iglesia en América Latina, Nova Terra, Barcelona 1972, S. 96

⁴ W. Luis Villalpando: La Iglesia del transplante, S. 14

⁵ Daniel P. Monti: Presencia del Protestantismo en el Rio de la Plata durante es siglo 19. La Aurora, Buenos Aires 1969, S. 138

⁶ Eine Tabelle über die statistische Zunahme des Protestantismus in den Jahren 1916–1961 bietet E. Dussel: Historia, S. 323

⁷ So E. Dussel, Historia S. 139

⁸ So E. Dussel, Historia, S. 321 f.

⁹ So E. Dussel: *Catolicismo Popular*, Bd. 5, Bonum, Buenos Aires, 1970, S. 143 ff.

¹⁰ Dr. Nilson Faninis Bericht über Niteroi in Brasilien: *Gemeindegewachstum Weltweit*, 4, 1986, S. 12-17.

¹¹ *Bibliografía teológica commentada*, Istedet, Buenos Aires 1975 ff.

¹² *Schwarze Schafe der Mission: Die Gemeinde* 48, 1975.

Dr. Hans-Harald Mallau
c/o Baptist Theological Seminary
CH-8803 Rüschtikon

Das „Apostolische Glaubensbekenntnis“

Seine Herkunft, sein Inhalt und seine Bedeutung für uns

Glaubensbekenntnisse verstanden wir in der Geschichte unserer Gemeindebewegung bisher stets als zeugnishaften Ausdruck unseres gemeinsamen Glaubens gegenüber der Welt, nie aber als bindendes Glaubensgesetz. Sie beantworten die Fragen, die der Gemeinde von außen her gestellt werden, von deren Leben mit Gott aus. Darum sind sie – im Gegensatz zum ewig gültigen Wort Gottes – veränderbar, weniger ihrem Inhalt nach als in ihrer Form. Auch unser gegenwärtiges Glaubensbekenntnis, das wir mit allen deutschsprachigen Gemeinden unserer Benennung teilen, die „Rechenschaft vom Glauben“, will und kann nicht selbst verpflichtender Gegenstand des Glaubens für uns sein, wie seine Präambel ausdrücklich betont.

Dennoch stellt die „Rechenschaft vom Glauben“ ein wirkliches Novum in unserer Gemeindegeschichte dar. Die internationale Kommission, die sie in den Jahren 1974–77 erarbeitete, hat ihr nämlich das Apostolikum als Voraussetzung vorangestellt, um dadurch die Verbundenheit mit der übrigen Christenheit zu bekunden. In keinem anderen baptistischen Glaubensbekenntnis war das m. W. bis dahin geschehen. Im Gegensatz zur Liturgie der Landeskirchen hat

das Apostolikum weder in der Praxis der Gottesdienstgestaltung noch sonst im Gemeindeleben bei uns je eine Rolle gespielt. Maßgeblich war für uns immer nur die Heilige Schrift selbst, nicht deren zeitbedingte Auslegung.

Soll das nun anders werden, zumal der Text des Apostolikums später ja auch noch in den Anhang unseres Gesangbuches, der „Gemeindelieder“, aufgenommen wurde? Fast will es so scheinen, als ob mit dieser Entwicklung unter der Hand auch eine Bewußtseinsveränderung in eine Art Orthodoxie (= formale Rechtgläubigkeit) stattgefunden habe. Denn gewisse Textformulierungen des Apostolikums vermochten unter uns ja geradezu die Bedeutung eines Schibboleths (Richt. 12,6) zu erlangen. Besteht am Ende gar die Gefahr, daß sich die Lehrstreitigkeiten der Alten Kirche nun in unserem Gemeinderahmen wiederholen und das „Bekenntnis“ dabei mehr eine gegenseitig abgrenzende Funktion erhält, als daß es Ausdruck unserer persönlichen Christusverbundenheit und unserer Einheit untereinander ist?

Worum geht es bei dem sogenannten „Apostolischen Glaubensbekenntnis“ eigentlich? Woher stammt es, und was will es bedeuten?

Da gilt es zunächst, jene ernüchternde Tatsache klarzustellen, daß seine Entstehung absolut gar nichts mit den Aposteln des Neuen Testaments zu tun hat. Zwar wird in ihm neutestamentliches Gedankengut aufgenommen und verarbeitet, ja sogar zitiert, aber der Begriff der Apostolizität muß sich auf den Inhalt beschränken und bedarf sicher bei den Einzelaussagen jeweils einer sorgfältigen Prüfung, wie weit er überhaupt berechtigt ist. Bezüglich der Verfälschung kann davon aber keine Rede sein, und das trotz der schönen Legende von Pirmin, dem Gründer der Klöster Reichenau (724) und Murbach (728), der auch als erster den endgültigen Text in seinem Werk *De singulis libris canonicis scarpus* §18 überliefert. (Da der Wortlaut als bekannt vorausgesetzt werden kann oder doch leicht an den schon erwähnten Stellen nachgelesen werden kann, wird er hier nicht zitiert). Darüber hinaus stellt das „Apostolische Glaubensbekenntnis“ heute zwar das wohl