

Annegreth Schilling

Revolution, Exil und Befreiung

Der Boom des lateinamerikanischen
Protestantismus in der internationalen
Ökumene in den 1960er und 1970er Jahren

V&R Academic

Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte

Herausgegeben im Auftrag der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft
für Kirchliche Zeitgeschichte von
Siegfried Hermle und Harry Oelke

Reihe B: Darstellungen
Band 63

Vandenhoeck & Ruprecht

Annegreth Schilling

Revolution, Exil und Befreiung

Der Boom des lateinamerikanischen Protestantismus
in der internationalen Ökumene in den
1960er und 1970er Jahren

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISSN 2198-140X
ISBN 978-3-525-55778-5

Weitere Ausgaben und Online-Angebote sind erhältlich unter: www.v-r.de
© 2016, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen/
Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U.S.A.
www.v-r.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der
vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Printed in Germany.

Satz: Konrad Triltsch Print und digitale Medien GmbH, Ochsenfurt
Druck und Bindung: Hubert & Co GmbH & Co. KG, Robert-Bosch-Breite 6, D-37079 Göttingen

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

„Was tut die ökumenische Bewegung? Antwort: Sie ist ein – zugegeben: sehr ernsthaftes – Spiel mit einer Möglichkeit. Sie ist – abgesehen von ihrer Funktion als Instrument internationaler Zusammenarbeit – eine Werkstatt, in der Zukunft entworfen, eine Option für die Kirchen erarbeitet wird. Sie ist eine Antizipation.“

Ernst Lange, Utopie, 24.

Inhalt

Danksagung	11
Einleitung	15
1. Ausgangsfragen und Erkenntnisinteresse	15
2. Methodisches Vorgehen und Forschungsstand	25

TEIL I DER HISTORISCHE KONTEXT: CHRISTENTUM UND POLITISCHE ENTWICKLUNGEN IN LATEINAMERIKA IM 20. JAHRHUNDERT

1. Der lateinamerikanische Protestantismus	31
1.1 Die Anfänge: Der lateinamerikanische Protestantismus zwischen kolonialer Vergangenheit, europäischer Einwanderung und nordamerikanischer Mission	32
1.2 Der Ausschluss von Edinburgh 1910 als Beginn eines wachsenden Selbstbewusstseins des lateinamerikanischen Protestantismus	36
1.3 Der lateinamerikanische Protestantismus im Ringen um Einheit	40
1.4 Profile des lateinamerikanischen Protestantismus	46
2. Die 1960er und 1970er Jahre in Lateinamerika	53
2.1 Die politische Situation in Lateinamerika zwischen Revolution und Diktatur	53
2.2 Die katholische Kirche im Aufbruch: Vom Zweiten Vatikanischen Konzil nach Medellín 1968	60

TEIL II DIE ANFÄNGE: LATEINAMERIKA UND DER ÖKUMENISCHE RAT DER KIRCHEN

3. Die Integration Lateinamerikas in den ÖRK in den 1950er Jahren	69
3.1 Die Repräsentation Lateinamerikas in der Gründungsphase des ÖRK	71
3.2 Das Studienprogramm „Rapid Social Change“ und seine Relevanz für Lateinamerika	73
3.2.1 Die ökumenische Verantwortung der Kirchen angesichts des raschen sozialen Wandels	74

3.2.2 Die Aufnahme des Studienprogramms in Lateinamerika und die Rolle von Richard Shaull	80
3.3 Das Ende der ökumenischen Isolation Lateinamerikas	88
4. Protestantismus und sozialer Wandel in Lateinamerika – Die Bewegung <i>Iglesia y Sociedad en América Latina</i> (ISAL)	91
4.1 Die Gründung in Huampaní 1961	92
4.2 Arbeitsweise und Selbstverständnis	96
4.3 Verantwortung – Revolution – Befreiung: Drei Etappen der ISAL-Bewegung	100
4.4 Theologische Einflüsse und ökumenische Wechselwirkungen.	106
4.4.1 Der Einfluss der Theologie Karl Barths und Dietrich Bonhoeffers	106
4.4.2 Wechselwirkungen zwischen ISAL und dem ÖRK	109
5. Die Strukturierung und Professionalisierung der Arbeit zur Region Lateinamerika im ÖRK ab 1961	112
5.1 Das Lateinamerika-Sekretariat	113
5.2 Der lateinamerikanische Arbeitsausschuss	114
6. Zwischenbilanz	123

TEIL III DER LATEINAMERIKANISCHE BOOM IN DER INTERNATIONALEN ÖKUMENE

7. Der lateinamerikanische Einfluss in den 1960er Jahren	125
7.1 Die „verantwortliche Gesellschaft“ als sozialethisches Leitkonzept 1948–1966	127
7.2 Die Theologie der Revolution – eine lateinamerikanische Alternative zur „verantwortlichen Gesellschaft“ (Genf 1966)	132
7.2.1 Die Vorbereitung der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft und die Rolle Richard Shaulls	135
7.2.2 Das Lateinamerika-Plenum und die Kritik an der „verantwortlichen Gesellschaft“	143
7.2.3 Der lateinamerikanische Einfluss auf das Gesamtergebnis der Konferenz	153
7.2.4 Das Ende der Theologie der Revolution	157
7.3 Die Theologie der Entwicklung und die Arbeit des ökumenischen Ausschusses für Gesellschaft, Entwicklung und Frieden (SODEPAX)	159
7.3.1 Das Experiment SODEPAX	161
7.3.2 Die Ausdifferenzierung des Entwicklungsverständnisses (Beirut 1968 / Montreal 1969)	164

7.3.3	Von der Theologie der Entwicklung zur ökumenischen Artikulation der Theologie der Befreiung (Cartigny 1969)	178
7.3.4	Die Bedeutung von SODEPAX für den ökumenischen Dialog	187
7.4	Zwischenbilanz	188
8.	Exil und Befreiung: Lateinamerikanische Perspektiven im Stab des ÖRK (1969–1975)	191
8.1	Die ersten Lateinamerikaner im Stab des ÖRK in den 1960er Jahren	193
8.1.1	Wegbereiter	193
8.1.2	Die Berufung von Leopoldo Niilus trotz Widerständen	195
8.2	Paulo Freire: Von der Freiheit pädagogischen Handelns	200
8.2.1	Biographischer Hintergrund	201
8.2.2	Im ökumenischen Exil	202
8.2.3	Freires befreiungspädagogische Impulse für den ÖRK	208
8.2.4	Zusammenfassung	213
8.3	Julio de Santa Ana: Von der Entwicklung zur Befreiung	214
8.3.1	Biographischer Hintergrund	215
8.3.2	Auf dem Weg ins ökumenische Exil	216
8.3.3	Santa Anas befreiungstheologische Impulse für die Commission on the Churches' Participation in Development (CCPD)	220
8.3.4	Zusammenfassung	226
8.4	Emilio Castro: Der Beginn der Weltmission	228
8.4.1	Biographischer Hintergrund	228
8.4.2	Zwischen Berufung und ökumenischem Exil	231
8.4.3	Castros Beitrag zu einem erneuerten ökumenischen Missionsverständnis	233
8.4.4	Zusammenfassung	239
8.5	Zwischenbilanz	240

TEIL IV ÖKUMENISCH-HERMENEUTISCHE KONSEQUENZEN

9.	Die Wechselwirkungen zwischen Lateinamerika und dem ÖRK als Modell ökumenischer Transkontextualität	245
9.1	Globale theologische Verflechtungen	249
9.2	Überschreitung von Grenzen und Eröffnung neuer Räume	255
9.3	Die Einheit der Kirche als Ausdruck von Vielfalt und Differenz	264
	Schlussbetrachtung	269
	Summary	273

Abkürzungsverzeichnis	277
Quellen- und Literaturverzeichnis	281
Personenregister	309

Danksagung

Die vorliegende Studie wurde 2013 als Dissertation an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum angenommen. Außerordentlicher Dank gebührt Prof. Dr. Dr. h. c. Michael Weinrich, der als Erstgutachter die Dissertation betreut hat und mich seit vielen Jahren als theologischer Lehrer und ökumenischer Mentor begleitet. Von ihm habe ich von Anbeginn gelernt, dass Ökumene zum Wesen der Kirche gehört, kritisch verfolgt und verantwortlich gestaltet werden will.

Die Dissertation wäre nicht zustande gekommen ohne das wegweisende DFG-Forschungsprojekt „Auf dem Weg zum globalen Christentum: Die europäische Ökumene und die Entdeckung der Dritten Welt“ unter der Leitung von PD Dr. Katharina Kunter. Als Wissenschaftliche Mitarbeiterin habe ich von 2008–2011 in diesem Projekt den zeitgeschichtlichen Kontext sowie theologische Themen der „Globalisierung der Kirchen“¹ in den 1960er und 1970er Jahren erarbeitet und in diesem Zusammenhang auch das Thema der Dissertation entwickelt. Katharina Kunter möchte ich nicht nur danken für die Erstellung des Zweitgutachtens, sondern vor allem für unzählige spannende Projekttreffen in Karlsruhe, Frankfurt, Genf und Berlin, für die Einführung in die Kirchliche Zeitgeschichte und die Geheimnisse der Archivarbeit, für Beratung, Aufmunterung und nicht zuletzt für die in diesen Jahren entstandene Freundschaft im Frankfurter Nordend.

Die Evangelisch-Theologische Fakultät der Ruhr-Universität Bochum, wo ich seit 2011 als Assistentin von Prof. Dr. Dr. h. c. Michael Weinrich am Ökumenischen Institut tätig bin, hat mir ermöglicht, die Dissertation zu Ende zu bringen, und mir auch den Weg in die weitere wissenschaftlich-theologische Arbeit geebnet. Prof. Dr. Traugott Jähnichen danke ich sehr herzlich für die Erstellung des Drittgutachtens. Außerdem danke ich allen Kolleginnen und Kollegen in Bochum für ihre je unterschiedliche Unterstützung, insbesondere den MitarbeiterInnen am Lehrstuhl Ulrike Busse, Karen Lutz und Jan-Philipp Zymelka. Ulrike Eichler und Christoph Urban haben wertvolle Anregungen im Doktorandenkolloquium gegeben.

Besonders danken möchte ich den Zeitzeugen, die ihre Erinnerung an den ökumenischen Aufbruch der 1960er und 1970er Jahre mit mir geteilt haben, viele Verbindungslinien gezogen haben und kritischen Rückfragen nicht ausgewichen sind. Stellvertretend danke ich Julio de Santa Ana, der mich gleich dreimal in seiner Wohnung im Grand-Saconnex willkommen geheißen

1 Vgl. KUNTER / SCHILLING, Globalisierung.

hat und mir Ein- und Ausblicke in die lateinamerikanische Revolution und die verwobene ökumenische Geschichte gegeben hat.

Den Mitarbeitern im Archiv des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) in Genf, insbesondere dessen Leiter Hans von Rütte, möchte ich danken für die Unterstützung bei den Recherchen und der manches Mal unkonventionellen Nutzung des Archivs. Außerdem danke ich den KollegInnen und FreundInnen in Genf für weiterführende Gespräche und die Unterstützung meiner Arbeit, namentlich Semegnish Asfaw, Dr. Odair Pedroso Mateus, Dr. Simon Oxley, Marta Palma, Dr. Martin Robra, Manuel Quintero Pérez und Dr. Carlos Sintado. Dr. Stephen Brown gebührt ein außerordentlicher Dank für seine unzähligen Hinweise auf interessante Quellen, seine Korrekturen englischer Beiträge und nicht zuletzt mitreißende Diskussionen in kulinarischer Runde.

Besonders bedanken möchte ich mich außerdem bei Prof. Dr. em. Konrad Raiser, der mir während der gesamten Zeit der Dissertation beratend zur Seite stand, und mir zusammen mit Dr. Elisabeth Raiser vorlebt, wie Wissenschaft und Leidenschaft für die ökumenische Sache Hand in Hand gehen können.

Doch auch ohne die Expertise der Lateinamerikanistik hätte diese Arbeit nicht geschrieben werden können. Ich danke PD Dr. Barbara Dröscher für ein äußerst kreatives Gespräch im S-Bahn Café in Berlin-Friedenau, das mir die Bedeutung transkultureller und postkolonialer Theorie für meine Arbeit erhellt hat, sowie Prof. Dr. Anja Bandau für die Möglichkeit des Vortrags im Colloquium „Soziale Bewegungen“ an der Leibniz-Universität in Hannover.

Für ihre fortwährende Freundschaft und Unterstützung, ihr Mitdenken und Mitfühlen möchte ich außerdem danken: meinen Eltern, Barbara und Dr. Johannes Strümpfel, meinen Geschwistern Claudia Hultsch, Albrecht Strümpfel und Christoph Strümpfel, meinem Mit-Doktoranden Christian Albers sowie Prof. Dr. Edmund Arens, Christina Biere, Dr. Maria Böhmer, Almut Bretschneider-Felzmann, Lioba Diez, Anne Freudenberg, Dr. des. Dorothea Gädeke, Dr. Sebastian Maly SJ, Prof. Dr. em. Michael Raske, Kristy Rempel, Julia Rintz, Prof. Dr. em. Pius Siller, Eugenie Schilling (†), Hans-Justus Strümpfel, Werner Strümpfel (†) und Stephan von Twardowski. Für die Lektüre und Korrektur einzelner Kapitel danke ich außerdem herzlich Martin Frankowski, Ursula Schuh und Dr. Christoph Wiesner.

Der Arbeitsgemeinschaft Kirchliche Zeitgeschichte und den Herausgebern der Reihe „Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte“, Prof. Dr. Siegfried Hermle und Prof. Dr. Harry Oelke, danke ich für die Aufnahme in die Schriftenreihe sowie die Gewährung eines großzügigen Druckkostenzuschusses. Ebenfalls danken möchte ich dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuss (DÖSTA) sowie der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau für die finanzielle Unterstützung bei der Drucklegung. Den Mitarbeitern im Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, namentlich Herrn Christoph Spill und Frau Dr. Elke Liebig, danke ich herzlich für die Beratung und Unterstützung bei der Erstellung des Manuskripts.

Schließlich danke ich Klaus Schilling, der mich in diesen entscheidenden Jahren unermüdlich unterstützt, mich immer wieder ermuntert und kritisch begleitet hat. Danke für Deine Ruhe, die mich manches Mal zur rechten Zeit geerdet hat. Es ist ein großes Glück, mit Dir zusammen theologisch denken und ökumenisch leben zu dürfen!

Rund 50 Jahre liegen zwischen den Ereignissen, die in dem vorliegenden Buch nachgezeichnet werden, und dem Heute – ein halbes Jahrhundert, in dem sich auch innerhalb der Ökumene viele Koordinaten geändert haben. Das Buch ist unseren Kindern Jakob und Ronja gewidmet, als Zeichen und Ermutigung, ökumenische Geschichte(n) über Generationen hinweg zu erinnern und weiter zu erzählen.

Annegreth Schilling
Frankfurt am Main, 31. Januar 2016

Einleitung

1. Ausgangsfragen und Erkenntnisinteresse

Der gebrochene Eurozentrismus des Christentums und die Globalisierung der Ökumene

Die Wahl des argentinischen Kardinals Jorge Mario Bergoglio zum Papst im Frühjahr 2013 stellte für die römisch-katholische Kirche in doppelter Hinsicht ein Novum dar: Denn mit ihm wurde nicht nur der erste Jesuit an die Spitze des Vatikans gewählt, sondern auch der erste Papst aus Lateinamerika. Die Wochenzeitung *Die Zeit* titelte euphorisch: „Ein Mann aus der neuen Welt übernimmt Rom. Mit der Wahl von Franziskus ist der Eurozentrismus des Papsttums gebrochen.“¹ Auch Bergoglio zeigte sich überrascht über seine Wahl und kommentierte diese in seiner Antrittsrede auf dem Balkon des Petersdoms damit, dass seine Kardinalsbrüder „fast bis zum Ende der Welt“² gegangen seien, um ihn zu finden. Dies war freilich übertrieben, denn der lateinamerikanische Kontinent war seit seiner „Entdeckung“ 1492 durch die Europäer kein unbekanntes Terrain mehr und avancierte spätestens im 20. Jahrhundert mit der lateinamerikanischen Bischofskonferenz in Medellín 1968 im Gefolge des II. Vatikanischen Konzils (1962–1965) zu einem bedeutenden geographischen und theologischen Referenzpunkt des Katholizismus. Doch an den Reaktionen zeigte sich, dass Bergoglios Wahl etwas Außergewöhnliches darstellte. Mit der Wahl von Franziskus sei die „Stunde des Südens“ gekommen, fasste die *Frankfurter Allgemeine Zeitung* zusammen:

„Damit vollzieht auch die katholische Kirche nach, was in den vergangenen Jahren schon Weltpolitik und Weltwirtschaft beschäftigt hat: die Hinwendung zu den aufstrebenden Regionen und Nationen des Südens und die Abwendung von Europa und dessen Herabstufung.“³

Dabei ist die römisch-katholische Kirche nicht die erste kirchliche Institution auf Weltebene, die einen Mann aus dem „Süden“ an ihre Spitze gewählt hat. Im Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK), dem die römisch-katholische Kirche nicht angehört und der gegenwärtig 345 protestantische, anglikanische und

1 KÄUFER, Mann.

2 APOSTOLISCHER SEGEN „URBI ET ORBI“, 13. 3. 2013. Vgl. auch die kurz nach seiner Wahl ausgestrahlte TV-Dokumentation der ARD über Jorge Mario Bergoglio: „FRANZISKUS – DER PAPST VOM ENDE DER WELT“.

3 FRANKENBERGER, Stunde.

orthodoxe Kirchen aus über 110 Ländern in sich vereint⁴, fand ein vergleichbarer Führungswechsel bereits 41 Jahre zuvor statt: Der von der karibischen Insel Dominica stammende methodistische Pfarrer Philip Alford Potter wurde im August 1972 auf dem Zentralausschuss des ÖRK in Utrecht zum dritten Generalsekretär gewählt. Seine Vorgänger waren der Niederländer Willem A. Visser 't Hooft und der aus den USA stammende Eugene Carson Blake. Die Euphorie über die Wahl des ersten „schwarzen“ Generalsekretärs des ÖRK war vergleichbar mit der Freude über die Wahl Bergoglios im März 2013, wie ein Kommentar in *Die Zeit* aus dem Jahr 1972 zeigt:

„Seine [Potters] Wahl ist Zeugnis: Die Kirche der Dritten Welt hat ihren Platz neben den Kirchen Europas und Amerikas eingenommen als gleichberechtigter Partner, vielleicht sogar als ihr Erneuerer.“⁵

Damals wie heute, in Genf wie in Rom, stand der neugewählte Kirchenmann an der Spitze für Aufbruch und Reformen.

Im ÖRK war die Wahl von Potter zum Generalsekretär des Weltkirchenrates allerdings nicht der Beginn, sondern nur der sichtbare Höhepunkt für einen sich bereits seit Mitte der 1950er Jahre vollziehenden ökumenischen Transformationsprozess. Die „langen sechziger Jahre“⁶ (1955–1973) markieren in der Geschichte des ÖRK die Phase der Globalisierung, die sich einerseits durch eine zunehmende Entwestlichung der internationalen Ökumene und andererseits durch eine stärkere Hinwendung der Kirchen zu politischen Themen auszeichnete.⁷ Dieses lange Jahrzehnt wurde durch die wachsende Präsenz der Dritten Welt⁸ im ÖRK bestimmt. Das neue, globale Gesicht der Ökumene zeigte sich erstmals auf der 3. Vollversammlung in Neu-Delhi 1961 – der ersten Versammlung ihrer Art an einem nicht-westlichen Ort. Zum einen nahm dort der ÖRK 23 neue Mitgliedskirchen auf, von denen 19 aus Afrika, Asien und Lateinamerika stammten, und zum anderen gelang mit der Integration des Internationalen Missionsrates in den ÖRK die Zusammenführung von ökumenischen Themen und Akteuren mit der Arbeit der Missionsge-

4 ÖKUMENISCHER RAT DER KIRCHEN, Über uns.

5 STROTHMANN, Pastor.

6 Vgl. zur Definition der „long sixties“: MARWICK, Sixties. Vgl. zum religiösen Wandel in dieser Zeit: McLEOD, 1960s.

7 Vgl. KUNTER / SCHILLING, Christ, 23 f; STRÜMPFEL, Theologie, 150.

8 Der Begriff „Dritte Welt“ wird im Folgenden als zeitgeschichtlicher Oberbegriff für Afrika, Asien und Lateinamerika verwendet. Vgl. zu Definition und Grenzen des Begriffs: KALTER, Entdeckung, 44 f. Wie die Bezeichnung „Dritte Welt“ sind auch die Begriffe Westen / westlich, Entwicklungsländer, entwickelte Länder, Industrienationen, etc. Terminologien der 1960er und 1970er Jahre, die heute aufgrund ihres polarisierenden bzw. eindimensionalen Bedeutungshorizonts nicht mehr uneingeschränkt benutzt werden können. Dennoch ermöglichen sie eine gewisse historische Sprachfähigkeit und werden daher im Folgenden in ihrer zeitgeschichtlichen Bedeutung verwendet. Für die bessere Lesbarkeit wird auf Anführungszeichen verzichtet. Vgl. zur gleichlautenden Argumentation: ECKERT, Herrschaft, 7 (Fußnote 17); KUNTER / SCHILLING, Christ, 23.

sellschaften in den „jungen Kirchen“.⁹ Anfang der 1970er Jahre sah Philip Potter den ÖRK durch den wachsenden Einfluss der Kirchen aus der Dritten Welt „an der Schwelle zu einer neuen Ära“ angekommen, „in der die ökumenische Bewegung in einem echteren Sinne weltweit wird“¹⁰.

Die protestantischen Kirchen und die Theologie aus Lateinamerika – so die These der vorliegenden Untersuchung – nahmen dabei für die Globalisierung des ÖRK in den 1960er und 1970er Jahren eine besondere Rolle ein, indem sie einerseits theologische Impulse aus dem ÖRK und aus Europa aufnahmen und verarbeiteten und andererseits mit ihren eigenen kontextuellen theologischen Beiträgen die Arbeit der internationalen Ökumene beeinflussten. Während in den 1950er Jahren durch die Dekolonisationsprozesse vor allem Asien¹¹ und ab Mitte der 1970er Jahre mit der Zuwendung zum Thema Rassismus zunehmend Afrika¹² im Zentrum der ökumenischen Diskussion standen, stellten die langen sechziger Jahre das Jahrzehnt dar, in dem Lateinamerika ins Blickfeld der internationalen Ökumene rückte.

Der Boom des lateinamerikanischen Protestantismus in den langen 1960er Jahren

Der Untersuchungsgegenstand der vorliegenden Arbeit ist der Boom des lateinamerikanischen Protestantismus in der internationalen Ökumene in den langen sechziger Jahren. Die Bezeichnung „Boom“ ist aus der lateinamerikanischen Literaturwissenschaft entlehnt, die darunter das Aufkommen des neuen lateinamerikanischen Romans (*nueva novela*) in den 1960er Jahren versteht.¹³ Kennzeichen der *nueva novela* waren einerseits die eigenständige,

9 Vgl. STRANSKY, Council; GENSICHEN, Missionskonferenzen, 834; NEWBIGIN, Mission. Mit dem Terminus „junge Kirchen“ wurden die „aus der westlichen Missionsarbeit entstandenen Kirchen der Dritten Welt“ (HOLLENWEGER, Kirchen, 454) bezeichnet. Der Begriff wird im Folgenden in seiner zeitgeschichtlichen Bedeutung verwendet.

10 POTTER, Welt, 386.

11 Vgl. DEJUNG, Entwicklungskonflikt, 159–215 und 240–258.

12 Vgl. ODUDOYE, Africa. Das 1969 eingesetzte Antirassismusprogramm des ÖRK gilt bis in die Gegenwart als bedeutendstes globales Aktionsprogramm des ÖRK, das allerdings auch große Kontroversen nach sich zog. Vgl. ausführlich hierzu: LAINE, Attack. Für die Auswirkungen des Programms auf den westdeutschen Protestantismus vgl. TRIPP, Fromm.

13 Vgl. RÖSSNER, Literaturgeschichte, 368–372. Der Gedanke des wirtschaftlichen Aufschwungs, der in Europa in erster Linie mit dem Boom-Begriff assoziiert wird, spielt in diesem Zusammenhang keine, bzw. im Blick auf die Vermarktung der lateinamerikanischen Literatur außerhalb Lateinamerikas nur eine untergeordnete Rolle. Vgl. zur zeitgeschichtlichen Lesart des Begriffs in Westeuropa: DOERING-MANTEUFFEL / RAPHAEL, Boom. Diese Studie geht auf ein zeitgeschichtlich orientiertes Forschungsprojekt der Universitäten Trier und Tübingen zurück, das sich mit der Entwicklung westlicher Industriegesellschaften, insbes. der Bundesrepublik Deutschland ab 1970 beschäftigt. Vgl. Forschungsverbund „Nach dem Boom“, <http://www.nach-dem-boom.uni-tuebingen.de/index.php> (Zugriff: 27. 7. 2013).

von Europa unabhängige Erzählweise und andererseits ihre international breit angelegte Rezeption.¹⁴

Der Boom-Begriff verweist auf eine zeitgeschichtliche Parallelität zwischen lateinamerikanischer Literatur- und Theologiegeschichte und ist in drei Perspektiven für den Untersuchungsgegenstand anschlussfähig: (1) Er verweist auf den Aufbruch des lateinamerikanischen Protestantismus in den langen sechziger Jahren und die Ausprägung eines genuin lateinamerikanisch-protestantischen Selbstverständnisses in Abgrenzung zur Dominanz des lateinamerikanischen Katholizismus einerseits und zum europäischen und nordamerikanischen Protestantismus andererseits. (2) Der Boom-Begriff verdeutlicht den gesellschaftlichen Bezug und die politische Relevanz der protestantischen Theologie, die sich in diesen Jahren in Lateinamerika entfaltete, angefangen von der Gründung der Bewegung für Kirche und Gesellschaft ISAL (*Iglesia y Sociedad en América Latina*) in der Region des Río de la Plata, über die Artikulation einer Theologie der Revolution bis hin zur Ausprägung der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung. Diese galt sowohl für katholische als auch für protestantische Theologen als eine „neue Art, Theologie zu treiben“¹⁵, die von der lateinamerikanischen Realität ausging und als kritische Reflexion der Praxis zur befreienden Veränderung der konkreten Lebenssituation in der Perspektive des Reiches Gottes beitrug. (3) Der Boom-Begriff verweist auf den Aspekt der Rezeption und Wirkung lateinamerikanischer Theologie außerhalb Lateinamerikas. Hierzu zählten beispielsweise die hohe Aufmerksamkeit, die lateinamerikanischen Delegierten auf der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft in Genf 1966 zuteil wurde, und wenig später die starke internationale Rezeption lateinamerikanischer Befreiungstheologie.¹⁶

14 Hauptanliegen der Boomliteratur war es, die Andersartigkeit des lateinamerikanischen Kontinents in den Mittelpunkt des Erzählens zu stellen und sich dadurch vom europäisch-abendländischen Stil abzugrenzen (vgl. MÜLLER, Boom-Autoren, 12). Auch wenn nicht von einer „Schule“ der Boomliteraten gesprochen werden kann, so waren ihnen dennoch zwei Charakteristika gemeinsam: Zum einen verstanden sich die Autoren des Boom unter Berufung auf Jean-Paul Sartre als Vertreter der „littérature engagée“, d. h. als Vertreter einer Literatur, die sich religiös, gesellschaftlich und politisch einmischt, Widersprüche aufdeckt und diese zu überwinden trachtet. Zum anderen verband die Autoren, dass ihre Werke international auf große Resonanz stießen und breit rezipiert wurden. Vgl. DÖHL, *Littérature*; DONOSO, *Historia*. Einführend aus literaturwissenschaftlicher Perspektive: vgl. HARMUTH / INGENSCHAY, *Literatur*, 56–61; RÖSSNER, *Literatur*, 9–25, bes. 22 f.

15 Vgl. GUTIÉRREZ, *Theologie*, 21 (Kursiv im Original); Vgl. als protestantische Entwürfe der Theologie der Befreiung: ALVES, *Theology*; MÍGUEZ BONINO, *Theologie*.

16 Vgl. zur Rezeption im deutschsprachigen Raum u. a. METZ, *Religion*; GREINACHER, *Konflikt*; SCHOTTROFF, *Gott*; SÖLLE, *Gott*; TAMAYO, *Rezeption*; MOLTSMANN, *Erfahrungen*, 194–222; FORNET-BETANCOURT, *Befreiungstheologie*; SCHREIJÄCK, *Stationen*.

Die Bedeutung transkultureller und postkolonialer Theoriebildung für die Ökumenik

Der Boom des lateinamerikanischen Protestantismus in der internationalen Ökumene in den 1960er und 1970er Jahren kann allerdings nicht als einseitiger Akt der Repräsentation und Einflussnahme verstanden werden, im Zuge dessen lateinamerikanische theologische Konzepte in den globalen ökumenischen Diskurs im Bild einer Einbahnstraße eingeführt wurden. Vielmehr handelte es sich hierbei um einen Prozess von kulturellen Verflechtungen und theologischen Wechselwirkungen, der den ökumenischen Dialog befördert und zur Ausprägung neuer theologischer Konzepte geführt hat.

Kulturwissenschaftliche Studien haben seit den 1970er Jahren den Aspekt der Verflechtung und Interdependenz von Kulturen und Kontexten zunehmend in das Zentrum der Geistes- und Sozialwissenschaften gerückt. Mit dem Stichwort „cultural turn(s)“ wird seitdem der Wandel im Kulturverständnis bezeichnet, der nicht mehr von einem monolithischen Kulturbegriff ausgeht, sondern die inter- und transkulturellen Beziehungen und ihre Auswirkungen auf kulturelle Identitäten thematisiert.¹⁷ Als bedeutendes Forschungsfeld innerhalb der Kulturwissenschaften gilt seit mehreren Jahrzehnten die postkoloniale Theoriebildung, welche die Herrschafts- und Machtstrukturen zwischen verschiedenen Kulturen und Kontexten offenlegt und die Dominanz westlicher Kultur gegenüber nicht-westlichen Kontexten – insbesondere in Afrika, Asien und Lateinamerika – als Fortschreibung kolonialer Abhängigkeiten kritisiert.¹⁸

Der Philosoph Wolfgang Iser hat in Deutschland in den 1990er Jahren das Konzept der *Transkulturalität* in den kulturwissenschaftlichen Diskurs eingeführt, das auf der Grundlage postkolonialer Theoriebildung das Aufeinandertreffen von Kulturen beschreibt. Entscheidend für Iserns Ansatz ist, dass Kulturen dabei nicht als homogene, kugelartige Gebilde wahrgenommen werden, sondern als hybride, dynamische Einheiten, die sich durch Pluralität, Heterogenität und Mobilität auszeichnen und sich ständig erneuern.¹⁹ Wo immer sich unterschiedliche Kulturen und Kontexte begegnen, finden daher Prozesse von Aneignung, Identifikation, Bestätigung einerseits und von Abgrenzung, Verwerfung, Ausgrenzung andererseits statt.²⁰ Diese Spannung zwischen Affirmation und Differenz ist konstitutiv für transkulturelle Pro-

17 Zu den Neuorientierungen in der Kulturwissenschaft vgl. BACHMANN-MEDICK, Cultural turns.

18 Vgl. einführend: DO MAR CASTRO VARELA / DHAWAN, Theorie. Zu den Begründern postkolonialer Theorien gehören Edward SAID, Literaturwissenschaftler palästinensischer Herkunft mit seinem 1978 erschienenen Werk „Orientalism“, die indische Literaturwissenschaftlerin Gayatri Ch. SPIVAK mit ihrem Beitrag „Can the Subaltern speak“ (1988) sowie der ebenfalls aus Indien stammende Homi K. BHABHA mit seinen Publikationen zu Nation und Kultur, vgl. BHABHA, Nation; BHABHA, Location of Culture (1994); dt.: Verortung.

19 Vgl. WELSCH, Transkulturalität, 84.

20 Vgl. GIPPERT / GÖPPE / KLEINAU, Einführung, 12.

zesse und kann nicht einfach aufgehoben werden; vielmehr werden die unterschiedlichen Positionen in transkulturellen „Zwischenräumen“ miteinander ausgehandelt.

Der amerikanisch-indische Literaturwissenschaftler und postkoloniale Theoretiker Homi K. Bhabha hat sich in seinem Werk umfassend mit der Beschreibung solcher transkultureller Zwischenräume befasst. Bhabha zufolge zerstört der „Zwischenraum“ den „Spiegel der Repräsentation“²¹ und kann sich zu einem Ort entwickeln, an dem Differenzen zwischen verschiedenen kulturellen Systemen sichtbar gemacht und neue Identitäten ausgebildet werden:

„Diese ‚Zwischen-Räume‘ stecken das Terrain ab, von dem aus Strategien – individueller oder gemeinschaftlicher Selbstheit ausgearbeitet werden können, die beim aktiven Prozeß, die Idee der Gesellschaft selbst zu definieren, zu neuen Zeichen der Identität sowie zu innovativen Orten der Zusammenarbeit und des Widerstreits führen können.“²²

Grundlegend ist für Bhabhas Ansatz, dass die neuen Relationen und Identitäten, die in den „Zwischenräumen“ ausgebildet werden, nicht homogen und eindeutig sind, sondern von Herrschafts- und Machtansprüchen durchzogen bleiben und somit Ausdruck von Spannungen und bleibend differierenden Positionen sind.

Während in der Geschichtswissenschaft der postkoloniale Diskurs vor allem im Bereich der Globalgeschichte seit dem Ende der 1990er Jahre konstruktiv aufgenommen wurde²³, ist dieser theoretische Ansatz für die Theologie – insbesondere im Bereich der Systematik – in Deutschland noch weitgehendes Neuland.²⁴ Der Theologe und Religionswissenschaftler Klaus Hock

21 BHABHA, Verortung, 56.

22 EBD., 2.

23 Vgl. für den deutschen Sprachraum die grundlegenden Einführungen von CONRAD / ECKERT / FREYTAG, Globalgeschichte; CONRAD, Globalgeschichte.

24 Die Rezeption der postkolonialen Studien begann in der Theologie im Bereich der Bibelwissenschaften in den 1990er Jahren mit der postkolonialen Relektüre neutestamentlicher Texte durch R. S. Sugirtharajah aus Sri Lanka / Birmingham; vgl. NAUSNER, Theologien, 120 f. Der Beitrag von Nausner enthält einen umfassenden internationalen Forschungsüberblick sowie eine ausführliche Bibliographie zum Themenfeld postkolonialer Theologien. Einführende systematisch-theologische Beiträge sind in Deutschland erst seit 2008 in verschiedenen Zeitschriften und Sammelbänden oder Monographien zu verzeichnen. Federführend in der theologischen Diskussion ist neben dem Systematiker Michael Nausner der Erlanger Missions- und Religionswissenschaftler Andreas Nehring, der sowohl als Mitherausgeber der Reihe „Religionskulturen“ im Kohlhammer-Verlag sowie als Mitherausgeber der Zeitschriften „Interkulturelle Theologie“ und „Verkündigung und Forschung“ die Bedeutung des postkolonialen Diskurses für die Theologie stärkt. Vgl. die Einführung NEHRING / TIELESCH, Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge (Stuttgart 2013), das von Nehring verantwortete Themenheft „Interkulturelle Theologie“. In: VERKÜNDIGUNG UND FORSCHUNG (2012) sowie das Themenheft „Postkoloniale Theologie“. In: INTERKULTURELLE THEOLOGIE

hat 2002 überzeugend darauf aufmerksam gemacht, dass Religion ein gutes Beispiel für transkulturelle Prozesse darstellt: Denn Religion sei nicht einfach gegeben, sondern ein „Resultat vielfältiger Austausch- und Interaktionsprozesse“²⁵. Obwohl das Konzept der Transkulturalität folglich geeignet sei, um Wechselbeziehungen zwischen Religionen, Konfessionen und Kulturen zu beschreiben, unterstreicht Hock, dass transkulturelle Prozesse keine Meta-Narrative darstellten, die in großen Theorien beschrieben werden könnten. Diese Bewegungen ließen sich vielmehr „durch Mikrostudien und historische Detailanalysen nachzeichnen, in denen die komplexen Austauschvorgänge und Interaktionsformen zwischen Religionen – oder besser: zwischen religiösen Akteuren – rekonstruiert werden“²⁶.

Allerdings handelt es sich hinsichtlich der von Hock geforderten Mikrostudien und historischen Detailanalysen in der Theologie und Religionswissenschaft nach wie vor um ein wenig beachtetes Forschungsfeld. So ist etwa für den Bereich der ökumenischen Theologie oder Missionswissenschaft zu konstatieren, dass bislang nur wenige Untersuchungen vorliegen, die konkret vom Konzept der Transkulturalität ausgehen. Verbreiteter ist es dagegen, das Konzept der Interkulturalität und der interkulturellen Theologie zum Ausgangspunkt ökumenischer und missionswissenschaftlicher Arbeit zu wählen.²⁷

(2012). Auch im Bereich der katholischen Theologie wird das Thema Postkolonialismus zunehmend rezipiert: vgl. das Themenheft der Zeitschrift *CONCILIUM* (2013).

25 Hock, Religion, 74.

26 EBD.

27 Vgl. die theologischen Einführungen von KÜSTER, Einführung; WROGEMANN, Theologie sowie exemplarisch die Dissertation der katholischen Theologin GRUBER, Theologie. Selbst Hock betitelte sein 2011 erschienenes Lehrbuch „Einführung in die interkulturelle Theologie“ und lässt den Begriff Transkulturalität in diesem Überblickswerk weitgehend unberücksichtigt. Dass es sich jedoch beim Begriff „Interkulturalität“ um einen problematischen Begriff handelt, machte Welsch bereits 1994 deutlich. Denn Interkulturalität stelle keinen „Ausweg“ dar, sondern trage vielmehr das Problem eines homogenen Kulturbegriffs weiter: „Das Konzept der Interkulturalität schleppt die Prämisse des traditionellen Kulturbegriffs – die Unterstellung einer insel- oder kugelartigen Verfassung der Kulturen – unverändert mit sich fort. [...] Nur: die Beschreibung heutiger Kulturen als Inseln bzw. Kugeln ist eben deskriptiv falsch wie normativ irreführend. Die Kulturen haben nicht mehr die unterstellte Form der Homogenität und Separiertheit. Daher ist es dringend geboten, die Grammatik des Ausdrucks ‚Kultur‘ entsprechend zu verändern, begriffliche Nachholarbeit zu leisten. Es gilt, über das klassische Konzept der Einzelkulturen und die wohlmeinenden Bemühungen der Interkulturalität hinaus zum Konzept der Transkulturalität überzugehen [...]“ (WELSCH, Transkulturalität, 94 f.) Auch für missionswissenschaftliche Studien wie die o. g. Publikationen von Küster, Wrogemann, Gruber und Hock wäre daher kritisch zu prüfen, ob der Begriff der interkulturellen Theologie die Verwobenheiten der verschiedenen Kulturen angemessen zum Ausdruck bringt, oder ob hier nicht ebenfalls das Konzept der Transkulturalität weiterführender wäre. Wrogemann kommt in seinem knappen und wenig zufriedenstellenden Vergleich zwischen den Begrifflichkeiten ‚Interkulturelle Theologie‘ und ‚Transkultureller Theologie‘ zu dem Schluss, dass ‚Transkulturelle Theologie‘ zwar als analytische Kategorie tragfähig sei, dass aber zur Bezeichnung eines theologischen Faches der Begriff ‚Interkulturelle Theologie‘ zu bevorzugen wäre, da durch ihn

Überzeugend hat die Missionswissenschaftlerin Claudia Jahnel 2008 in Anknüpfung an Hock in einem umfangreichen und präzise ausgearbeiteten Aufsatz darauf hingewiesen, dass es gerade für die ökumenische Theologie eine Bereicherung sein kann, das Konzept der Transkulturalität anzuwenden, wie sich nicht zuletzt an der Geschichte der ökumenischen Bewegung zeige:

„Ökumenische Bewegung, Dialog und Theologie sind ‚contact zones‘ der Kulturen, Zonen des Aushandelns von Unterschieden, des transkulturellen Verkehrs in verschiedene Richtungen, der gegenseitigen Bereicherung, Assimilierung, Integration und des Ausschlusses. Diese Zonen sind keinesfalls ‚unschuldig‘, sondern durchwirkt von Maßstäben, die dazu ermächtigt sind, zu definieren, zu entscheiden, aus- und einzuschließen.“²⁸

Jahnels Beobachtungen und erste Erkundungen hinsichtlich einer transkulturellen Interpretation der Geschichte der ökumenischen Bewegung fordern dazu heraus, die hier folgende zeitgeschichtliche Untersuchung zum Boom des lateinamerikanischen Protestantismus in der internationalen Ökumene einer solchen transkulturellen Lesart zu unterziehen. Die kulturwissenschaftliche / postkoloniale Perspektive ist insofern weiterführend, als sie wesentliche Impulse für eine ökumenisch-hermeneutische Reflexion des Untersuchungsgegenstandes liefert. Wichtige postkoloniale Leitthemen sind dabei Verflechtung, Grenzüberschreitung, Hybridisierung, Differenz und Identitätsbildung.

Konkret wird im Folgenden danach gefragt, inwiefern sich von einer Aneignung lateinamerikanischer theologischer Positionen im globalen ökumenischen Kontext sprechen lässt und welches Bild lateinamerikanischer Theologie bzw. welche lateinamerikanischen (protestantischen) Identitäten dabei konstruiert wurden. Außerdem wird die Rolle und Bedeutung des ÖRK als ökumenischer „Zwischenraum“ beleuchtet und erörtert, inwieweit eine postkoloniale Perspektive auf den ökumenischen Dialog das Verständnis von der Einheit der Kirche verändert.

Die Wechselwirkungen zwischen dem lateinamerikanischen Protestantismus und dem ÖRK

Ausgehend von dem Konzept der Transkulturalität bearbeitet die vorliegende Studie die Wechselwirkungen zwischen dem ÖRK und Lateinamerika, in deren Verlauf wechselseitig Impulse aus dem jeweiligen theologischen und ökumenischen Diskurs aufgenommen (Rezeption) und angepasst wurden (Aneignung), in veränderter Gestalt in den jeweiligen Kontext zurückflossen

die kulturellen Unterschiede besser zum Ausdruck gebracht werden würden (vgl. WROGEMANN, Theologie, 341.) Diese Begründung erkennt jedoch, dass es dem Konzept der Transkulturalität nicht darum geht, kulturelle Differenzen auszublenden, sondern diese auszuhandelnden Differenzen in den Mittelpunkt zu stellen.

28 JAHNEL, Ökumene, 14.

(Neuformulierung) und dann wiederum in einen neuen Rezeptionsprozess mündeten. Es wird untersucht, welche Ereignisse, Konstellationen und Personen die Integration Lateinamerikas in die internationale Ökumene seit Mitte der 1950er Jahre befördert haben und erörtert, wodurch sich „die“ lateinamerikanische Perspektive auszeichnete. Unter „Lateinamerika“ wird dabei der geographische Raum von Mittel-, Zentral- und Südamerika verstanden, wobei Brasilien und dem Cono Sur (insbesondere in Argentinien und Uruguay) eine besondere Aufmerksamkeit zukommt. Die Entwicklungen in der Karibik werden in der Darstellung weitestgehend außen vor gelassen, da die Karibik als Ganze im strengen Sinn nicht zur lateinamerikanischen Region zählt.²⁹

Die Untersuchung besteht aus vier Teilen, von denen sich die ersten drei in zeitgeschichtlicher Perspektive mit dem historischen Kontext in Lateinamerika (I) sowie den Wechselwirkungen zwischen dem lateinamerikanischen Protestantismus und dem ÖRK (II und III) beschäftigen. Im letzten Teil (IV) wird diese zeitgeschichtliche Diagnose mithilfe globalgeschichtlicher und postkolonialer Theoriebildung auf ihre Bedeutung für eine ökumenische Hermeneutik hin untersucht. Diese vier Hauptteile werden in neun Kapiteln systematisch entfaltet: Das erste Kapitel befasst sich mit der Geschichte des Protestantismus in Lateinamerika seit der Kolonialzeit, konzentriert sich dabei aber hauptsächlich auf einen Überblick über die Vielfalt protestantischer Strömungen und ihr Ringen um Einheit im 20. Jahrhundert. Im zweiten Kapitel wird der historische Hintergrund der 1960er und 1970er Jahre in Lateinamerika dargestellt, indem zunächst die politische Situation der für die Untersuchung maßgeblichen lateinamerikanischen Länder wie Argentinien, Uruguay und Brasilien skizziert wird. Daran anschließend wird der durch das Zweite Vatikanische Konzil beförderte Aufbruch in der römisch-katholischen Kirche und seine Auswirkungen auf den lateinamerikanischen Katholizismus beleuchtet.

Nach dieser historischen Kontextualisierung beschäftigt sich der zweite Hauptteil mit den Anfängen der Zusammenarbeit zwischen Lateinamerika und dem ÖRK zwischen 1955 und 1961. Im Mittelpunkt von Kapitel 3 steht das Rapid Social Change-Programm des ÖRK, das die seit der Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910 bestehende ökumenische Isolation Lateinamerikas aufhob und den Beginn des ökumenischen Dialogs zwischen Lateinamerika und dem ÖRK darstellte. Daran anschließend wird im vierten Kapitel die durch das Rapid Social Change-Programm angestoßene Gründung der Bewegung für Kirche und Gesellschaft (ISAL) vorgestellt, die den gesellschaftspolitisch orientierten, linken Flügel des lateinamerikanischen Protes-

29 Zu Lateinamerika wird meist nur der spanischsprachige Teil der Karibik gezählt. In Übersichten und Statistiken internationaler Organisationen wird die Karibik meist einzeln oder in der Verbindung „Lateinamerika und Karibik“ aufgeführt. Vgl. GÄRTNER, Lateinamerika. Der ÖRK ordnet seine Mitgliedskirchen gegenwärtig in acht Regionen ein, von denen die Karibik eine gesonderte Region darstellt: vgl. ÖKUMENISCHER RAT DER KIRCHEN, Member churches.

tantismus repräsentierte und durch ihre Vertreter und mit ihren theologischen Diskursen die Arbeit des ÖRK in den späten 1960er und frühen 1970er Jahren maßgeblich beeinflusste. Das fünfte Kapitel beleuchtet abschließend die Lateinamerika-Arbeit innerhalb des ÖRK, die sich in den 1960er Jahren zunehmend strukturierte und professionalisierte. Die Ergebnisse dieses Teils werden dann in einer kurzen Zwischenbilanz zusammengefasst (Kap. 6).

Der dritte Teil stellt das Kernstück der Studie dar und widmet sich mit zwei Kapiteln dem Boom des lateinamerikanischen Protestantismus in der internationalen Ökumene. Das Kapitel 7 zeichnet den lateinamerikanischen Einfluss auf die ökumenische Sozialethik nach und reflektiert den Beitrag der lateinamerikanischen Delegierten auf der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft in Genf 1966. Im Unterschied zum bis dahin im ÖRK allgemein akzeptierten sozialetischen Leitbild der „verantwortlichen Gesellschaft“ (Kap. 7.1) präsentierten die Lateinamerikaner in Genf erstmalig im internationalen Kontext ihr Konzept einer „Theologie der Revolution“ (Kap. 7.2), das die Mitwirkung der Kirchen an einem radikalen gesellschaftlichen, politischen und sozialen Wandel befürwortete und diesen Ansatz theologisch untermauerte. Während die Lateinamerikaner mit diesem revolutionären Konzept zwar teilweise auf Sympathien stießen, sie dieses als sozialetische Leitidee im ÖRK allerdings nicht durchsetzen konnten, gelang es ihnen hingegen wenige Jahre später, ihre Perspektive in die Arbeit des ökumenischen Ausschusses für Gesellschaft, Entwicklung und Frieden (SODEPAX) einzutragen: Kapitel 7.3 zeichnet die Kontroversen um den ökumenischen Entwicklungsbegriff nach und zeigt, wie die lateinamerikanischen Vertreter auf zwei Konsultationen in Montreal und Cartigny 1969 eine dezidiert befreiungstheologische Perspektive artikulierten und damit den sozialetischen Diskurs zum Verhältnis von Entwicklung und Befreiung maßgeblich beeinflussten.

Doch nicht nur auf der Ebene von ökumenischen Konferenzen boomte die lateinamerikanische Perspektive: Auch innerhalb des Stabs des ÖRK wurde der lateinamerikanische Einfluss ab 1969 zunehmend spürbar, wie in Kapitel 8 dargestellt wird. Mit Leopoldo Niilus als Direktor der Kommission für internationale Angelegenheiten (CCIA), Paulo Freire als Sonderberater für Bildungsfragen, Julio de Santa Ana als Studiensekretär im Kirchlichen Entwicklungsdienst (CCPD) sowie mit Emilio Castro als Direktor der Kommission für Weltmission und Evangelisation (CWME) berief der ÖRK vier lateinamerikanische Intellektuelle in seinen Stab, die in allen Abteilungen des ÖRK ihre befreiungstheologischen Perspektiven nachhaltig in der programmatischen Arbeit verankerten.

Die zeitgeschichtliche Darstellung des lateinamerikanischen Einflusses im ÖRK führt im vierten und abschließenden Teil der Arbeit zur Frage, welche Konsequenzen sich aus den Wechselwirkungen zwischen Lateinamerika und dem ÖRK für eine ökumenische Hermeneutik ableiten lassen. In Anlehnung an postkoloniale und globalgeschichtliche Theoriebildung werden zunächst

die theologischen Verflechtungen zwischen Lateinamerika und der internationalen Ökumene herausgearbeitet (Kap. 9.1), bevor dann der ÖRK als Ort transkontextueller Begegnung vorgestellt wird (Kap. 9.2). Hier zeigt sich exemplarisch die Bedeutung internationaler Organisationen als „Zwischenraum“ (Homi Bhabha), in dem differierende kontextuelle Positionen ausgetauscht und verhandelt werden. Das diesen Teil abschließende Kapitel (Kap. 9.3) fragt danach, wie sich die in den beiden vorangegangenen Kapiteln entwickelte transkontextuelle Perspektive auf die Hermeneutik des ökumenischen Dialogs auswirkt. Dabei wird deutlich, dass die Suche nach sichtbarer Einheit der Kirchen in erster Linie die Differenzen und Brüche zwischen den verschiedenen Kontexten offenlegt, die ihrerseits jedoch nicht zu einem Abbruch ökumenischer Beziehungen führen, sondern zu einem besseren Verstehen der jeweiligen konfessionellen, theologischen und kulturellen Hintergründe und zu einer tieferen Dimension des ökumenischen Dialogs.

2. Methodisches Vorgehen und Forschungsstand

Die vorliegende Arbeit verortet sich in einem interdisziplinären Dreieck zwischen Kirchlicher Zeitgeschichte, Kulturwissenschaften und Ökumenischer Theologie. Die Grundachse stellt die zeitgeschichtliche Betrachtung des Booms des lateinamerikanischen Protestantismus in der internationalen Ökumene in den langen sechziger Jahren (1955–1973) dar. Dabei verbindet die Untersuchung Methoden der Kirchlichen Zeitgeschichte mit der Globalgeschichte und legt damit aus historischer und theologischer Perspektive die globalen Verflechtungszusammenhänge der Kirchen offen. Die indischschweizerische Kulturwissenschaftlerin und Ethnologin Shalini Randeria prägte dafür den Begriff „entangled histories“, der einerseits auf die Übereinstimmungen und die Herausbildung einer gemeinsamen, geteilten Geschichte („shared history“) und andererseits auf die Gegensätze, Brüche und Differenzen dieser geteilten Geschichte („divided history“) aufmerksam macht.³⁰ Dieser von postkolonialer Theorie beeinflusste globale Blick auf historische Entwicklungen wendet sich dezidiert gegen die Universalisierung der europäischen resp. westlichen Geschichte und verweist auf die wechselseitigen, teils zirkulären Beziehungen, aber auch auf die Abhängigkeiten zwischen den verschiedenen Kontexten.³¹ Für die vorliegende Studie ist dieser globalgeschichtliche Ansatzpunkt in doppelter Hinsicht weiterführend: Denn erstens verweist er auf die Notwendigkeit, die Wechselwirkungen zwischen den verschiedenen ökumenischen Kontexten wahrzunehmen und damit zur globalen Orientierung kirchlicher Zeitgeschichte beizutragen. Zweitens er-

30 Vgl. RANDERIA, *Histories*; CONRAD / RANDERIA, *Geschichten*, 17–22.

31 Vgl. CONRAD / ECKERT, *Globalgeschichte*, 23f.