CONCILIUM

Internationaal tijdschrift voor theologie

Overdruk

De uittocht als paradigma in de bevrijdingstheologie

Enrique Dussel

Hij is geboren in 1934, is Argentijn, katholiek en woont in Mexico. Hij is doctor in de filosofie (Madrid, 1959), geschiedenis (Sorbonne, Parijs, 1967), doctor honoris causa in de theologie (Fribourg, 1981). Hij doceert ethiek aan de autonome universiteit van Mexico, en kerkgeschiedenis en theologische methodologie aan het Instituto Teológico de Estudios Superiores (Mexico). Daarnaast is hij president van de Commissie voor Kerkgeschiedenis (CEHILA) en coördinator van dezelfde commissie in EAWOT (Theologen van de Derde Wereld).
Recente boeken van hem zijn:
Caminhos de Libertacão Latino-americana (theologische geschriften), delen I-IV, Paulinos, São Paulo, 1985;
Introducción a la Historia General de la Iglesia en América Latina, deel I/1, Sigueme, Salamanca, 1983, pag. 736; *A history of the Church in Latin America,* Eerdmans, Grand Rapids, 1981 (voor 1986 is de Duitse vertaling aangekondigd bij Gruenewald Verlag in Mainz); *Herrschaft und Befreiung,* Exodus Verlag, Freiburg, 1985; *Philosophy of Liberation,* Orbis Books, New York, 1985. Onlangs is de derde Spaanse druk verschenen bij Aurora, Buenos Aires, 1985.
La producción teórica de Marx. Un comentario a los 'Grundrisse', Biblioteca del Pensamiento Socialista, Siglo XXI, Mexico, 1985, pag. 456; Inleiding en editie van *Cuadernos tecnológico-históricos (Londres 1851)* van Marx, UAP, Puebla, 1984; *Etica comunitaria,* in de serie 'Teologia y Liberación', Paulinos, Buenos Aires en Vozes, Petrópolis, 1986 (het zal ook verschijnen in het Duits, het Engels enzovoorts).
Adres: Celaya 21, Depto. 402, Colonia Hipódromo, *06100 Mexico D.F.,* Mexico.

Het opnieuw lezen van de uittocht loopt door de geschiedenis van de Latijnsamerikaanse kerk als een rode draad. In het midden van de 16de eeuw, kort na de verovering, zegt de heilige bisschop van Popayán, Juan del Valle, dat deze primitieve bewoners 'er slechter aan toe zijn dan de slaven in Egypte'[1]. De dappere revolutionair, de Inca Tupac Amaru, schrijft in de acte, waarmee hij honderdduizenden inheemsen opriep in Peru, op 14 november 1780, om zich te verzetten tegen Spanje:
'De katholieke ijver van een zoon van de kerk, als belijdend christen krachtens het allerheiligste doopsel... in de hoop de anderen te *ontdoen van het juk van deze Farao,* de landheersers, heeft mij ertoe gebracht de stem te zijn van en het op te nemen voor heel het rijk... De voornemens van mijn gezond aanvoelen zijn, dat ik wil bereiken de absolute vrijmaking *voor mijn land van elke vorm van onderdrukking*[2].
Wij belanden dan in onze eeuw; daarin vinden we aan het slot van de Sandinistische hymne in Nicaragua de tekst 'land dat overvloeit van melk en honing'. Of we vinden, in Cuba, ook een Fidel Castro, die in zijn verdediging 'De geschiedenis zal mij vrijspreken', heeft gezegd:
'De honderdduizend kleine boeren, die (in 1956) leven en sterven terwijl ze het land bewerken dat niet van hen is, maar er altijd naar kijken, triest, *zoals Mozes naar het beloofde land...*'[3].

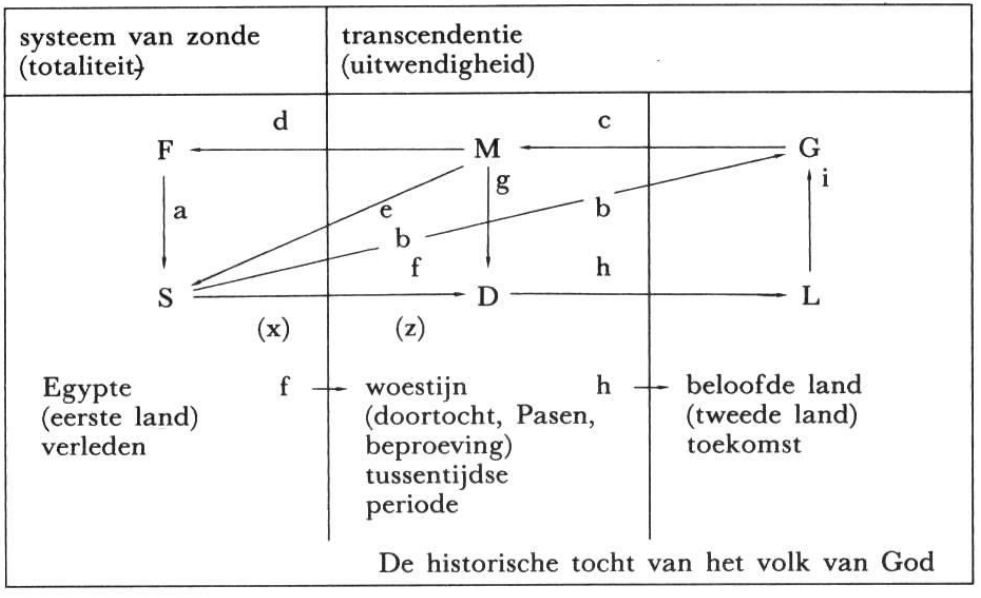
Vandaar dat binnen deze historische traditie van het Latijnsamerikaanse volk de bevrijdingstheologie vanaf haar begin het paradigma van de *uittocht* verstaan heeft als haar grondschema. Zozeer zelfs dat men haar bekritiseerd heeft, omdat zij voortdurend teruggreep naar het *opnieuw lezen* van de uittocht.

I. Het paradigma van de uittocht past bij de Derde Wereld nu

De *uittocht* neemt een centrale plaats in in de bevrijdingstheologie van Afrika[4]. Men dient niet te vergeten dat de plaats van handeling van het Exodusverhaal het noorden van Afrika was. Hetzelfde kan gezegd worden van de Aziatische bevrijdingstheologie[5]; in Azië, en daar mogelijk nog duidelijker dan in Latijns-Amerika zelf, is de onderdrukking en de uitbuiting van de armen een openlijk, onverborgen gegeven. In Latijns-Amerika grijpen we steeds, en al vanaf het begin, terug op de *uittocht*. Ik herinner me, dat ik vanaf 1967 mijn cursussen op het IPLA (Latijnsamerikaans Instituut voor Pastoraal, van de CELAM in Quito) begon met exegese van de *uittocht*[6]; daarin, in dat verhaal kwam je heel expliciet de grote categorieën tegen van de bevrijdingstheologie. Op de zelfde manier, in de loop der tijden, hebben de bevrijdingstheologen steeds weer moeten refereren aan de basisteksten van de *uittocht*[7].
Ruben Alves zegt al sinds 1970:
'De *uittocht* is de grondervaring geweest van het bewustzijn van het volk van Israël. Die uittocht heeft zich vastgezet in het structuurbepalende centrum, dat hun manier van het ordenen van tijd en ruimte bepaalt. Let wel: ik zeg niet zomaar, dat de *uittocht* onderdeel vormt van de inhoud van het bewustzijn van het volk van Israël. Als dát zo was, dan zou de *uittocht* een informatie zijn temidden van andere. Neen, meer dan informatie is het *hun structuurbepalende centrum,* immers het bepaalt de logica, het principe van organisatie en interpretatie van de feiten van de historische ervaring. Vandaar dat de *uittocht* niet voortbestaat als een ervaring die van secundaire betekenis is... Het wordt tot *het paradigma* voor de interpretatie van *heel de ruimte en heel de tijd*[8].
Het is 16 jaar geleden dat een grote protestantse theoloog uit Brazilië expliciet het thema aangaf, waarmee wij ons nu bezighouden (zelfs tot in de betiteling toe: 'paradigma'). Laten wij de zaak nu stukje bij beetje bekijken. Met paradigma (basisvorm of 'schema', in de Kantiaanse betekenis wel te verstaan) willen wij aangeven: de *structuur* die op basis van fundamentele *categorieën* een heel bepaald aantal *relaties* voortbrengt, die niet alleen een theologie voortbrengen maar de dagelijkse hermeneutiek van het geloof van het christelijke volk.
Die categorieën zijn er in wezen zes:

1. Het Egypte met zijn *faraonische klasse* (*F*), de overheersers, de zondaars (Ex. 1,8).
2. *De slaven* (*S*), de uitgebuitenen, de rechtvaardigen (Ex. 1,11).
3. *De profeet* Mozes (*M*) (Ex. 2,1vv.).
4. *De God* die luistert en bekering bewerkt (*G*) (Ex. 3,1vv.).
5. *De doortocht* (*D*) door de woestijn, het pascha, de beproevingen, de zo actuéle tweeslachtigheid van de priester Aäron (Ex. 12,37vv.).
6. *Het beloofde land* (*L*) (Ex. 3,8).

Vereenvoudigd ziet het schema van het paradigma van de uittocht er als volgt uit:



De constituerende *relaties, vanuit* de categorieën, van de *structuur* van het paradigma zijn er in wezen acht:
a. De overheersing of de zonde (Ex. 1,1-22).
b. De kreet van het volk (Ex. 3,7).
c. De bekering, de roep van het Woord, gericht aan de profeet (Ex. 2, 11-4, 17).
d. De interpellatie van de overheerser, de zondaar (Ex. 4, 18-6, 1).
e. De interpellatie van het volk Gods (Ex. 6, 2-27).
f. Het vertrek, de bevrijding (Ex. 7, 8vv.).
g. De kritische profetische actie, zelfs tegen de priester Aäron (dialectiek profeet-priester) (in heel het verhaal van de tocht door de woestijn).
h. De intocht, opbouw van het nieuwe systeem (Jos. 3, 16vv.).
i. De redding, koninkrijk, leefgemeenschap, wat een nieuw Egypte kan worden (1 Sam.8, 10-18), en vandaar wordt onderscheid gemaakt tussen: het historisch beloofde Land (wat altijd overstegen kan worden), en het koninkrijk van God (dat absoluut is en alleen volledig gerealiseerd is na de geschiedenis).
Maar, zo geeft R. Alves aan, er zijn drie ruimte-tijdsferen die het verloop, de praxis bepalen:
1. Egypte als *het verleden,* het eerste land.
2. De woestijn als tussentijdse periode en als ruimte van de doortocht.
3. Het beloofde land als utopisch doel, *toekomst,* het tweede land.
De totaliteit van het verloop van de historische praxis van het paradigma heeft een *subject:* 'de kinderen van Israël'[9], het volk van de verdrukten die zich bevrijden van de slavernij van de uitbuiting, van de zonde; in verbond met hun God:
'Ik zal met u afdalen naar Egypte, en Ik zal u ook terugbrengen' (Gen. 46,4).
Het paradigma laat zich theologisch zien in het opnieuw-lezen, dat de Bijbel zelf van zichzelf doet:
'Door het geloof heeft Mozes, toen hij groot was geworden, geweigerd de zoon van Farao's dochter te heten, en wilde hij liever smaad lijden met Gods

volk, dan een vergankelijk voordeel trekken uit de zonde... Door het geloof *verliet* hij Egypte... Door het geloof heeft hij het Pascha gevierd en het bestrijken met bloed... Door het geloof zijn zij *door* de Rode Zee *getrokken* als door het droge... Door het geloof vielen de *muren* van Jericho...' (Hebr.11, 24-30).
Bij ons, Latijnsamerikanen, heeft de tekst op allerlei manieren steeds heel sterk de aandacht getrokken. De oorzaak is duidelijk:
'Welnu, de bevrijding uit Egypte is een politieke daad. Het betekent de breuk met een situatie van plundering en ellende, en het begin van de opbouw van een rechtvaardige en broederlijke maatschappij. Het betekent de opheffing van de wanorde en de schepping van een nieuwe ordening.
De eerste hoofdstukken van *Exodus* beschrijven ons de onderdrukkingssituatie waarin het joodse volk in Egypte leefde, in dat *slavenhuis* (Ex. 13,2); 20,2; Dt. 5,6): onderdrukking (Ex. 1, 10-11). JHWH wekt dan de roeping van een bevrijder: Mozes'[10].
Laten we nu eens zien hoe, historisch en feitelijk, de bevrijdingstheologie zich steeds bewogen heeft *binnen* en *met behulp van* het paradigma van de *uittocht.*

II. Een zich diachronisch ontvouwen van het paradigma

Men moet niet denken dat alles er was vanaf het begin, en evenmin dat alles er nu is. Er is een geschiedenis geweest (een 'diachronie' van de 'synchronische' momenten van het paradigma) die nog geschreven moet worden. Wat nu volgt zijn inleidende aantekeningen voor zo'n geschiedenis.
Ik ben van mening dat bevrijdingstheologen, als 'profetenschool' -niet als geniale individuen, want zij zijn gemeenschapsfenomenen van Latijns-Amerika-, langzamerhand *'zich bewust werden'* van de categorieën en relaties waarover we gesproken hebben. Zij zijn de inhoud ervan semantisch gezien dieper gaan ervaren, en daarom ook groeide de theologie, vanuit het *'bewustzijn* van het christelijke volk' van Latijns-Amerika, *tegelijk met* de historische praxis van dat volk, *vanuit* dat alles en *a posteriori.* Alles kon er niet zijn in de jaren 60, immers het christelijke volk zelf had nog geen geestelijke, historische, fundamentele ervaringen beleefd. De geschiedenis bepaalde de expliciete bewustwording van de momenten van het exodisch paradigma in de bevrijdinsgtheologie. Geen enkele theoloog uit een enkel Latijnsamerikaans land kon die taak ten uitvoer brengen. Gemeenschappelijk werd dat gedaan door de 'profetenschool' (door wederzijdse bevruchting) en vanuit de ervaring van het christenvolk van *verschillende landen.* Het minimaliseren tot enkele theologen in de bevrijdingstheologie, of het te veel belang toekennen aan de ervaringen van enkele landen, verarmt een kerkelijk en continentaal verschijnsel, dat nu reeds een 'historisch feit' is, dat in hoge mate de enge horizon van de pure theologie voorbijgegaan is, en zelfs van de kerk.
Op zijn minst op vijf niveaus heeft er een diachronische rijping plaatsgehad van de *theologische bewustwording* van structuren van het paradigma.
Allereerst de overgang van een 'persoonlijke' (individuele en abstracte) en 'subjectieve' ervaring van de armoede (als deugd) naar de armoede als een eis van heel de kerk. De 'kerk van de armen' als een *arme* kerk (de paus, het Vaticaan, de bisschoppen, de priesters, de actief betrokken mensen, met een geest van armoede, zonder vormen van triomfalisme, die hun overtollige rijkdommen, hun landerijen, enzovoort weggeven).
Op de tweede plaats de overgang van genoemde 'subjectieve' armoede, als deugd of 'geestelijke kindsheid', naar het 'objectieve' gegeven van *'de arme',*

de ander. Het is niet meer de arme Mozes in de woestijn; het is Mozes die de arme ontdekt die door de hofmeester mishandeld werd (Ex. 2, 11-12). Ten derde de overgang van de arme die ontdekt is in de geestelijke ervaring van het evangelie, naar de bepaling van genoemde arme (dankzij de sociale wetenschappen als hermeneutische bemiddeling) als klasse -eerst in enkele landen-, en later als volk -in andere Latijns amerikaanse landen-. Er werd een overstap gemaakt van de 'subjectiviteit' (armoede-deugd) naar de 'objectiviteit' (arme-klasse-volk).
Op de vierde plaats de overgang van genoemde arme, klasse, volk als object van een 'keuze-voor' (ik, subjectiviteit, *kies-voor* een ander), naar de erkenning van die arme, klasse, volk als *'subject'* van de kerk en van de geschiedenis (men maakt de overgang van het volk als 'object', dat terugkeert, naar het volk zelf als 'subject'). Pas nu komt naar voren (dank zij de bemiddeling van de *'volks*kerk', welke een noodzakelijke maar nu voorbijgestreefde tussenperiode is geweest) de 'kerk van de armen', maar niet meer zoals ten tijde van Vaticanum II als 'arme' kerk (bisschoppen, priesters, enzovoort), maar de kerk die als haar 'geprivilegieerd subject' heeft het *historische christenvolk* van de echte en concrete armen, mensen van vlees en bloed, van honger en onderdrukking, en aan wie de hiërarchische structuren (paus, Vaticaan, bisschoppen, priesters, enzovoort) dienstbaar dienen te zijn en aan wie die zelfde structuren dienen te refereren.
Tenslotte dan als vijfde punt de diachronie welke misschien meer in overeenstemming met de *uittocht* is. Bedoeld is dan, dat het christenvolk de Schrift opnieuw gaat lezen vanuit zijn eigen historische concrete situatie. In de onderdrukking, de dictaturen, de uitzichtloze uitbuiting, als een Latijnsamerikaans Egypte (*E*) (Vandaag de dag in 1986, in Chili; maar in 76 in Brazilië, Argentinië, Nicaragua, enzovoort). In de voor-revolutionaire situaties, zoals in die vreselijke situatie van de 'plagen' in Egypte (thans in Guatemala bijvoorbeeld; het moment *x* op de lijn van pijl *f*: het begin van de bevrijding). In situaties die in feite revolutionair zijn zoals in El Salvador (moment *z* van de lijn van pijl *f*: het vertrek naar de woestijn). Het moment van intrekken in de woestijn, de gewelddadige achtervolging door de legers van Farao (de *contra's* in Nicaragua? Zo zien de kerkelijke basisgemeenschappen van Estelí het), het verraad van Aäron (de priester; momenteel de bisschop?...), de woede van de profeet (Miguel d'Escoto? onze eensgezinde instelling?), enzovoort. Uiteindelijk dan de opbouw van een nieuwe ordening (gericht op de Eerste Nationale Kerkelijke Ontmoeting op Cuba -ENEC -*I Encuentro Nacional Eclesial Cubano*- in februari 1986 meenden wij al een nieuwe ordening te zien welke, in ieder geval, *nooit het uiteindelijke koninkrijk is).* We willen alles nog eens bij onderdelen bekijken, maar wel in het kort en dan meer als suggestie dan als een afgeronde analyse.

III. Een eerste semantische verschuiving: van het individu naar de arme kerk

Nog in de prehistorie van de bevrijdingstheologie, in de jaren 50, beleefde men de spirituele ervaring van een diepgaande uitdaging tot armoede. Charles de Foucauld, een franciscaanse vernieuwingsbeweging in diverse kerkelijke sektoren, de leefwijze van de Franse priester-arbeiders in de vluchtelingenkampen in de Tweede Wereldoorlog, enzovoort. Ik persoonlijk ben van 1959 tot 1961 met Paul Gauthier in Nazaret geweest[11]. Daar hadden we als leefregel dit: 'De Geest des Heren rust op Mij; Hij heeft mij gewijd om

aan de armen de blijde boodschap te brengen' (Jes. 61, 1; Lc. 4, 18). Als arbeiders in de Arabische Sikkun van Nazaret (als timmerman) of als vissers in Tiberias (in de kibboets Ginnosar) ontdekten we de arme Jezus en de arme werkman Jozef. Mgr. Hakim (bisschop van Nazaret), Mgr. Hammer (van Tongeren) en, onder anderen, Helder Camara, en de groep van Nazaret lanceerden vanaf het begin van Vaticanum II het thema van de 'kerk van de armen'; en Johannes XXIII maakte zich dat persoonlijk helemaal eigen. Het was de persoonlijke, individuele uitdaging tot de armoede: vanaf de paus en de kardinalen, tot en met de bisschoppen en de priesters, religieuzen en geëngageerde leken. De aartsbisschop van Medellín ging uit zijn paleis en ging leven in een armenwijk. Mgr. Manuel Larraín zal de landerijen van zijn bisdom verdelen als eis tot armoede. De bisschoppen verkochten hun borstkruis van goud en namen daarvoor in de plaats een ander kruis, waarin geen edelstenen verwerkt waren. Dan de overgang van de persoonlijke armoede, van de 'geestelijke kindsheid' -van kleine Trees van Lisieux die zo'n enorme indruk op ons maakte in onze jeugd- naar de gemeenschappelijke en kerkelijke armoede van het universele instituut: een kerk die niet triomfalistisch is, doch nederig, dienstbaar, arm. Dat gebeurde op veel plaatsen in Latijns-Amerika tussen 1962 en 1965. Dat had later ook zijn weerslag in de eerste werken van de bevrijdingstheologie.

IV. Een tweede verschuiving: van de armoede naar de arme

De subjectieve armoede (van de christen of van de kerk) was nog zoiets als een voorbereidingsmoment (van *M*, in het schema of paradigma). Het was het 'ontdoe u van uw sandalen' (Ex. 3, 5): uitdaging en bekering; anticiperende geestelijke beleving (oorsprong ook van de toekomstige bevrijdingstheologie). Maar nu kan de profeet (*M*) in de woestijn, bekeerd, een tocht beginnen. In de aanvang was het die van 'geloof en politiek'. De mogelijkheid tot *politiek* engagement van de universiteitsstudenten (JUC), van militante arbeiders (JOC). De Cubaanse revolutie (van 1959, tegelijk met de lancering van Johannes XXIII van het idee van een concilie) had veel jongelui opgewekt een subjectivistische spiritualiteit te overstijgen; het was het moment van actie, zelfs van revolutionaire actie (denk aan Camilo Torres: geloof en liefde, verenigd in doelmatigheid). De objectiviteit van de eis tot engagement riep op tot het gebruik van de sociale wetenschappen, tot analyse, zelfs de marxistische als dat nodig mocht zijn (denk aan de *Acción Popular* in Brazilië aan het begin van de jaren 60).
Ik ben van mening dat alleen op het moment, waarop het politiek revolutionaire thema bij machte zal zijn zich systematisch te verenigen met de geestelijke ervaring van de subjectieve armoede, er zich een fundamenteel moment voordoet. En dit thema is dat van 'de arme' geweest[12]. Ik herinner me de zeer zinvolle kritiek van Assmann op de ambiguïteit van de categorie 'arme'. Tot dan toe was zij nog niet geïncorporeerd door de bevrijdingstheologie buiten Argentinië. In de ontmoeting van El Escorial (1972) werd het thema expliciet aan de orde gesteld: het was voor het eerst dat wij ons in zo groot aantal als bevrijdingstheologen verzamelden. Daar barstte het thema *expliciet* los: 'de arme' als categorie en realiteit.
Van nu af aan kon men spreken niet meer van een arme kerk (subjectief en hiërarchisch standpunt), maar van een keuze *voor de armen* (objectief standpunt). Maar let wel: als de kerk, de profeet (*M*) *kiest voor* de slaaf (*S*, pijl *e* van het schema), dan betekent dat, dat zij nog *'niet-is'* de arme bij geboorte. Het is een moment van rijping, maar nog geenszins het einde van het

proces noch van de objectieve bekering van de kerk.

V. Derde verschuiving: van de arme naar de klasse en het volk

Wie is de arme? De abstracte arme of de concrete individuele arme? Behoorlijk snel werd op de bijeenkomst in El Escorial het thema gesteld: de arme is ook een sociale klasse. Maar het kan evengoed het volk zijn. Arme kan niet geïdentificeerd worden met sociale klasse, zelfs niet voor het marxistisch denken, maar men verstond het tweeslachtig om heel de sociale en evangelische relevantie ervan te laten zien. Een Chileense lijn (volop tijdens de regering van de Unidad Popular) en Peruaanse lijn bevestigden meer het klasse-denken. De Argentijnse lijn (met de ervaring van de terugkeer van het Peronisme) neigde meer naar de categorie volk[13]. Het klasse-denken had iets partieels; het populisme had dat evenzeer. Het staat vast, dat beide stromingen samenvallen in wat ze beide als goed in zich hebben, rond 1973: 'Ik heb het klagen van mijn volk gehoord', (neem daarbij in ogenschouw de uitdrukking van *Exodus*) een uitroep van de bisschoppen van het Noord-oosten van Brazilië is bijna het begin van de geestelijke ervaring van een *volks*kerk -de Argentijnse inbreng valt nu samen met het klassedenken, maar tegelijkertijd staat de categorie arme, die eerst afwezig was, nu centraal.
In feite heeft zich een dubbel rijpingsproces voorgedaan (van *S*). Enerzijds, en we hebben dat al gezegd, kiest de arme kerk (subjectief) voor de armen (objectief); maar de arme (dank zij de bemiddeling van de sociale wetenschappen en het politieke engagement van de christenen) is nu klasse, en meer nog volk. De arme is complex geworden. Hij is nu *reeël,* het Latijnsamerikaanse christen*volk.*
Maar bovendien ontdekt de kerk van objectief arme zich nu als volk Gods als *volks*kerk (objectief). Niet meer als keuze (de profeet of de profetische kerk kiest: *M*), maar als bevestiging van zichzelf: *het volk zelf wordt subject* (de *S* van het schema is nu het subject: 'de kinderen van Israël'). Met andere woorden: de arme, de klasse, het volk, voor wie men objectief kiest, worden subjecten (het is de subjectivering van het proces, maar niet meer als deugd: de individuele deugd van armoede van de jaren 50; maar subjectivering van de armen zelf die zich *'bewust* zijn van het feit dat zij het volk Gods zijn', het echt uitverkoren deel van de kerk, het noodzakelijke punt van referentie voor de evangelisatie: de geëvangeliseerde armen [de 'kerkelijke basisgemeenschappen', enzovoort] worden brengers van het evangelie)[14].
Die laatste stap van na de Nicaraguaanse revolutie (1979) maakt je ervan bewust dat het niet meer nodig is te spreken over volkskerk, maar dat je teruggaat naar de benaming van Johannes XXIII, 'kerk *van de armen'.* Maar nu is 'van de armen' niet slechts, maar zelfs fundamenteel een *arme* kerk: de echte en historische armen als het geprivilegieerde subject van de kerk zelf. Dit zou dus betekenen dat de slaven (*S*) subjecten zijn van een mogelijk proces van bevrijding (pijl *f*).
De bevrijdingspraxis ging toen ook van betekenis veranderen: van de bevrijdingspraxis van de profeten en de helden naar de praxis van het *volk zelf* in zijn bevrijding. Het zou gemakkelijk zijn die 'semantische verschuiving' van het paradigma aan te tonen in alle bevrijdingstheologen.
De bevrijdingstheologie als nederige *uitdrukking* van genoemde praxis, kan ook een kritische profetische functie vervullen die de weergave van die praktijk mogelijk maakt (pijl g).

(Uit het Spaans vertaald door C. Bartels)

1 Vgl. mijn werk *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres,* CRT, Mexico, 1979.
2 Cit. B. Lewis, *La rebelión de Tupac Amaru,* SELA, Buenos Aires, 1967, p. 452-453. Vgl. mijn werk 'Introducción general' op de *Historia General de la Iglesia en América Latina,* Sígueme, Salamanca, 1983, 268-280.
3 Fidel Castro, *La revolución cubana* 1953-1962, Era, Mexico, 1976, p.39.
4 Zie 'Une lecture africaine de l'Exode', in het werk van Jean Marc Ela, *Le cri de l'homme africain,* L'Harmattan, Parijs, 1980, p.40-51.
5 Tissa Balasuriya, *Planetary Theology,* Orbis, New York, 1984, p.154. Cyris Hee Suk Moon, *Minjung Theology,* ACTC-CCA Publication, Singapore, 1981, p.120. Van zijn kant, Emerito Nacpitl, in 'A Gospel for the New Filipino', in *'Asian Voices in Christian Theology',* Orbis, New York, 1976, p.129.
6 Vgl. *Caminos de liberación latinoamericana,* Latinoamérica Libros, Buenos Aires, 1972, p. 11vv. (Engels: History and Theology of Liberation, Orbis, New York, 1976, p. 1vv.).
7 Raadpleeg: Hugo Assmann, *Teología de la praxis de la liberación* (er bestaat een Engelse vertaling uitgegeven bij Orbis), Sígueme, Salamanca, 1973, p.54-55: Opresión en Egipto/Exodo; Samuel Silva Gotay, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina,* Sígueme, Salamanca, 1981, p.141-147: 'La liberación del éxodó como centro estructurante de la fé'; H. Bojorge, 'Exodo y liberación', in *Víspera* 19-20 (1970), p. 30vv.; Andrés Lanson, *Liberar a los oprimidos,* Kaitas, Buenos Aires, 1967; Pedro Negre, 'Biblia y liberación', in *Cristianismo y sociedad* 24-25 (1970), p. 49vv.; zie ook hoe men refereert aan de *uittocht* tijdens de bijeenkomst over bevrijdingstheologie in november 1969 in Mexico (aan het begin van heel de ontwikkeling) (*Inf.Cath.Internationales* 351 (1970), p. 12vv.); Jorge Pixley, *Exodo. Una lectura evangélica y popular,* CUPSA, Mexico, 1983; idem, 'El Nuevo Testamento y el socialismo', in *El Apóstol* 3/1 (1973), p. 14vv.; R. Sartor, 'Exodo-liberación: tema de actualidad para una reflexión teológica', in *Revista Bíblica* 139/32 (1971), 73-77; Luís Rivera, 'La liberación en el éxodó; in *Revista Bíblica* 139/32 (1971), p. 13-26; de lijst zou enorm kunnen zijn, want in de theologie van de bevrijding wordt er voortdurend gerefereerd aan de *uittocht.* Zelfs de tweede instructie ('Instructie over christelijke vrijheid en bevrijding', van 22 maart 1986, van de Congregatie voor de Geloofsleer) behandelt het vraagstuk in haar nummer 44: 'De uittocht en de bevrijdende tussenkomst van JHWH'. Maar we mogen Porfirio Miranda niet vergeten, *Marx y la Biblia,* zonder uitgever, Mexico, 1971, p. 82vv.: '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', in *Espiritualidad y Liberación,* DEI, San José, 1982, p. 45vv.; Ignacio Ellacuría, *Freedom made flesh,* Orbis, New York, 1976, p.16; de stellingname van Ernesto Cardenal (verg. Phillip Berryman, *The religious roots of rebellion,* Orbis, New York, 1984, pags 20, 23, enz.); S. Croatto, 'Liberación y libertad. Reflexiones hermenéuticas en torno al Antiguo Testamento' in *Revista Bíblica* 32 (1971), p.3-7; Idem, *Liberación y libertad,* Mundo Nuevo, Buenos Aires, 1973.
8 In 'Pueblo de Dios y la liberación del hombre', in *Fichas ISAL* 3/26 (1970), p.9.
9 Cfr. J. Pixley, *Exodo,* ed.cit., p.19.
10 Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación,* Sígueme, Salamanca, 1972, p.204 (Ned. vert.: Theologie van de Bevrijding, Ten Have, Baarn, 1974). Zie ook andere teksten in 'Liberación política: autocreación del hombre' (p.203-211) en op de p.373-375.
11 Cfr. Methol Ferré, 'La Iglesia latinoamericana' de Río a Puebla (1955-1979)', in *Historia de la Iglesia,* ed. Fliche-Martin, Spaanse uitgave, EDICEP, Valencia, aanvullend deel 1, 1981, p.697-725; Gustavo Gutiérrez, 'Teología de la Liberación y ciencias sociales', (op stencil). Cfr. Paul Gauthier, *Les pauvres, Jésus et l'Eglise,* E. Universitaires, Parijs, 1963: 'De Nazareth vers Rome' (p.101vv.). Ik moet denken aan de kleine gemeenschap van Paul, Andrés en mijzelf -ik ben uit die gemeenschap gegaan in 1961 om mijn theologische studies in Frankrijk te beginnen.

In de leefregel van die gemeenschap stond aan het begin: 'Son but est de vivre l'Evangile à la lumière de ce texte de Lc. 4 où Jésus, à partir d'Isaïe 61, révèle son onction messianique et sa mission d'évangélisation *des pauvres'* (p.113).

12 Dit kon plaatshebben in het samenkomen van de ervaring van Nazareth (1959-1961) én de lezing van E. Levinas (1969): 'el pobre' (Is.61,1; Lc.4,18), el pobre latinoamericano; el pobre como persona real y como categoría teológica (zie *Para una ética de la liberación latinoamericana* (1970), SIglo XXI, Buenos Aires, 1973, deel I, hoofdstuk 3).

13 Zie J.L. Segundo, *op.cit.,* 'Sociologismo, populismo y fe ante la religión popular' (p.218vv.).

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