

Beiträge

Segundo Galilea

Die Befreiung als Begegnung zwischen Politik und Kontemplation

Engagement für die Befreiung und Krise der Spiritualität

Der Ausdruck «Engagement für die Befreiung» ist schillernd und kann deshalb mißdeutet werden. Noch heute läßt er sich in Lateinamerika leicht ideologisch, ja parteipolitisch ausbeuten. Zuweilen erhält man den Eindruck, daß sich die Christen, die für die Befreiung eintreten, mit den revolutionären Christen einiger politischer Schattierungen identifizieren oder gar mit denen, die zur Diagnostizierung der ungerechten lateinamerikanischen Gesellschaft mehr oder weniger weit die marxistische Analyse übernahmen. Diese Sinnedeutungen setzen gesellschaftspolitische Optionen voraus, die den Sinn des «Befreiungsengagements» oder der «Befreiungspraxis» ungebührlich einengen. Unter dieser verstehen wir – mit Gustavo Gutiérrez – «das Bemühen, die gegenwärtige, von Ungerechtigkeit gekennzeichnete Lage zu beseitigen und eine andere, freiere und menschlichere Gesellschaft zu schaffen ... in der die Menschen in Würde leben und ihr Geschick in ihre eigenen Hände nehmen können.»¹ Dieses Bemühen läßt den Christen viele Optionen offen und wirkt sich auf mancherlei Wegen aus: erzieherische Betätigungen (Erziehung zur Freiheit) zu kulturellem und gesellschaftlich-wirtschaftlichem Fortschritt sowie politische Betätigungen. Bei der gegenwärtigen gesellschaftlichen Lage Lateinamerikas, die stark verpolitisiert ist und worin die Änderungen vor allem von politischen Entscheidungen abhängen, kommt der politischen Dimension der Vorrang zu, und diese herrscht denn auch vor. Daher nimmt das Eintreten für die Befreiung der Menschen unseres Kontinents einen globalen Charakter an und erhält politisches Profil.

Die führenden Befreiungstheologen Lateinamerikas, denen es um den Glauben und nicht so sehr um Fragen der praktischen Effizienz geht, sind einmütig der Ansicht, daß das Erlebnis des

Eintretens für die Befreiung die Christen in eine andere Kulturwelt versetzt hat.² Diese «Transkulturation» gründet auf der Natur der Zusammenhänge, in die das Engagement dieser Christen eingebettet ist: die Politik mit ihrer eigenen Rationalität und Strategie, die Effizienz der Praxis als Aktionskriterium, der dauernde Rückgriff auf die Humanwissenschaften, die den Dynamismus der Gesellschaft bestimmen ... Der Christ taucht in diese Welt ein, die manchmal für ihn neu ist – vorher waren nur einige «professionelle Politiker» in ihr heimisch –, was sich auf seinen Glauben auswirkt und ihn in Frage stellt.

Der Glaube des durchschnittlichen Lateinamerikaners war ja bis anhin im allgemeinen sehr in seine Kultur eingebettet. Seine Familie, seine Erziehung, seine Umwelt, der soziologische Primat des Katholizismus übermittelten ihm ein gewisses Bild Christi, der Ethik, der Treue zur Religion ... Dadurch, daß dieser «traditionelle Glaube» sich in den Kampf zur Befreiung der Arbeiter, des Landproletariats und der von der Gesellschaft an den Rand Gedrückten auf vor allem erzieherischem und politischem Wege einläßt, kommt er sich wie in der Fremde vor. Seine Kategorien (Sünde, Erlösung, christliche Nächstenliebe, Gebet usw.) geben zu wenig Licht und Inspiration her für seinen Einsatz. Daher die Krise.

Deshalb ist vom pastoralen Standpunkt aus die Befreiung nicht nur eine Frage der Leistungsfähigkeit oder der Ethik, sondern im Grunde ein Problem der Spiritualität. Neben einer Befreiungstheologie bedürfen wir einer Spiritualität der Befreiung. Das Engagement für die Befreiung und innerhalb seiner diese vordringliche gesellschaftlich-politische Betätigung soll, wie die gesamte Tätigkeit des gläubigen Christen, nicht nur eine Gelegenheit dazu sein, den Forderungen des Glaubens nachzuleben und die Postulate der Nächstenliebe zu erfüllen, sondern sie soll ein «Szenarium» sein, wo man die Erlösung erleben kann. Das Eintreten für die Befreiung muß für den Christen zu einer Stätte der Begegnung mit Gott werden und deshalb auch zu einer Inspirationsquelle für sein Leben mit Gott, für sein kontemplatives Leben. Die Befreiung ist der Ort, an dem die politischen und die kontemplativen Dimensionen des Christen geschichtlich und theologisch-geistlich aufeinandertreffen.

Eine solche Synthese zwischen dem «Militanten» und dem «Kontemplativen» ist infolge der Krise, von der wir sprachen, dringlich notwendig. Sie ist erst recht nötig infolge der Disharmonie,

die in den letzten dreißig Jahren zwischen Christen verschiedener «Spiritualitätstypen» entstanden ist. In den letzten Jahrzehnten kamen zwei Tendenzen des christlichen Lebensstils auf. Man könnte ihre Vertreter als die «Religiös-Kontemplativen» einerseits und die «Militant-Engagierten» andererseits typisieren.

Die einen haben ein Gespür für die «religiösen» Werte im engen Sinn: für das Gebet und das Gebetsleben, für die Liturgie und die Sakramente, für die transzendenten Dimensionen des Christseins. Hingegen sind sie weniger aufgeschlossen für die irdischen und gesellschaftlichen Erstreckungen des Glaubens. Die andern betonen das Wirken in der Geschichte, den kämpferischen Einsatz in der Gesellschaft, die «Befreiungspraxis». Hingegen erfüllt sie mehr oder weniger ein Mißtrauen gegenüber den sogenannten «vertikalen» Dimensionen des Christentums: gegenüber dem sakramentalen Leben, dem Gebet und der christlichen Kontemplation ganz allgemein. Einer der Hauptgründe dieser Spaltung – über den wir nun nachdenken wollen – liegt darin, daß die «herkömmliche» Praxis der Kontemplation etwas Zwiespältiges an sich hatte. Auch manche ihrer theoretischen Formulierungen wiesen diese Zweideutigkeit auf.

Die Kontemplation als «das ruhige Verweilen des Menschen in der Gegenwart Gottes»³ wies schon seit den ersten Jahrhunderten zwei verschiedene Nüancen auf. Die eine erhielt sie aus der griechisch-platonischen Mystik, die ihrerseits mit den östlichen Mystiken des Buddhismus, des Hinduismus und später des Islams übereinklang. Wir kennen die Besonderheiten der griechisch-platonischen Kontemplation (die in den Mystiken des Orients sich aufs höchste steigern) und wissen, daß sie als Züge des griechischen Geistes sich auf die christlichen Formulierungen ausgewirkt haben. Wir wissen um ihre stark transzendente Ausrichtung, die sich um die leiblichen, geschichtlichen, zeitlichen Vermittlungen nicht kümmerte. Ihre Tendenz, aus der Kontemplation einen Aufstieg zu Gott zu machen, auf dem man das Weltlich-Zeitliche hinter sich läßt, um ausschließlich in Gott aufzugehen, läßt sie leicht zu einer Evasion werden. Diese Mystik steckte die echt christliche Kontemplation an, nicht als isoliertes Faktum, sondern insofern das griechische Denken und «Ethos» mit seinem Dualismus die Frühkirche beeinflusste. In Fragen der Spiritualität geht dies besonders auf die Schriften des Hieronymus und vor allem auf die des Abtes Kassian (5. Jahrh.) zurück, welche die östlichen Tendenzen in die latei-

nische Spiritualität hineinbrachten. Kassian wurde zum meistgelesenen geistlichen Schriftsteller des Altertums und übte auf das Mönchtum einen entscheidenden Einfluß aus. Für ihn ist «die Kontemplation ein Sterben, ein Auszug, worin man sich von allen irdischen Dingen trennt, gleichzeitig jedoch auch ein neues Leben im Himmel. Der Kontemplative, der auf dem Gipfel des Berges der Beschauung angelangt ist, weilt eigentlich nicht mehr auf dieser Welt, sondern im wahren Vaterland. Er gleicht den heiligen Engeln und erfreut sich bereits ihrer Gesellschaft.»⁴ In Verquickung mit dieser Perspektive behielt man den echten, biblischen Begriff der Kontemplation, deren «geschichtliche» und «engagierte» Dimension bei. Eben diesen Aspekt der christlichen Kontemplation müssen wir heute in seiner ganzen Sinnfülle zurückgewinnen, damit es zu einer Erneuerung der Spiritualität kommt, die das «Kontemplative» und das «Politische» in unserem Kontinent wieder miteinander verbindet.

Nun aber stehen wir in diesem Moment in Lateinamerika vor der kirchlich bedeutsamen Tatsache, daß in der Erfahrung vieler Christen und Christengruppen – einschließlich der in den verschiedenen Aufgaben im Dienst der Befreiung engagierten – diese Zurückgewinnung in Gang kommt.

In diesen Engagements versuchen viele Gläubige, mit dem Herrn zusammenzuarbeiten bei Betätigungen, die der Erlösung und dem Aufbau des Gottesreiches dienen. In ihrem Einsatz auf dem gesellschaftlich-politischen Feld machen viele eine Entwicklung durch. Statt des Hangs, ihren Glauben in Frage zu stellen oder gar zu verlieren, kommt bei ihnen das Bestreben auf, ihn zu stärken, das Gebet wieder aufzunehmen und seinen Sinn von neuem zu entdecken. Obwohl sie oft nicht dazu geschult sind, werden sie auf eine enge Affinität zwischen dem Glauben und ihren Optionen aufmerksam.

Diese Christen nehmen gegen ein ungeschichtliches Heilsverständnis Stellung. Sie sehen das Heil in Verbindung mit dem tätigen Einsatz in Welt und Politik, auch wenn sie es nicht auf die Befreiung hier auf Erden beschränken. Sie legen sehr Gewicht auf die Befreiungspraxis und deren Effizienz und erblicken im Gebet die Gewähr dafür, daß diese Praxis von den evangelischen Werten bestimmt wird. Gerade ihr zuweilen sehr radikales Engagement hat sie in vielen Fällen dazu bewogen, ihren Glauben auf einen hohen Stand christlicher Mystik zu bringen (ein bekanntes Bei-

spiel dafür ist Néstor Paz, der christliche Guerillero, der vor vier Jahren im Guerillakampf in Bolivien fiel).

Diese Christen sehen in ihrer Glaubenspraxis eine Garantie dafür, daß ihre Entschlüsse von der Liebe bestimmt werden, daß ihre Optionen den Sinn für die Personwürde und die ethischen Werte bewahren und daß sie selbst sich von bloß pragmatischem Denken und von machiavellistischen politischen Methoden freihalten. Dadurch wird die Intensität ihres Einsatzes und ihre Scharfsicht keineswegs beeinträchtigt. Ihre christliche Lebensausrichtung ermöglicht es ihnen, über die Parolen der Politiker hinauszugehen und Wege zur Befreiung zu finden, die schöpferischer, menschlicher und brüderlicher sind. «Wir müssen in unserem Engagement das Gottesreich und die Hoffnung erleben. Wir dürfen nicht den Mut verlieren. Wir brauchen Antriebe zur Hingabe, die weit über die manchmal enttäuschende unmittelbare Erfahrung hinausgehen. Eine ernsthafte Spiritualität sichert diese Art der Erfahrung ...». «Der Christ, der an Befreiungsbewegungen teilnimmt, wird in dem Maß zu einem kontemplativen Menschen werden, als er den Plan Gottes für seine Brüder erfaßt und aus diesem Bewußtsein den entscheidenden Antrieb zu seinem Engagement macht. Dieser Geist befähigt zu universaler Liebe, ohne daß man seine Vorliebe für die Unterdrückten aufzugeben braucht ...»⁵

Kontemplation und tätiger Einsatz

Diese Gedanken sind nicht bloße Einfälle ohne christlichen Sinngehalt. Sie entsprechen der bei uns arg vernachlässigten biblischen, geschichtlichen, engagierten Dimension der Kontemplation.

Es geht darum, diese auf dem Weg der Integration zurückzugewinnen, ohne andere traditionell gültige Seiten der christlichen Kontemplation auszuschließen, vor allem nicht den Aspekt der zweckfreien Anbetung und der Liebe und Beschauung Gottes um seiner selbst willen. Die Dimension, um die es uns hier geht, hängt damit zusammen, daß die Kontemplation vom Wesen aus an die Glaubenskraft und an die Befähigung dieses Glaubens gebunden ist, das Leben und die Geschichte in ein neues Licht einzutauchen. Die Kontemplation besteht darin, daß man Gott in allen Sparten des Menschenlebens wirklich, wenn auch dunkel erfährt. Sie besteht in der Befähigung zur Christusbegegnung und im Erleben, daß man ihm kraft eines starken, inkarnierten Glaubens be-

gegnet ist (1 Joh 1, 1): «Das, was wir vom Worte des Lebens gehört und mit unseren Augen gesehen ... und mit unseren Händen betastet haben ...» Das, was Johannes bezeugt, ist beim Kontemplativen in seiner Glaubenserfahrung stets gegeben.

Diese «erlebnismäßige Begegnung» mit Gott, der sich uns in Christus offenbart, setzt die beiden kontemplativen Begegnungen voraus, von denen uns das Evangelium berichtet. Die erste dieser Begegnungen ist die mit der Person Jesu. Das Neue Testament stellt sie uns als den Urgrund jeglicher Hinwendung zum Glauben und zum kontemplativen Leben dar. Die Selbstoffenbarung Christi an die Menschen seiner Zeit (Zachäus, die Frau von Samaria, Petrus, die Emmausjünger usw.) brachte diese zu einer Begegnung und kontemplativen Erfahrung. Jede dieser Begegnungen ist für den Christen typisch, und im Neuen Testament heißt Christ sein soviel wie Jesus begegnet sein. Diese kontemplative Begegnung wurde auch den Aposteln zuteil, und sie liegt bereits reif vor in der Erfahrung von 1 Joh 1, 1. Sie erscheint als identisch mit der Berufung zum Apostelamt bei der Verkündigung (Mt 17, 1 ff). Diese Episode entspricht der Entdeckung einer neuen Seite am Christsein: einer kontemplativen Dimension, die über das Tun hinausgeht («Hier ist es gut sein ... Laßt uns drei Hütten bauen ...»). Die Begegnung mit der Person Jesu erhält für die Apostel einen Wert an sich, eine Vorzugsstellung, die in diesem Moment mehr gilt als das Tun.

Derselbe Typus kontemplativer Begegnung findet sich auch bei Paulus (2 Kor 12, 1 ff; Phil 3, 7 ff usw.) und im Leben sämtlicher Heiliger.

Die zweite Begegnung läßt sich von dieser Begegnung mit der Person Christi nicht trennen und bildet eine Ergänzung dazu. Es ist die ebenfalls kontemplative Erfahrung der Gegenwart Christi im Bruder, vor allem im «geringen Bruder». Sie wird in der vielberedeten Perikope Mt 25, 31–46 zum Typus erhoben: «Ich war hungrig, und ihr habt mir zu essen gegeben ... Was ihr einem meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan ...» Hier ist die Begegnung mit dem notleidenden Bruder (dem «Geringen») und der auf sie folgende Dienst an ihm eine Christuserfahrung, die in diesem Sinn ebenso kontemplativ ist wie die persönliche Begegnung mit dem Herrn selbst. Die beiden Begegnungen lassen sich nicht voneinander trennen. Die erste betont, daß das Christentum jedwede irdische Wirklichkeit transzendiert; die zweite, daß es sich inkarniert und von der Bruder-

liebe nicht trennen läßt. Die erste erinnert an das erste Gebot, Gott über alles zu lieben, und an die Absolutheit der Person Jesu. Die zweite erinnert an das Gebot, das dem ersten gleich ist: den Nächsten zu lieben wie sich selbst, und an die Gegenwart Christi in dieser Liebe. Die erste Begegnung erwächst aus dem kontemplativen Gebet und den verschiedenen Formen, mit Gott in Beziehung zu treten; die zweite stammt aus dem Welteinsatz als christliches Leben. Die zweite Begegnung «inkarniert» die erste und gibt der Begegnung mit Gott in unserem Gebetsleben eine geschichtliche Tragweite.

Die Jesuserfahrung im Dienst am Bruder vermittelt dem christlichen Bewußtsein überdies seine ganze gesellschaftliche Erstreckung, indem es dieses von einem rein individuellen, privatisierten Denken und von einer Kontemplation mit «platonischen» Tendenzen abhält. Sie gibt der Bruderliebe eine gesellschaftliche, kollektive Dimension, da es sich ja bei den «Geringen» in Lateinamerika nicht nur um Einzelpersonen handelt, sondern auch um ganze Menschengruppen, um an den Rand gedrückte Subkulturen, Gesellschaftsklassen und -sektoren. In ihnen ist Jesus kollektiv zugegen, und dies zu erfahren, stellt einen echt kontemplativen Akt dar.

Die so verstandene Kontemplation gibt dem Glauben einen gesellschaftlich-politischen Einschlag, und sie selbst erhält eine geschichtlich-gesellschaftliche Tragweite, ohne daß sie sich darauf beschränkte. Christus, den man im Gebet trifft und «schaut», «prolongiert» sich in die Begegnung mit dem Bruder hinein, und wenn wir Christus im Dienst an den «Geringen» zu erleben vermögen, so darum, weil wir ihm im kontemplativen Gebet bereits begegnet sind. Die Kontemplation besteht nicht nur in der Entdeckung, daß Jesus im Bruder zugegen ist («das habt ihr mir getan ...»), sondern auch in einem Aufruf zur Betätigung für ihn, zum Einsatz für die Befreiung («was ihr ihnen getan habt ...»). Die Kontemplation Christi im leidenden, geknechteten Bruder ist ein Appell zu tätigem Einsatz. Dies bildet den geschichtlichen Inhalt der christlichen Kontemplation in der lateinamerikanischen Kirche.

Die Christusbegegnung im Bruderdienst ist in den Gläubigen kontemplativ und macht sie zu «Kontemplativen im Tun», was ganz in der Linie der christlichen Überlieferung liegt. Dieses Erlebnis stellt sich nicht von selbst ein, sondern nur so weit, als im christlichen Bewußtsein Christus, dem man im Gebet begegnet, als Hintergrund des Tuns

ansichtig wird. «Der Andere», den man im kontemplativen Gebet erfährt, wird in der Begegnung mit «den andern» erlebt.

Diese Christusbegegnung in den andern läßt sich nicht improvisieren. Sie setzt voraus, daß man Jesus im Gebet betrachtet hat, und diese Erfahrung wird wiederum aktiv im Dienst an den Mitmenschen; sie erhält so eine gesellschaftliche und geschichtliche Sinnrichtung und läutert unsere Hingabe an die andern.⁶

Als kontemplative Erfahrung schließt der Einsatz für den Bruder und dessen Befreiung andererseits eine «begleitende», intuitiv erhellende Gegenwart des im Gebet angetroffenen Christus ein. Dieses innere Wissen um Jesus ist der Punkt, an dem sich das Gebet und der tätige Einsatz vereinen; es verhütet, daß das Engagement sinnleer wird, indem es Beten und Tun in ein und derselben kontemplativen Erfahrung umgreift. Die christliche Mystik ist eine Mystik des tätigen Einsatzes.

Geschichtliche und politische Tragweite der Kontemplation

Diese Überlegungen machen es notwendig, den Gedanken der Kontemplation neu zu formulieren und ihn zu ergänzen unter Wahrung aller traditionellen Werte, vor allem der Zwecklosigkeit und Transzendenz der Beschauung gegenüber einem «utilitaristischen» Denken, das sie in den Dienst profaner oder apostolischer Aufgaben stellen möchte. Es geht nicht darum, das kontemplative Gebet in den Dienst der Befreiung zu stellen, sondern darum, alle in ihr liegenden Kräfte und in diesem Fall ihre Dimension als Engagement zu entbinden.

Das Wesen des echten christlichen Betens bestand von jeher im «Weggehen von sich, um dem Andern – Gott – zu begegnen». Das echte Beten ist nicht eine Haltung, die als Ichsucht und Furcht vor der Wirklichkeit und der Verantwortung erscheinen könnte, sondern ein Akt höchster Selbstverleugnung und Selbstvergessenheit, um Christus und seinen Anrufen in den Menschen zu begegnen. In diesem Sinn ist das Gebet mit den klassischen Themen des Kreuzes und Todes verwandt: «Unser alter Mensch wurde mitgekreuzigt ... Wir sind nun mit Christus gekreuzigt ... um für Gott zu leben» (Röm 6, 6. 8. 11). Das schließt die Kreuzigung der Selbstsucht und die Läuterung des Ich als Vorbedingung der Kontemplation in sich. Diese Kreuzigung des Egoismus im Vergessen

seiner selbst, diese Dialektik Gebet-Engagement verwirklicht sich sowohl in der mystischen Dimension der Kommunikation mit Jesus in der lichten Nacht des Glaubens als auch im Opfer, das der tätige Einsatz für die Befreiung der Menschen voraussetzt. Der «Tod» des Mystikers und der «Tod» des Militanten sind die beiden Dimensionen des Auftrags, als Jesu Jünger das Kreuz auf sich zu nehmen (Mt 16, 24).

Die Einsamkeit, die innere Trockenheit und die «dunkle Nacht», welche die Übung der Kontemplation begleiten als Mittel, sich vom Egoismus zu läutern und von sich wegzugehen, um dem «Andern» zu begegnen, sind ebenfalls im Engagement des Christen, im Dienst am «andern» vorhanden. Um nämlich den andern als den andern, dem ich mich hinzugeben habe, und nicht als Verlängerung meiner selbst und meiner Interessen zu entdecken, muß man von sich weggehen, sterben, den Egoismus in einer «dunklen Nacht» von Einsprüchen ans Kreuz heften kraft eines ausdauernden Erlernens der Bruderliebe. Indem wir uns für Gott läutern, läutern wir uns für den Bruder, und umgekehrt.

Diese Fähigkeit, für den Bruder, insbesondere für den armen und geringen, dazusein, ist die Grundlage des Engagements des Christen in der Welt und der gesellschaftlich-politischen Tragweite seines Glaubens und seiner Liebe. In ihr wurzelt die öffentliche, gesellschaftliche Dimension der Kontemplation, die bis anhin ungebührlich privatisiert und arg mystifiziert worden war. Daraus, und nicht aus der Dialektik des Klassenkampfes, schöpfen die Gläubigen die Kraft zu ihrem kämpferischen Einsatz und zu ihrem Befreiungswerk.

Zum Gedanken der Läuterung, des Kreuzes und des Sterbens tritt das Thema der «Wüste» hinzu, das in der christlichen Spiritualität gleichfalls von jeher vorhanden ist. Auch hier müssen wir seine doppelte Dimension, seine mystische und politische Seite zurückgewinnen. In der christlichen Überlieferung besteht die «Wüste» vor allem in einer Geisteshaltung. Viele große Kontemplative – Jesus selbst (Mt 4, 1), Paulus (Gal 1, 17), viele Propheten (z. B. Ezechiel, Jeremia, Mose, Elija, auf die wir später noch einmal zu sprechen kommen), die ersten Mönche, manche kontemplative Orden und neuerdings Charles de Foucauld – suchten in gewissen Momenten ihres Lebens auch die eigentliche Wüste auf, um diese Geisteshaltung mit Hilfe eines entsprechenden äußern Rahmens zu verstärken. Die geographische Wüste wird zum Sinnbild

einer inneren Haltung, die sich von allem löst, um sich illusionslos, so, wie man ist, vor Gott hinzustellen; die in radikaler Armut alles nur von Christus erwartet und in Schweigen auf das Wort des «Andern» lauscht.

«Wüste» als innere Haltung besagt, daß der Mensch das Heil nicht selbst zu schaffen vermag. In der schmerzlichen Erfahrung seiner Begrenztheit bereitet man sich darauf vor, dieses Heil umsonst zu erhalten, wobei man dunkel darum weiß, daß Gott auf der Suche nach uns ist und daß das Christentum nicht so sehr in der Liebe des Menschen zu Gott als in der Menschenliebe Jesu besteht, der zuerst nach dem Menschen gesucht hat.

Der Gedanke der «Wüste» wurde fast ausschließlich mit dem mystischen Leben und dem Gebetsleben in Beziehung gebracht und in der Linie der «ersten Begegnung» formuliert (von der wir weiter oben sprachen), in der wir uns kontemplativ mit der Person Jesu in Verbindung bringen. Um die richtige Auffassung über die christliche Kontemplation zurückzugewinnen in einer Form, die dem im Befreiungskampf engagierten Christen etwas bedeuten kann, müßte auseres Erachtens die Erfahrung der Wüste auch auf die «zweite Begegnung» übertragen werden: auf die Christusbegegnung im Bruder, im Geringen.

Die kontemplative Haltung der Wüste stimmt mit diesem Engagement überein. Wenn die Wüste die großen Propheten schmiedete, so bedarf der heutige christliche Prophetismus in Lateinamerika ebenfalls der kontemplativen Haltung der Wüste. Die der Wüste entsprechende Haltung, von sich abzulassen, wieder die Begegnung mit dem Absoluten und mit der eigentlichen Wirklichkeit der Dinge zu suchen, ermöglicht es dem Christen, «aus dem System auszusteigen», es als eine ungerechte, verlogene Gesellschaft an den Pranger zu stellen und sich aus ihm herauszuhalten. Wenn der Christ sich nicht «in die Wüste zurückzieht», um innerlich aus dem «System» auszusteigen, wird er selbst nicht frei und zum Propheten, um die andern zu befreien. Wenn er es nicht versteht, in sich Schweigen zu schaffen, um die «versklavenden Worte» ersticken zu lassen und dem Wort der «Wahrheit, die uns frei macht», zu lauschen, kann er seine Umwelt nicht prophetisch und politisch umgestalten. Die Wüste als «politisches Erlebnis» befreit vom Egoismus und vom System; sie läßt Freiheit und Befreiungskraft entströmen.

Die echte christliche Kontemplation, die durch die Wüste hindurchgeht, macht die Kontemplativen zu Propheten, zu Helden im tätigen Einsatz,

und die Militanten zu Mystikern. Das Christentum bringt die Synthese zwischen dem Politiker und dem Mystiker, zwischen dem Militanten und dem Kontemplativen zustande, indem es die falsche Antinomie zwischen dem «religiösen Kontemplativen» und dem «engagierten Militanten» überwindet. Die echte Kontemplation, die durch die Begegnung mit dem «Absolutum Gottes» zum «Absolutum des Nächsten» führt, ist die Stätte, an der diese schwierige Symbiose zustande kommt, die für die lateinamerikanischen Christen in ihrem Engagement für die Befreiung der Armen so notwendig und so schöpferisch ist.

Kontemplation und Prophetismus in der biblischen Botschaft

Die von heutigen Christen bezeugte Synthese zwischen Engagement und Kontemplation und die Zurückgewinnung des authentischen Inhalts der Beschauung wurzeln in der besten Tradition des Christentums und der Bibel. Schon die Propheten stehen in dieser Linie. Sie sind Führer eines Volkes, Kritiker eines Systems, Verkünder einer Freiheitsbotschaft – nicht von einer Machtpolitik her, sondern im Namen und im Dienst des Volkes und aus der kontemplativen Versenkung in das Gotteswort heraus, das sie zum Handeln antreibt. Dies ist auch die mystisch-politische Linie des Christen, die vom Volk und vom Gotteswort und nicht vom Machtgoismus ausgeht. Namentlich die Prophetengestalt des Elija könnte für diese Christen von heute inspirierend sein. Dieser Prophet ist nach dem Zeugnis der Schrift von Eifer für Gott entflammt (1 Kön 19, 10), und von diesem Eifer, diesem Bestreben wurde er gepackt in der Wüste, in die er fliehen mußte (1 Kön 17, 2 ff; 19, 4–8). Aus der Wüste führt ihn Gott zur Anschauung seines Antlitzes; er offenbart sich ihm am gleichen Ort, wo Mose den Herrn «von hinten» gesehen hatte (1 Kön 19, 9–14). Diese Gottesoffenbarung ist nicht aufsehenerregend, sondern geschieht im «Säuseln eines leisen Wehens» (19, 12), um die Intimität Gottes mit den Kontemplativen und Propheten anzudeuten. Wie Mose, so wird auch Elija durch seine Gottesbegegnung zu einem Quell der Gerechtigkeit für sein Volk (19, 15–18).

Durch diese Begegnung mit seinem Herrn verwandelt, ist Elija imstande, den Mächtigen und den Unterdrückern von damals entgegenzutreten, die von den militärischen Siegen und von der äußern Machtentfaltung berauscht und von Na-

tionalstolz und Größenwahn erfüllt sind (1 Kön 16, 23–24). Im Baalstempel pflegen und propagieren Hunderte von falschen Propheten den Kult der Idole. Elija übernimmt es im Auftrag Gottes, diesen Machtsystemen die Stirne zu bieten und das Volk von der götzendienerischen Oppression zu befreien. Der Zusammenprall erreicht seinen kritischen Punkt auf dem Berge Karmel (1 Kön 18, 25 ff), wo Gott Elija beisteht und durch sein gnadenhaftes Eingreifen die Gegner zuschanden macht.

Jedesmal, wenn die Rechte Gottes auf dem Spiel stehen, übernimmt Elija von neuem seinen prophetischen Auftrag (2 Kön 1), und zwar nicht nur, wenn es sich um Götzendienst und religiöse Fragen handelt, sondern auch, wenn es um die Gerechtigkeit und um das Schicksal der Schwachen geht. So im Fall seiner prophetischen Anklage gegen Ahab, den König von Samaria, der den armen Nabot hatte ermorden lassen, um dessen Güter widerrechtlich an sich zu reißen (1 Kön 21). Schließlich bereut der König und bekehrt sich.

Im Neuen Testament wird die Symbolgestalt des Elija als eines engagierten Kontemplativen und Propheten allen Christen vor Augen gestellt. Johannes der Täufer, der größte der Propheten, steht in dieser Linie (Mt 11, 14), und Jakobus stellt in seinem Brief Elija als Vorbild des Glaubens und Betens hin, obwohl dieser doch «ein Mensch war wie wir» (Jak 5, 17). Sein Dialog mit dem verkörperten Jesus – wie zuvor sein Gespräch mit Jahwe im Säuseln der Brise – (Mt 17, 1 ff) ist in der christlichen Überlieferung als für den kontemplativen Propheten sinnbildlich aufgefaßt worden.⁷

In diese Linie ist auch die Gestalt des Mose hineinzustellen. Sie ist typisch für den Mystiker-Politiker, dem in der Wüste ein gewaltiges Gotteserlebnis zuteil wurde und der, unablässig von diesem Erlebnis bestimmt, ein Volk zur Befreiung führte.

Bei diesem Unternehmen ließ sein kontemplativer Sinn Mose in der Einsamkeit angesichts des brennenden Dornbusches der Absolutheit «des Andern» und der Absolutheit «der andern» begegnen, in denen sein erfahrener Glaube ihn ein Volk erblicken ließ, in dessen Mitte Jahwe wohnt, ein Volk, dem er die Freiheit der Gotteskinder vermitteln sollte. Dieser Sinn für die Kontemplation setzte diesen Mystiker zudem in stand, ein Volk, das sich nicht selten seiner Sendung nicht gewachsen zeigte, nicht zu «mystifizieren», und sich so in die Einsamkeit seiner prophetischen Füh-

rungsrolle zu schicken («Warum will uns der Herr in dieses Land bringen ...? Ist es nicht besser, wir ziehen wieder nach Ägypten? ... Laßt uns einen Führer wählen und wieder nach Ägypten ziehen! ...») [Num 14, 3–4]; «Warum habt ihr uns aus Ägypten herausgeführt, um uns an diesen bösen Ort zu bringen ...?» [Num 20, 5]).

In dieser prophetischen Einsamkeit hielt Mose jedoch an der Hoffnung fest, «als ob er den Unsichtbaren sähe», denn kraft seines kontemplativen Glaubens «erachtete er die Schmach des Christus für größeren Reichtum als die Schätze Ägyptens» (Hebr 11, 26–27).

Diese Hoffnung, von der der «politische Prophetismus» so sehr beseelt ist, ließ Mose in seiner Sendung sogar das größte Opfer auf sich nehmen: schließlich betrat er selbst das Land, in das er das Volk geführt hatte, nicht. Seinem Auftrag getreu, opferte er die Macht dem «Dienst an der Befreiung des Volkes».

Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung hat den Gedanken des Auszugs in seiner politischen Symbolik wieder zurückgewonnen und in Mose einen authentischen Politiker gesehen, der sein Volk einer besseren Gesellschaft entgegenführt.⁸

Wenn der christliche Politiker in Lateinamerika eine Spiritualität haben soll, die seiner Sendung und seinen Verpflichtungen entspricht, so besitzt er in Mose das inspirierende Modell. Dieser Prophet (und der christliche Politiker in der heutigen Geschichtsstunde des Kontinents sollte ebenfalls ein Prophet sein) hielt in seinem politischen Wirken die großen Sinnlinien seiner Sendung lebendig. Er war sich bewußt, daß die politische Befreiung aus Ägypten in einem viel weiteren, umfassenden Plan Gottes liege: im Plan, dieses Volk zum eschatologischen Heil zu führen. Er war sich bewußt, daß seine politische Führung immer Stückwerk bleibe und bald vereitelt, bald zurückgewiesen werde, weil nicht er der eigentliche, endgültige Befreier des Volkes war, sondern der, dessen Reich kein Ende hat. Dennoch setzte er sich bis zum Ende ein, weil die Hoffnung, die ihn beseelte, nicht aus ihm selbst kam, sondern sich Tag für Tag erneuerte in der Begegnung mit seinem Herrn.

Ist nicht die Hoffnung die große innere Kraft, die den Politiker beseelt?

Nach einer andern Seite hin ist die Botschaft, die uns der Messianismus Jesu vermittelt, ebenfalls höchst aufschlußreich. In ihm führt die Kontemplation nicht zu einem direkt weltlich-zeit-

lichen, sondern zu einem prophetisch-pastoralen Einsatz mit gesellschaftlich-politischen Auswirkungen. In ihm geht es mehr um den Dienst der Evangeliumsverkündigung als um politische Aktion in der Welt.

Somit kann der Einsatz für die Armen und Gerungen in zwei Richtungen konkrete Gestalt annehmen. Die erste Richtung ist die direkt politische Option. In ihr lenkt der Christ seine christliche Liebe – den Dienst an Christus im «ändern» – in die Kanäle von Projekten, weshalb es für ihn nötig ist, an der Macht teilzuhaben. Das liegt seiner Option für eine Partei zugrunde, worin für ihn die christliche Liebe den wirksamsten Weg zur Befreiung findet. Hier wird sein kontemplatives Engagement zu einer Strategie und Parteipolitik.

Die zweite Richtung des Einsatzes für die «Gerungen» ist die pastoral-prophetische Option. In ihr bettet sich die christliche Liebe, der Quellgrund der Kontemplation, in die Kanäle der Wirkung und tatkräftigen Verkündigung der Botschaft Christi von der Befreiung der Armen und «Gerungen». Diese Botschaft wird zu kritischem Bewußtsein und vermag die tiefgreifendsten und entscheidendsten befreienden Änderungen zu beseelen. In diesem Sinn hat sie gesellschaftliche und politische Auswirkungen. Diese Option ist charismatischer und damit seltener.

Die engagierte Liebe bedarf dieser beiden Ausdrucksweisen, die nicht als einander ausschließend zu beurteilen sind. Auch die menschliche Liebe kommt sowohl in der Ehe als auch im selteneren charismatischen Zölibat zum Ausdruck; beide Liebesformen sind sinnvoll, wie die beiden Formen des Engagements, von denen wir gesprochen haben; sie sind wirkkräftig und legitim christlich. Die zweite Form des Engagements, die mehr die des Pastoraldienstes und der Hierarchie ist – obwohl sie weitere Weisen des Engagements nicht unbedingt ausschließt –, ist diejenige Form der Militanz, zu der sich Christus und die Apostel entschieden. Damit verzichteten sie auf Macht und Politik und schufen dafür auf der Gewissensebene die Voraussetzungen, die für die fortschreitende Befreiung von allen Oppressionsformen notwendig sind.

Indem sie die Gegenwart Gottes in jedem Menschen und damit die Würde und die absolute Zielbestimmung des Menschen aufdeckten, teilten Christus und die Apostel nicht nur ihre kontemplative Schau des Menschen mit, sondern gaben dieser prophetischen Verkündigung einen gesellschaftlich-politischen Inhalt, da sie kundtaten, daß

diese Botschaft sich nicht mit dem herrschenden Gesellschaftssystem und den heidnischen Einstellungen zu den Menschen verträge.

Indem er sich in erster Linie für die Armen und Geringen einsetzte und sich besonders mit ihnen identifizierte, rief Christus die Armen ins Gottesreich und ließ sie auf es zuschreiten. Diese Einstellung besteht nicht bloß in einem mystischen Akt – darin, daß man ein Auge für die Gegenwart Jesu in den Besitzlosen hat und deren Würde entdeckt –, sondern führt zu einem gesellschaftlichen Engagement und hat politische Auswirkungen, da die Eingliederung der Armen in das Gottesreich auf dem Weg über die Geschichte erfolgt und eine fortschreitende Befreiung dieser Armen und Geringen von konkreten Gesellschaftssystemen erfordert.

Jesus verkündigte die Seligpreisungen. Man kann diese Botschaft nicht verkünden und ihr nicht nachleben, ohne daß man aus einer Hoffnung heraus lebt, ohne daß man ein kontemplativer Christ ist. Doch diese Seligpreisungen machen auch die «ethische Haltung» der Kontemplativen aus. Diese radikale Weise, dem Evangelium nachzuleben, ist eine Prophetie, welche die Einzelpersonen und die Gesellschaften in gleicher Weise in Frage stellt.

¹ G. Gutiérrez, *Theologie der Befreiung* (München-Mainz 1973) 2–3.

² So wiederum G. Gutiérrez in seinem Aufsatz in diesem Heft von «Concilium».

³ K. Rahner/H. Vorgrimler, *Kleines theologisches Wörterbuch* (Herder-Bücherei Nr. 108–109) 48 (Stichwort «Beschauung»).

⁴ Zitiert in S. Marsili, Casiano ed Evagrio = *Studia Anselmiana* 5 (Roma 1936) 57.

⁵ Vgl. den Bericht von S. Galilea, *Das religiöse Erwachen und die Befreiungsbewegungen in Lateinamerika: Concilium* 9 (1973) 669.

⁶ Vgl. Rahner/Vorgrimler aaO.

⁷ Vgl. Léon-Dufour, *Vocabulaire de théologie biblique* (Cerf, Paris 1964) 231.

⁸ So G. Gutiérrez, *Theologie der Befreiung* aaO. 143 bis 145; E. Pironio, *Teología de la liberación* (Criterio 1606, Buenos Aires 1970) 786; H. Assmann, *Opresión-liberación,*

So verpflichtet uns die biblische Botschaft – von Mose bis zu Jesus – auf beide Aufgaben des befreienden Glaubensengagements. Bei Mose nimmt die Befreiung ein weltliches, politisches Gepräge an und weist auf die Befreiung im Vollsinn durch Christus hin. Mit Jesus kommt es zu dieser Befreiung im Vollsinn. Die Befreiung erhält eine eschatologische, entscheidende Gestalt: sie rettet und ändert den Menschen und die Gesellschaft von innen her. Sie erfordert aber auch gesellschaftlich-politische Veränderungen, so wie die Befreiung bei Mose die Herzensbekehrung und die eschatologische Berufung des Volkes Israel in sich schloß.

Hier sind die mystisch-prophetische Dimension und die politische Dimension des Glaubens und der Kontemplation inkarniert. Jeder gläubige Christ in Lateinamerika setzt sie heute mehr oder weniger in verschiedenen Ausprägungen ins Leben um, so, daß man, je nach seiner Funktion und Berufung, einander ergänzt. Damit bilden der «Mystiker» und der «Politiker» in ein und derselben Berufung eine Einheit, denn der Quellgrund ihrer christlichen Schau ist derselbe: das Leben und Wirken Jesu, dem man im Gebet und in den Brüdern, vor allem in den «geringen», begegnet (Mt 25, 41).

desafío a los cristianos (Montevideo 1971) 71; R. Alves, *El pueblo de Dios y la liberación del hombre* (ISAL 3, Montevideo 1970) 9ff. Dazu kommen viele weitere Schriften. In diesem Punkt stimmen die Autoren auffällig überein.

Übersetzt von Dr. August Berz

SEGUNDO GALILEA

geboren 1928 in Santiago de Chile, 1956 zum Priester geweiht. Seit 1963 Mitarbeiter der Abteilung Pastoral des CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano) in Mexico und Ecuador. Gegenwärtig Leiter des Lateinamerikanischen Pastoralinstituts. Er veröffentlichte zahlreiche Aufsätze zu Fragen der Pastoral in Lateinamerika sowie mehrere Bücher, u. a.: *Contemplación y Apostolado* (1972), *Espiritualidad de la Liberación* (1973).