

Enrique Dussel

Das Exodus-Paradigma in der Theologie der Befreiung

Das *Wiederlesen* des *Exodus* durchzieht die Geschichte der lateinamerikanischen Kirche. Um die Mitte des 16. Jahrhunderts, kurz nach der Conquista, sagt der heilige Bischof von Popayan, Juan del Valle, daß die Ureinwohner «schlimmer behandelt werden als die Sklaven in Ägypten»¹. In der Urkunde, in der er Hunderttausende von Ureinwohnern aufruft, sich gegen Spanien in Peru zu erheben, schreibt der mutige Revolutionär, der Inka Tupac Amaru, am 14. November 1780: «Der katholische Eifer eines Sohnes der Kirche, da ich mich in der heiligen Taufe als Christ bekenne..., habe ich mich zum Fürsprecher und Verteidiger des ganzen Reiches gemacht, in der Hoffnung, daß jemand *das Joch dieses Pharaos*, der Corregidores nämlich, *abschütteln* werde ... Meine ehrlichen Absichten haben zum Ziel, *für mein Volk* die absolute *Freiheit von jeglicher Unterdrückung* zu erlangen.»²

Und in unserem Jahrhundert schließlich findet sich der Ausdruck «Land, in dem Milch und Honig fließen» am Ende der Hymne der Sandinisten in Nicaragua. Und ein Fidel Castro in Kuba äußert in seiner Verteidigungsschrift «La historia me absolverá» (= «Die Geschichte wird mich freisprechen»): «Die zehntausend Kleinbauern, die (1956) ein Leben lang einen Boden bearbeiten, der ihnen nicht gehört, und immer einen traurigen Blick auf ihn werfen *wie Mose auf das verheißene Land...*»³

Innerhalb dieser geschichtlichen Tradition des lateinamerikanischen Volkes hat die Theologie der Befreiung daher von Anfang an das Paradigma des *Exodus* als ihr eigenes Grundschema begriffen. Und dies in solchem Maße, daß man sie wegen ihres ständigen Rückgriffs auf das *Neu-Lesen* des *Exodus* kritisiert hat.

I. Die Relevanz des Exodus-Paradigmas für die Dritte Welt heute

Der *Exodus* erscheint in der afrikanischen Befreiungstheologie⁴ an zentraler Stelle, wobei man nicht vergessen darf, daß der Schauplatz der Exoduserzählung das wirkliche Nordafrika war. Das gleiche läßt sich von der asiatischen Befreiungstheologie⁵ sagen, wo die Unterdrückung und Ausbeutung der Armen – vielleicht in noch erheblicherem Maße als in Lateinamerika selbst – eine nicht zu verhehlende, offensichtliche Tatsache ist. In Lateinamerika haben wir von Anfang an immer auf den *Exodus* zurückgegriffen. Ich erinnere mich daran, daß ich seit 1967 meine Vorlesungen im IPLA (Instituto Pastoral Latinoamericano des CELAM in Quito) mit der Exegese von *Exodus* begann⁶; hier waren die wesentlichen Begriffe der Theologie der Befreiung entfaltet. Ebenso mußten zu verschiedenen Zeiten die Befreiungstheologen immer auf die grundlegenden *Exodustexte* Bezug nehmen⁷.

Rubem Alves äußert bereits 1970: «Der *Exodus* war die Erfahrung, die das Bewußtsein des Volkes Israel entstehen ließ. Er wurde zum strukturierenden Mittelpunkt, der seine Art und Weise, die Zeit und den Raum zu organisieren, bestimmt. Man beachte, daß ich nicht einfach sage, der *Exodus* sei ein Teil der Bewußtseinsinhalte des Volkes Israel. Wenn dies so wäre, dann wäre der *Exodus* eine Information unter anderen. Mehr als eine Information ist er *ein strukturierender Mittelpunkt*, denn er bestimmt die integrierende Logik, das Prinzip der Organisation und Interpretation der Tatsachen der geschichtlichen Erfahrung. Daher bleibt der *Exodus* keine sekundäre Erfahrung... Er wird zum *Paradigma* für die Interpretation *des gesamten Raums und der gesamten Zeit.*»⁸

Vor sechzehn Jahren hat der große brasilianische protestantische Theologe ausdrücklich (bis in die Bezeichnung «Paradigma» hinein) auf das Thema hingewiesen, das uns beschäftigt. Wir wollen die Frage schrittweise erörtern.

Mit «Paradigma», generativer Matrix oder «Schema» (eher im kantischen Sinne) wollen wir die *Struktur* bezeichnen, die aufgrund von fundamentalen *Kategorien* eine ganz bestimmte Anzahl von *Beziehungen* herstellt, die zu Erzeugern nicht nur einer Theologie, sondern der alltäglichen Hermeneutik des Glaubens des christlichen Volkes werden.

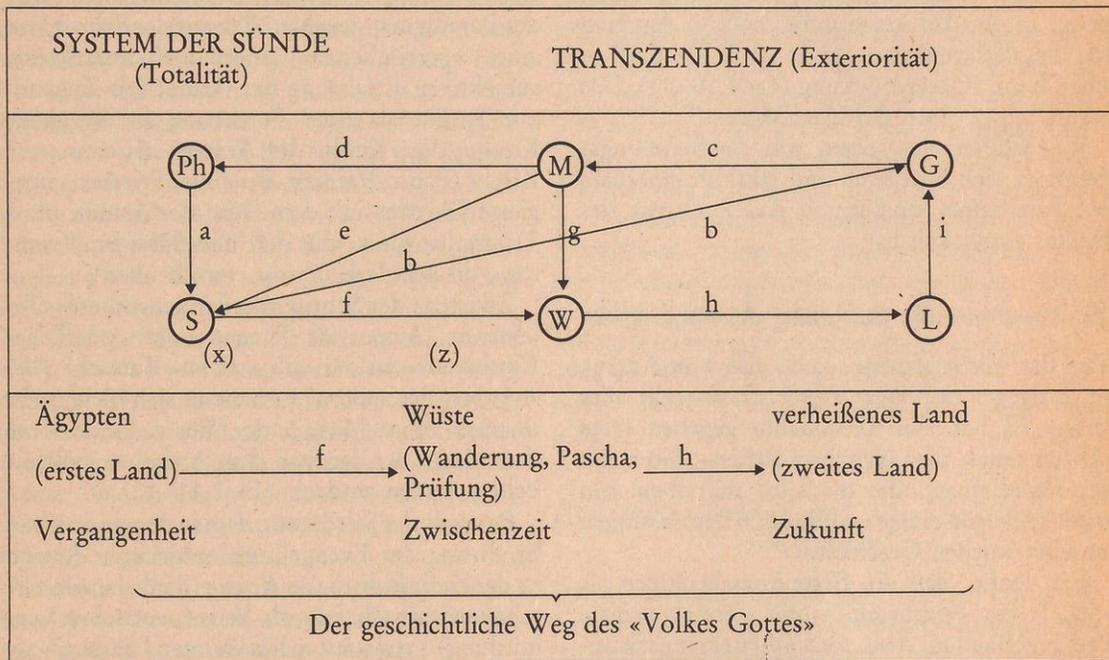
Diese *Kategorien* sind im wesentlichen sechs: 1. Ägypten mit der Pharaonenklasse (Ph), die Unterdrücker, Sünder (Ex 1,8); 2. die ausgebeuteten, gerechten Sklaven (S) (Ex 1,11); 3. der Prophet Mose (M) (Ex 2,1ff.); 4. der hörende und verwandelnde Gott (G) (Ex 3,1ff.); 5. die Wanderung (W) durch die Wüste, das Pascha, die Prüfungen, die so aktuelle Uneindeutigkeit des Priesters Aaron (Ex 12,37ff.); 6. das *verheißene Land* (L) (Ex 3,8).

(Dialektik Prophet-Priester) (in der gesamten Erzählung über die Wüstenwanderung); h) *Einzug*, Aufbau des neuen Systems (Jos 3,16ff.); i) *Erlösung*, Reich, Lebensgemeinschaft, die ein neues Ägypten sein kann (1 Sam 8, 10–16) und sich daher aufspaltet: in das geschichtliche (immer übersteigbare) verheißene Land und das (absolute, erst nach der Geschichte voll zu verwirklichende) Reich Gottes.

Aber, wie Rubem Alves deutlich macht, gibt es drei Raum-Zeit-Bereiche, die den Diskurs, die Praxis organisieren: 1. *Ägypten* als *Vergangenheit*, «erstes» *Land*; 2. *die Wüste* als «Zwischenzeit» und Durchgangsstrecke; 3. *das verheißene Land* als utopisches Ziel, *Zukunft*, «zweites» *Land*.

Die Gesamtheit des Diskurses, der geschichtlichen Praxis, des Paradigmas hat ein *Subjekt*: «die

Vereinfachtes Schema des Exodus-«Paradigmas»



Die grundlegenden *Beziehungen* aufgrund der Kategorien, der *Struktur* des Paradigmas sind im wesentlichen acht: a) die *Unterdrückung* oder Sünde (Ex 1, 1–22); b) das *Schreien* des Volkes (Ex 3,7); c) die *Umkehr*, der Anruf des Wortes an den Propheten (Ex 2,11–4,17); d) *Mahnung* an die Adresse des Unterdrückers, des Sünders (Ex 4,18–6,1); e) die *Aufforderung* an das Volk Gottes (Ex 6,2–27); f) der *Auszug*, die Befreiung (Ex 7,8ff.); g) das *kritische prophetische Handeln* auch im Widerspruch zu dem Priester Aaron

Kinder Israels»⁹, das Volk der Unterdrückten, das sich im Bund mit seinem Gott von der Sklaverei der Ausbeutung, der Sünde befreit: «Ich selbst ziehe mit dir hinunter nach Ägypten, und ich führe dich auch selbst wieder herauf» (Gen 46,4).

Das Paradigma läßt sich theologisch in der «relectura» («Neulesen») erkennen, die die Bibel an sich selbst vornimmt: «Aufgrund des Glaubens weigerte sich Mose, als er herangewachsen war, Sohn einer Tochter des Pharaos genannt zu

werden; lieber wollte er sich zusammen mit dem Volk Gottes mißhandeln lassen, als flüchtigen Genuß von der Sünde zu haben; ... Aufgrund des Glaubens *verließ* er Ägypten... Aufgrund des Glaubens vollzog er das Pascha und bestrich die Türpfosten mit Blut... Aufgrund des Glaubens *zogen* sie durch das Rote Meer wie über trockenes Land ... Aufgrund des Glaubens geschah es, daß die *Mauern* von Jericho einstürzten...» (Hebr 11,24–30).

Bei uns Lateinamerikanern fand der Text des *Exodus* jedenfalls immer stärkste Beachtung. Der Grund ist klar: «Nun ist aber die Befreiung eine politische Affäre. Sie bedeutet das Ende einer Situation, die von Raub und Elend charakterisiert ist, und den Beginn des Aufbaus einer gerechten und brüderlichen Gesellschaft. Unordnung wird beseitigt und eine neue Ordnung geschaffen. Die ersten Kapitel des *Exodus* beschreiben uns die Situation der Unterdrückung, in der das israelitische Volk in Ägypten wie im «Sklavenhaus» (13,2; 20,2; Dt 5,6) zu leben hatte: Unterdrückung (Ex 1,10–11)... Da beruft Jahwe einen Befreier: Mose.»¹⁰

Wir wollen nun sehen, wie die Befreiungstheologie sich historisch und faktisch innerhalb des Paradigmas und durch das Prädigma des *Exodus* entwickelt hat.

II. Die chronische Entfaltung des Paradigmas

Man darf nicht glauben, es sei alles von Anfang an fertig gewesen oder es sei mittlerweile alles fertig. Es hat eine Geschichte gegeben (eine «Diachronie» der «synchronischen» Momente des Paradigmas), die noch zu schreiben sein wird. Es folgen einige einführende Bemerkungen zu einer solchen Geschichte.

Ich denke, daß die Befreiungstheologen als «Schule von Propheten» – und nicht als geniale Persönlichkeiten, denn sie sind lateinamerikanische Gemeinschaftsphänomene – sich allmählich der genannten Kategorien und Beziehungen «bewußt wurden». Daß sie ihren Inhalt semantisch ergründet haben und daß die Theologie sich daher, ausgehend vom «Bewußtsein des christlichen Volkes» Lateinamerikas selbst, neben der geschichtlichen Praxis dieses Volkes, auf ihrer Grundlage und *a posteriori* in Bezug auf sie entwickelte. In den sechziger Jahren konnte noch nicht alles dasein, weil das christliche Volk selbst noch keine spirituellen geschichtlichen Erfahrungen von Bedeutung gemacht hatte. Die

Geschichte hat die explizite Bewußtwerdung hinsichtlich der Momente des Exodus-Paradigmas in der Befreiungstheologie entscheidend bestimmt. Ein Theologe aus einem einzigen lateinamerikanischen Land hätte diese Aufgabe, die die «Schule der Propheten» gemeinsam (in gegenseitiger Befruchtung) und von der Erfahrung des christlichen Volkes in *verschiedenen Ländern* her bewältigt hat, niemals leisten können. Die Tatsache, daß in der Theologie der Befreiung manche Theologen herabgewürdigt werden oder der Erfahrung einiger Länder zu große Bedeutung beigemessen wird, läßt eine kirchliche und lateinamerikanische Erscheinung verarmen, die bereits heute ein «historisches Faktum» ist, das in vielerlei Hinsicht den engen Horizont der Theologie und des Rein-Kirchlichen überwunden hat.

Zumindest auf fünf Ebenen hat es eine diachronische Entwicklung der *theologischen Bewußtwerdung* im Hinblick auf die Strukturen des Paradigmas gegeben. Erstens der Schritt von einer «persönlichen» (individuell-abstrakten), subjektiven Erfahrung der Armut (als Tugend) zur Armut als einer Forderung an die ganze Kirche; die «Kirche der Armen» als eine *arme* Kirche (Papst, Vatikan, Bischöfe, Priester, engagierte Christen mit dem Geist der Armut, ohne Triumphalismus, die den überflüssigen Reichtum, die Ländereien usw. verschenken).

Zweitens der Schritt von der genannten «subjektiven» Armut als Tugend oder «geistlicher Kindschaft» zu der «objektiven» Tatsache «*des Armen*», des andern. Es handelt sich nicht mehr um den armen Mose in der Wüste, sondern um den Mose, der den von dem Aufseher mißhandelten Armen entdeckt (Ex 2,11–12).

Drittens der Schritt von dem in der spirituellen Erfahrung des Evangeliums entdeckten Armen zu der Definition dieses Armen (dank den Gesellschaftswissenschaften als hermeneutischer Vermittlung) – zunächst in bestimmten Ländern – als «Klasse» und später – in anderen lateinamerikanischen Ländern – als «Volk». Man war von der «Subjektivität» (Armut-Tugend) zur «Objektivität» (Armer-Klasse-Volk) gelangt.

Viertens der Schritt von dem Armen, der Klasse, dem Volk als Objekt einer «Option für» (ich [Subjektivität!] *optiere für* einen andern) zu der Bestätigung des Armen, der Klasse, des Volkes als «Subjekt» der Kirche und der Geschichte (man kommt vom Volk als «Objekt» wieder zu ihm selbst als «Subjekt» zurück). Erst jetzt entsteht (dank der überholten, aber not-

wendigen Vermittlung der «Volkskirche» [= »Iglesia popular«] die «Kirche der Armen», aber nicht mehr wie in der Zeit des II. Vatikanums als «arme Kirche» (Bischöfe, Priester usw.), sondern als die Kirche, die das *geschichtliche christliche Volk* der ganz realen und konkreten Armen von Fleisch und Blut, mit Hunger und Unterdrückung zum «privilegierten Subjekt» hat, dem die hierarchischen Strukturen (Papst, Vatikan, Bischöfe, Priester usw.) dienen und das sie zu ihrem Bezugspunkt machen müssen.

Und schließlich fünftens die Diachronie, die vielleicht am meisten mit dem *Exodus* im Einklang steht. Das heißt, das christliche Volk *liest* die Schrift von seiner konkreten geschichtlichen Situation her *neu*. In der Unterdrückung, den Diktaturen, der Ausbeutung ohne Hoffnung sieht es sich wie in einem lateinamerikanischen Ägypten (S) (heute, 1986, in Chile, aber 1976 in Brasilien, Argentinien, Nicaragua usw.). In den vorrevolutionären Verhältnissen (heute beispielsweise in Guatemala) sieht es sich in der furchtbaren Situation der «Plagen» in Ägypten (Moment x von Pfeil f: der Beginn der Befreiung). In ausgesprochen revolutionären Situationen wie in El Salvador (Moment z von Pfeil f: der Auszug in die Wüste). Der Zeitpunkt des Eindringens in die Wüste, die heftige Verfolgung durch die Heere des Pharao (die *Contras* in Nicaragua? So deuten es die Basisgemeinden in Estelí, der Verrat Aarons (des Priesters – heute des Bischofs?...), usw. – Schließlich die Errichtung der neuen Ordnung (angesichts des *I. Nationaltreffens der Kirche in Kuba* ENEC im Februar 1986 möchten wir meinen, schon eine neue Ordnung zu sehen, die allerdings *niemals das endgültige Reich* ist).

Wir wollen all dies der Reihe nach betrachten, immer in der Art eines Resümées, eher als Anregung denn als abgeschlossene Analyse.

III. Erste semantische Verschiebung: vom «einzelnen» zur «armen» Kirche

Noch in der Vorgeschichte der Theologie der Befreiung in den fünfziger Jahren machte man die spirituelle Erfahrung einer tiefgreifenden Armutsforderung: Charles de Foucauld, eine franziskanische Erneuerung in verschiedenen Kreisen der Kirche, die Erfahrung der französischen Arbeiterpriester in den Flüchtlingslagern des II.

Weltkriegs usw. – Ich persönlich war von 1959 bis 1961 bei Paul Gauthier in Nazaret¹¹. Dort galt uns als Lebensregel: «Der Geist des Herrn hat mich gesalbt, um *die Armen* zu evangelisieren» (Jes 61,1; Lk 4,18). Als Arbeiter (Zimmerleute) im arabischen Sikkun von Nazaret oder als Fischer in Tiberias (im Kibbutz Ginnosar) entdeckten wir den armen Jesus und den armen Arbeiter Jesus. Bischof Hakim (von Nazaret), Bischof Hammer (von Tournai) und unter anderen Hélder Câmara brachten von der Equipe in Nazaret her das Thema der «Kirche der Armen», das Papst Johannes XXIII. sich selbst zu eigen machte, ins Gespräch. Es ging um die persönliche, individuelle Armutsforderung: vom Papst und den Kardinälen angefangen bis zu Bischöfen und Priestern, Ordensfrauen und engagierten Christen. Der Erzbischof von Medellín gab seinen Bischofspalast auf und zog in ein Armenviertel. Bischof Manuel Larráin sollte wegen des Armutsgedebots die Ländereien seiner Diözese verteilen. Die Bischöfe verkauften ihre goldenen Brustkreuze und ersetzten sie durch andere, die kein Edelmetall enthielten. Von der persönlichen Armut, dem «geistlichen Kindsein» (der Kleinen Thérèse von Lisieux, die uns in ihrer Jugend so tief beeindruckte) zur gemeinschaftlichen und kirchlichen Armut der Gesamtinstitution, zu einer nicht-triumphalistischen, demütigen, dienenden, armen Kirche. Dies vollzog sich in vielen lateinamerikanischen Kreisen zwischen 1962 und 1965. Und dies schlug sich später in den ersten Werken der Theologie der Befreiung nieder.

IV. Zweite Verschiebung: Von der «Armut» zum «Armen»

Die «subjektive» Armut (des Christen oder der Kirche) war noch so etwas wie eine Vorbereitung (siehe M im Schema oder Paradigma). Es war das «Lege deine Schuhe ab» (Ex 3,5): Forderung und Umkehr, vorwegnehmende geistliche Erfahrung (darum der Ursprung der späteren Befreiungstheologie). Aber jetzt kann der Prophet in der Wüste, der umgekehrt ist, einen Diskurs beginnen. Zu Anfang war es der über «Glaube und Politik». Die Möglichkeit eines *politischen* Engagements von Studenten (JUC = Juventud Universitaria Católica), von engagierten Arbeitern (Juventud Obrera Católica). Die kubanische Revolution (1959, zur gleichen Zeit, als Johannes XXIII. den Gedanken an ein Konzil aussprach)

hatte viele junge Menschen aufgefordert, eine subjektivistische Spiritualität zu überwinden, und war der Augenblick des Handelns, auch des revolutionären (man erinnere sich an Camilo Torres: Glauben und Nächstenliebe gemeinsam zum wirksamen Einsatz). Die «Objektivität» der Forderung nach Engagement verlangte die Anwendung der Gesellschaftswissenschaften und, wenn nötig, auch der marxistischen Analyse (man denke an die *Acção Popular* zu Beginn der sechziger Jahre in Brasilien).

Ich glaube, daß nur in dem Moment, in dem das revolutionäre politische Thema sich mit der spirituellen Erfahrung der subjektiven Armut verbindet, sich etwas Grundlegendes ereignen kann. Und bei diesem Thema ging es um das «des Armen»¹². Ich erinnere mich an die sehr sinnvolle Kritik von Hugo Assmann hinsichtlich der Ambivalenz der Kategorie «arm». Bis zu diesem Zeitpunkt hatte sie außerhalb Argentiniens noch nicht in die Befreiungstheologie Eingang gefunden. Bei der Begegnung in El Escorial (1972) wurde das Thema ausdrücklich behandelt: zum ersten Mal trafen wir Befreiungstheologen in so großer Zahl zusammen. Dort wurde «der Arme» als Kategorie und Realität plötzlich in expliziter Form zum Thema gemacht.

Jetzt konnte man nicht mehr nur von einer «armen» Kirche (subjektiver und hierarchischer Aspekt) sprechen, sondern von einer «Option für die Armen» (objektiver Aspekt). Aber man beachte: Wenn die Kirche, der Prophet (M) für den Sklaven *optiert* (S, Pfeil e im Schema), so bedeutet dies, daß sie bzw. er damit noch *nicht* von Geburt an der Arme *ist*. Es handelt sich um einen Schritt zu größerer Reife, keinesfalls aber um das Ende des Prozesses oder der objektiven Umkehr der Kirche.

V. Dritte Verschiebung: Vom «Armen» zur «Klasse» und zum «Volk»

Wer ist der «Arme»? Der abstrakte Arme oder der einzelne, konkrete Arme? Nicht lange, da hieß es in El Escorial: Der Arme ist auch eine gesellschaftliche «Klasse». Aber er kann auch das «Volk» sein. Der Arme läßt sich auch im marxistischen Denken nicht mit einer gesellschaftlichen «Klasse» gleichsetzen, aber man nahm diesen Begriff in seiner Ambivalenz, um ihm seine ganze soziale und evangelische Bedeutung zu geben. Eine chilenische (mitten in der Regierungszeit der Unidad Popular) und peruanische

Richtung sprach sich mehr für die Betonung des Klassenbegriffs («clasismo») aus. Die argentinische Richtung des Südzipfels (mit der Erfahrung der Rückkehr zum Peronismus) tendierte zum Begriff «Volk»¹³. Der «clasismo» hatte etwas Einseitiges an sich, der «populismo» gleichfalls. Soviel aber ist gewiß, daß beide Strömungen sich mit dem, was das Wertvollste an ihnen ist, um das Jahr 1973 vereinigen: Der Hirtenbrief der Bischöfe aus dem Nordosten Brasiliens «Ich habe das Schreien meines Volkes gehört» (man beachte das *Exodus*-Zitat!) ist in etwa der Beginn der geistlichen Erfahrung einer «Volkskirche» (der argentinische Anteil verbindet sich mit dem «clasismo»-Anteil zu einer Einheit, aber gleichzeitig rückt jetzt auch die zuvor fehlende Kategorie «arm» in den Mittelpunkt).

Tatsächlich hat sich eine doppelte Entwicklung vollzogen (bei S). Auf der einen Seite optiert die (subjektiv) «arme» Kirche, wie wir bereits sagten, für «die (objektiv) Armen», aber der «Arme» ist jetzt (dank der Vermittlung der Gesellschaftswissenschaften und des politischen Engagements der Christen) «Klasse» und mehr noch «Volk». Der «Arme» ist komplexer geworden, er hat sich vergeschichtlicht, konkretisiert. Er ist jetzt *real*, ist lateinamerikanisch: das «lateinamerikanische christliche Volk».

Doch darüber hinaus entdeckt nun die subjektiv arme Kirche, daß sie als *Volkskirche* (im objektiven Sinn) «Volk Gottes» ist – nicht mehr im Sinne einer Option (es optiert der Prophet oder die prophetische Kirche M), sondern im Sinne einer Selbstbehauptung: *Das Volk selbst wird zum Subjekt* (S im Schema ist jetzt das Subjekt: «die Söhne Israels»). Das heißt, der Arme, die Klasse, das Volk, für die man objektiv optiert, werden jetzt zu Subjekten (die Subjektivierung des Prozesses, aber nicht mehr im Sinne einer Tugend, der individuellen Armutstugend der 50er Jahre, sondern als Subjektivierung der Armen selbst, die das «*Bewußtsein* [haben], das Volk Gottes zu sein», der auserwählteste Teil der Kirche, der notwendige Bezugspunkt für die Evangelisierung: Die evangelisierten Armen [die «Basisgemeinden» usw.] werden Evangelisatoren)¹⁴.

Dieser letzte Schritt, der nach der nicaraguanschen Revolution (1979) vollzogen wird, läßt ins Bewußtsein treten, daß es nicht mehr notwendig ist, von *Volkskirche* zu sprechen, und so kehrt man zu der Bezeichnung Papst Johannes' XXIII. «*Kirche der Armen*» zurück. Aber «der Armen»

meint jetzt nicht nur eine *arme* Kirche, sondern in ganz grundlegender Weise die wirklichen und geschichtlichen «Armen» als bevorzugtes «Subjekt» der Kirche selbst.

Dies bedeutet, daß die Sklaven (S) «Subjekte» eines möglichen Befreiungsprozesses (Pfeil f) sind.

Die «Befreiungspraxis» hatte also gleichfalls begonnen, ihre Richtung zu verändern: von der

befreienden Praxis der Propheten und Helden zu der Praxis des *Volkes selbst* zu seiner Befreiung. Diese «Bedeutungsverschiebung» des Paradigmas ließe sich bei allen «Befreiungstheologen nachweisen.

Die Theologie der Befreiung als bescheidener *Ausdruck* dieser Praxis kann auch eine *prophetisch-kritische* Funktion erfüllen, die die Reproduktion dieser Praxis ermöglicht (Pfeil g).

¹ Vgl. mein Werk *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres* (CRT, Mexiko 1979).

² Zitiert nach B. Lewis, *La rebelión de Tupac Amaru* (SELA, Buenos Aires 1967) 452f. Vgl. mein Werk *Introducción general a la Historia General de la Iglesia en América Latina* (Sígueme, Salamanca 1983) 268–280.

³ Fidel Castro, *La revolución cubana 1953–1962* (Era, Mexiko 1976) 39.

⁴ Siehe «Une lecture africaine de l'Exode» in der Arbeit von Jean Marc Ela, *Le cri de l'homme africain* (L'Harmattan, Paris 1980) 40–51.

⁵ Tissa Balasuriya, *Planetary Theology* (Orbis, New York 1984) 154; Cyris Hee Suk Moon, *Minjung Theology* (ACTC-CCA Publication, Singapur 1981) 120; Emerito Nacpiti, *A Gospel for the New Filipino: Asian Voices in Christian Theology* (Orbis, New York 1976) 129.

⁶ Vgl. *Caminos de liberación latinoamericana* (Latinoamericana Libros, Buenos Aires 1972) 11ff.

⁷ Siehe Hugo Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación* (Sígueme, Salamanca 1973) 54f: *Opresión en Egipto/Exodo*; Samuel Silva Gotay, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina* (Sígueme, Salamanca 1981) 141–147: *La liberación del éxodo como centro estructurante de la fe*; H. Bojorge, *Exodo y liberación: Víspera 19–20* (1970) 33ff; Andrés Lanson, *Liberar a los oprimidos* (Kaitas, Buenos Aires 1967); Pedro Negre, *Biblia y liberación: Cristianismo y sociedad 24–25* (1970) 49ff. Siehe die Bezugnahme auf den *Exodus* bei dem Treffen über Befreiungstheologie (zu Anfang über Entwicklung) im Nov. 1969 in Mexiko: *Inf. Cath. Int.* 351 (1970) 12ff; Jorge Pixley, *Exodo. Una lectura evangélica y popular* (CUPSA, Mexiko 1983); ders., *El Nuevo Testamento y el socialismo: El apóstol 3/1* (1973) 14ff; R. Sartor, *Exodo-liberación: tema de actualidad para una reflexión teológica: Revista Bíblica 1* 139/32 (1971) 73–77; Luis Rivera, *La liberación en el éxodo: Revista Bíblica 139/32* (1971) 13–26. Die Liste könnte ins Unermeßliche gehen, denn in der Befreiungstheologie wird ständig auf den *Exodus* Bezug genommen. Sogar die zweite Instruktion («Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über die christliche Freiheit und die Befreiung» vom 22. März 1986) behandelt in Nr. 44 das Thema: «Der Exodus und das befreiende Eingreifen Jahwes». Nicht zu vergessen ist Porfirio Miranda, *Marx y la Biblia* (Mexiko 1971) 82ff: *El Dios del éxodo*; Elsa Tamez, *La Biblia de los oprimidos* (DEI, San José 1979); Segundo Galilea, *La liberación como encuentro de la política y la contemplación: Espiritualidad y Liberación* (DEI, San José 1982) 45ff; Ignacio Ellacuría, *Freedom made flesh* (Orbis, New York 1976) 16. Zur Position von Ernesto Cardenal vgl. Philip Berryman, *The religious roots of rebel-*

lion (Orbis, New York 1984) 20, 23 usw. J.S. Croatto, *Liberación y libertad. Reflexiones hermenéuticas en torno al Antiguo Testamento: Revista Bíblica 32* (1971) 3–7; ders., *Liberación y libertad* (Mundo Nuevo, Buenos Aires 1973).

⁸ *Pueblo de Dios y la liberación del hombre: Fichas ISAL 3/26* (1970) 9.

⁹ Vgl. J. Pixley, *Exodo*, aaO. 19.

¹⁰ Gustavo Gutiérrez, *Teología der Befreiung* (München/Mainz 1973) 144. Siehe auch: 143ff. (Politische Befreiung als Selbsterschaffung des Menschen) sowie 276f.

¹¹ Vgl. M. Ferré, *La Iglesia latinoamericana de Río a Puebla (1955–1979): Historia de la Iglesia* (hg. v. Fliche-Martin, span. Übers. bei Edicep, Valencia 1981) I. Ergänzungsband 697–725; G. Gutiérrez, *Teología de la Liberación y ciencias sociales* (hektographiertes Typoskript): vgl. Paul Gauthier, *Les pauvres, Jésus et l'Eglise* (Ed. Universitaires, Paris 1963) 101ff.: *De Nazareth vers Rome. Ich erinnere mich an die kleine Gemeinschaft von Paul, André und mir, von der ich mich jedoch 1961 trennte, um in Frankreich mit meinem Theologiestudium zu beginnen. In der Lebensregel dieser Gemeinschaft hieß es zu Beginn: «Ihr Ziel ist es, das Evangelium im Licht des Textes in Lk 4 zu leben, in dem Jesus, von Jes 61 ausgehend, seine messianische Salbung und seine Sendung zur Evangelisierung der Armen offenbart»* (113).

¹² Dies konnte durch das Einfließen der Erfahrung von Nazaret (1959–1961) in die Lektüre von E. Levinas (1969) geschehen: «der Arme» (Jes 61,1; Lk 4,18), der lateinamerikanische Arme, der Arme als reale Person und als theologischer Begriff; siehe *Para una ética de la liberación latinoamericana* (1970) (Siglo XXI, Buenos Aires 1973) Bd. I Kap. 3.

¹³ Siehe J. L. Segundo, aaO. 218ff.: *Sociologismo, populismo y fe ante la religión popular*.

¹⁴ Vgl. Jon Sobrino, *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología* (Sal Terrae, Santander 1981).

Aus dem Spanischen übers. von Victoria M. Drasen-Segbers

ENRIQUE DUSSEL

1934 in Mendoza, Argentinien, geboren. Doktor der Philosophie (Universität Madrid) und der Geschichtswissenschaft (Sorbonne, Paris), Doctor honoris causa der Theologie (Universität Freiburg im Uechtland). Derzeit Professor der Geschichte der Theologie und der Geschichte der Kirche in Lateinamerika am Theologischen Institut für Höhere Studien

in Mexiko. Präsident der Kommission zur Erforschung der Geschichte der Kirche in Lateinamerika (CEHILA) und Koordinator der entsprechenden Kommission der Ökumenischen Vereinigung von Theologen der Dritten Welt (EAT-WOT). Mitglied des Exekutivkomitees der International Association of Mission Studies (IAMS). Neuere Veröffentlichungen u. a.: *History of the Church in Latin America. Colonialism to Liberation. 1492–1979* (W. Eerdmans, Grand Rapids 1981); eine deutsche Ausgabe dieses Buches erscheint 1987 im Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz; *Filosofía de la liberación* (Ediciones Aurora, Buenos Aires 1985); eine deutsche Ausgabe erscheint demnächst im Verlag Peter Hammer, Hamburg; *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación* (Nueva America, Bogotá 1983); *Introducción*

a la Historia General de la Iglesia en América Latina, Bd. I/1 (Ed. Sigueme, Salamanca 1983); *Herrschaft und Befreiung. Ansatz, Stationen und Themen einer lateinamerikanischen Theologie der Befreiung* (Edition Exodus, Freiburg i. Ue. 1985); *La producción teórica de Marx. Una introducción a los Grundrisse* (Siglo XXI, Mexiko 1985); *Caminhos de libertação latino-americana*, Bd. I: *Interpretação histórico-teológica*; Bd. II: *História, colonialismo e libertação*; Bd. III: *Interpretação ético-teológica*; Bd. IV: *Reflexões para uma Teologia da libertação* (Ed. Paulinas, São Paulo 1985); *Ética comunitaria: Col. Teología y Liberación*, Bd. VIII (Ed. Paulinas Madrid/Buenos Aires; Ed. Vozes, Petrópolis 1986). Anschrift: Celaya 21–402, Colonia Hipódromo, 06100 México DF, Mexiko, Mittelamerika.

Josiah Young

Der Exodus als ein Paradigma der Theologie der Schwarzen

*Eines Morgens, fünf Uhr in der Früh'
Diese alte Welt, erschüttert wie noch nie,
Pharaos Heer im Meer versank,
O Maria, weine nicht.*

Mit diesem Aufsatz verfolge ich eine zweifache Absicht. Einmal möchte ich – nachdem ich einige Aspekte der Exoduserzählung aufgezeigt habe – den besonderen historischen Zusammenhang erörtern, der verständlich werden läßt, warum der Exodus ein Paradigma für den lebenswichtigen Glauben der schwarzen Theologen ist, daß Gott ein befreiender Gott ist und eindeutig auf Seiten der Unterdrückten steht. Zum anderen beabsichtige ich, das epische Thema des Exodus in seinen Auswirkungen auf das Handeln der schwarzen Theologen vorzustellen. Dabei orientiere ich mich durchgehend an Gesichtspunkten, die in den Theologien von James Cone und J. Deotis Roberts enthalten sind.

I. «Pharaos Heer im Roten Meer versank»

Der Untergang des pharaonischen Heeres ist Teil des biblischen Zeugnisses von der Befreiung der

Nachkommen Jakobs aus der ägyptischen Sklaverei durch Gott, und er ist das zentrale befreiende Ereignis des Exodus, das entscheidend durch Mose bestimmt wurde. Gott sandte Mose zum Pharao mit der Botschaft, daß die Hebräer aus der Sklaverei zu entlassen seien. Indem er die Ägypter mit Plagen schlug und das Herz des Pharao verhärtete, setzte Gott durch Mose ein gewaltiges Drama in Szene, das sich mit dem Tod der Erstgeborenen Ägyptens noch intensiverte. In der Trauer um den Tod seines Erstgeborenen gab der Pharao die Hebräer schließlich frei. Jedoch verschloß sich sein Herz erneut. Seiner Entscheidung untreu geworden, hetzte er seine Wagen hinter den Hebräern her, um sie in die Sklaverei zurückzuholen. Das Meer vor ihren Augen und die Wagen des Pharao auf ihren Fersen, fühlten sich die Kinder Jakobs in der Falle. «Mose aber sprach zu dem Volk: Fürchtet euch nicht! Geduldet euch, ihr werdet die Hilfe JHWHs erleben, die er euch heute bringen wird... JHWH wird für euch streiten, ihr aber werdet euch still verhalten» (Ex 14,13–14). Gott wies Mose an, seinen Befreiungsstab über die Wasser zu halten. Und sie brachen auf. Die Gebeine Josefs mit sich führend setzten die Kinder Jakobs über und nahmen ihren Weg zum Gelobten Land. Das Heer des Pharao aber ertrank. So konnten sich die Hebräer ihres Gottes als eines allmächtigen und befreienden Gottes gewiß sein.

Die Geschichte vom Gott des Mose ist von der schwarzen Bevölkerung der Vereinigten Staaten bereitwillig aufgenommen worden. Die biblische