

Norbert Lohfink SJ
„Option für die Armen“

Das Leitwort der Befreiungstheologie im Lichte der Bibel¹

Es dürfte kaum jemals eine neue theologische Richtung gegeben haben, die so sehr auf Formulierungen der kirchlichen Hierarchie aufbaute wie die ursprünglich lateinamerikanische, inzwischen weltweit gewordene „Theologie der Befreiung“. Das gilt trotz des gegenteiligen Eindrucks, den die Instruktion der Glaubenskongregation „Über einige Aspekte der Theologie der Befreiung“ vom 6. August 1984, die viel Aufsehen erregt hat, erwecken könnte. Man muß nur einmal die Bücher und Artikel der Befreiungstheologen wirklich lesen. Viele von ihnen machen durch ihre zahlreichen Zitate päpstlicher und bischöflicher Verlautbarungen auf einen mitteleuropäischen Theologen fast schon den peinlichen Eindruck einer Art von Amtskirkenservilität.

Das wird aber alles verständlich, fragt man nach Herkunft und eigentlicher Triebkraft der „Theologie der Befreiung“. Das entscheidende Wort dieser Theologie lautet vielleicht gar nicht „Befreiung“. Eine andere Formulierung ist noch näher an ihrer Wurzel. Es ist der Ausdruck „Option für die Armen“.

In einem erstaunlichen Wandlungsprozeß hat sich vor noch nicht zwei Jahrzehnten die lateinamerikanische Kirche zumindest in ihren Wortführern und Leitgestalten von ihrer traditionellen Liaison mit der reichen, aber schmalen politischen, wirtschaftlichen und militärischen Elite losgerissen und sich auf die Seite der armen und immer mehr verarmenden, zugleich aber an Zahl wachsenden Elendsmassen des Subkontinents geschlagen. Diese Umorientierung ist noch nicht abgeschlossen. Aber, so massiv der Widerstand dagegen noch ist, der Prozeß ist offenbar längst irreversibel. Die „Theologie der Befreiung“ aber ist nichts anderes als die theologische Verarbeitung dieser Entscheidung der Kirche. Sie ist die theologische Reflexion über die Option der Kirche für die Armen².

Während bei uns die Pfarrer nach dem Konzil vor allem mit viel Geld ihre Kirchen umbauten, um der in Deutschland ja eigentlich schon gelaufenen liturgischen Reform durch einen Altar zum Volk hin das letzte I-Tüpfelchen aufzusetzen, sind die lateinamerikanischen Bischöfe voller Unruhe und Erschütterung nach Hause geflogen. In der zweiten gesamtlateinamerikanischen Bischofskonferenz in Medellín (1968) haben sie die Lage des Subkontinents hellsehtig analysiert. Ihre Folgerung war die „Option für die Armen“. Zehn Jahre später, auf ihrer dritten Vollversammlung in Puebla (1979), haben sie in Gegenwart unseres jetzigen

Papstes gegen allen in der Zwischenzeit geschürten Widerstand in einem ausführlichen und großangelegten Dokument die Entscheidung von Medellín erneuert. In der Zwischenzeit hatten die Päpste die Forderung, die Kirche müsse sich in der Dritten Welt auf die Seite der Armen stellen, selbst aufgegriffen. Auf die Anregung der Päpste hin ebenso wie aus eigenem Antrieb haben bald auch die großen Orden sich diese Formulierung zu eigen gemacht, vor allem die franziskanische Ordensfamilie, aber zum Beispiel auch die Jesuiten.

Was ist mit der „Option für die Armen“ in diesen Zusammenhängen gemeint? Sie setzt die Einsicht voraus, daß die Verelendung eines großen Teils der Menschheit weder als naturgegeben noch als Häufung von Einzelschicksalen verstanden werden kann. Sie ist vielmehr ökonomisch-politisch produziert. Dabei reichen ihre Wurzeln in die Strukturen des ökonomisch-politischen Systems. Diese Strukturen stammen aus Sünde und sind sündig. Die Armen sind ihre Opfer. Wenn das Evangelium die Botschaft von der Befreiung aus der Macht der Sünde ist, dann muß es auch die Befreiung aus solchen Systemen der Verelendung umschließen. Wer es verkündet, kann nicht anders als sich mit dem Kampf der Armen um die Veränderung dieser Situation zu solidarisieren. Es wäre nicht richtig, wenn die Kirche die Welt vor allem durch die Augen der herrschenden Eliten sähe, selbst wenn sie das bisher weithin getan hat. Soweit der Grundansatz der Option der Kirche „für die Armen“.

Die „Theologie der Befreiung“ hat nun nichts anderes unternommen als daß sie das durchreflektierte, was auf diese Weise in Gang gekommen war. Dabei hat sie – und das soll uns im folgenden besonders interessieren – auch versucht, die Rolle der Kirche beim Kampf der Armen um ihre Befreiung näher zu bestimmen. Nur ganz nebenbei möchte ich erwähnen, daß das Wort „Kampf“ in einem solchen Zusammenhang trotz der gegenteiligen Interpretation von Kardinal Höffner nur von einem schmalen linken Flügel der Befreiungstheologen im Sinn von Gewaltanwendung verstanden wird. Die so denken, dürfte man eigentlich gar nicht zu den Befreiungstheologen rechnen. Der erste große systematische Entwurf einer „Theologie der Befreiung“ stammt von dem Peruaner Gustavo Gutiérrez. Er war einmal ein Freund von Camillo Torres gewesen. Sie gerieten auseinander über der Frage der Gewaltanwendung. Camillo Torres wurde Guerillero, und bald beendete eine Kugel sein Leben. Gustavo Gutiérrez wurde einer der Begründer der „Theologie der Befreiung“. Aus seinem Buch „Theologie der Befreiung“³ können wir auch entnehmen, wie die Befreiungstheologen in ihren Anfängen die Rolle der Kirche im Befreiungskampf der Armen konzipierten.

Gutiérrez geht aus von der Bestimmung der Kirche, die das Zweite Vatikanum gegeben hat: „sacramentum mundi“, „Heilszeichen der Welt“. Die Wirklichkeit, die dieses Zeichen bezeichnet, ist nicht schon da, sondern wird angekündigt. Das „Andere“ dieses Zeichens ist die Welt, in der Christus gegenwärtig wird. Deshalb muß sich die Kirche zur Welt bekehren, in der Christus und der Geist anonym, aber dynamisch gegenwärtig sind. Kirche ist der auf das Wort Gottes hinhörende Teil der

Menschheit, der sich nach der vom Herrn verheißenen Zukunft der ganzen Welt ausstreckt. Die Beziehung zwischen Zeichen und Bezeichnetem ist also dynamisch-zeitlich.

Wie konkretisiert sich das? Gutiérrez setzt beim Zentralsten an: der Feier der Eucharistie. Sie ist gedenkende und dankende Feier der Heilstat Gottes in Christus. In ihr gründet die Möglichkeit jeder politischen Befreiung zur Brüderlichkeit, die in der Geschichte geschieht. Eine solche Feier wäre natürlich leeres Getue, wenn ihr bei den Feiernden nicht auf die Zukunft der Gesellschaft hin ein wirkliches Engagement gegen Ausbeutung und Entfremdung entspricht. Das heißt für die Kirche – hier klingt die Rede jetzt fast so, wie wenn bei uns von der „Amtskirche“ gesprochen wird –, daß sie ihr faktisch vorhandenes gesellschaftliches Gewicht zugunsten der notwendigen Veränderungen öffentlich einsetzen muß. In der konkreten Situation Lateinamerikas wird das zur prophetischen Anklage, die so weit gehen muß, daß sie auch Kritik an der von der Kirche selbst in der Vergangenheit gewirkten Sakralisierung der unterdrückerischen Strukturen mit umschließt. Die Anklage entspricht dem Wesen der Kirche nur dann, wenn das Bestehende mit jener Wirklichkeit konfrontiert wird, die die Kirche als „Sakrament“ ankündigt: der Zusammenrufung aller Menschen durch Gott, der brüderlichen Gemeinschaft aller Kinder des himmlischen Vaters. Die Anklage bewirkt kritisches Bewußtsein und damit die Politisierung der Gläubigen. In konkreter Solidarität werden sie sich an den Kämpfen der ausgebeuteten Menschen und Klassen beteiligen und so die Implikationen des Evangeliums in der Geschichte zur Geltung bringen. Das geht nicht ohne tiefgreifende Veränderungen in der kirchlichen Pastoral. Im Endeffekt müssen die Unterdrückten selbst zur treibenden Kraft in der kirchlichen Pastoral werden. Aber eine wirkliche Präsenz der Unterdrückten in der christlichen Gemeinde würde zu tiefgreifenden Veränderungen in der Struktur der Kirche, in ihren Wertvorstellungen und Haltungen führen.

Hier erwartet man wie selbstverständlich, daß nun ein Hinweis auf das kommen müsse, was in den Basisgemeinden schon vor sich geht. Aber das Wort „Basisgemeinde“ bleibt aus. Nicht, daß es damals noch keine Basisgemeinden gegeben hätte. Erst recht nicht, daß bei den frühen Theologen der Befreiung das Leben nicht der Theologie entsprochen hätte. Sie haben fast alle begonnen, als Arme mit den Armen zu leben, und sie haben sich persönlich in den verschiedenen Unternehmungen des gemeinsamen Kampfes um das Recht der Armen engagiert. Aber die Kirche scheint für sie doch nur der Ort gewesen zu sein, wo Bewußtsein geweckt wurde und wo die Armen ihre Kraft holten. Der Ort, wo man kämpfte, der Bereich, wo Neues entstehen sollte, war das Dorf, die Stadt, der Staat, letztlich das falsche Weltwirtschaftssystem. Aus den Anfängen der Befreiungstheologie wird sogar von Skepsis und Kritik gegenüber der Basisgemeindenbewegung berichtet. Man fürchtete bei diesen christlichen Gruppen offenbar Getto-Mentalität und Gemeinde-Romantik, ein Unterschlüpfen in den Nischen der Gesellschaft, ohne daß sich durch ihre Existenz da, wo die wahren Entscheidungen fallen, nämlich in den weltlichen Zentren der Macht, etwas ändern würde.

Solche Ängste sind inzwischen von der Entwicklung überrollt. Vor allem in Brasilien ist gerade die Basisgemeindenbewegung zum breiten Träger der „Theologie der Befreiung“ geworden – obwohl auch heute beide Phänomene sich keineswegs decken (es gibt offenbar Basisgemeinden, die nichts von Befreiungstheologie wissen, und es gibt Gruppen von Befreiungstheologen, die entweder eher auf die volle Konzentration auf den gemeinsamen Kampf aller Menschen guten Willens oder eher auf die Verwandlung der „kulturellen“ Institutionen durch deren

„Evangelisierung“ als auf die Basisgemeinden setzen – letzteres vor allem in Argentinien)⁴. In den neueren Schriften der Befreiungstheologen dringen aber auf jeden Fall neue Vokabeln in den Vordergrund, etwa „Spiritualität“, „Kirche des Volkes“ und „Kirche der Armen“.

Solche Veränderungen der Sprache sind fast unmerklich gekommen. An dem Vorgang wird deutlich, daß die „Theologie der Befreiung“ sich gegenüber herkömmlichen Formen der Theologie nicht nur durch ihr zentrales Thema unterscheidet, die Befreiung, sondern auch durch die Methode. Die europäische Theologie, wie sie sich in den letzten Jahrhunderten entwickelt hatte, wurde in einem ersten Schritt stets als reine Theorie betrieben. Erst wenn die Theorie fertig war, stellte man unter Umständen auch in einem zweiten Schritt die Frage, was sich an Folgerungen für die Pastoral und die gläubige Praxis ergeben könne. Für die „Theologie der Befreiung“ dagegen ist die „Praxis“ das erste. Die Kirche handelt. Als Handelnde findet sie sich in dem Augenblick, wo in ihr eine Theologie formuliert werden soll, schon vor. Sie solidarisiert sich schon mit den Armen. Der Aufschrei der Armen ertönt schon. Der Kampf um das Recht der Armen ist im Gang. Jetzt erst kommt die Aufgabe der Theologen. Sie haben das, was vor sich geht, im Licht von Schrift und Tradition zu reflektieren. Dadurch erhalten dann Ereignisse und Erfahrungen erst ihre Deutung. Ihr Sinn leuchtet auf. Oder sie geraten in kritisches, unterscheidendes Licht. Vielleicht müssen die Theologen dabei auch an ihren eigenen früheren Theorien Änderungen anbringen. Oder sie müssen vielleicht an der bisherigen Praxis Kritik üben und auf neue Formen des Handelns hinweisen. Jedenfalls versteht sich diese Theologie als eine Reflexion über schon geschehende Praxis auf neue, zukünftige Praxis hin. Für eine solche Theologie ist es aber weder etwas Ungewöhnliches noch gar ein Bruch oder eine Scham, wenn im Wechselspiel mit der weitergehenden Geschichte der Befreiung neue Themen und neue Akzente hervortreten. So im konkreten Fall das Thema des „Volkes“ und der „Basisgemeinde“.

Wir müssen damit rechnen, daß die „Theologie der Befreiung“ im Zusammenspiel mit dem, was in diesen Jahren in ganz Lateinamerika zum Erstaunen der Kirchen anderer Kontinente sich völlig unerwartet an neuer, vitaler Kirchenrealität entfaltet, auch selbst durchaus noch auf dem Weg ist. Denn: Hat die Erfahrung der Basisgemeinden nicht jene Rolle, die die Kirche nach den älteren Entwürfen der „Theologie der Befreiung“ im Kampf um eine gerechtere Welt einnehmen sollte, eigentlich in einem solchen Ausmaß in Frage zu stellen begonnen, daß dies durch Formulierungen wie „Kirche des Volkes“ und „Kirche der Armen“ vielleicht noch gar nicht voll aufgearbeitet ist?

Wir Theologen des alten Europa haben kein Recht, die geschilderten Entwicklungen aus weiter Ferne desinteressiert oder gar despektierlich zu verfolgen. Wir hängen in der gleichen Geschichte. Wir leben im ausbeuterischen Zentrum eines die ganz Welt umspannenden Wirtschaftsgefüges, zu dessen Peripherie Lateiname-

rika gehört. Dort produziert dieses Gesamtsystem die wachsende Zahl von Armen. Auch unsere Kirche müßte daher eine „Option für die Armen“ vollziehen. Wenn sie das täte, müßten wir Theologen das, was sich dann ereignen würde, durch unsere Reflexion mittragen. Ich sehe allerdings nicht, daß eine solche Option unsere mitteleuropäische Kirche zu erfassen und aus den gewohnten Bahnen zu werfen begänne. Ich höre vielmehr einen Kardinal von Köln vor der Deutschen Bischofskonferenz im Blick auf die Aufforderung der lateinamerikanischen Befreiungstheologen, auch die europäische Kirche müsse ihren Zusammenhang mit dem ausbeuterischen Weltwirtschaftssystem erkennen, emphatisch erklären, es sei „böswillig“, das Wirtschaftssystem der Bundesrepublik Deutschland zur „kapitalistischen Ausbeutung“ zu erklären; unser Volk lebe „nicht von der Ausbeutung anderer Länder, sondern von der Arbeit“⁵. Wo eine Kirche sich nicht auf den Weg der Bekehrung begeben will, verstummen auch ihre Theologen.

Gott sei Dank ist dies nicht das ganze Bild. Wir würden genauso dem Ruf des Geistes zur Bekehrung ausweichen, wenn wir ihn da verleugneten, wo er auch in unserer Mitte wirkt. Es gibt in unserer mitteleuropäischen Gesellschaft sogar Erfahrungen neuer Kirchenwirklichkeit, und zwar als Erfahrungen der Befreiung welthafter Wirklichkeit durch den Glauben, deren Reflexion durch beteiligte Theologen zu einem echten Austausch von Geben und Nehmen mit den Theologen der Befreiung führen könnte. Da wir hierzulande in offeneren Systemen leben als die Bewohner unserer Weltperipherie, sind hier Erfahrungen möglich, die in der gleichen Form dort nicht ohne weiteres erwartet werden können – wie natürlich umgekehrt genauso⁶. Überdies haben wir europäische Theologen einfach die Pflicht, soweit das aus der großen Entfernung möglich ist, die theologische Arbeit unserer lateinamerikanischen theologischen Mitchristen zumindest auf der theoretischen Ebene mitzutragen.

Ich bitte, das, was ich nun vorlege, in solchem Zusammenhang zu sehen. Es geht um die biblische Ausleuchtung des Ausdrucks „Option für die Armen“. Das Hauptproblem, das sich zeigen wird, ist die Frage nach der Stelle, die die Kirche einnimmt, wenn Gott sich der Armen erbarmt und sie zur Freiheit führt.

Mit der Formulierung des letzten Satzes habe ich eine kleine Begriffsverschiebung vorgenommen, der aber wohl weder ein Papst noch ein Befreiungstheologe widersprechen könnte. Ich habe nicht von der „Option der Kirche für die Armen“, sondern von „Gottes Option für die Armen“ gesprochen. Nur wenn wir nach Gottes Handeln fragen, wird die Bibel beredt. Denn der Gegenstand ihrer Rede ist Gott, nicht der Mensch. Daß Gottes Kirche dann in Gottes Entscheidung und Handeln eintritt, ist selbstverständlich.

Ich möchte mich im folgenden auch nicht mit dem Nachweis aufhalten, daß der Gott der Bibel sich auf die Seite der Armen stellt und ihnen zu Hilfe kommt. Dieses Faktum ist zu offensichtlich, als daß man darüber noch lange reden müßte. Es geht vielmehr um das Wie. Wie reagiert Gott, wenn er den Schrei der Armen vernimmt?

Was setzt er in Gang, wenn er aus einer Welt der Unterdrückung und Ausbeutung eine Welt der Gerechtigkeit und Brüderlichkeit erstehen lassen will?

Auch bei dieser eingegrenzten Fragestellung muß ich nochmals auswählen. Andernfalls wäre ein Durchgang fast durch die ganze Bibel nötig. So beschränke ich mich auf zwei Themenkreise. Auf beide kommen auch die Theologen der Befreiung immer wieder zurück. Sie sind in der Tat zentral. Es ist der „Exodus“, also der Auszug der armen und unterdrückten Hebräer aus Ägypten, und es ist die Frohbotschaft an die Armen Jahwes in der babylonischen Gefangenschaft. Das zweite Thema greift im übrigen biblisch so weit aus, daß man von ihm nicht sprechen kann, ohne die Grenzen des Alten Testaments zu überschreiten und sein Augenmerk auch auf das Auftreten und die Verkündigung Jesu von Nazaret zu richten.

I. Die Befreiung Israels aus Ägypten

Die Brisanz des Exodusthemas bleibt verborgen, wenn man sich nicht zunächst einmal klarmacht, daß es im Alten Orient – wohl mehr als in unserer angeblich so humanen Moderne – ein tiefes Ethos der Sorge und Hilfe für die Armen gab. Das gilt von Ägypten ebenso wie vom Zweistromland, und nicht minder vom dazwischenliegenden palästinensisch-syrischen Raum. Immer neue hieroglyphische, keilschriftliche und alphabetische Inschriften, die die Archäologie zutage bringt, bezeugen es uns.

Jeder Ägypter mußte so zu leben versuchen, daß er nach seinem Tod vor dem göttlichen Totenrichter erklären konnte, was ihm das ägyptische Totenbuch im berühmten 125. Kapitel vorformulierte, was sich aber auch auf zahlreichen Grabinschriften aus allen Epochen findet: „Brot gab ich dem Hungrigen, Wasser dem Dürstenden, Kleider dem Nackten, ein Fährboot dem Schifflosen.“

Eine ganz besondere Verantwortung für die untere Marge der Gesellschaft kam den Führungseliten zu, speziell der Spitze des Staates, dem König. In den kanaanäischen Epen aus Ugarit gilt es geradezu als typische Beschäftigung des Stadtkönigs, daß er sich am Morgen ans Stadttor begibt, wo die Bürger ihre Rechtsstreitigkeiten auszutragen pflegen. Dort „hilft er der Witwe zu ihrem Recht, spricht der Waisen gerechten Richterspruch“. Seit dem 3. Jahrtausend v. Chr. rühmen sich die mesopotamischen Könige ihrer Schulterlasse und Rechtsreformen, durch die sie erreicht hätten, daß „Gerechtigkeit im Lande sichtbar wurde“, daß „der Starke den Schwachen nicht entrechtet, Weise und Witwe zu ihrem Recht gelangen“.

Wenn die Sorge für die Armen die Prärogative der Könige ist, dann deshalb, weil man überzeugt ist, daß auch die Götter so denken und fühlen, vor allem der Sonnengott. Er gilt in allen diesen Ländern als der Gott der Gerechtigkeit und der

gelingenden menschlichen Sozialordnung (was noch in einem unserer Kirchenlieder weiterklingt: „Sonne der Gerechtigkeit“).

Gott auf der Seite der Armen – das ist also nicht ein Gedanke, den erst Israel in die Welt gebracht hätte. Wenn Israel von seinem Gott das gleiche sagte, dann übernahm es nur, was in seiner altorientalischen Umwelt tiefe und allgemeine Überzeugung war.

Wenn sich heute die Kirche eines Kontinents zur Solidarität mit den Armen entscheidet und sich dabei auf den Willen Gottes beruft, wird man das daher noch nicht einmal ohne weiteres als etwas spezifisch Biblisches und damit Christliches bezeichnen können. Die Selbstverständlichkeit, mit der der Alte Orient vor jeder Bibel das gleiche tat, zeigt uns: Es handelt sich um das schlichtweg Humane – sobald eine Gesellschaft sich dahin entwickelt hat, daß in ihr soziale Schichtung, Spannung von oben und unten, Scheidung von Reich und Arm der normale Zustand geworden ist. Wehe, wenn dann nicht die da unten denen da oben zur ersten Sorge werden!

Geht man die vielen Texte des Alten Orients, die diese Sorge bezeugen, durch, dann stößt man allerdings auch an eine Grenze. Nur ganz am Rand dieser Welt werden die gesellschaftlichen Systeme, zu denen die Existenz von Arm und Reich offenbar von der Konstruktion selbst her gehört, als solche in Frage gestellt. Die gleichen Götter, die für die Armen besorgt waren, garantierten die Ewigkeit der gesellschaftlichen Konstruktion. Sie war Schöpfungsordnung, die von den Göttern kam und die die Götter hüteten. Die voll bejahte Zuwendung der Reichen zu den Armen diente letztlich nur dazu, Extreme auszugleichen und Härten zu vermeiden. Tiefer besehen festigte sie die Strukturen, aus denen sich die Armut ergab.

Genau hier hebt sich der Auszug aus Ägypten ab. Der Exodus, die Herausführung Israels aus Ägypten am Anfang seiner Geschichte durch seinen Gott Jahwe, ist das zentrale, ja das einzige Thema des alttestamentlichen Glaubensbekenntnisses. In diesem Geschehen hat Jahwe grundlegend an seinem Volk gehandelt. Sein Handeln war aber ein göttliches Befreiungshandeln zugunsten von Armen und Unterdrückten.

Die klassische Formulierung des Credo Israels steht in Dtn 26, 5–10⁷. Der entscheidende Teil lautet:

„Die Ägypter behandelten uns schlecht,
machten uns zu Armen
und legten uns harte Fronarbeit auf.
Wir schrien zu Jahwe, dem Gott unserer Väter,
Und Jahwe hörte unser Schreien
und sah unsere Armut, unsere Arbeitslast und unsere Bedrängnis,
und Jahwe führte uns mit starker Hand und hoherhobenem Arm, unter großem Schrecken, unter
Zeichen und Wundern aus Ägypten,
er brachte uns an diese Stätte
und gab uns dieses Land: ein Land, wo Milch und Honig fließen.“

Allein dieser zentrale alttestamentliche Text müßte jeden verstummen lassen, dem es peinlich vorkommt, wenn eine Kirche von der „Option für die Armen“ spricht und eine Theologie sich den Namen „Theologie der Befreiung“ gibt. Dieses Credo ist vor allem andern ein Bekenntnis zu dem Gott, der Arme in die Freiheit geführt hat. Mag das Credo des Neuen Testaments neue Dimensionen hinzufügen – es fällt sicher niemals mehr dahinter zurück.

Für uns kommt alles darauf an, die Differenz der Exodus-Aussage zu jener „Option für die Armen“ herauszuarbeiten, mit der wir bisher im Alten Orient zu tun hatten. Ich fasse sofort in Punkten zusammen:

1. Während in den Texten des Alten Orients die helfende Zuwendung des Gottes sich immer auf einzelne Arme oder kleinere, in besondere Not geratene Gruppen aus den unteren Bevölkerungsschichten richtet, geht es hier um die Rettung einer umfassenden Großgruppe aus einer ihr aufgezwungenen Elendssituation. Ja, wenn man die Darstellung der Bücher Exodus und Numeri ernst nimmt, handelt es sich um die ganze ausgebeutete Unterschicht Ägyptens⁸. Also wirklich: *die Armen*.

2. Das Elend dieser Armen wird eindeutig mit ökonomischer Ausbeutung und gesellschaftlicher Deklassierung begründet. Die Systembedingtheit der Armut, ihre Produktion durch menschliche Bosheit werden klar beim Namen genannt.

3. Der helfende Eingriff Gottes geht nicht auf eine Milderung des Leidens, die das System als solches intakt ließe, ja vielleicht sogar zu seiner neuerlichen Stabilisierung beitrüge. Vielmehr werden die Armen dem verarmenden System entnommen. Die Erzählung des Buchs Exodus macht das noch einmal besonders deutlich, indem sie auch Versuche erzählt, den ausgebeuteten Hebräern auf andere Weise zu helfen. Die Tochter des Pharao übt die altägyptische königliche Zuwendung zu einzelnen Armen, indem sie das ausgesetzte Mose-Kind an Sohnes Statt annimmt (Ex 2, 1–10) – aber was hilft das den anderen Armen? Mose beginnt seine Laufbahn als Befreier mit Gegenterror, indem er einen besonders brutalen Unterdrücker tötet – aber das System ist stärker, die Unterdrückten wollen mit Mose nichts zu tun haben, er muß fliehen, und im ganzen ändert sich nichts (Ex 2, 11–15). Später versucht er mit Aaron zusammen auf dem („reformistischen“) Weg von Verhandlungen mit dem Pharao eine Besserung der Lage der Unterdrückten innerhalb des Systems zu erreichen – das verschlimmert aber eher die Lage (Ex 5, 1–23). Und der Sinn der Erzählung von den ägyptischen Plagen (Ex 7, 1–11, 10) scheint mir darin zu liegen, daß auch noch so große Katastrophen, die ein unmenschlich angelegtes System im Endeffekt notwendig über sich selber bringt, bei ihm nur zu weiterer Verhärtung führen (und nicht, wie der „historische Materialismus“ behauptet, gewissermaßen naturnotwendig die nächstbessere Menschheitsstufe aus sich entlassen). Gott handelt anders. Er führt aus dem System heraus. Der „Exodus“ ist etwas so Ungeheuerliches, daß ihn sogar die Opfer des Systems, die durch ihn befreit werden sollen, nicht denken und bejahen können –

das zeigen dann die vielen Erzählungen vom Murren Israels in der Wüste (beginnend schon mit Ex 14, 10–12). Das Murren entspringt ja stets wieder dem Heimweh nach Ägypten, auch wenn dort das Elend noch so groß war.

4. Es ist daher folgerichtig, daß die Herausführung der Armen aus dem sie knechtenden System von Jahwe allein gewirkt wird. Der Exodus wäre von Menschen nicht machbar. Alles in der Bibel ist darauf angelegt, ihn als ein Wunder zu schildern. Die Formulierungen des Credo in Dtn 26 tun das durch die Häufung von Wunderterminologie, die Darstellung des Buchs Exodus durch eine jede Naturgesetzlichkeit sprengende Erzählung vom Durchzug durch das gespaltene Meer (Ex 14).

5. Zum Auszug aus Ägypten gehört notwendig die Hineinführung in das „Land, wo Milch und Honig fließen“ – Bild paradiesischer Fülle. In diese Fülle können die Armen Ägyptens hineingebracht werden, weil sie zuvor am Gottesberg zu einer neuen Gesellschaft umgeschaffen worden sind, in deren Mitte Gottes Gegenwart wohnt. Die kürzere deuteronomische Fassung des Credo bringt gerade diesen Zusammenhang klar heraus: Dtn 6, 20–25. Am Sinai ist den Hebräern eine neue Sozialordnung entworfen worden, nach der sie ein Volk von Brüdern werden und in der es keine Armen mehr geben soll (vgl. Dtn 15, 4). Aus den Armen Ägyptens wird Gottes Kontrast-Gesellschaft zur Gesellschaft Ägyptens und allen vergleichbaren Systemen der Weltgeschichte (vgl. Ex 19, 4–6 und Dtn 4, 6–8).

Das ist Gottes Zuwendung zu den Armen, wie sie uns in der Botschaft vom Exodus entgegentritt. Ich habe den Eindruck, daß bisweilen weder die Theologen der Befreiung noch deren Kritiker sie in ihrer auch uns immer wieder völlig überraschenden Andersartigkeit voll erfassen.

Da sehen Befreiungstheologen im Exodus die Botschaft von der politischen Befreiung, der dann andere Dimensionen von Befreiung, etwa die menschliche und die religiöse (aus der Knechtschaft der Sünde), erst noch nachfolgen sollen. Da erscheint bei ihnen Mose als der Prototyp des in Machtkampf, Parteipolitik und konkrete Kompromisse verwickelten „christlichen Politikers“, dem dann Jesus und seine Jünger als die Prototypen der kirchlich-pastoralen Verkündigung des Evangeliums gegenübergestellt werden⁹.

Umgekehrt betont dann zum Beispiel die den Befreiungstheologen gegenüber wirklich wohlwollend-kritische „Internationale Theologenkommission“ in ihrem Dokument vom Jahr 1976, die Befreiung aus Ägypten ziele letztlich nicht auf die Aufhebung der Armut, sondern auf den Gottesdienst am Berg Sinai¹⁰. Das Zweite ist zweifellos richtig, aber in welchen Zusammenhang gehört denn dieser Gottesdienst? Doch in den der Entstehung einer neuen Gesellschaft Gottes in dieser Welt: des allen bisherigen Gesellschaften kontrastierenden Gottesvolkes!

Die zentrale Rolle der Konstitution des Gottesvolkes beim Exodus scheint vielen Befreiungstheologen genauso verborgen zu sein wie der Theologenkommission, und so hat man den Eindruck, daß sie, obwohl sie so viel vom Exodus reden, am

Ende mit einem wirklichen Auszug der Armen und dem Entstehen einer neuen Gesellschaft der Ausgezogenen doch nicht rechnen. Ihr Mose hört dann doch gewissermaßen nicht auf, mit dem Pharao zu verhandeln, und eines Tages wird er vielleicht sogar doch noch ein Kultusminister oder ein anderer hoher Beamter am pharaonischen Hof werden – so wie einst der ägyptische Josef, der nach der Bibel im Endeffekt den ägyptischen Bauern zwar das Leben rettete, sie dafür aber um ihr Vieh und ihren Grundbesitz brachte und zu Staatshörigen in einem rentenkapitalistischen System machte (vgl. Gen 47, 13–26).

So zumindest scheint mir manchmal die befreiungstheologische Deutung des Exodus zu klingen. Wie schon gesagt: Inzwischen ist die Wirklichkeit der wachsenden Basisgemeinden dazwischengekommen. Zumindest ein Teil von ihnen läßt sich nicht als nur in die Gesellschaft hinein handelnde Aktionsgruppen oder, umgekehrt, als „rein religiösen“ Raum der Verkündigung und Eucharistiefeyer definieren. Sie sind selbst Ort gesellschaftlicher Verwandlung. In ihnen sammeln sich die Armen auf dem Land und in der Vorstadt zu einem neuen, allem bisherigen kontrastierenden Leben aus der Erinnerung an Israel und Jesus. Die Befreiungstheologen nehmen das Wunder staunend wahr und sprechen von der „Kirche der Armen“. Könnten sie nicht aus der biblischen Darstellung des Exodus, wenn sie dieser noch einmal von neuem nachgingen, auf neue Weise formulieren lernen, woraufhin eigentlich Gottes „Option für die Armen“, sein befreiendes Handeln an den Armen hinauswill: Eben auf eine neue Gesellschaft, die als Kirche aus den befreiten Armen ans Licht tritt? Erst über sie läuft dann dialektisch auch die Veränderung und Rettung der gesamten Gesellschaft. Doch dazu vielleicht mehr nun beim zweiten Thema.

II. Die frohe Botschaft an die Armen Jahwes

Wir müssen vieles überspringen, was aus der Bibel zu erheben wäre. Israel hat in seiner Geschichte das, was sein Gott im Gründungsgeschehen des Exodus angelegt hatte, immer wieder verraten. Es ist schließlich in jenen Untergang getrudelt, der irgendwann auf alle Gesellschaften wartet, deren Basis Herrschaft, Machtkampf und Ausbeutung sind. Der Staat „Israel“ im Norden ging unter. Der Staat „Juda“ im Süden ging unter. Doch Gott gab das, was er einmal in der Geschichte begonnen hatte, nicht auf. Bei den nach dem Fall Jerusalems (586 v. Chr.) nach Babylonien deportierten jüdischen Gruppen fing er neu an.

Er begann gewissermaßen, den Auszug aus Ägypten noch einmal ins Werk zu setzen, diesmal als die Zusammenführung und Heimführung der Zerstreuten. Das Ziel seines Handelns blieb das gleiche: Eine neue Gesellschaft inmitten der Völkerwelt. Insofern gilt in dieser Epoche der Geschichte Israels alles, was vorher vom Exodus zu sagen war, weiter. Die biblischen Bücher, die vom Exodus

handeln, gewinnen sogar erst in dieser Epoche ihre endgültige Gestalt. Doch zugleich ist alles anders und neu.

Die Armen, die diesmal gerettet und aus Babylon in ihre Heimat geführt werden sollen, sind keine unbeschriebenen Blätter mehr. Sie sind gezeichnet vom eigenen Verrat und dessen Folgen. Und sie sind zugleich gezeichnet von der unauslöschlichen, auch durch den Verrat nicht zerstörbaren Zugehörigkeit zu dem Gott, der sie einst aus Ägypten geführt und eine Geschichte mit ihnen begonnen hatte. So sind sie auch wieder ganz andere „Arme“ als es damals die „Armen“ in Ägypten waren. Ihre Zwingherren wissen es. Das Elend dieser Deportierten hat – wegen ihrer nicht aufgebaren Zugehörigkeit zu dieser Geschichte – zugleich den Charakter der Verfolgung. Diese Armen sind die Sonderlinge der Weltgeschichte geworden. Es sind die „Armen Jahwes“. Die Zuwendung Jahwes zu den „Armen“ wird zu seiner Zuwendung zu „seinen Armen“, zu den um seinetwillen Mißhandelten und ins Elend Gestürzten.

Diese Sicht des „neuen Exodus“ ist vor allem von dem großen Trostpropheten des babylonischen Exils entwickelt worden, dessen Name uns unbekannt geblieben ist, weil seine Texte einfach an das Buch des schon älteren Propheten Jesaja angehängt sind. Sie bilden dort die Kapitel 40–55. Wir nennen ihren Verfasser deshalb den „Deutero-Jesaja“. In seinen hochpoetischen Texten erscheinen die exilischen „Armen Jahwes“ in zweifacher Symbolgestalt. Die im zerstörten Heimatland zurückgebliebenen Menschen erscheinen als eine verelendete und trostlose Frau: Zion-Jerusalem. Die nach Babel Deportierten und dort in der Fremde Gequälten in der männlichen Gestalt des verfolgten, getöteten, aber schließlich von Gott wieder zum Leben erweckten „Gottesknechtes“. Beide Elendsgestalten zugleich hören nun eine frohe Kunde, ein „Evangelium“ (hier nämlich tritt dieses Wort in die Heiligen Schriften ein). Es ist die Botschaft von der gottgewirkten Heimkehr der Zerstreuten und von der Neukonstitution des Gottesvolkes in Jerusalem, wo es zum Zentrum aller Gesellschaften der Welt werden soll. Die Völker, wenn sie das sehen, staunen, und die eschatologische „Völkerwallfahrt“ setzt ein.

Es ist ein „Evangelium für die Armen“. Wann hat es sich verwirklicht? Wie die Deportierten teilweise heimgekehrt sind, der Tempel in Jerusalem wieder aus den Ruinen errichtet ist, ein eigenes Gemeinwesen neu begonnen hat, ist doch allen klar, daß die strahlende Fülle dessen, was in diesem „Evangelium“ angesagt war, bei weitem noch nicht eingetreten ist. So weist das Prophetenwort weiter in die Zukunft.

Es wird in der Folge als ausblickende Verheißung immer neu formuliert, vor allem auch in jenen Kapiteln, die dann nochmals an das Jesajabuch angehängt werden und die wir als Trito-Jesaja bezeichnen. Hier findet sich zum Beispiel am Anfang von Kapitel 61 jener Text, den ich aus all den vielen, die man eigentlich nennen müßte, als einzigen zitieren will:

„Auf mir ruht der Geist Jahwes, des Allherren.
Denn Jahwe hat mich gesalbt.
Den Armen eine frohe Botschaft zu verkünden, hat er mich gesandt.
Die zu heilen, denen der Mut zusammengebrochen ist,
für die Eingekerkerten den Schuldenerlaß auszurufen,
für die Gefesselten die Befreiung.
Ein Gnadenjahr Jahwes auszurufen,
den Tag, da unser Gott den Ausgleich herstellt.
Alle Trauernden zu trösten,
Zions Trauernden zu bringen, ihnen zu geben
Schmuck an Stelle von Schmutz,
Freudenöl statt Trauergewand,
Jubel statt Verzweiflung“ (Jes 61, 1–3).

Von diesem Text aus ebenso wie von vielen anderen in seinem literarischen Umfeld spannt sich die Brücke unmittelbar zu den neutestamentlichen „Evangelien“ hin, die uns vom Auftreten Jesu von Nazaret erzählen. Lukas läßt ihn bei seinem ersten öffentlichen Auftreten in der Synagoge von Nazaret diesen Text vorlesen, das Buch dann schließen und nur einen einzigen Satz der Kommentierung sagen: „Heute hat sich das Schriftwort, das ihr eben gehört habt, erfüllt“ (Lk 4, 21). Wenn Johannes der Täufer aus dem Gefängnis Boten schickt, um Jesus fragen zu lassen, ob er der sei, der da kommen soll, zeigt Jesus auf das, was um ihn herum an Wunder und neuer Wirklichkeit aufsprießt, und zitiert dann einfach wieder aus den vielen Texten des Jesajabuches: „Blinde sehen wieder und Lahme gehen; Aussätzige werden rein und Taube hören; Tote stehen auf, und den Armen wird das Evangelium verkündet“ (Mt 11, 5; Lk 7, 22). Und wenn er dann beifügt: „Selig, wer an mir keinen Anstoß nimmt!“ (Mt 11, 6; Lk 7, 23), dann führt uns das unmittelbar zu den Seligpreisungen, mit denen er seine Bergpredigt eröffnet. Deren erste lautet: „Selig ihr Armen, denn zu euch kommt jetzt das Gottesreich“ (Lk 6, 20; vgl. Mt 5, 3).

Kein Zweifel: Die Ansage des erneuten und endgültigen Eingreifens Gottes zugunsten seiner Armen, wie sie von der Exilszeit an vor allem im Jesajabuch festgehalten wurde, gehört als Einheit zusammen mit dem Auftreten Jesu. Dieses bringt ihre Erfüllung. Das Evangelium Jesu ist kein anderes als das des Deutero- und Trito-Jesaja: die frohe Nachricht für Jahwes Arme in der Welt, daß Gott nun alles wendet. An Jahwes Arme ist das Evangelium gerichtet. Nur wer zu Jahwes Armen gehört, kann eigentlich überhaupt verstehen, was das Evangelium sagt.

Versuchen wir deshalb noch einmal genauer zu erfassen, wer in diesem großen, im Exil schon beginnenden und erst im Neuen Testament zum Abschluß kommenden Textzusammenhang die „Armen“ sind und in welchem Sachzusammenhang das Ganze steht. Wir können dabei an das anknüpfen, was wir zum ersten Exodus gesagt haben, müssen es aber ergänzen.

1. Wieder handelt es sich um wirklich Arme. Das gilt von den Israeliten der babylonischen Deportation ebenso wie von den Menschen, die Jesus umgeben.

Mögen selbst einzelne Wohlhabende darunter sein – sie sind in Babylon alle in die Fremde verbannt, sie gehören zur Zeit Jesu alle zu einem von harter Römerhand niedergehaltenen und ausgebeuteten Volk. In den vielen Krankheiten tritt ihr Elend auch leiblich hervor.

2. Wieder geht es um ein Handeln Gottes allein. Wieder hat das, was angesagt wird und um Jesus herum dann Wirklichkeit wird, ganz und gar den Charakter des Wunders.

3. Wieder geht es um den Beginn neuer, brüderlicher, den Unterschied von Reich und Arm nicht mehr kennender neuer Gesellschaft in unserer Welt. Um Jesus herum entsteht sie. Daß man ihn tötet, wird ihr Dasein nicht mehr auslöschen können. Von der Urgemeinde in Jerusalem wird es dann in der Apostelgeschichte heißen: „Sie waren ein Herz und eine Seele. Keiner nannte etwas von dem, was er hatte, sein Eigentum, sondern sie hatten alles gemeinsam... Es gab auch keinen Armen unter ihnen“ (Apg 4, 32–34).

4. Anders dagegen als beim ersten Exodus ist nun aber das Subjekt, an dem alles geschieht. Die „Armen Jahwes“ – das sind nicht mehr irgendwelche Armen, sondern das von den Völkern ins Elend gestoßene Gottesvolk. Es ist in die Schuld eigenen Versagens verstrickt – insofern trägt es nur die Folgen eigener Taten. Doch zugleich ist es als das Volk der von Gott Geliebten eine Schar von unauslöschlich Gezeichneten – und sie werden gerade deshalb von den Völkern geknechtet. Wenn die Verheißung sich mit Jesus erfüllt, läuft diese Dialektik in neuer Form weiter. Um ihn herum entsteht das Wunder einer neuen Welt, die Aufhebung jeder Art von Armut. Doch gerade das ruft den geballten Widerstand der alten Welt hervor, und schließlich endet Jesus am Kreuz. Er, der das Wunder der Aufhebung der Armut brachte, stirbt gerade deshalb als der Allerärmste, den es je gegeben hat. Das Kreuz ist aber nicht das Ende. Gott weckt den getöteten Gottesknecht aus dem Tod auf, und er sieht viele Nachkommen – wie es schon in Jes 53, 10 hieß. Die von diesem Geschick her nun durch die Geschichte gehende neue Gesellschaft Gottes wird ihre Anfänge nie verlieren: in ihr geschieht das Wunder, daß die Armut aufgehoben wird – und doch werden gerade die, an denen das Wunder geschieht, von einer sich wehrenden alten Welt ständig neu ans Kreuz des Elends genagelt. Daß beides zusammengeht und daß Gottes Geist dann doch das letzte Wort der Freude hat, darin gipfelt das Wunder.

5. Diese wahrlich durchkreuzte Geschichte Gottes mit seinen Armen geschieht auch vor einem neuen, weltweiten Horizont. Nicht mehr ein Pharao beutet die Armen in seinem Land aus. Bei Deutero-Jesaja und von da an immer sind es die Völker der Welt, die Gottes Kontrast-Volk in die Armut stoßen. Dem Pharao einst, als Israel aus Ägypten zog, war nicht mehr zu helfen. Sein Herz war verhärtet. Mit Roß und Reitern versank er im Meer (Ex 15, 1). Doch wenn die Völker der Welt sehen, daß der Gottesknecht, den sie getötet haben, lebt, wird ihnen aufgehen, daß die Götzen, auf die sie vertrauen, Nichtse sind. Sie werden

sich zum Gott Israels, dem Vater Jesu Christi, bekehren. Die Wallfahrt der Völker nach Jerusalem wird anheben. Dort werden sie am Beispiel einer neuen, brüderlichen Gesellschaft lernen, aus Schwertern Pflugscharen zu schmieden (Jes 2, 4; Mich 4, 3), und ihre Reichtümer werden zusammenströmen (Jes 60). Aus den biblischen Bildern ins Konkrete übersetzt: Wenn Gott an seinen Armen, an der ihm im Glauben folgenden Kirche, handelt, dann durchaus im Blick auf die ganze menschliche Gesellschaft. Doch sein Weg, diese zu verändern, geht über eine Kontrast-Gesellschaft, in die hinein er seine zerstreuten Armen zusammenführt.

Wir sind damit wieder an jenem Punkt des Gesprächs mit den Theologen der Befreiung, den wir im Zusammenhang mit dem Thema „Exodus“ gerade erreicht hatten. Gottes Option für die Armen bedeutet Exodus: Er führt die Armen aus der ausbeutenden Gesellschaft hinaus und schafft sich aus ihnen ein neues, brüderliches Volk, in dem es keine Armut mehr gibt. Wenn sich demgegenüber heute gerade in Theologenkreisen so oft der protestierende Ruf erhebt: „Wir Christen haben aber universale Weltverantwortung!“, dann zeigt uns das Evangelium für Jahwes Arme, von dem her Jesus gelebt hat und für das er gestorben ist, daß Gottes Geschichtsstrategie (wenn man so reden darf) zwar ganz und gar auf die gesamte menschliche Gesellschaft abzielt; doch sein Weg bleibt der des Exodus, der über ein Kontrast-Volk. Gerade in der harten Dialektik, die sich zwischen diesem Volk und den anderen Völkern notwendig entwickelt, können jene Götzen der Habsucht und Machtgier in Nichts aufgelöst werden, die da, wo man sich bescheidet und nicht mehr beansprucht, als die bestehenden Gesellschaften der Welt zu reparieren, doch immer wieder von neuem arme und elende Menschenmassen produzieren.

An einer solchen Stelle des Gesprächs pflegen die lateinamerikanischen Theologen der Befreiung darauf hinzuweisen, daß in Lateinamerika nicht, wie in Europa, die Massen längst den Glauben verloren haben: „Wir leben in einem gläubigen und christlichen Kontinent! Es gibt eine tiefverwurzelte Volksreligion, auch wenn sie in äußeren Formen auftritt, die die gebildeten Theologen verachten!“

Es sei wahrlich fern von mir, an einem solchen Zeugnis zu zweifeln. Der plötzliche Frühling der Basisgemeinden in einem solchen riesigen Subkontinent muß ja seine Wurzeln auch in einem alten und voller Sehnsucht auf einen neuen Tag harrenden Glauben der einfachen Massen gehabt haben – selbst wenn man den „Reichen“ Lateinamerikas sicher nicht in jeder Hinsicht unverblaßten Glauben und der gesellschaftlichen Gesamtgestalt sicher keinen allzugroßen Unterschied zu dem, was sich in Nordamerika und Europa findet, bescheinigen kann. Es hat ja auch schon während der Kolonialzeit harte Spannungen zwischen den Herren im Land und den Missionaren gegeben, die sich an der Frage entzündeten, wo das Christentum denn sei, und es hat den verzweifelten Versuch gegeben, die Christen vor den Christen zu bewahren durch die Gründung der Indianerreduktionen. Trotzdem: Die Massen Lateinamerikas sind noch in einem viel tieferen Sinn christlich als die Massen Europas oder Nordamerikas.

Aber gerade wenn das so ist, liegt die Strukturanalogie zur Situation in Israel, als Jesus auftrat, um so klarer auf der Hand. In Jesus wandte Gott sich seinen Armen zu – der Effekt war die Scheidung. Nicht ungebrochen in den bisherigen Institutionen des Gottesvolkes ging die von Jesus in Gang gesetzte Geschichte Gottes mit seinen Armen weiter, sondern in neuen Gemeinden, die nicht nach den Prinzipien der Macht, sondern nach denen der Brüderlichkeit konstruiert waren.

So glaube ich, von der Bibel her, in aller Einfalt den lateinamerikanischen Gefährten im theologischen Dienst an der Kirche doch sagen zu sollen, sie könnten sich durch neue Lektüre der Bibel noch ganz andere, größere Worte über die Basisgemeinden und die Kirche als ganze entlocken lassen als sie bisher schon hervorbrachten. Gott hat diese Gemeinden in ihren Ländern wie durch ein Wunder im Augenblick des größten Elends aufsprießen lassen. Viele Arme haben in ihnen aufatmen können. Als Glieder solcher Gemeinden sind sie auch in neue Verfolgungen geraten und so in die Armut des gekreuzigten Herrn aufgenommen worden. Nichts ist der theologischen Deutung bedürftiger als dieses ungeheure Faktum.

Genügt es da noch, nur zu sagen, die Gemeinde sei der Ort, wo die Erinnerung wach wird, prophetische Anklage erschallt und das kritische Bewußtsein entsteht? Und dann die kritisch gewordenen Armen zu Reparaturdiensten am Straßensystem Ägyptens auszusenden? Müßte man nicht vielmehr noch deutlicher sagen, daß die Kirche selbst der Raum ist, in den hinein die Befreiung der Armen geschieht? Ja, daß sie die Vollgestalt einer befreiten Wirklichkeit sein könnte, ihr eigentlicher Ort, ohne dessen Existenz niemals eine Hoffnung bestünde, daß jener dialektische Prozeß einsetzt, der auf die Verwandlung der gesamten Gesellschaft hinstrebt?

Am 9. Dezember 1531, zehn Jahre nach der Eroberung des Aztekenreichs durch Hernando Cortés, kam der arme Indio Juan Diego am Rand der Stadt Mexiko, als er zur christlichen Katechese eilte, am Tepeyac-Hügel vorbei. Himmlische Vogelstimmenmusik, nach aztekischer Tradition das Zeichen einer göttlichen Offenbarung, ertönt. Er klimmt den Hügel empor, und vor ihm steht eine junge, dunkelhäutige, überaus schöne Indianerin. Sie ist in strahlendes Licht getaucht und redet ihn in seiner eigenen Náhnaatl-Sprache an. Sie stellt sich ihm als die Mutter Gottes, die Mutter aller Armen, die Mutter dieses Landes vor. Sie ernennt ihn, den armen Juan Diego, zu ihrem Boten und schickt ihn zum Bischof, der dabei ist, im Zentrum der Hauptstadt Neu-Spaniens, die in diesen Jahren als Symbol der neuen Herrschaft prächtig ausgebaut wird, eine große Kathedrale zu errichten. Sie läßt ihm sagen, er solle ihr auf diesem Hügel, am Rand der Stadt, da wo die Armen wohnen, eine Kirche bauen, damit sich von hier aus der Segen über das Land und alle seine Bewohner, welcher Farbe auch immer, ausbreiten könne.

Das war der Anfang jener Religiosität, die die Frömmigkeit der lateinamerikanischen Massen wie nichts anderes geprägt hat: die Erscheinung Unserer Lieben Frau von Guadalupe. In ihrem Heiligtum hat 1979 Papst Johannes Paul II. versichert, daß die Kirche sich weiter zu ihrer „Option für die Armen“ bekennt und sich darin

auch nicht irremachen läßt. Er hat auf diese Weise bewirkt, daß die Bischofsvollversammlung von Puebla wenige Tage darauf allen Widerständen zum Trotz sich wieder eindeutig auf die Seite der Armen gestellt hat.

Vielleicht werden wir jetzt erst langsam in die Lage versetzt, zu begreifen, was das Bild der Madonna von Guadalupe im tiefsten zu sagen hat. Maria, die ja das Urbild der Kirche ist, am Rand der Stadt, da wo die Armen wohnen, einem Armen erscheinend: Nicht dort also, wo wir die gerechte Gesellschaft konstruieren möchten, wird das Wunder geschehen, sondern draußen an der Peripherie, wo die Armen wohnen, wo sie aber bei ihrer Mutter, der Kirche, zusammenkommen und selbst zur Kirche werden können, zur neuen Gesellschaft, in der es durch göttliches Wunder den Unterschied von Reich und Arm nicht mehr gibt.

ANMERKUNGEN

¹ Der folgende Beitrag bringt einige Überlegungen aus dem Buch „Gott auf der Seite der Armen: Ein biblischer Beitrag zur Theologie der Befreiung,“ an dem ich zusammen mit meinem Bruder Gerhard Lohfink zur Zeit arbeite.

² Vgl. G. Gutiérrez, *Arme und Befreiung in Puebla*, in: ders., *Die historische Macht der Armen* (1984) 80–124.

³ 1972; deutsch: 1973. Die folgenden Ausführungen beziehen sich auf S. 241–259 der dt. Ausgabe.

⁴ Zu den heutigen Gruppierungen in der Theologie der Befreiung vgl. J. C. Scannone, *La teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas*, in: *Stromata* 28 (1982) 3–40.

⁵ J. Kardinal Höffner, *Soziallehre der Kirche oder Theologie der Befreiung*. Eröffnungsreferat bei der Herbstvollversammlung der Dt. Bischofskonferenz. Fulda, 24. 9. 1984 (Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz, 1984) 27 und 32. Beide Aussagen stehen in spezifizierten Ausführungen, die erste über die Frage, ob der östliche Sozialismus besser sei als unser Wirtschaftssystem, die zweite neben der Feststellung, daß nur 2,6% der bundesdeutschen Importe aus Lateinamerika kommen. Doch gehören sie beide in die Reaktionen des Kardinals auf die Aufforderung der Befreiungstheologen, auch die Kirchen der nördlichen Sphäre müßten ihre Verwicklung in das System erkennen, das die Armut des Südens produziert. Dabei ist die Unterstellung des Kardinals, die Theologen der Befreiung zielten auf eine Einführung russischer Verhältnisse in ihrem Kontinent (er zitiert plakativ Texte über die Verbrechen Stalins), für jeden, der die seriösen Theologen der Befreiung gelesen hat, sofort durchschaubar. Und seine Graphik über die Verteilung der Einfuhren der Bundesrepublik Deutschland sagt, analysiert man sie nur genauer, präzise das, was die Befreiungstheologen behaupten: daß wir völlig ins Zentrum jenes westlichen Wirtschaftssystems eingebunden sind, in dem die lateinamerikanischen Länder zur Peripherie gehören. Es kommt in diesem Zusammenhang wirklich nicht allein auf die direkten Importe aus Lateinamerika an. Doch von Wahrheitsfragen abgesehen – was vor allem schmerzt, ist die Sprache, die ein Bischof angesichts eines an ihn ergehenden Aufrufs zur Bekehrung gebraucht. Welch andere Sprache spricht das Dokument von Puebla! Gleich am Anfang lesen wir: „Unsere erste Frage, die wir in diesem pastoralen Kolloquium an das Gewissen aller richten, heißt: Leben wir wirklich das Evangelium Christi auf unserem Kontinent? ... Wohl gibt es viel stilles Heldentum, verborgene Heiligkeit und viele und wunderbare Gesten der Opferbereitschaft. Trotzdem erkennen wir an, daß wir noch weit entfernt davon sind, alles das zu leben, was wir predigen. Für all unsere Fehler und Grenzen bitten auch wir Hirten Gott und unsere Brüder im Glauben und in der Menschengemeinschaft um Vergebung. Wir wollen nicht nur den anderen bei ihrer Umkehr helfen, sondern wir wollen uns zusammen mit ihnen bekehren, damit unsere Diözesen, Pfarreien, Institutionen, Gemeinschaften und Ordenskongregationen nicht mehr ein Hindernis, sondern im Gegenteil zu einer Ermutigung werden, das Evangelium zu leben.“

⁶ Aus meinem eigenen Erfahrungsbereich denke ich dabei konkret an die Geschichte der „Integrierten Gemeinden“ und deren theologische Reflexion durch die Theologen dieser Gemeinden.

⁷ N. Lohfink, *Unsere großen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre* (Freiburg: ³1985) 76–91.

⁸ Vgl. die Passagen vom „Gesindel“, das mit den Israeliten zusammen aus Ägypten gezogen sei: Ex 12, 38; Num 11, 4.

⁹ Vgl. z. B. Segundo Galilea, *Befreiung als Begegnung von Politik und Kontemplation*, in: *Spiritualität und Befreiung in Lateinamerika* (1984) 53–55.

¹⁰ Zum Verhältnis zwischen menschlichem Wohl und christlichem Heil. Schlußdokument der Vollversammlung der Internationalen Theologenkommission, in: K. Lehmann u. a., *Theologie der Befreiung* (1977) 181.