

Gustavo Gutiérrez

## Der Ausgegrenzte wird zum Jünger

Auch wenn wir eine umfassende Definition dessen, was wir unter Mystik verstehen, nicht anstreben, ist es doch klar, daß diese uns in einer ersten Annäherung auf eine Gotteserfahrung verweist, die von Liebe, Frieden und Freude gekennzeichnet ist. Von Unterdrückung sprechen dagegen heißt, sich auf eine Situation von Armut, Ungerechtigkeit und Marginalisierung zu beziehen mit dem, was daraus folgt an Leid und oftmals Abwehr und Aufbegehren. Handelt es sich also um menschliche Erfahrungen, die nicht miteinander zu vereinbaren sind?

Wenn wir uns auf eine solche Begriffs- und Abstraktionsebene begeben, werden wir die Frage wohl bejahen müssen. Nun sind aber diejenigen, die sich in derartigen Situationen befinden, menschliche Wesen mit all den personalen Dimensionen, die dies mit sich bringt; darüber hinaus gehören sie Völkern mit einer Geschichte, einer Kultur und einer Weltanschauung an. Nur auf diesem konkreten Boden läßt sich das Thema, das uns beschäftigt, in fruchtbarer Weise untersuchen. So können wir Menschen begegnen, bei denen Armut und Ausbeutung ihrem Glauben an Gott ein Siegel aufdrücken, und dieser Glaube wiederum hinterläßt Spuren im Zustand von Unterdrückung und Benachteiligung<sup>1</sup>.

Gewiß gibt es zwischen Mystik und Politik eine enge Beziehung, mit der sich viele Untersuchungen befassen. Ohne Betrachtung, Gebet, Danksagung gegenüber Gott gibt es kein christliches Leben; ebensowenig ohne Engagement, Solidarität, Liebe zum Nächsten. Die Frage, die wir uns hier stellen, hängt zwar mit dieser Beziehung zusammen, aber sie ist nicht mit ihr gleichzusetzen. Unser Problem heißt

vielmehr: Kann im Glaubensleben eines Menschen, der unter Ausgrenzung und Ungerechtigkeit leidet und der sich möglicherweise auf den Weg zur Befreiung von diesen Verhältnissen macht, von einer mystischen Dimension die Rede sein?

Wollen wir auf diese Frage eine Antwort versuchen, so setzt dies voraus, daß wir den Bereich des Individuellen verlassen, daß wir uns in soziokulturelle Kontexte, in eine historische Perspektive und auf verschiedene geographische Standpunkte der Erde begeben. Vor allem aber wird uns Sensibilität für eine der für das heutige Christentum folgenschwersten Tatsachen abverlangt, nämlich für die Tatsache, daß der christliche Glaube in nicht-abendländischen, über Jahrhunderte hinweg armen und unterdrückten Völkern nicht nur seinen Anfang genommen, sondern auch herangewachsen und gereift ist.

Gewisse Konflikte darüber, wie die Zeiten, in denen wir leben, und die Herausforderungen, vor die sie uns stellen, zu deuten sind, führen heute oft innerhalb der Kirche zu Spannungen, Schwierigkeiten, verpatzten Begegnungen und Ängsten, die uns den Blick dafür verstellen, daß etwas Wichtigeres als diese Meinungsverschiedenheiten – selbst bei Themen von offensichtlicher Bedeutung und Dringlichkeit – sich bei uns ereignet. In einem berühmten Artikel, einer Art Bilanz des II. Vatikanums, sagte K. Rahner, die größte Bedeutung liege darin, daß mit dem Konzil eine dritte Phase im Leben der Kirche eingeleitet worden sei, ein Zeitpunkt, in dem sie beginne, wirklich und wahrhaftig universal zu sein<sup>2</sup>.

Die Lebenskraft der Ortskirche in Regionen, die geographisch und kulturell von Europa weit entfernt sind, die Kraft ihrer von Schmerz und Hoffnung gekennzeichneten Stimme, die Beiträge ihrer theologischen Reflexion und die neuen Herausforderungen, die dies mit sich bringt, stellen das wichtigste Ereignis für den christlichen Glauben in diesen letzten Jahren des zweiten Jahrtausends seiner Geschichte dar<sup>3</sup>.

In diesen Rahmen muß man das Thema Mystik und Unterdrückung stellen. Die Präsenz des andern in der abendländischen Kultur hat man zwar festgestellt, aber nicht immer anerkannt, und dies werden wir zum

Anlaß nehmen, zentrale Texte der christlichen Offenbarung neu zu lesen, die den gegenwärtig ablaufenden Prozeß beleuchten können, um schließlich die Richtung von Spiritualität anzugeben, die die vorrangige Option für den Armen bedeutet.

### *I. Anpassung und Anderssein*

Die Europäer, die im 16. Jahrhundert den amerikanischen Kontinent betraten (und ihn, von ihrem Standpunkt betrachtet, entdeckten), waren von ihrer menschlichen und kulturellen Überlegenheit gegenüber den Bewohnern dieser Gegenden in einer selbstverständlichen und unbedingten Weise überzeugt<sup>4</sup>. Die Völker, die sie Indianer zu nennen begannen, hatten in ihren Augen keinerlei Rechte, die ihre eigenen, von ihrer Stellung als Entdecker und Eroberer abgeleiteten Privilegien hätten schmälern können. Es war das Schicksal dieser Völker, alles, was sie besaßen, den Neuankömmlingen zu überlassen und am Ende für sie zu arbeiten.

Ähnlich dachten die meisten Missionare. Im Blick auf das Evangelium sind die Indianer – da ihnen religiöse Werte fehlen – einfach *tabula rasa* (schon Kolumbus schrieb das in seinem Tagebuch), auf sie muß alles erst noch geschrieben werden. Manche meinten sogar, dies dürfe mit Gewalt und Krieg geschehen; andere verlangten, in unterschiedlichem Maße, eine menschlichere Behandlung, aber die Grundeinstellung, was die Asymmetrie zwischen Europäern und indianischer Bevölkerung anbelangt, war dieselbe.

Aus dieser Sicht war es das Beste, was den Bewohnern dieser Länder geschehen konnte, daß sie von der überlegenen Kultur und Religion aufgesogen würden: eine Assimilationspolitik, die nicht nur die vorherige Zerstörung nicht vermied, sondern sie voraussetzte und sich darüber hinaus als eine Form dieser Zerstörung darstellte. Ein solches assimilierendes, koloniales Denken hat nicht aufgehört. Das ökonomische und politische Übergewicht der nordatlantischen Länder hat es am Leben erhalten, mehr noch: Die Macht und die Allgegenwärtigkeit der Massenkommunikationsmittel haben diese Einstellung zu einer

Alltagsrealität gemacht, die zum großen Teil gebilligt wird.

Ein solches Denken kommt auch in der christlichen Welt zum Ausdruck. Es hat den Anschein, als gäbe es für viele keine andere Art, an Jesus Christus zu glauben, als in den Denkkategorien und im Lebensstil des Westens, deren Wurzeln in einer griechisch-lateinischen Vergangenheit liegen. Dies zu überwinden haben die christlichen Kirchen bis heute nicht vermocht. Von daher rühren eine Reihe von Mißverständnissen und ungelösten Problemen, die die Entwicklung der kirchlichen Gemeinschaften, die in einer von der nordatlantischen Welt weit entfernten oder ihr fremden Welt zu Hause sind, schwer belasten<sup>5</sup>.

Aber seit ebendiesem 16. Jahrhundert gibt es auch eine andere Haltung als die gerade geschilderte. Eine Handvoll Missionare reagierte energisch auf die Mißhandlung der Indianer, allmählich erhoben einige von ihnen – ganz besonders Bartolomé de las Casas – die Forderung, die Kultur und die Gebräuche der indianischen Völker zu achten. Ihnen allen fiel es nicht leicht, sich von der Überzeugung freizumachen, sie gehörten einer höheren Zivilisation an; man kann vielleicht sagen, in gewisser Weise ist es ihnen nicht ganz und auf allen Gebieten gelungen. Aber sie haben unerschütterlich den Weg in diese Richtung beschritten.

Las Casas fordert, daß wir den Standpunkt des Bewohners von Westindien einnehmen, wenn wir verstehen wollen, was vor sich geht. «Wenn wir Indianer wären», sagte der Dominikaner, dann würden die Dinge für uns ein anderes Gesicht haben. Die – mühselige, aber einleuchtende – Entdeckung des Andersseins prägt nicht nur sein pastorales Handeln und seine theologische Methodik, sondern auch seine Spiritualität als Christ. Seine gigantische Anstrengung, die Menschenopfer (und den Kannibalismus), die bei den Azteken praktiziert wurden – und für die Europäer ein Skandal waren –, von innen her zu verstehen und seinen Landsleuten verständlich zu machen, ist ein Beispiel dafür, wie weit er in diesem Bemühen gehen konnte<sup>6</sup>.

Die Anerkennung des Anderssein ist eine noch unerledigte Aufgabe. Dies war eine der ersten

Einsichten der Befreiungstheologie<sup>7</sup>. Die Perspektive der «Rückseite der Geschichte» hat nichts von ihrer Notwendigkeit verloren. Die Wahrnehmung des Andersseins des Armen und Unterdrückten (unter sozialem, rassischem, kulturellem und geschlechtlichem Aspekt) hilft uns zu verstehen, wie es in ihm einen geschärften Sinn für Gott geben kann, der das Feiern und die Freude nicht verachtet, trotz einer von Ausbeutung und dem Kampf um Gerechtigkeit gekennzeichneten Situation. Auf ungewohnten Wegen wird die Erfahrung der Unterdrückung zum fruchtbaren Boden für die mystische Dimension des christlichen Lebens.

Was für ein modernes Denken widersprüchlich oder bestenfalls verdächtig aussieht, tritt in einem anderen soziokulturellen Kontext als etwas Wirkliches und Verheißungsvolles zutage. Nun denke man aber nicht etwa, es handle sich dabei um eine Gebetspraxis, die sich gegen die Alltagsorgen schützen möchte, oder um eine religiöse Verhaltensweise, die die von Ausbeutung und Verachtung hervorgerufene Abwehrreaktion auffangen soll. Solche Situationen gibt es zwar, und nicht nur als Ausnahmefälle, aber sie decken weder die ganze Realität ab noch erklären sie sie. Oftmals ist im Gegenteil die mystische, spirituelle Sichtweise das beste Gegengift gegen die Suche nach einer Zuflucht oder nach einer Rechtfertigung durch den christlichen Glauben, und sie ist ein Faktor von größter Bedeutung, wenn es darum geht, der menschlichen und christlichen Solidarität Schwung und Reichweite zu geben.

Mehr noch, diese vielschichtige Erfahrung liefert Erkenntniskriterien mit scheinbar einfachen, aber darum nicht weniger unerwarteten Resultaten. Unvergeßlich bleibt mir zum Beispiel die Unterscheidung, die ich vor vielen Jahren von einer Frau hörte, die einer christlichen Basisgemeinde angehörte: Ein Christ kann die Freude in einer Situation des Leids, nicht aber in einer Situation von Traurigkeit leben. Diese bringt ihn zum Rückzug in sich selbst und sogar bis zur Bitterkeit. Die österliche Sichtweise dieser Annäherung an die Erfahrung der Armen ist klar, aber nicht alle gelangen zu ihr.

Mit anderen Worten, das Thema der mysti-

schen Dimension im Leben dessen, der Unterdrückung erleidet, verweist auf die Lage der christlichen Gemeinden, die in jener Welt entstanden sind, die man bis vor kurzem Dritte Welt nannte. Ihre Glaubenserfahrung ist kein bloßer Reflex dessen, was dort geschieht, wo das Christentum viele Jahrhunderte lang verwurzelt war. Gezwungen, sich in einer anderen Umwelt zu akklimatisieren und sich von einem Saft aus anderen Landen zu nähren, bringt der Glaube gesunde Früchte mit einem etwas anderen Geschmack als dem für viele vertrauten, aber darum sind diese Früchte nicht weniger echt und nahrhaft.

Die Einrichtung von «Gewächshäusern», um das europäische Klima unter anderen Umweltbedingungen zu reproduzieren – eine Aufgabe, an der manche festhalten –, führt nur zu künstlichen Situationen ohne Zukunft. Die Erfordernisse dessen, was man heute Inkulturation nennt – eine von den lateinamerikanischen Bischöfen in Santo Domingo (1992) nachdrücklich betonte Aufgabe –, sind mehr als eine Anpassung, sie rufen zu einer Erneuerung von Denkkategorien auf. Dies wird nicht ohne Vorbehalte und Mangel an Verständnis vonstatten gehen, aber auch nicht ohne Entschlossenheit und Mut auf seiten derer, die in diesem Wandel die Bedingung für eine lebendige Präsenz des christlichen Glaubens in der Welt unserer Tage sehen.

### *Mit einem Sprung*

Die Unterdrückten sind auf dem Weg, von sogar innerhalb der christlichen Kirchen Ausgegrenzten zu vollberechtigten Jüngern Jesu zu werden. Aus der bisher erlebten Unterschätzung ihrer Gotteserfahrung und ihrer theologischen Reflexion heraus fangen sie an, die universale Gemeinschaft der Christen zu bereichern; und dies geschieht auch im Hinblick auf die mystische Dimension ihres Glaubens in einer Welt der Armut, von der manche irrtümlich annehmen, daß sie dem Geschenken keinen Raum ließe und allenfalls zum Kampf um Gerechtigkeit aufforderte. Der Prozeß ist und bleibt langwierig und mühselig, geradeso wie jener, von dem uns Johannes im bedeutenden und schönen neunten Kapitel seines Evangeliums erzählt.

Der Bericht zeigt uns jemanden, der für den Evangelisten wohl das Modell des Jüngers darstellt. Ein blinder Bettler (also doppelt arm) erhält durch Jesu Handeln die Sehkraft. In den scharfsinnigen Dialogen, die sich aufgrund dessen entwickeln, erzählt der ehemals Blinde immer wieder, wie alles vor sich ging, wie Jesus ihm Leben schenkte. Johannes legt in der Tat Wert darauf, uns an die Erfahrung zu erinnern, von der der Glaube eines Menschen ausgeht, der sich auf den Weg zum Jüngersein begibt.

Diejenigen, die sich daran gewöhnt hatten, ihn blind und bettelnd dasitzen zu sehen, zweifeln an seiner Identität. Er kann nicht dieselbe Person sein, wie kann einer glauben, daß dieser Außenseiter jetzt auf einmal imstande sein soll zu sehen und allein zurechtzukommen? Der Bedeutungslose muß bedeutungslos bleiben, so ist die Welt nun einmal, jede Veränderung stört eine Ordnung, in der jedes Ding seinen Platz hat. Wir kennen eine solche Reaktion auch heute gut. Hier beginnt nun eine Kette von Dialogen, in denen Johannes – in einer übrigens bezeichnenden und in seinem Evangelium einmaligen Weise – Jesus über achtundzwanzig Verse lang verschwinden läßt. Seinen Platz nimmt nämlich gerade der Mann ein, den er geheilt hat und der im Begriff ist, seine Jüngerrolle zu übernehmen; der Evangelist legt ihm sogar einen Ausdruck in den Mund, den er sonst dem Herrn vorbehält: «Ich bin es.» (Joh 9,9) Sein Erlebnis veranlaßt den Geheilten zu einer einfachen Aussage, zu einem ersten Schritt auf seinem Weg als Jünger; derjenige, der ihm das Augenlicht gegeben hat, ist «dieser Mann, der Jesus heißt» (9,11).

Doch die Zweifel der Nachbarn sind nichts im Vergleich zu der Aggressivität, die die Angelegenheit bei den Mächtigen hervorruft. Die Pharisäer glauben nicht, daß er blind war; statt um eine Verwechslung handelt es sich um eine bewußte Lüge, der Mann namens Jesus kann das nicht getan haben. Der ehemals Blinde beschränkt sich darauf, zu sagen, was geschehen ist, furchtlos geht er einen Schritt weiter und spricht zu den Großen seines Volkes: Der das tat, «ist ein Prophet» (9,17).

Das Gespräch – der Streit – beginnt, theolo-

gisch zu werden. Aufgrund ihrer abstrakten Prinzipien vertreten die Fachleute für das Gesetz den Standpunkt, daß Jesus ein Sünder sei und nicht getan haben könne, was der Angeklagte – zu einem solchen wird er immer mehr – behauptet. Dieser geht von seiner Erfahrung aus und gewinnt immer mehr Sicherheit: «Wollt auch ihr seine Jünger werden?» fragt er sie ironisch (9,27). Von gleich zu gleich diskutiert er jetzt mit denen, die eine religiöse und theologische Überlegenheit für sich beanspruchen, mit denen, die angeblich alles über Gott wissen; er bestreitet dies und behauptet angesichts der Überraschtheit und der Abwehr der Großen seines Volkes, wenn Jesus «nicht von Gott wäre, dann hätte er gewiß nichts ausrichten können» (9,33).

Der Autor des Evangeliums läßt den Herrn von neuem auftreten. Aufgrund des Erlebnisses nicht nur der Heilung, sondern auch der Begegnung mit Jesus wird sich der neue Jünger dessen bewußt, was er jetzt sieht, und ohne Furcht bekennt er: «Ich glaube, Herr» (9,38). Das Licht des Glaubens hat ein weiteres Mal seine Augen geöffnet und sein Leben radikal verändert. Aus einem an den Rand Gedrängten, Bedeutungslosen und Verachteten ist ein Jünger geworden, einer, der in der Geschichte den Platz Jesu einnimmt; der diejenigen verwirrt, die sich mit ihrem Wissen brüsten.

Diese Reife des Glaubens muß die Skepsis derer überwinden, die an ein bestimmtes soziales oder religiöses System gewöhnt sind, den heftigen Angriffen der Mächtigen standhalten, sich dem Stolz derer widersetzen, die meinen, nichts mehr zu lernen zu haben, mit denen auf der gleichen Ebene sprechen, die mit ihrer angeblichen Überlegenheit prahlen. In gewisser Weise werden die armen, unterdrückten Völker, die sich den christlichen Glauben zu eigen gemacht haben, von diesem blindgeborenen Bettler dargestellt. Viele würden sie lieber für immer von einer milden Gabe abhängig sehen, unfähig, selbst zurechtzukommen und über ihren Weg als Jünger Jesu auf ureigenen Wegen nachzudenken. Von den Jüngern des Herrn – Freunde nennt Johannes sie gern – ist dem Evangelisten der Blindgeborene der liebste, der wie die Armen dieser Welt keinen Namen hat. Ihr geschichtlicher

Weg und ihr Jüngerwerden befreit sie allmählich aus der Anonymität. Ihre Gotteserfahrung, die mystische Dimension ihres Lebens, steht nicht am Ende des Weges, sie wächst allmählich aus ihrem Ausgegrenzt- und Unterdrücktsein heraus.

Die synoptischen Evangelien bringen uns in weniger ausführlichen, aber nicht weniger bedeutsamen Texten eine ähnliche Botschaft in der Erzählung vom Blinden von Jericho. Am Ausgang dieser Stadt sitzt ein blinder Bettler (wiederum in doppelter Hinsicht arm) am Wegesrand. Als Jesus vorübergeht, sieht dieser Mann, was andere nicht wahrzunehmen vermögen; lauthals ruft er ihn als «Sohn Davids» an und bittet ihn um Hilfe (Mk 10,47).

Der Gott Jesu ist gerade der Gott der Vergessenen und Ausgegrenzten, derer, die man zum Schweigen bringen möchte, wie es hier in diesem Fall die versuchen, die den Herrn begleiten (vgl. 10,48). Aber Jesus ist vor allem für sie gekommen, der Blick auf den Tod, der ihm bald darauf in Jerusalem bevorsteht, hindert ihn nicht daran, für das Leid und die Hoffnung dieses Armen Zeit zu haben. Er bittet ihn, zu ihm zu kommen, und der Blinde tut es – so heißt es im Text – «mit einem Sprung» (10,50), vielleicht über die hinweg, die ihm zu schweigen befahlen.

Jesus zwingt ihm seine Macht nicht auf, er setzt nicht einfach voraus, was er will, er erdrückt ihn nicht mit seiner Hilfe, sondern fragt ihn: «Was soll ich dir tun?» (10,51). Zuhören ist ein wichtiges Element des Gesprächs, hier in diesem Fall schafft der Herr einen Freiraum, damit der Bettler die Initiative ergreift und sich als Person behauptet. Die Armen sind keine Objekte von Gunstweisen, sondern Subjekte, Träger von Rechten und Wünschen. Im Hinblick auf die Bitte, er möge ihm das Augenlicht schenken, bemerkt Jesus, daß der Blinde daran aktiv beteiligt ist: «Dein Glaube hat dir Heilung gebracht» (10,52). In diesem Augenblick steht Bartimäus auf – diesmal kennen wir tatsächlich seinen Namen –, verläßt den Rand des Weges und begibt sich auf den Weg der Nachfolge Jesu als dessen Jünger.

Die Vorgänge, die hier in Erinnerung gerufen werden, sind bezeichnend und paradigmatisch. Der Aufruf zur Jüngerschaft geschieht

immer wieder, er umfaßt auch, und zwar vorrangig, die Vergessenen und Unterdrückten. Die Bartimäusse dieser Welt sitzen nicht mehr am Wegesrand, sie sind mit einem Sprung auf den Herrn, den Freund des Lebens, zugeeilt. Ihre Gegenwart ist den alten Jüngern Jesu vielleicht unangenehm, und so beginnen sie spontan – und mit den besten Argumenten der Welt – ihre Privilegien zu verteidigen. Sie haben zu einer Art des Christseins gefunden – und das hat ihnen einiges abverlangt –, und nun zweifeln sie nicht daran, daß es *die* Art des Christseins für alle sei. So werden manchmal ungewöhnliche Forderungen für die rechte Orientierung im christlichen Leben und Denken aufgestellt, die nicht auf das Hoheitsgebiet bestimmter Kirchenkreise beschränkt sind, sondern auch das Werk der Exegese und der Theologie sind, die in der nordatlantischen Welt getrieben werden, und erstrecken sich sogar auf die Kategorie der Normalchristen dieser Breiten. Gegenüber den Jüngern (den Arbeitern) der «elften Stunde» reagieren sie oft mit dem «bösen Auge», von dem das Evangelium spricht (Mt 20,1–16). Sicher stellt die Geschenkhafteigkeit der Liebe Gottes die Klischees in Frage, an die wir uns gewöhnt haben.

#### *Eine theozentrische Option*

Das Wesentliche an der Erfahrung und der theologischen Reflexion der letzten Jahrzehnte in Lateinamerika kommt in dem zum Ausdruck, was wir die vorrangige Option für den Armen nennen. Die Idee – und auch die Formel – hat die dicke Wand der anfänglichen Widerstände und Feindseligkeiten zu durchdringen vermocht, um heute ins universale Lehramt der Kirche Eingang zu finden. Doch es bleibt noch ein weiter Weg zu gehen.

Sie entsteht im Kontext eines historischen Ereignisses von gewaltigem Ausmaß, das uns als das *Hereinbrechen des Armen* bekannt ist. Die Tatsache selbst zeigt sich in verschiedenen Formen überall auf der Erde. Dieser Umstand hat uns dazu verholpen, in aller Schärfe und Deutlichkeit die alte, grausame Armut der großen Mehrheit der Weltbevölkerung zu sehen, die auf die gesellschaftliche Bühne getreten ist, wie Las Casas es von den indiani-

schen Völkern seiner Zeit sagte, mit «ihrer Armut auf dem Rücken». Aber dieser Umstand hat auch dazu geführt, daß man die Energien und die Werte dieses Volkes zu schätzen gelernt hat. Wir erleben etwas, das nicht frei von Ambivalenzen ist, aber herausfordert und in vielerlei Hinsicht verheißungsvoll ist, nämlich die Tatsache, daß der Arme und Unterdrückte sich als Subjekt seiner eigenen Geschichte wahrzunehmen beginnt, als jemanden, der angefangen hat, die Zügel seines Schicksals selbst in die Hand zu nehmen.

Diese Ereignisse haben das Thema der Armut in der Kirche wiederbelebt und auf neue Wege gebracht. Etwa im Juli 1967 formuliert man in Lateinamerika folgende Unterscheidung zwischen drei Bedeutungen des Begriffs Armut: da sind einmal die *reale* (oder materielle) Armut als ein Mißstand, dann die *spirituelle* Armut im Sinne einer spirituellen Kindlichkeit, einer Bereitschaft, unser Leben dem Willen Gottes zu überlassen, und schließlich die Armut als *Solidarität* mit dem Armen und Protest gegen die Situation, in der er lebt. Dieser Blickwinkel setzt eine bestimmte Analyse der Armut und ihrer Ursachen voraus, bezieht auch eine biblische Grundlage sowohl für die Ablehnung dieser unmenschlichen Situation als auch für das Verständnis von spiritueller Armut ein, und schließlich präzisiert er – fern von allem Idealismus – die Gründe für das Engagement des Christen in diesem Bereich.

Der Beitrag wird ein Jahr später von der II. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Medellín (1968) aufgenommen und verdeutlicht das Engagement, das viele einzugehen beginnen. Aus dieser Unterscheidung wird sich zwischen Medellín und der III. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Puebla (1979) innerhalb der christlichen Gemeinden der Ausdruck der vorrangigen (spirituelle Armut) Option (Solidarität und Protest) für die Armen (reale Armut) entwickeln. Die Option wird zur Richtlinie der pastoralen Arbeit der Kirche und zu einem wichtigen Leitgedanken für einen Weg des Christseins, das heißt, für das, was wir eine Spiritualität nennen, das wichtigste und ursprüngliche Anliegen der Theologie der Befreiung.

In der Tat liegt der letzte Grund für die vorrangige Entscheidung für den Armen und Unterdrückten nicht in der Gesellschaftsanalyse, die wir durchführen, in unserem menschlichen Mitgefühl oder in dem unmittelbaren Kontakt, den wir mit der Welt der Armut haben mögen; all dies sind gute Motive, wichtige Faktoren bei diesem Engagement. Aber diese Option hat ihre wahren Wurzeln in der Erfahrung der Geschenkhafteit der Liebe Gottes, im Glauben an den Gott des Lebens, der den ungerechten Tod vor der Zeit, den Armut bedeutet, ablehnt. Sie ist eine theozentrische Option, Grundlage der praktischen Solidarität und der Gebetspraxis unter uns, Gabe und Aufgabe.

Die vorrangige Option für den Armen ist viel mehr als nur eine Art und Weise, unsere Besorgnis über die Armut und unsere Sorge um die Durchsetzung von Gerechtigkeit zum Ausdruck zu bringen. Sie hat notwendigerweise, und zwar in ihrer Herzmitte, ein spirituelles, mystisches Element der Erfahrung von Geschenkhafteit, das ihr Tiefe und Fruchtbarkeit verleiht<sup>8</sup>. Es geht nicht darum, die gesellschaftliche Beunruhigung zu leugnen, die sich in dieser Solidarität äußert, die Ablehnung von Ungerechtigkeit und Unterdrückung, die sie bedeutet, sondern darum, zu erkennen, daß sie letzten Endes in unserem Glauben an den Gott Jesu Christi verankert ist. Daher ist es nicht verwunderlich, daß diese Option durch das Martyrium zahlreicher Menschen besiegelt worden ist, aber auch durch den alltäglichen großmütigen Einsatz so vieler, die – den großen Massenmedien unbekannt – in ihrer Nähe zu den Armen auf dem Weg der Heiligkeit sind.

Die Antwort auf die Frage, wie sich die mystische Dimension im gläubigen Leben des Unterdrückten zeigt, findet man über das Verständnis der Bedeutung der vorrangigen Option für den Armen. Und diese wiederum läßt sich nicht in ihrer ganzen Reichweite erfassen, wenn wir uns nicht der Inkulturation des christlichen Glaubens in armen Nationen bewußt werden, die zugleich reich sind mit einer Kultur und einem geschichtlichen Weg, die anders und weit entfernt sind von denen der nordatlantischen Welt.

Der Glaube an den auferstandenen Christus

lebt von der Erfahrung des Leidens, des Todes und auch der Hoffnung der Armen und Unterdrückten, von deren Art, Beziehungen untereinander und zur Natur aufzubauen, von deren kulturellen und religiösen Ausdrucksformen. Das Eigene zu bejahen bedeutet nicht die Weigerung, zu lernen, sich bereichern zu lassen und sich anderen Sichtweisen zu öffnen. Es heißt vielmehr lebendig bleiben,

<sup>1</sup> Seit vielen Jahren sprechen wir deshalb in Lateinamerika vom «unterdrückten christlichen Volk». In einem asiatischen Kontext nimmt Aloysius Pieris Bezug auf die «Wechselwirkung von Religiosität und Armut»; vgl. A. Pieris, Auf dem Weg zu einer asiatischen Theologie der Befreiung: einige religiös-kulturelle Richtlinien, in: ders., Theologie der Befreiung in Asien. Christentum im Kontext der Armut und der Religionen (Freiburg 1986), 131–160.

<sup>2</sup> Vgl. K. Rahner, Die bleibende Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. XIV (Einsiedeln/Zürich/Köln 1980) 303–318. Theologisch gesprochen, so sagt Rahner, gibt es drei große Perioden in der Geschichte der Kirche: die Zeit von Jesus zu Paulus, die mit der jüdischen Welt verbunden ist, den Zeitraum zwischen Paulus und dem II. Vatikanum, der mit der abendländischen Welt verknüpft ist, und die dritte Periode beginne dann mit dem Konzil.

<sup>3</sup> J.B. Metz spricht deshalb von einer polyzentrischen Kirche, die eine monozentrische, abendländisch geprägte Kirche ablöst. Vgl. Theologie im Angesicht und vor dem Ende der Moderne, in: CONCILIUM 20 (1984/1) 14–18.

<sup>4</sup> Dasselbe geschah bei der Begegnung mit den afrikanischen und asiatischen Ländern im Rahmen der den jeweiligen Umständen entsprechenden Abweichungen. Wir wollen uns hier vor allem auf Lateinamerika beziehen, weil wir diese Realität am besten kennen, sind jedoch davon überzeugt, daß die Verhaltensweisen, von denen wir sprechen, sich nicht auf diesen Kontinent beschränken.

<sup>5</sup> Wir werden sehen, was in dieser Hinsicht bei der bevorstehenden Synode der katholischen Bischöfe Afrikas geschieht.

<sup>6</sup> G. Gutiérrez, En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento teológico de Las Casas (Lima 1992).

<sup>7</sup> Vgl. dazu vor allem die einschlägigen Arbeiten von

um aufnehmen und wachsen zu können. Zu den Wurzeln zu gehen, gewährleistet Kreativität, erneuert den Baum. Inmitten einer Situation, die sie ausgrenzt und ausbeutet und aus der sie sich zu befreien versuchen, glauben die Armen und Unterdrückten an den Gott des Lebens. Rilke hatte recht, als er sagte, Gott sei in den Wurzeln.

Enrique Dussel, der die Philosophie von Emmanuel Lévinas aufnimmt und für Lateinamerika fruchtbar macht: E. Dussel, Herrschaft und Befreiung. Ansatz, Situationen und Themen einer lateinamerikanischen Theologie der Befreiung (Fribourg 1985); ders., Ethik der Gemeinschaft. Die Befreiung in der Geschichte (Düsseldorf 1988); ders., Philosophie der Befreiung (Hamburg 1989) (Anm. d. Red.).

<sup>8</sup> Von daher unsere Sensibilität für die Sprachen der Gerechtigkeit und der Geschenkhafte, die der Verfasser des Buches Hiob verwendet, wenn er von Gott redet; vgl. die Aufsätze von L. Alonso Schökel, später gesammelt in seinem Buch Job. Comentario teológico y literario (Madrid 1983), den hervorragenden Artikel von W. Voegelé, Job a parlé correctement, in: Nouvelle Revue Théologique (Nov./Dez. 1980) 835–852 sowie G. Gutiérrez, Von Gott sprechen in Unrecht und Leid (München/Mainz 1988).

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

#### GUSTAVO GUTIÉRREZ

1928 in Lima, Peru, geboren; Lizentiat in Psychologie an der Universität Löwen; Lizentiat in Theologie in Lyon; Nationalbeirat der Unión Nacional de Estudiantes Católicos (UNEC) von Peru und Professor der Abteilungen für Theologie und für Sozialwissenschaften der Katholischen Universität Lima. Veröffentlichungen u.a.: Theologie der Befreiung (Mainz 10/1992); (mit R. Shaull) Liberation and Change (1977); Die historische Macht der Armen (München/Mainz 1984); El Dios de la Vida (1982); Aus der eigenen Quelle trinken (München/Mainz 1986); Von Gott sprechen in Unrecht und Leid – Ijob (München/Mainz 1988). Anschrift: Apartado 3090, Lima 100, Peru.