

N12<522763696 021



ubTÜBINGEN



ZmM

Heft 1-2
92. Jahrgang
2008

Themenheft
Aparecida 2007

Mariano Delgado

Die Kirche in Lateinamerika und der Karibik → 3

Kardinal Francisco Javier Errázuriz Ossa

Die Bedeutung des Dokuments von Aparecida → 5

Bernd Klaschka/Josef Sayer

Ein Blick der Hilfswerke Adveniat und Misereor auf die Versammlung in Aparecida → 29

Weihbischof Franz Grave Die 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik → 39

Norbert Arntz Einführung in Aufbau und Inhalt des Schlussdokuments von Aparecida → 48

Paulo Suess Die missionarische Synthese im Schlussdokument von Aparecida → 68

Hartmut Köß Die Option für die Armen als Bekehrung zum Evangelium → 84

Stefan Silber/Ursula Silber Volk Gottes oder Fußvolk? Die Laien im Dokument von Aparecida → 96

Michelle Becka ›Globalisierung‹ im Schlussdokument → 105

Gerhard Kruij Neuaufbruch oder Regression? Die Ergebnisse ... aus sozioethischer Sicht → 119

Thomas Schreijäck Aparecida 2007 → 133

Ronaldo Muñoz Die Veränderungen am Schlussdokument von Aparecida → 150

Gustavo Gutiérrez Nachfolge Jesu und Option für den Armen → 164

Gustavo Gutiérrez Benedikt XVI. und die Option für den Armen → 177

Francis D'Sa SJ Die Mission der Theologie → 184

Bischof Kurt Koch Glaubensüberzeugung und Toleranz → 196

92
2008

80/2
m/15

ZMR

Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft

1911 begründet von
Joseph Schmidlin



Herausgeber

**Internationales Institut für
missionswissenschaftliche
Forschungen e.V.**

Redaktion

Mariano Delgado

Fribourg

verantwortlicher Schriftleiter

in Zusammenarbeit mit

Lothar Bily SDB

Benediktbeuern

Bénézet Bujo

Fribourg

Christoph Elsas

Marburg

Joachim Piepke SVD

St. Augustin

Günter Riße

Vallendar/Köln

Michael Sievernich SJ

Mainz/Frankfurt

Hans Waldenfels SJ

Bonn/Essen

Redaktionssekretariat

David Neuhold

Für die Schriftleitung

bestimmte Sendungen

werden erbeten an

Prof. Dr. Dr. Mariano Delgado

(ZMR) Universität Freiburg

Av. de l'Europe 20

CH-1700 Freiburg/Schweiz

Fon ++41/+26-300 74 03

Fax ++41/+26-300 96 62

eMail

mariano.delgado@unifr.ch

internet

www.unifr.ch/zmr

Die Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft (= ZMR) ist Organ des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen (IIMF). Sie erscheint vierteljährlich im Jahresgesamtumfang von 320 Seiten.

Ladenpreise

€ 42,00 je Jahrgang

€ 33,60 für Studenten

€ 24,00 je Doppelheft

€ 19,20 für Studenten

jeweils zuzüglich Porto
im Inland incl. 7% MwSt

Bankverbindungen

Empfänger

>Internationales Institut

für missionswissen-

schaftliche Forschungen <

Steyler Bank GmbH

Sankt Augustin

Blz 386 215 00

Kto-Nr 100394

IBAN

DE 42 3862 1500 0000 1003 94

BIC GENODED1STB

Der Verkaufspreis ist für
Mitglieder des IIMF durch
Mitgliedsbeitrag abgegolten.

Geschäftsstelle

Geschäftsstelle des IIMF

Meinrad Watermeyer SVD

Arnold-Janssen-Straße 20

D-53 754 Sankt Augustin

Vereinsregister

Das IIMF ist in das Vereins-

register des Amtsgerichts

zu Münster/Westf.

unter Aktenzeichen

V.R.Nr.1672 eingetragen.

© Verlag

EOS Verlag

Erzabtei St. Ottilien

D-86 941 St. Ottilien

Fon 08193-71700

Fax 08193-71709

eMail

mail@eos-verlag.de

Internet

www.eos-verlag.de

Gestaltung

Grafik Design

Sievernich & Rose

Köln/Asbach

Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten.

Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs.2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.

Inhalt
92. Jahrgang
2008

zmr

Zeitschrift für
Missionswissenschaft und
Religionswissenschaft

1911 begründet von
Joseph Schmidlin



Herausgeber
Internationales Institut für
missionswissenschaftliche
Forschungen e.V.

Inhalt

92. Jahrgang

ZMR 2008

Inhaltsverzeichnisse

1
Inhalt Heft 1-2

225
Inhalt Heft 3-4

Editorials

3
**Die Kirche in Lateinamerika
und in der Karibik**
Mariano Delgado

227
**800 Jahre franziskanische
Mission**
Lothar Bily SDB

Abhandlungen

48
Arntz, Norbert
Einführung in Aufbau und
Inhalt des Schlusssdokuments
von Aparecida der 5. General-
versammlung des Episkopats
von Lateinamerika und der
Karibik

330
Báez-Rubí, Linda
Die »Rhetorica Cristiana«
(Perugia 1579) des Fray Diego
de Valadés als Ausdruck
franziskanischer Missions-
theologie

105
Becka, Michelle
»Globalisierung« im Schlus-
dokument von Aparecida

364
Collani, Claudia von
Die China-Mission der
Franziskaner

309
Delgado, Mariano
»Den Fußspuren unseres Vaters
Sankt Franziskus folgend«.
Licht und Schatten der frühneu-
zeitlichen Franziskaner-Mission
in Lateinamerika und auf den
Philippinen

184
D'Sa, Francis SJ
Die Mission der Theologie

393
Elpert, Jan Bernd OFM Cap
Die zeitgenössische Kapuziner-
mission in Afrika.
Ein Einblick in drei unterschied-
lichen Nahaufnahmen aus
Tanzania – Zambia – Südafrika



GK I 85

5
Errázuriz Ossa, Francisco Javier Kardinal
 Die Bedeutung des Dokuments von Aparecida für die zukünftige Arbeit der Kirche in Lateinamerika

39
Grave, Franz Weihbischof
 Die 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik. Impulse und pastorale Perspektiven

164
Gutiérrez, Gustavo
 Nachfolge Jesu und Option für den Armen

177
Gutiérrez, Gustavo
 Benedikt XVI. und die Option für den Armen

280
Hoerberichts, Jan
 Francis' understanding of mission. Living the gospel, going through the world, bringing peace

408
Jung-Kaiser, Ute
 »es wurde der Welt eine Sonne geboren ...«
 Künstlerische Annäherungen an Franziskus und seinen »Sonnengesang«

29
Klaschka, Bernd / Sayer, Josef
 Ein Blick der Hilfswerke Adveniat und Misereor auf die Versammlung in Aparecida

196
Koch, Kurt Bischof
 Glaubensüberzeugung und Toleranz. Interreligiöser Dialog in christlicher Sicht

84
Köß, Hartmut
 Die Option für die Armen als Bekehrung zum Evangelium. Zum hermeneutischen Hintergrund des Schlussdokumentes von Aparecida

119
Kruip, Gerhard
 Neuaufbruch oder Regression? Die Ergebnisse der lateinamerikanischen Bischofsversammlung in Aparecida (13. - 31. 5. 2007) aus sozial-ethischer Sicht

238
Lehmann, Leonhard OFM^{Cap}
 Franziskanische Mission als Friedensmission. Ein Vergleich der frühen Quellen

298
Meier, Johannes
 Die Franziskanermission der Frühen Neuzeit – ein Überblick

150
Muñoz, Ronaldo
 Die Veränderungen am Schlussdokument von Aparecida

350
Noggler, Othmar OFM^{Cap}
 Die Kapuziner – ihr Verhältnis zur Sklaverei in Amerika

272
Rotzetter, Anton OFM^{Cap}
 Mystik und Mission bei Franz von Assisi

229
Schalück, Hermann OFM
 Von der Expansion zur Relation. Zum Grundparadigma des franziskanischen Missionsverständnisses

133
Schreijäck, Thomas
 Aparecida 2007. Lektüre des Schlussdokuments als Anregung zur Relecture der weltkirchlichen Aufgabe und der Pastoral in Deutschland

96
Silber, Stefan / Silber, Ursula
 Volk Gottes oder Fußvolk? Die Laien im Dokument von Aparecida

68
Suess, Paulo
 Die missionarische Synthese im Schlussdokument von Aparecida

380
Vadakkekara, Benedict OFM^{Cap}
 Die Indienmission der Kapuziner

Kleine Beiträge

211

Friedrich, Thomas

Freude des Forschens. Das Gesicht des Amadou Hampate Ba aus Mali

433

Zankanella, Ulrich OFM

Clara – Elisabeth – Agnes. Frauen deuten die Franziskanische Armut im gesellschaftspolitischen Kontext

In memoriam

218

Piepke, Joachim G. SVD

Heribert Bettscheider SVD (1938-2007)

Berichte

217

Lohmayer, Jürgen

Feierliche Verabschiedung von Prof. Dr. Dr. h. c. Francis D'Sa SJ

439

Silber, Stefan

Theologie und Philosophie der Befreiung heute. Ein Werkstattbericht

Abschlussarbeiten

219

Theologische Abschlussarbeiten

Zur Missionswissenschaft und Religionswissenschaft. Im akademischen Jahr 2006-2007

Besprechungen

441

Antes, Peter

Grundriss der Religionsgeschichte. Von der Prähistorie bis zur Gegenwart (Theologische Wissenschaft 17) Kohlhammer/ Stuttgart 2006, 157 S. (Hans Waldenfels SJ)

441

Danz, Christian /

Körtner, Ulrich H. J. (Hg.)

Theologie der Religionen. Positionen und Perspektiven evangelischer Theologie Neukirchener Verlag/ Neukirchen-Vluyn 2005, 227 pp. (Joachim G. Piepke SVD)

443

Müller-Karpe, Hermann

Geschichte der Gottesverehrung von der Altsteinzeit bis zur Gegenwart Bonifatius/Paderborn, Otto Lembeck/ Frankfurt 2005, 359 S. (Hans Waldenfels SJ)

444

Pérez, Antolín Abad OFM (Hg.)

Sinica Franciscana. Volumen XI, pars prior et pars altera. Misioneros Franciscanos Españoles en China Siglos XVIII-XIX (1722-1813) Relationes et Epistulas collegit et ad fidem manuscriptorum redegit et adnotavit P. Antolín Abad Perez, OFM, editionem autem praesentem curaverunt et emendaverunt PP. Marianus Acebal, OFM (†), Petrus Gil Muñoz, OFM, nunc demum ad prelum curavit Raphael Sanz, OFM Editiones Collegii S. Bonaventurae, Grottaferrata, Romae 2006, XLVIII + 1590 pp. (Claudia von Collani)

446

Rostkowski, Marek A., OMI

La cooperazione missionaria dei laici all'attività missionaria della Chiesa nell'insegnamento di Giovanni Paolo II. Estratto della dissertazione per il Dottorato nella Facoltà di Mossiologia della Pontificia Università Gregoriana Roma 2007, 172 S. (Willi Henkel OMI)

446

Schreijäck, Thomas (Hg.)

Stationen eines Exodus. 35 Jahre Theologie der Befreiung in Lateinamerika. Lernprozesse – Herausforderungen – Impulse für die Weltkirche Matthias-Grünewald-Verlag/ Mainz 2007, 253 S. (Stefan Silber)

Anschriften

224 / 448

Anschriften

der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

zmr

**Zeitschrift für
Missionswissenschaft und
Religionswissenschaft**

1911 begründet von
Joseph Schmidlin



Herausgeber

**Internationales Institut für
missionswissenschaftliche
Forschungen e.V.**

Redaktion

Mariano Delgado

Fribourg

verantwortlicher Schriftleiter

in Zusammenarbeit mit

Lothar Bily SDB

Benediktbeuern

Bénézet Bujo

Fribourg

Christoph Elsas

Marburg

Joachim Piepke SVD

St. Augustin

Günter Riße

Vallendar/Köln

Michael Sievernich SJ

Mainz/Frankfurt

Hans Waldenfels SJ

Bonn/Essen

Redaktionssekretariat

David Neuhold

*Für die Schriftleitung
bestimmte Sendungen
werden erbeten an*

Prof. Dr. Dr. Mariano Delgado

(ZMR) Universität Freiburg

Av. de l'Europe 20

CH-1700 Freiburg/Schweiz

Fon ++41/+26-300 74 03

Fax ++41/+26-300 96 62

eMail

mariano.delgado@unifr.ch

internet

www.unifr.ch/zmr

Die Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft (= ZMR) ist Organ des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen (IIMF). Sie erscheint vierteljährlich im Jahresgesamtumfang von 320 Seiten.

Ladenpreise

€ 42,00 je Jahrgang

€ 33,60 für Studenten

€ 24,00 je Doppelheft

€ 19,20 für Studenten

jeweils zuzüglich Porto

im Inland incl. 7% MwSt

Bankverbindungen

Empfänger

›Internationales Institut

für missionswissen-

schaftliche Forschungen‹

Steyler Bank GmbH

Sankt Augustin

Blz 386215 00

Kto-Nr 100 394

IBAN

DE 42 38621500 0000 1003 94

BIC GENODED1STB

Der Verkaufspreis ist für Mitglieder des IIMF durch Mitgliedsbeitrag abgegolten.

Geschäftsstelle

Geschäftsstelle des IIMF

Meinrad Watermeyer SVD

Arnold-Janssen-Straße 20

D-53 754 Sankt Augustin

Vereinsregister

Das IIMF ist in das Vereins-

register des Amtsgerichts

zu Münster/Westf.

unter Aktenzeichen

V.R.Nr.1672 eingetragen.

© Verlag

EOS Verlag

Erzabtei St. Ottilien

D-86 941 St. Ottilien

Fon 08193 - 71 700

Fax 08193 - 71 709

eMail

mail@eos-verlag.de

Internet

www.eos-verlag.de

Gestaltung

Grafik Design

Sievernich & Rose

Köln/Asbach

Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten.

Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs.2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.

Inhalt

Heft 1-2 **Zeitschrift für**
92. Jahrgang **Missionswissenschaft und**
2008 **Religionswissenschaft**

Themenheft **Aparecida 2007**

Mariano Delgado

3 Die Kirche in Lateinamerika und der Karibik

Kardinal Francisco Javier Errázuriz Ossa

5 Die Bedeutung des Dokuments von Aparecida
für die zukünftige Arbeit der Kirche in Lateinamerika

Bernd Klaschka / Josef Sayer

29 Ein Blick der Hilfswerke Adveniat und Misereor
auf die Versammlung in Aparecida

Weihbischof Franz Grave

39 Die 5. Generalversammlung
des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik.
Impulse und pastorale Perspektiven

Norbert Arntz

48 Einführung in Aufbau und Inhalt des Schlussdokuments
von Aparecida der 5. Generalversammlung des Episkopats
von Lateinamerika und der Karibik

68 **Paulo Suess**

Die missionarische Synthese im Schlussdokument
von Aparecida

84 **Hartmut Köß**

Die Option für die Armen als Bekehrung zum Evangelium.
Zum hermeneutischen Hintergrund
des Schlussdokumentes von Aparecida

96 **Stefan Silber / Ursula Silber**

Volk Gottes oder Fußvolk?
Die Laien im Dokument von Aparecida

-
- Michelle Becka**
105 »Globalisierung« im Schlussdokument von Aparecida
- Gerhard Kruip**
119 Neuaufbruch oder Regression? Die Ergebnisse der lateinamerikanischen Bischofsversammlung in Aparecida (13.-31.5.2007) aus sozioethischer Sicht
- Thomas Schreijäck**
133 Aparecida 2007. Lektüre des Schlussdokuments als Anregung zur Relecture der weltkirchlichen Aufgabe und der Pastoral in Deutschland
- Ronaldo Muñoz**
150 Die Veränderungen am Schlussdokument von Aparecida
- Gustavo Gutiérrez**
164 Nachfolge Jesu und Option für den Armen
- Gustavo Gutiérrez**
177 Benedikt XVI. und die Option für den Armen
- Francis D' Sa SJ**
184 Die Mission der Theologie
- Bischof Kurt Koch**
196 Glaubensüberzeugung und Toleranz. Interreligiöser Dialog in christlicher Sicht
- Kleine Beiträge und Berichte**
- Thomas Friedrich**
211 Freude des Forschens
Das Gesicht des Amadou Hampate Ba aus Mali
- 217 Feierliche Verabschiedung von
Prof. Dr. Dr. h.c. Francis X. D' Sa SJ
Jürgen Lohmayer
- In memoriam**
218 Prof. Dr. Heribert Bettscheider SVD (1938-2007)
Joachim G. Piepke SVD
- 219 **Examensmeldungen**
- 224 **Anschriften**
-

Die Kirche in Lateinamerika und der Karibik

Im Juli/August 1955 fand in Rio de Janeiro die 1. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats statt. Sie wurde von Papst Pius XII. einberufen. Zum ersten Male nach dem Plenarkonzil von 1899 trafen sich die Bischöfe Lateinamerikas und der Karibik wieder, aber diesmal nicht in Rom, sondern in Lateinamerika. Das darin verabschiedete Dokument prägte die pastorale Arbeit bis zur Rezeption des 2. Vatikanischen Konzils. Die Antwort auf die neuen Herausforderungen, nämlich auf die soziale Frage und auf die »protestantischen Kampagnen«, wurde skizziert. Die Bischöfe ersuchten darüber hinaus den Heiligen Stuhl um die Errichtung eines ständigen Lateinamerikanischen Bischofsrates (Consejo Episcopal Latinoamericano: CELAM), der u. a. die Vorbereitung neuer Versammlungen des Lateinamerikanischen Episkopats, wenn diese vom Heiligen Stuhl einberufen werden, in Angriff nehmen sollte.

Die 2. Generalversammlung (1968) hatte auf Vorschlag von Bischof Manuel Larraín (†1966) die »Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerikas im Licht des Konzils« zum Thema. Nach einer langen Vorbereitungszeit fand sie vom 24.8.-6.9.1968 in der kolumbianischen Stadt Medellín statt und wurde von Papst Paul VI. eröffnet. Im Vorfeld von Medellín forderte Bischof Hélder Câmara am 25.4.1968 in Paris eine strukturelle Revolution für Lateinamerika. In vielen Vorträgen von Theologen keimte die so genannte »Theologie der Befreiung«. Allgemein kann gesagt werden, dass die Bischöfe sich in Medellín – dem pastoralen Charakter des II. Vatikanischen Konzils folgend, aber im selektiven wie kreativen Rückgriff auf die Konzilstexte – um eine theologische Begründung ihrer Äußerungen bemühen und die Aufgabe der Kirche angesichts der Probleme Lateinamerikas definieren. Sie befürworteten den der christlichen Arbeiterjugend entlehnten methodischen Dreischritt »Sehen-Urteilen-Handeln« und die von *Populorum progressio* postulierte ganzheitliche Entwicklung. Die befreiende Erziehung wird als Weg dazu empfohlen. Schließlich befürworteten die Bischöfe die vorrangige Option für die Armen, die als größter theologischer Beitrag Lateinamerikas an die Weltkirche zu beurteilen ist.

Die 3. Generalversammlung in Puebla (1979) fand vom 26.1.-13.2.1979 statt und wurde von Papst Johannes Paul II. im Schatten des Streits um die Theologie der Befreiung eröffnet. Das Thema war »Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft«. Es ging darum, einerseits die Kontinuität zu Medellín zu wahren, andererseits sich neuen, bisher vernachlässigten Themen der Konzilsrezeption zuzuwenden, wie etwa den ekklesiologischen, christologischen und missionswissenschaftlichen Fragen. In der Folge von *Evangelii nuntiandi* (8.12.1975) behandelt Puebla das Thema »Kirche und Kultur« und geht das Problem der autochthonen und minoritären Kulturen (indianische Urbewölkerung, Afroamerikaner) gründlicher als Medellín an. Im Schatten der befreiungstheologischen Entdeckung der Volksreligiosität als Ausdruck der Weisheit des Volkes beschäftigt sich Puebla intensiv mit ihr und betrachtet sie grundsätzlich positiv, ohne deswegen zu vergessen, auf die Gefahren derselben aufmerksam zu machen. In Kontinuität zu Medellín bekräftigt Puebla die vorrangige Option für die Armen.

Die 4. Generalversammlung fand aus Anlass der 500. Wiederkehr der »Entdeckung« Amerikas vom 12.-28.12.1992 in Santo Domingo statt. »Neue Evangelisierung – Förderung des Menschen – Christliche Kultur« war das Thema. Man griff somit das Neuevan-

gelisierungsprogramm Papst Johannes Paul II. auf (die Evangelisierung sollte neu in ihrem Eifer, in ihren Methoden und in ihrer Ausdrucksweise sein) und man versuchte, sich neuen Problemen zu stellen: der modernen Gesellschaft mit deren Begleiterscheinungen, der religiösen Pluralisierung, der Abwerbung von Katholiken durch fundamentalistische »Sekten«. In Erinnerung blieb diese Generalversammlung vor allem durch die eindrucksvolle Botschaft von Johannes Paul II. an die Indianer (»Im Namen Jesu Christi bitte ich euch [...] all denen zu vergeben, die während dieser fünfhundert Jahre euren Vorfahren und euch Schmerz und Leiden zugefügt haben.«) und an die Afroamerikaner (»Ich fordere euch bei diesem Gedenken an die 500 Jahre auf, eure Identität zu verteidigen, euch eurer Würde bewusst zu sein und sie fruchtbar zu machen.«)

Die 5. Generalversammlung schließlich, die vom 13.-31.5.2007 im brasilianischen Wallfahrtsort Aparecida stattfand und von Papst Benedikt XVI. eröffnet wurde, hatte wiederum einen christologischen und missionarischen Schwerpunkt: »Jünger und Missionare Jesu Christi – damit unsere Völker in Ihm das Leben haben«. Es ging also erneut darum, das Evangelium vom Reich unter den veränderten Bedingungen der Gesellschaften Lateinamerikas und der Karibik zu verkünden. Die in diesem Heft gesammelten Beiträge beschreiben die Vorbereitung und Durchführung von Aparecida, heben die »Perlen« hervor, die im Schlussdokument versteckt sind, äußern aber auch hier und da berechtigte Kritik an den Unzulänglichkeiten des Textes.

Alles in allem hat man den Eindruck, dass die CELAM-Generalversammlungen zu viel Papier produziert haben. Weltkirchliche Bedeutung hatten vor allem Medellín und Puebla – nicht zuletzt aufgrund der Hoffnungen, die mit der Konzilsrezeption in Lateinamerika und der Karibik sowie mit der Theologie der Befreiung weltweit verknüpft wurden. Ob auch der Text von Aparecida eine ähnliche Rezeption erfahren wird, steht noch aus.

In den Texten dieser Versammlungen sind auch gewisse Konstanten zu beobachten: die stete Sorge um die Evangelisierung, die Entwicklung der adäquaten pastoralen Richtlinien, aber auch ein gewisser Pathos in den Ansprachen der Bischöfe und der Päpste. So ist z. B. seit Medellín immer wieder von Lateinamerika und der Karibik als »Kontinent der Hoffnung« die Rede, in dem eine neue »Zivilisation der Liebe« keimen soll. Vermisst wird öfters die gewissenhafte Prüfung kirchlicher Versäumnisse: Wie ist es möglich, dass im »Kontinent der Hoffnung« die Kirche seit dem Plenarkonzil von 1899 und der Gründung von Katholischen Universitäten so gut wie ein Bildungsmonopol hat, während die kirchliche Soziallehre kaum die Gesellschaften und die Regierungsprogramme zu prägen vermag? Hängt der Erfolg der protestantischen, fundamentalistischen Gruppierungen nur mit deren gezielter Abwerbungsstrategie zusammen? Oder sind vielmehr die prophetischen Worte des chilenischen Jesuiten Alberto Hurtado 1947 nach wie vor traurige Realität: »Das soziale Engagement der Katholiken scheint mehr auf die Verhinderung des kommunistischen Vormarsches denn auf die Entproletarisierung der Massen zu zielen. Nirgendwo ist auch nur ein Versuch zu sehen, die Lehren aus den Sozialzyklen in die Tat umzusetzen; selbst die Verbreitung ihrer Lehren wird mit äußerster ›Vorsicht‹ betrieben, um sich von den herrschenden Klassen nicht zu entfremden. Die Arbeitermasse kommt ohne uns nach oben und merkt dies auch ganz genau. Die Jugend der Katholischen Aktion hat ein wenig soziales Engagement gezeigt und ist dafür von einigen Bischöfen kritisiert worden; auch haben sie damit den Verdacht auf sich gezogen, Sympathisanten des Kommunismus zu sein. [...] Die protestantische Kampagne ist groß und hat Erfolg. Dieser ist nicht so sehr die Frucht des amerikanischen Goldes als vielmehr des Durstes nach Gott. Wo die Priester fehlen, gehen die Protestanten von Haus zu Haus, predigen das Evangelium und praktizieren die Nächstenliebe.«

Mariano Delgado

Die Bedeutung des Dokuments von Aparecida für die zukünftige Arbeit der Kirche in Lateinamerika

von Kardinal Francisco Javier Errázuriz Ossa¹

1 Einleitung

Zu Beginn meiner Ausführungen möchte ich zunächst einige allgemeine Überlegungen zum Titel meines Vortrags, zum besonderen Charakter des Schlussdokuments und zu einigen Wesensmerkmalen Lateinamerikas anstellen, die helfen sollen, die Bedeutung der Konferenz von Aparecida besser verstehen zu können.

1.1 Der Titel dieses Vortrags

Der Vortrag handelt nicht von der Bedeutung des Schlussdokuments von Aparecida über die Grenzen Lateinamerikas und der Karibik hinaus. Vor allem die Konferenzen von Medellín und Puebla hatten eine große Wirkung auch außerhalb des genannten geographischen Raums. Es wäre jedoch verfrüht, bereits jetzt über die Bedeutung zu sprechen, die Aparecida für die Weltkirche haben wird.

Nachdem ich sowohl die Vorbereitung dieser 5. Generalversammlung als auch ihre Durchführung und spätere Aufnahme aus nächster Nähe verfolgen konnte, bin ich der Auffassung, dass wir ihre Bedeutung nicht nur hinsichtlich der zukünftigen Arbeit der Kirche, sondern auch des Lebens der Kirche in unseren Völkern messen müssen.

Mit vielen anderen Teilnehmern der 5. Generalversammlung teile ich die Überzeugung, dass die Wirkung von Aparecida nicht auf die Bedeutung des Schlussdokuments reduziert werden darf. In unseren Ortskirchen sind die Zeugnisse, Ereignisse, Gnadenstunden und Erlebnisse, die im Evangelium ihren Ursprung haben, sehr gewichtig. Wenn wir uns mit der Bedeutung Aparecidas beschäftigen, müssen wir nicht nur das Schlussdokument, sondern auch die Erfahrungen derjenigen berücksichtigen, die selbst an der Generalversammlung teilgenommen haben. Es war eine Erfahrung, die viel Freude auslöste und sich in unseren Ländern wie ein Modell ausbreitet, das ansteckend wirkt und das Leben in der Kirche befruchten kann.

1.2 Das Schlussdokument, ein Dokument »sui generis«

Das Schlussdokument ist das Ergebnis einer pastoralen Entwicklung, die in der jüngsten Vergangenheit ihren Ausgangspunkt im Zweiten Vatikanischen Konzil hatte, deren Wurzeln jedoch bereits in der ersten Evangelisierung liegen. Ihre jüngsten Meilensteine verbanden Ereignisse der Kirche in Lateinamerika, wie die vorherigen Generalversammlungen in Rio de Janeiro, Medellín, Puebla und Santo Domingo, mit anderen Ereignissen, die uns mit der Weltkirche verbanden, darunter z. B. die Reisen von Papst Johannes Paul II., einige

¹ Vortrag im Bildungshaus Schmerlenbach, 11. Januar 2008.

Enzykliken mit tiefer Wirkung, wie z. B. *Evangelii Nuntiandi*, *Evangelium Vitae*, ebenso wie die Sozialenzykliken und verschiedene apostolische Schreiben, unter anderem *Redemptoris Mater*, *Ecclesia in America* und *Novo Millennio Ineunte*.

Das Schlussdokument ist das unmittelbare Ergebnis einer intensiven Vorbereitung der 5. Generalversammlung auf Tagungen und Kongressen, vor allem aber auch in Tausenden von Gemeinden im spanisch-portugiesischsprachigen Teil des Kontinents und auf den Inseln der Karibik, zu denen sich noch Gemeinden aus 50 Diözesen der Vereinigten Staaten hinzugefügt haben. All diese Beiträge wurden von renommierten Experten (Bischöfen, Priestern und Laien) in einem Synthesepapier zusammengefasst, das von der großen Mehrzahl der Teilnehmer sehr gelobt und von einigen wenigen brasilianischen Experten, die darin nicht alle ihre Beiträge wieder fanden, kritisiert wurde. Es handelte sich jedoch nicht um eine Sammlung aller eingegangenen Beiträge, sondern vielmehr um eine Synthese der am häufigsten wiederkehrenden Themen, wobei das Synthesepapier nicht als Entwurf für das Schlussdokument gedacht war.

Der CELAM hatte sich, im Einklang mit den Bischofskonferenzen, für die Generalversammlung vorgenommen, einen Raum der Freiheit und des Vertrauens, des Dialogs und der Reflexion zu schaffen, damit diese die erforderlichen Entscheidungen treffen konnte über die Existenz eines Schlussdokuments und die Methode zur Erarbeitung desselben, die Hauptthemen und verschiedenen Kommissionen, die an der Erstellung des Dokuments mitwirken würden usw. Eine gewaltige Arbeit, die in 18 Tagen geleistet werden musste. Schrittweise, das heißt in drei Etappen, wurde die Erstfassung des Schlussdokuments, die in Aparecida ohne Arbeitsvorlage erarbeitet worden war, verbessert.

Das Ergebnis liegt nun vor: ein Dokument voller Hoffnung und biblischer Wurzeln, realistisch und mit Orientierungen für eine pastorale Pädagogik. Die Veröffentlichung des Dokuments wurde vom Heiligen Vater als eine Geste der Wertschätzung gegenüber dem bischöflichen Lehramt »autorisiert«.

In seinen Grundzügen handelt es sich um ein klares und richtungweisendes Dokument. Es ist jedoch kein vollständig fertiges Dokument. Nicht alle Formulierungen sind ausgefeilt, auch werden nicht alle Themen abgedeckt. Es gibt Wiederholungen. Das hat seine Erklärung und nicht nur Nachteile: Es ist ein Dokument, das von mehr als 200 Personen², die zahlreiche Länder vertraten, verfasst wurde, die in ihm ihre Beiträge wieder finden. Es wurde von ihnen allen geschrieben und von den Bischöfen durch Abstimmung verabschiedet. Es stellt Überlegungen an und kommt zu Erkenntnissen und Ergebnissen, mit der Bibel in der Hand, mit den dringenden Themen unserer Zeit im Blick, mit den frohen Liturgiefeyern und der Liebe der Pilger zur Jungfrau Maria im Herzen. All dies wurde in Tagen intensiver Arbeit und genährt durch viele Gebete erreicht.

Aufgrund des Zeitdrucks bleibt ein Dokument dieser Art unvollendet. Seine großen pastoralen Leitlinien und sein Geist können und müssen weiter als Sauerteig und Orientierung im Leben und in der evangelisierenden Arbeit aller Gemeinden und der Institutionen der Kirche wirken (vgl. 381, 431). Wir sind uns der Tatsache bewusst, dass Aparecida noch nicht abgeschlossen ist. Es ist ein Weg, der in die Zukunft weist und führt. Eine wichtige Aufgabe der kontinentalen Mission wird gerade darin bestehen, den reichhaltigen Inhalt der Orientierungen von Aparecida mit Leben zu füllen und weiterzugeben, damit die ganze Kirche sie aufnimmt, verinnerlicht und schöpferisch anwendet.

² Eingeladen waren: 168 Kardinäle, Erzbischöfe und Bischöfe, 24 Weltpriester, 17 Laien, 4 ständige Diakone, 24 Ordensfrauen und Ordensmänner,

6 Vertreter von kirchlichen Bewegungen, 6 Vertreter von Hilfswerken, 14 Experten, 8 Beobachter (unter ihnen zum ersten Mal ein Rabbiner).

Daher werde ich mich in diesem Vortrag auf die großen Orientierungen und Optionen von Aparecida konzentrieren, in denen die Originalität dieses Prozesses sichtbar wird, und weniger auf die Art und Weise, wie bestimmte Themen auf der 5. Generalversammlung behandelt wurden.

1.3 Der lebendige Kontext der Konferenz von Aparecida

Ich möchte kurz auf einige Merkmale dieses Kontextes eingehen, in dem wir viele Gaben Gottes entdecken, für die wir dankbar sind, die uns aber auch vor große Herausforderungen stellen. Diese Charakteristika stellen eine gute Grundlage für unsere Überlegungen dar, und wir können dadurch auch leichter darstellen, welche Bedeutung Aparecida für die lateinamerikanische Kirche und welche Impulse, unter Berücksichtigung der bestehenden Unterschiede, es auch für Deutschland geben kann.

◆ Den Statistiken zufolge sind in unseren Ländern etwa 70% der Einwohner katholisch getauft und betrachten sich als der katholischen Kirche zugehörig. In den letzten 10 Jahren vollzog sich in einigen Ländern eine Abwanderung zu den Pfingstbewegungen, zu Sekten und zum Agnostizismus. Insgesamt betrifft dies etwa 10% der Einwohner. So etwas hat es in unserer Geschichte bisher noch nicht gegeben.

◆ Die Zahl der Priester ist völlig unzureichend, ebenso die Anzahl der Ordensfrauen. Dies führt dazu, dass es nur wenige Priester, Ordensmänner und Ordensfrauen gibt, die ein Universitätsstudium der Theologie abschließen. Die Zahl der Laien, die Theologie studieren, hat hingegen zugenommen. In vielen Ländern steigt die Zahl der ständigen Diakone stark an. In Chile wird bald auf jeden Priester ein ständiger Diakon kommen. Insgesamt steigt die Zahl der Berufungen für das Priesteramt und das Ordensleben nicht wesentlich.

◆ Ein großer Reichtum der Kirche stellt die sehr große Zahl von Laien dar, die sich ehrenamtlich in der Kirche engagieren: Männer und Frauen, Erwachsene und Jugendliche, die einen Teil ihrer Zeit mit Begeisterung für Katechese, soziales und missionarisches Engagement, Gottesdienstgestaltung und andere Aufgaben und Dienste verwenden. Es sind viele Freiwillige, die durch den Glauben motiviert werden und ihn so weitergeben.

◆ Ein weiteres großes Geschenk der Kirche sind die zahlreichen Formen der Volksfrömmigkeit, in der wir einem inkulturierten Glauben begegnen. Die Wallfahrten zu den Heiligtümern, in ihrer großen Mehrheit Marienheiligtümer, und weitere Bezeugungen dieser Volksfrömmigkeit, der Aparecida tief greifende Überlegungen widmet, nehmen zahlenmäßig zu, finden immer größere Verbreitung und öffnen sich einer entsprechenden Evangelisierung.

◆ Es gibt eine beachtliche Anzahl von katholischen Schulen und Universitäten. Sie werden sehr geschätzt. In vielen dieser Einrichtungen wächst das Engagement für ihre katholische Identität.

◆ In zahlreichen Diözesen werden immer mehr Anstrengungen zur Selbstfinanzierung unternommen. Insgesamt ist unsere Kirche sicherlich eine arme Kirche, und arm sind auch die Priester. Es gibt neben den wenigen und schönen traditionellen Gotteshäusern eine Vielzahl von bescheidenen Kapellen. Wir bauen weiterhin Kirchen. Wenn sie groß und würdig sind, führt allein die Tatsache, dass es eine Kirche gibt, zu einem erstaunlichen Anstieg der Teilnahme an der Eucharistie und an anderen Sakramenten.

◆ In der Kirche in Lateinamerika und in der Karibik gibt es unzählige Bildungshäuser, Seminare und andere Einrichtungen, die dank der Großzügigkeit der Kirche in befreundeten Ländern, vor allem auch dank der deutschen Katholiken, errichtet werden konnten. Ebenso erhielten bzw. erhalten viele Priester, Seminaristen, Ordensleute und eine beachtliche An-

zahl von Laien und Theologieprofessoren während ihrer Ausbildung Unterstützung aus denselben Quellen.

♦ Das Leben der Gemeinden, das sich in Verbundenheit mit dem Bischof und dem Papst entwickelt, ist viel versprechend. Im Allgemeinen ist die Feier der Liturgie festlich und die Freude, zur Gemeinschaft zu gehören und an ihren Aktivitäten teilnehmen zu können, groß. Ebenso wächst das soziale Engagement ihrer Mitglieder. Die Jugendgruppen sind wesentlich zahlreicher als in der Vergangenheit, wie auch die Zahl der Erwachsenen und Ehepaare, die sich für Jesus Christus und die Kirche entscheiden. Sie nehmen am kirchlichen Leben teil, und zwar nicht nur, weil das schon immer eine Familientradition gewesen ist.

♦ Ein großes Geschenk Gottes ist das Erlühen zahlreicher kirchlicher Bewegungen, die wahre Schulen für Jünger sind, welche die *Communio* mit den Ortskirchen pflegen und in denen oftmals der apostolische Geist stark und ansteckend ist. Viele kümmern sich in besonderer Weise um die Familie und verkünden die »frohe Botschaft von der Familie«³.

♦ Doch diese Knospen des Lebens, für die wir dankbar sind und die wie Sauerteig wirken, können uns nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Zahl der Katholiken, die aktiv und regelmäßig am Leben der christlichen Gemeinden teilnehmen, gering ist und je nach Land und Diözese zwischen 7 und 25% beträgt.

Im politischen, soziokulturellen und wirtschaftlichen Bereich sind in unseren Ländern keine großen Fortschritte zu verzeichnen. Wir können auch nicht davon ausgehen, dass unsere Kultur, die auf christlichen Wurzeln fußt, keinen großen Bedrohungen ausgesetzt wäre. Wir sind keine Insel in der Welt. Papst Benedikt XVI. stellte in seiner Eröffnungsansprache Folgendes fest: »Da es sich um einen Kontinent der Getauften handelt, wird man im Bereich der Politik, der Kommunikation und der Universität das beträchtliche Fehlen von Stimmen und Initiativen katholischer Führungskräfte mit starker Persönlichkeit und hochherziger Hingabe – Initiativen, die mit deren ethischen und religiösen Überzeugungen übereinstimmen – auffüllen müssen. Die kirchlichen Bewegungen haben hier ein breites Feld, um die Laien an ihre Verantwortung und ihre Sendung zu erinnern, das Licht des Evangeliums in das öffentliche, kulturelle, wirtschaftliche und politische Leben hineinzutragen.«

In Lateinamerika ist ein neues Phänomen aufgetaucht: eine Bewegung für ein neues indigenes Selbstbewusstsein, die vor allem in den Ländern mit einer mehrheitlich indigenen Bevölkerung an Einfluss gewinnt. Ihre Ziele sind: Überwindung der ungerechten Marginalisierung und Benachteiligung, Zugang zu allen Vorteilen der Gesellschaft, Respekt und Wertschätzung der indigenen Kultur und Führung der Gesellschaft aus der Regierung und dem Parlament heraus. Die Stärkung der alten Kulturen hat in den Ländern selbst zur Gründung von Aktivistengruppen geführt, die, teilweise mit Unterstützung von ausländischen NGOs, die Ablehnung des Glaubens an Jesus Christus propagieren und zu den präkolumbischen Religionen zurückkehren wollen. Dieses letztgenannte Phänomen spiegelt jedoch nur eine Minderheit wider. Die Mehrheit der Lateinamerikaner indigenen Ursprungs betrachtet das Christentum als den wertvollsten Schatz in ihrem Leben. Aber in manchen Regionen lässt sich auch Synkretismus finden.

In sozioökonomischer Hinsicht bestehen Armut, Not und die großen Ungleichheiten weiter. Die wirtschaftliche Globalisierung ist ein komplexes Phänomen, das die einen immer

3 Vgl. *Familiaris Consortio* 86, Dokument von Aparecida 114ff.

4 Eröffnungsansprache von Benedikt XVI., 3.

5 Der Titel der Generalversammlung spricht von »Jüngern und Missionaren Jesuchristi« (»Discipulos y Misioneros de Jesucristo«). Im Laufe der Versammlung setzte sich der Ausdruck »Jünger-Missionare« (»discipulos-

misioneros«) durch, um auszu-
drücken, dass es sich um eine einzige
Berufung handelt.

6 Auf Spanisch: »El cauce pastoral:
Ser y formar discípulos misioneros
de Jesucristo«.

reicher und die anderen, die von Information, Wissen und technischen Kenntnissen ausgegrenzt sind, immer ärmer macht.

In vielen Ländern fällt es schwer, große Fortschritte in den Strukturen der Gesellschaft, vor allem im Bereich der Gerechtigkeit und Gleichheit, festzustellen, trotz der vorrangigen Option für die Armen, die von den vorherigen Generalversammlungen gefordert wurde. Im Allgemeinen sind der demokratische Geist und die Strukturen der Demokratie schwach. Es fehlt nicht an autoritären und populistischen Regierungen, die ihre Macht verabsolutieren und auf Dauer zementieren wollen. In zahlreichen Ländern wird die Beteiligung aller Bürger an den Entscheidungen, Chancen bzw. Errungenschaften der Gesellschaft nicht garantiert.

In soziokultureller Hinsicht ist festzuhalten, dass Alkoholismus und Drogenhandel in alarmierender Weise angestiegen sind. In Gesellschaften mit einer solch großen sozialen Ungleichheit geht der wachsende Konsum auch stets mit einem Anstieg der Gewalt einher. Dies höhlt die Grundlagen der Gesellschaft aus und schwächt die Institution der Familie.

Im Allgemeinen gilt die Beurteilung, die auf prägnante Art und Weise im Schlussdokument von Aparecida zum Ausdruck gebracht wurde: »Diese 5. Generalversammlung stellt sich die große Aufgabe, den Glauben des Volkes Gottes zu bewahren und zu nähren und auch die Gläubigen dieses Kontinents daran zu erinnern, dass sie kraft ihrer Taufe dazu berufen sind, Jünger und Missionare Jesu Christi zu sein⁴. Wir stehen am Beginn einer geschichtlichen Epoche mit neuen Herausforderungen und Anforderungen. Sie ist gekennzeichnet von einer durch neue gesellschaftlich-politische Turbulenzen generalisierten Verwirrung; durch die Ausbreitung einer Kultur, die mit der christlichen Tradition wenig zu tun hat oder ihr gar feindlich gegenüber steht; durch das Auftreten verschiedener religiöser Angebote, die je auf ihre Weise dem in unseren Völkern lebendigen Hunger nach Gott zu entsprechen suchen.« (10)

Jede dieser oben genannten Feststellungen hätte von der Generalversammlung einer tiefgehenden Analyse unterzogen werden können, um in der Besonderheit einer jeden Feststellung die Stimme Gottes zu entdecken und auf dieser Grundlage weitere pastorale Leitlinien ableiten zu können. Die Generalversammlung von Aparecida beschäftigte sich mit diesen Themen, entschied sich allerdings dazu, in einem ersten Schritt diese Dinge als Gesamtheit zu betrachten und globale Schlussfolgerungen zu ziehen.

2 Große pastorale Orientierungen

2.1 Die pastorale Grundausrichtung:

Jünger-Missionare⁵ Jesu Christi sein und bilden⁶

In den Einleitungen und Schlussfolgerungen von Dokumenten werden meist deren Leitlinien zusammengefasst. Betrachten wir zunächst drei Nummern der Einleitung des Dokuments von Aparecida. Die Nummer 11 bezieht sich auf die heutige Aufgabe des Volkes Gottes und seiner Seelsorger: »Die Kirche ist aufgerufen, ihre Sendung unter den neuen Bedingungen Lateinamerikas und der Welt gründlich zu überdenken und sie in Treue mutig wieder aufzugreifen. Sie darf sich weder vor jenen beugen, die nur Verwirrung, Gefahren und Bedrohungen sehen, noch vor jenen, die mit verschlissenen Ideologien oder verantwortungslosen Aggressionen die so verschiedenartigen und komplexen Situationen zu verschleiern suchen. Es geht darum, die Aktualität des Evangeliums, das in unserer Geschichte verwurzelt ist, durch persönliche und gemeinschaftliche Begegnung mit Jesus Christus zu bestätigen, zu erneuern und wieder zu beleben, damit er Jünger und Missionare berufen

kann. Das hängt nicht so sehr von großen Programmen und Strukturen ab, sondern von neuen Männern und Frauen, die diese Überlieferung und Aktualität als Jünger Jesu Christi und Missionare seines Reiches mit Leib und Seele übernehmen wollen, als Vorkämpfer neuen Lebens für ein Lateinamerika, das sich im Licht und in der Kraft des Heiligen Geistes neu verstehen möchte.« (11)

Mit anderen Worten, das Schlussdokument von Aparecida geht immer wieder auf diese grundlegende Entscheidung ein: Angesichts so vieler Veränderungen und Probleme, angesichts der großen Anzahl von religiösen Angeboten, angesichts der Verbreitung einer Kultur, die die christliche Tradition des Kontinentes ignorieren und ablösen will, angesichts der Schwäche des eigenen Lebens und angesichts der missionarischen Lethargie, die bei uns noch vorherrscht, beugt sich das Volk Gottes nicht, gerät nicht in Verwirrung und sieht nicht nur Gefahren und Bedrohungen. Das Volk Gottes hat seinen Weg klar vor Augen: »Es geht darum, die Aktualität des Evangeliums, das in unserer Geschichte verwurzelt ist, durch persönliche und gemeinschaftliche Begegnung mit Jesus Christus zu bestätigen, zu erneuern und wieder zu beleben, damit er Jünger und Missionare berufen kann.«

Die Entscheidung ist klar und wird ganz bewusst getroffen. Dies geht auch aus der folgenden Nummer des Schlussdokuments hervor: »Ein katholischer Glaube, der nur als Last betrachtet wird, der nur als Katalog von Regeln und Verboten verstanden wird, sich auf einzelne Frömmigkeitspraktiken beschränkt, Glaubenswahrheiten nur selektiv und partiell akzeptiert, gelegentlich an einigen Sakramenten teilnimmt, bloß einige Prinzipien der kirchlichen Lehre nachbetet, Moralvorstellungen zurechtbiegt oder krampfhaft vertritt, die das Leben der Getauften nicht verwandeln, – ein solch reduzierter Glaube wird den Auseinandersetzungen der Zeit nicht standhalten. Unsere größte Bedrohung ist ›der graue Pragmatismus des Alltags der Kirche, in dem scheinbar alles normal verläuft, in dem sich aber in Wirklichkeit der Glaube erbärmlich verbraucht und degeneriert‹⁷. Wir alle müssen neu beginnen von Christus her:⁸ »Am Anfang des Christseins steht nicht ein ethischer Entschluss oder eine große Idee, sondern die Begegnung mit einem Ereignis, mit einer Person, die unserem Leben einen neuen Horizont und damit seine entscheidende Richtung gibt.«⁹ (12)

Wir stellen fest, dass das Neue an der 5. Generalversammlung nicht in partiellen oder spezifischen Orientierungen zu suchen ist. Die Neuheit beruht vielmehr auf der grundlegenden Entscheidung, die von der Generalversammlung getroffen wurde, nachdem sie die aktuellen Lebensumstände betrachtet hat, die uns bedingen und die uns der Herr der Geschichte als Geschenk, aber auch Aufgabe gegeben hat. Alle spezifischen Orientierungen werden im Geiste Aparecidas das Leben und die Arbeit der Kirche bestimmen, wenn sie diese ursprüngliche und zentrale Orientierung getreu zum Ausdruck bringen und schöpferisch fortsetzen, die wir im Abschnitt Nummer 14 des Schlussdokuments wieder finden: »Der Herr sagt zu uns: ›Habt keine Angst‹ (Mt 28,5). Er fragt uns, wie die Frauen am Auferstehungsmorgen: ›Warum sucht ihr den Lebenden bei den Toten?‹ (Lk 24,5). Die Siegeszeichen des auferstandenen Christus ermutigen uns, während wir um die Gnade der Umkehr bitten und die Hoffnung bewahren, die nicht betrügt. Was uns bestimmt, sind nicht

7 Joseph RATZINGER, *Zur Lage von Glauben und Theologie heute*. Vortrag bei der Tagung der Präsidenten der Bischöflichen Kommissionen Lateinamerikas für die Glaubenslehre, Guadalajara, Mexiko 1996.

8 Vgl. *Novo millennio ineunte* 28-29.

9 *Deus caritas est* 1.

10 Vgl. *Evangelii nuntiandi* 1.

11 Auf Spanisch: »La gratitud y la alegría, acorde del alma del discípulo misionero.«

12 Schlussdokument von Aparecida, 14, 17f.

13 Schlussdokument von Aparecida, 28.

die dramatischen Umstände des Lebens, nicht die Herausforderungen der Gesellschaft, nicht die Aufgaben, die wir bewältigen müssen, sondern vor allem die Liebe, die Gott uns durch Jesus Christus in der Salbung mit dem Heiligen Geist geschenkt hat. Diese grundlegende Priorität hat unsere gesamte Arbeit bestimmt, die wir Gott, unserer Kirche, unserem Volk, jedem einzelnen Menschen aus Lateinamerika widmen, verbunden mit der vertrauensvollen Bitte, dass der Heilige Geist uns helfe, die Schönheit und die Freude des Christseins neu zu entdecken. Die große Herausforderung, die wir in Angriff nehmen, besteht darin, zu beweisen, dass die Kirche die Fähigkeit besitzt, Jünger und Missionare hervorzubringen und auszubilden, die ihrer Berufung folgen und überall aus tiefer Dankbarkeit und Freude das Geschenk der Begegnung mit Jesus Christus weitergeben. Wir haben keinen anderen Schatz als diesen. Wir finden kein anderes Glück und auch keine andere Priorität als die, in der Kirche Werkzeuge des Geistes Gottes zu sein, damit man Jesus Christus begegnen, ihm folgen, ihn lieben, anbeten, allen verkündigen und weitergeben kann – trotz aller Schwierigkeiten und Widerstände. Das ist der beste Dienst, den die Kirche als ihren ureigenen Dienst den Menschen und Nationen anbieten muss. «¹⁰

2.2 Dankbarkeit und Freude, im Einklang mit der Seele der Jünger und Missionare¹¹

Für die ersten Jünger Jesu Christi war das beeindruckendste Ereignis, die entscheidendste Gnadenstunde ihres Lebens, wenn sie, von der göttlichen Vorsehung geführt, Jesus trafen oder wenn er ihnen entgegenkam und sie bei ihrem Namen rief. Zu Recht sagen diejenigen, die das frühe Christentum erforschen, dass es sich wie eine Welle der Freude, Dankbarkeit und der Hoffnung verbreitete. Aparecida erinnert daran und schlägt dies mit Überzeugung für unsere Zeit vor. »Alle, die sich von der Weisheit der Worte Jesu, von seiner Güte, von der Macht seiner Wunder, vom ungewöhnlichen Staunen, das dieser Mensch wachrief, angezogen fühlten, nahmen das Geschenk des Glaubens an und wurden Jüngerinnen und Jünger Jesu. Sie konnten die Finsternis und die Schatten des Todes (vgl. Lk 1,79) hinter sich lassen und fanden zu einem außerordentlich erfüllten Leben. Sie fühlten sich durch das Geschenk des Vaters bereichert. Sie haben die Geschichte ihres Volkes und ihrer Zeit erlebt und waren überall im Römischen Reich unterwegs, ohne je die wichtigste und für ihr Leben entscheidende Begegnung zu vergessen, die sie mit Licht, Kraft und Hoffnung erfüllt hatte: die Begegnung mit Jesus, der ihnen Fels, Friede und Leben wurde.« (21)

Wie sie werden wir den großen Herausforderungen und Bedrohungen unserer Zeit, den großen Träumen und Schwierigkeiten unserer Völker, dem Zaudern, den Erwartungen und Problemen, die durch die wirtschaftliche, kulturelle und religiöse Globalisierung hervorgerufen werden, nicht mit Furcht oder Angst, mit Naivität oder Aggressivität, Gleichgültigkeit oder Abkehr von den Mitmenschen begegnen. Wir werden durch die Welt pilgern und missionarische Jünger sein. Wir werden uns bemühen, die Zeichen der Zeit mit Liebe zur Wahrheit zu erkennen. Wir werden Werkzeuge sein, die Gemeinschaft aufbauen, und mit der Gnade Gottes wirken. Wir werden an der Errichtung des Reiches der Gerechtigkeit, der Wahrheit, des Lebens und des Friedens arbeiten, indem wir in unserem Geist folgender Grundhaltung und dem entsprechenden Lebensgefühl einen breiteren, bestimmenden Raum geben werden: »die Dankbarkeit und die Freude des Christseins«¹², die Freude darüber, »dass wir Jünger des Herrn sind und mit dem Schatz des Evangeliums ausgesandt wurden«¹³.

Diese Aufforderung zu Danksagung und Freude, Zeichen der Verkündigung und Aufnahme des Evangeliums, muss auch den missionarischen Geist der Jünger Jesu Christi

erfüllen. Welche Überzeugungskraft hätte denn das missionarische Handeln, wenn es nicht von Christen käme, die vom Geschenk des Vaters ergriffen sind, das sie empfangen haben: seinen Sohn, unseren Bruder und Retter, für das Leben der Welt? Wir wollen Missionare sein, die »überströmt von Dankbarkeit und Freude« sind.¹⁴ Ich möchte auch an Nummer 29 des Schlussdokuments erinnern: »Wir haben den Wunsch, dass die Freude, die wir durch die Begegnung mit Jesus Christus, den wir als Mensch gewordenen Sohn Gottes und Erlöser anerkennen, empfangen haben, alle von Ungemach verwundeten Männer und Frauen erreiche; wir haben den Wunsch, dass die Freude über die Gute Nachricht vom Reich Gottes, von Jesus Christus, dem Sieger über Sünde und Tod, zu allen gelange, die am Wegesrand liegend um Almosen und Nächstenliebe bitten (vgl. Lk 10,29-37; 18,25-43). Die Freude des Jüngers ist ein Gegenmittel gegen die Welt, die beherrscht ist von der Furcht vor der Zukunft und gebeugt von Hass und Gewalt. Die Freude des Jüngers ist kein Gefühl egoistischer Behaglichkeit, sondern eine feste Überzeugung, die aus dem Glauben stammt, der das Herz gelassen macht und befähigt, die Gute Nachricht von der Liebe Gottes zu verkündigen. Jesus kennen zu lernen ist das beste Geschenk, das einem Menschen zuteil werden kann. Ihm begegnet zu sein, ist das Beste, was uns in unserem Leben passieren konnte. Ihn durch Wort und Tat bekannt zu machen, ist uns eine große Freude.«¹⁵

Dies ist auch die Grundhaltung der Heiligen Jungfrau Maria, die sie auch im Hause ihrer Kusine Elisabeth zum Ausdruck brachte.

2.3 Die Option für den Menschen und für die Fülle seiner Berufung

Die letzten Generalversammlungen des lateinamerikanischen Episkopats waren stets Ausdruck einer Kirche, die sich in der Tat auf dem Weg der neuen Evangelisierung befindet. Die vorherigen Generalversammlungen lenkten ebenfalls unser Augenmerk auf verschiedene Grunddimensionen des Lebens und die Mission des Volkes Gottes. Erinnern wir uns zum Beispiel an die Themen der Generalversammlungen von Medellín, Puebla und Santo Domingo. Medellín suchte den Willen Gottes für »die Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerikas im Lichte des Konzils«. Puebla zentrierte seine Überlegungen auf die große Aufgabe des Volkes Gottes: »Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft«, während Santo Domingo die Hauptaufmerksamkeit unserer Kirche auf die »neue Evangelisierung, die Förderung des Menschen und christliche Kultur« lenkte.

Ohne die Verpflichtungen in Vergessenheit geraten zu lassen, die wir mit den großen Zielen der vorherigen Generalversammlungen bezüglich der neuen Evangelisierung eingegangen sind, überzeugten wir uns von der Notwendigkeit, einen weiteren Schritt auf dem pastoralen Weg zu tun, der uns im Apostolischen Schreiben *Ecclesia in America* vorgezeichnet wurde. Ausgehend von der »Begegnung mit dem lebendigen Jesus Christus« erschien es uns notwendig, in die Tiefe des lebendigen Selbstverständnisses und der Sendung des Subjektes einzugehen, das den großen Herausforderungen unserer Zeit entgegenzutreten muss. Unsere Berufung als Jünger, die von großem biblischem Reichtum ist, eröffnete uns den Weg, den uns das Evangelium und die Kirche zeigt. Daher wollen wir mit Gottes Hilfe den gesamten Reichtum der Begegnung mit Jesus Christus entdecken, erfahrbar machen und wirksam werden lassen, um diejenigen auszubilden, welche die Gnade der Taufe empfangen und bestätigt haben, und damit die Berufung, Ihm als seine Jünger ähnlich zu werden, Gemeinschaft mit Ihm und untereinander zu schaffen, zu evangelisieren und unseren Völkern neues Leben zu geben.

¹⁴ Schlussdokument von Aparecida, 549.

¹⁵ Vgl. Schlussdokument von Aparecida, 364.

Daher gingen wir dieses Mal ans Herzstück unserer Existenz und Berufung: die Begegnung mit dem lebendigen Christus, die uns zu seinen Jüngern und Missionaren macht. Diese Art und Weise, die Berufung der Christen zu charakterisieren findet sich nicht in den Schlussdokumenten früherer Generalversammlungen. Wir waren gewohnt, von Getauften, Gläubigen, Glaubenden, Zeugen, Anhängern und zuletzt von Verkündern des Evangeliums zu sprechen, aber nicht von »Jüngern« oder gar »Jüngern und Missionaren«. Anfangs trafen wir auf große Ablehnung seitens einiger Mitarbeiter im Bereich der Kommunikation, die sowohl das Wort »Jünger« als auch den Begriff »missionarisch« ablehnten. Sie waren der Meinung, dass die Jüngerschaft nicht attraktiv wäre in der heutigen Zeit, in der vor allem Unabhängigkeit gefragt sei, und dass der Begriff »Missionare« lediglich an die Ordensgemeinschaften der ersten Evangelisierung erinnerte. Gruppen von gläubigen Laien machten sich jedoch dieses Thema sehr schnell zu Eigen und zeigten sich mit Recht überrascht von seinem Reichtum. Sie entdeckten diesen Reichtum in den Evangelien und stellten fest, mit welcher Kraft uns die Berufung zu »Jüngern« mit der Person Christi verbindet, die Beziehung zu ihm erneuert und das Bündnis mit dem Herrn und Meister zum Ausdruck bringt, der uns alle gerufen hat, ihm nachzuzufolgen und an seiner Mission mitzuwirken.

Indem Aparecida zur Quelle des Evangeliums geht und an die deutliche Aussage des Heiligen Vaters über die Einführung ins Christentum in seiner ersten Enzyklika erinnert (12), stellt es das Christsein nicht aus einer rein ethischen oder ideologischen, sondern aus einer persönlichen Perspektive dar: aus der Perspektive der Begegnung mit Jesus Christus, ein persönliches und gemeinschaftliches Erlebnis, eine Begegnung, die uns in die Gemeinschaft derjenigen aufnimmt, die von ihm gerufen werden. Die biblische Kategorie »Begegnung« erfordert eine pastorale Umkehr der Mitarbeiter der Pastoral, weg von einer Haltung, die mit reiner Funktionalität zu tun hat, um zu ermöglichen, dass jedes Mal, wenn sie zuhören, sprechen, ihren seelsorgerischen Dienst ausüben, predigen oder vergeben, Christus selbst den Seinen begegnet.

Wenn man die pastorale Tätigkeit auf die Begegnung mit Christus fokussiert, und darum geht es hier, bedeutet es, dass man sie auf die Liebe ausrichtet und das Primat der Liebe verkündet. Die Begegnung mit Christus löst die Dynamik der Liebe aus, da seine Liebe in uns Liebe, Staunen und Kontemplation, aber auch den Willen, ihm zu folgen und engagiert mit ihm zu wirken, auslöst. Ihn zu lieben, löst in uns die Dynamik der Befreiung von Verhaltensweisen, Überzeugungen und Gefühlen aus, die dem Reiche Gottes fremd sind, sowie eine verändernde Dynamik der Umkehr, die uns die Gedanken und Gefühle Christi verleiht; die Dynamik der Freundschaft, der Dankbarkeit, des Dienstes und der Zugehörigkeit nicht nur zu ihm als Person, sondern auch zu seinem Weg, seiner Mission und den Seinen. Das Primat der Liebe anzuerkennen bedeutet, über jede formalistische oder moralistische Auffassung des Christseins hinauszugehen; es bedeutet, sich als geliebten Pilger zu erkennen, der, unabhängig davon, wo er sich befindet, immer in Begleitung seiner Mutter Maria auf dem Weg zur Begegnung mit dem Herrn ist und die Gemeinschaft mit all den Menschen schafft, die Jesus liebt.

Indem wir auf diese Weise die Orientierung, die wir auf der Amerika-Synode erhielten, annehmen und verstärken, sind wir uns stärker bewusst geworden, dass unser Leben erwacht, wächst und zur Fülle gelangt, wenn wir zulassen, dass die Liebe Gottes, die in der Eucharistie in hervorragender Weise zum Ausdruck kommt, uns durchdringt, uns überrascht und uns verwandelt, indem er in uns all die Schönheit und die Möglichkeiten unserer Berufung eröffnet: Bild und Gleichnis eines Gottes zu sein, der die Liebe ist.

Im Einklang mit dieser Option und in Fortsetzung der Amerika-Synode, fordert Aparecida uns auf, die Orte der Begegnung mit Christus kennen zu lernen (246-275) und andere in seine lebendig machende Nähe zu bringen. Wir sind auch aufgefordert, unsere Gemeinden und pastoralen Strukturen zu erneuern, um sie zu Schulen der Begegnung mit Christus zu machen, in denen unsere Berufung zu missionarischen Jüngern geweckt und gefördert wird.

2.4 Die Option für eine Pastoralpädagogik

Die Dokumente des Lehramts werfen oft wenig Licht auf die Wege, die zur Verwirklichung der in ihnen vorgeschlagenen Ziele führen. Das Schlussdokument von Aparecida widmet diesem Thema ein ganzes Kapitel: 106 von insgesamt 554 Nummern. In Fortführung der in *Ecclesia in America* gegebenen Hinweise schlägt es Orte der Begegnung mit Christus vor. Auffallend ist die Sensibilität, mit der die Volksfrömmigkeit (258-265) und das Leben der Heiligen (266-275) beschrieben werden, insbesondere das der Jungfrau Maria, als Raum der Begegnung mit Jesus Christus. Eine gewisse Neuheit ist die Bedeutung, die der Praxis der *lectio divina* und der biblischen Inspiration der Pastoral (247-249) beigemessen wird.

Das Schlussdokument räumt, wie zu erwarten war, der Erneuerung der »Einführung in das christliche Leben« und der Katechese (286-300) Priorität ein und ermuntert zur Ausbildung der Jünger und Missionare.

Vielleicht das Bemerkenswerteste dieses Kapitels, das durch die Rückkehr zu den biblischen Quellen auch seine Originalität erhält, findet sich erneut in zwei einleitenden Abschnitten des Dokuments, 244 und 245, sowie in den Nummern 276, 277 und 278a. »Das Wesen des Christentums besteht also darin, anzuerkennen, dass Jesus Christus da ist, und ihm zu folgen. Eben diese Erfahrung erfüllte die ersten Jünger so wunderbar, als sie Jesus begegneten und fasziniert und voller Bewunderung waren wegen der außergewöhnlichen Art dieses Menschen, wie er zu ihnen sprach, sich ihnen gegenüber verhielt und ihren inneren Hunger und Durst nach Leben beantwortete. Der Evangelist Johannes hat uns plastisch geschildert, welch tiefen Eindruck der Mensch Jesus in den beiden ersten Jüngern Johannes und Andreas hervorrief, als sie ihn trafen. Alles beginnt mit der Frage: »Was wollt ihr?« (Joh 1,38). Auf die Frage folgt die Einladung, eine Erfahrung zu machen: »Kommt und seht!« (Joh 1,39). In dieser Erzählung ist die christliche Methode für die Menschheitsgeschichte einzigartig und bleibend zusammengefasst.«¹⁶ (244)

In der Nummer 244 wird die Aufmerksamkeit insbesondere darauf gelenkt, mit welcher Überzeugung bekräftigt wird, dass »in dieser Erzählung die christliche Methode für die Menschheitsgeschichte einzigartig und bleibend zusammengefasst ist«. Im Abschnitt Nummer 276 und folgende werden die Aufforderung, zum Jordan zurückzukehren, und die Dynamik dieser ersten Begegnung als pastorale Methode betont: »Berufung und Engagement der Jünger und Missionare Jesu Christi in der Gegenwart Lateinamerikas und der Karibik verlangen – zum Wohl aller Getauften – die klare und entschlossene Option, die Mitglieder unserer Gemeinden weiterzubilden, welche Funktion auch immer sie in der Kirche wahrnehmen. Wir schauen auf Jesus, den Meister, der persönlich seine Apostel

¹⁶ Wörtlich übersetzt lautet der letzte Satz: »Diese Erzählung wird in der Geschichte als einzige Synthese der christlichen Methode bleiben.«

¹⁷ Auf Spanisch: »el espíritu de comunión y participación«. Die Botschaft von Puebla wurde durch

diese zwei Worte gekennzeichnet. Die aktive Beteiligung (*participación*) aller Christen am Aufbau der Kirche und an der Erfüllung ihrer Sendung ist Ausdruck einer tiefen *Communio*. In diesem Sinne, der eine aktive Form der Teilhabe beinhaltet, verwendet

das Dokument von Aparecida den Begriff »*comunidad*« an vielen Stellen. In diesem Sinne werde auch ich hier die deutschen Begriffe »*Communio*« und »Gemeinschaft« verwenden.

und Jünger heranbildete. Christus lehrt uns die Methode: »Kommt und seht« (Joh 1,39), »Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben« (Joh 14,6). Mit ihm können wir die Fähigkeiten, die in den Menschen angelegt sind, entfalten und sie so zu missionarischen Jüngern werden lassen. Mit beharrlicher Geduld und Weisheit lud Jesus alle in seine Nachfolge ein. Alle, die ihm gerne folgen wollten, führte er in das Geheimnis des Reiches Gottes ein. Nach seinem Tode und seiner Auferstehung sandte er sie aus, in der Kraft des Heiligen Geistes die Gute Nachricht zu verkünden. Seine Art und Weise ist für Auszubildende exemplarisch und gewinnt besondere Bedeutung, wenn wir an die fortwährende Bildungsaufgabe denken, die wir als Kirche im neuen soziokulturellen Kontext von Lateinamerika zu bewältigen haben.« (276) »Der Weg der Prägung in der Nachfolge Jesu hat seine Wurzeln in der Entwicklungsfähigkeit des Menschen und in der persönlichen Einladung Jesu Christi, der die Seinen bei ihren Namen ruft, so dass sie ihm folgen, weil sie seine Stimme kennen. Der Herr weckte in seinen Jüngern eine tiefe Sehnsucht und zog sie an sich, so dass sie voller Staunen waren. Die Nachfolge entsteht aus einer Faszination, die dem Wunsch nach menschlicher Selbstverwirklichung, dem Wunsch nach der Fülle des Lebens entspricht. Der Jünger ist jemand, der von Jesus Christus begeistert ist. Er erkennt ihn an als Meister, der ihn führt und begleitet.« (277)

Unter den verschiedenen Aspekten des Prozesses stellt das Dokument Überlegungen zur Aktualität dieses Dialogs der ersten Begegnung mit Jesus Christus an und lenkt unsere Aufmerksamkeit auf die Frage des Meisters: »Was sucht ihr?« Im Dokument heißt es: »Alle, die seine Jünger sein wollen, suchen ihn zwar (vgl. Joh 1,38), aber der Herr ist es, der sie ruft: ›Folge mir‹ (Mk 1,14; Mt 9,9). Man muss den tiefsten Sinn der Suche ausfindig und die Begegnung mit Christus, die am Beginn der christlichen Initiation steht, fördern.« (278a)

Für die pädagogische Wirkung der Begegnung ist diese im Vorübergehen gemachte Bemerkung entscheidend: »man muss den tiefsten Sinn der Suche ausfindig machen.« Wenn wir ihn kennen, wird es uns nicht schwer fallen, Jesus Christus, der Weg, Wahrheit und Leben ist, zu verkünden und zwar nicht nur in allgemeiner Weise, sondern ganz speziell demjenigen, der ihn sucht, als seinen Weg, seine Wahrheit und sein Leben. Aufgrund dieser Erfahrungen wird derjenige, der ihn sucht, die Stimme Christi leichter hören, wenn er ihn beim Namen ruft und ihm sagt: »Folge mir.« Dann kommt der Prozess der Umkehr, Gemeinschaft und Solidarität in Gang und es werden die Türen geöffnet für das Wissen um Christus als Weg, Wahrheit und Leben.

2.5 Aus einer Erfahrung heraus: der Geist der Gemeinschaft und der Beteiligung¹⁷

Zu Beginn dieser Überlegungen konnten wir feststellen, dass Aparecida große Auswirkungen auf das Leben und die pastorale Arbeit unserer Kirche haben wird, und zwar nicht nur durch die pastoralen Schlussfolgerungen, die wir im Schlusssdokument finden, sondern auch durch den Geist, der die Phase der Vorbereitung und Durchführung der Versammlung kennzeichnete. Wir verabschiedeten uns tatsächlich von der Heiligen Jungfrau von Aparecida mit einer tiefen Erfahrung der *Communio* und einer engagierten Beteiligung der Teilnehmer, eine wesentliche Dimension des Lebens der Kirche, wie die Konferenz von Puebla de los Angeles betonte. Uns bereicherte diese frohe Erfahrung, bei der die Gemeinschaft mit Gott stets mit der Gemeinschaft unter den Brüdern und Schwestern einherging.

a In diesem Geiste bereiteten wir unter der Mitwirkung von Laien, Ordensmännern, Ordensfrauen, ständigen Diakonen und Weltpriestern die 5. Generalversammlung vor. Es

waren lange und arbeitsintensive Monate. So förderten wir die Arbeit von Tausenden von Gemeinden des gesamten Kontinents und der Karibik, die das Gebet beteten, das unsere Schritte in Richtung Aparecida begleitete, und sich mit Hilfe des Vorbereitungsdokuments und den Arbeitsblättern mit dem Themenkatalog vertraut machten. Sie freuten sich, ihren Beitrag zu den späteren Überlegungen der Bischöfe leisten zu können. Mit derselben Gesinnung arbeiteten die Mitgliedsbischofskonferenzen des CELAM in ihren jeweiligen Versammlungen, die sie diesem Thema widmeten. Und einstimmig erarbeiteten und verabschiedeten das Präsidium des CELAM, die Vorbereitungskommission sowie die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen die Methodik und eine Liste mit möglichen Mitgliedern von Unterkommissionen, die zur Vereinfachung der Arbeit in Aparecida gebildet wurden. Diese Liste übergaben wir der Versammlung, die darüber beriet und sie danach annahm. Der Geist der *Communio* kennzeichnete auch die Audienzen mit den Päpsten Johannes Paul II. und Benedikt XVI., die stets die Abhaltung der Generalversammlung unterstützt haben, sowie unsere Dialoge mit dem Apostolischen Stuhl, in besonderer Weise mit dem Vorsitzenden der Päpstlichen Kommission für Lateinamerika, Kardinal Giovanni Battista Re, aber auch mit zahlreichen Verantwortlichen anderer römischer Dikasterien.

b Der Geist, der diese Zeit kennzeichnete, wurde durch die Präsenz des Heiligen Vaters in Brasilien, vor allem in Aparecida, bekräftigt. Seine Eröffnungsansprache war Anlass zu erneuter Dankbarkeit ihm gegenüber. In dieser Ansprache vereinte er meisterhaft die Lehre, die unseren Glauben bestärkt und erleuchtet, mit der Wahrheit und der Wärme des Evangeliums und mit einem herzlichen Umgang, der von Geschwisterlichkeit und Hoffnung geprägt war. Er öffnete den inneren Raum, der die 5. Generalversammlung kennzeichnete: den Raum der brüderlichen *Communio* unter den Bischöfen, des Vertrauens in das Tun des Heiligen Geistes und die anwesenden Brüder und Schwestern, und den Raum der Freiheit des Evangeliums.

c Im Verlauf der arbeitsintensiven Tage erreichte der Geist der *Communio* eine weitere Dimension, die viele nicht erwartet hätten. Die Laien, Weltpriester, ständigen Diakone, Ordensmänner und Ordensfrauen, die nach Aparecida eingeladen waren, machten eine tief greifende Erfahrung: Ihre Hirten waren wie Brüder und Freunde, ohne dass dabei deren Sendung als Väter und Hirten in Vergessenheit geriet. Ein Erzbischof aus einem weit entfernten Land, der in Aparecida den Geist der geschwisterlichen Gemeinschaft erlebte, den die Bischöfe der Kommissionen und Unterkommissionen vorlebten, indem sie zuhörten, Dinge annahmen und beitrugen, um ihre Verantwortung als Seelsorger und ihr Stimmrecht besser auszuüben, interpretierte auf seine ganz eigene Weise die Worte, mit denen Papst Johannes Paul II. beschloss, dass diese Versammlung keine Sonderversammlung der Bischofsynode und auch keine außerordentliche Generalversammlung des CELAM, sondern eine Generalversammlung des Episkopats sein würde: »*Mantenete la vostra forma!*« hatte Papst Johannes Paul II. gesagt. Und der Erzbischof interpretierte die Papstworte folgendermaßen: »Behalten Sie diese Form der Versammlungen bei!«

2.6 Die Option für das Leben

Das erste Thema, mit dem sich die Gemeinden in der Vorbereitungszeit beschäftigten, war die Berufung zur Jüngerschaft. In einer zweiten Phase und etwas langsamer nahmen sie sich des Themas der missionarischen Sendung an. Aber die Männer, die auf verschiedenen Tagungen zusammenkamen, um die 5. Generalversammlung vorzubereiten, die gewohnt waren, über Wahrheiten, Strukturen, Organisationsformen und über die Rechte und Pflichten, die dem Geflecht der Gesellschaft Stabilität verleihen, nachzudenken, steuerten

nicht viele Überlegungen zum zweiten Teil des Themas der Konferenz von Aparecida bei: »Damit unsere Völker in Ihm das Leben haben«. Im Präsidium des CELAM beschlossen wir, ein Seminar abzuhalten, an dem ausschließlich Frauen teilnehmen sollten, und zwar aus allen Ländern, deren Bischofskonferenz Mitglied des CELAM ist. Und wir wurden nicht enttäuscht. Diese Frauen waren in der Lage, den Reichtum des Themas aufzuzeigen, der sich in den Worten Jesu Christi selbst widerspiegelt, wenn er den Schatz erläutert, den er uns mit seiner Menschwerdung geschenkt hat: »Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben, und es in Fülle haben.« (Joh 10,10). Wenn wir die anfänglich unsicheren Überlegungen mit dem Schlussdokument vergleichen, verspüren wir Bewunderung, wenn wir sehen, mit wie viel Kraft das »neue Leben in Christus« und der Aufbau des Reiches des Lebens (367) zu einer zentralen Achse der Schlussfolgerungen von Aparecida geworden sind.

Evangelisieren, Zeuge und Träger der Frohbotschaft sein, ist gemäß den pastoralen Orientierungen des Schlussdokuments keine Handlung, die lediglich die Verkündigung einer spirituellen Botschaft darstellt. Wir sind gesandt worden, damit das neue Leben in Christus als der größte Reichtum unserer Völker geschätzt und dementsprechend gelebt wird. Dies schließt eine Option für alle Dimensionen des Lebens und für die besten Lebensbedingungen ein, da wir die Mission Christi angenommen haben, der als Herr des Lebens in die Welt kam, um das Reich des Lebens zu verkünden und zu eröffnen, damit alle »das Leben haben, und es in Fülle haben« (Joh 10,10).

Bereits in seiner Eröffnungsansprache hat der Heilige Vater den gesamten Horizont des Lebens aufgezeigt, indem er an die Lehraussagen der Enzyklika *Populorum Progressio* erinnerte und ausführte, dass mit dem göttlichen Leben, an dem Christus uns teilhaben lässt, sich auch »voll das menschliche Dasein in seiner persönlichen, familiären, sozialen und kulturellen Dimension« entfalten muss, und dass die Antwort auf die große Herausforderung der Armut und des Elends »es unvermeidlich mache, das Problem der Strukturen, vor allem jener, die Ungerechtigkeit verursachen, anzusprechen« (EA 4).

Wie wir feststellen können, ist der dritte Teil des Schlussdokuments von Aparecida vollständig dem Thema »Das Leben Jesu Christi für unsere Völker« gewidmet. Er sticht vor allem durch seine Leidenschaft für das Leben unserer Völker hervor. Die grundlegende Option für das neue Leben bestimmt in der Tat die Perspektive, wie die Situation unserer Völker, ihrer Kulturen und Familien zu sehen ist und bietet uns ein unersetzliches Kriterium für die Überlegungen und Beurteilung sowie zahlreiche Prioritäten für die Kontemplation und das Handeln.

a Bereits diese Option hat eine zutiefst missionarische Dimension. Er, der das Leben ist, das vor der Schöpfung existierte; Er, für den alles gemacht wurde; Er, der in die Welt kam, um das Leben wieder herzustellen und es uns in Fülle zu geben; Er, der das Haupt der Schöpfung ist und von unseren Völkern erwartet wurde und erwartet wird, muss verkündigt werden, sodass seine Person und seine Sendung aufgenommen, geliebt und ihnen gedient wird. Ihn als das Leben, die Wahrheit und den Weg zu erkennen und zu lieben, führt uns zum Leben in Fülle.

b Die radikale Option für das Leben in Christus hat noch eine weitere Dimension: Es ist eine Option für das Reich Gottes und für die Förderung der menschlichen Würde. Davon handelt das Kapitel 2.8, das zahlreiche Ziele für unseren pastoralen Dienst aufstellt.

Über die Würde des menschlichen Lebens heißt es im Schlussdokument: »Feierlich erklären wir, dass jeder Mensch einzig und allein aus der Liebe Gottes stammt und die Liebe Gottes ihn in jedem Augenblick seines Lebens bewahrt. In der Erschaffung von Mann und Frau nach Gottes Bild und Gleichnis ereignet sich göttliches Leben, das seinen Ursprung in der treuen Liebe des Herrn hat. Daher ist nur Gott der Urheber und Herr des Lebens,

und der Mensch, als sein lebendiges Abbild, ist vom Moment der Empfängnis an durch alle Etappen seines Daseins hindurch bis zum natürlichen Tod und über den Tod hinaus stets geheiligt.« (388) »Uns drängt der Auftrag, unseren Völkern die Fülle und das Glück des Lebens weiterzugeben, das Jesus uns bringt, damit jeder Mensch gemäß der ihm von Gott verliehenen Würde leben kann.« (389)

c Die Option für die Förderung der Menschenwürde schließt notwendigerweise die vorrangige Option für die Armen und Ausgeschlossenen mit ein. Aparecida stellt mit Schmerz fest, dass Millionen Männer und Frauen aus Lateinamerika daran gehindert werden, ein Leben zu führen, das dieser Würde entspricht. Das Dokument bekräftigt und betont aus einer menschlichen und theologischen Sicht, dass diese vorrangige Option, die in den vorangegangenen Generalversammlungen entstanden ist, »zu den charakteristischen Zügen unserer Kirche in Lateinamerika und der Karibik« gehört (391). Aparecida ruft dazu auf, in den Leidensantlitzen unserer Geschwister das Antlitz Christi anzuschauen, der uns auffordert, ihm in ihnen zu dienen (393), und verdeutlicht, dass »vorrangig« bedeutet, dass sie [die vorrangige Option für die Armen] all unsere pastoralen Prioritäten und Strukturen durchziehen soll« (396).

So regt das Schlussdokument zu einer universellen Sichtweise der Bedürfnisse und der Armut der Menschen an (65, 402) und plädiert für eine erneuerte Sozialpastoral für die ganzheitliche Entwicklung des Menschen unter Zuhilfenahme der kirchlichen Soziallehre (399ff.). Das Dokument ermutigt die Unternehmer, die sich durch ihr soziales Engagement auszeichnen (404, 122), fordert eine ethische Orientierung derjenigen, die für die Entwicklung der Völker verantwortlich sind (395), spricht sich für die Globalisierung der Solidarität und der internationalen Gerechtigkeit aus (406) und ruft uns dazu auf, vor dem »Leid der Menschen, das uns schmerzt«, innezuhalten und dem Beispiel des barmherzigen Samariters zu folgen, indem wir unserer Option für das Leben treu sind, wenn es um die Leidenden in unserer Gesellschaft geht: die Menschen, die auf der Straße leben (407-410), die Migranten (411-416), die Kranken (417-421), die Drogenabhängigen (422-427) oder die Häftlinge in den Gefängnissen (427-430).

d Die Option für das Leben in Jesus Christus für unsere Völker ist ebenso eine Option für die Ehe und die Familie, für die Kultur des Lebens und das Leben selbst, was eine Sorge um die Nische dieses Lebens und die humane Ökologie mit einschließt (431-475). Bezüglich der Familienpastoral werden zunächst die Bedrohungen angesprochen, denen sich die Familie als gelebte Realität und als Institution gegenübersteht. Das Dokument fordert anschließend mit Nachdruck: »Da die Familie für unsere Völker einen hohen Wert darstellt, muss die Sorge um sie eine der tragenden Säulen¹⁸ der gesamten Evangelisierungsarbeit der Kirche sein« (435). Bemerkenswert ist eine wertvolle Neuheit, nämlich die ausdrückliche Erwähnung der Verantwortung des Mannes und Familienvaters (459-463), die angesichts der gerechtfertigten und notwendigen Förderung der Würde und Mitbeteiligung der Frauen (451-458) bisher weitgehend übergangen wurde. Das Dokument ersucht die Gesetzgeber, Regierenden und Fachleute im Gesundheitswesen dringend, die Familie und die Würde des menschlichen Lebens zu verteidigen und fordert dazu auf, von der Weigerung aus Gewissensgründen Gebrauch zu machen, wenn es um Rechtsordnungen geht, die dem Gesetz Gottes widersprechen (436).

e Die Option für das Leben ist notwendigerweise auch eine Option für die Evangelisierung der Kultur und der Kulturen unserer Völker. Das umfassende Ziel, das wir uns in Aparecida vorgenommen haben und das genährt wird von einer wahren

18 Im spanischen Original:
»uno de los ejes transversales«.

Leidenschaft für das Leben unserer Völker, musste noch weiter gesteckt werden und auch die Evangelisierung unserer Überzeugungen, unseres Verhaltens und unserer Sitten mit einbeziehen, ebenso die Art und Weise, wie wir unsere Beziehung zur Natur, zu den Mitmenschen und Gott pflegen (siehe Puebla 386). Mit einem Wort: Aparecida musste die Evangelisierung der Kultur anregen, denn ohne eine solche Evangelisierung bleiben alle Anstrengungen im Hinblick auf die Würde der Menschen und das Leben unserer Völker, besonders die Option für die Armen und für die Familie, nicht einmal auf halbem Weg stehen (476-480).

f Der Vorbereitungsprozess der Generalversammlung von Aparecida machte deutlich, dass in den letzten Jahrzehnten die Mehrheit unserer Ortskirchen die Beteiligung der Laien in vielen Bereichen des Aufbaus der kirchlichen Gemeinschaft mit Begeisterung unterstützt hat. Wir stellen jedoch fest, dass die Katholiken bei den Hauptaufgaben des Aufbaus der Gesellschaft nicht in einem entsprechenden Verhältnis vertreten sind.

Die Suche nach dem Wohl unserer Völker in allen weltlichen Dimensionen, besonders der Veränderung der Strukturen der Gesellschaft, damit sie lebensfreundlich sind, stellt eine Aufgabe dar, die eine Option für die spezifische Sendung der gläubigen Laien inmitten der irdischen Realität beinhaltet, eine verantwortungsbewusste und aktive Präsenz in den neuen und alten Areopagen: in Bildung und sozialer Kommunikation, im öffentlichen Dienst, in der Unternehmensorganisation und in den Arbeitnehmerverbänden, bei der Eröffnung von angemessenen Wegen zur Integration der indigenen und afroamerikanischen Völker, bei Versöhnung und Solidarität, der Vereinigung unserer Nationen. Lateinamerika ist aufgerufen, der Kontinent der Hoffnung und der Liebe zu sein, ein Kontinent des Lebens und des Friedens (537 und Schlussbotschaft, 5).

2.7 Das Primat des Wirkens des Heiligen Geistes im pastoralen Dienst

Die Orientierungen zum Thema der Wertschätzung und Pflege der Volksfrömmigkeit als Raum der Begegnung mit Jesus Christus geben in Abschnitt 263 Antwort auf die Kritik, die manchmal von denen geäußert wird, welche die Volksfrömmigkeit mit Geringschätzung betrachten. So lesen wir im Schlusssdokument: »Wir dürfen die Spiritualität des einfachen Volkes nicht gering schätzen oder sie als belanglos für das christliche Leben ansehen; denn damit würden wir das Wirken des Heiligen Geistes und die zuvorkommende Initiative göttlicher Liebe missachten. In der Volksfrömmigkeit finden und entdecken wir einen eindringlichen Sinn für Transzendenz, eine spontane Fähigkeit, sich auf Gott zu verlassen, und eine wirkliche Erfahrung göttlicher Liebe. Sie bringt auch übernatürliche Weisheit zum Ausdruck; denn die Weisheit der Liebe ist nicht abhängig von der Aufklärung des Denkens, sondern vom inneren Wirken der Gnade.«

Das Primat des Wirkens des Heiligen Geistes und der zuvorkommenden Initiative göttlicher Liebe, jenseits einer realistischen Betrachtung des Handelns derer, die Zwietracht säen, und der damit verbundenen verheerenden Konsequenzen, brachte die Bischöfe dazu, die Saat Gottes in unserer Kirche und in der Gesellschaft, das heißt, all das, was in Kirche und Gesellschaft durch das Werk des Heiligen Geistes wächst, gedeiht oder sich gegen das Übel wehrt, als den Ausgangspunkt unserer Mitwirkung am evangelisierenden Handeln Gottes zu sehen.

Was das Volk Gottes im Allgemeinen anbelangt, so werden in Nummer 98 des Schlusssdokuments einige Charakteristika dieser Pflanzung Gottes aufgezählt, die wächst und gedeiht: »Die katholische Kirche in Lateinamerika und der Karibik hat trotz menschlicher Schwächen und zwiespältigen Verhaltens einiger ihrer Mitglieder Christus bezeugt, sein

Evangelium verkündigt und ihren Liebesdienst insbesondere den Ärmsten erwiesen, um ihre Würde mehr zu achten, sich aber auch für die Förderung aller Menschen einzusetzen auf den Gebieten Gesundheit, Solidarwirtschaft, Bildung, Arbeit, Landbesitz, Kultur, Wohnung, Beratung usw. Zusammen mit anderen national und global agierenden Institutionen hat sie ihre Stimme erhoben und so dazu beigetragen, orientierenden Rat zu geben und Gerechtigkeit, Menschenrechte und die Versöhnung in und unter den Völkern zu fördern. Durch diesen Dienst konnte die Kirche bei vielen Gelegenheiten als vertrauensvolle und glaubwürdige Instanz gesellschaftliche Anerkennung erfahren. Ihr Einsatz für die Ärmsten und ihr entschiedenes Eintreten für die Würde jedes Menschen haben ihr oft Verfolgung eingebracht und sie sogar den Tod einiger ihrer Mitglieder gekostet. Diese sind in unseren Augen Zeugen des Glaubens. Das tapfere Zeugnis unserer heiligen Männer und Frauen, auch derer, die noch nicht heilig gesprochen sind, wollen wir nicht vergessen; sie haben das Evangelium in aller Radikalität gelebt und ihr Leben für Christus, für die Kirche und für ihr Volk hingegeben. «

Nummer 99 handelt von weiteren, von Gott inspirierten und gesegneten Initiativen im Bereich der biblisch ausgerichteten Pastoral, der Liebe zum Wort Gottes, der Wertschätzung des kirchlichen Lehramtes und der Erneuerung der Katechese, der liturgischen Erneuerung und der Volksfrömmigkeit, der Stärkung der Verantwortung für die Wahrheit, des Zeugnisses des Lebens der Priester, mit ihrer pastoralen Kreativität, der Entwicklung des ständigen Diakonats und der den Laien anvertrauten Dienste, der Ausbildung in den Seminaren und an anderen Ausbildungsstätten, sowie im Bereich des Zeugnisses und des evangelisierenden Beitrags der Ordensleute, insbesondere ihr Mitleben in Elendsvierteln, in Risiko- und Grenzgebieten, der aufopferungsvollen Hingabe der Missionare und Missionarinnen, der Erneuerung der Pastoral in den Gemeinden, des Aufblühens einer großen Anzahl kirchlicher Basisgemeinden, der fruchtbaren Arbeit der Bekehrung, Bildung und Evangelisierung vieler kirchlicher Bewegungen und neuen Gemeinschaften, der Initiativen der Pastoral für Familien, Kinder und Jugendliche sowie der Bildungs- und Sozialpastoral, der unzähligen Initiativen der Laien, die von der kirchlichen Soziallehre inspiriert werden, der Pastoral der sozialen Kommunikationsmedien, der Evangelisierung der Kultur und der Annäherungen im ökumenischen Dialog.

Was den Gemeinschaftscharakter der Kirche anbelangt, ist auf die Bewertung der Volksfrömmigkeit durch das Schlussdokument von Aparecida hinzuweisen (258-265), in dem sie als »ein unverzichtbarer Ausgangspunkt, wenn wir erreichen wollen, dass der Glaube des Volkes reifer und fruchtbarer werde« (262), bezeichnet wird. Etwas Ähnliches schreibt das Dokument über die zahllosen blühenden kirchlichen Basisgemeinden, die »sich mit ihrem evangelisierend-missionarischen Engagement unter den ganz einfachen und am Rande der Gesellschaft lebenden Menschen einsetzen und die vorrangige Option für die Armen sichtbar machen« (179), und die anerkannt sind als »Schulen der Ausbildung von Christen, die sich als Jünger und Missionare des Herrn engagiert für ihren Glauben eingesetzt haben. Viele ihrer Mitglieder haben sogar ihr Leben dafür hingegeben« (178). Auch sehen die Bischöfe die kirchlichen Bewegungen und neuen Gemeinschaften als »eine Gabe des Heiligen Geistes für die Kirche« (311) und nehmen sich vor, »die Charismen und Dienste der kirchlichen Bewegungen im Bereich der Ausbildung der Laien besser zu nutzen«. Zu diesem Zweck wollen sie »ihre Charismen und ihre Originalität respektieren, indem wir uns darum kümmern, dass sie sich uneingeschränkter in die gegebene Diözesanstruktur einfügen. Andererseits ist es natürlich notwendig, dass die Diözesangemeinschaft ihrerseits den spirituellen und apostolischen Reichtum der kirchlichen Bewegungen aufnimmt« (313).

Anhand dieser Beispiele kann man die pastorale Option erläutern, die aus dem Schlussdokument entspringt: die Keime des Lebens, die Initiativen, die Werke und die Gemeinschaften, in denen wir Gottes Initiative zum Wohl seines Volkes und der Gesellschaft erkennen können, werden als Ausgangspunkt des pastoralen Handelns gesehen. Auf diese Weise machte sich die Generalversammlung eine Orientierung zu Eigen, die aus den in der Vorbereitungszeit erhaltenen Beiträgen hervorging und im Synthesepapier wie folgt zusammenfasst wurde: »Jede Initiative und jeder Pastoralplan in der Kirche müssen das Wirken des Heiligen Geistes berücksichtigen. Wir wirken mit dem Heiligen Geist zusammen. Daher reicht es nicht aus festzustellen, woran es mangelt und aus diesen Feststellungen heraus die Prioritäten der Pastoral abzuleiten. Bereits bevor man neue Pastoralpläne erarbeitet, ist es erforderlich, das zu erkennen und zu berücksichtigen, was der Heilige Geist bereits bewirkt oder bewirkt hat. Dies ist der erste Schritt bei jedem Plan und jeder pastoralen Pädagogik. Man muss sorgfältig die Personen, Gemeinden und evangelisierenden Initiativen identifizieren, durch die der Heilige Geist bereits wirkt und auch die Charismen, die er im Volk Gottes sät und gesät hat. Der Getaufte muss, wenn er an seine evangelisierende Arbeit denkt, das Vertrauen haben, dass er nicht von Null anfängt. Jemand, und dies ist der Heilige Geist, war bereits zuvor tätig und lädt ihn zum Mitwirken ein. Ausgangspunkt sind das Leben und die bereits bestehenden Initiativen, die Anerkennung, Unterstützung, Leitung und Integration benötigen, damit sie erfolgreich sein und reiche Frucht tragen können« (317).

Diese Öffnung zum Heiligen Geist in Verbindung mit dem Gebet der Heiligen Jungfrau Maria und aller Gemeinden, die aufgerufen sind, Jünger und Missionare zu sein, erfüllen uns mit der Hoffnung auf ein neues Pfingsten für die Kirche.

2.8 Ein missionarisches Erwachen und eine kontinentale Mission

Das Schlussdokument von Aparecida trägt der Tatsache Rechnung, dass viele Getaufte ihre Zugehörigkeit zur Kirche nicht dadurch zum Ausdruck bringen, dass sie am Sonntagsgottesdienst teilnehmen, mit dem Wort Gottes beten oder die Sakramente, die uns nähren und versöhnen, regelmäßig empfangen oder aktiv am Gemeindeleben teilnehmen. Ebenso ist man sich bewusst, dass immer mehr Menschen in Lateinamerika und der Karibik nicht getauft sind; man weiß, dass eine große Anzahl Menschen katholisch getauft wurden, aber den Kontakt mit dem Reichtum des Lebens und des pastoralen Tuns in ihrer Kirche verloren haben (225) und die Antworten auf ihren Durst nach Gott bei anderen Bekenntnissen, im Allgemeinen bei anderen christlichen Gemeinschaften, gesucht haben. All dies und die geringe Anzahl von Evangelisierenden, die zur Mission »ad gentes« aufbrechen, stellen den missionarischen Geist der Kirche in Lateinamerika und der Karibik in Frage.

a Jedoch in vielen Diözesen, Pfarrgemeinden, apostolischen Bewegungen, Schulen und Universitäten kommt es, Gott sei Dank, zu einem Erwachen des missionarischen Eifers. Aber diese Knospen gibt es nicht in der Häufigkeit und Verbreitung, wie es für unsere missionarische Aufgabe erforderlich ist. Daher bitten wir den Heiligen Geist, dass er über uns komme, alle Dinge neu mache und uns jegliche missionarische Lethargie nehme. Aparecida hat sich vorgenommen, dass jeder Katholik vernimmt, dass Christus Jünger beruft, um sie als Missionare auszusenden. Jünger und Missionar zu sein sind zwei Seiten derselben Medaille, erklärte der Heilige Vater in seiner Eröffnungsansprache (136-148). Als Frucht der Begegnung mit dem lebendigen Jesus Christus und der Nachfolge als seine Jünger gehen wir auf ein missionarisches Erwachen in der gesamten Kirche in Lateinamerika und der Karibik zu, bei dem jeder Juan Diego beim Namen gerufen wird, um mit der Bibel in der Hand

und dem Bild der Heiligen Jungfrau Maria zu evangelisieren, wie es auf dem Triptychon dargestellt ist, das uns der Heilige Vater in Aparecida geschenkt hat.

Im Schlussteil des Dokuments heißt es folgendermaßen: »Diese 5. Generalversammlung möchte – in Erinnerung an das Gebot, hinauszugehen und alle Menschen zu Jüngern zu machen (vgl. Mt 28,19) – die Kirche in Lateinamerika und der Karibik zu einem großartigen missionarischen Impuls aufrütteln. Diese Gnadenstunde dürfen wir nicht ungenutzt verstreichen lassen. Wir brauchen ein neues Pfingsten! Wir müssen hinausgehen und mit den einzelnen Menschen, den Familien, den Gemeinden und den Völkern zusammentreffen, um ihnen zu erzählen und mit ihnen zu teilen, was uns durch die Begegnung mit Jesus Christus geschenkt wurde. Er hat unser Leben mit ›Sinn‹, Wahrheit und Liebe, mit Freude und Hoffnung erfüllt. Wir können nicht passiv abwartend in unseren Kirchenräumen sitzen bleiben, sondern müssen dringend in alle Richtungen eilen und kundtun, dass das Böse und der Tod nicht das letzte Wort behalten, dass die Liebe stärker ist, dass wir durch den österlichen Sieg des Herrn der Geschichte befreit und erlöst sind, dass er uns als Kirche zusammenruft und dass er die Anzahl seiner Jünger und Missionare für den Aufbau des Reiches Gottes auf unserem Kontinent vervielfachen will. Wir sind Zeugen und Missionare in den Großstädten und auf dem Lande, auf den Bergen und in den Wäldern unseres Amerika, in allen gesellschaftlichen Milieus, auf den unterschiedlichsten ›Areopagen‹ des öffentlichen Lebens der Nationen, in den äußersten Notlagen des Daseins, und wir übernehmen Verantwortung für die weltweite Sendung der Kirche ad gentes« (548).

Diese große Neuheit von Aparecida verfolgt das Ziel, das Gottesvolk in den Zustand permanenter Mission zu versetzen (551). Daher muss die Kirche ein geistiger Raum sein, in dem die religiöse Erfahrung und das gemeinschaftliche Leben ermöglicht werden, wie auch eine biblisch-theologische Schule und ein Haus, aus dem alle mit einem tiefen evangelisierenden Engagement heraustreten (226).

b Bereits sehr früh, fast zu Beginn der Vorbereitungen auf die 5. Generalversammlung, fand der Vorschlag großen Zuspruch, die Versammlung nicht mit einem Dokument, sondern in der Kraft des Heiligen Geistes mit einer großen missionarischen Aktion zu beenden.

Und so wurde die Idee geboren, die Versammlung mit einer Kontinentalen Mission abzuschließen. Auf den letzten beiden Versammlungen des CELAM, sowohl in Lima als auch in Havanna, wurde die Idee von den Vorsitzenden der 22 Bischofskonferenzen unterstützt, sodass die 5. Generalversammlung die kontinentale Mission mit Begeisterung verabschiedete. Wir lesen in der Schlussbotschaft: »Am Ende der Versammlung von Aparecida rufen wir in der Kraft des Heiligen Geistes alle unsere Brüder und Schwestern auf, in enger Verbundenheit und mit Begeisterung die Große Kontinentale Mission durchzuführen. Sie soll zu einem neuen Pfingsten werden, das uns besonders dazu antreibt, die Katholiken aufzusuchen, die sich entfernt haben, und all jene, die wenig oder nichts von Jesus Christus wissen, damit wir mit Freude eine Gemeinschaft in der Liebe Gottes, unseres Vaters, werden. Diese Mission soll alle erreichen, alle Bereiche umfassen und dauerhaft sein« (5).

Wie man sieht, möchte die Mission alle Getauften einbeziehen und zu denen gelangen, die Jesus Christus noch nicht kennen. Was unsere Gemeinden anbelangt, hat die Mission zwei Ziele: einerseits einen qualitativen Sprung zu machen, um ein lebendiges missionarisches Erwachen zu erreichen, das dauerhaft ist, da wir ja um die Gnade gebeten haben, eine wirklich missionarische Kirche zu sein, deren Mitglieder wahrhaft missionarische Jünger sind. Andererseits zielt diese Mission darauf ab, den großen spirituellen und pastoralen, religiösen und menschlichen Reichtum der pastoralen Orientierungen von Aparecida und der Gemeinschaftserfahrung der jüngsten Generalversammlung zu verinnerlichen.

Da es sich um eine Mission handelt, die sich auf sehr viele Diözesen erstreckt, wird jeder Bischof in Zusammenarbeit mit seinen Priestern, Diakonen und den nächsten Mitarbeitern aus den Ordensgemeinschaften und dem Laienstand der Hauptverantwortliche für die Mission sein. In jedem Land wird die jeweilige Bischofskonferenz die Koordination und notwendigen Dienste anbieten. Auf der Ebene Lateinamerikas und der Karibik hat der CELAM diese Aufgabe zu übernehmen.

2.9 Eine pastorale Umkehr

Die Größenordnung der am Marienheiligtum von Aparecida eingegangenen Verpflichtung war so groß, dass die Mitglieder der 5. Generalversammlung sehr bald von einer pastoralen Umkehr zu sprechen begannen, die alle Menschen, Gemeinschaften und unterschiedlichen Instanzen der Kirche einbeziehen müsste. Dies wird vor allem in den Nummern 365-372 des Schlussdokuments erläutert, ist aber inhaltlich praktisch in allen Kapiteln enthalten.

Hier einige der Hauptelemente:

a Die Notwendigkeit dieser pastoralen Umkehr geht aus einer »festen Entschlossenheit zum missionarischen Tun« hervor. Sie »soll alle kirchlichen Strukturen und alle Pastoralpläne von Diözesen, Pfarreien, Ordensgemeinschaften, Bewegungen und jeder kirchlichen Institution durchdringen. Ausnahmslos jede Gemeinschaft sollte sich mit all ihren Kräften entschieden auf den ständigen Prozess missionarischer Erneuerung einlassen und die morsch gewordenen Strukturen, die der Weitergabe des Glaubens nicht mehr dienen, aufgeben« (365). Dies »beinhaltet spirituelle, pastorale und auch institutionelle Reformen« (367).

b Dies erfordert eine persönliche Umkehr aller, um für die Stimme des Heiligen Geistes bereit zu sein, der durch die Zeichen der Zeit zu uns spricht (366f). Ebenso ist auch eine Umkehr der Hirten und aller Seelsorger erforderlich, um »immer mehr die Spiritualität von Kommunion und Partizipation zu leben«, ohne dabei die Tatsache zu vergessen, dass es heute mehr als je zuvor pastoral geboten ist, »Gemeinschaft und Heiligkeit in der Kirche zu bezeugen« (368 und 371). Diese Nummern enthalten auch weitere bemerkenswerte Empfehlungen.

c Die pastorale Umkehr setzt die Erneuerung der Pfarrgemeinden (170), der Bewegungen und aller kirchlichen Gemeinschaften und Institutionen voraus, damit sie zu wahren Schulen der missionarischen Jünger werden. Das bedeutet, dass es Schulen sein sollen, die es verstehen, zur Begegnung mit dem lebendigen Christus zu führen, vor allem, indem sie die Einübung in die geistliche Lesung der Heiligen Schrift, die *lectio divina*, lehren (249) und die Einführung in das christliche Leben fördern, denn »entweder bemühen wir uns um eine Glaubenserziehung, die wirklich mit Jesus Christus in Verbindung bringt und zu seiner Nachfolge einlädt, oder wir werden unserem Sendungsauftrag im Geist des Evangeliums nicht gerecht« (287). Diese sozusagen allgegenwärtigen »Schulen« sollen die Begegnung mit Christus in den liturgischen Feiern neu beleben, insbesondere in der Eucharistie und im Sakrament der Versöhnung (251-254) und der Feier des Tags des Herrn wieder mehr Bedeutung geben (252f), den Weg zu Ihm öffnen, der in der Liebe zur Gottesmutter zu finden ist (267), den großzügigen Dienst an den Armen, Bedrückten, Kranken und Ausgeschlossenen wecken, deren Rechte wir verteidigen müssen und in denen wir den Herrn finden und ihm dienen (257), wie auch den Reichtum der Volksfrömmigkeit wertschätzen und pflegen (259, 263, 265).

d Unverzichtbar im Prozess der Umkehr, des Wachstums des Gemeinschaftsgeistes und des missionarischen Engagements ist etwas, das mit der Sondersynode der Bischöfe Amerikas einherging: das Wiederbeleben der Kategorie »Begegnung«. Es ist Christus

selbst, der uns entgegen kommt, und wir gehen ihm entgegen. Es ist auch die Begegnung unter Geschwistern, denn alle sind Jünger desselben Herrn, und in der Gemeinschaft mit ihm entsteht die Gemeinschaft unter uns. Da jeder Hirt und jeder Seelsorger den Guten Hirten widerspiegeln muss, liegt es auf der Hand, dass unsere Pastoral ein Geflecht von Begegnungen sein muss, die geprägt sind von Einfachheit, Herzlichkeit, Fürsorge, Zuhören und dem Dienst an den Mitmenschen. Die Bischöfe dürfen sich nicht von Tausenden von Planungs- und Verwaltungssitzungen vollständig in Anspruch nehmen lassen; sie dürfen nicht »darauf verzichten«, einen wesentlichen Teil ihrer Zeit für Begegnungen mit ihren Mitmenschen zu verwenden; sie dürfen nicht auf Formen der Begegnung verzichten, die ihre sakramentale Beziehung als Freund, Bruder, Vater und Hirt zum Ausdruck bringen. Natürlich kann ein Bischof und ein Priester nicht alleine diesen seelsorgerischen Anforderungen gerecht werden, sondern benötigt auch Unterstützung durch Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, die ebenfalls zu Orten der Begegnung werden und die Erfahrung der Aufnahme, der Güte und der Weisheit Gottes vermitteln.

In der Schlussbotschaft finden wir folgende Überlegungen: »Die Freude, Jünger und Missionare zu sein, erkennt man besonders dort, wo wir geschwisterlich zusammenleben. Wir sind dazu berufen, eine Kirche mit offenen Armen zu sein, die es versteht, jedes einzelne Mitglied freundlich aufzunehmen und ernst zu nehmen. [...] Wir nehmen uns vor, häufiger den Menschen nahe zu sein. Deshalb regen wir im pastoralen Dienst einander an, jedem einzelnen Menschen mehr Zeit zu widmen, ihm zuzuhören, ihm bei wichtigen Ereignissen zur Seite zu stehen und gemeinsam mit ihm herauszufinden, was er zum Leben braucht. Lasst uns dafür sorgen, dass alle sich ernst genommen und in der Kirche zu Hause fühlen.«

In ähnlicher Weise heißt es im Schlussdokument: »Wir Bischöfe haben als Nachfolger der Apostel gemeinsam mit dem Papst und unter seiner Autorität¹⁹, in Glaube und Hoffnung die Berufung angenommen, dem Volk Gottes im Geiste Christi, des Guten Hirten, zu dienen. Aufgrund der Taufe sind wir gemeinsam mit allen Gläubigen insbesondere Jünger und Mitglieder des Volkes Gottes. Wie alle Getauften und zusammen mit ihnen möchten wir Jesus, dem Meister des Lebens und der Wahrheit, in der Gemeinschaft der Kirche nachfolgen. Als Hirten und Diener des Evangeliums sind wir uns dessen bewusst, dazu berufen zu sein, die Liebe zu Jesus Christus und zur Kirche in der Intimität des Gebetes und in der Hingabe unserer selbst an die Brüder und Schwestern zu leben, denen wir in Liebe vorstehen. Der heilige Augustinus sagt dazu: Mit euch bin ich Christ, für euch bin ich Bischof« (186). »Für das gesamte Volk Gottes, insbesondere für die Priester, versuchen wir, Väter, Freunde und Brüder zu sein, die immer zum Gespräch bereit sind« (188).

»Wir werden das Leben kraftvoll verkündigen können, wenn wir es²⁰ in der entsprechenden Weise tun, mit der Haltung des Meisters, und die Eucharistiefeyer stets als Quelle und Höhepunkt jeglicher Missionstätigkeit betrachten. Wir bitten den Heiligen Geist, uns beizustehen, damit wir den Menschen ganz nahe sein können, und zwar – wie Jesus – durch liebevolle Zuwendung, aufmerksames Hinhören, Bescheidenheit, Solidarität, Mitleiden, Dialogbereitschaft, Versöhnung, Engagement für soziale Gerechtigkeit und durch die Fähigkeit zum Teilen. Jesus scharft auch heute Menschen um sich, lädt auch heute alle ein und bietet auch heute unaufhörlich allen das Leben in Würde und in Fülle an« (363, 368). Dies gilt für die Seelsorger und für alle Christen mit der Gnade Gottes.

19 Vgl. Christus Dominus 2.

20 Wörtlich heißt es im spanischen Original: »La fuerza de este anuncio de vida será fecunda si ...«.

2.10 Weitere belebende Elemente

Wie bereits ausgeführt wurde, ist die Botschaft von Aparecida nicht die Summe der Arbeit der zahlreichen Kommissionen, die durch die Plenarsitzungen der Versammlung weitere Orientierung und Bereicherung erfahren hat. Aparecida war mehr als eine Generalversammlung. Es war eine freudige Erfahrung der Gemeinschaft mit Gott und mit den Brüdern und Schwestern, mit denen, die direkt vor Ort waren und denen, die in der Ferne waren, mit Priestern, Diakonen, Ordensleuten, Mitgliedern von Säkularinstituten und von kirchlichen Bewegungen, Laien und mit Brüdern und Schwestern anderer Bekenntnisse.

1 Die Generalversammlung fand an einer der »Hauptstätten der Geographie des Glaubens« auf unserem Kontinent statt, an einem Marienwallfahrtsort, dem Heiligtum Unserer Lieben Frau Aparecida, wo in der Nähe von Tausenden von Pilgern die ganze Liebe zur Gottesmutter zu Tage trat, die wir wie einen lebendigen Schatz ganz tief in unserem Herzen und in unserer Kultur tragen.

Die 5. Generalversammlung wäre nicht das gewesen, was sie war, ohne diese enorme Hochachtung vor der Inkulturation des Evangeliums, die wir in der Volksreligiosität finden; und ohne die Wiederentdeckung des evangelisierenden Potenzials der Liebe zur Jungfrau Maria, die uns zur Heiligen Dreifaltigkeit führt, zum Herzen und zur Sendung ihres Sohnes, zur Urkirche, zur Kirche von damals und von heute, die im Abendmahlsaal den Heiligen Geist anruft und als missionarische Kirche hinausgeht, um zu evangelisieren. Die Kirche führt uns auch hinaus zu den unzähligen Brautpaaren von Kana, denen es an »Wein« fehlt: Symbol für den schmerzhaften Mangel an den Dingen, die für ein würdiges Leben notwendig sind. Mit Recht sagten viele Bischöfe bereits zu Beginn der Generalversammlung: »Die Heilige Jungfrau Maria wird nicht nur ein Kapitel des Schlussdokuments sein. Sie muss in allen Kapiteln des Dokuments und in allen Umsetzungen der pastoralen Orientierungen präsent sein.« Denn sie ist das Vorbild und die Mutter der Jünger und Missionare, die in Dankbarkeit und Freude das Geschenk ihres Glaubens und ihrer Sendung für das Leben unserer Völker leben möchten.

2 Rufen wir uns nochmals das Bild von der imposanten Basilika und den umstehenden Gebäuden und einfachen Pilgerunterkünften ins Gedächtnis zurück. Es gab in diesen bescheidenen Hotels fast keine Versammlungsräume und viele Zimmer hatten nicht einmal einen Kleiderschrank. Die Speisesäle waren eng, die Mahlzeiten nahrhaft, aber einfach. Und genau so hatten wir es gewollt. Da wir die Einfachheit und Genügsamkeit suchten, beschlossen wir auf der Versammlung von Tuparendá, die 5. Generalversammlung in der Nähe von Quito abzuhalten. Dies war aber aufgrund der Höhe nicht möglich. Doch in Brasilien fanden wir das, was wir suchten. Wir wollten einfache Unterkünfte als Wahrheit und Zeichen. Als Bischöfe sind wir die Nachfolger der Apostel, einfacher Männer der Arbeit, die nah am Volk waren und um dessen Bedürfnisse wussten, die wie Christus vom Heiligen Geist gesalbt wurden, um den Armen das Evangelium zu bringen und sie von den Folgen der Sünde zu befreien, und Gnadenjahre des Herrn ausriefen. Auch die Anwesenheit der Pilger am Gnadenort – 120.000 jede Woche – bestärkte diesen Willen zur Authentizität als Jünger und Missionare. Tag für Tag wurden wir so an das Volk Gottes erinnert, dem wir dienen, und insbesondere an die Antlitze derer, die leiden, an die einfachen Menschen, die Armen und Betrüben. Für sie müssen wir uns engagieren durch die vorrangige Option für die Armen, durch die Bildung, Evangelisierung der Kultur und in allen Bereichen des ganzheitlichen und wahren menschlichen Fortschritts. Andererseits wurden auch wir durch die Offenheit dieser Pilger für die Begegnung mit Jesus Christus und mit der Heiligen Jungfrau von Aparecida gestärkt und evangelisiert (3).

3 Jeder Arbeitstag begann mit der Eucharistiefeier. Hier wurde der innere Raum geschaffen, der dieses Erlebnis der geschwisterlichen *Communio* ermöglichte, die zum Schlussdokument führte. Wenn wir Teilnehmer der Generalversammlung an *Aparecida* zurückdenken, tauchen wir erneut in die Psalmen ein, die von den 100 Stimmen des Chores der Basilika begleitet wurden. Wir erinnern uns an die Bedeutung, die Schönheit und die verwandelnde Kraft der Eucharistie, die meist unter der Leitung eines der Vorsitzenden der Bischofskonferenzen am Hauptaltar der Basilika gefeiert wurde. Diese Zeit, die wir jeden Tag der Erneuerung des Neuen Bundes widmeten, war wirklich Grundlage und Höhepunkt unserer Versammlung. Es gereichte uns andererseits auch zum Vorteil, dass der vorgesehene Eröffnungstermin für die 5. Generalversammlung verschoben worden war und man noch die Synode zur Eucharistie und die Veröffentlichung des apostolischen Schreibens *Sacramentum Caritatis* abgewartet hatte. Wenn man die Seiten des Schlussdokuments von *Aparecida* durchblättert, findet man den Reichtum der Eucharistie wieder: Brot, das vom Himmel gekommen ist für das Leben in der Welt. Der folgende Text ist einer von vielen, die zu einer umfassenden und engagierten Sichtweise der Eucharistie einladen und auffordern: »Durch sein Wort und durch alle Sakramente bietet Jesus uns Nahrung für den Weg an. Die Eucharistie ist die Lebensmitte des Universums, sie kann den Hunger nach Leben und Glück stillen: ›Jeder, der mich isst, [wird] durch mich leben‹ (Joh 6,57). Durch dieses froh machende Festmahl haben wir Anteil am ewigen Leben, und unser alltägliches Leben wird zu einer Fortsetzung der Messe. Doch nur wenn die Gaben Gottes bereitwillig angenommen werden, können sie Veränderungen bewirken. Sie verlangen insbesondere von uns den Geist der Gemeinschaft und offene Augen, damit wir Christus in den Ärmsten erkennen und ihm in ihnen dienen: ›Im Geringsten begegnen wir Jesus selbst.‹²¹ Deshalb mahnte der heilige Johannes Chrysostomus: ›Willst du also Christi Leib ehren? Geh nicht an ihm vorüber, wenn du ihn nackt siehst; ehre ihn nicht hier mit seidenen Gewändern, während du dich draußen auf der Straße nicht um ihn kümmerst, wo er vor Kälte und Blöße zugrunde geht!‹²² (354).

4 In diesem inneren Raum nahmen wir uns vor, wie Jünger Jesu Christi zu leben und zu arbeiten, und wir baten um die Gnade, dass Christus uns entgegenkommen und führen möge auf unserem Weg, um ihm nachzufolgen und ihn zu lieben. Entschlossen, sein Wort zu hören und es als seine Jünger in uns aufzunehmen, erfuhren wir jeden Tag eine Bereicherung durch die Wärme und das Licht des Evangeliums, das sowohl am Anfang eines jeden Tages in der Eucharistiefeier, wie auch im Gebet der Vesper, die den Arbeitstag beschloss, ausgelegt wurde. Diese Predigten belebten unsere Liebe zu Jesus, unseren Glauben an den erhaltenen Auftrag und unsere Hoffnung, die wir mit seinem Volk teilen, das von der Sehnsucht beseelt ist, ein neues Leben im Heiligen Geist zu erlangen. Die Beschäftigung mit den Zeichen der Zeit führte unsere Überlegungen zu den Ursprüngen, zu den Ufern des Jordans und des Sees Genesareth, zur Quelle des christlichen Lebens in den ersten Begegnungen mit Jesus, die durch den Heiligen Geist auf das Leben der Kirche projiziert wurden. Daher wurden wir in *Aparecida* eingeladen, die Wege der Begegnung im Evangelium nachzugehen und alle zentralen Orientierungen des Schlussdokuments auf die wieder entdeckten, gelesenen, meditierten, gebeteten und verinnerlichten Bibelstellen zu gründen, stets »mit dem Ohr am Herzen Gottes und der Hand am Puls der Zeit«. Daher

21 Deus caritas est 15.

22 JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *Kommentar zum Matthäusevangelium*, 50. Homilie, 3f, in: Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Bd. 23.

23 Ecclesia in America 12.

24 Im biblischen Sinne der *Communio*.

25 Evangelii nuntiandi 80.

verwundert es nicht, wenn diese Erfahrung wiederholt als einer der wichtigsten Orte der Begegnung mit Jesus Christus dargestellt wurde, die uns zu seinen missionarischen Jüngern macht.

»Es ist also notwendig, den Gläubigen das Wort Gottes ans Herz zu legen, und zwar als Geschenk des Vaters für die Begegnung mit dem lebendigen Jesus Christus, dem Weg ›für eine echte Umkehr und erneuerte Gemeinschaft und Solidarität‹²³. [...] Die Jünger Jesu sehnen sich danach, vom Brot des Wortes zu essen; sie möchten zu einer angemessenen Interpretation der biblischen Texte finden und so das Gespräch mit Jesus Christus aufnehmen, damit die biblischen Texte auf diese Weise zur Seele der Evangelisierung und der Jesusverkündigung für alle Menschen werden. Daran zeigt sich, wie wichtig die ›Bibelpastoral‹ im Sinne einer biblischen Inspiration der Gesamtpastoral ist, die das Wort Gottes kennen und interpretieren lehrt, in die Gemeinschaft mit Jesus führt bzw. mit dem Wort Gottes zu beten lehrt sowie eine inkulturierte Evangelisierung bzw. Verkündigung des Wortes Gottes vorbereiten hilft. Dafür ist von Bischöfen, Priestern, Diakonen und verantwortlichen Laien gefordert, dass sie an die Heilige Schrift nicht nur intellektuell und instrumentell herangehen, sondern sich ihr mit einem Herzen nähern, das ›Hunger nach einem Wort des Herrn‹ verspürt (vgl. Amos 8,11)« (248). »Unter den vielen Formen, sich der Heiligen Schrift zu nähern, ist eine besonders privilegiert, zu der wir alle finden sollten, nämlich die *lectio divina* bzw. die Einübung in die geistliche Lesung der Heiligen Schrift. Diese geistliche Schriftlesung führt, wenn man sie gut praktiziert, zur Begegnung mit dem Meister Jesus, zur Einsicht in das Messiasgeheimnis Jesu, zur Gemeinschaft mit dem Gottessohn Jesus und zum Zeugnis für Jesus, der Herr des Universums ist. Die vier Schritte der geistlichen Schriftlesung (Lektüre, Meditation, Gebet, Betrachtung) führen zur persönlichen Begegnung mit Jesus Christus, ähnlich wie viele Persönlichkeiten aus den Evangelien zu ihm fanden [...] Dank dieser Begegnung wurden sie alle erleuchtet und neu geschaffen; denn sie öffneten sich für die Erfahrung der Barmherzigkeit des Vaters, auf die man durch sein Wort von Wahrheit und Leben stößt. Sie öffneten ihr Herz nicht für eine bestimmte Eigenschaft des Messias, sondern für den Messias selbst, der den Weg weist, ›damit wir zum vollkommenen Menschen werden und Christus in seiner vollendeten Gestalt darstellen‹ (Eph 4,13), den der Jüngerschaft, der Gemeinschaft²⁴ mit den Geschwistern des Engagements in der Gesellschaft« (249).

Die Schlussworte des Dokuments von Aparecida sind auch eine Synthese der großen Herausforderungen an unsere Kirche in Lateinamerika und der Karibik, die nur in der Kraft des Heiligen Geistes beantwortet werden können: »Lassen wir uns also vom Feuer des Geistes wieder anstecken. ›Hegen wir die innige und tröstliche Freude der Verkündigung des Evangeliums, selbst wenn wir unter Tränen säen sollten. Es sei für uns – wie für Johannes den Täufer, für Petrus und Paulus, für die anderen Apostel und die vielen, die sich in bewundernswerter Weise im Lauf der Kirchengeschichte für die Evangelisierung eingesetzt haben – ein innerer Antrieb, den niemand und nichts ersticken kann. Es sei die große Freude unseres als Opfer dargebrachten Lebens. Die Welt von heute, die sowohl in Angst wie in Hoffnung auf der Suche ist, möge die Frohbotschaft [...] von Dienern des Evangeliums empfangen, deren Leben voller Glut erstrahlt, die als Erste die Freude Christi in sich aufgenommen haben und die entschlossen sind, ihr Leben einzusetzen, damit das Reich Gottes verkündet und die Kirche in das Herz der Welt eingepflanzt werde‹²⁵. Lasst uns wieder mit der Courage und Kühnheit der Apostel beginnen« (552).

»Die heiligste Maria sei uns allezeit nahe, begleite und stütze uns mit all ihrer Sanftmut und ihrem Verständnis. Sie zeige uns die gebenedeite Frucht ihres Leibes und lehre uns zu antworten, wie sie es im Geheimnis der Verkündigung und der Menschwerdung getan

hat. Sie lehre uns, mit Hingabe, Liebe und Dienstbereitschaft aus uns selbst herauszugehen, wie sie es tat, als sie sich zu ihrer Cousine Elisabeth auf den Weg machte. Dann können wir als Pilger unterwegs die Großtaten Gottes verkünden, die er an uns, wie er verheißen, getan hat« (553).

Zusammenfassung

Die Bedeutung von Aparecida ist nicht nur im Schlussdokument zu sehen, sondern auch in den Erfahrungen und Begegnungen der Teilnehmenden an der Vorbereitung und Durchführung dieser Bischofsversammlung. Das Schlussdokument ist indes ein klares und richtungsweisendes Dokument, jedoch aufgrund des Zeitdrucks in gewisser Weise unvollständig. Es streicht die zentralen Kategorien von Jüngerschaft und Mission eines jeden einzelnen Christen in der Begegnung und Nachfolge Jesus Christi heraus – das Neue an der 5. Generalversammlung der lateinamerikanischen und karibischen Bischöfe ist also nicht in partiellen und spezifischen Orientierungen zu suchen.

Summary

The significance of Aparecida is not only to be seen in the concluding document, but also in the experiences and encounters of the participants in preparing and holding this meeting of bishops. Nonetheless, the concluding paper is a clear, trend-setting document, although, owing to the pressure of time, it is somewhat incomplete. It stresses the central categories of the discipleship and mission of each individual Christian in his or her encounter with and emulation of Jesus Christ - what is new about the Fifth General Conference of Latin American and Caribbean Bishops should thus not be sought in partial or specific orientations.

Sumario

El significado de Aparecida no se desprende sólo del documento conclusivo, sino también de las experiencias y encuentros de los participantes en la preparación y en la celebración de esta asamblea apiscopal. El documento conclusivo es, sin embargo, un documento claro y con perspectivas de futuro, pero a causa del corto espacio de tiempo en que fue redactado ha quedado también algo incompleto. Acentúa las categorías centrales de discípulos y misión en cada cristiano en el encuentro y seguimiento de Jesucristo. Lo realmente nuevo en la 5. Asamblea General de los obispos de América Latian y del Caribe no se encuentra, pues, en orientaciones parciales y específicas.

Ein Blick der Hilfswerke Adveniat und Misereor auf die Versammlung in Aparecida

von Bernd Klaschka / Josef Sayer

1 Der partizipative Prozess zum Schlussdokument von Aparecida

Mehrere hundert Seiten stark ist das Dokument von Aparecida, das uns heute vorliegt. Zwischen den beiden Buchdeckeln stecken die Arbeit, der Einsatz, die Erfahrungen und Träume unzähliger lateinamerikanischer Christen und Christinnen, die in einem langen Prozess erarbeitet, gesammelt und zusammengefasst wurden und schließlich Grundlage für den uns heute vorliegenden Text waren. Für uns, die wir den ganzen Prozess beobachten durften, sind zwischen und hinter den Zeilen die Gesichter und Stimmen Tausender Männer und Frauen, Laien und Priester, Pfarrgemeinderäte und Bischofskonferenzen, Wissenschaftler und Ordensleute sowie vieler externer Berater erkennbar, die den »Prozess Aparecida« mit ihren Ideen und Gebeten begleitet und geprägt haben. Die Zusammenkunft der Konferenzteilnehmer fand nicht in der Abgeschiedenheit eines abgesicherten Ortes, sondern mitten im Leben des Wallfahrtsortes statt. Unzählige Gläubige nahmen an den täglichen Gottesdiensten der Bischöfe teil und konnten ganz ungezwungen davor, danach oder am Ende der Sitzungen mit den Bischöfen sprechen. Das war beeindruckend, ein offenes Ambiente.

1.1 Das Vorbereitungsdokument

Noch bevor im Oktober 2005 bekannt gegeben wurde, dass die fünfte Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats im brasilianischen Marienwallfahrtsort Aparecida stattfinden würde, stellte Kardinal Errázuriz, der Vorsitzende des lateinamerikanischen Bischofsrates (CELAM), ein »documento de participación« vor, ein »Partizipationsdokument«. Dieses Dokument sollte dazu dienen, die ganze katholische Kirche in Lateinamerika und der Karibik an den Vorbereitungen zu dieser Versammlung zu beteiligen.

Die Kirche in Lateinamerika nahm diese Einladung an: Unsere Mitarbeiter berichteten aus den verschiedenen Regionen des Subkontinentes, dass das Vorbereitungsdokument in Pfarren und Jugendverbänden, auf wissenschaftlichen Kongressen und in Bischofskonferenzen und vielen anderen Orten kirchlichen Lebens studiert und kommentiert wurde. Ein Zahlenbeispiel: In der chilenischen Diözese Temuco waren 70.000 Katholiken aktiv an diesem Prozess beteiligt. Rechnet man das auf ganz Lateinamerika hoch, so müssen es mehrere Millionen Menschen gewesen sein, die in die Vorbereitungen der Versammlung eingebunden waren. So fand nicht nur eine breite Bestandsaufnahme, sozusagen eine »Gewissenserforschung«, der Kirche in Lateinamerika statt, es wurden auch Hoffnungen, Sorgen und Zukunftsvisionen eingebracht.

Adveniat und Misereor waren durch das Präsidium des CELAM in die Vorbereitung von Aparecida einbezogen. So gab es ein gemeinsames Treffen zwischen dem Präsidium des CELAM und Adveniat und Misereor sowie die Teilnahme von Misereor und Adveniat bei den Vorbereitungskonferenzen des CELAM für die 5. Generalversammlung (insbesondere

in Puebla und Lima). Somit konnten wir unsere Vorstellungen ebenfalls einbringen. Hierbei bewährte sich die seit den 60er Jahren gewachsene Partnerschaft zwischen den Ortskirchen, den Bischofskonferenzen und dem CELAM einerseits und Misereor und Adveniat andererseits.

1.2 Synthesepapier

In diesem Prozess wurden Kommentare erarbeitet und an den CELAM übermittelt, der sie zum so genannten »documento de síntesis« zusammenfasste. Das Synthesepapier lieferte den Ausgangspunkt für die Diskussionen in Aparecida.

1.3 Auswahl der Teilnehmer / innen an der Konferenz

Zur Versammlung wurden 266 Personen eingeladen, die mit einigen wenigen – meist krankheitsbedingten – Ausnahmen der Einladung Folge leisteten. Stimmberechtigte Mitglieder der Generalversammlung waren kraft ihres Amtes alle lateinamerikanischen Kardinäle, die das Alter von 80 Jahren noch nicht überschritten hatten, der Vorstand des CELAM, die Vorsitzenden der 22 Bischofskonferenzen, die dem CELAM als geborene Mitglieder angehören und die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen der USA, Kanadas, Spaniens und Portugals. Darüber hinaus wählten die nationalen Bischofskonferenzen mit einer Anzahl von bis zu 96 Mitgliedern je einen Delegierten pro acht Bischöfe, Bischofskonferenzen mit mehr als 96 Mitgliedern ab dem 97. Bischof nur mehr einen pro zwanzig – das betraf Mexiko und Brasilien. Die gewählten Bischöfe mussten dann vom Papst bestätigt werden. Der Heilige Vater ernannte weitere Mitglieder der Versammlung, unter ihnen jene Kurienkardinäle, die aus Lateinamerika stammen, Vertreter verschiedener Kurien, einzelne lateinamerikanische Bischöfe, drei Nuntien und Vertreter anderer kontinentaler Bischofskonferenzen. Insgesamt belief sich die Zahl der stimmberechtigten Mitglieder der Versammlung auf 162. Hinzu kamen 81 »invitados«, die Rederecht vor der Versammlung hatten, aber kein Stimmrecht besaßen, weil sie keine Bischöfe waren. Dazu zählten Sekretäre der Bischofskonferenzen und Kommissionen, Vertreter von Hochschulen, Ordenskonferenzen, der geistlichen Bewegungen, der Hilfswerke: aus Deutschland waren die Geschäftsführer von Adveniat, Misereor und Kirche in Not geladen. Für diesen Beweis des Vertrauens und die Möglichkeit, unsere Sicht einzubringen, sind wir dem CELAM aufrichtig dankbar. Dies ist ein Zeichen, dass die Zusammenarbeit von Adveniat und Misereor mit dem CELAM und der Kirche Lateinamerikas weit über die finanzielle Hilfe seitens Deutschland hinausgeht.

Acht ökumenische Beobachter vertraten die lutherische und die anglikanische Kirche, die Pfingstbewegungen, die Methodisten, den Weltkirchenrat und die jüdischen Gemeinden Brasiliens. 15 Fachleute, in ihrer Mehrheit Universitätsprofessoren der Theologie, standen zur Beratung zur Verfügung.

1.4 Themen, Einteilung in Gruppen

Anhand der Vorschläge des Synthesedokumentes wurden zu Beginn der Konferenz Unterkommissionen gebildet, die sich intensiv mit einzelnen Themen befassen sollten. Bei der Einteilung der Teilnehmer in diese Gruppen wurde eine größtmögliche Diversität jeder Gruppe angestrebt. (Jede Person konnte drei Prioritäten nennen.)

Gut durchdacht war die Etablierung verschiedener Kommissionen, die das Arbeiten erleichtern sollten: die Redaktionskommission, die Kanzlei für Protokolle, die Wahlkommis-

sion, die kirchenrechtliche Kommission zu Klärung von Fragen, die Pressekommission, die die täglichen Pressekonferenzen koordinierte, und die Kommission für offizielle Botschaften. Kardinal Errázuriz als Präsident des CELAM und der Konferenz achtete sehr genau darauf, dass die Konferenz ihre Organe in freier Wahl bestimmen konnte.

1.5 Die Erarbeitung des Schlussdokuments

In den Kommissionen wurden nun die einzelnen Themen bearbeitet und diskutiert, um (mit Hilfe der Redaktionskommission) einen Text zu erstellen, der der Generalversammlung zur Abstimmung vorgelegt werden konnte. Kardinäle und Bischöfe sowie Experten und Beobachter waren miteinander im Gespräch, das einhellig als offen und ungezwungen beschrieben wurde. In einem kollegialen Dialog wurde über die wichtigen und mitunter auch konfliktiven Themen, die die Kirche in Lateinamerika bewegen, gesprochen. Es gab keine Tabuthemen, und jeder konnte seine Positionen einbringen. Die Atmosphäre war herzlich und geschwisterlich, ungeachtet der z. T. kontroversen Ansichten; die Diskussionen waren nicht realitätsfremd oder entrückt, sondern verwurzelt im alltäglichen Leben Lateinamerikas. Die Arbeitseinheiten waren umrahmt von gemeinsamen Gebetszeiten in den Konferenzräumen und der täglichen Messfeier vor dem Bild der Muttergottes von Aparecida, der »Nossa Senhora Aparecida« gemeinsam mit Tausenden Pilgern, d. h. das Ganze war auch bewusst ein spiritueller Prozess. Die erarbeiteten Texte wurden der gesamten Generalversammlung vorgestellt, und es bestand die Möglichkeit, Änderungen einzubringen. Nach jeder Überarbeitung des Textes wurde die Eingabe für Änderungsanträge erschwert. Die vierte und endgültige Redaktion des Textes wurde von der Generalversammlung mit überwältigender Mehrheit angenommen.

2 Jünger und Missionare

2.1 Ein unübliches Begriffspaar

Das Thema der Generalversammlung »Jünger und Missionare Jesu Christi« klingt für europäische Ohren relativ ungewohnt und sperrig, vielleicht etwas antiquiert. Auch in Lateinamerika waren die Begriffe »Jünger« und »Missionar« in katholischen Kreisen nicht sehr verbreitet. »Jünger« und »Jüngerschaft« waren Vokabeln, die eher von evangelikalen Sekten als von der katholischen Kirche gebraucht wurden: »Erstaunlicherweise wurde der in der Sprache und Theologie der Evangelien zentrale Begriff der ›Jüngerschaft‹ im Sprachgebrauch der Kirche in Lateinamerika (und nicht nur dort) bislang kaum aufgegriffen. Eine der Ausnahmen war die 14. Generalversammlung der Oberinnen der Schwesternorden im Mai 2004, die sich unter dieses Wort stellte. Ansonsten traute sich (fast) nur die Bewegung der Charismatischen Erneuerung von Jüngern zu sprechen, beispielsweise in ihren ›Jüngerschaftsschulen‹. Die protestantischen Kirchen gebrauchen ›Jüngerschaft‹ ungleich häufiger und selbstverständlicher. Zuweilen ist von Sekten zu hören: ›Wir sind die wahren Jünger Jesu, ihr aber folgt stattdessen den Lehren der Kirche.‹ Wenn der CELAM dieses Wort nun aufgreift, stellt er damit zum einen – ad extra – klar, dass es niemand gepachtet hat und erst recht nicht die Sache, um die es dabei geht. Zum anderen erinnert er – ad intra – an den Ruf in die Nachfolge«. ¹ »Missionare« und »Mission« hatten im Gedenkjahr 1992 eine

¹ Michael Huhn, Alte und neue Aufgaben: der CELAM und der lateinamerikanische Katholizismus, in: *HerKorr* 59 (2005), 576-581, hier 577.

sehr negative Konnotation. Die bisherigen Generalversammlungen hatten ausführlich von »Evangelisierung« und nur sehr selten von »Mission« gesprochen. Die Formulierung des Themas für die fünfte Generalversammlung bedeutet jedoch nicht nur eine begriffliche Verschiebung, vielmehr hat sich der »historische Ort« der Pastoral in Lateinamerika verändert: Während man in Lateinamerika viel länger als in Europa von einer selbstverständlichen Katholizität einer überwiegenden Bevölkerungsmehrheit ausgehen konnte, hat sich dieses Bild durch das rasante Anwachsen evangelikaler Sekten in den letzten Jahren geändert.

»Jünger und Missionare Jesu Christi« ist das Leitmotiv des Dokumentes von Aparecida. Die Realität der Kirche wird unter diesem Aspekt ebenso beleuchtet wie die Realität des Subkontinentes. Jüngerschaft und Mission bilden den Hintergrund, vor dem diese Realität beurteilt wird und Handlungsperspektiven für die Jünger und Missionare entwickelt werden. Mit dem Aufruf zu einer permanenten kontinentalen Mission schließt das Dokument von Aparecida.

Während im Titel der Veranstaltung noch von »Jüngern und Missionaren« gesprochen wird, findet sich im Dokument von Aparecida regelmäßig – so etwa in jeder Überschrift des ersten und zweiten Teiles – der Ausdruck »Jünger-Missionare« (»discipulos misioneros«). Hinter dieser auf den ersten Blick etwas künstlich erscheinenden Ausdrucksweise steht ein Prozess der Auseinandersetzung mit den Themen Jüngerschaft und Mission, der zum Ergebnis hatte, dass beide Größen nicht in Unabhängigkeit voneinander gedacht werden können. Die Nachfolge Christi mündet in die Mission, diese ist integraler Bestandteil von Jüngerschaft. Die Berufung zur Jüngerschaft und die zur Mission gehen Hand in Hand.

Wie dieses Leitmotiv konkretisiert wurde, soll hier an zwei Beispielen aufgezeigt werden.

2.2 Beispiel: Stadtpastoral

Im ersten Teil des Dokumentes, im Abschnitt »Der Blick der Jünger und Missionare auf die Realität«, stellt sich die Generalversammlung den brennenden gesellschaftlichen Problemen des Kontinents. Darunter fällt an wichtiger Stelle das Faktum, dass inzwischen fast 70 Prozent der Lateinamerikaner in Städten leben. Das stellt eine große soziale, politische und wirtschaftliche Herausforderung dar, auch für die Kirche und ihr pastorales Handeln. »Die urbane Kultur ist eine gemischte, dynamische und sich stets verändernde Kultur, denn sie verschmilzt zahlreiche Formen, Werte und Lebensstile und erfasst alle gesellschaftlichen Gruppen. Die suburbane Kultur ist das Ergebnis großer Migrationen zumeist armer Menschen und hat sich rings um die Städte in den Elendsgürteln angesiedelt. In diesen Kulturen werden die Fragen von Identität und Zugehörigkeit, Beziehung, Lebensraum und Wohnung immer komplizierter.«² Diese »komplexe[n] sozioökonomische[n], kulturelle[n], politische[n] und religiöse[n] Veränderungen, die sich auf alle Bereiche des Lebens auswirken«,³ erfordern eine Antwort der Kirche. »In der Anfangszeit entstand die Kirche in den großen Städten. Sie bediente sich ihrer, um sich auszubreiten. Deshalb können wir uns mit Freude und Mut der Evangelisierung der heutigen Stadt stellen. Die neuen Realitäten in der Stadt führen auch zu neuen Erfahrungen in der Kirche, wie zum

2 Consejo Episcopal Latinoamericano, CELAM (Hg.), *Documento conclusivo. V Conferencia General del Episcopado latinoamericano y del Caribe. Aparecida, Brasil, mayo 2007*, Bogotá 2007, zitiert nach: *Aparecida 2007*. Schlussdokument der 5. Generalver-

sammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik. 13.-31. Mai 2007, hg. v. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Stimmen der Weltkirche 41), Nr. 58.

3 Ebd., Nr. 510.

4 Ebd., Nr. 514.

5 Offb 21,3, zitiert in: *Aparecida* (wie Anm. 2), Nr. 515.

6 *Aparecida* (wie Anm. 2), Nr. 517f.

7 Ebd., Nr. 518.

8 Vgl. ebd.

Beispiel: Erneuerung der Pfarreien, ihre Aufteilung in kleinere Sektoren, neue Dienstämter, neue Vereinigungen, Gruppen, Gemeinschaften und Bewegungen. Doch wir stellen auch Ängste in Bezug auf die urbane Pastoral fest: Tendenzen, sich auf alte Methoden zurückzuziehen und sich gegenüber der neuen Kultur in eine Verteidigungsposition zu begeben oder sich Ohnmachtsgefühlen hinzugeben angesichts der großen Schwierigkeiten in den Städten. « Das Dokument von Aparecida stellt zuerst klar, dass auch diese riesigen Städte Orte der Gegenwart Gottes sind: »Der Glaube lehrt uns, dass Gott in der Stadt lebt, inmitten ihrer Freuden, Sehnsüchte und Hoffnungen, aber auch in ihrem Schmerz und ihrem Leid. Die Schatten, von denen das tägliche Leben der Städte geprägt ist, wie zum Beispiel Gewalt, Armut, Individualismus und Ausschluss, können uns nicht daran hindern, den Gott des Lebens auch im städtischen Umfeld zu suchen und zu betrachten.«⁴ Der Stadt gilt auch die Zukunftsverheißung Gottes – sie ist »die Wohnung Gottes unter den Menschen. Er wird in ihrer Mitte wohnen.«⁵ – auf die hinzuwirken Aufgabe der Kirche ist. Deshalb gibt das Dokument von Aparecida in zwei sehr ausführlichen Nummern⁶ Anregungen für eine Neugestaltung der Pastoral in der Stadt. Das Dokument ermutigt dazu, sich auf die Stadt einzulassen, nicht nur in Dimensionen einer Pfarrgemeinde zu denken, sondern schichten-orientierte und kategoriale Pastoral zu fördern. Die Wichtigkeit eines integralen Pastoralbegriffs wird betont, bei dem Verkündigung, Liturgie, Gemeinschaft und Dienst zusammengedacht werden. Die Generalversammlung fordert zu einer Geh-Hin-Pastoral mit kreativen Methoden auf und dazu, den Armen besondere Aufmerksamkeit zukommen zu lassen. »Damit die Einwohner der urbanen Zentren und deren Peripherien, Gläubige oder Nichtgläubige, in Christus die Fülle des Lebens finden können, halten wir es für dringend notwendig, dass die pastoralen Mitarbeiter als Jünger und Missionare Christi sich verantwortlich fühlen«⁷ für einen der urbanen Realität entsprechenden pastoralen Stil; einen gegliederten Gesamtplan für die Pastoral, dessen Ziel es ist, überall in der Stadt präsent zu sein; eine Unterteilung der Gemeinden in kleinere Einheiten; einen Prozess der Einführung in den christlichen Glauben und der ständigen Weiterbildung, Zuwendung für Menschen, die in den Städten unter Einsamkeit leiden, jeweils spezifischen Beistand für die unterschiedlichen Gruppen von Laien, Strategien, mit denen man auch in die abgeordneten Stadtteile gelangt, prophetische Präsenz, die dann ihre Stimme erhebt, wenn es um Fragen der Werte und der Grundsätze des Reiches Gottes geht, eine stärkere Präsenz in den Entscheidungszentren der Stadt, die Ausbildung und Begleitung von Frauen und Männern des Laienstandes, die Einfluss auf die Meinungszentren ausüben: damit sie sich untereinander organisieren und als Berater für das gesamte kirchliche Handeln fungieren können; eine Pastoral, die in der Verkündigung des Wortes Gottes und in den verschiedenen Initiativen das Schöne berücksichtigt und dadurch die vollkommene Schönheit, die Gott ist, zu entdecken hilft; besondere Dienstleistungen, die auf die verschiedenen, für die Stadt charakteristischen Aktivitäten reagieren: auf Arbeit, Freizeit, Sport, Tourismus, Kunst usw.; eine Dezentralisierung kirchlicher Dienste; eine pastorale Ausbildung zukünftiger Priester und pastoraler Mitarbeiter, die geeignete Antworten auf die neuen Herausforderungen der urbanen Kultur findet.⁸ Dieser Katalog von Maßnahmen, der die gesamte Pastoral, Verkündigung, Liturgie und Dienst umfasst, verdient Beachtung auch im Hinblick auf unsere Pastoral in Deutschland.

Zwei Perspektiven werden hier deutlich, die für das gesamte Dokument charakteristisch sind:

♦ Hinter der Sicht dieser Aparecida-Texte stecken die Erfahrungen unzähliger pastoraler Mitarbeiter, die sich täglich auf sehr konkrete Weise mit der Herausforderung Großstadt auseinandersetzen. Der partizipative Prozess von der Vorbereitung der Konferenz bis zum

Schlussdokument trägt hier Früchte. Das Dokument spiegelt das wider, was wir aus den Berichten und Reflexionen unserer Projektpartner in der Großstadtpastoral kennen.

♦ Das Thema wird vor der Frage der Mission und der Jüngerschaft behandelt, als Jünger und Missionare Christi sind wir verantwortlich für ein würdevolles Leben der Menschen in der Stadt. Weil wir Jünger und Missionare sind, müssen wir mutig die Frohe Botschaft in die gesamte Stadt tragen und dort spürbar machen.

2.3 Beispiel: Globalisierung, Ökologie und Klimawandel

Die Grundhaltung der Anteilnahme und der Partizipation zeigt sich in besonderer Weise auch an einem zweiten Beispiel, an der Behandlung der Themen, die um Globalisierung und die Ökologie kreisen. Unsere Projektpartner in Lateinamerika beklagen schon seit langem die ökologische Zerstörung, insbesondere die der Urwälder im Amazonasgebiet. Dessen beeindruckende Bedeutung für die globale Ökologie führen die Bischöfe im Dokument explizit auf: Das Amazonasgebiet besitzt »20 % des weltweit verfügbaren ungefrorenen Süßwassers. Es besitzt 34% der Weltreserven an Wäldern und gigantische Mineralreserven. Die biologische Vielfalt seiner Ökosysteme ist die reichste der Welt. In dieser Region befinden sich ca. 30 % aller Tier- und Pflanzenarten der Welt.«⁹

Es ist der Reichtum an biologischer Vielfalt und Bodenschätzen, der das Amazonasbecken so begehrt, aber auch so anfällig für Eingriffe von außen macht: Die Bischöfe stellen fest, dass in ganz Lateinamerika »die Wasserreserven behandelt werden als seien sie eine Geschäftsware der Unternehmen.«¹⁰ Die negativen Auswirkungen der Agroindustrie, auch in der Produktion von vermeintlich sauberem Bio-Treibstoff, und die Ausbeutung der Natur haben unabsehbare Folgen für die Lebensgrundlagen der Menschen, die in diesen Gebieten leben. Mit dem Klimawandel ist ein Phänomen in das Bewusstsein der Kirche gerückt, das sich auf einen zweiten besonders ökologisch sensiblen Raum im Blickfeld Lateinamerikas auswirkt: die »globale Erwärmung ist in dem donnernden Herabstürzen der Eisblöcke in der Antarktis zu spüren; dadurch wird die Eisfläche des Kontinents, die das Klima der Welt reguliert, reduziert.«¹¹

Das Dokument von Aparecida lässt keinen Zweifel daran, dass es menschliche Eingriffe sind, die zur Zerstörung der Natur beitragen. Es benennt offen den »zunehmend aggressiven Umgang mit der Natur« als Ursache für die Umweltzerstörungen; »obwohl die Natur heute allgemein eine höhere Wertschätzung erfährt«, heißt es an anderer Stelle, »sei zu beobachten, dass der Mensch auf vielfältige Weise seine ›Wohnung‹ gefährdet und sogar zerstört.«¹²

Doch es wäre zu kurz gegriffen, wenn man die globale Erwärmung und ihre Auswirkungen nur aus der lateinamerikanischen Sicht beschreiben und regionale Binnenlösungen anstreben würde. Am Beispiel des Klimawandels zeigt das Dokument von Aparecida, wie sehr sich mittlerweile weltweite Faktoren gegenseitig bedingen: »Die Region sieht sich gefährdet durch Erderwärmung und Klimawandel, die hauptsächlich durch den nicht zukunftsfähigen Lebensstil der industrialisierten Länder provoziert wurden.«¹³ Damit wird zugleich eine Herausforderung in der gemeinsamen Abstimmung zwischen den Kontinenten benannt, die sich nicht mehr aus der Perspektive von Ortskirchen allein lösen lässt: die Tatsache der Globalisierung ist ein epochales Datum für die Zukunft Lateinamerikas.

9 Ebd., Nr. 84 Anm. 29.

10 Ebd., Nr. 84.

11 Ebd., Nr. 87.

12 Ebd., Nr. 125.

13 Ebd., Nr. 66.

14 Ebd., Nr. 60, vgl. schon Nr. 34.

15 Ebd., Nr. 65.

16 Ebd., Nr. 90.

17 Ebd., Nr. 67.

18 Ebd., Nr. 126.

19 Eröffnungsansprache von Papst Benedikt XVI. zu Beginn der 5. Generalversammlung am 13. Mai 2007, zitiert nach der Ausgabe in: *Aparecida* (wie Anm. 2), Nr. 2, 320-342, hier 324.

Das Urteil der Bischöfe in Aparecida über die Globalisierung fällt zwiespältig aus. Die Bischöfe würdigen zwar das weltweite Zusammenrücken der Welt durch Kommunikation und Medien, den wirtschaftlichen Fortschritt, die Errungenschaften von Technologie und Wissenschaften. Sie stellen aber gleichzeitig fest, dass die einseitige Ausrichtung auf eine ökonomische Sichtweise »die Oberhand über alle anderen Dimensionen des menschlichen Lebens gewinnt und sie bestimmt. In dieser Art Globalisierung verabsolutiert die Dynamik des Marktes leichtfertig Effizienz und Produktivität als Werte, die alle menschlichen Beziehungen regeln sollen.«¹⁴ Die Entwertung menschlichen Lebens aufgrund einer einseitig auf das Ökonomische ausgerichteten Globalisierung ist für die Versammlung von Aparecida ein Faktum: »Es geht nicht allein um Unterdrückung und Ausbeutung, sondern um etwas Neues, um den gesellschaftlichen Ausschluss. Durch ihn wird die Zugehörigkeit zur Gesellschaft, in der man lebt, untergraben, denn man lebt nicht nur unten, oder am Rande bzw. ohne Einfluss, sondern man steht draußen. Die Ausgeschlossenen sind nicht nur ›Ausgebeutete‹, sondern ›Überflüssige‹ und ›menschlicher Abfall‹.«¹⁵

Neben der ökologischen und wirtschaftlichen Globalisierung betrachten die Bischöfe einen dritten Aspekt von Globalisierung: die kulturelle Globalisierung. Sie warnen vor der Gefahr eines unreflektierten Strebens nach Vereinheitlichung, deren Opfer wiederum die Schwächsten, die indigenen und die afroamerikanischen Bevölkerungen sind. »Ihre Identität und ihr Überleben sind heftigen Attacken ausgesetzt, denn die ökonomische und kulturelle Globalisierung gefährdet ihre Existenz als andersartige Völker. Der kulturelle Transformationsprozess, den sie erleiden, ist die Ursache dafür, dass einige Sprachen und Kulturen einfach verschwinden. Die von der Armut erzwungene Migration verändert Sitten, Gebräuche, Beziehungen und auch die Religion tief greifend.«¹⁶ Zunehmend wird das traditionelle Wissen der Bevölkerung durch neue Formen der kommerziellen Nutzung bedroht, »die Länder der Region [werden mit ...] maßlosen Forderungen hinsichtlich des geistigen Eigentums unter Druck gesetzt, und zwar so weitgehend, dass man Patentrechte über das Leben in all seinen Formen auszugeben gedenkt.«¹⁷

Der christliche Schöpfungsbegriff steht diesem Konzept diametral gegenüber: Natur ist keine Verfügungsmasse, sondern »die Schöpfung ist Ausdruck der sorgenden Liebe Gottes. Er hat sie uns anvertraut, damit wir sie bewahren und sie zur Quelle würdigen Lebens für alle machen«. Aus dieser Sichtweise der Natur als eine auf den Menschen hingeorordnete Gabe Gottes füllen die Bischöfe in Aparecida den Nachhaltigkeitsbegriff: »Der Herr hat die Welt für alle Menschen geschaffen, für die jetzt lebenden und die zukünftigen Generationen. Auch wenn die Ressourcen immer begrenzter werden, muss ihre Nutzung nach gerechten Verteilungsprinzipien geregelt und zu einer nachhaltigen Entwicklung verwendet werden.«¹⁸

Nutzung der Natur in Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit ist die Zielperspektive des Dokumentes von Aparecida.

Die Bischöfe orientieren sich an der Eröffnungsansprache des Papstes, der eine differenzierte Betrachtungsweise der Globalisierung vorgenommen hatte: »Wenngleich die Globalisierung unter gewissen Aspekten ein Gewinn für die große Menschheitsfamilie und ein Zeichen ihrer Sehnsucht nach Einheit sein mag, bringt sie jedoch zweifellos auch das Risiko der großen Monopole und damit die Umdeutung des Gewinns zum höchsten Wert mit sich. Wie in allen Bereichen menschlichen Tuns muss auch die Globalisierung von der Ethik geleitet sein, so dass sie alles in den Dienst der nach dem Bild und Gleichnis Gottes geschaffenen menschlichen Person stellt.«¹⁹ Diesen Weg entfalten die Bischöfe in Aparecida weiter: sie rufen auf zu einem Modell ganzheitlicher und solidarischer Entwicklung, das »auf einer Ethik gegründet sein [muss], die um die Verantwortung für eine authentische Natur-

und Humanökologie weiß. Es muss auf dem Evangelium von Gerechtigkeit, Solidarität und der universellen Bestimmung der Güter gegründet sein. Es muss die utilitaristische und individualistische Logik beenden, die es unterlässt, die ökonomischen und technologischen Mächte nach ethischen Kriterien zu beurteilen.«²⁰

3 Der Vermittlungsauftrag von Adveniat und Misereor hinsichtlich der Beschlüsse von Aparecida

An diesen beiden Beispielen wird deutlich, dass das Dokument von Aparecida die Lebenswirklichkeit Lateinamerikas in der Tradition der vorangehenden Versammlungen in den Blick nimmt. Das Dokument ist auf Beschluss der Bischöfe gleich zu Beginn der Konferenz ganz bewusst nach dem Dreischritt »Sehen – Urteilen – Handeln« aufgebaut.²¹ Dieser Beschluss ist für die Arbeit von Adveniat und Misereor von besonderer Bedeutung, weil er den Rückbezug auf die lateinamerikanische Realität fortschreibt. Die Kriterien für die Beurteilung dieser Realität werden aus dem Evangelium und der Soziallehre der Kirche gewonnen. Auf der Grundlage des Sehens und Urteilens muss sich das Handeln bestimmen. Die Zusammenarbeit mit den lateinamerikanischen Ortskirchen und dem CELAM durch Adveniat und Misereor bei der Umsetzung des Dokumentes von Aparecida findet hier seine methodische Basis. Der Papst hatte auch die Kontinuität von Aparecida mit den Vorgängerkonferenzen seinerseits betont. Dieses Faktum war für die Generalversammlung wichtig, da es im Vorfeld Strömungen gab, die eine »Synode« wollten und keine Generalversammlung. Damit wäre es zu einem Bruch in der Entwicklung der Kirche Lateinamerikas seit den 50er Jahren des letzten Jahrhunderts gekommen. Dies hätte auch Folgen für unsere Arbeit bei Adveniat und Misereor nach sich gezogen.

Ein ganz entscheidender Punkt für den Verlauf von Aparecida war, dass Papst Benedikt in seiner Eröffnungsrede die vorrangige Option für die Armen in der Christologie begründete. Damit war die zentrale theologische Grundausrichtung der Versammlung durch den Heiligen Vater selbst aus der Lehre über Jesus Christus bestimmt. Dies erleichterte den Verlauf der Generalversammlung von Aparecida ganz entscheidend im Unterschied zu Santo Domingo 1992. Ebenfalls nahm die Generalversammlung von Aparecida die Tradition von Puebla und Santo Domingo auf und führte die Rede von dem »Leidensantlitz Jesu Christi« in den Gesichtern der leidenden Menschen von heute fort.

»Im Antlitz des getöteten und auferweckten, unserer Sünden wegen misshandelten, aber vom Vater verherrlichten Jesus Christus, in seinem Antlitz voll Schmerz und Glorie können wir mit den Augen des Glaubens die geschändeten Antlitze so vieler Männer und Frauen aus unseren Völkern und zugleich ihre Berufung zur Freiheit der Kinder Gottes, zur vollendeten Erfüllung ihrer menschlichen Würde und zur Geschwisterlichkeit erkennen.«²² Wie ein roter Faden zieht sich damit die Sorge um die Schwächsten und Ausgegrenzten der Gesellschaft durch das Dokument von Aparecida. Zugleich ist damit ein Maßstab für uns als Hilfswerke gewonnen: die Umsetzung der vorrangigen Option für die Armen in Lateinamerika, sowohl in der pastoralen als auch in der entwicklungsbezogenen kirchlichen Arbeit wird, wie in der Vergangenheit, auch weiterhin ein zentrales Prinzip für die Projektförderung bei Adveniat und Misereor sein.

20 *Aparecida* (wie Anm. 2), Nr. 474 C.

21 Ebd., Nr. 19.

22 Ebd., Nr. 32.

23 Benedikt XVI., Eröffnungsansprache (wie Anm. 19), Nr. 4, 330.

24 Ebd.

Gemäß ihres jeweiligen weltkirchlichen Auftrags ergibt sich auf dieser Grundlage für die kirchlichen Hilfswerke Misereor und Adveniat eine doppelte Aufgabenstellung: Einerseits bedarf die Versammlung von Aparecida einer Vermittlung in die lateinamerikanischen Ortskirchen hinein, die die Hilfswerke unterstützen werden. Dazu gab es bereits eine gemeinsame Sitzung zwischen den Präsidien des CELAM und Adveniat und Misereor, wobei eine Vorgehensweise abgesprochen wurde, bei der die jeweiligen Beteiligten das Ihrige in gemeinsame Konferenzen zur Umsetzung des Dokumentes von Aparecida einbringen werden. Der lateinamerikanische Bischofsrat hat auf seiner Vollversammlung im Juli 2007 auf Kuba dazu die Weichen gestellt, die Fachabteilungen des CELAM nehmen in ihren Arbeitsprogrammen von 2008 bis 2011 die Vertiefung und die Verortung der Inhalte von Aparecida auf. Eine wichtige Rolle spielen in diesem Vermittlungsprozess die nationalen Bischofskonferenzen und ihre auf den jeweiligen regionalen Kontext ausgerichteten Planungen. Im Sinne einer integral, zum Wohle der Menschen verstandenen Inkulturation werden Nachfolge und Jüngerschaft von den Möglichkeiten und Realitäten in den unterschiedlichen geographischen und sozialen Räumen Lateinamerikas geprägt. In der Nachfolge Jesu Christi werden die Ortskirchen in Lateinamerika ihre sehr unterschiedlichen Herausforderungen mit ihren eigenen wertvollen Methoden und Herangehensweisen bewältigen.

Andererseits ist mit dem Weg der lateinamerikanischen Kirche in Aparecida, im »Geist von Aparecida«, eine Erfahrung entstanden, die als gelungenes Beispiel für einen kirchlichen Orientierungsprozess eines Kontinents sowohl für den deutschen als auch für den europäischen Kontext relevant ist. Dabei ist nicht nur die binnenkirchliche Perspektive wie die Neuausrichtung der pastoralen Strukturen, wie die etwa oben erwähnten Methoden in der Stadtpastoral beachtenswert. Die Analyse der Globalisierung und neuerer entwicklungspolitischer Herausforderungen, wie sie im Dokument von Aparecida zugrunde gelegt sind, verbindet den europäischen mit dem lateinamerikanischen Kontinent. Papst Benedikt hat in seiner Eröffnungsansprache der Konferenz von Aparecida an die große Enzyklika Papst Pauls VI. *Populorum progressio* erinnert: echte Entwicklung müsse umfassend sein, das heißt die Förderung des ganzen Menschen und aller Menschen im Auge haben. »Alle Menschen sind aufgefordert, die schwerwiegenden sozialen Ungleichheiten und die enormen Unterschiede beim Zugang zu den Gütern zu beseitigen.«²³ Die Menschen in Lateinamerika und in Europa teilen diese Sehnsucht nach der »Fülle des Lebens, die uns Christus gebracht hat: ›Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben und es in Fülle haben (Joh 10,10)‹.«²⁴ In weltkirchlicher Solidargemeinschaft werden wir uns als Hilfswerke mit unserem jeweiligen Profil in der Projektarbeit und in der Bildungsarbeit zusammen mit den Menschen für die Gestaltung einer gerechteren, auf die »Zivilisation der Liebe« ausgerichteten Welt in Lateinamerika einsetzen.

Zusammenfassung

Ein Ambiente der Offenheit prägte Aparecida, an den Vorbereitungen waren unzählige Christinnen und Christen beteiligt. Am Beispiel der Stadtpastoral und der Behandlung der Fragen der Globalisierung, Ökologie und Klimawandel verdeutlicht der Artikel das spezifische Verständnis von Mission, das im Dokument von Aparecida entwickelt wurde: in der Hinwendung zu Jesus Christus finden die Jünger und Missionare die Basis für den Einsatz für die Menschenwürde und die soziale Gerechtigkeit in Lateinamerika. Vor allem die beständige Sorge um die Schwächsten und Ausgegrenzten und der gelungene kirchliche Orientierungsprozess im Generellen stellen für die Hilfswerke Adveniat und Misereor sowie für die Kirche in Deutschland insgesamt bedeutende Impulse und Aufträge dar.

Summary

An open atmosphere characterized Aparecida, and countless Christians participated in the preparations. Taking urban pastoral ministry and the issues of globalisation, ecology and climate change as examples, the article illustrates the specific missiological approach that was developed in the Aparecida document: in turning to Jesus Christ, the disciples and missionaries discover the foundations for their commitment to human dignity and social justice in Latin America. Above all else, the constant concern for the weakest and the excluded and the successful ecclesial process of orientation in general will provide strong impetus to the aid agencies Adveniat and Misereor and will challenge not only them but the Church in Germany as a whole.

Sumario

En la preparación de Aparecida colaboraron muchos cristianos y cristianas en un clima de discusión abierta. Tomando como ejemplo la pastoral urbana y las cuestiones relativas a la globalización, ecología y cambio climático, el artículo muestra el significado específico de la misión, tal y como se desarrolló en el documento de Aparecida: en la conversión a Jesucristo los discípulos y misioneros encuentran la base para su trabajo en favor de la dignidad humana y de la justicia social en América Latina. La preocupación por los más débiles y marginados y el buen proceso eclesial de orientación general contienen importantes impulsos para las obras eclesiales de ayuda Adveniat y Misereor así como para la Iglesia en Alemania.

Die 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik

Impulse und pastorale Perspektiven

von Weihbischof Franz Grave

1 Der Weg zur Generalversammlung – Partizipation und Verwurzelung im Leben

Die Generalversammlungen des lateinamerikanischen Episkopates in Rio de Janeiro, Puebla, Medellin und Santo Domingo haben Geschichte geschrieben. Die fünfte Versammlung, die vom 13. bis 31. Mai 2007 im brasilianischen Aparecida¹ stattgefunden hat, stand schon allein deshalb im Mittelpunkt der kirchlichen und auch der medialen Aufmerksamkeit. Wie würde sich die Kirche in Lateinamerika zur gesellschaftlichen und politischen Wirklichkeit des Kontinents positionieren? Wie würde sich die Zusammenarbeit zwischen lateinamerikanischem Bischofsrat und Rom gestalten?

Aparecida ist also von Beginn an mit Spannung beobachtet worden – vor allem in der Bevölkerung mit einer freudigen, erwartungsvollen Spannung. Dazu hat nicht zuletzt die Auswahl des Tagungsortes durch Benedikt XVI. beigetragen. Aparecida ist der größte Wallfahrtsort Brasiliens und zieht jedes Wochenende 120.000 bis 150.000 Pilger an. Unter der seelsorglichen Leitung der Redemptoristen hat sich der Ort zu einem pastoralen Zentrum entwickelt. Der Empfang der Sakramente, vor allem des Beichtsakramentes, macht Aparecida für die Gläubigen zu einer religiösen Oase ihrer alltäglichen Wirklichkeit. Davon zeugen die zahlreichen Votivgaben in der Unterkirche; eine große Vitrine mit Messern, Revolvern und Macheten spricht ohne Worte von dem Bemühen vieler, ihr Leben wieder in Ordnung zu bringen. Aparecida wird wahrgenommen als ein Ort der Versöhnung und als ein Ort der Befreiung. Die kleine, gerade 40 Zentimeter große Statue der »Nossa Senhora«, die 1717 – zerrissen in Körper und Kopf – von Fischern im Fluss gefunden und wieder zusammengesetzt wurde, verkörpert für die Menschen die Botschaft von Vertrauen, Zuwendung, Fürsorge, Gerechtigkeit und Befreiung. Eines der historisch belegten Wunder berichtet von der Befreiung des Sklaven Zacarias, dessen Eisenketten sich beim Gebet vor der Statue gelöst haben. Sein Herr, bewegt von dem Geschehen, lässt den Sklaven frei.

Aparecida ist somit ein zutiefst lateinamerikanischer Ort, an dem Mentalität und Realität, Sehnsüchte, Hoffnungen und Volksfrömmigkeit des Kontinents zum Tragen kommen. Dies hat der Papst bei seiner Ortswahl im Auge gehabt. Nicht zuletzt zeichnet sich Aparecida als Ort von Kultur und Kunst aus. Der Kreuzweg an der Wallfahrtskirche stammt vom brasilianischen Künstler Sarro, der auch drei Nischen in der Kirche gestaltet hat; die weitere Innenausstattung stammt von dem ebenfalls international bekannten brasilianischen Künstler Claudio Pastro.

¹ Vgl. *Aparecida 2007*. Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der

Karibik 13.-31. Mai 2007, dt. übers. von Norbert ARNTZ und Maria SCHWABE (SWK 41), hg. vom SEKRETARIAT DER

DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ,
Bonn 2007.

2 Der Prozess der Konsultation

Dieser Ort also bildete den äußeren, vor allem aber den spirituellen Rahmen für die 5. Generalversammlung. Damit war ein Zugang zu den Beratungen vorgegeben, der sich in der gesamten Gestaltung und Organisation der Arbeitsphase fortgesetzt hat. Nach dem Eröffnungsgottesdienst mit Benedikt XVI. und seiner Eröffnungsrede bildete eine gemeinsame Meditation den geistlichen Auftakt, der mit einer persönlichen Meditation und einer eucharistischen Andacht abgeschlossen wurde. Vor dem Hintergrund, dass bischöfliche Kommissionen gewöhnlich ihre Beratungen mit einem Fachreferat des Vorsitzenden beginnen, eine durchaus bemerkenswerte geistliche Auffälligkeit.

Eingeladen waren 266 Personen, die – von wenigen krankheitsbedingten Ausfällen abgesehen – auch anwesend waren. Zu den stimmberechtigten Mitgliedern gehörten die lateinamerikanischen Kardinäle bis 80 Jahre, die Mitglieder des CELAM sowie die Vorsitzenden der 22 Bischofskonferenzen des CELAM, auch der USA, Kanadas, Spaniens und Portugals. Darüber hinaus wurden nach einem festgelegten Schlüssel von jeder nationalen Bischofskonferenz Delegierte gewählt, die vom Papst bestätigt werden mussten. Mit einigen durch Benedikt selbst benannten Mitgliedern belief sich die Zahl der stimmberechtigten Teilnehmer auf 162. Hinzu kamen 81 so genannte *Invitados* mit Rede-, aber ohne Stimmrecht. Dazu zählten unter anderem Vertreter der Ordenskonferenzen, der geistlichen Gemeinschaften, Hochschulen und der Hilfswerke, unter den letzteren die Geschäftsführer von *Adveniat* und *Misereor*. *Adveniat* hat in den Strukturen des CELAM keinen definierten Status; aus der bald 50jährigen intensiven Geschichte der Zusammenarbeit ergibt sich aber ein inzwischen geradezu familiäres und geschwisterliches Miteinander, sodass die Stimme von *Adveniat* ganz selbstverständlich bei den Beratungen des CELAM Gehör findet. Ich möchte anmerken, dass die Teilnahme für etliche Geladene mit großen finanziellen Schwierigkeiten verbunden war. *Adveniat* konnte hier einige Hilfe leisten.

Damit war in *Aparecida* ein Gremium mit einer enormen pastoralen, kirchlichen Erfahrung, aber auch mit einiger Kompetenz in den Sachbereichen wie Wirtschaft, Globalisierung, Kultur und Gesellschaft beieinander. Wie bei den Vorgängerversammlungen gab es auch in *Aparecida* die Aufgabe, die Gesamtsituation des Kontinents in den Blick zu nehmen und eine Vision für die pastorale Zukunft zu entwickeln, die über den Tag hinaus trägt. Ausgangspunkt bildeten deshalb zwei einleitende Referate zum Thema »Wandel der Epoche« und über die Sozioökonomische Situation. Davon ausgehend wurden insgesamt 18 Arbeitsgruppen gebildet, die sich intensiv mit einzelnen Themen beschäftigten. Aus den Beiträgen dieser Gruppen sind die Themen für das Schlussdokument² hervorgegangen; in den Arbeitsgruppen hatten alle Mitglieder Stimmrecht.

Die ersten vier Generalversammlungen des Lateinamerikanischen Episkopates sind weltweit als eine existentielle und authentische Lebensäußerung der gesamten Kirche wahr-

2 Ed. a. a. O.

3 *Hacia la V Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*. Discípulos y misioneros de Jesucristo, para que nuestros pueblos en Él tengan vida. – Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida – (Jn 14,6) Documento de Participación, ed. CONSEJO EPISCOPAL LATINAMERICANO (CELAM), Bogotá 2005.

4 *Síntesis de las aportaciones recibidas para la V Conferencia General*, ed. CONSEJO EPISCOPAL LATINAMERICANO (CELAM), Bogotá 2007.

5 Christoph KRAUSS / Gerhard KRUIP, In Selbstblockaden verstrickt. Römische Korrekturen am Schlussdokument von *Aparecida*, in: *HerKorr* 61 (2007) 450-453.

genommen worden. Sie trafen nicht nur thematisch den Lebensnerv der Völker, sondern fanden auch geeignete Strukturen, um den Gläubigen mit ihrer eigenen Wahrnehmung der Wirklichkeit und mit ihrer eigenen Interpretation dieser Wirklichkeit im Licht des Glaubens Stimme und Gewicht zu geben. Die Texte von Rio de Janeiro, Puebla, Medellin und Santo Domingo sind keine kirchenamtlichen Verlautbarungen, sondern Resultat von Konsultations- und Beteiligungsprozessen.

In Deutschland haben wir kirchlicherseits vor zehn Jahren einmal diesen Weg eines partizipativen Verfahrens beschritten: beim Konsultationsprozess zu einem Ökumenischen Wort der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage. Seither ist solches hier nicht wieder unternommen worden. In Lateinamerika gehört das partizipative Vorgehen inzwischen zum festen Standard kirchlicher Selbstvergewisserung und ist somit auch für die Beratungen in Aparecida Voraussetzung gewesen. Noch bevor im Oktober 2005 bekannt gegeben wurde, dass die 5. Generalversammlung in Aparecida stattfinden würde, hat Kardinal Errázuriz, der Vorsitzende des lateinamerikanischen Bischofsrates, ein »documento de participación«³ vorgestellt, um die ganze katholische Kirche in Lateinamerika und der Karibik an den Vorbereitungen der Versammlung zu beteiligen. Die Kirche in Lateinamerika hat diese Einladung angenommen: Das Vorbereitungsdokument ist in Jugendverbänden und Pfarreien, auf wissenschaftlichen Kongressen und in Bischofkonferenzen und an vielen anderen Orten kirchlichen Lebens studiert und kommentiert worden. Ein Zahlenbeispiel: In der chilenischen Diözese Temuco waren 70.000 Katholiken aktiv an dem Prozess beteiligt. Rechnet man das auf den Kontinent hoch, so müssen es mehrere Millionen Menschen gewesen sein, die in die inhaltliche Vorbereitung der Versammlung eingebunden waren. Das hat nicht nur zu einer breiten Bestandsaufnahme, sondern sozusagen zu einer Gewissenserforschung der Kirche in Lateinamerika geführt.

3 Entscheidungsprozesse, Entscheidungsergebnisse und deren Dokumentation

Die in diesem Prozess erarbeiteten Kommentare wurden an den CELAM übermittelt und dort zum so genannten »documento de síntesis«⁴ zusammengefasst, das dann die Grundlage für die Gespräche und Diskussionen in Aparecida gebildet hat. Aus den durch die bereits genannten Arbeitsgruppen vorgelegten Beiträgen wurde nach insgesamt vier Lesungen das Schlussdokument verfasst, wobei eine Redaktionskommission behilflich war. Vor der Verabschiedung des Dokuments durch den Papst wurden in Rom verschiedene Korrekturen vorgenommen, zu denen sich Professor Kruip in der Herder Korrespondenz⁵ und auch in der Unterkommission Adveniat in der Sitzung vom 5. Dezember 2007 geäußert hat. Der Text des Schlussdokuments folgt im Übrigen streng dem methodischen Dreischritt »sehen – urteilen – handeln«, der uns aus der CAJ-Arbeit vertraut ist. Er stellt den permanenten Rückbezug auf die Wirklichkeit sicher, deren Analyse Ausgangspunkt aller Überlegungen ist. Die Bewertung erfolgt auf dem Hintergrund der christlichen Botschaft; schließlich werden Handlungsimpulse für die Pastoral entwickelt. Damit gewinnt der Text eine feste Struktur, hohe Nachvollziehbarkeit und argumentative Klarheit.

Sowohl beim Vorbereitungsprozess als auch während der Versammlung selbst hat ein Gebet aus der Feder von Papst Benedikt das Suchen, Fragen, Diskutieren und Formulieren geistlich begleitet. Ich zitiere den Text, der in seiner Schlichtheit von großer Ausdruckskraft ist:

Herr Jesus Christus,
du Weg, Wahrheit und Leben,
menschliches Antlitz Gottes
und göttliches Antlitz des Menschen,
entzünde in unseren Herzen
die Liebe zum Vater im Himmel
und die Freude, Christen zu sein.

Komm in unsere Gemeinschaft
und führe unsere Schritte
damit wir dir folgen und dich lieben
in der Gemeinschaft deiner Kirche,
indem wir feiern und leben
aus dem Geschenk der Eucharistie,
unser Kreuz auf uns nehmen
und uns beflügeln lassen für deine Sendung.

Gib uns immer das Feuer
deines Heiligen Geistes,
dass er unseren Verstand erleuchte,
und wecke in uns die Sehnsucht,
dich zu schauen,
wecke die Liebe zu den Schwestern und Brüdern,
vor allem zu den Betrüben,
und wecke den Eifer dich zu verkündigen
am Beginn dieses Jahrhunderts.

Als deine Jünger und Missionare
wollen wir in See stechen,
damit unsere Völker teilhaben
an der Fülle deines Lebens
und in Solidarität
Geschwisterlichkeit und Frieden aufbauen.

Herr Jesus, komm und sende uns!
Maria, Mutter der Kirche,
bitte für uns!
Amen!

4 Missionarische Impulse für die Kirche in Lateinamerika und der Karibik

Inhaltlich geprägt hat der Papst diese Versammlung fraglos auch durch sein Leitwort für Aparecida: »Jünger und Missionare Jesu Christi – damit unsere Völker in Ihm das Leben haben. ›Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben‹ (Joh 14,6)«. Benedikt XVI. hat damit einen klar christologischen Akzent gesetzt. Vom Herrn her hat die Kirche ihre Sendung erhalten; von Ihm her erhält sie Rat und Kraft für ihren Dienst in der Welt. Sie ist Ausgangspunkt jeder pastoralen Initiative.

Wer hierzulande in gewisser Weise von Berufswegen in den letzten Jahren immer wieder genötigt war, die pastoralen Strukturen den veränderten gesellschaftlichen und kirchlichen Verhältnissen anzupassen, weiß nur zu gut, wie schwierig es ist, die Strukturfrage von den pastoralen Schwerpunkten her zu bestimmen, vor allem aber, die Strukturen in ihrer Dienstfunktion für das Leben in der Kirche spirituell einzubinden. Es darf nicht sein, dass die Debatte über veränderte Strukturen sich verselbstständigt und die theologisch-spirituelle Motivation der Neuordnung überlagert oder gar verdrängt. Mit diesen Fragen im Kopf und mit den fast täglich stattfindenden Debatten in Pfarreien, Gremien, Gruppen und Verbänden war ich deshalb sehr gespannt auf den Verlauf der Diskussion in Aparecida und auf die entsprechenden Ergebnisse im Schlussdokument. Wenn es um den Ansatz der pastoralen Anpassung geht, so findet man darauf im Text klare, oft sogar kurze und bündige Hinweise, die den Eindruck des Selbstverständlichen erwecken. »Wir alle müssen neu beginnen von Christus her: Am Anfang des Christseins steht nicht ein ethischer Entschluss oder eine große Idee, sondern die Begegnung mit einem Ereignis, mit einer Person, die unserem Leben einen neuen Horizont und damit seine entscheidende Richtung gibt.«⁶

Die Bekehrung zu Christus ist damit die erste und große Herausforderung, die das Leben in der Kirche neu erweckt, die Dienste neu belebt und die missionarische Sendung aller Getauften und Gefirmten beflügelt. Die Erneuerung der Kirche aus der Gemeinschaft mit Jesus Christus, die geistliche Sammlung um ihn, gibt die frohe Zuversicht und Kraft für die missionarische Sendung in die Welt. Das ist – allzu kurz und sicherlich auch verkürzend – die theologisch-spirituelle Fundierung und Ausrichtung des Dokumentes. In ihrer Botschaft an die Völker Lateinamerikas und der Karibik schreiben die Mitglieder der 5. Generalversammlung in bewegenden und motivierenden Worten: »Unsere größte Freude ist es, seine Jünger zu sein! Er ruft jede und jeden von uns beim Namen, [...] damit wir mit ihm seien und damit er uns sende, seine Mission weiterzutragen.«⁷

Im Stil einer freundlichen und ermutigenden Briefbotschaft drängt es die Versammelten zum missionarischen Aufbruch, wenn sie schreiben: »Lasst uns Jesus, dem Herrn, folgen! Jünger ist der Mensch, der den Ruf hört und ihm Schritt für Schritt auf den Pfaden des Evangeliums folgt. Ihm nachfolgend hören und sehen wir, wie das Reich Gottes wächst, wie der Mensch umkehrt, wie sich dadurch die Gesellschaft verändert und wie sich die Wege zu ewigem Leben auf tun. In der Schule Jesu lernen wir das ›neue Leben‹.«⁸ Die missionarische Jüngerschaft ist keine lästige Pflicht oder gar Last. Es wirkt geradezu ansteckend und befreiend, wenn in der Botschaft zu lesen ist: »Die Freude, Jünger und Missionare zu sein, erkennt man besonders dort, wo wir geschwisterlich zusammenleben. Wir sind dazu berufen, eine Kirche mit offenen Armen zu sein, die es versteht, jedes einzelne Mitglied freundlich aufzunehmen und ernst zu nehmen. Darum ermutigen wir die Pfarreien zu dem Bemühen, ›Haus und Schule der Gemeinschaft‹ zu werden, indem sie kleine Gemeinschaften und kirchliche Basisgemeinden, Vereinigungen von Laien, kirchliche Bewegungen und neue Gemeinschaft anregen und bilden. Wir nehmen uns vor, häufiger den Menschen nahe zu sein. Deshalb regen wir im pastoralen Dienst einander an, jedem einzelnen Menschen mehr Zeit zu widmen, ihm zuzuhören, ihm bei wichtigen Ereignissen zur Seite zu stehen und gemeinsam mit ihm herauszufinden, was er zum Leben braucht. Lasst uns dafür sorgen, dass alle sich ernst genommen und in der Kirche zu Hause fühlen.«⁹

6 Aparecida (wie Anm. 1), 27.

7 Ebd., 12.

8 Ebd.

9 Ebd., 14f.

Die Schlussbotschaft greift noch einmal den Gedanken der missionierenden Jüngerschaft auf, der sich ja wie ein roter Faden durch die Beratungen, Gespräche und Diskussionen gezogen hatte. Ein Aufruf im Sinne einer Selbstverpflichtung wirkt wie die Überleitung von der Reflexion in die Praxis: Es wird zur großen kontinentalen Mission aufgerufen. Sie soll zu einem neuen Pfingsten werden und die Botschaft des Evangeliums in Wort und Zeugnis zu den der Kirche Fernstehenden tragen. Diese Mission soll wie ein geistlicher »Antrieb« sein, »die Katholiken aufzusuchen, die sich entfernt haben, und all jene, die wenig oder nichts von Jesus Christus wissen, damit wir mit Freude eine Gemeinschaft in der Liebe Gottes, unseres Vaters, werden. Diese Mission soll alle erreichen, alle Bereiche umfassen und dauerhaft sein.«¹⁰

Im Dokument selbst kehrt das zentrale Anliegen der missionarischen Erneuerung immer wieder. Die Nachfolge Christi führt mit geistlicher Konsequenz hin zur Mission Jesu, ruft auf zur Sendung. Jesus sammelt um zu senden. Sammlung und Sendung bedingen sich gegenseitig und können nicht ernsthaft von einander unabhängig betrachtet werden. Sammlung ohne Sendung geht ebenso wenig wie eine Sendung ohne Berufung und geistlicher Sammlung im Herrn und um den Herrn. »Jesus kennen zu lernen ist das beste Geschenk, das einem Menschen zuteil werden kann.«¹¹

Darum ist die ganze Kirche gesandt zu evangelisieren. Die Botschaft darf nicht verstummen. Sie ist das Beste, was Gott den Menschen und Völkern geschenkt hat. Wenn die Kirche nicht verkündet, fällt die Botschaft aus und wird nicht weitergegeben. Auf die Aufgabe der Verkündigung weist besonders der Text in Nr. 30 hin: »Wir verkünden unseren Völkern, dass Gott uns liebt, dass Gottes Dasein keine Bedrohung für den Menschen darstellt, dass er mit der erlösenden und befreienden Macht seines Reiches nahe ist, dass er uns in der Bedrängnis zur Seite steht, dass er in allen Anfechtungen unermüdlich unsere Hoffnung belebt. Wir Christinnen und Christen sind Botschafter guter Nachrichten für die Menschheit und keine Unglückspropheten.«¹²

Die pastorale Praxis bedarf einer generellen, kritischen und gründlichen Überprüfung mit dem Ziel einer missionarischen Erneuerung auf allen Ebenen kirchlichen Handelns. Da kann man kräftige Worte und Sätze lesen wie zum Beispiel folgende: »Die feste Entschlossenheit zum missionarischen Tun soll alle kirchlichen Strukturen und alle Pastoralpläne von Diözesen, Pfarreien, Ordensgemeinschaften, Bewegungen und jeder kirchlichen Institution durchdringen. Ausnahmslos jede Gemeinschaft sollte sich mit all ihren Kräften entschieden auf den ständigen Prozess missionarischer Erneuerung einlassen und die morsch gewordenen Strukturen, die der Weitergabe des Glaubens nicht mehr dienen, aufgeben.«¹³ Mich hat bei der wiederholten Lektüre des Schlusssdokuments die nüchterne Wahrnehmung der pastoralen Realität und die Aufrichtigkeit in Bezug auf die eigene Befindlichkeit erstaunt. »Wir alle – Bischöfe, Priester, Ständige Diakone, Ordensmänner und Ordensfrauen, Frauen und Männer im Laienstand – sind gemeinsam aufgerufen, pastoral immer neu umzukehren, indem wir auf die Zeichen der Zeit, durch die Gott sich offenbart, aufmerksam hören und erkennen, ›was der Geist den Gemeinden sagt‹ (Offb 2,29).«¹⁴ Die pastorale Umkehr zu einer missionarischen Erneuerung kann harte und entschlossene Einschnitte in die geltende Praxis bedeuten. Hier ist es mit Kosmetik nicht getan. Es wird z. B. der Übergang von einer rein bewahrenden Pastoral zu einer entschieden missionarischen Pastoral gefordert.

10 Ebd., 18.

11 Ebd., 39.

12 Ebd.

13 Ebd., 207.

14 Ebd.

5 Konkretisierungen und Impulse für die missionarische Pastoral der Weltkirche

Ich möchte an dieser Stelle noch anhand zumindest eines Beispiels den inhaltlichen Ansatz in Verbindung mit der formalen Systematik des Textes veranschaulichen. Dazu wähle ich das Stichwort Großstadtpastoral, das als Überschrift über der diesjährigen Adveniat-Eröffnung im Bistum Essen stehen wird.

Der »Pastoral in der Stadt« räumen die Verfasser des Dokuments aus gutem Grund ein eigenes Kapitel ein. Rund 70 Prozent der Lateinamerikaner leben in den Metropolen oder so genannten Megastädten. Die Tendenz steigt. Ausgangspunkt der Überlegungen ist die Beobachtung, dass sich in diesen Massenzentren neue, plurale, zeitgenössische Kulturen ausprägen, von denen auch der Christ beeinflusst und geprägt wird. Die Städte sind Orte neuer Kulturen mit neuer Sprache und neuer Symbolik. Zweite wichtige Feststellung der Analyse ist die Ausbildung verschiedener Spannungen bis hin zu Gegensätzen in den Städten: Tradition vs. Moderne, Globalität vs. Regionalität, Personalisierung vs. Entpersonalisierung, um nur einige zu nennen. Auch in der Kirche zeigen sich Spannungen: Neue Erfahrungen, z. B. neue Dienstämter, Ordensgemeinschaften, geistliche Gemeinschaften, Gruppen und Bewegungen, stehen Ängsten in Bezug auf die urbane Pastoral gegenüber. Auch eine Neigung zu Verteidigungstendenzen und zu Ohnmachtgefühlen gegenüber den neuen Kulturen ist zu erkennen. Ausgangspunkt der Bewertung dieser Realitäten ist das Bewusstsein, dass Gott auch im Neuen und Fremden der Städte anwesend ist. Im Vertrauen darauf können die Chancen städtischen Lebens klarer erkannt werden. Dazu zählt das Dokument vor allem, dass durch das Miteinanderleben so Vieler Freundschaft, Solidarität und Universalität in besonderer Intensität erlebbar sind.

Die Konsequenzen aus dieser Bewertung für die pastorale Praxis sind sehr klar, zum Teil erstaunlich konkret. Ich will nur einige nennen. Auf dem Boden von Verkündigung, Liturgie und Diakonie sollen die unterschiedlichen Gruppen in den Städten kompetent begleitet werden – das schließt Arme, Mittelschicht und Eliten ausdrücklich ein. Das Dokument empfiehlt, das Experiment von milieuorientierten Gemeinden zu wagen, die überpfarrlich und diözesan integriert sind. Betont wird die Ausbildung der Laien, damit sie in Strukturen und Entscheidungszentren der Städte präsent sein können. Den pastoralen Mitarbeitern wird ausdrücklich nahe gelegt, Sprache, Strukturen und Praktiken in der Pastoral auf die urbane Realität und ihren Stil abzustimmen. Es soll einen Gesamtplan für die Pastoral geben, der Gemeinden, Ordensgemeinschaften, kleine Gemeinschaften, Bewegungen und Institutionen in der ganzen Stadt integriert. Angeregt werden weiter ein spezifischer Bestand für Gruppen wie Arbeiter, Unternehmer und Akademiker sowie Strategien, sowohl die Villenkolonien als auch die Favelas zu erreichen.

Inwieweit bei diesen Formulierungen eine vertraute Begrifflichkeit womöglich nur eine uns vergleichbare Situation suggeriert – alleine dies wäre m. E. ein genaueres Studium des Textes und der dadurch abgebildeten Erfahrungen wert – bedarf noch der konkreten Überprüfung. Ich denke, es ist jedenfalls deutlich geworden, wie das Papier von der konkreten Analyse auf dem Hintergrund der Person und Botschaft Christi zu wiederum konkreten Handlungsperspektiven kommt, die weit über allgemeine Anmerkungen hinausgehen.

Bei meinem Besuch in der ersten Juniwoche in Lima und São Paulo hatte ich den Eindruck, dass die Empfehlungen des Dokumentes gerade im Hinblick auf die rasanten Veränderungen in den Megastädten nicht aus der Luft gegriffen sind und auch nicht als »Drucksache« in den Archiven abgelegt werden. Sie sind Impulse zum pastoralen Handeln. Dieser Eindruck wurde auch bestätigt bei einem Besuch der Sitzung der Region Süd 1 der Brasilianischen Bischofskonferenz am 4. Juni 2008.

6 Ausblick und konkrete Impulse

Aparecida ist vorbei; ein Berg von Papier ist geblieben – war das alles? Oder lebt dieses Papier in der Kirche in Lateinamerika fort? Besser gefragt: wird durch dieses Papier etwas bewegt? Zum einen stößt der Text auf ein breites Echo an der so genannten Basis. Es wird diskutiert, als Grundlage für Herausforderungen vor Ort herangezogen und als Leitfaden für die geistige und geistliche Auseinandersetzung in ganz unterschiedlichen Zusammenhängen verwendet. Ein Arbeitspapier also, das nach seiner Fertigstellung nicht in den Regalen verschwindet, sondern in den Köpfen und Herzen der in der Kirche Tätigen seinen Platz findet.

Der wichtigste Impuls des Papiers ist die Aufforderung zu einer breit angelegten Mission in den einzelnen Ländern. Dieser Impuls ist gesetzt worden nicht nur als Antwort auf die Erstarkung der Sekten. Er resultiert im gerade dargestellten Sinne aus der vertieften Einsicht, dass die Lebendigkeit und auch die gesellschaftliche Kraft der Kirche nur gewährleistet bleibt, wenn sie immer wieder Maß nimmt an der Botschaft Christi und sich von ihr inspirieren lässt.

In der Geschäftsstelle von Adveniat hat der Lateinamerikanische Bischofsrat einen Projektantrag gestellt, der die Umsetzung und Bekanntmachung der Beschlüsse zum Inhalt hat. Es werden insgesamt 13 Treffen auf regionaler Ebene organisiert, zu denen Bischöfe, Priester und Laien eingeladen werden, um das Dokument von Aparecida zu erläutern. In den Bischofskonferenzen der einzelnen Länder sind Arbeitsgruppen eingerichtet worden, die das Anliegen der kontinentalen Mission aufgreifen und nach Wegen suchen, es umzusetzen. Auch aus Gemeinden, Diözesen und Laienverbänden wurden Anträge an Adveniat gestellt, die den Beschluss, eine Mission durchzuführen, welche das ganze Volk Gottes umgreift, umsetzen sollen.

Das Schlussdokument ist unter der Nummer 41 der Stimmen der Weltkirche im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz übersetzt worden; die Geschäftsstellen von Adveniat und Misereor konnten manchen hilfreichen Rat dabei geben. Dass der Text also auf Deutsch und auch in anderen Sprachen vorliegt – heißt das auch, dass der Text für andere Ortskirchen von Bedeutung ist? Man kann ihn in anderen Ortskirchen lesen – kann man ihn dort auch verstehen?

Diese Zielfrage überschrieb eine Tagung, die im vergangenen Juni in der Katholischen Akademie »Die Wolfsburg« in Mülheim an der Ruhr von der Kommission X der Deutschen Bischofskonferenz, der Zentralabteilung Gesellschaftliche und weltkirchliche Aufgaben im Bistum Essen und Adveniat veranstaltet wurde. Ganz grundsätzlich möchte ich als meine persönliche Erfahrung benennen, dass die Frage nach den weltkirchlichen Lernmöglichkeiten zwar oft gestellt wird; an echtem Interesse scheint es mir dann aber doch oft zu fehlen.

Dennoch ist der Prozess von Aparecida, ist das Schlussdokument von Aparecida aus meiner Sicht auch über Lateinamerika hinaus bei uns bedenkenswert. Wir stehen in den meisten Diözesen in einem Prozess der Umstrukturierung, der verständlicherweise mit der Tendenz zum Zurückschauen und Festhalten an Gewohntem, vor allem aber auch mit der Tendenz zum Kreisen um die eigenen Schwierigkeiten verbunden ist. Gleichzeitig aber ist gerade die Wahrnehmung dieser Situation ein Deute-Instrument erster Güte in unseren Händen. Je mehr wir die strukturelle Präsenz, an die wir uns gewöhnt hatten, zurücknehmen müssen, desto deutlicher tritt doch die Frage zu Tage, wie die Präsenz des Evangeliums in

unserer Welt denn eigentlich auszusehen hat. Geht es um eine Präsenz der Strukturen – oder geht es um eine Präsenz des Evangeliums?

Die Rede von Zeugnis und Mission, wie sie die Lateinamerikaner so unbefangen führen, gewinnt vor dem Hintergrund unserer Situation hier ihre ursprüngliche Qualität einer konkreten, persönlichen Herausforderung zurück. Ich frage mich, ob das folgende Zitat aus dem Schlussdokument von Aparecida seinen Sitz im Leben wirklich nur in Lateinamerika hat. »Es geht darum«, so heißt es unter der Nummer 11, »die Aktualität des Evangeliums, das in unserer Geschichte verwurzelt ist, durch persönliche und gemeinschaftliche Begegnung mit Jesus Christus zu bestätigen, zu erneuern und wieder zu beleben, damit er Jünger und Missionare berufen kann. Das hängt nicht so sehr von großen Programmen und Strukturen ab, sondern von neuen Männern und Frauen, die diese Überlieferung und Aktualität als Jünger Jesu Christi und Missionare seines Reiches mit Leib und Seele übernehmen wollen«¹⁵. Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen ist es sehr wohl von Interesse für uns, wie in Lateinamerika über Mission gedacht, aus welchem Geist sie angegangen wird und (aber das ist nachrangig!) wie sie durchgeführt wird.

Zusammenfassung

Die 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik war von einem Geist des missionarischen Neuaufbruchs gekennzeichnet. Im Vorfeld wurden in einem offen angelegten, partizipativen Prozess neben den Bischöfen auch vielfältige weitere Organisationen, Fachleute und Personen beteiligt. Die durch diesen Prozess zusammengetragenen Aspekte dienten den Beratungen der Generalversammlung zur Grundlage. Das Abschlussdokument gibt nicht nur der Kirche in Lateinamerika und der Karibik, sondern der gesamten Weltkirche Impulse für eine Erneuerung der Pastoral, die sich konsequent an der Situation des Menschen und der Verkündigung des Evangeliums orientiert.

Summary

The 5th general meeting of the episcopate of Latin America and the Caribbean was characterized by a spirit of revived missionary efforts. In the run-up to the conference the bishops and various organizations, specialists and persons took part in an open participatory process. This process resulted some aspects which served as a basis for the discussions of the general meeting. The final document does not only give advice to the church in Latin America and in the Caribbean but also to the church in the entire world in order to renew a pastoral that is closely related to the situation of the human being and the announcement of the gospel.

Sumario

La 5. Asamblea General del episcopado de América Latina y del Caribe ha estado marcada por un espíritu de renovación misionera. En la parte preparatoria y en un proceso abierto y participativo, diferentes organizaciones, expertos y laicos, trabajaron junto a los obispos. Los aspectos discutidos en ese proceso sirvieron de base a las deliberaciones de la Asamblea General. El documento conclusivo da impulsos a la iglesia de América Latina y del Caribe, pero también a la Iglesia Universal, para una pastoral renovada que se ocupe de forma consecuente de la situación de las personas y del anuncio del Evangelio.

Einführung in Aufbau und Inhalt des Schlussdokuments¹ der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik

von Norbert Arntz

1 Hermeneutische Zugänge: Prä-Text / Kontext / Text

1.1 Einleitende Bemerkungen

Aus der Diözese Münster stammend und 1970 zum Priester geweiht habe ich 7 Jahre lang als »Fidei-Donum-Priester«, organisatorisch getragen von der Missionsgesellschaft Bethlehem, in Pucará, im südlichen Andenhochland Perús, in der Diözese Puno gelebt und gearbeitet. Zusammen mit Marietheres und Michael Höfer Schulze war ich ein Pfarrer in drei Personen. Gemeinsam mit Lidia und Juan, Lucas und Zorayda aus dem Volk der Quechua sind wir der pastoralen Linie gefolgt, die die Südandenkirche 1978 nach Medellín (1968) und unmittelbar vor Puebla (1979) in dem Dokument *Acompañando a nuestro pueblo* skizziert hatte. Nach den bewegenden und schwierigen 80er Jahren im Surandino Perús habe ich 1992 an der 4. Generalversammlung der Bischöfe Lateinamerikas und der Karibik in Santo Domingo als Beobachter teilgenommen und auch an der Amerika-Synode 1997 in Rom. Nach Aparecida hat mich die Missionszentrale der Franziskaner als akkreditierten Beobachter entsandt.

Warum stelle ich mich persönlich so ausführlich vor? Ich will dadurch unterstreichen, mit welcher subjektiven Hermeneutik ich das Schlussdokument von Aparecida lese: Ich lese den Text aus der gelebten Freundschaft mit den Freundinnen und Freunden der Südandenkirche, mit Lidia und Juan, Zorayda und Francisco.

Diese Erklärung enthebt mich jedoch nicht der Pflicht, mich auch um einen stärker objektiv bestimmten hermeneutischen Zugang zum Text zu bemühen, das heißt, seinen Kontext und seine AutorInnen in den Blick zu nehmen. Außerdem ist zu berücksichtigen, dass das Ereignis der 5. Generalversammlung der Bischöfe aus Lateinamerika und der Karibik in Aparecida viel umfassender und komplexer ist als der Text, den wir jetzt als deren Schlussdokument in deutscher Sprache vor uns liegen haben.

Um dem Text gerecht zu werden, sind Kriterien erforderlich, die sich um drei verschiedene, aus der biblischen Hermeneutik in Lateinamerika vertraute Pole drehen: 1. Der Prä-Text, also alles, was die globale Umgebung ausmacht, aus der der Text hervorgeht; 2. der Kontext, also alle Kräfte, die am Zustandekommen des Textes mitwirken, und 3. der Text des Dokumentes selbst.

1 Stimmen der Weltkirche Nr. 41: *Aparecida 2007* – Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik, hg. vom SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ,

Bonn 2007. Die in meinem Einführungstext verwendeten Zitate sind jeweils mit den entsprechenden Nummern des Dokumentes gekennzeichnet.

1.2 Der Prä-Text

Hinsichtlich des Prä-Textes müssen wieder zwei Momente berücksichtigt werden: nämlich erstens das, was dem Text vor dem Ereignis der Generalversammlung vorausgeht, der Vorbereitungsprozess mit vielen verschiedenen Stationen, der schließlich in die Generalversammlung mündet; und zweitens die Lage des Kontinents, der politisch-ökonomische Prä-text der Globalisierung und die gesamtkirchliche Entwicklung.

Beide Momente will ich hier nur in Erinnerung rufen, ohne mich detailliert darauf einzulassen. Im Schnelldurchgang will ich nur einige wenige Fakten streifen.

Der Kontinent befindet sich in einem tiefgreifenden Wandlungsprozess, dessen Indikatoren sich an den Wahlen von Chile, Bolivien, Ecuador, Nicaragua, aber auch an den Konfliktlagen in Mexiko und Venezuela zu erkennen geben.

Innerkirchlich rechnete nach 1992 niemand mehr damit, dass es noch einmal eine Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik geben werde. Als Papst Johannes Paul II. bei der Eröffnungsansprache zur 4. Generalversammlung in Santo Domingo 1992 seine Absicht bekannt gab, eine Kontinentalsynode für die gesamte Kirche von Amerika einzuberufen, schien die Geschichte der »Generalversammlungen des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik« besiegelt. Der Prozess, der im Jahre 1955 mit der ersten Versammlung in Rio de Janeiro und der Gründung des lateinamerikanischen Bischofsrates (CELAM) begonnen hatte, schien beendet zu werden. Man gewann den Eindruck, dass römische »Kontinentalsynoden«, die nur beratende Funktion für den Papst haben, die Zukunft der Weltkirche bestimmen würden und dass deshalb die in Lateinamerika entstandene Tradition der »Generalversammlungen« mit ihrer relativen Autonomie aufgegeben werde. Dieser Eindruck bestätigte sich durch die Amerika-Synode, die der Papst für 1997 nach Rom einberufen hatte. Damals galt als Losung »Ein einziges Amerika, eine einzige Kirche«.

Aber diese eher resignative Erwartungs-Haltung wird durch die CELAM-Vollversammlung im Jahre 2001 in Caracas unterbrochen. Der entscheidende Schritt dazu ist dem Bemühen des damaligen CELAM-Präsidenten, Kardinal Errázuriz, zu verdanken. Er hat die Initiative ergriffen, die Kirche Lateinamerikas und der Karibik offiziell zu konsultieren. Die Initiative hatte schließlich die Frucht des Textes zur Folge, mit dem wir uns heute beschäftigen.

1.3 Der Kon-Text

Ein paar Bemerkungen zum Kon-Text während der Versammlung selbst.

Nicht nur das unter den Teilnehmenden sich sehr bald einstellende Klima von Gemeinschaft und Mitbestimmung, das von der Präsidentschaft gefördert wurde, hatte Einfluss auf die Versammlung, sondern auch die Tausende von Pilgernden, die jeden Tag, und die Hunderttausende, die an jedem Samstag / Sonntag in der Basilika von Aparecida anzutreffen waren. Das weibliche Antlitz der schwarzen Madonna von Aparecida steht am Anfang vieler Textentwürfe.

Die täglichen Gottesdienste feierten alle Delegierten – im Unterschied zu den Generalversammlungen von Puebla (1979) und Santo Domingo (1992) – nicht in einem abgeschiedenen Raum, sondern öffentlich zusammen mit allen Pilgernden. Die Leute ließen die Bischöfe nicht unbehelligt in die täglichen Sitzungen gehen, die im Untergeschoss der Basilika stattfanden. Nach den Gottesdiensten drängten sich die Menschen an die Bischöfe heran, um sie anzusprechen oder einen persönlichen Segen für sich und ihre Kinder zu

erbitten. Ein lapidarer Satz im Schlusssdokument spiegelt nur in dürren Worten, was die Bischöfe erlebt hatten:

» Wir fühlten uns durch das Gebet unseres gläubigen katholischen Volkes begleitet, sichtbar vertreten durch den Hirten und die Gläubigen der Kirche Gottes von Aparecida, aber auch durch die vielen Menschen, die aus ganz Brasilien und aus anderen Ländern Amerikas zum Marienheiligtum pilgerten. Sie alle haben uns gestärkt und evangelisiert.« (Nr. 3)

Die mehr als 260 Teilnehmenden – aus dem gesamten Kontinent kommend, aus sehr unterschiedlichen kulturellen, sozialen, gesellschaftlichen, theologischen und kirchlichen Herkünften – mussten fast vom Nullpunkt aus ein Dokument erarbeiten. Zwar waren nur die Bischöfe im Plenum stimmberechtigt; aber alle Teilnehmenden hatten die Möglichkeit, ihre Stimmen bei der Erarbeitung des Textes geltend zu machen: Die Gäste aus Orden, Laienbewegungen, die Experten, die Beobachter anderer Kirchen und aus dem Judentum und nicht zuletzt auch Papst Benedikt XVI. – sie alle gehören zu den direkten bzw. indirekten AutorInnen des Textes.

Die Teilnehmenden hatten zwar die vom CELAM veröffentlichte so genannte »*Síntesis de los aportes recibidos para la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*« (Zusammenfassung der aus allen Ortskirchen eingereichten Beiträge für die 5. Generalversammlung) zur Verfügung. Diese Zusammenfassung sollte aber ebenso wie die Ansprachen des Papstes bzw. die Interventionen der Vorsitzenden der jeweiligen Bischofskonferenzen am Beginn der Arbeiten nur als Material verstanden werden. Ein Arbeitsdokument lag nicht vor.

Die verschiedensten Denkströmungen und Interessen sind vertreten und fließen in den Text ein, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil man einen Konsens erzielen will. Bereits in der ersten Woche wurden Spannungen zwischen den verschiedenen Strömungen sichtbar und erfahrbar

- ◆ zwischen den Laien aus den Neuen Geistlichen Bewegungen und den Laien, die in Sozialpastoral und Basisgemeinden arbeiten;
- ◆ zwischen Ordensmitgliedern und neuen Lebensgemeinschaften;
- ◆ zwischen Gegnern feministischer Bewegungen und solchen Menschen, die eine Kirche mit vielen verschiedenen Ämtern wollen, in denen die Frauen eine stärkere amtliche Rolle spielen;
- ◆ zwischen Lebensschützern, die sich sehr stark für die Verteidigung des embryonalen Lebens bzw. gegen aktive Sterbehilfe einsetzen, um das Leben zu schützen, und jenen Lebensschützern, die das Leben von der Geburt bis zum Tod im Blick haben und dabei die Lebensbedingungen wie die Armut stärker berücksichtigen;
- ◆ zwischen Menschen, die den Evangelisierungsauftrag vor allem spirituell und religiös deuten, und jenen, die das Evangelium von Leben und Solidarität so verstehen, dass auch die ökonomischen, gesellschaftlichen und ökologischen Verhältnisse damit erfasst werden;
- ◆ zwischen Bischöfen, die den neuen geistlichen Bewegungen angehören bzw. eine mehr eurozentrische Sicht der Dinge haben und Bischöfen, die sich ganz entschieden die Tradition der Kirche Lateinamerikas und der Karibik zu Eigen gemacht haben und sich aktiv für eine autochthone Kirche in der *communio* der Weltkirche oder gar für eine »*teología india*« einsetzen;
- ◆ zwischen solchen, die von allgemeinen Prinzipien ausgehen und solchen, die ausgehen von der Realität etc.

Aus den unterschiedlichen Vorerfahrungen der Teilnehmenden, aus dem Zwang, zum Konsens zu finden, aus dem Zeitdruck, sozusagen aus dem Nichts ein Dokument

erarbeiten zu müssen, das die unterschiedlichen Lebenswirklichkeiten zu berücksichtigen hat – aus all diesen spezifischen Prägungen entsteht ein Text, der von sehr unterschiedlichen Handschriften bestimmt ist. Aber eben deshalb behalten wichtige Aussagen, die die Konferenz per Abstimmung akzeptierte, auch ihre eigene Bedeutung und ihre eigene Kraft.

1.4 Zum Text

Dokumente wie das von Aparecida, die im Laufe einer Versammlung bzw. eines Kongresses erarbeitet werden, bedürfen einer spezifischen hermeneutischen Sorgfalt. Man könnte gar behaupten, dass solche Dokumente ein eigenes literarisches Genus darstellen. In solche Dokumente fließen die verschiedensten Denkströmungen und Interessen ein, und zwar, weil man einen Konsens erzielen will. Nur der Konsens legitimiert schließlich den von der Versammlung verabschiedeten Text. Deshalb gilt auch für das Schlussdokument von Aparecida, dass es aus sehr heterogenen Textteilen zusammengesetzt ist. Es enthält eben die verschiedensten, ja, einander sogar widersprechenden Beiträge, die in der Versammlung präsentiert wurden. Zur Einschätzung der hermeneutischen Eigenart des Dokuments könnte man auf die Metapher eines »Flickenteppichs« zurückgreifen, dessen Einzelteile durch die gemeinsame Unterlage zusammengehalten werden. So wie das Gewebe der Unterlage die einzelnen Flecken zusammenhält, so sollte ein theoretisch-methodologischer Rahmen die vielen einzelnen Beiträge des Gesamttextes zusammenhalten. Die meisten Interventionen seitens der Bischofskonferenzen zu Beginn der Versammlung votierten dafür, den in Lateinamerika üblich gewordenen theoretisch-methodologischen Rahmen von »Sehen – Urteilen – Handeln« für das mögliche Schlussdokument wieder ins Recht zu setzen und damit dem Dokument eine organische Grundlage zu geben. Dementsprechend wird der Gesamttext strukturiert:

Die Einführung umfasst die Nummern 1-18.

Der Erste Teil: »Das Leben unserer Völker heute« umfasst die Kapitel 1 und 2 (mit den Nummern 19-100).

Der Zweite Teil: »Das Leben Jesu Christi in den missionarischen Jüngern« umfasst die Kapitel 3-6 (mit den Nummern 101-346).

Der Dritte Teil: »Das Leben Jesu Christi für unsere Völker« umfasst die Kapitel 7-10 (mit den Nummern 347-546).

Der Schluss umfasst die Nummern 547-554

Dom Erwin Kräutler, Bischof von Xingú im Amazonas, der als Delegierter der Brasilianischen Bischofskonferenz teilnahm, stellte am Ende fest: »Es ist bewundernswert, wie trotz der nationalen Unterschiede ein Konsens gefunden wurde und am Ende der Versammlung über ein 118 Seiten starkes Schlussdokument abgestimmt werden konnte, von dem bei der Eröffnung der Konferenz keine einzige Seite existierte. Die Atmosphäre war durchweg herzlich und das gemeinsame Interesse, einen neuen Impuls für die Evangelisierung des Kontinentes zu geben, ließ die Bischöfe den gemeinsamen Nenner suchen. Ich bin der Überzeugung, dass der Heilige Geist diese Versammlung inspirierte. Das Schlussdokument enthält Aussagen, die bei Beginn der Versammlung kaum denkbar waren. Dennoch blieben heiße Eisen wie beispielsweise die Weihe Verheirateter weiterhin ausgespart, obwohl manche Bischöfe gerne darüber diskutiert hätten. Besonders schade ist es, dass die Märtyrer Lateinamerikas nur im einen oder anderen Nebensatz aufscheinen. Viele von uns hätten sich eine angemessenere Würdigung dieser Frauen und Männer erwartet, die um des Reiches Gottes und seiner Gerechtigkeit willen ihr Blut vergossen haben.«

1.5 Zur vorliegenden Übersetzung des Schlussdokumentes

Bevor ich detaillierter die Übersetzung kommentiere, möchte ich einen Dank zur Übersetzungsarbeit aussprechen:

♦ Zunächst gilt mein Dank Maria Schwabe, die ebenfalls mit mir in Aparecida präsent war und mit der ich in den vergangenen Monaten an der Übersetzung eng zusammengearbeitet habe.

♦ Dann aber habe ich auch den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern aus Adveniat, Brigitte Saviano, Julia Stabentheiner, Jörg Dietzel, Hubert Frank, Michael Huhn zu danken,

♦ aus Misereor Karl Weber

♦ und aus dem Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz Hartmut Köß.

Sie alle haben den übersetzten Text kritisch gegengelesen und wertvolle Anregungen zur Verbesserung und Präzisierung der Übersetzung geliefert.

Der vom CELAM veröffentlichte Text des Schlussdokumentes von Aparecida enthielt einige Unklarheiten, die bei der Übersetzung korrigiert wurden:

1 Nicht nur zwischen der 4. Redaktion und dem vom Vatikan approbierten Text gibt es Differenzen, auch noch einmal zwischen der im Internet veröffentlichten Fassung und dem vom CELAM veröffentlichten Buch:

i In der Internet-Fassung steht eine Nr. 23, die in der Buchveröffentlichung der ersten Auflage und der 2. Auflage der Nr. 28 entspricht, sich dort aber nicht mehr – wie in der Buchveröffentlichung – auf die Begegnung mit Jesus Christus bezieht, sondern auf das Treffen in Aparecida.

ii Die Nr. 23 wird in der Internet-Fassung zur Nr. 24, die Nr. 24 zur Nr. 25, die Nr. 25 zur Nr. 26, die Nr. 26 zur Nr. 27, die Nr. 27 zur Nr. 28. Die Nr. 29 der Buchveröffentlichung wird in der Internet-Fassung durch die Nr. 30 der Buchveröffentlichung ersetzt. Die Nr. 31 wird zur Nr. 30 in der Internetfassung, die Nr. 32 wird zur Nr. 31, und die Nr. 29 der Buchveröffentlichung wird zur Nr. 32 in der Internetfassung.

2 Im Abschnitt Nr. 134 findet sich ein zusammengesetztes Zitat aus *Novo millennio ineunte*, und zwar aus den NNr. 25-26, ohne sauber zu zitieren.

3 Im Abschnitt Nr. 154 wird die Hosea-Stelle falsch angegeben: statt 2,14 muss es 2,16 heißen.

4 In der Nr. 165 gibt es die Fußnote 78, in der verwiesen wird auf die Nummer 85 des Nachsynodalen Apostolischen Schreiben *Christifideles laici* von Papst Johannes Paul II. über die Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt, vom 30. Dezember 1988. Dieses Schreiben geht jedoch nur bis zur Nr. 64. Eine Nr. 85 existiert in dem Schreiben nicht. Der Inhalt des Verweises ist dagegen in Nummer 25 von *Christifideles laici* zu finden. Wir haben deshalb in der Übersetzung die Angabe korrigiert und die Nr. 25 von *Christifideles laici* angegeben.

5 In der Nr. 177 wird in der Fußnote Nr. 87 durch das Kürzel SC 20 der Eindruck erweckt, das Zitat stamme aus *Sacrosanctum Concilium*, der Liturgiekonstitution des II. Vatikanums. Durch den einleitenden Verweis auf Benedikt XVI. kann das jedoch nicht stimmen. Das angegebene Zitat findet sich stattdessen im Nachsynodalen Apostolischen Schreiben *Sacramentum caritatis* von Papst Benedikt XVI. über die Eucharistie, Quelle und Höhepunkt von Leben und Sendung der Kirche, vom 22. Februar 2007, und müsste daher nach dem Kürzelverzeichnis der Buchveröffentlichung mit SCa Nr. 20 angegeben werden. Deshalb haben wir in der Übersetzung *Sacramentum caritatis* angegeben.

6 Das gilt ebenfalls für den Abschnitt Nr. 228: Dort wird ein Text zitiert, der nicht – wie in der Fußnote der Buchveröffentlichung und der Internetfassung wieder mit den falschen Kürzeln angegeben – aus *Sacrosanctum Concilium*, sondern aus *Sacramentum caritatis* stammt. Deshalb ist diese Quellenangabe in der Übersetzung korrigiert.

7 In der Nr. 255 wird ein Text aus *Novo millennio ineunte* zitiert; die Fußnote Nr. 146 gibt an, dass der Text aus der Nr. 33 von NMI stamme, aber das Zitat stammt aus der Nr. 32 von NMI. Deshalb ist diese Quellenangabe in der Übersetzung korrigiert.

8 Der in der Nr. 264 zitierte Text aus dem Dokument von Puebla stammt nicht aus der Nr. 448 – wie in der Fußnote Nr. 155 angegeben –, sondern aus der Nr. 446 des Dokumentes von Puebla. Deshalb ist diese Quellenangabe in der Übersetzung korrigiert.

9 In der Nummer 298 wird ein Text von Benedikt XVI. zitiert, als dessen Quelle die Fußnote Nr. 169 die Eröffnungsansprache des Papstes angibt; aber das Zitat stammt aus der Ansprache vor den brasilianischen Bischöfen. Deshalb wurde auch diese Angabe in der deutschen Übersetzung korrigiert.

10 Die in der gleichen Nummer 298 dann folgende Fußnummer 170 müsste den Verweis auf die Eröffnungsansprache enthalten, weil das dort angeführte Zitat aus der Eröffnungsansprache von Papst Benedikt stammt. Deshalb ist diese Quellenangabe in der Übersetzung korrigiert.

11 In der Nr. 304 gibt es durch die Fußnote 173 einen Verweis auf das Dokument von Santo Domingo. Der Verweis auf die Nr. 55 von Santo Domingo jedoch ist falsch, es muss die Nr. 58 sein. Deshalb ist diese Quellenangabe in der Übersetzung korrigiert.

12 In die Nummer 330 ist ein Text aus dem Dokument der Kongregation für das katholische Bildungswesen *Die Katholische Schule* aus dem Jahr 1977 eingefügt, ohne dass er als Zitat erkennbar ist.

13 In der Nr. 335 wird wörtlich ein vollständiger Abschnitt aus dem Dokument der vatikanischen Kongregation für das katholische Bildungswesen aus dem Jahre 1977 *Die Katholische Schule* übernommen. Darauf verweist die Fußnote Nr. 195.

14 Der gesamte Abschnitt Nr. 341 ist wörtlich, mit einigen wenigen überflüssigen Einfügungen, die den Text rein formal leicht verändern, aus der Apostolischen Konstitution *Ex corde ecclesiae* von 1990 übernommen worden.

15 Im Abschnitt 370 wird *Novo millennio ineunte* zitiert, die Fußnote 209 gibt die Nr. 12 von NMI an, das Zitat stammt aber aus Nr. 29 NMI. In der Übersetzung ist diese Angabe korrigiert.

16 Im Abschnitt 375 wird Papst Benedikt XVI. zitiert. Die dazugehörige Fußnote Nr. 212 gibt an, das Zitat stamme aus der Ansprache an den Obersten Rat der Päpstlichen Missionswerke vom 5. Mai 2007. Das Zitat stammt aber aus der Ansprache des Papstes zum 40. Jahrestag der Verkündigung des Konzilsdekretes *Ad Gentes* am 11. März 2006 – vgl. www.vatican.va/benedikt_xvi/Ansprachen/2006 und 2007. In der Übersetzung ist diese Fußnote korrigiert.

17 Im Abschnitt Nr. 399 wird wieder aus der Eröffnungsansprache des Papstes zitiert: Die Fußnote Nr. 229 gibt an, das Zitat finde sich in Nr. 3; tatsächlich aber steht es in Nr. 4. In der Übersetzung ist diese Fußnote korrigiert.

18 Wenige Zeilen weiter im Abschnitt Nr. 399 wird durch die Fußnote Nr. 230 als Quelle des Zitats *Gaudium et spes* Nr. 76 angegeben. Das Zitat stammt jedoch aus *Populorum progressio* Nr. 14; es wird in der Eröffnungsansprache des Papstes auch entsprechend referiert.

19 In der Nr. 400 wird die Enzyklika *Sollicitudo rei socialis* zitiert. Die Fußnote Nr. 233 gibt als Quelle SRS Nr. 47 an. Das Zitat stammt aber aus der Nr. 48 von SRS. In der Übersetzung ist die Angabe entsprechend korrigiert.

20 Im Abschnitt Nr. 443 wird Papst Johannes Paul II. zitiert, und zwar aus der Botschaft an den Weltjugendtag. Die Fußnote Nr. 251 gibt an, dass es sich um die Botschaft an den XVIII. Weltjugendtag in Toronto vom 28. Juli 2002 handele. Der Weltjugendtag in Toronto war der XVII. Weltjugendtag. Aber der zitierte Ausdruck »Wächter des Morgen« stammt aus der Botschaft an den XVIII. Weltjugendtag, der jedoch in Rom, am 8. März 2003, stattfand. Diese Angabe ist in der Übersetzung korrigiert.

21 Das im Abschnitt Nr. 521 verwendete Zitat wird laut Fußnote Nr. 283 dem Dokument von Santo Domingo entnommen und daher wird »SD 15« angegeben. Das Zitat stammt aber nicht aus dem Dokument von Santo Domingo, sondern aus der Ansprache von Papst Johannes Paul II. zur Eröffnung der 4. Generalversammlung in Santo Domingo Nr. 15. Diese Angabe ist in der Übersetzung korrigiert.

22 In Abschnitt Nr. 548 wird Mt 28,20 angegeben, aber inhaltlich bezieht sich die Aussage des Satzes auf Mt 28,19. Deshalb wurde der Verweis in der Übersetzung korrigiert.

23 Abschnitt Nr. 550 führt Zitate aus einer Papstansprache an, ohne die Quelle zu nennen. Die Zitate sind der Ansprache von Papst Benedikt vor den brasilianischen Bischöfen vom 11. Mai 2007 entnommen. Deshalb habe ich eine Fußnote mit Sternchen eingefügt, um die Fußnotenzahlen nicht zu vermehren und dadurch Verwirrung zu stiften.

2 Exemplarische thematische Achsen des Schlussdokumentes

Im Folgenden werde ich das Dokument präsentieren, indem ich einzelne thematische Achsen verfolge und solche Texte besonders hervorhebe, in denen die Tradition der Kirche in Lateinamerika und der Karibik aufgegriffen und aktualisiert wird. Aus Platzgründen beschränke ich mich auf wenige thematische Achsen, die das Dokument durchziehen, andere werde ich nur streifen oder auch einer Interpretation an anderer Stelle überlassen.

Zum Beispiel lohnte es sich gewiss, nach der Mariologie zu fragen, nach der Ekklesiologie und Christologie, die sich im Dokument finden lassen. Man müsste die Aussagen des Dokumentes zu Liturgie und Eucharistie, zur Volksfrömmigkeit, zu Katechese, zu Bildung und zur Rolle der Laien jeweils eigens behandeln.

Hier und jetzt will ich jedoch mit meiner Einführung nur dazu einladen, selber zu lesen und sich mit dem Dokument zu beschäftigen; denn die Reichhaltigkeit des Textes kann auf den wenigen Seiten, die hier zu Verfügung stehen, nicht ausgebreitet werden. Ich möchte neugierig darauf machen, selbst mit dem Text zu arbeiten, und in diesem Sinne der »Mission inter gentes« zu entsprechen, zu der wir als Christen in den verschiedenen Teilen der Weltkirche berufen sind, um uns gegenseitig als Jünger und Jüngerinnen, Missionare und Missionarinnen Jesu Christi anzuregen, damit unser aller Völker in ihm das Leben haben.

2.1 Zur Methode »Sehen – Urteilen – Handeln«

Den methodischen Dreischritt »Sehen – Urteilen – Handeln«, den die vorherige Versammlung von Santo Domingo (1992) und die Amerika-Synode in Rom (1997) verlassen hatten, greift Aparecida wieder auf, und erklärt darüber hinaus im Text (Nr. 19), dass viele Stimmen auf dem ganzen Kontinent darauf bestanden hätten, zu dieser Methode zurückzukehren, weil sie dazu beigetragen habe, die Berufung und Sendung der Kirche intensiver zu leben, die theologisch-pastorale Arbeit zu verbessern und in der jeweiligen konkreten Situation Verantwortung zu übernehmen. Die Bedeutung dieser Entscheidung kann man nur ermessen, wenn man die Methode nicht allein als Arbeitstechnik begreift. Die Methode ist vielmehr

Inhalt, und der Inhalt steckt in der Methode: Es geht darum, der Realität eine eigene theologale Qualität zuzuerkennen (»Zeichen der Zeit«) und das »Sehen – Urteilen – Handeln« in der Gemeinschaft zu praktizieren. Die Methode macht es möglich, dass Menschen sich als mitverantwortliche Subjekte erfahren und zu gemeinsamem Handeln finden. Die Methode ist der Ausdruck einer bestimmten Ekklesiologie, aber auch des trinitarischen Glaubens, der mit den Augen des Vaters die Realität sehen, im Licht des Zeugnisses Jesu und seiner Gemeinde urteilen sowie in der Offenheit für den Heiligen Geist handeln will.

Darum hat man in der Nr. 19 des Schlussdokumentes formuliert: »In Kontinuität mit den bisherigen Generalversammlungen des Lateinamerikanischen Episkopats wird auch in diesem Dokument die Methode ›Sehen – Urteilen – Handeln‹ angewendet.«

Vor jeglicher Entscheidung, in der Pläne entworfen und Strategien geplant werden, muss man die Realität des Kontinents aus christlicher Sicht in den Blick nehmen (»una lectura cristiana de realidad«), um die realen Ursachen der Probleme zu kennen und sich erst dann der Realität »pastoral anzunähern«.

Dementsprechend heißt es in der Nr. 403 des Schlussdokumentes: »Mit Hilfe verschiedener Instanzen und Organisationen kann die Kirche immer wieder die Realität des Kontinents aus christlicher Sicht in den Blick nehmen und sich ihr pastoral annähern, indem sie sich das reichhaltige Erbe der kirchlichen Soziallehre zunutze macht.«

Mit der Wiederaufnahme des methodischen Dreischritts reklamieren die vielen Stimmen aus dem gesamten Kontinent und die Versammlung von Aparecida also symbolisch, den eigenen Weg wieder aufnehmen und ihre eigene Identität entwickeln zu können. In diesem Sinne lassen sich auch andere thematische Abschnitte interpretieren, die in ihrer symbolischen Bedeutung den jeweils angesprochenen thematischen Einzelaspekt übersteigen.

Das gilt ebenso für die große Bedeutung, die das II. Vatikanische Konzil als Bezugspunkt für das Dokument besitzt, um Kirche in der heutigen Zeit zu sein. Die Versammlung entzieht den Tendenzen die Legitimation, die das II. Vatikanum übergehen oder uminterpretieren wollen: »Wir beklagen Bestrebungen, zu einer gewissen Art von Ekklesiologie und Spiritualität zurückzukehren, die der Erneuerung durch das Zweite Vatikanische Konzil widersprechen bzw. die konziliare Erneuerung reduktionistisch deuten und verwenden.« (Nr. 100 b)

Bereits hier muss nun auch von der »unsichtbaren Hand« die Rede sein, die in den am 31. Mai 2007 beschlossenen und am 11. Juli 2007 veröffentlichten Text eingriff. Ein besonderer Artikel wird darüber detaillierter informieren. An dieser Stelle soll nur darauf verwiesen werden, welch massiver Eingriff in der Nr. 19 des Schlussdokumentes in der Zeit zwischen dem Beschluss und der Veröffentlichung vorgenommen wurde, ohne dass die Delegierten darauf hätten Einfluss nehmen können, ja geradezu im Sinne einer symbolischen Delegitimation der Versammlung.

Der beschlossene Text hatte in wohlerwogener Differenzierung und mit Rücksicht auf die durch Santo Domingo unterbrochene Reflexionsweise formuliert, dass das Dokument die Praxis der Methode »Sehen – Urteilen – Handeln« fortsetzt, »die in früheren Generalversammlungen des Lateinamerikanischen Episkopats« verwendet wurde. Durch den Eingriff dagegen wird nun im veränderten Text undifferenziert behauptet: »In Kontinuität mit den bisherigen Generalversammlungen des Lateinamerikanischen Episkopats« werde die Methode angewendet.

Eine weitere Hinzufügung in der gleichen Nummer 19 des beschlossenen Textes will offenbar betonen, dass die Realität keine eigene theologische Qualifikation besitzt, sondern diese erst durch den Blick des Glaubens gewinnt: »Diese Methode will mit dem Blick des Glaubens durch Gottes geoffenbartes Wort und durch den lebendig machenden Empfang

der Sakramente Gott suchen, damit wir im täglichen Leben die Realität, die uns umgibt, im Licht seiner Verheißung betrachten, sie Jesus Christus – Weg, Wahrheit und Leben – entsprechend beurteilen, und als Kirche, mystischer Leib Christi und Sakrament des allumfassenden Heils, an der Ausbreitung des Reiches Gottes handeln, das auf der Erde gesät und im Himmel geerntet wird.«

2.2 Zum Thema »Jüngerschaft und Mission«

Das Thema der 5. Generalversammlung »Jünger und Missionare Jesu Christi, damit unsere Völker in ihm das Leben haben« bestimmt natürlich das Schlussdokument. Mehr als 260 mal kommt der Begriff »Mission / missionarisch« im Schlussdokument vor. Denn »Mission ist der Existenzgrund der Kirche und definiert zutiefst ihre Identität.« (Nr. 373) »Jüngerschaft und Mission sind gleichsam die zwei Seiten ein und derselben Medaille.« (Nr. 146). An dieser Mission Gottes haben alle Christen Anteil: »Kraft der Taufe und der Firmung sind wir dazu berufen, Jünger und Missionare Jesu Christi zu sein.« (Nr. 157)

Die Mission der Kirche hat auszugehen von der konkreten Lage und findet einen neuen Kontext vor: »Die Pastoral der Kirche darf den historischen Kontext nicht ignorieren, in dem ihre Mitglieder leben. Sie leben in sehr konkreten soziokulturellen Kontexten. Die heutigen gesellschaftlichen und kulturellen Transformationsprozesse stellen natürlich neue Herausforderungen dar für die Sendung der Kirche, das Reich Gottes aufzubauen.« (Nr. 367)

Mission findet im »Dienst an allen Menschen« (Nr. 13) statt und erweist sich als neues Leben in allen Dimensionen der persönlichen und sozialen Existenz. Die soziale Frage und der rechte Glaube sind aufs engste miteinander verquickt.

»Die Kirche Gottes in Lateinamerika und der Karibik ist Sakrament für die Einheit der hier lebenden Völker. Sie ist Wohnstatt dieser Völker; sie ist das Zuhause für die Armen Gottes. Sie lädt alle ein und versammelt alle in ihrem Mysterium der Gemeinschaft, ohne aus Gründen des Geschlechtes, der Rasse, der sozialen Stellung oder nationalen Zugehörigkeit zu diskriminieren bzw. auszuschließen.« (Nr. 524)

Auf die anwachsende Pfingstbewegung reagierend anerkennt das Schlussdokument von Aparecida dem Heiligen Geist eine größere gewichtige Rolle in der Kirche zu. Die nachösterliche Epoche ist die Zeit des Heiligen Geistes, der die Sendung der Kirche vorantreibt: »Durch die wirksame Gegenwart des Heiligen Geistes sorgt Gott dafür, dass sein Lebensprojekt bis zur Parusie Männer und Frauen aller Zeiten und Orte erreicht und dass auf diese Weise die Geschichte und die in ihr wirkenden Kräfte verwandelt werden.« (Nr. 151)

Drei Ebenen der Mission unterscheidet das Schlussdokument:

- ◆ die missionarische Pfarrei,
- ◆ die kontinentale Mission
- ◆ und die Mission ad gentes.

2.2.1 Die missionarische Pfarrei

Die Abschnitte zu diesem Thema enthalten zugleich eine Kritik an der bisherigen Struktur und Arbeitsweise der Pfarrei: »Jede Pfarrei muss in den verschiedensten Bereichen, in denen sie sich bewegt, ihr gesellschaftliches Engagement durch solidarische Zeichen mit aller »Phantasie der Liebe« konkretisieren. Sie darf das große Leid so vieler Mitmenschen, die oft in versteckter Armut leben, nicht ignorieren. Jede authentische Mission verbindet die Sorge um die geistige Dimension des Menschen mit den Sorgen um seine ganz konkreten Bedürfnisse, damit alle die Fülle erreichen, die Jesus Christus anbietet.« (Nr. 176)

2.2.2 Kontinentale Mission

Die Generalversammlung ruft die gesamte Kirche der Region zu einer Kontinentalen Mission auf und begreift dieses Projekt als ein langfristiges Vorhaben: »Diese 5. Generalversammlung möchte – in Erinnerung an das Gebot, hinauszugehen und alle Menschen zu Jüngern zu machen (vgl. Mt 28,19) – die Kirche in Lateinamerika und der Karibik zu einem großartigen missionarischen Impuls aufrütteln. Diese Gnadenstunde dürfen wir nicht ungenutzt verstreichen lassen. Wir brauchen ein neues Pfingsten!« (Nr. 548)

2.2.3 Mission ad gentes

»Der Aufgabenbereich der ›missio ad gentes‹ erscheint [...] beachtlich erweitert und lässt sich nicht allein auf der Grundlage geographischer oder rechtlicher Überlegungen definieren. Tatsächlich sind nämlich nicht nur nichtchristliche Völker und ferne Länder, sondern auch die soziokulturellen Umfelder und vor allem die Herzen die wahren Adressaten der missionarischen Aktivität des Volkes Gottes.« (Botschaft Nr. 5.1)

»Wir Jünger, die durch Taufe und Firmung wesentlich Missionare sind, wollen unser Herz für die ganze Welt öffnen, für alle Kulturen und alle Wahrheiten, indem wir unsere Fähigkeit zu zwischenmenschlichem Kontakt und Dialog kultivieren.« (Nr. 377)

Auch der Ökumenische und der Interreligiöse Dialog werden als missionarischer Beitrag verstanden:

Der Ökumenische Dialog ist Bestandteil der Mission, damit die Welt glaubt, weil es ein Skandal und eine Sünde ist, dass die christlichen Kirchen nicht in der Einheit leben (vgl. Nr. 227-234)

Der Interreligiöse Dialog soll der Herausbildung einer neuen Menschheit die Wege bereiten:

»Er öffnet bisher unbekannte Wege für das christliche Zeugnis, fördert die Freiheit und Würde der Völker, regt die Zusammenarbeit für das Gemeinwohl an, überwindet die durch religiösen Fundamentalismus motivierte Gewalt, erzieht zum Frieden und zum Zusammenleben der Menschen.« (Nr. 239)

Eindrucksvoll wird das Missionsverständnis der Versammlung in einem der Schlussabschnitte zusammengefasst: »Wir sind Zeugen und Missionare in den Großstädten und auf dem Lande, auf den Bergen und in den Wäldern unseres Amerika, in allen gesellschaftlichen Milieus, auf den unterschiedlichsten ›Areopagen‹ des öffentlichen Lebens der Nationen, in den äußersten Notlagen des Daseins, und wir übernehmen Verantwortung für die weltweite Sendung der Kirche ad gentes.« (Nr. 548)

2.3 Zum Thema »Vorrangige Option für die Armen und Ausgeschlossenen«

Bereits die drei vorangegangenen Generalversammlungen hatten die enge Verbindung zwischen dem Glauben an den Gott des Lebens und der Option für die Armen aufgezeigt. Aus diesem Grunde wurde die Option für die Armen auch eine der thematischen Achsen des Schlussdokumentes von Aparecida, jetzt erweitert durch den Verweis auf die Ausgeschlossenen.

»Die vorrangige Option für die Armen gehört zu den charakteristischen Zügen unserer Kirche in Lateinamerika und der Karibik.« (Nr. 391)

»Entschlossen machen wir uns erneut die Option für die Armen zu Eigen und erklären, dass jeder Evangelisierungsprozess die Förderung des Menschen und seine authentische Befreiung zum Inhalt hat.« (Nr. 399)

Die Option hat ihren Ursprung im Glauben an Jesus Christus, den Mensch gewordenen Gott. »Jesus Christus ist [...] menschliches Antlitz Gottes und göttliches Antlitz des Menschen. Deshalb ›ist die bevorzugte Option für die Armen im christologischen Glauben an jenen Gott implizit enthalten, der für uns arm geworden ist, um uns durch seine Armut reich zu machen.« (Nr. 392)

Die Schlussfolgerung lautet daher treffend: »Wenn diese Option implizit im christologischen Glauben enthalten ist, müssen wir Christen als Jünger und Missionare in den Leidensantlitzen unserer Geschwister das Antlitz Christi anschauen, der uns auffordert, ihm in ihnen zu dienen: ›Die Leidensantlitze der Armen sind Leidensantlitze Christi.« (Nr. 393)

Die Leidensantlitze der Armen waren zuerst in Puebla (1979) aufgelistet worden (Nr. 31-39). Santo Domingo griff 1992 diesen Gedanken auf und erweiterte die Liste. Eben das geschieht auch in Aparecida. Das Schlussdokument von Aparecida unterstreicht damit in einem weiteren Punkt die Kontinuität mit den vorangegangenen Generalversammlungen. Scharf beobachtet und präzise formuliert sagt Aparecida: Die Leidensantlitze der Armen »stellen kirchliches Handeln und kirchliche Pastoral sowie unser Verhalten als Christen zutiefst in Frage.« Der Grund dafür ist eindeutig: »Alles, was mit Christus zu tun hat, hat mit den Armen zu tun, und alles, was mit den Armen zu tun hat, ruft nach Jesus Christus. ›Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan (Mt 25,40)« (Nr. 393)

Wiederum wird die enge Verbindung zwischen Christus und den Armen unterstrichen. Das 25. Kapitel des Matthäusevangeliums ist die Grundlage für diese Perspektive, und zwar eben deshalb, weil dieser Text eine grundlegende Bedeutung in der Geschichte der Evangelisierung, der Solidarität und der theologischen Reflexion gespielt hat, weit vor jedem Versuch einer systematischen Darlegung dessen, was man später die Theologie der Befreiung nennen sollte. Bartolomé de Las Casas bezieht sich in seinem Werk *Die einzige Art der Berufung aller Völker zur wahren Religion* ebenfalls auf dieses Gleichnis von der Identifikation des Weltenrichters mit den Armen und bemerkt: »Wenn Christus zu dem, der ins ewige Feuer gehen wird, sagen wird: ›Ich war nackt, und ihr habt mich nicht bekleidet; welchen Platz wird dann der im ewigen Feuer haben, zu dem er sagen wird: Ich war bekleidet, und du hast mich beraubt?«.²

Es geht also um eine Option, die nicht optional ist, die keine Wahlfreiheit gestattet, sondern zur Identität der Christen gehört.

Die Armut ist ein komplexes Phänomen, sagt das Dokument: »Die allermeisten Katholiken unseres Kontinents leiden unter der Geißel der Armut, die sich auf unterschiedlichste Weise zeigt: als ökonomische, physische, geistige, moralische Armut usw.« (Nr. 176). Unter ihr leiden besonders jene, welche die Gesellschaft als »Andere« betrachtet, denen sie bisher höchstens theoretisch die Menschenwürde zuerkennt: »Die Indigenen und Nachkommen der Afrikaner sind vor allem ›Andere‹ von eigener Art, die Respekt und Anerkennung verlangen. Die Gesellschaft hat die Tendenz, sie zu missachten, da sie ihre Andersartigkeit nicht versteht.« (Nr. 89)

² Bartolomé de LAS CASAS, Werkauswahl, Bd. 1, hg. von Mariano DELGADO, Paderborn 1994, 308f. Las Casas zitiert eine Predigt AUGUSTINS (Sermo 19 De verbis Apostoli: PL 38/963).

Zum komplexen Bild der Armut gehören auch Marginalisierung und gesellschaftliche Bedeutungslosigkeit. Das wird besonders erkennbar an den Frauen:

»In dieser Stunde Lateinamerikas und der Karibik muss dringend die so oft zum Schweigen gebrachte Klage der Frauen Gehör finden, die in allen Lebensphasen den verschiedensten Formen von gesellschaftlichem Ausschluss und von Gewalt unterworfen werden. Die von Armut betroffenen Frauen, die indigenen und die afrikanischstämmigen Frauen leiden unter einer doppelten Marginalisierung.« (Nr. 454)

Das Adjektiv *vorrangig*, das der Option für die Armen häufig beigefügt wird, hat einerseits eine theologische Bedeutung. Die *vorrangige* Option lässt sich nur verstehen in Verbindung mit der Liebe Gottes, die nach der biblischen Botschaft sowohl universal ist, aber auch konkret den Witwen, Waisen und Fremden den Vorrang gibt. Beide Aspekte gehören zusammen; wenn man nur einen der beiden Aspekte betont, gehen beide verloren. Universalität setzt die *vorrangige* Liebe zu den Armen in den weiten Horizont der gesamten Menschheit. *Vorrangigkeit* macht die Universalität historisch konkret. Deshalb sagt Aparecida zu Recht: »Der Missionsauftrag, die Gute Nachricht von Jesus Christus zu verkündigen, bezieht sich auf die ganze Welt. Jesu Liebesgebot schließt alle Dimensionen des Daseins ein, alle Menschen, alle Milieus und alle Völker.« (Nr. 380)

Andererseits hat das Attribut »*vorrangig*« auch die Bedeutung einer gesamtkirchlichen Verpflichtung: »*Vorrangig* bedeutet, dass sie all unsere pastoralen Prioritäten und Strukturen durchziehen soll. Die Kirche in Lateinamerika ist berufen, Sakrament der Liebe, der Solidarität und der Gerechtigkeit in unseren Völkern zu sein.« (Nr. 396)

Die Option für die Armen muss in einer Nähe zu den Armen Fleisch und Blut werden:

»Nur wenn wir den Armen so nahe kommen, dass Freundschaft entstehen kann, werden wir wahrhaft schätzen lernen, was den Armen von heute wichtig ist, wonach sie sich legitim sehnen und wie sie selbst ihren Glauben leben. Die Option für die Armen soll uns dahin bringen, Freundinnen und Freunde der Armen zu werden.« (Nr. 398)

Nur eine solche Nähe wird es auch möglich machen, die Armen selbst als Subjekte ihrer Geschichte anzuerkennen; es reicht nicht, als Kirche Anwältin der Armen zu sein, sondern die Armen müssen ihre eigene Stimme in der Gesellschaft zu Gehör bringen. Deshalb spricht Aparecida von »Geschwisterlichkeit und Hilfestellung [...], indem wir sie stützen, wenn sie sich bemühen, selbst bestimmt ihre Lage zu verändern und neu zu gestalten.« (Nr. 394)

2.4 Zum Thema »Globalisierung«

In mehr als 50 Absätzen befasst sich das Schlussdokument mit dem Thema »Globalisierung« und versteht sie vor allem als Folge des wissenschaftlich-technologischen Fortschritts. Positive und negative Seiten der Globalisierung werden ausgemacht und neue Einsichten formuliert, aus denen das Interesse spricht, die Christen zur Überwindung der negativen Folgen der Globalisierung zu mobilisieren.

»Eine Globalisierung ohne Solidarität wirkt sich negativ auf die ärmsten Schichten aus. Dabei geht es nicht allein um Unterdrückung und Ausbeutung, sondern um etwas Neues, um den gesellschaftlichen Ausschluss. Durch ihn wird die Zugehörigkeit zur Gesellschaft, in der man lebt, untergraben, denn man lebt nicht nur unten, oder am Rande bzw. ohne Einfluss, sondern man steht draußen. Die Ausgeschlossenen sind nicht nur ›Ausgebeutete‹, sondern ›Überflüssige‹ und ›menschlicher Abfall‹.« (Nr. 65)

Den Kern des Problems erkennt das Dokument in der Macht der Finanzinstitutionen und transnationalen Konzerne. Sie »entwickeln eine solche Macht, dass sie sich die jeweilige lokale Wirtschaft untertan machen, vor allem aber die Staaten schwächen, die kaum noch die Macht haben, Entwicklungsprojekte zugunsten ihrer Bevölkerungen voranzubringen, insbesondere, wenn es sich um langfristige Investitionen handelt, die keine unmittelbare Rendite erbringen.« (Nr. 66)

Der Text tadelt, dass der Naturschutz der wirtschaftlichen Entwicklung häufig untergeordnet wird, so dass die biologische Vielfalt Schaden leidet, Wasserreserven und andere Naturressourcen zur Neige gehen, man die Luft vergiftet, und das Klima sich spürbar verändert. Der Text fordert, dass der Mensch mit seinen Grundbedürfnissen den Vorrang behalten muss, wenn man die Chancen und möglichen Probleme landwirtschaftlicher Produktion von Bio-Treibstoffen auslotet.

Die verschiedenen Freihandelsverträge zwischen Ländern mit einer asymmetrischen Wirtschaftslage führen häufig dazu, dass die Länder der Region unter Druck gesetzt werden: Und obwohl man zu einer größeren wirtschaftlichen Stabilität in der Region gefunden hat, lässt das Dokument keinen Zweifel daran, dass »viele Regierungen trotzdem keine Spielräume zur Finanzierung der öffentlichen Haushalte (haben), weil sie einerseits die Schulden gegenüber Gläubigern im In- und Ausland mit hohen Beträgen bedienen müssen und andererseits nicht auf Steuersysteme zählen können, die wirklich effizient, progressiv und gerecht sind.« (Nr. 68)

Die heutige Konzentration von Gewinn und Reichtum führt das Dokument hauptsächlich auf die Mechanismen des Finanzsystems zurück: »Die Freiheit für Finanzinvestitionen begünstigt das spekulative Kapital, das keinen Anreiz darin sieht, langfristig in produktive Anlagen zu investieren.« (Nr. 69)

Das Dokument erwähnt eine Reihe verheerender Folgen, die die Globalisierung für Lateinamerika nach sich zieht und stellt fest: »In ihrer gegenwärtigen Gestalt ist die Globalisierung unfähig, jene objektiven Werte, die sich jenseits des Marktes befinden und die für das menschliche Leben besonders wichtig sind, wahrzunehmen und ihnen zu entsprechen: Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und insbesondere die Menschenwürde und Rechte aller, auch jener, die am Rande des Marktes leben.« (Nr. 61)

In diesem Zusammenhang werden auch völlig neue Themen angeschnitten, die bei den bisherigen Generalversammlungen kaum beachtet oder völlig übersehen wurden:

Die Thematik der regionalen Integration sowie die Globalisierung der Rechtsprechung (Nr. 81); die Vielfalt der Kulturen und Arten, die Ökologie und das Amazonasgebiet. Empört stellt das Dokument fest, dass die Einheimischen faktisch enteignet werden: »Von den Entscheidungen über die Reichtümer der Artenvielfalt und der Natur sind die traditionellen Bevölkerungen praktisch ausgeschlossen worden. Die Natur wurde und wird immer noch beschädigt. Der Boden wurde ausgeplündert und vergiftet. Die Wasserreserven werden behandelt, als seien sie eine Geschäftsware der Unternehmen; sie wurden auch noch zu einem Gut gemacht, um das sich die Großmächte streiten. Ein prägnantes Beispiel für diese Situation ist das Amazonasgebiet.« (Nr. 84)

Wie jedes historische Faktum wird auch die Globalisierung von einer Ideologie begleitet, die sie rechtfertigt, um sie akzeptabel zu machen. Das Schlusssdokument von Aparecida unterscheidet jedoch das Faktum der Globalisierung nicht in ausreichendem Maße von der ideologischen Version des Globalismus, die vom neoliberalen Denken vorangetrieben wird, sondern erweckt an vielen Stellen den Eindruck, als handle es sich bei der neoliberalen Version um eine objektive Beschreibung des historischen Prozesses. Das Dokument hätte möglicherweise noch weiter gehende Aussagen treffen können, wenn es stärker die En-

zyklika *Populorum progressio* Pauls VI. von 1967 berücksichtigt hätte, die Papst Benedikt XVI. in seiner Eröffnungsansprache zitiert. Er sagt: »Dieses päpstliche Dokument hebt hervor, dass echte Entwicklung umfassend sein, das heißt die Förderung des ganzen Menschen und aller Menschen im Auge haben muss (vgl. ebd., Nr.14), und fordert alle auf, die schwerwiegenden sozialen Ungleichheiten und die enormen Unterschiede beim Zugang zu den Gütern zu beseitigen.« (Eröffnungsansprache Nr. 4). Im Kontext der Globalisierungskritik erhält denn auch die Schlussfolgerung des Papstes für das Selbstverständnis der Kirche eine schärfere Bedeutung, als der Papst vielleicht selbst im Blick gehabt haben mag: »Die Kirche ist Anwältin der Gerechtigkeit und der Armen, eben weil sie sich weder mit den Politikern noch mit Parteiinteressen identifiziert.« (ebd.)

2.5 Zum Thema »Indígenas und AfroamerikanerInnen«

Der Reichtum und die kulturelle Verschiedenheit der Völker Lateinamerikas und der Karibik stand für die Konferenz von Anfang an auf der Tagesordnung. Zum einen hatten die Bischofskonferenzen von Brasilien, Bolivien, Ecuador, Guatemala und Panama Bischöfe delegiert, die mit der Sache der autochthonen und schwarzafrikanischen Völker seit langem engagiert sind. Auch waren Experten berufen worden, die im CELAM seit langem für die Sache der Indígenas streiten, so dass man gut vorbereitet in die Generalversammlung kam. Zum anderen hat Papst Benedikt XVI. durch eine verunglückte Passage seiner Eröffnungsansprache eher unbeabsichtigt dafür gesorgt, dass die Sache der Indigenen und AfroamerikanerInnen in der Generalversammlung sehr ernst genommen wurde.

Der Papst deutete die Evangelisierung Amerikas auf eine Weise, wie man sie nach der 4. Generalversammlung von 1992 in Santo Domingo nicht mehr erwartet hatte. Anders als noch Johannes Paul II., der 1992 von den Licht- und Schattenseiten der Evangelisierung gesprochen und im Schuldbekenntnis um Vergebung gebeten hatte; anders als das Schlussdokument der Bischofsversammlung von Santo Domingo, das seinerseits die »indigenen und afroamerikanischen Geschwister vor der grenzenlosen Heiligkeit Gottes« um Vergebung gebeten hatte »für alles, was an Sünde, Unrecht und Gewalttat« bei der Eroberung und Erstevangelisierung geschehen war – anders also als diese Dokumente des kirchlichen Lehramtes behauptete Papst Benedikt XVI. in seiner Eröffnungsrede (Nr. 1): »Tatsächlich hat die Verkündigung Jesu und seines Evangeliums zu keiner Zeit eine Entfremdung der präkolumbischen Kulturen mit sich gebracht und war auch nicht die Auferlegung einer fremden Kultur. [...] Christus war der Erlöser, nach dem sie sich im Stillen sehnten.« Das Conquista-Unternehmen als schieflich-friedliche Verkündigung zu kennzeichnen, aber alle Verbrechen, die gegen die Kulturen der UreinwohnerInnen verübt wurden, schweigend zu übergehen, muss man als historischen Fehler kritisieren.

Viele Indígena-Organisationen im ganzen Kontinent waren über die Behauptung des Papstes empört und forderten eine Entschuldigung. Auch viele Teilnehmende der Generalversammlung, Bischöfe, Priester und Laien, waren bestürzt und wehrten sich innerlich heftig gegen die einseitige Darstellung der Conquista durch den Papst, ohne dies nach außen kundzutun. Man fragte sich, wie die vatikanische Diplomatie einen solchen Text nach dem Bußakt von Santo Domingo 1992 und dem Bußakt vom 1. Fastensonntag 2000 im römischen Petersdom hatte durchgehen lassen können.

Ein Seufzer der Erleichterung ging durch die Versammlung von Aparecida, als am Mittwoch, 23. Mai 2007, die Nachrichten von der Generalaudienz des Papstes in Rom eintrafen: Der Papst hatte seine Äußerungen über die Conquista korrigiert und präzisiert. Vor 25 000

Pilgern auf dem Petersplatz erinnerte der Papst an die Stationen seiner Brasilienreise und sagte dann über die Beziehung zwischen Glauben und Kultur: »Die Erinnerung an eine glorreiche Vergangenheit darf die Schatten, die das Werk der Evangelisierung des lateinamerikanischen Kontinents begleiteten, nicht ignorieren: Es ist in der Tat nicht möglich, das Leid und die Ungerechtigkeiten zu vergessen, die von den Kolonisatoren den oft in ihren grundlegenden Menschenrechten mit Füßen getretenen indigenen Völkern zugefügt worden sind. Aber die gebührende Erwähnung derartiger nicht zu rechtfertigender Verbrechen – Verbrechen, die allerdings schon damals von Missionaren wie Bartolomeo de las Casas und von Theologen wie Francisco da Vitoria von der Universität Salamanca verurteilt wurden – darf nicht daran hindern, voll Dankbarkeit das wunderbare Werk wahrzunehmen, das im Laufe dieser Jahrhunderte von der göttlichen Gnade unter diesen Völkern vollbracht wurde.«

Von nun an durfte die Eröffnungsrede nur noch in Verbindung mit diesem Kommentar gelesen und zitiert werden. Daran hält sich auch das Schlussdokument; in der Fußnote 4 wird dieser Abschnitt aus der Generalaudienz vom 23. Mai wörtlich zitiert.

Das Schlussdokument verweist ferner auf die heutige Bedrohung: »Heute sind die Indigenen und Nachkommen der Afrikaner bedroht in ihrer physischen, kulturellen und spirituellen Existenz, in ihren Identitäten und ihren Lebensweisen, in ihrer Andersartigkeit, in ihren Territorien und Projekten. Einige indigene Gemeinschaften leben außerhalb ihrer Heimat, weil diese überfallen und verwüstet wurde oder weil sie nicht genügend Land haben, um ihre Kulturen weiterzuentwickeln. Ihre Identität und ihr Überleben sind heftigen Attacken ausgesetzt, denn die ökonomische und kulturelle Globalisierung gefährdet ihre Existenz als andersartige Völker.« (Nr. 90)

Aus dieser Einsicht und gedrängt von den neuen politischen Entwicklungen in Mexiko, Bolivien und Ecuador, wo indigene Organisationen verstärkt die politische Entwicklung mitbestimmen, anerkennt die Versammlung von Aparecida: »Heute treten die Indigenen und Nachkommen der Afrikaner in der Gesellschaft und in der Kirche wieder hervor. Dieser Moment ist ein ›Kairos‹, in dem die Kirche diesen Menschengruppen respektvoller begegnen kann: Sie fordern die volle Anerkennung ihrer individuellen wie kollektiven Rechte und verlangen, mit ihrem Weltverständnis, ihren Werten und ihrer eigenen Identität in der katholischen Welt ernst genommen zu werden, damit die Kirche ein neues Pfingsten erfährt.« (Nr. 91)

Die Kirche Lateinamerikas und der Karibik verpflichtet sich, gegen Ausschluss und Unterdrückung dafür einzutreten, dass die indigenen und afroamerikanischen Völker in ihrer Andersartigkeit anerkannt werden und ihren Platz in der Gesellschaft einnehmen können:

»Als Jünger und Missionare im Dienst des Lebens stehen wir den indigenen und einheimischen Völkern bei, wenn sie ihre Identität und ihre Selbstorganisation sichern, wenn sie ihr Territorium schützen, wenn sie sich zweisprachig interkulturell bilden und ihre Rechte verteidigen. Wir verpflichten uns auch dazu, durch Kommunikationsmittel und andere Möglichkeiten der Meinungsbildung in der Gesellschaft ein Bewusstsein für die indigene Realität und ihre Werte zu schaffen.« (Nr. 530)

»In der Nachfolge Jesu auf unserem Kontinent sind wir auch durch die Anerkennung der Afroamerikaner herausgefordert, weil sie uns die Frage stellen, ob wir die wahre Liebe zu Gott und zum Nächsten leben. Jünger und Missionare sein bedeutet, sich das Erbarmen und die Fürsorge des Vaters zu Eigen zu machen, die im befreienden Tun Jesu ihren Ausdruck finden. ›Die Kirche verteidigt die wahren kulturellen Werte aller Völker, besonders der unterdrückten, wehrlosen und marginalisierten, angesichts der überwältigenden Macht der Strukturen der Sünde, die die moderne Gesellschaft prägen‹. Die kulturellen Werte, die Geschichte und die Traditionen der Afroamerikaner zu kennen

und in einen geschwisterlichen und respektvollen Dialog mit ihnen einzutreten, ist ein wichtiger Bestandteil des Evangelisierungsauftrages der Kirche.« (Nr. 532)

2.6 Zum Dienst am Reich Gottes

Die Kirche steht im Dienst am Reich Gottes. Nur von hier aus lässt sich die Mission der Kirche verstehen. Die Kirche ist kein Selbstzweck, sondern Zeichen und Werkzeug des Gottesreiches mitten in der Welt. Das Thema des Reiches Gottes wird zum zentralen Kerygma des Schlussdokuments.

»Missionarisch sein bedeutet, mit Kreativität und Mut das Reich Gottes zu verkünden, denn mit der Kirche beginnt das Reich Gottes.« (Botschaft Nr. 4)

»Das Projekt Jesu zielt darauf, das Reich seines Vaters zu errichten. [...] Jesu Vorschlag für unsere Völker, der Grundgedanke der Mission, ist die Verheißung eines Lebens in Fülle für alle. Deshalb müssen die kirchliche Lehre, alle Normen, ethischen Orientierungen und jede Missionstätigkeit der Kirche erkennbar machen, dass dieses attraktive Versprechen eines Lebens voller Würde in Christus jedem Mann und jeder Frau in Lateinamerika und in der Karibik gilt.« (Nr. 361)

Sich also zum Reich Gottes zu bekehren, ist stete Aufgabe der Kirche als des Volkes Gottes. Im Dienst am Reich Gottes muss sich die Kirche durch spirituelle, pastorale und auch institutionelle Reformen erneuern:

»Die Lebensumstände, durch die viele Menschen missachtet, ausgeschlossen, ihrem Leid und Elend überlassen bleiben, widersprechen diesem Projekt des Vaters und drängen die Gläubigen, sich stärker zugunsten der Kultur des Lebens zu engagieren. Das Reich des Lebens, das Christus uns durch sein Kommen bringen wollte, ist mit diesen unmenschlichen Lebensumständen nicht zu vereinbaren. [...] Sowohl die Sorge um die Schaffung gerechterer Strukturen als auch das Bemühen um die Weitergabe der sozialen Werte des Evangeliums gehören in diesen Kontext geschwisterlichen Dienstes für ein Leben in Würde.« (Nr. 358)

»Angesichts der Tatsache, dass die geschwisterlichen Beziehungen vielfach zerstört sind, ist es dringend notwendig, dass sich der katholische Glaube unserer Völker in Lateinamerika und der Karibik in einem Leben in Würde für alle Menschen kundtut.« (Nr. 359)

Das Schlussdokument spricht von den Werten des Reiches Gottes und fordert, dass die Kirche in all ihren Gliedern diese Werte bezeuge. Die Werte werden nicht gesondert aufgezählt; sie lassen sich aber indirekt aus dem Gesagten erschließen:

»Die Wirksamkeit des Reiches Gottes erfahren wir dort, wo wir persönlich und in Gemeinschaft die Seligpreisungen erleben; wo die Armen evangelisiert werden und evangelisieren; wo Gottes Wille erkannt wird und geschieht; wo Menschen auf Grund ihres Glaubens zum Martyrium bereit sind; wo alle Menschen an den Gaben der Schöpfung Anteil erhalten; wo die Menschen als Geschwister einander ehrlichen Herzens vergeben; wo die Vielfalt der Menschen als Reichtum verstanden und respektiert wird; wo man sich gegen die Versuchung des Bösen zur Wehr setzt und nicht dessen Sklave sein will.« (Nr. 383)

Die Christen können die Verheißung des Lebens in Christus nur erfassen, wenn sie sich auf die Dynamik von ganzheitlicher Befreiung, Humanisierung, Versöhnung und Eingliederung in die Gesellschaft einlassen. (vgl. Nr. 359)

2.7 Zum Thema »Basisgemeinden«

Die christlichen Basisgemeinden bedeuten eine Erneuerung der Kirche von innen her. Angesichts der Größe der Pfarreien hatte bereits Medellín (1968) erkannt, dass die

kirchlichen Strukturen periodisch überprüft und stets in einer »pastoral de conjunto« neu angepasst werden müssten, und hatte die Erneuerung der kirchlichen Strukturen am Beispiel der Basisgemeinden aufgezeigt:

»Das Leben der Gemeinschaft, zu dem der Christ aufgerufen wurde, muss er in seiner Basisgemeinschaft finden; das heißt, in einer Gemeinschaft am Ort oder in der Umgebung, die der Wirklichkeit einer homogenen Gruppe entspricht und eine solche Dimension hat, dass sie die persönliche geschwisterliche Begegnung unter ihren Mitgliedern erlaubt. [...] So ist sie Kernzelle kirchlicher Strukturierung, Quelle der Evangelisierung und gegenwärtig der Hauptfaktor der menschlichen Förderung und Entwicklung.« (Medellín III. 10)

In Puebla (1979) stand die Auswertung der kirchlichen Erneuerung, die durch die Basisgemeinden erlebt wurde, auf der Tagesordnung: »Als Hirten wollen wir entschlossen die kirchlichen Basisgemeinschaften fördern, orientieren und begleiten« (Puebla 648), »Die Kirchlichen Basisgemeinschaften [...] haben sich zur Reife entwickelt und ihre Zahl hat sich vervielfacht [...]. Sie geben der Kirche Anlass zu Freude und Hoffnung.« (Puebla 96)

Die Versammlung von Aparecida greift das Thema wieder auf und sagt in dem am 31. Mai 2007 beschlossenen Text: »In der Erfahrung der Kirche von Lateinamerika und der Karibik waren die kirchlichen Basisgemeinden sehr häufig wahrhaftige Schulen, die Jünger und Missionare für den Herrn geformt haben. Das bezeugt die großzügige Hingabe vieler ihrer Mitglieder, sogar bis zur Hingabe ihres Lebens. Sie stehen damit in der Tradition der ersten christlichen Gemeinden, wie sie in der Apostelgeschichte beschrieben sind (vgl. Apg. 2,42-47). Medellin anerkannte sie als Keimzellen kirchlicher Strukturierung und als Knotenpunkte der Evangelisierung. Verwurzelt mitten in der Welt sind sie privilegierte Räume, um die Gemeinschaft im Glauben zu erfahren, sie sind Quellgrund für Geschwisterlichkeit und Solidarität, sowie eine Alternative zur heutigen Gesellschaft, die auf Egoismus und erbarmungslosen Wettbewerb gegründet ist. Entschieden wollen wir das Leben sowie die prophetische und heiligmachende Sendung der Kirchlichen Basisgemeinden wiederum bestätigen und mit einem neuen Impuls für die missionarische Jesusnachfolge versehen.«

Bei der dritten Redaktion des Schlussdokumentes war dieser Text auf einmal verschwunden. Nach der Intervention von mehreren Bischofskonferenzen wurde er bei der 4. Redaktion wieder eingefügt. Aber nach der Approbation von Rom stellt man dann die Veränderung fest, die im jetzt vorliegenden Schlussdokument festgeschrieben ist. Da gab es offenbar jemanden, der entschieden hatte, dass die lateinamerikanischen Bischöfe nicht sollten, was sie wollten, nämlich die Basisgemeinden entschieden erneut zu bestätigen und sie mit neuem Impuls zu versehen. Eine solche Art von Missachtung einer gesamten Versammlung an sich ist schon zu verurteilen, umso mehr wenn es sich um eine Versammlung dieses Gewichtes handelt, wie der von delegierten Bischöfen aus dem gesamten Kontinent. Es bleibt völlig unverständlich, dass im Hintergrund eine »unsichtbare Hand« wirken kann, ohne sich zu erkennen zu geben und sich mit der eigenen Position einer Abstimmung zu stellen. Zugleich offenbaren die später eingefügten Texte mindestens völlige Unkenntnis oder sogar feindselige Ablehnung der Basisgemeinden, wenn ihnen in diesen Textteilen unterstellt wird, dass sie den kostbaren Schatz der Überlieferung und des kirchlichen Lehramtes entstellen.

Bischof Demetrio Valentini, Mitglied der brasilianischen Delegation in Aparecida, bemerkte zu den eingefügten Textteilen: »Die dubiose Episode der in den Beschlusstext von Aparecida eingefügten Modifizierungen wirft einen Schatten auf den Rezeptionsprozess nach der 5. Generalversammlung. Diese Episode verlangt eine adäquate Überprüfung, damit sie nicht die positive Entwicklung von Aparecida beeinträchtigt. Die Episode ruft deshalb solch heftige Reaktion hervor, weil sie in so deutlichem Kontrast zu den in Aparecida ge-

weckten Hoffnungen steht und nach den Erfahrungen dort eine völlig unerwartete Überraschung darstellt. Dieser Zwischenfall, den Aparecida nicht verdient hat, beeinträchtigt die Kompetenz der Kirche in Lateinamerika und der Karibik, die sich dazu berufen fühlt, ihre Mündigkeit unter Beweis zu stellen, und sich gedrängt weiß, ihren eigenen wertvollen Beitrag in das Gesamt der Kirche einzubringen. Vielleicht haben sich jene, die glaubten, durch spätere Eingriffe außerhalb des Kontextes der Erfahrungen von Aparecida das Dokument verbessern zu können, am meisten darüber getäuscht, welch kraftvolle Einsichten sich selbst in unvollkommenen Formulierungen niederschlagen.«

2.8 Zum Thema »Pastorale Umkehr«

Von pastoraler Umkehr war vom ersten Tag an im Verlauf der gesamten Versammlung immer wieder die Rede, so dass es nicht verwunderlich ist, wenn darüber auch im Schlussdokument klare Worte zu finden sind.

Da wird anerkannt, dass der heilige Geist nicht an das kirchliche Handeln gebunden ist:

»Durch das Wehen des Heiligen Geistes und auf anderen nur Gott bekannten Wegen kann die Gnade Christi noch immer auf ganz verschiedene Weise alle erreichen, die er erlöst hat, weit über die kirchliche Gemeinschaft hinaus.« (Nr. 236)

Da wird gefordert, dass alle kirchlich Verantwortlichen stets neu empfindsam werden für die »Zeichen der Zeit«:

»Die persönliche Umkehr weckt die Fähigkeit, alles dafür zu tun, dass das Reich des Lebens errichtet werde. Wir alle – Bischöfe, Priester, Ständige Diakone, Ordensmänner und Ordensfrauen, Frauen und Männer im Laienstand – sind gemeinsam aufgerufen, pastoral immer neu umzukehren, indem wir auf die Zeichen der Zeit, durch die Gott sich offenbart, aufmerksam hören und erkennen, »was der Geist den Gemeinden sagt« (Offb 2,29).« (Nr. 366)

Dafür bedarf es eines regelrechten Mentalitätswandels auch bei den Hirten:

»Seitens der Hirten bedarf es dazu einer größeren geistigen Offenheit, damit sie verstehen und akzeptieren können, was die Laien, die durch ihre Taufe und Firmung Jünger und Missionare Jesu Christi sind, in der Kirche sind und tun. Anders gesagt, der Laie muss im Geist der Gemeinschaft und Partizipation sehr geachtet werden.« (Nr. 213)

Die gesamte Kirche muss das Leid der Armen wahrnehmen und sich notfalls auch konfliktiven Situationen stellen:

»Wir müssen die missionarische Dimension des Lebens in Christus besser entfalten. Durch die Kirche muss ein Ruck gehen, damit sie nicht mehr aus Bequemlichkeit, Apathie und Lethargie das Leid der Armen auf dem Kontinent unbeachtet lässt. Jede christliche Gemeinde muss zu einem machtvoll ausstrahlenden Zentrum des Lebens in Christus werden. Wir setzen auf ein neues Pfingsten, das uns aus Ohnmacht, Hoffnungslosigkeit und Anbiederung an die Umgebung befreit.« (Nr. 362)

Nur wenn die Kirche die Werte des Evangeliums lebt, wird sie die Menschen gewinnen:

»Die Werte des Evangeliums müssen in positiver und angemessener Weise kommuniziert werden. Viele Menschen äußern ihre Unzufriedenheit nicht in erster Linie über den Inhalt der Lehre der Kirche, sondern über die Art und Weise, wie sie dargeboten wird.« (Nr. 497)

Die »unsichtbare Hand«, die bereits in andere Textteile herumgepfuscht hatte, manipulierte auch bei diesem Thema den beschlossenen Text. Offenherzig hatten die Bischöfe in Aparecida eine gewisse Art von Klerikalismus in der Kirche beklagt, Tendenzen zu einer vorkonziliaren Ekklesiologie und Mangel an Bereitschaft zur Selbstkritik. Sie hatten beklagt, dass durch moralistische Tendenzen in der kirchlichen Verkündigung die zen-

trale Bedeutung Jesu Christi beeinträchtigt wird; aber auch, dass Frauen in der Kirche immer noch diskriminiert werden und in pastoralen Entscheidungsgremien häufig nicht anzutreffen sind.

All diese Aspekte einer pastoralen Umkehr wurden durch die »unsichtbare Hand« aus dem beschlossenen Text herausgeschnitten. Offenbar gibt es kirchlich Verantwortliche, denen solche Umkehr bereits zu weit geht.

3 Gruß an die Märtyrer

Ich schließe mit einem Gruß an die Märtyrer. Der von der vatikanischen Glaubenskongregation kurz vor der Versammlung von Aparecida gemaßregelte salvadorianische Theologe Jon Sobrino hat ihn formuliert. Sobrino pflegt jährlich zum Gedenktag der Ermordung seiner Kommunität in San Salvador, die er als einziger überlebt hat, einen Brief an Ignacio Ellacuría zu schreiben und darin über jeweils aktuelle Erfahrungen mit ihm zu reflektieren. Im Brief vom 16. November 2007 denkt er mit Ellacuría über Aparecida nach. Daraus stammen die folgenden Auszüge:

»Lieber Ellacu!

In diesem Jahr haben sich viele Dinge ereignet, die mich an Euch, als Ihr noch bei uns waret, erinnerten. Über zwei Dinge – Aparecida und Pedro Arrupe –, die uns in diesen Tagen des Jahrgedächtnisses helfen sollen, will ich heute mit Dir reden.

Im Jahre 1979 war es Puebla und in diesem Jahr war es Aparecida. Mit Aparecida ist es schließlich doch besser ausgegangen, als man erwartet hatte. Und es hat keine Türen zugeschlagen. Es bleibt noch abzuwarten, ob wir nun von weitem daran vorbeigehen, ohne das Gebäude zu betreten, oder ob wir mit klarem Verstand und Engagement Stück für Stück die Türen weiter öffnen. Mitten in dieser Zivilisation des herrschenden Wohlstands, der den Geist erstickt, wäre es wirklich dringend notwendig, unsere Kirche voran zu bringen.

Das Thema von Aparecida war gut gewählt: Jesus in der Sendung nachzufolgen, den Guten Gott zu verkünden und die ungerechte und verlogene Welt in eine Welt von Gerechtigkeit und Wahrheit zu verwandeln. [...] Und selbst wenn die Kosten immer noch erschrecken machen, die Nachfolge und das Arbeiten für das Reich Gottes erwecken stets die Hoffnung neu, von der wir nie genug haben können.

Wirklich sehr ärgerlich ist das Herumfummeln im verabschiedeten Schlussdokument. In irgendeiner Kurie hat man ohne die Kenntnis der Bischöfe, die das Dokument verabschiedeten, den Text verändert, vor allem an den Stellen, an denen er von den Basisgemeinden spricht. Du hast immer treffend davon gesprochen, dass an den Basisgemeinden das wichtigste sei, dass sie von der Basis selbst stammen. Aber eben deshalb sind sie auch so konfliktträchtig. Man sieht einmal mehr, dass wir immer noch nicht wissen, wie wir mit der Basis umgehen sollen, wenn die Armen sich zusammentun, um zu leben, zu arbeiten und zu glauben, um befreit zu werden und zu befreien. Die Demokratie ist eben keine Stärke der Kirche, wird man wieder sagen. Aber wir sollten uns doch wenigstens um eine Transparenz bemühen, die dem Evangelium entspricht, und demütig eigene Fehler anerkennen.

Im Dokument sind auch Passion und Tod Jesu [...] nicht ausreichend historisch betrachtet worden, worauf Du, Ellacu, doch immer so entschieden bestanden hast. Der objektive Konflikt mit den Mächtigen, keine abstrakte allgemeine Verfügbarkeit, hat Jesus ans Kreuz gebracht. Das zu ignorieren, führt zu schlimmen Konsequenzen; denn es verführt dazu zu denken, dass wir auch heute die Sendung ohne schwerwiegende Konflikte realisieren kön-

nten. Wieder wird erkennbar, wie schwer es ist, Jesus wirklich ernst zu nehmen. Ich glaube, es fällt besonders schwer, den Jesus an Jesus Christus zu akzeptieren, und zwar sein irdisches Leben und darin sein Kreuz aus den Händen der Mächtigen. Und wenn ich mich recht erinnere, hast Du bereits im Jahre 1978 kritisiert, dass das Beratungsdokument von Puebla eine höchst mangelhafte und armselige Deutung der Person Jesu von Nazareth enthalte.

Mit dem Kreuz Jesu verschwindet auch die zentrale Bedeutung der Märtyrer unserer Zeit, die gestorben sind, wie Jesus starb. Aparecida schleicht sich vor den Märtyrern davon, und wendet sich ihnen nicht mit Dankbarkeit und mit der Verpflichtung zu, ihren Spuren zu folgen. Man gewinnt den Eindruck, dass wir in der Kirche immer noch nicht wissen, wie wir mit den Märtyrern umgehen sollen. Ein Beispiel: Man hat so viele Bände über Mons. Romero vollgeschrieben, über seine Orthodoxie und seine Orthopraxis. Man streitet darüber, ob er ein Bekenner ist oder ein Märtyrer; und wenn er Märtyrer ist, ob er dann als ein Märtyrer des Glaubens wegen (›in odium fidei‹) oder als ein Märtyrer der Gerechtigkeit wegen (›in odium iustitiae‹) betrachtet werden müsste. Und als dann schien, dass Romero alle Examina bestanden hatte, hieß es in den obersten kirchlichen Kreisen plötzlich, dass der Augenblick nicht günstig sei, Romero selig zu sprechen, denn die Seligsprechung könnte manipuliert werden. An diesem Punkt stehen wir, Ellacu.

Wie mit den Märtyrern umgehen – das ist keine geringfügige Sache. Ich glaube, hier geht es um einen ›articulus stantis et cadentis Ecclesiae‹, einen Artikel, an dem die Kirche steht und fällt. Hoffentlich könnt ihr, die Märtyrer, durch die Türen eintreten, die Aparecida für viele gute Dinge offen gelassen hat, und uns mit frischer Luft versorgen. [...] Wir brauchen Euch, um unsere Welt menschlicher zu gestalten. Mit Euch werden wir Aparecida voranbringen. Hoffentlich gebt ihr uns den Schub zu mehr Menschlichkeit. Jon«

Zusammenfassung

Das Schlussdokument der 5. Generalversammlung der Bischöfe aus Lateinamerika und der Karibik von Aparecida / Brasilien ist ein Konsens-Text. Nur die breite Zustimmung der stimmberechtigten delegierten Bischöfe verleiht ihm die kirchliche Legitimation. Der Text hat viele Autorinnen und Autoren und ist aus vielen »Text-Flicken« zusammengesetzt. Deshalb bedarf es einer spezifischen Hermeneutik, um den Text angemessen zu interpretieren. Der Artikel bietet exemplarische Verstehenshilfen zu ausgewählten thematischen Achsen an.

Summary

The concluding document of the Fifth General Conference of the Bishops from Latin America and the Caribbean in Aparecida, Brazil is a consensus text. Only the broad agreement of the delegated bishops entitled to vote give it ecclesiastical legitimation. The text has many authors and is pieced together from many »text-patches«. That is why one needs a specific hermeneutics to interpret the text appropriately. By way of example, the article offers understanding aids for selected thematic axes.

Sumario

El documento conclusivo de la 5. Asamblea General de los obispos de América Latina y del Caribe en Aparecida (Brasil) es un texto de consenso. Sólo la amplia aceptación por los obispos con derecho a voto le otorga una legitimación eclesial. El texto tiene muchos autores y autoras, y se compone de muchos »trozos de textos«. Por eso se necesita una hermenéutica específica para poder interpretarlo adecuadamente. El artículo ofrece a título de ejemplo algunas ayudas para interpretar los ejes centrales del texto.

Die missionarische Synthese nach Aparecida¹

von Paulo Suess

1 Einleitung

Vor mehr als 40 Jahren hat uns das Zweite Vatikanische Konzil (1962-65) daran erinnert, dass »die ganze Kirche missionarisch und das Werk der Evangelisation eine Grundpflicht des Gottesvolkes ist« (AG 35). Alle Gläubigen arbeiten an der Mission der Kirche mit und auch das Leben der Priester ist dem Dienst an der Mission geweiht (vgl. AG 39). Das Dokument von Aparecida² (DA) versucht, in einem neuen historischen Kontext den Ort neu zu definieren, wo sich die Inspirationen des Konzils und der besondere lateinamerikanische Weg treffen. Aparecida ist Synthese, Wegkreuzung und neuer Ausgangspunkt zugleich. Und »missionarische Synthese« hat im DA eine doppelte Bedeutung: Erstens macht sie sich den Weg der Weltkirche seit dem II. Vatikanum zu eigen, aber auch den der vorhergehenden lateinamerikanischen Bischofskonferenzen mit ihren Schwerpunkten auf der Ortskirche (Gründung der CELAM in Rio de Janeiro 1955), der »Option für die Armen« und der »Befreiung« (Medellin 1968), auf »Gemeinschaft und Mitbeteiligung« (Puebla 1979) und der »Inkulturation« (Santo Domingo 1992). Zweitens fasst das Wort »Mission« aber auch alle Anregungen und Vorschläge des DA selbst zusammen. Die Formulierung »nach Aparecida« meint die Doppelbedeutung des Wortes »nach«, das hier nicht nur *secundum*, also »gemäß« Aparecida, sondern auch »nach«, im Sinne von *post*, also post-Aparecida meint.

2 Fluchtpunkt: Mission als Synthese

Das missiologische Erbe des II. Vatikanums kann man formal in zwei Begriffe zusammenfassen. Es ist *universal* und *wesentlich*. Mission hat einen universalen Horizont und sie gehört zum Wesen der Kirche. Beides verwirklicht sich in historischer Vorläufigkeit. Wir sind stets auf dem Weg, um uns die missionarische Natur, die weder biologisch noch kulturell ist, zu Eigen zu machen.

2.1 Auf dem Weg

Das DA leitet seinen dritten Teil über das pastorale Handeln mit einem der Kernzitate aus dem II. Vatikanum ein: »Die pilgernde Kirche ist ihrem Wesen nach missionarisch (d. h. als Gesandte unterwegs), da sie selbst ihren Ursprung aus der Sendung des Sohnes und der Sendung des Heiligen Geistes herleitet gemäß dem Plan Gottes des Vaters« (AG 2). Deshalb folgt der Impuls zur Mission notwendig aus dem Leben, das die Heilige Dreifaltigkeit den Jüngern mitteilt.« (DA 347).

Mission ist also kein Gefallen, den man *ad gentes* tut, jenen armen Völkern, die sonst vielleicht von der Erlösung ausgeschlossen wären, sondern eine von der Kohärenz des Evangeliums her bestimmte Notwendigkeit. Mission ist die Lunge im Körper der Kirche, die ihre Versorgung mit Sauerstoff garantiert.

Wenn seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil davon ausgegangen werden konnte, dass erstens Gottes Heilsplan universal ist und dass zweitens die Kirche wesentlich missionarisch ist, dann hatte das natürlich Auswirkungen sowohl auf ihre missionarische Praxis als auch auf ihre korporative Vorstellung von Erlösung. Jetzt war es nicht mehr möglich, den zum Christentum Bekehrten auf ihre Fragen nach dem Schicksal der Vorfahren so zu antworten, wie Francisco de Xavier den Japanern oder José de Anchieta den Indianern oder Antonio Vieira den afrikanischen Sklaven geantwortet hatte. Der Ort der Seelen jener, die nicht getauft waren, ist eben nicht die Hölle.³

Zwar hat die katholische Kirche, wie auch viele andere kirchliche Gemeinschaften und Kirchen, nicht den Anspruch aufgegeben, dass nur in ihr Erlösung zu finden sei. Aber sie interpretiert heute diesen Exklusivitätsanspruch anders: Die Gnade, die Christus seiner Kirche gewährt hat, kann auch Menschen anderer Religionen retten. Auch die Erklärung *Dominus Iesus* ließ die vom Konzil geöffnete Tür offen, als sie erklärte: »Man muss diese beiden Wahrheiten zusammen gegenwärtig haben, die tatsächlich gegebene Möglichkeit des Heiles in Christus für alle Menschen und die Notwendigkeit der Kirche für dieses Heil« (DI 20).

Das Erbe des Zweiten Vatikanischen Konzils weist also in drei Richtungen:

- a auf den universalen Heilsplan, durch den Gott »Menschen, die das Evangelium ohne ihre Schuld nicht kennen, auf Wegen, die er weiß, zum Glauben führen kann« (AG 7),
- b auf die Notwendigkeit der Mission als Selbstverwirklichung der Kirche
- c und darauf, dass der Begriff von Mission sich gewandelt hat, sodass er nun nicht mehr territorial, sondern essenziell verstanden werden muss. Es geht nicht mehr darum, Missionsstationen in unerschlossenen Gebieten zu unterhalten, sondern darum, missionarische Nachfolge auf allen Praxisfeldern der Kirche zu leben. Diese missionarische Natur gehört zur Identität und zur Verantwortung aller Getauften überall auf der Welt, von den Basisgemeinden und pastoralen Sektoren unserer Pfarreien bis an die Grenzen der Erde. In Zeiten der Globalisierung und der Migration riesiger Menschengruppen gehen die »Grenzen der Welt« an unserer Haustüre vorbei und durchqueren alle unsere Pfarreien und Diözesen.

Warum hat es eigentlich so lange gedauert, bis wir uns von exklusiven Heilsvorstellungen befreien konnten und unsere missionarische Natur entdeckt haben? Zur Zeit der europäischen Expansion im Kolonialzeitalter war die missionarische Arbeit strukturell an das Kirchenpatronat angebunden. Die eroberten Territorien wurden immer auch als Erfolg der Mission betrachtet, der an der immer größer werdenden Zahl der Getauften gemessen wurde. Die Integrierung ins Kolonialreich und die Eingliederung in die Kirche waren nicht mehr auseinander zu halten.

Jetzt können wir die Frage beantworten, warum es so lange gedauert hat, bis wir die missionarische Natur des Gottesvolkes entdeckt haben. Die Annäherung an die Armen im nachkonziliaren Prozess war für die Kirche wie die Heilung des Blinden von Jericho.

¹ Leicht gekürzte Fassung eines Referats vom 16.2.2008, vorgetragen auf dem 12. Treffen des Nationalen Priesterrates in Itaici/Indaiatuba (São Paulo). – Zu Aparecida sind verschiedene Sondernummern theologischer Zeitschriften und Sammelbände erschienen: *Revista Eclesiástica Brasileira* (REB), fasc. 268, Petrópolis, Okt. 2007; *Alternativas*, Managua, Juli-Dezember 2007; MISSIONSZENTRALE DER FRANZISKANER, *Die Grüne Schriftenreihe »Berichte, Dokumente, Kommentare«*

Nr. 102, Bonn 2007; AMERÍNDIA (Hg.), *V Conferência de Aparecida, renascer de uma esperança*, São Paulo 2008; R. TOMICHÁ (Ed.), *Y después de Aparecida, qué?* Cochabamba 2007; P. SUESS, *Dicionário de Aparecida: 40 palavras-chave para uma leitura pastoral do Documento de Aparecida*, São Paulo 2008.

² Im Allgemeinen zitiert nach der deutschen Ausgabe: SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), *Aparecida 2007*. Schlussdokument der 5. General-

versammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik. 13-31. Mai 2007 (Stimmen der Weltkirche 41), Bonn 2007 – Im Verlaufe des Beitrags wird versucht, immer wieder das DA selbst sprechen zu lassen.
³ São Francisco XAVIER, *Obras completas*, São Paulo 2006, 547 (Doc. 94,8; 96,48); Antônio VIEIRA, *Sermão décimo quarto* (1633), in: *Sermões* (Obras completas do Pe. Antônio Vieira), Porto 1951, vol. 4, tomo 11, n. 6, 301.

In Aparecida bezeichnete sie sich zweimal als »Haus der Armen« (DA 8, 524) und als »Anwältin der Gerechtigkeit und der Armen« (DA 395, vgl. 533). Die Kirche als Haus und Anwältin der Armen begann die Schrift mit anderen Augen zu lesen. Diese nicht-ideologische Schriftlektüre hat ermöglicht, die Armen nicht nur als Zielgruppe, sondern als die wichtigsten Subjekte ihrer Mission zu erkennen und mit ihnen nach Jerusalem zu gehen, bis hin zu den Orten des Martyriums. Eines der radikalsten Versprechen von Aparecida ist die Verpflichtung der Bischöfe sich dafür einzusetzen, »dass unsere Kirche in Lateinamerika und der Karibik mit noch größerem Eifer unseren ärmsten Geschwistern zur Seite steht, sogar bis hin zum Martyrium« (DA 396).

Der Prozess der Entkolonialisierung und Emanzipation der Missionskirche Lateinamerika hat schon vor dem II. Vatikanum begonnen. Die Gründung der Brasilianischen Bischofskonferenz (CNBB, 1952) und des Lateinamerikanischen Bischofsrates (CELAM, 1955) sind ein Beweis dafür. Missionarische Präsenz in Lateinamerika hat viele Metamorphosen durchlebt, von der ursprünglichen Mission *ad gentes* zur Mission *inter gentes*, von der universalen Mission an den Grenzen der Erde zur kontextuellen Mission in einer missionarischen Gemeinde und Pfarrei. Aus so genannten Missionskirchen sind Ortskirchen geworden, deren missionarisches Potential nun neu auf den Prüfstand kommen soll. Aparecida hat den nachkonziliaren Weg weitergeführt und im Sammelbegriff »Mission« zusammengefasst.

Woher haben wir eigentlich das Wissen um diese missionarische Natur der Kirche und aller Getauften? Jesus von Nazareth hat uns im Mysterium der Dreifaltigkeit den Ursprung aller Mission geoffenbart. Durch die missionarische Natur der Kirche und aller Gläubigen bleibt diese missionarische Sendung in der Geschichte gegenwärtig. Viele Texte im DA kreisen um diese trinitarische Verwurzelung der Mission. »Durch das Geschenk der Taufe«, das uns »zum pilgernden Volk Gottes« (DA 127) gemacht hat, gehören wir zum »gemeinsame(n) Priestertum des Volkes Gottes« und sind dazu berufen, »die Gemeinschaft mit der Dreifaltigkeit zu leben und weiterzugeben, denn die Evangelisierung ist ein Aufruf zur Teilhabe an der dreifaltigen Gemeinschaft« (DA 157, DI 5). »Laut Zweitem Vatikanischen Konzil steht das Amtspriestertum im Dienst des gemeinsamen Priestertums der Gläubigen, und das eine wie das andere nimmt je auf besondere Weise am Priestertum Christi teil« (DA 193). Das Volk Gottes ist »kraft seiner Taufe« (DA 10, 160, 186, 505) zu Jüngerschaft und Mission berufen (vgl. DA 153). »Durch die Salbung des Heiligen Geistes und durch seine besondere Einheit mit Christus« (DA 193) ist die Sendung des Priesters »ein Geschenk für die Gemeinde« (ebd.). Durch die Wirklichkeit der Taufe ist die Sendung des Priesters der Sendung des Volkes Gottes dienend zugeordnet.

2.2 Stolpersteine und Wegmarken

Dem *Annuario Statisticum Ecclesiae* zufolge, den das DA zitiert, betrug das Bevölkerungswachstum Lateinamerikas von 1974 bis 2004 fast 80%, während die Zahl der Priester nur um 44,1% stieg und die der Ordensschwesterinnen sogar nur um 8% (vgl. DA 100a; 315). Zusammenfassend kann man also sagen, dass ein Priester heute doppelt so viele Gläubige und ein doppelt so großes Gebiet zu betreuen hat wie vor 30 Jahren, obwohl jedes Jahr ein Prozent der brasilianischen Katholiken zu anderen Kirchen überwechseln. Die Landflucht, die postmoderne religiöse Bindungslosigkeit, eine Kirchenstruktur, die den pastoralen An-

4 Max WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Studienausgabe, Tübingen 1972, hier Erster Halbband, Zweiter Teil, Kapitel V., § 10, 321ff.

forderungen nicht gerecht wird – all dies und noch viele andere Faktoren haben zu einem Schwund an Priestern und Gläubigen in Lateinamerika geführt.

Aparecida weist keinen Weg zu einer wirklichen Veränderung der Kirchenstruktur, aber erinnert daran, dass das pastorale Problem dringend einer Lösung bedarf und macht eine Reihe von Vorschlägen in Bezug auf die Aus- und Weiterbildung. Der erste Vorschlag besteht aus einer Folge von Imperativen: Kommt schneller voran! Setzt klare Prioritäten! Entdeckt freiwillige Mitarbeiter unter den Laien! Die Mission der Kirche steht historisch und eschatologisch unter Zeitdruck. An vielen Stellen mahnt das DA besondere Dringlichkeit an, und dies im pastoralen (DA 368, 389, 437, 456, 518, 548) und sozialen Bereich (DA 148, 384, 550). »Die Liebe Christi drängt uns« (2 Kor 5,14), die Strukturen des Todes zu zerstören, die Logik der Systeme zu unterbrechen und die Langsamkeit der Bürokratie zu hinterfragen.

Aber wer soll das denn alles tun? Darauf gibt das DA kaum eine Antwort. Die Erkenntnis, dass die Kirche als Gottesvolk eine missionarische Natur hat, hat zwar die Aufgaben vervielfacht, aber nicht die Zahl der pastoralen Mitarbeiter. Und genau hier setzt der zweite Vorschlag an: Lasst uns die »missionarische Natur« in allen Getauften entdecken! Schon seit den Anfängen des Christentums war das die große pastorale Aufgabe: Wie macht man aus Leuten, die aus Gründen der Kultur oder Tradition Christen sind, missionarische Nachfolger Christi? Wie macht man aus einem Brasilien der Getauften ein missionarisches Brasilien?

Ein historischer Blick über die pastorale Wirklichkeit sagt uns, dass eine Gruppe von Getauften kaum über mehrere Generationen hinweg ein »religiöses Virtuosentum« als Modell für den Alltag durchgehalten hat.⁴ Solch ein radikales Modell kann nur von Individuen, nicht aber von Gemeinden gelebt werden. Es würde die Gemeinden zu einer Tugendethik verpflichten, der zufolge alle aufgrund ihres Taufversprechens rund um die Uhr an der Verbesserung der Welt arbeiten müssten. Sowohl die institutionelle Orthodoxie als auch die Pastoralträger vor Ort haben solchen Eifer nie lange praktisch umgesetzt. Auch wenn im DA viele emphatische Aufrufe die missionarischen Jünger zu Heroismus und Heiligkeit begeistern sollen – die Katholische Kirche als Institution empfand stets die Virtuosenreligiosität ihrer Propheten und Märtyrer als problematisch. Es ist also unwahrscheinlich, dass sich Pastoralträger in charismatische Asketen oder unermüdliche Vollzeit-Propheten verwandeln lassen. Weil der Klerus häufig allein schon mit seinen sakramentalen Pflichten überlastet ist, setzt Aparecida darauf, dass Laien und kirchliche Bewegungen großzügig missionarische Dienste übernehmen. Aber in einer urbanisierten Welt arbeiten die Laien von morgens bis abends, um ihre Familie zu ernähren. Die Lage auf dem Arbeitsmarkt, besonders in der Großstadt, lässt kaum noch Zeit zu freiwilligem missionarischen Dienst.

Damit die Diskussion über die »missionarische Natur« und die Forderung nach Gerechtigkeit und Solidarität wirklich vermittelt werden kann, reicht es nicht, die Fahne der Soziallehre (vgl. DA 69, 99f, 100c, 239, 342) zu schwenken und Forderungen an die Politiker zu stellen (vgl. DA 75s, 78, 458d, 463e, 474d). Vielleicht sollte man dazu noch einmal in *Octogesima adveniens* von Paul VI. nachlesen: »Es genügt nicht, allgemeine Grundsätze dem Gedächtnis der Menschen einzu hämmern, gute Vorsätze zu beteuern, schreiende Ungerechtigkeiten anzuprangern, mit prophetischem Freimut Straferichte anzukündigen; alles das bedeutet nichts, wenn damit nicht verbunden ist das Ernstnehmen der eigenen Verantwortung und ein entsprechend entschlossenes Handeln« (OA 48). Es genügt nicht, auf mehr Tempo der Pastoralträger zu bestehen, Strukturanpassungen in der Ämterfrage aber durch Delegation an fundamentalistische Bewegungen innerhalb der katholischen Kirche zu umgehen.

Eine wirklich missionarische, mystische und militante Kirche müsste zuerst einmal das historische Erbe und seine Vermittlungen aufarbeiten und auf den Boden des armen und verwundeten Volkes zurückkehren. In diesem Kontext könnte sinnvoll an die Ausbildung von Führungskräften gedacht werden. Die Delegierten von Aparecida betonen mehr als gomal, wie wichtig eine ganzheitliche Ausbildung solcher Führungskräfte ist. Dazu ist es notwendig, dass die Kirche klar Position bezieht zwischen den beiden politischen Projekten, die in Lateinamerika seit über 500 Jahren im Widerstreit liegen. Es gilt Ziele zu definieren, Mittel zur Verfügung zu stellen und bereit zu sein, Strukturen zu verändern.

3 Fundament: Vier Grundpfeiler

Man muss also vier Probleme berücksichtigen:

- a Die Anzahl der Priester im Verhältnis zu den Laien ist gering.
- b Die Möglichkeit, alle Getauften in missionarische Jünger oder begeisterte Mitarbeiter in den Pfarreien zu verwandeln, ist unwahrscheinlich.
- c In unserer post-modernen Welt, die von neoliberaler Globalisierung und einem sozialen Bruch gekennzeichnet ist, befindet sich das Evangelium in einer Sackgasse.
- d Die hierarchischen Strukturen der Kirche lassen sich – zumindest hier und jetzt – kaum verändern.

Was können wir trotzdem tun für ein Reich Gottes, das unserem Leben erst Sinn gibt? Wir leben in einer großen Spannung zwischen den Forderungen dieses Reiches, seiner Dringlichkeit und unserer kirchlichen Loyalität (vgl. DA 185). Wie entscheiden wir richtig zwischen einer freischaffenden Jüngerschaft, die auf eigene Faust arbeitet, und einer leichtfüßigen Unterwerfung unter unzeitgemäße institutionelle Forderungen?

Man kann das DA mit einem Schmuckkästchen voller Perlen vergleichen; darin sind einige sehr wertvoll, andere nur aus Glas, alle aber auf einen dünnen Draht aufgefädelt, wie bei einem Rosenkranz, mit seinen glorreichen, freudenreichen und schmerzhaften Geheimnissen. Ich suche also in einer gewissen Einseitigkeit echte Perlen im Text, die dem missionarischen Alltag Auftrieb geben können, ohne mich dabei auf billige Manifestationen der Freude einzulassen. Dass die »Freude« im Stichwortverzeichnis der Originalausgabe des DA 39mal erwähnt wird, ist ein Zeichen für die Präsenz charismatischer Bewegungen in Aparecida und kann, in einem bischöflichen Dokument, eine überhitzte Kompensation sein, wenn man bedenkt, dass das Wort »Kreuz« kein einziges Mal vorkommt. (vgl. DA 214). Trotzdem wollen wir uns stets der Freude und »des Grundes unserer Hoffnung« (1 Petr 3,15) erinnern, die unsere missionarische Berufung tragen.

Im Folgenden soll versucht werden, in den Dschungel des Textes von Aparecida einige Schneisen zu schlagen, die es uns ermöglichen, in Gelassenheit und mit einem geschärften Blick für die Wirklichkeit die Sache des Reiches Gottes über institutionellen Kleinkrieg hinaus zu vertreten. Hier also die vier Schneisen, die auf dem Hintergrund eines tiefen Gottvertrauens Licht und Freude in unseren missionarischen Alltag bringen:

- ◆ Die Freude, jeden Tag neu und klar zu sehen, die wir »Unterscheidung der Geister« nennen können.
- ◆ Die Freude, in der Eucharistie unser Leben als Danksagung und Gratuität in den Dienst der Armen und Notleidenden zu stellen.
- ◆ Die Freude der freiwilligen Entäußerung.
- ◆ Und die Freude des Jüngers, der in der Nachfolge Zeuge der Auferstehung ist.

3.1 Mission mit offenen Augen

Die Methode »Sehen – Urteilen – Handeln«, die Aparecida sich erneut angeeignet hat, »macht uns fähig, in der Perspektive des Glaubens die Realität zu betrachten und systematisch darzulegen, zu ihrer kritischen Beurteilung und Bewertung Kriterien zur Hand zu haben, die von Glauben und Vernunft bestimmt sind, und einen Plan zu entwickeln, um als Jünger und Missionare Jesu Christi handeln zu können« (DA 19). »Sehen« als »Gabe der Unterscheidung« bedeutet: die Realität erkennen, den Sinn suchen, frei entscheiden. Das hilft uns dabei, Fragen unserer eigenen Identität und Sendung zu klären, die ja immer in einen historischen Kontext eingebunden sind (vgl. DA 192).

Wer sind wir? Wiederum bezieht sich Aparecida auf das II. Vatikanum; dieses sieht »das Amtspriestertum im Dienst des allgemeinen Priestertums der Gläubigen, und das eine wie das andere nimmt je auf besondere Weise am Priestertum Christi teil« (DA 193, LG 10). Die Gabe der Unterscheidung der Geister hilft uns bei den Entscheidungen, die wir treffen müssen, und lässt uns die »Zeichen der Zeit« im richtigen Licht sehen, »um uns in den Dienst des Reiches Gottes zu stellen« (DA 33, vgl. GS 4).

Wo ist unser Platz in dieser Welt, die zwischen Arm und Reich geteilt ist, zwischen Glauben und Säkularisation? Manchmal scheinen wir uns in einem ewigen Kreislauf zu bewegen: Aus der Stammeswelt wurden wir in das Kolonialsystem Portugals integriert, dann in den Nationalstaat Brasilien, der gerade seine politische und wirtschaftliche Autonomie an die Globalisierung verliert. Die Globalisierung ist eine neue Kolonisation durch Märkte und Kommunikationsapparate. Und jetzt gibt es in der post-modernen Welt und vor allem unter den Jugendlichen Anzeichen für eine Art von Neo-Tribalismus, allerdings ohne ein gemeinsames Anliegen. Die post-moderne Welt wird zur post-säkularen Welt. Religion ist plötzlich wieder gefragt. Es scheint, dass wir weltweit in eine Rückkehr zum Religiösen hinein gesogen werden, oft ohne klare Gottesvorstellung, mit konkurrierenden Göttern, mit der Neigung zu Gewalt, zu Fundamentalismus und Fanatismus, mit esoterischen Praktiken, mit banalisierenden und infantilen Zügen. Wo bleibt Gott bei dieser Regression zum Religiösen? Religion ist »in«, aber vor allem eine Religion ohne Gott, ohne den Ge Kreuzigten und ohne Leid.

Der Missionsauftrag der Priester muss sich mit dieser Kultur auseinandersetzen, »wenn er die Botschaft Jesu als einen verständlichen und hoffnungsvollen Aufruf verkünden will« (DA 194).

Worin besteht unsere Botschaft in den Favelas und auf dem Areopag der Weltkultur, deren Problem nicht der Atheismus ist, sondern die Idolatrie des Marktes? Jede Supermarkt- oder Bankkette ist heutzutage stolz auf ihre »Botschaft«, die »totale Qualität« (Volkswagen!), weltweite Solidarität (Supermarktkette Casas Bahia: »totale Hingabe«) oder Allgegenwärtigkeit (Citybank: »The City never sleeps«) verspricht.

Wir sind ein messianisches Volk, stets aufs Neue zusammengerufen zu radikaler und vieldimensionaler Umkehr: um Kranke zu heilen, Dämonen auszutreiben, Abgötter zu entlarven und die Gute Botschaft den Armen zu bringen. »Wenn ich durch Gottes Hand Dämonen austreibe, dann ist das Reich Gottes bereits zu euch gekommen« (Lk 11,20). Dieser Gott übersteigt die Vorstellungskraft dessen, was frommer Eifer sich vorgenommen und gesunder Menschenverstand sich ausgemalt hat. Alles soll anders werden zwischen den Menschen: »Wer unter euch groß sein will, der sei euer Diener; und wer unter euch der Erste sein will, der sei euer Knecht; so wie der Menschensohn nicht gekommen ist, sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen und sein Leben als Lösepreis hinzugeben für viele« (Mt 20,26ff).

Unter dieser Voraussetzung, dass alles anders sein kann, interpretieren wir die »Zeichen der Zeit«. Jesus durchwanderte seine Heimat nicht nur, »um die Schönheit der Natur zu betrachten, sondern er forderte seine Jünger dazu auf, die Botschaft zu entdecken, die in den Dingen verborgen ist« (DA 470). Die Lektüre der Wirklichkeit ist ein täglicher und gemeinschaftlicher Prozess, der »die Sorge um die geistige Dimension des Menschen mit den Sorgen um seine ganz konkreten Bedürfnisse« verbindet (DA 176). Nur eine so umfassend verstandene Mission kann eine umfassende Erneuerung bewirken. Angesichts der Schwierigkeit, die Realität zu entziffern, und unseres nur in Analogien möglichen Zugangs zur Wahrheit, ist die angestrebte Unterscheidung der Geister immer vorläufig, ambivalent und nur möglich in einem tiefen Vertrauen auf Gott, das fähig ist, Ihn zu preisen, wie Hiob, in Zeiten der Prüfung und Verlassenheit.

3.2 Mission als eucharistische Danksagung

Auf besondere Weise gepriesen ist der Herr in der eucharistischen Danksagung. Aparecida wird nicht müde, besonders diesen Aspekt herauszustellen. Bei der Feier des Passah-Mysterium in Leben und Liturgie »nimmt die christliche Existenz eine wahrhaft eucharistische Form an. [...] Die Eucharistie, unerschöpfliche Quelle für die Berufung des Christen, ist zugleich eine unaufhörliche Quelle für den missionarischen Impuls. Hier bestärkt der Heilige Geist die Identität des Jüngers und weckt in ihm den entschiedenen Willen, mutig anderen weiterzusagen, was er gehört und erfahren hat« (DA 251). Obwohl die Delegierten von Aparecida immer wieder den Besuch der Sonntagsmesse unterstreichen, wissen sie wohl, dass dies vielen Menschen, vor allem im Landesinnern und an der Peripherie der Großstädte, gar nicht möglich ist, und trösten sie: »Den vielen tausend Gemeinden mit Millionen Mitgliedern, die keine Gelegenheit haben, an der sonntäglichen Eucharistiefeyer teilzunehmen, möchten wir mit tief empfundener pastoraler Herzlichkeit sagen, dass auch sie ›dem Sonntag entsprechend‹ leben können«, indem sie im sonntäglichen Wortgottesdienst das Passah-Mysterium feiern und das Wort Gottes aufmerksam hören (DA 253).

Vielleicht haben wir uns in den letzten Jahren allzu sehr auf die pentekostale Schaukultur kirchlicher Bewegungen eingelassen. Wir haben den Altar in eine Bühne verwandelt, die Messe in eine heiter aufgeheizte Wahlveranstaltung und die Predigt in eine Schulstunde. Bei all dem handelt es sich um Abschaltmechanismen, die mit dem wirklichen Leben der Leute gar nichts zu tun haben. Im Mittelpunkt der Eucharistie steht das Geheimnis des Glaubens und nicht die Werbung für den Glauben, *mysterium fidei* und nicht *propagatio fidei*. Die Eucharistie ist die Feier der in den Glauben Eingeweihten und nicht eine Feier ad gentes zur Einweihung oder Mitgliederwerbung. In der Erzählung *Die Messe des Gottlosen* beschreibt Balzac einen atheistischen Chirurgen, der in Erinnerung an einen geliebten Menschen einmal im Jahr zur Messe geht. Der Atheist sucht keine Bekehrung in der Kirche Saint Sulpice, sondern die Stille, die ihm erlaubt, Gottes Stimme zu hören. Er ist einer von denen, die sich als »Atheist, Gott sei Dank!« bezeichnen und deren Zweifel am ererbten Glauben ihnen helfen, an der Menschheit nicht zu verzweifeln.

5 Vgl. dazu das Gedicht von Pablo Neruda:
Pan ¡Cuán simple y sublime eres!
/hecho de granos y de fuego;
milagro repetido / acción del hombre,
/voluntad de vida ...
Todo nació para ser / entregado,

compartido, /multiplicado.
Todos los seres /tendrán derecho a la vida ...
Así será el pan del mañana, /para todas las bocas,
sagrado y consagrado, /porque será el producto

de la más larga /y de la más dura /lucha humana.

6 Vgl. hierzu Joseph RATZINGER, Eucharistie und Mission, in: DERS., *Weggemeinschaft des Glaubens*. Kirche als Communio, Augsburg 2002, 79-106, hier 98.

In der Eucharistie schauen wir Gott, feiern ihn als Emanuel, als Gott mit uns in seiner Menschwerdung und unsere Aufnahme in die Gemeinschaft der heiligen Dreifaltigkeit. Wir feiern die wahre Präsenz dieses Gottes unter uns in der Eucharistie, die Erinnerung an das Ostermysterium, Mysterium des Kreuzes und der Auferstehung, der Erlösung und Versöhnung, die den Beginn eines Neuen Bundes markiert (Röm 3,24ff). Jede liturgische Kreativität muss sich an der Theologie des Kreuzes messen lassen, die den Kern der Eucharistie bildet (vgl. DA 241). Aus der Danksagung, der freiwilligen Hingabe des Lammes Gottes, an welche die Liturgie erinnert, erwächst dem und den Feiernden eine unerschöpfliche missionarische Energie. Die Feier der Eucharistie ist eine Brücke zur apostolischen Nachfolge. Jesus Christus »starb für alle, damit die Lebenden nicht mehr sich selbst leben, sondern ihm, der für sie starb und für sie auferweckt wurde« (2 Kor 5,15). Wir sind Anwälte und Botschafter der Gerechtigkeit und der Hoffnung, die das Ostermysterium verkünden und das Brot des Lebens vervielfachen, das Brot für alle, welches das Ergebnis sein wird von einem Leben, das die Güter dieser Welt dadurch vermehrt, dass sie diese austeilt und sich dafür einsetzt, dass dies auch andere tun.⁵ Auf diese Weise kann die »Seelsorge den Eifer für die Evangelisierung der Welt unter den Gläubigen anfachen und bewahren« (AG 39b).

Eucharistie ist der Neue Bund, der Versöhnung voraussetzt, Einheit in der Vielfalt, Solidarität bis zur letzten Konsequenz. Der heilige Paulus hat in seinem Brief an die Philipper in der Sprache der Eucharistie über seine Situation als Gefangener reflektiert, als er sein Martyrium bereits ahnte (vgl. 2 Phil 2,15ff). Der Tod des Apostels als Zeugnis hat liturgischen Charakter und zeigt uns in der Verschmelzung mit dem Opfer Christi einen Akt der Liebe, der als solcher die wahre Anbetung Gottes bedeutet.⁶

Das qualifizierte Zeugnis des Apostels partizipiert am Mysterium des Kreuzes, legt mit seinem Leben Zeugnis ab und nimmt dadurch am Kreuzesmysterium teil. Aber die gelebte eucharistische Liturgie erzeugt immer auch jene Freude, die sich in der Verwandlung des Göttlichen in der menschlichen Existenz zeigt, in der Erinnerung an eine tiefe Hoffnung und in der Hingabe für die Sache der Armen. Missionarische Gratuität ist in der eucharistischen Danksagung verwurzelt. Unsere Hoffnung, die keinen Preis hat, ist die große Verweigerung aller Kosten-Nutzen-Logik.

3.3 Mission als Entäußerung

Entäußerung ist der Beginn jener Transfiguration, die Gottes Licht in unseren Gesichtern leuchten lässt und die uns dem Mensch gewordenen Gott nahe bringt, der uns in den Ärmsten besonders nahe ist. In der Entäußerung erst sind wir zu erkennen und können die Gute Botschaft wirklich den Armen bringen. »Wenn Jesus in seinen Gleichnissen von dem Hirten spricht, der dem verlorenen Schaf nachgeht, von der Frau, die die Drachme sucht, von dem Vater, der auf den verlorenen Sohn zugeht und ihn umarmt, dann sind dies alles nicht nur Worte, sondern Auslegungen seines eigenen Seins und Tuns« (DCE 12).

In der Entäußerung – sie ist gleichzeitig *kénosis* und Gratuität – enthüllt sich die christologische und pneumatologische Dimension unserer Mission. Die Entäußerung ist eng mit Fragen der kirchlichen Orthodoxie verbunden. Sünde bedeutet Gleichgültigkeit gegenüber der Ausbeutung der Armen. In ihnen erkennt die Kirche »das Abbild ihres armen und leidenden Gründers« (LG 8c). Im Christentum hat diese Armut Gottes viele Namen: Menschwerdung, Kreuz, Eucharistie (vgl. DA 402, 207). Wahrheit wird zur Realität, wo Leben ermöglicht wird. An der Wurzel von Armut und Elend ist das Werk des »Vaters der Lüge« zu erkennen, der die soziale Ordnung zerstört. Der Heilige Geist ist der *Paráclitos*, der »Tröster«, der »Anwalt der Armen«. In einfachen Symbolen ist er zu

finden: im Wasser der Taufe und im Feuer des brennenden Dornbuschs, im Öl der Salbung und im Licht eines neuen Bewusstseins, in der nahen Taube und in der fernen Wolke. Das missionarische Paradigma hat seinen Ursprung also sowohl in der Christologie als auch in der Pneumatologie.

Der Heilige Geist ist Protagonist der Mission (RM 21b) und gleichzeitig »Vater der Armen« (Pfingstsequenz); er ist sowohl die Gabe als auch der Geber (*dator munerum*). Der Heilige Geist ist Gabe des Vaters; er ist Gott in der Geste der Gabe.⁷ Weil wir mit Gott versöhnt sind, ja, weil wir Söhne Gottes sind, darum »sandte Gott den Geist seines Sohnes in unser Herz, den Geist, der ruft: Abba, Vater« (DA 241). Die Gabe Gottes ist die Neuschöpfung der Geschöpfe, zusammengerufen aus der Zerstreuung zu Gemeinschaft und Einheit (vgl. DA 155). »Die Einheit ist vor allem eine Gabe des Heiligen Geistes« (DA 230f). Sie ist Einheit und Vielfalt im Heiligen Geist. Pfingsten ist das Gründungsfest der Mission. »Durch die Gaben des Geistes trägt die Gemeinde das Erlösungswerk des Herrn weiter [...]. Der Heilige Geist macht die Missionare in der Kirche entschlossen [...], verweist auf die Orte, die evangelisiert werden sollen, und wählt jene aus, die das Werk tun sollen« (DA 150, vgl. Apg 13,2). Und auch dies Wort der Delegierten Aparecidas in Gottes Ohr: »Wir finden kein anderes Glück und auch keine andere Priorität als die, in der Kirche Werkzeuge des Geistes Gottes zu sein, damit man Jesus Christus begegnen, ihm folgen, ihn lieben, anbeten, allen verkünden und weitergeben kann – trotz aller Schwierigkeiten und Widerstände« (DA 14). Im Heiligen Geist stellen wir uns den Herausforderungen der Realität. Er macht uns »zu großzügigen, kreativen Menschen, die frohen Herzens verkündigen und ihren missionarischen Dienst tun« (DA 285).

In der Treue zum Heiligen Geist erkennen wir die Notwendigkeit, die Kirche »durch spirituelle, pastorale und auch institutionelle Reformen zu erneuern« (DA 367). Man wird sich fragen müssen, ob die lateinamerikanische Kirche insgesamt und mit allen Konsequenzen wirklich soviel Erneuerung will, dass durch sie »ein Ruck« geht, »damit sie nicht mehr aus Bequemlichkeit, Apathie und Lethargie das Leid der Armen auf dem Kontinent unbeachtet lässt« (DA 362). Will sie wirklich »ein neues Pfingsten«, wie sie behauptet, und den »kräftigen Rückenwind des Heiligen Geistes« (DA 551), der sie »aus Ohnmacht, Hoffnungslosigkeit und Anbiederung an die Umgebung befreit« (DA 362)?

Mit einem melancholischen Unterton und in der Hoffnung auf die göttliche Vorsehung kommt das DA zum Schluss: »Lasst uns mit den Booten aufs Meer hinausfahren [...], ohne Furcht vor den Stürmen, in der Überzeugung, dass Gottes Vorsehung große Überraschungen für uns bereithält« (DA 551).

3.4 Mission als Nachfolge

Die Mission der Nachfolge ist die Mission der Zeugen. Die Delegierten von Aparecida betrachten »das persönliche Zeugnis als eine entscheidende Komponente im Glaubensleben« (DA 55). Ohne es ausdrücklich zu erwähnen, erinnert das DA an *Evangelii nuntiandi* von 1975, wo mit schlichter Klarheit gesagt wird: »Der Mensch unserer Zeit hört eher auf die Zeugen als auf die Lehrmeister« (EN 41). Die Jünger Christi haben »vorrangig die Aufgabe, die Liebe zu Gott und zum Nächsten durch konkrete Werke unter Beweis zu stellen« (DA 386). Nur das Zusammenwirken von Verkündigung und Zeugnis führt

⁷ Vgl. AUGUSTIN, *Die Dreifaltigkeit*, Buch XV, 29.

die Menschen zur Umkehr und zur Veränderung ihres Lebens (vgl. DA 226a). Mission bedeutet, »die Erfahrung der Christusbegegnung mit anderen zu teilen« (DA 145). So heißt Mission also: das Evangelium vom Reich Gottes verkünden und bezeugen in der größeren Liebe zu Gott. »So wie Jesus Zeuge für das Geheimnis des Vaters ist, so sind die Jünger Zeugen für den Tod und die Auferstehung des Herrn, bis er wiederkommt« (DA 144). Und schließlich erwartet Aparecida »von allen, die in Christus leben [...] ein besonders glaubwürdiges Zeugnis der Heiligkeit und Verantwortung« (DA 352). Das DA artikuliert dieses Zeugnis, das in den Kämpfen für die Sache des Gottesreiches, für die Sache der Armen und Anderen abgelegt wird, mit der Gegenwart Jesu. Er »ist anwesend in jenen, die im Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden und für das Gemeinwohl Zeugnis ablegen bis zur Hingabe ihres eigenen Lebens« (DA 256). Das alles ist nicht neu, aber doch bemerkenswert bei dem gespannten Verhältnis, vor allem des römischen Sektors, zu den lateinamerikanischen Märtyrern. Weiter heißt es im DA: »In besonderer Weise finden wir Jesus auch in den Armen, Bedrückten und Kranken (Mt 25,37-40), die unseren Einsatz fordern und uns mit ihrem Glauben, ihrer Geduld im Leiden und ihrem ständigen Überlebenskampf ein Beispiel sind« (DA 257). Die Mission der Nachfolge ist eine Mission der Begegnung mit dem Auferstandenen. »Wo ich bin, dort wird auch mein Diener sein (Joh 12,26)« (DA 140). Man kann diese Reihenfolge umdrehen: Wo jemand dient, dort ist Jesus. Die Armen, die für uns Glaubenszeugen sind, sind auch die Armen, die uns evangelisieren, sind sie doch »Subjekte der Evangelisierung« (DA 398).

Das Glaubenszeugnis hat immer diese beiden Seiten: die Verkündung und die praktizierte Liebe. Diese kann in caritativen Sofortmaßnahmen wirksam werden, aber auch im Kampf um Gerechtigkeit und Strukturveränderungen, der länger dauert (vgl. DA 385). Gerechtigkeit ist immer Gerechtigkeit der Auferstehung. Gott zerriss das Todesurteil seines Sohnes und erweckte ihn auf von den Toten. Im christlichen Zeugnis, das einen unermüdlichen Einsatz darstellt, »um die Würde der Menschen, insbesondere der Armen und der an den Rand gedrängten, zu verteidigen, [...] erstrahlt die Würde des Menschen« (DA 105). Aparecida bekennt sich noch einmal zu den Blutzegen Lateinamerikas: »Uns ermutigt das Zeugnis so vieler Missionare und Märtyrer in unseren Völkern, die in Vergangenheit und Gegenwart bis zur Hingabe ihres Lebens zusammen mit Christus das Kreuz getragen haben« (DA 140).

Das Glaubenszeugnis ist für den Christen nicht eine Option unter anderen, sondern ein Befehl des Herrn (vgl. DA 236, Apg 1,8). Deshalb verlangt Aparecida dieses Zeugnis von allen kirchlichen Sektoren. Die Welt der Priester ist keine andere Welt als die der Ordensleute und Laien. Alle haben besondere Aufgabenfelder und Kontexte (DA 189, 195, 315, 378, 207f, 317). Besonders in der Ausbildung von Priestern und Laien ist »die lebendige und überzeugende Begegnung mit Christus, der durch authentische Zeugen verkündigt« wird, maßgeblich (DA 290, vgl. 278a).

Das Glaubenszeugnis hat auch eine ökumenische Dimension, als »Zeugnis der Einheit« (DA 362), das alle angeht, »die in der Taufe wiedergeboren wurden« und nun in makro-ökumenischer Dimension ein »konkretes Zeugnis der Geschwisterlichkeit« ablegen sollen (DA 228). Im missionarischen Glaubenszeugnis der Personen und Gemeinden, die Jesus Christus verkünden, erfahren wir die Präsenz des Heiligen Geistes (vgl. DA 347). Auch der interreligiöse Dialog »öffnet bisher unbekannte Wege für das christliche Zeugnis, fördert die Freiheit und Würde der Völker, regt die Zusammenarbeit für das Gemeinwohl an, überwindet die durch religiösen Fundamentalismus motivierte Gewalt, erzieht zum Frieden und zum Zusammenleben der Menschen« (DA 238, vgl. 233, 237).

4 Horizonte: Orte, Aufgaben, Verpflichtungen

Bei unserer beruflichen Arbeit, in den pastoralen Strukturen, bei Kursen und Treffen ist die missionarische Natur der Kirche keine Selbstverständlichkeit. Daran versucht uns Aparecida zu erinnern, wenn von Orten, pastoralen Aufgaben und Verpflichtungen die Rede ist.

4.1 Orte, vor allem die Pfarrgemeinde

Aparecida zeichnet drei konzentrische Aktionsradien für das missionarische Handeln der Kirche: die Mission *ad gentes*, die Mission auf dem lateinamerikanischen Subkontinent und die Mission innerhalb der Pfarrgemeinde.

Mission *ad gentes* bedeutet im DA die »universale Mission« der Kirche: »Wir sind Zeugen und Missionare in den Großstädten und auf dem Lande, auf den Bergen und in den Wäldern unseres Amerika, in allen gesellschaftlichen Milieus, auf den unterschiedlichsten ›Areopagen‹ des öffentlichen Lebens der Nationen, in den äußersten Notlagen des Daseins, und wir übernehmen Verantwortung für die weltweite Sendung der Kirche *ad gentes*« (DA 548). Heute geht der Missionshorizont *ad gentes* über geografische und juristische Grenzen hinaus: »Tatsächlich sind nämlich nicht nur nichtchristliche Völker und ferne Länder, sondern auch die soziokulturellen Umfelder und vor allem die Herzen die wahren Adressaten der missionarischen Aktivität des Volkes Gottes« (DA 375). Aparecida erwartet »einen neuen Frühling für die Mission *ad gentes*« (DA 379). Wir tragen immer noch an einer schweren Schuld gegenüber Afrika, und in Asien werden wir ganz bescheiden ein Praktikum machen müssen zu Fragen des interreligiösen Dialogs.

Die Mission auf dem Subkontinent richtet sich an die Katholiken, die zwar bereits getauft, aber kaum oder wenig evangelisiert sind (vgl. DA 286). Missionarische Aufgabe wäre es daher wieder auf zu nehmen, was einmal »die neue Evangelisierung des Kulturchristentums« (vgl. RM 33, SD 24) und »Re-Evangelisierung unter den Nicht-Praktizierenden« (RM 33,37) genannt wurde. Bei der kontinentalen Mission soll sich, laut DA, ganz Lateinamerika in Missionsbereitschaft versetzen (vgl. DA 213). Wie das geschehen soll, ist allerdings noch völlig unklar.

Das DA vertraut auf die missionarische Rolle der Pfarrgemeinde, zeigt bestehende Probleme auf und schlägt, etwas pauschal, strukturelle Veränderungen vor. Aparecida schlägt vor, alle »Pfarrgemeinden missionarisch zu gestalten« (DA 173). Jede Pfarrgemeinde soll »zur Quelle missionarischer Jüngerschaft« (DA 172) werden, zu einem Ort, an dem die Armen sich zu Hause fühlen, wo das Wort Gottes gehört und gefeiert wird (vgl. DA 175) und wo Menschen eine Sendung erhalten.

Die Pfarrei ist ein Ort, wo mit Freude gefeiert wird (vgl. 175a). Und diese Freude hat eine ganz besondere Verbindung zu den Armen – die Mehrheit des Kontinents leidet unter der Geißel der Armut (vgl. DA 176) – und zum Heiligen Geist. Die Pfarrgemeinde ist dazu aufgerufen, »die gute Samariterin« zu sein (vgl. DA 176). Sie ist der lebendige Ausdruck der Kirche, die sich als »Haus der Armen« (DA 8, 524) versteht, als Ort, an dem die »vordringliche Option für die Armen« (DA 179) konkret sichtbar wird. Aber sie ist auch das Haus der Jugend (vgl. DA 446). All diesen Aufgaben ist die Pfarrei ohne gründliche Umstrukturierung nicht gewachsen. »Die Evangelisierung sowohl in den großen Städten wie auch in den ländlichen Bereichen unseres Kontinents verlangt die missionarische Erneuerung der Pfarrgemeinden. [...] Insbesondere im urbanen Bereich müssen neue Strukturen für die Pastoral geschaffen werden, da viele der jetzigen Strukturen aus einer anderen Zeit stammen und auf die Bedürfnisse des ländlichen Bereichs zugeschnitten sind« (DA 173).

Die Mehrheit der Bewohner Lateinamerikas und der Karibik wurde in der katholischen Kirche getauft und ist auch danach vielleicht noch manchmal in die Kirche gegangen (vgl. 127), aber die Pfarreien schaffen es nicht – sie haben es übrigens noch niemals geschafft –, ihre Getauften so zu begleiten, wie Aparecida es vorsieht. Die Pfarrei soll nicht nur die christliche Initiation gewähren, sondern sie soll auch »die getauften Erwachsenen, die nicht ausreichend evangelisiert sind, in das christliche Leben einführen; sie soll die getauften Kinder im Glauben erziehen, so dass sie ihre christliche Initiation nach und nach vervollständigen: sie soll die Nichtgetauften, die das *kerygma* vernommen haben und den Glauben kennen lernen möchten, in der christlichen Lehre unterweisen« (DA 293). Wie soll man aus den Pfarreien ein Netz von Gemeinschaften machen und sie aus Wartungs- und Verwaltungszentren in »Zentren missionarischer Ausstrahlung« und Fortbildung verwandeln (DA 306, vgl. 304, 309, 517e)? Die Pfarrgemeinden sind »der bevorzugte Ort, an dem die meisten Gläubigen eine konkrete Erfahrung mit Christus und der kirchlichen Gemeinschaft machen« (DA 170). Sie werden nur dann pastoral wirksam arbeiten, wenn sie sich mit den sehr verschiedenen Gruppierungen in die »Gesamtpastoral« der einzelnen Diözesen eingliedern (vgl. DA 169, 170).

Die Pfarrgemeinden müssen »sich mit all ihren Kräften entschieden auf den ständigen Prozess missionarischer Erneuerung einlassen und die morsch gewordenen Strukturen, die der Weitergabe des Glaubens nicht mehr dienen, aufgeben« (DA 365). Der bloße Vorschlag, die Strukturen in den Pfarreien zu verändern, ohne konkrete Strukturveränderungen einzuleiten, verurteilt viele Vorschläge von Aparecida von vornherein zum Scheitern.

Es gibt noch andere Herausforderungen, die Strukturen betreffen. Darunter werden im DA besonders hervorgehoben: die territoriale Ausdehnung, die Armut, die Gewalt, die ungerechte Verteilung der Priester auf dem Subkontinent (vgl. DA 197). Aparecida schlägt die Dezentralisierung der Pfarreien vor (vgl. DA 517k), ihre Entbürokratisierung (vgl. DA 203), die Vervielfältigung der Mitarbeiter und die Qualifizierung aller, die in den verschiedenen Ämtern arbeiten (vgl. DA 513, 517, 518). Das DA schlägt wegen der enormen Größe einiger Pfarreien die Aufteilung des Gebietes in Sektoren vor (372, 518c). Das alles ist nicht ganz neu.

»Die Erneuerung der Pfarrgemeinde fordert von den Pfarrern und den Priestern [...] neue Verhaltensweisen« (DA 201). Damit deutet das DA indirekt an, dass sich die Ausbildung im Seminar, die Auswahl der Kandidaten und auch die Fortbildung nicht genügend mit der pastoralen Wirklichkeit der Gemeinden auseinandergesetzt hat. Die Mehrheit der Delegierten in Aparecida kannte die Probleme, hatte aber weder die Handlungsfreiheit noch den nötigen Wagemut, neue pastorale Lösungen in Angriff zu nehmen. Die Aufgaben im Bereich des traditionellen »Kerngeschäfts« werden immer mehr und überfordern die Pfarrer und ihre Helfer. In dieser Situation appelliert Aparecida an die Laien: »Alle Laien müssen sich für die Ausbildung von Jüngern und für die Mission mitverantwortlich fühlen. [...] Eine sich erneuernde Pfarrgemeinde bezieht immer mehr Personen in immer mehr Dienste ein« (DA 202). Das wird nicht von alleine geschehen. Es erfordert neue Optionen. »Die größten Anstrengungen müssen die Pfarreien [...] für die Berufung und Ausbildung der missionierenden Laien aufwenden. Nur wenn wir viele Menschen für die Aufgaben gewinnen, können wir die Anforderungen, die heute an uns gestellt werden, erfüllen« (DA 174).

4.2 Pastorale Aufgaben

Diese konkreten Situationen stellen die Pfarrgemeinden vor vielfältige Aufgaben. »In Theologie und Pastoral müssen sich Forschung und Studium stärker den Herausforderungen stellen, die von der neuen gesellschaftlich-pluralen, differenzierter gewordenen und globalisierten Realität ausgehen, um nach neuen Antworten zu suchen, die für den Glauben und die Jüngerschaft der Mitarbeitenden in der Pastoral eine Unterstützung darstellen« (DA 345). Aparecida erinnert mehrfach an die »pastorale Kreativität« (DA 99c, 345, 403), die eine große Zahl spezifischer Pastoralen entstehen ließ und zu überraschenden Lösungen geführt habe. Das DA erwähnt einige dieser spezifischen Pastoralen, sowohl städtische als auch ländliche, darunter besonders die Pastoralen für die Obdachlosen (vgl. DA 407 ff), die Migranten (vgl. DA 411-416), die Kranken (vgl. DA 417-421), die Drogenabhängigen (vgl. DA 422-426), die Gefangenen (vgl. DA 427-430), die Familien (vgl. DA 435-437), die Kinder (vgl. DA 437-441), die Jugendlichen (vgl. DA 442-446), die Alten (vgl. DA 447-450), die Frauen (vgl. DA 451-458), die indigenen Völker und Afro-Amerikaner (vgl. DA 94-96, 529-533).

In der Mehrzahl dieser Pastoralen handelt es sich darum, »bei den Bevölkerungen, die in den durch die rücksichtslose Entwicklung am meisten geschwächten und bedrohten Gebieten leben, stärker pastoral präsent zu sein, um ihre Anstrengungen für eine gerechte Verteilung des Landes, des Wassers und der urbanen Räume zu unterstützen« (DA 474b). Seit Medellín sind viele dieser pastoralen Sorgen im kirchlichen Szenarium von Lateinamerika und der Karibik gegenwärtig. Über diese Pastoralen *ad extra* hinaus kann man im DA eine große pastorale Sorge *ad intra* erkennen, die Sorge um die Arbeiter im Weinberg des Herrn, ihre Auswahl in der »Pastoral der Berufung«, ihre Ausbildung, ihre Weiterbildung und ihre Standfestigkeit bei aller Überlastung durch pastorale Aufgaben (vgl. DA 195-200, 314-327). Kulturelle Veränderungen, die Säkularisation, Gewalt und Ungerechtigkeit betreffen das Leben in allen seinen Formen und stellen die Pastoralträger vor harte Aufgaben (vgl. DA 185). Mit einer gewissen Resignation geben die Delegierten zu, dass sie im Kontext von Aparecida »weder alle Fragen zur pastoralen Arbeit der Kirche analysieren noch fertige Projekte oder perfekte Handlungsrichtlinien vorschlagen« können (DA 431). Insgesamt appellieren sie an die Methodenvielfalt und die Kreativität, die eine größere Annäherung an die Realität Lateinamerikas ermöglichen sollen. Mit dieser pastoralen Kreativität sollen »konkrete Aktionen entworfen werden, die sich auf die Sozial- und Wirtschaftspolitiken der Staaten auswirken, damit diese die verschiedenartigen Bedürfnisse der Bevölkerung berücksichtigen und zu einer nachhaltigen Entwicklung beitragen« (DA 403).

Konkret schlägt Aparecida vor:

a Inhalte, die vom Wort Gottes ausgehen (vgl. DA 99a) und durch eine »Bibelpastoral« (DA 248) vertieft werden. Die liturgische Erneuerung soll die »festlich-feierliche Dimension des christlichen Glaubens herausstellen« (DA 99b). Alle pastoralen Anstrengungen sollen »zur Begegnung mit dem lebendigen Christus« führen (DA 99). In der missionarischen Pastoral geht es nicht um die »Erzielung pastoraler Erfolge, sondern um die Treue in der Nachfolge des Meisters, der immer nah, immer erreichbar und für alle verfügbar den starken Wunsch verspürt, Leben an alle Orte der Welt zu bringen« (DA 372).

b eine ständige pastorale Bekehrung. Diese Bekehrung wird uns zeigen, dass »auf-richtige Menschen unsere Kirche oftmals nicht deshalb verlassen, weil die nicht katholischen Gruppen etwas anderes glauben, sondern in der Hauptsache, weil sie anders leben. [...] Sie tun es nicht aus strikt dogmatischen, sondern aus pastoralen Motiven heraus [...]. So hoffen sie, anderswo Antworten auf ihre Fragen zu finden [...], Lösungen für ihre Anliegen,

die sie möglicherweise nicht, wie es sein sollte, in der eigenen Kirche ausfindig machen konnten« (DA 225). Die pastorale Bekehrung durch die »Leidensantlitze der Armen«, welches die »Leidensantlitze Christi« sind (DA 393), erzeugt einen neuen pastoralen Eifer für das »Evangelium vom Leben und Solidarität« (DA 400). »Die pastorale Umkehr unserer Gemeinschaften verlangt, von einer rein bewahrenden Pastoral zu einer entschieden missionarischen Pastoral überzugehen« (370).

c eine missionarische Pastoral. Das bedeutet keine spezifische Pastoral, sondern bezeichnet den Kern jeder pastoralen Aktivität: »Die feste Entschlossenheit zum missionarischen Tun soll alle kirchlichen Strukturen und alle Pastoralpläne von Diözesen, Pfarreien, Ordensgemeinschaften, Bewegungen und jeder kirchlichen Institution durchdringen. Ausnahmslos jede Gemeinschaft sollte sich mit all ihren Kräften entschieden auf den ständigen Prozess missionarischer Erneuerung einlassen« (DA 365). Die pastorale Fortbildung muss in allen Sektoren eine missionarische Fortbildung sein (vgl. DA 280). Um dies zu verwirklichen »sind neue pastorale Verhaltensweisen von Bischöfen, Priestern, Diakonen, Ordensleuten und von Mitverantwortlichen in der Pastoral erforderlich« (DA 291).

d Veränderungen in den Strukturen und in der Sprache. Die vorrangige Option für die Armen muss »all unsere pastoralen Prioritäten und Strukturen durchziehen« (DA 396) und zu tiefgreifenden strukturellen Veränderungen in der Kirche innerhalb einer organisch erneuerten Pastoral (169) führen. Die missionarische Erneuerung der Pastoral, sei es in den Großstädten oder auf dem Lande, erfordert dringend neue pastorale Strukturen (vgl. DA 173, 450). Die Botschaft von Aparecida ist diese: »Macht keine Land-Pastoral in der Großstadt!« (vgl. DA 513) und »Vergesst in der Großstadt nicht, dass die Kirche die ›Pastoral der Gastfreundschaft‹ (vgl. DA 517) in der ländlichen Umwelt gelernt hat!«

Die Veränderung der Strukturen betrifft auch unsere Kommunikation. »Immer noch wird bei der Evangelisierung der Katechese und allgemein in der Pastoral eine Sprache gesprochen, die für die heutige Kultur und insbesondere für die Jugendlichen kaum verständlich ist«, eine Sprache, die nicht berücksichtigt, »wie sich die existentiell bedeutsamen Codes in den von der Postmoderne beeinflussten sowie von einem breiten gesellschaftlich-kulturellen Pluralismus geprägten Gesellschaften verändert haben« (DA 100d). Oft entgeht auch das DA selbst nicht dieser befremdlichen Sprache.

e Einladung an die Laien. Die Laien sind wieder eingeladen, »am pastoralen Handeln der Kirche teilzunehmen. An erster Stelle geschieht dies durch das Zeugnis ihres Lebens, an zweiter Stelle durch ihr aktives Mittun bei der Evangelisierung, im liturgischen Leben und anderen Apostolatsformen« (DA 211). Ohne die Mithilfe der Laien ist die Evangelisierung des Kontinents schlechterdings unmöglich (vgl. DA 213). Auf diesem Weg muss weitergegangen werden. Es ist notwendig, »die effektive Mitwirkung von Frauen in solchen Diensten zu garantieren, die in der Kirche den Laien anvertraut sind, aber sie auch auf den Planungs- und Entscheidungsebenen der Pastoral« mit einzubeziehen (DA 458b).

4.3 Verpflichtungen

Das DA unterscheidet folgende Kategorien von Verpflichtungen:

- ♦ Verpflichtungen, die nur mit großen Schwierigkeiten übernommen werden können;
- ♦ Verpflichtungen, die andere spezifische Pastoralen oder nur allgemein genannte Gruppen (Jünger, Laien, Ordensfrauen, Pfarreien, Regierungen) schon übernommen haben oder übernehmen müssten und
- ♦ Verpflichtungen, welche die V. Lateinamerikanische Bischofskonferenz als Auftrag für die Gesamtkirche übernimmt.

Ich beschränke mich in diesem Zusammenhang auf die letztere Kategorie. Die V. Lateinamerikanische Bischofskonferenz verpflichtet sich als Lehramt dazu:

- ◆ »die Herausforderungen der Realität« zu hören und sich in ihnen zu engagieren (DA 285),
- ◆ »dafür zu arbeiten, dass unsere Kirche in Lateinamerika und der Karibik mit noch größerem Eifer unseren ärmsten Geschwistern zur Seite steht, sogar bis hin zum Martyrium« (DA 396), und die vordringliche Option für die Armen erneuert (vgl. DA 399),
- ◆ eine entschlossene Sozialkatechese zu organisieren (vgl. DA 505),
- ◆ eine große Mission dieses Subkontinents zu initiieren (vgl. DA 362, 376),
- ◆ für eine Zukunft zu arbeiten, in der mehr Würde und Gerechtigkeit herrschen (vgl. DA 536, 363),
- ◆ auf der Seite der indigenen Völker zu sein, ihre Identität und ihre Organisationen zu stärken und die Gesellschaft über die Realität und die Werte der indigenen Völker aufzuklären (vgl. DA 530),
- ◆ die Ökumene zu stärken, die in einer Forderung des Evangeliums begründet ist, und damit unseren Gemeinden den Sinn des Taufversprechens deutlich zu machen (vgl. DA 228),
- ◆ die Verpflichtung zum interreligiösen Dialog nicht aus den Augen zu verlieren, die anderen Religionen besser kennen zu lernen und uns um die Ausbildung von kompetenten Partnern für einen interreligiösen Dialog zu kümmern (vgl. DA 238),
- ◆ dem Evangelium des Lebens und der Solidarität einen wichtigen Platz in unseren Pastoralplänen zu verschaffen und effektivere Ausbildung und Beteiligung der Laien zu sichern (vgl. DA 400).

In die Interpretation des DA müssen der Exodus und die Utopie, dass nicht alles einfach so weitergehen kann, hinein genommen werden. Wer nur Einzelteile an einer verrosteten Apparatur auswechselt, ohne daran zu denken, das Ganze zu verändern, der führt die Armen im Kreis herum. Um der Sache der Verzweifelten willen stehen wir an der Baustelle einer samaritanischen Kirche (vgl. DA 26, 176, 419). Wir wissen, dass alles ganz anders sein kann. Ob wir Hoffnungsträger sein werden, wird sich an der Fähigkeit erweisen, neuen Grund auszuheben.

Übersetzung aus dem Portugiesischen: Gudrun Sach

Zusammenfassung

Das missiologische Erbe des II. Vatikanums kann auf zwei Begriffe gebracht werden: Die Mission ist universal und wesentlich. Sie ist kein Gefallen, den man »armen Völkern« tut, sondern eine inhärente Notwendigkeit des Evangeliums. Das Dokument von Aparecida nimmt dies auf, was die missionarischen Aufgaben der Kirche vervielfacht, aber nicht die Zahl der pastoralen Mitarbeiter. Es weist insgesamt keinen Weg zu einer wirklichen Veränderung der Kirchenstruktur und verbleibt vielfach in pastoralen Zusammenhängen zu vage, sodass viele Vorschläge von vornherein zum Scheitern verurteilt scheinen. Andererseits gleicht das Dokument einem Schmuckkasten, der auch wertvolle Perlen beinhaltet. Diesen geht der vorliegende Beitrag nach und findet sie u. a. in der Betonung und Förderung der Bibelpastoral, dem Aufruf nach ständiger pastoraler Bekehrung auch in den Strukturen und in der Sprache sowie in der Einladung an die Laien, an der Evangelisierung des Kontinents mitzuarbeiten.

Summary

The missiological legacy of the Second Vatican Council can be formulated in two concepts: Mission is universal and essential. It is not a favor done to »poor people«, but an inherent necessity of the Gospel. The document from Aparecida adopts this view which, to a great extent, increases the missionary tasks of the church, but not the number of pastoral workers. On the whole, the document does not point the way to a real change in church structure, and it frequently remains too vague in pastoral contexts so that many proposals appear doomed to failure right from the start. On the other hand, the document is like a jewelry box which holds valuable pearls as well. The contribution presented here investigates this and finds these pearls, among other places, in the emphasis on and promotion of biblical pastoral ministry, in the call for constant pastoral conversion, also in structures and in the language, as well as in the invitation to lay people to cooperate in the evangelization of the continent.

Sumario

La herencia misiológica del Concilio Vaticano II puede resumirse en dos conceptos: La misión es universal y esencial; no es un favor que se hace a los pueblos »pobres«, sino una necesidad inherente del Evangelio. El documento de Aparecida asume ese concepto, lo que multiplica las tareas misioneras de la Iglesia, pero no el número de colaboradores pastorales. El texto no muestra un camino para transformar la estructura eclesial y en los contextos pastorales se expresa de manera demasiado general, así que muchas proposiciones parecen estar condenadas de antemano al fracaso. Por otra parte, el documento parece ser un joyero, que contiene perlas preciosas. El artículo se ocupa de ellas y las encuentra en la acentuación y fomento de la pastoral bíblica, en la llamada a la conversión pastoral permanente, también en las estructuras y el lenguaje, y en la invitación a los laicos para colaborar en la evangelización del continente.

Die Option für die Armen als Bekehrung zum Evangelium

Zum hermeneutischen Hintergrund
des Schlussdokumentes von Aparecida

von Hartmut Köß

Die Aussagen des Schlussdokumentes von Aparecida zur Option für die Armen gehören für viele zu den spannendsten theologischen Reflexionen, die das lehramtliche Dokument bietet. Gleichzeitig fallen viele Parallelen zu den Schlussdokumenten der vorherigen Generalversammlungen des lateinamerikanischen Episkopats auf. Auch dem Zweiten Vatikanischen Konzil war die besondere Nähe zu den Armen und Bedrängten aller Art ein wichtiges Anliegen. Was also ist neu an Aparecida?

1 Die Option für die Armen auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil

Es ist noch gar nicht so lange her, dass wir europäische Christen uns bewusst geworden sind, dass wir nicht der Nabel der Welt sind. Erst 1947 begann mit der Unabhängigkeit Indiens der bis in die 70er Jahre hinein dauernde schwierige Emanzipationsprozess der Kolonien von ihren so genannten Mutterländern. 1955 fand die große Konferenz der blockfreien und zum Teil noch sehr jungen Staaten in Bandung statt, auf der neben der kapitalistischen »Ersten« und der sozialistischen »Zweiten« ganz selbstbewusst die unabhängige »Dritte Welt« ausgerufen wurde. Für viele unvergesslich sind aus dieser Zeit auch die Reiseberichte von Pater Leppich, der damals in ersten Fernsehberichten anschaulich aus Afrika und Asien berichtete. Mitte der 50er Jahre wurde die erste Aktion »Reis für Kalkutta« organisiert, deren Erlös Mutter Teresa zufloss. Damals begann die Kirche gerade erst, in den Ländern des Südens eigenständige Strukturen aufzubauen, neue Bistümer zu gründen und mit einheimischen Bischöfen zu besetzen. Vor diesem Hintergrund ist die erste Generalversammlung der Bischöfe aus Lateinamerika und der Karibik 1955 in Rio de Janeiro wie das frühe Signal eines wachsenden Selbstbewusstseins der Kirche in Lateinamerika. Wenn wir heute über die Option für die Armen und ihre Verwurzelung im lateinamerikanischen Kontext nachdenken, ist es hilfreich, diesen geschichtlichen Hintergrund präsent zu halten.

Papst Johannes XXIII. ging genau einen Monat vor der feierlichen Konzileröffnung auf diesen Aufbruch der »Dritten Welt« ein und sagte in einer programmatischen Rundfunkbotschaft: »Gegenüber den unterentwickelten Ländern erweist sich die Kirche als das, was sie ist und sein will, die Kirche aller, vornehmlich die Kirche der Armen.«¹ (11.9.1962). Damit war, soweit ich es überblicke, der Begriff »Kirche der Armen« offiziell geboren.

1 Papst JOHANNES XXIII., Rundfunkbotschaft an die Katholiken der Welt (11. September 1962), zitiert nach: *HerKorr* 17 (1962) 43-46, hier: 43.

2 Die Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerikas im Lichte des Konzils. Sämtliche Beschlüsse der II. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopates. Medellín 24.8.-6.9.1968, in: SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKON-

FERENZ (Hg.), *Die Kirche Lateinamerikas*. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopates in Medellín und Puebla (Stimmen der Weltkirche 8), Bonn o.J., hier: Kapitel 14, I 3.
3 Ebd., Kapitel 14, III 18.

Während des Konzils gab es dann eine theologische Arbeitsgruppe, in der u. a. Dom Helder Camara aus Brasilien mitarbeitete. Diese Gruppe trug dafür Sorge, dass sich die Theologie der »Kirche der Armen« auch in der konkreten Ausarbeitung der kirchlichen Dokumente niederschlug. So heißt es in der dogmatischen Konstitution *Lumen gentium* an zentraler Stelle: »Wie aber Christus das Werk der Erlösung in Armut und Verfolgung vollbrachte, so ist auch die Kirche berufen, den gleichen Weg einzuschlagen, um die Heilsfrucht den Menschen mitzuteilen. Christus Jesus hat, ›obwohl er doch in Gottesgestalt war, [...] sich selbst entäußert und Knechtsgestalt angenommen‹ (Phil 2,6); um unsretwillen ›ist er arm geworden, obgleich er doch reich war‹ (2 Kor 8,9). So ist die Kirche, auch wenn sie zur Erfüllung ihrer Sendung menschlicher Mittel bedarf, nicht gegründet, um irdische Herrlichkeit zu suchen, sondern um Demut und Selbstverleugnung auch durch ihr Beispiel auszubreiten. Christus wurde vom Vater gesandt, ›den Armen frohe Botschaft zu bringen, zu heilen, die bedrückten Herzens sind‹ (Lk 4,18), ›zu suchen und zu retten, was verloren war‹ (Lk 19,10). In ähnlicher Weise umgibt die Kirche alle mit ihrer Liebe, die von menschlicher Schwachheit angefochten sind, ja in den Armen und Leidenden erkennt sie das Bild dessen, der sie gegründet hat und selbst ein Armer und Leidender war. Sie müht sich, deren Not zu erleichtern, und sucht Christus in ihnen zu dienen.«

Dieser Konzilstext ist neben anderen ein wichtiger Hinweis darauf, dass schon zu Beginn der Rede von der Option für die Armen die Bekehrung zu Christus im Vordergrund stand, so wie er in den Evangelien dargestellt wird. Es lässt sich zeigen, dass dieser Impetus in der lehramtlichen Verkündigung zur Option für die Armen durchgängig präsent blieb.

2 Die Option für die Armen in den Generalversammlungen in Medellín, Puebla und Santo Domingo

Vom Geist des Konzils beseelt kehrten die Bischöfe aus Rom wieder in ihre Heimatländer zurück. Wie in Deutschland die Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik die Konzilsergebnisse in den deutschen Kontext übertrug, ergriffen auch die Bischöfe in Lateinamerika die Initiative. Sie trafen sich 1968 in Medellín in Kolumbien und benannten in einer kritischen Annäherung an die lateinamerikanische Realität sowohl die Ursachen der »ungeheuren sozialen Ungerechtigkeiten in Lateinamerika« als auch die Faktoren, die zum Eindruck einer reichen Kirche beitragen: »Es gibt genügend Fälle«, so die Bischöfe in Medellín, »in denen die Armen fühlen, dass ihre Bischöfe oder ihre Pfarrer und Ordensleute sich nicht wirklich mit ihnen, mit ihren Problemen und Ängsten identifizieren und dass sie nicht immer diejenigen unterstützen, die mit den Armen arbeiten oder sich für sie einsetzen.«² Deshalb beschlossen die Bischöfe tief greifende Reformen, die sie mit einer persönlichen Verpflichtung zur Umsetzung im eigenen Leben verbanden: Der Wohn- und Lebensstil der Bischöfe sowie ihre Kleidung soll bescheiden sein, auf Ehrentitel verzichten sie, die Verwaltung der pfarrlichen oder diözesanen Güter soll zum Wohle der ganzen Gemeinschaft kompetenten Laien anvertraut werden. Die Priester und Ordensleute sollen ein Zeugnis der Armut abgeben. Durch das Zeugnis und die Beispiele der kirchlichen Amtsinhaber erhoffen sich die Bischöfe auch eine Umkehr des ganzen Gottesvolkes. Die Bischöfe wörtlich: »So wird die Kirche, die das Werk Christi fortsetzt, ›der um unsretwillen arm wurde, da er reich war, damit wir durch seine Armut reich würden‹, vor der Welt ein klares und unmissverständliches Zeichen der Armut ihres Herrn sein.«³ Diese Umkehr der Kirche hin zu den Armen begründen die Bischöfe mit dem Hinweis, dass eine Kirche, die

das Evangelium authentisch verkünden will, glaubwürdig sein muss. »Die Evangelisierung«, so heißt es wörtlich, »braucht als Träger eine Kirche, die Zeichen ist.«⁴

Vom 26.1.-13.2.1979 berieten die Bischöfe in Puebla über »die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft« und führten die theologische Linie von Medellín insbesondere dort weiter, wo die Kirche in ihrem Verhältnis zu den Armen thematisiert wird.⁵ Systematischer als noch in Medellín wurde wieder die Methode des Dreischritts angewandt. Im ersten Teil wird die lateinamerikanische Realität aus pastoraler Perspektive analysiert: Hier können die Bischöfe auf eine Passage aus der Enzyklika *Evangelii nuntiandi* (1975) von Papst Paul VI. zurückgreifen. Ihn zitierend stellen sie fest, dass die Völker Lateinamerikas »sich mit all ihren Kräften dafür einsetzen und kämpfen, dass all das überwunden wird, was sie dazu verurteilt, am Rande des Lebens zu bleiben: Hunger, chronische Krankheiten, Analphabetismus, Armut, Ungerechtigkeiten in den internationalen Beziehungen und besonders im Handel, Situationen eines wirtschaftlichen und kulturellen Neokolonialismus, der mitunter ebenso grausam ist wie der alte politische Kolonialismus. Die Kirche hat [...] die Pflicht, die Befreiung von Millionen menschlicher Wesen zu verkünden, von denen viele ihr selbst angehören; die Pflicht zu helfen, dass diese Befreiung Wirklichkeit wird, für sie Zeugnis zu geben und mitzuwirken, damit sie ganzheitlich erfolgt.«⁶ Die Bischöfe rufen auch die Eröffnungsrede zur Generalversammlung von Papst Johannes Paul II. in Erinnerung, indem sie die soziale Situation Lateinamerikas theologisch interpretieren: »Im Licht des Glaubens betrachten wir den sich immer mehr auftuenden Abgrund zwischen Reichen und Armen als ein Ärgernis und einen Widerspruch zum Christsein. Der Luxus einiger weniger wird zur Beleidigung für das große Elend der Massen. Diese Tatsache läuft dem Plan des Schöpfers zuwider und ist gegen die Ehre gerichtet, die wir ihm schulden. In diesen Ängsten und Schmerzen sieht die Kirche eine soziale Sünde, die um so schwerer wiegt, da sie in Ländern begangen wird, die sich katholisch nennen und die Fähigkeit haben, dies abzuändern.«⁷ Dass die lateinamerikanische Kirche von dieser sozialen Situation zutiefst berührt wird, macht der folgende Abschnitt deutlich, in dem die Option für die Armen christologisch hergeleitet wird. Hier bleibt die Armut nicht im Abstrakten verhaftet, sondern bekommt konkrete Gesichter:

»Diese äußerste allgemeine Armut nimmt im täglichen Leben sehr konkrete Züge an, in denen wir das Leidensantlitz Christi, unseres Herrn, erkennen sollten, der uns fragend und fordernd anspricht in

♦ den Gesichtern der Kinder, die schon vor ihrer Geburt mit Armut geschlagen sind, die in den Möglichkeiten ihrer Selbstverwirklichung durch irreparable geistige und körperliche

4 Ebd., Kapitel 7, II 13.

5 Vgl. Hans SCHÖPFER / Emil L. STEHLE (Hg.), *Kontinent der Hoffnung. Die Evangelisierung Lateinamerikas heute und morgen. Beiträge und Berichte zur 3. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Puebla 1979 (Entwicklung und Frieden – Dokumente, Berichte, Meinungen 8)*, München/Mainz 1979; Segundo GALILEA, *Lateinamerika in den Konferenzen von Medellín und Puebla. Beispiel für eine selektive und kreative Rezeption des Konzils*, in: Hermann Josef POTTMEYER / Giuseppe ALBERIGO / Jean-Pierre JOSSUA (Hg.), *Die*

Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, Düsseldorf 1986, 85-103, hier: 98-102.

6 Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft. Dokument der III. Generalkonferenz des Lateinamerikanischen Episkopates. Puebla 26.1.-13.2.1979, in: SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), *Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellín und Puebla (Stimmen der Weltkirche 8)*, Bonn o.J., hier: Nr. 26.

7 Ebd., Nr. 28.

8 Ebd., Nr. 31-39.

9 Ebd., Nr. 30.

10 Ebd., 47. Vgl. ebd., 50, 64, 66.

11 Ebd., 50. Vgl. ebd., 65.

12 Ebd., 30.

13 Ebd., 83.

14 Ebd., 1140. In Nr. 231 stellen die Bischöfe fest: »Die Kirche der Gegenwart ist noch nicht das, wozu sie berufen ist. Es ist wichtig, diesem Umstand Rechnung zu tragen, um eine falsche und triumphierende Sicht zu vermeiden.« Vgl. Hans-Jürgen PRIEN, Puebla, in: Hans-Jürgen PRIEN (Hg.), *Lateinamerika: Gesellschaft, Kirche, Theologie*, Bd. 2: *Der Streit um die Theologie der Befreiung*, Göttingen 1981, 61-208, hier: 82f.

15 Puebla (wie Anm. 6), Nr. 1134.

Schäden behindert werden und die in unseren Städten, oftmals ausgebeutet, als Produkt der Armut und des moralischen Zerfalls der Familie ein Vagabundendasein fristen;

- ♦ den Gesichtern der jungen Menschen ohne Orientierung, da sie keinen Platz in der Gesellschaft finden und frustriert sind, insbesondere in ländlichen Gebieten und den Randzonen der Städte, da sie weder Ausbildung noch Beschäftigung finden;
- ♦ den Gesichtern der Indios und häufig auch der Afroamerikaner, die am Rand der Gesellschaft in unmenschlichen Situationen leben und somit als die Ärmsten der Armen betrachtet werden können;
- ♦ den Gesichtern der Landbevölkerung, die als gesellschaftliche Gruppe fast auf dem ganzen Kontinent in der Verbannung lebt, die manchmal des Grund und Bodens beraubt ist, sich in innerer und äußerer Abhängigkeit befindet und Vermarktungssystemen unterworfen ist, die sie ausbeuten;
- ♦ den Gesichtern der Arbeiter, die häufig schlecht bezahlt sind und Schwierigkeiten haben, sich zu organisieren und ihre Rechte zu verteidigen;
- ♦ den Gesichtern der Unterbeschäftigten und Arbeitslosen, die aufgrund der harten Bedingungen von Wirtschaftskrisen und Entwicklungsmodellen entlassen wurden, welche die Arbeiter und ihre Familien von kaltem wirtschaftlichem Kalkül abhängig machen;
- ♦ den Gesichtern der Randgruppen der Gesellschaft und derer, die auf viel zu engem Raum leben, die unter dem doppelten Druck des Mangels an materiellen Gütern und dem sichtbaren Reichtum anderer Gesellschaftsschichten leiden;
- ♦ den Gesichtern der Alten, deren Zahl ständig zunimmt und die oft von der Fortschrittsgesellschaft ausgeschlossen werden, da man unproduktive Individuen nicht brauchen kann.«⁸

Hinsichtlich der Ursachen der Armut urteilen die Bischöfe in Puebla, dass diese nicht Zufall ist, »sondern das Ergebnis wirtschaftlicher, sozialer, politischer und anderer Gegebenheiten und Strukturen«, welche »auf internationaler Ebene die Reichen immer reicher werden lassen auf Kosten der Armen«⁹. Verantwortlich dafür ist u. a. »die freie Marktwirtschaft in ihrer reinsten Ausprägung, die immer noch als Wirtschaftssystem auf unserem Kontinent gilt und durch gewisse liberale Ideologien legitimiert wird«. Sie hat »den Abstand zwischen Reichen und Armen vergrößert, weil sie das Kapital vor die Arbeit setzt, wirtschaftliche Interessen vor soziale Belange.«¹⁰ Sie bestimmt auch die technokratischen Entwicklungsmodelle, die in fast ganz Lateinamerika der Bevölkerung aufoktroiert werden und »die von den ärmsten Schichten wahrhaft unmenschliche Sozialkosten fordern, die um so ungerechter sind, als sie nicht von allen getragen werden.«¹¹

Diese soziale, ökonomische und politische Realität verlangt, so das Dokument von Puebla, »die Umkehr des einzelnen sowie tief greifende Strukturwandlungen, die den gerechten Bestrebungen des Volkes nach einer in Wahrheit sozialen Gerechtigkeit genüge tun.«¹² Die Bischöfe selbst sind seit Medellín auf diesem Weg der Umkehr: »Das Bild der Kirche als Verbündete der Mächtigen dieser Welt hat in der Mehrzahl unserer Länder einen Wandel erfahren.«¹³ Dieser Wandel hin zu einer »Kirche der Armen« ist jedoch längst nicht abgeschlossen. »Nicht alle haben wir uns in der Kirche Lateinamerikas in ausreichendem Maße für die Armen engagiert; nicht immer sorgen wir uns um sie und nicht immer sind wir solidarisch mit ihnen. Der Dienst an den Armen erfordert in der Tat eine ständige Umkehr und Läuterung aller Christen, damit eine immer vollständigere Identifizierung mit Christus, der arm war, und mit den Armen verwirklicht wird.«¹⁴ Zur Umkehr aufgerufen sind jedoch nicht nur die einzelnen Christen bzw. Bischöfe. Über die individualethische Perspektive hinaus hebt Puebla »die Notwendigkeit der Umkehr der gesamten Kirche im Sinne einer vorrangigen Option für die Armen«¹⁵ hervor. »Um die Forderung der christlichen

Armut zu leben und sie zu verkünden, muss die Kirche ihre Strukturen und das Leben ihrer Glieder, insbesondere der Pastoralträger, mit der Ausrichtung auf eine wirksame Umkehr überprüfen. Diese Umkehr beinhaltet die Forderung nach einem einfachen Lebensstil und einem völligen Vertrauen auf den Herrn, denn bei ihrer Evangelisierung zählt die Kirche mehr auf das Sein und die Kraft Gottes und seiner Gnade, als auf das ›Mehrhaben‹ und die weltliche Gewalt. So wird sie das Bild der echten Armut bieten, sie wird für Gott und den Bruder [bzw. der Schwester; H. K.] offen und immer bereit sein, und in ihr werden die Armen die Möglichkeit einer wirklichen Beteiligung haben und in ihrem Wert anerkannt werden.«¹⁶

Anders als die beiden Abschlussdokumente von Medellín und Puebla spiegelt das Schlussdokument der vierten Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe 1992 in Santo Domingo die lateinamerikanische Suche nach der ekklesialen Identität nur gebrochen wider. Zu sehr wurde diese Generalversammlung zum 500. Jahrestag der Ankunft der ersten Europäer in Amerika von römischen Vorgaben dominiert, als dass die pastorale Perspektive der lateinamerikanischen Bischöfe auf die soziale Situation in ihren Diözesen zum bestimmenden Ausgangspunkt ihrer Beratungen hätte werden können. Es war weniger Papst Johannes Paul II. selbst, der aktiv auf die Konferenz Einfluss genommen hat. Seine Bitten um Vergebung für die im Namen der Kirche begangenen Sünden, seine eindringlichen Mahnungen zu mehr Gerechtigkeit und seine Sorge um die Inkulturation des Glaubens in den pluralen ethnischen, religiösen und sozialen Lebenskontexten der Lateinamerikaner stießen im Vorfeld des 500. Jahrestages gerade bei den befreiungstheologisch orientierten Christen auf Zustimmung.¹⁷ Es war vielmehr die von der Päpstlichen Kommission für Lateinamerika (CAL) erarbeitete und bei Konferenzbeginn verteilte Geschäftsordnung der Generalversammlung, die so viele Teilnehmer und Beobachter enttäuschte.

Zunächst wird ohne Vorbehalte die auch nach Puebla noch umstrittene Formulierung der vorrangigen Option für die Armen bekräftigt. »Wir übernehmen mit erneuertem Elan die vorrangige Option für die Armen im Sinne des Evangeliums in Fortsetzung von Medellín und Puebla.«¹⁸ Um Missverständnissen vorzubeugen, konkretisieren die Bischöfe in Santo Domingo ferner, »dass die vorrangige Option für die Armen die vorrangige Option für die Mittel einschließt, mit Hilfe derer die Menschen ihr Elend überwinden.«¹⁹ Die Begründung für diese Option erfolgt wieder über Jesus Christus: »Das Evangelium verkünden bedeutet, tun, was Jesus Christus tat, als er in der Synagoge erklärte, dass er gekommen war, den Armen ›das Evangelium zu verkünden‹ (vgl. Lk 4,18-19). Er, ›der reich war, wurde arm, um uns durch seine Armut reich zu machen‹ (2 Kor 8,9). Er fordert uns dazu heraus, in unserem Lebensstil und unseren kirchlichen Strukturen ein echtes Zeugnis der evangelischen Armut abzulegen, so wie er es tat. Dies ist die Grundlage, die uns zu einer vorrangigen Option für

16 Ebd., Nr. 1157f.

17 Vgl. José Oscar BEOZZO, Das II. Vatikanum und der kulturelle Wandel in Lateinamerika. Medellín, Puebla, Santo Domingo und die 500-Jahrfeier, in: Peter HÜNERMANN (Hg.), *Das II. Vatikanum*. Christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung. Einleitungsfragen (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 1), Paderborn 1998, 165-203, hier: 192-195; Hildegard LÜNING, Kirche der Armen unter Vormundschaft, in: Norbert ARNTZ (Hg.), *Retten, was zu retten ist?* Die Bischofskonferenz in Santo Domingo

zwischen prophetischem Freimut und ideologischem Zwang, Luzern 1993, 16-32, hier: 22f.

18 Neue Evangelisierung, Förderung des Menschen, Christliche Kultur. Jesus Christus gestern, heute und in Ewigkeit. Schlussdokument der IV. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe. Santo Domingo, Dominikanische Republik, 12.-28. Oktober 1992, in: SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), *Santo Domingo*. Schlussdokument (Stimmen der Weltkirche 34), Bonn 1993, Nr. 296.

19 Ebd., Nr. 275.

20 Ebd., Nr. 178. Vgl. ebd., Nr. 161, Nr. 179; Puebla (wie Anm. 6), 31-39.

21 Oscar Arnulfo ROMERO, Die politische Dimension des Glaubens. Erfahrungen der Kirche in El Salvador. Vortrag aus Anlass der Verleihung der Ehrendoktorwürde in Löwen am 2. Februar 1980, in: Antonio REISER / Paul Gerhard SCHOENBORN (Hg.), *Basisgemeinden und Befreiung*. Lesebuch zur Theologie und christlichen Praxis in Lateinamerika, Wuppertal 1981, 154-164, hier: 156.

22 Ebd., 155.

die Armen im Sinne des Evangeliums verpflichtet, die fest und unwiderruflich ist, jedoch weder ausschließlich gilt, noch jemanden ausschließt und so feierlich in den Generalversammlungen von Medellín und Puebla bestätigt wurde. [...] Im leidenden Antlitz der Armen das Antlitz des Herrn entdecken (vgl. Mt 25,31-46) ist etwas, das alle Christen zu einer tiefen persönlichen und kirchlichen Umkehr herausfordert. Im Glauben finden wir die Gesichter, die als Folge von Inflation, Auslandsschuld und sozialer Ungerechtigkeit vom Hunger entstellt sind; die Gesichter, die enttäuscht sind von den Politikern, die Versprechungen machen, die sie nicht halten; die aufgrund ihrer eigenen Kultur, die nicht respektiert, sondern im Gegenteil verachtet wird, erniedrigten Gesichter; die von der täglichen, allgegenwärtigen Gewalt in Schrecken versetzten Gesichter; die furchterfüllten Gesichter der verlassenen Kinder, die durch unsere Straßen laufen und unter unseren Brücken schlafen; die leidenden Gesichter der erniedrigten und übergangenen Frauen; die müden Gesichter der Migranten, die keine würdige Zuflucht finden; die von Zeit und Arbeit gezeichneten Gesichter derer, die nicht das Minimum haben, um in Würde zu überleben«²⁰.

3 Die Praxis der »Kirche der Armen« in Lateinamerika

Es blieb nicht bei diesen Selbstverpflichtungen der Bischöfe. Auf dem ganzen Kontinent begannen die Ortskirchen im Laufe der 60er, 70er und 80er Jahre auch praktisch zu entdecken, was es bedeutet, dass die Kirche ein Sakrament der Erlösung ist, also ein Zeichen und Werkzeug für das Reich Gottes. In mehreren Ländern Lateinamerikas herrschten zu dieser Zeit diktatorische Verhältnisse. Die Kirche stand nicht selten an der Seite der Mächtigen. Sie war zum Teil fest als Staatskirche etabliert und hielt die Gläubigen in Unmündigkeit, z. B. indem sie ihnen untersagte, selbständig aus der Bibel zu lesen: aus Angst, dass sie die Worte Gottes fehl interpretierten, wohl auch aus Angst, dass sie das Evangelium ernst nehmen könnten. Nun begannen also Bischöfe, Theologen und Gläubige die Aufbrüche des Konzils in ihr Lebensumfeld hineinzutragen. Viele Bischöfe verließen ihre kolonialen Prachtbauten und lebten fortan in den Armenvierteln. Priester ermutigten die Gläubigen, sich selbst als Jünger und Freunde Jesu zu sehen. In Basisgemeinden entwickelten sie Selbstbewusstsein und eine Begeisterung im Glauben. Hier konnte sich die neue christliche Entschiedenheit entfalten und zu einem ansteckenden Beispiel praktisch gelebten Glaubens werden, ein Zeugnis, das nicht wenige Bischöfe und Theologen beeindruckte und veränderte. Bischof Oscar Romero aus El Salvador war ein solcher Bischof. Er wurde drei Jahre später aufgrund seines Engagements für die Armen während einer Messe ermordet. In einer ergreifenden Rede sagte er einige Wochen zuvor, dass die Solidarität mit den Armen von den jeweiligen Umständen abhängig sei, eine ständige Umkehrbereitschaft und eine immer wieder neue Zuwendung zu den Armen voraussetze. »Umkehr«, so führte er aus, »das ist für uns Annäherung an die Welt der Armen.«²¹ Mit diesen Worten zeigt Romero an, in welchem Kontext sich die Kirche stets neu zu verorten hat: »Die Welt, der die Kirche dienen soll, ist für uns die Welt der Armen. [...] Und von dieser Welt sagen wir, dass sie der Schlüssel ist zum Verständnis des christlichen Glaubens, des Handelns der Kirche, der Schlüssel zum Verständnis der politischen Dimension dieses Glaubens und dieses kirchlichen Handelns. Es sind die Armen, die uns sagen, was Welt und was kirchlicher Dienst an der Welt ist.«²² Oscar Romero gibt mit dieser Standortbestimmung eine konzentrierte Zusammenfassung von dem, was lehramtlich bereits auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil und von den lateinamerikanischen Bischöfen in Medellín und Puebla ausformuliert wurde. Wenn es für die Kirche nun aber darum geht, für die Armen da zu sein und ihnen eine Hoffnung

zu geben, sich in ihre Welt hinein zu geben und ihnen eine gute Botschaft zu bringen, sie zur Befreiungspraxis zu ermutigen, ihre Rechte zu verteidigen und an ihrem Schicksal teilzuhaben – und theologisch spricht alles dafür, dass dies prioritäre Aufgaben der Kirche sind –, dann ergreift die Kirche Partei und lebt so zwangsläufig im Bereich des Politischen. In welcher Form sich die Kirche als Anwältin der Armen nun im Bereich des Politischen zu verwirklichen hat, hängt von den konkreten Umständen ab. Für die »Kirche der Armen« in El Salvador waren die Bedingungen ihres Engagements für die Armen von krassen sozialen Gegensätzen, massiven Anfeindungen seitens der Mächtigen, staatlicher Verfolgung, mangelndem Rechtsschutz und einem totalitären Regime bestimmt, das auch vor Massakern an der wehrlosen Zivilbevölkerung nicht zurückschreckte.

4 Beispiele für die römische Rezeption der Option für die Armen

Die theologische und lehramtliche Profilierung der Option für die Armen fand nicht nur in Lateinamerika statt. 1971 versammelten sich Bischöfe aus der ganzen Welt in Rom zu einer Synode. Sie verabschiedeten das Dokument »Über die Gerechtigkeit in der Welt«, in dem sie festhalten: »Der Auftrag, das Evangelium zu verkünden, erfordert heute den ungeteilten Einsatz für die volle Befreiung des Menschen [...]. Den Menschen unserer Tage kann die christliche Botschaft von Liebe und Gerechtigkeit nur dann glaubwürdig erscheinen, wenn sie sich als wirksam erweist in ihrem Einsatz für Gerechtigkeit in der Welt.«²³ Diesem Plädoyer schließt sich auch die Kongregation für die Glaubenslehre unter Kardinal Ratzinger an, die sich in der Auseinandersetzung mit der Befreiungstheologie als ihrem Gegner profiliert hat. Immerhin resümierte sie 1984: »Die Kirche, die auf der ganzen Welt Kirche der Armen sein will, ist entschlossen, den wichtigen Kampf für die Wahrheit und für die Gerechtigkeit zu führen.«²⁴ Papst Johannes Paul II. führt diesen Gedanken weiter aus. In seiner Enzyklika *Sollicitudo rei socialis* (1987) hält er fest: »Kraft ihres Auftrages aus dem Evangelium fühlt sich die Kirche an die Seite der Armen gerufen.«²⁵ An einem Beispiel konkretisiert Johannes Paul II., mit welcher Entschiedenheit die »Kirche der Armen« zu leben hat: »So gehört zur ältesten Lehre und Praxis der Kirche die Überzeugung, dass sie selbst, ihre Amtsträger und jedes ihrer Glieder durch ihre Berufung dazu angehalten sind, das Elend der Leidenden, ob nah oder fern, nicht nur aus dem ›Überfluss‹, sondern auch aus dem ›Notwendigen‹ zu lindern. Angesichts von Notfällen kann man nicht einen Überfluss an Kirchenschmuck und kostbare Geräte für die Liturgie vorziehen. Im Gegenteil, es könnte verpflichtend sein, solche Güter zu veräußern, um den Bedürftigen dafür Speise und Trank, Kleidung und Wohnung zu geben.«²⁶ An anderen Stellen formuliert die Enzyklika die gesellschaftlichen und politischen Seiten der Option für die Armen. Zunächst geht es um die Wahrnehmung der Armen in ihrer Not. »An ihnen vorbei zu sehen, würde bedeuten, dass wir dem ›reichen Prasser‹ gleichen, der so tat, als kenne er den Bettler Lazarus nicht, ›der

23 RÖMISCHE BISCHOFSSYNODE 1971, *De justitia in mundo*, in: BUNDESVERBAND DER KATHOLISCHEN ARBEITNEHMER-BEWEGUNG DEUTSCHLANDS (Hg.), *Texte zur katholischen Soziallehre*. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente. Mit Einführungen von Oswald von Nell-Breuning SJ und Johannes Schasching SJ, Bornheim, Kevelaer, 8. erw. Aufl. 1992, hier: Nr. 36.

24 KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, *Instruktion »Libertatis nuntius« über einige Aspekte der »Theologie der Befreiung«*. 6. August 1984, hg. vom SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 57), Bonn, 2. verbesserte Aufl. 1984, hier: XI 5.

25 Papst JOHANNES PAUL II., Enzyklika *Sollicitudo rei socialis* (1987), in: BUNDESVERBAND DER KATHO-

LISCHEN ARBEITNEHMER-BEWEGUNG DEUTSCHLANDS (Hg.), *Texte zur katholischen Soziallehre*. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente. Mit Einführungen von Oswald von Nell-Breuning SJ und Johannes Schasching SJ, Bornheim, Kevelaer, 8. erw. Aufl. 1992, hier: Nr. 39.

26 Ebd., Nr. 31.

27 *Sollicitudo rei socialis*, 42.

28 Papst JOHANNES PAUL II., Apos-

vor seiner Tür lag« (vgl. Lk 16,19-31). Unser tägliches Leben wie auch unsere Entscheidungen in Politik und Wirtschaft müssen von diesen Gegebenheiten geprägt sein.²⁷

Mit Blick auf das Schlussdokument von Aparecida (vgl. dort Nr. 257) ist auch seine Enzyklika *Novo millennio ineunte* (2001) interessant: »Wenn wir wirklich von der Betrachtung Christi ausgegangen sind, werden wir in der Lage sein, ihn vor allem im Antlitz derer zu erkennen, mit denen er sich selbst gern identifiziert hat: ›Ich war hungrig, und ihr habt mir zu essen gegeben; ich war durstig, und ihr habt mir zu trinken gegeben; ich war fremd und obdachlos, und ihr habt mich aufgenommen; ich war nackt, und ihr habt mir Kleidung gegeben; ich war krank, und ihr habt mich besucht; ich war im Gefängnis, und ihr seid zu mir gekommen« (vgl. Mt 25,35-36). Diese Aussage ist nicht nur eine Aufforderung zur Nächstenliebe, sie ist ein Stück Christologie, das einen Lichtstrahl auf das Geheimnis Christi wirft. Daran misst die Kirche ihre Treue als Braut Christi nicht weniger, als wenn es um die Rechtgläubigkeit geht.²⁸ Für Papst Johannes Paul II. ist die praktisch gelebte Option für die Armen also ein Kriterium für die Treue der Kirche zu Jesus Christus, mithin eine unaufgebbare Priorität im kirchlichen Selbstvollzug.

5 Die Eröffnungsansprache von Papst Benedikt XVI. zu Beginn der fünften Generalversammlung in Aparecida

Von großer internationaler Aufmerksamkeit wurde die Eröffnungsansprache von Papst Benedikt XVI. zu Beginn der fünften Generalversammlung begleitet. Einmal erinnerten sich viele mit Sorgen an die römische Dominanz bei der Generalversammlung in Santo Domingo und waren nun auf die Signale des neuen Papstes gespannt. Zum anderen erregte dessen Äußerung über die präkolumbischen Kulturen, die durch die Verkündigung Jesu und seines Evangeliums zu keiner Zeit eine Entfremdung erfahren hätten, einigen Ärger.²⁹ Und drittens enthielt die Eröffnungsansprache des Papstes mehrere Passagen, die die Bischöfe bei der anschließenden Generalversammlung zu erfrischend offenen Aussagen über die Option für die Armen inspirierten.³⁰

So stellt der Papst z. B. fest, dass uns der Glaube von der Isolation des Ich befreit und zur Begegnung mit den anderen und zur Gemeinschaft mit ihnen ruft. »In diesem Sinn«, so führt er weiter aus, »ist die bevorzugte Option für die Armen im christologischen Glauben an jenen Gott implizit enthalten, der für uns arm geworden ist, um uns durch seine Armut reich zu machen (vgl. 2 Kor 8,9).«³¹ Denn es sind die Geringsten, in denen wir Jesus und damit Gott selbst begegnen.³² Diese christologische Begründung der Option für die Armen ist zwar nicht neu, sie hat in der Eröffnungsansprache des Papstes aber ein großes Gewicht bekommen.³³ Um Missverständnissen vorzubeugen, erklärt Benedikt XVI. unmittelbar im Anschluss, dass sich eine solche Spiritualität nicht im luftleeren Raum entfalten kann. Vielmehr geht es um eine weltweite Entwicklung, die »umfassend sein, das heißt die Förderung des ganzen Menschen

tolisches Schreiben *Novo millennio ineunte* an die Bischöfe, Priester und Gläubigen zum Abschluss des Großen Jubiläums des Jahres 2000. 6. Januar 2001, in: SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), *Apostolisches Schreiben Novo millennio ineunte zum Abschluss des Großen Jubiläums des Jahres 2000*, Bonn 2001, hier: Nr. 49; vgl. ebd., 25.
29 Vgl. Eröffnungsansprache von Papst BENEDIKT XVI. zu Beginn der

5. Generalversammlung am 13. Mai 2007, in: SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), *Aparecida 2007*. Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik. 13.-31. Mai 2007 (Stimmen der Weltkirche 41), Bonn 2007, 320-342, hier: 321.

30 Vgl. Gustavo GUTIÉRREZ, Benedikt XVI. und die Option für die Armen, in: MISSIONSZENTRALE DER

FRANZISKANER (Hg.), *Neues Pfingsten oder alte Gleise?* Bischofsversammlung Aparecida 2007 (Berichte, Dokumente, Kommentare 102), Bonn 2007, 19-26.

31 Ebd., 327f.

32 Vgl. ebd., 329.

33 Diese Begründung war auch nicht zufällig oder dem Anlass geschuldet. Sie hat offensichtlich einen festen Platz in der Theologie von Papst Benedikt XVI. Vgl. dazu seine

und aller Menschen im Auge haben muss«. Er erinnert damit an die Enzyklika *Populorum progressio* und fordert alle auf, »die schwerwiegenden sozialen Ungleichheiten und die enormen Unterschiede beim Zugang zu den Gütern zu beseitigen.«³⁴ Hier muss die Kirche aktiv voranschreiten, denn sie »ist Anwältin der Gerechtigkeit und der Armen.«³⁵

6 Die Option für die Armen im Schlussdokument Aparecida

Auch die Bischöfe Lateinamerikas und der Karibik verorten die Option für die Armen mitten im Leben der Kirche. Das wird weniger daran deutlich, dass sie der Option ein eigenes kleines Kapitel widmen (Kapitel 8.3), als vielmehr daran, dass sie die unterschiedlichen pastoralen Fragen mit der Option für die Armen in Verbindung bringen. Mit Blick auf die indigenen und afroamerikanischen Völker etwa sehen sie die Kirche selbst als die, »die sich die Sache der Armen zu Eigen macht«³⁶. Auch bei der Kooperation zwischen den Völkern Lateinamerikas und der Karibik und der Integration des ganzen Kontinents halten die Bischöfe die Option für die Armen für unverzichtbar: »Damit unser gemeinsames Zuhause ein Kontinent der Hoffnung, der Liebe, des Lebens und des Friedens sein kann, müssen wir als barmherzige Samariter die Not der Armen und der Leidenden sehen sowie ›gerechte Strukturen‹ schaffen.«³⁷ Von großer Bedeutung ist, dass auch das zentrale Thema von Aparecida, die Mission und Evangelisierung, aus dieser Perspektive angegangen wird: Schließlich veranlasst »die vorrangige Option für die Armen [...] uns als Jünger und Missionare Jesu, neue, kreative Antworten zu suchen auf die vielen Auswirkungen der Armut.«³⁸

An einigen Stellen entwirft das Schlussdokument ein Selbstbildnis der Kirche in Lateinamerika. Auch hier ist das Bekenntnis zur Option für die Armen bemerkenswert. »Wir anerkennen die Lebendigkeit der pilgernden Kirche in Lateinamerika und der Karibik als Geschenk, ihre Option für die Armen, ihre Pfarrgemeinden, ihre Gemeinschaften, ihre Verbände und kirchlichen Bewegungen, ihre neuen Gemeinschaften und ihre zahlreichen Dienstleistungen auf sozialem und erzieherischem Gebiet.«³⁹ Interessant ist ferner die Verbindung zwischen der eigenen Selbstcharakterisierung und der anschließenden Entfaltung durch ein Zitat von Papst Johannes Paul II.: »Die vorrangige Option für die Armen gehört zu den charakteristischen Zügen unserer Kirche in Lateinamerika und der Karibik. Johannes Paul II. betonte, als er sich an unseren Kontinent richtete: ›Für die amerikanischen Christen [bedeutet] die Umkehr zum Evangelium, erneut alle Bereiche und Dimensionen des eigenen Lebens, besonders aber all das zu überprüfen, was das Sozialwesen ausmacht und zur Erlangung des Allgemeinwohls beiträgt.«⁴⁰ Den Gedanken der Umkehr zum Evangelium vertiefen die Bischöfe an anderer Stelle, wo sie u. a. »unsere kraftlose Weise, die Option für die Armen zu leben«⁴¹, beklagen. Am eindrücklichsten zeigt die Analyse der von der Globalisierung gekennzeichneten sozialen Wirklichkeit, durch welche Brille die Bischöfe die Welt sehen: Bei der Globalisierung »geht es nicht allein um Unterdrückung und Ausbeutung,

Ansprache vor der 35. Generalkongregation der Jesuiten am 21. Februar 2008: »Gleichzeitig ermutige ich euch, eure Sendung für die Armen und mit den Armen weiterzuführen und zu erneuern. Leider mangelt es nicht an neuen Ursachen für die Armut und Marginalisierung in einer Welt, die gezeichnet ist durch schwere ökonomische Ungleichgewichte, von Globalisierungsprozessen, die mehr

von Egoismus als von der Solidarität gesteuert sind, von verheerenden und absurden bewaffneten Konflikten. Wie ich den lateinamerikanischen Bischöfen, die am Heiligtum von Aparecida versammelt waren, gegenüber betont habe, ist die *optio preferentialis* für die Armen jenem christologischen Glauben an einen Gott implizit, der für uns arm geworden ist, um uns mit seiner Armut zu berei-

chern. (2 Kor 8) Es ist deswegen natürlich, dass der, der Gefährte Jesu sein will, auch wirklich dessen Liebe zu den Armen teilt. Für uns ist die Wahl der Armen keine Ideologie, sondern kommt aus dem Evangelium« (unveröffentlichtes Manuskript, Quelle: SJ Press Office, Übers. der Ansprache des Papstes aus dem italienischen Original).

sondern um etwas Neues, um den gesellschaftlichen Ausschluss. Durch ihn wird die Zugehörigkeit zur Gesellschaft, in der man lebt, untergraben, denn man lebt nicht nur unten, oder am Rande bzw. ohne Einfluss, sondern man steht draußen. Die Ausgeschlossenen sind nicht nur ›Ausgebeutete‹, sondern ›Überflüssige‹ und ›menschlicher Abfall‹.⁴²

Der weiter oben zitierten theologischen Vertiefung der Option für die Armen in Puebla und dem christologischen Bezug aus der Eröffnungsrede von Papst Benedikt XVI. folgend, kennzeichnen die Bischöfe in Aparecida verschiedene »Orte für die Begegnung mit Christus«: der Glaube selbst, die Lektüre der Heiligen Schrift, die Eucharistie und das Sakrament der Versöhnung, das Gebet und die Gemeinde – und in der Gemeinde in besonderer Weise jene, »die im Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden und für das Gemeinwohl Zeugnis ablegen bis hin zur Hingabe ihres eigenen Lebens«⁴³. Und wie in Puebla oder auch in *Novo millennio ineunte* sind es nicht nur die Zeugen Jesu, sondern auch die Armen selbst, mit denen sich Christus identifiziert und in denen er gefunden werden will: »In besonderer Weise finden wir Jesus auch in den Armen, Bedrückten und Kranken (Mt 25,37-40), die unseren Einsatz fordern und uns mit ihrem Glauben, ihrer Geduld im Leiden und ihrem ständigen Überlebenskampf ein Beispiel sind. Wie oft sind es gerade die Armen und Leidenden, die uns das Evangelium nahe bringen! In ihnen Jesus Christus zu erkennen und zu begegnen sowie die Rechte der Ausgeschlossenen zu verteidigen – daran misst die Kirche ihre Treue zu Jesus Christus. Jesus Christus in den Armen zu begegnen, gehört zum Kern unseres Glaubens an Jesus Christus. Indem wir sein Leidensantlitz auf den ihren wieder erkennen und ihm in den Bedrückten und Ausgegrenzten begegnen, deren unendliche Würde er selbst uns offenbart, entwickelt sich unsere Option für die Armen. Die Nachfolge Jesu Christi lässt uns Freundschaft mit den Armen schließen und macht uns mit ihrem Schicksal solidarisch.«⁴⁴ Es sind immer wieder die Konkretionen, die erkennen lassen, wie Christus in den Armen gefunden werden kann: »Christus sandte seine Apostel, das Reich Gottes zu verkündigen und die Kranken zu heilen«, so heißt es im Kapitel über das »Reich Gottes und die Förderung menschlicher Würde«. Und dann über die Kranken: »Das sind die wahren Kathedralen für die Begegnung mit Jesus, dem Herrn.«⁴⁵

7 Die Option für die Armen als integraler Bestandteil der Evangelisierung

Der bisherige Vergleich zwischen den Schlussdokumenten der letzten Generalversammlungen des lateinamerikanischen Episkopats und den anderen hier angeführten Referenztexten zur Option für die Armen zeigt immer wieder ähnliche Bezüge und Argumentationsmuster auf, wenngleich in unterschiedlicher Akzentuierung und Kontextualisierung. So verweisen die lateinamerikanischen Bischöfe schon in Puebla und Santo Domingo deutlich darauf, dass die Option für die Armen ein christologischer Kerngedanke ist. Wenn es um das Grundsätzliche geht, so scheint es, können nicht immer wieder neue Begründungen

34 Ebd., 330.

35 Ebd., 334.

36 Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik. 13.-31. Mai 2007 in Aparecida, in: BISCHOFSKONFERENZ, *Aparecida* (wie Anm. 29), 21-302, hier: Nr. 94.

37 Ebd., Nr. 537.

38 Ebd., Nr. 409.

39 Ebd., Nr. 128.

40 Ebd., Nr. 391.

41 Ebd., Nr. 100 b. Vgl. auch Nr. 393:

»Die Leidensantlitze der Armen sind Leidensantlitze Christi. Sie stellen kirchliches Handeln und kirchliche Pastoral sowie unser Verhalten als Christen zutiefst in Frage. Alles, was mit Christus zu tun hat, hat mit den

Armen zu tun, und alles, was mit den Armen zu tun hat, ruft nach Jesus Christus: ›Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan‹ (Mt 25,40).«

42 Ebd., Nr. 65.

43 Ebd., Nr. 256.

44 Ebd., Nr. 257.

45 Ebd., Nr. 417.

gefunden werden. Aber wird eine solche Rede von der Option für die Armen auch den aktuellen Herausforderungen gerecht?

Die Generalversammlung in Aparecida hatte zum Ziel, den missionarischen Geist in der Kirche und unter den Gläubigen neu zu entfachen. »Jünger und Missionare Jesu Christi – damit unsere Völker in Ihm das Leben haben«, so lautete das Thema der Generalversammlung. Unter diesem Leitwort haben die Bischöfe auch die Option für die Armen betrachtet und damit deutlich gemacht, dass sie in die Mitte der theologisch-pastoralen Suchbewegungen unserer Zeit gehört. Es ist beeindruckend, wie den Bischöfen die Weiterführung der Option für die Armen auf die Evangelisierung hin gelungen ist:

»Die Kirche soll ihrer Sendung gerecht werden, indem sie den Spuren Jesu folgt und sich sein Verhalten zu Eigen macht (vgl. Mt 9,35-36). Obwohl er der Herr ist, machte er sich selbst zum Sklaven und wurde gehorsam bis zum Tode (vgl. Phil 2,8). Obwohl er reich war, entschied er sich, unseretwegen arm zu werden (vgl. 2 Kor 8,9). So weist er uns den Weg, auf den wir als Jünger und Missionare gerufen sind. Das Evangelium lehrt uns den erhabenen Auftrag, arm zu werden, indem wir dem armen Jesus nachfolgen (vgl. Lk 6,20; 9,58), und das Evangelium vom Frieden ohne Geldbeutel und Vorratstasche zu verkündigen, ohne auf Geld oder auf die Macht dieser Welt zu vertrauen (vgl. Lk 10,4ff). Die Hochherzigkeit der Missionare offenbart die Hochherzigkeit Gottes; in der Selbstlosigkeit der Apostel tritt die Selbstlosigkeit des Evangeliums in Erscheinung.«⁴⁶ In diesem Sinne interpretieren die Bischöfe ein Zitat des Papstes über die Liebe zu Jesus Christus aus dessen Eröffnungsansprache so: »Darin besteht die Hauptaufgabe der Evangelisierung, die die vorrangige Option für die Armen, die ganzheitliche Förderung des Menschen und die authentische christliche Befreiung mit umfasst.«⁴⁷

In Aparecida ging es weniger um eine theoretische Diskussion über die Missionstheologie in der heutigen Zeit, als vielmehr um die Frage nach dem evangelisatorischen Potential in der Kirche. Wer kann wie missionarisch tätig werden und den Geist des Evangeliums in die Welt tragen? Da werden zum Beispiel die Basisgemeinden genannt: »Sie setzen sich mit ihrem evangelisierend-missionarischen Engagement unter den ganz einfachen und am Rande der Gesellschaft lebenden Menschen ein; sie machen die vorrangige Option für die Armen sichtbar.«⁴⁸ Auch die um der Gerechtigkeit willen Verfolgten und Ermordeten werden als Zeugen des Glaubens gewürdigt: »Ihr Einsatz für die Ärmsten und ihr entschiedenes Eintreten für die Würde jedes Menschen haben [der Kirche; H. K.] oft Verfolgung eingebracht und sie sogar den Tod einiger ihrer Mitglieder gekostet. Diese sind in unseren Augen Zeugen des Glaubens. Das tapfere Zeugnis unserer heiligen Männer und Frauen, auch derer, die noch nicht heilig gesprochen sind, wollen wir nicht vergessen; sie haben das Evangelium in aller Radikalität gelebt und ihr Leben für Christus, für die Kirche und für ihr Volk hingegeben.«⁴⁹ Umgekehrt bedauern die Bischöfe, dass sich nicht alle Christen die vorrangige Option für die Armen zu Eigen machen: »Die vorrangige Option für die Armen, die ihre Wurzeln im Evangelium hat, erfordert eine pastorale Aufmerksamkeit für diejenigen, die die Gesellschaft aufbauen. Wenn viele heutige Strukturen Armut verursachen, dann ist das zum Teil auch darauf zurückzuführen, dass viele Christen, die Verantwortung in Politik, Wirtschaft und Kultur tragen, den Verpflichtungen des Evangeliums nicht genügend treu sind.«⁵⁰ Mit dieser Erkenntnis sind die Bischöfe auch bei der Analyse der sozialen Probleme in Lateinamerika einen großen Schritt vorangekommen.

46 Ebd., Nr. 31. Vgl. auch Nr. 176, 353.

47 Ebd., Nr. 146. Ebenso in Nr. 399.

48 Ebd., Nr. 179.

49 Ebd., Nr. 98.

50 Ebd., Nr. 501.

51 Ebd., Nr. 545.

52 »Jünger und Missionare Jesu Christi – damit unsere Völker das Leben haben. ›Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben‹ (Joh 14,6)«

Eine der wenigen wirklich konkreten Initiativen, die die Bischöfe in Aparecida anregen, ist die Gründung eines Solidaritätsfonds. Umso interessanter ist die angeführte Begründung: »Davon überzeugt, dass der missionarische Auftrag der Evangelisierung nicht von der Solidarität mit den Armen und deren ganzheitlicher Förderung getrennt werden darf, und im Wissen darum, dass es kirchliche Gemeinschaften gibt, denen die notwendigsten Mittel fehlen, halten wir es für zwingend, ihnen zu helfen, wie es die christlichen Urgemeinden getan haben, damit sie sich wirklich geliebt fühlen. Daher müssen wir dringlich einen Solidaritätsfonds der Kirchen Lateinamerikas und der Karibik gründen, der eigenen pastoralen Initiativen zur Verfügung stehen soll.«⁵¹

Wir können davon ausgehen, dass die Hauptsorge des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik in Aparecida – dem Thema der Generalversammlung⁵² folgend – der Missionsauftrag des Evangeliums in der heutigen Zeit war. Wenn nun hinreichend überzeugend und ohne ideologische Grabenkämpfe klargestellt wurde, dass dieser Missionsauftrag nicht ohne die gelebte vorrangige Option für die Armen umgesetzt werden kann, dann ist die Option für die Armen im Herzen der Kirche angekommen – und der Papst ist auch dafür. Jetzt geht es um die Praxis.

Zusammenfassung

Die Option für die Armen war jahrzehntelang stark umstritten. Ihre Gegner wollten sie in Verkennung der eigenen spirituellen und theologischen Begrenzungen den sozialistischen Kräften Lateinamerikas zuschreiben. Die Bischöfe des Subkontinentes hingegen haben vor allem seit ihrer Generalversammlung 1979 in Puebla verstärkt die christologische Bedeutung dieser Option herausgestellt. Nun, bei der fünften Generalversammlung in Aparecida, ist die Option für die Armen im Zentrum der kirchlichen Verkündigung angekommen, anscheinend ohne dass sich jemand darüber aufregt. Dies kann durchaus als Hoffnungszeichen nicht nur für die Kirche in Lateinamerika und der Karibik gewertet werden – auch für uns.

Summary

For decades the option for the poor was extremely controversial. Its opponents, misjudging their own spiritual and theological limitations, wanted to attribute it to the socialistic forces of Latin America. The bishops of the subcontinent have, however, increasingly emphasized the Christological significance of this option, above all since their general meeting in Puebla in 1979. Now, at the Fifth General Conference in Aparecida, the option for the poor has arrived at the center of church proclamation, apparently without anyone getting worked up about it. This can be evaluated as a sign of hope not only for the church in Latin America and the Caribbean, but also for us.

Sumario

La opción por los pobres ha sido vista durante decenios de forma controvertida. Sus adversarios la atribuían a las fuerzas socialistas de América Latina, sin darse cuenta de sus propios límites espirituales y teológicos. Los obispos latinoamericanos han resaltado, sobre todo desde la Asamblea General de Puebla 1979, el significado cristológico de dicha opción. En la 5. Asamblea General en Aparecida, la opción por los pobres parece haber alcanzado el centro de la evangelización eclesial, sin que nadie se haya escandalizado. Esto puede ser visto como un signo de esperanza, no sólo para la Iglesia de América Latina y del Caribe, sino también para nosotros.

Volk Gottes oder Fußvolk?

Die Laien im Dokument von Aparecida

von Stefan Silber und Ursula Silber

1 Begriffsbestimmung: Was ist ein »Lai«?

Menschen wie uns gibt es nicht allzu viele in der katholischen Kirche, weltweit gesehen. Darum halten wir es für notwendig, vorab zu erklären, wer wir sind und von welchem Standort aus wir diesen Artikel schreiben. Wir sind eine Laien-Frau und ein Laien-Mann, beide mit theologischer Universitäts-Ausbildung und einer hauptberuflichen Anstellung in der Kirche. Das ist in Deutschland nichts Besonderes mehr, aber gerade im Blick auf die Kirche Lateinamerikas alles andere als normal. Aufgrund der völlig anders gearteten wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und auch ekklesialen Situation gibt es für die Nicht-Priester und Nicht-Ordensleute unter den Theologen z. B. in Bolivien nur eine Handvoll regulärer Stellen; das Theologiestudium bietet außerhalb des Priesterseminars keine Perspektive, infolgedessen gibt es auch nahezu keine Laien mit akademischer theologischer Ausbildung (darunter verschwindend wenige Frauen!) sowie sehr wenige theologisch gut qualifizierte Laien und Laiinnen in offiziellen kirchlichen Funktionen. Es gibt aber eben auch nicht das, woran wir in Deutschland oft denken, wenn wir über »Laien in der Kirche« sprechen: Konkurrenz(-ängste) zwischen hauptamtlichen Laien und Pfarrern, Predigtverbote und Ähnliches. Am Beginn steht also die Differenzierung: Wir sollten uns hüten, unsere mitteleuropäischen Vorstellungen, Erfahrungen und mitunter auch Konflikte auf die Situation der Kirche in Lateinamerika zu übertragen.

Stattdessen möchten wir einen Laien aus Lateinamerika selbst zu Wort kommen lassen, wie er Laien in der Kirche versteht und definiert. Miguel Miranda¹ erklärt in seinem Artikel das Abstractum »Laizität« (span. *laicidad*) von GS 36 her, nämlich als legitime Autonomie der Welt (in ihren geschichtlichen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen ... Dimensionen) von der Vormundschaft (span. »tutela«) durch die Kirche. Diese Autonomie ist in der Schöpfungsordnung begründet und daher von Gott gewollt. Wenn im innerkirchlichen Jargon von »den Laien« gesprochen werde, so sei damit ein sozio-religiöser Stand gemeint, der durch ein Defizit – das Nicht-Kleriker-Sein – definiert und auf den unteren Rängen der Hierarchie angesiedelt sei. Anders als diese hierarchische Ortszuweisung lasse sich der Laienstand aber auch als persönlicher, sozialer und theologischer Ort bestimmen, von dem aus wir wahrnehmen und denken, leben und glauben.

In Lateinamerika haben sich in den letzten 40 Jahren die Kirchlichen Basisgemeinden (Comunidades Eclesiales de Base, im Folgenden: CEBs) als neue und Bahn brechende Erfahrung von Kirche aus Laienperspektive konstituiert.² Die CEBs verstehen sich als Kirche in der Welt, im Dialog mit allen Menschen guten Willens ausgehend von der befreiungs-

¹ Vgl. i. F.: Miguel MIRANDA, *Aparecida: una mirada desde la experiencia cristiana laica latinoamericana*, in: Roberto TOMICHÁ (Ed.), *Y después de Aparecida, ¿qué? Comentarios*

al Documento de Aparecida, Cochabamba 2007, 137-168, bes. 137-149.

² Vgl. Stefan SILBER, *Anerkennung und Autonomie. Das Zusammenspiel von Basis und Hierarchie in den lateinamerikanischen Basisgemeinden*, in: *Diakonia* 38 (2007) 3, 166-172.

theologischen Option für die Armen. Sie sehen sich selbst als weitgehend autonom an, ohne die Bindung an die Ortskirche aufzugeben. In ihnen wird die Vision vom »laós« gelebt, dem einfachen, oft unterdrückten und ausgebeuteten Volk ohne Privilegien, in dem alle gleichberechtigt sind. Diese »Kirche des Volkes« ist zugleich ein Kontrastentwurf zu einer Kirche, die historisch bedingt den Anspruch der Herrschaft und Definitionsmacht über die Gesellschaft beansprucht. Tatsächlich wurden im Kontext der Basisgemeinden-Bewegung Laien und ihre Rolle als ProtagonistInnen der Ekklesiogenese zu einem wichtigen Thema der befreiungstheologischen Reflexion. Hier ist der »Sitz im Leben« der schon nahezu legendär starken Position von Männern und Frauen aus dem Laienstand in der Kirche Lateinamerikas. Als Mitglieder und Leitungspersonen der CEBs, als Katechistinnen und Katechisten in Landgemeinden und in der Gemeindekatechese des städtischen Kontextes, in vielen anderen Laienämtern (span. »ministerios laicales«) und nicht zuletzt als gläubige Männer und Frauen, die in ihrem Alltag den christlichen Glauben leben, bilden sie die vielen Millionen Laiinnen und Laien des Gottesvolkes des lateinamerikanischen Kontinentes.

2 Das Schlussdokument von Aparecida – ein positiver Blick auf die Laien

Was sagt nun das Schlussdokument der Bischofsversammlung von Aparecida über diese Gruppe, de facto: über die große, ja überwältigende Mehrheit der Christgläubigen in Lateinamerika?

Der erste Blick in das Dokument von Aparecida generiert einen positiven Eindruck: Durchgängig durch den gesamten Text finden wir häufige Erwähnungen von Laien und ihrer Rolle; offenbar sind sie ein wichtiges Thema. Auch der Blick ins Inhaltsverzeichnis macht Laien sichtbar; in Kapitel 5: »Die Gemeinschaft der missionierenden Jünger in der Kirche« finden wir einen eigenen Abschnitt mit der viel versprechenden Überschrift: »Die Männer und Frauen aus dem Laienstand, Jünger und Missionare Jesu, der das Licht der Welt ist« (5.3.4.). Das eigentlich Spannende hierbei aber ist die Zwischenüberschrift des Abschnitts 5.3.: »Missionarische Jünger mit spezieller Berufung«. Dies heißt doch, dass das Laie-Sein eine spezielle, besondere Berufung innerhalb der Kirche ist. Auch wenn die »Männer und Frauen aus dem Laienstand« in der Reihenfolge an vorletzter Stelle kommen, nämlich erst nach den Bischöfen, Priestern und Diakonen sowie vor den Religiösen, so werden sie doch nicht – wie so oft in Geschichte und Gegenwart – über das Fehlen einer besonderen Berufung definiert, sondern eine solche wird ihnen ausdrücklich zuerkannt.

Im Kontrast zu der hierarchischen Abfolge der »Stände« innerhalb der Kirche (in 5.3.) lesen wir allerdings gleich am Beginn des 5. Kapitels und noch vor der Reflexion über Dienste und Ämter einen Abschnitt über die gemeinsame Basis aller Kirchenglieder, nämlich die Taufe und das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen: Mit dem Glauben und der Taufe empfangen wir Christen den Heiligen Geist, der uns befähigt, Jesus als Sohn Gottes zu bekennen und Gott »Abba« zu nennen. Als getaufte Männer und Frauen in Lateinamerika und der Karibik sind alle »durch das gemeinsame Priestertum des Volkes Gottes« (Eröffnungsansprache 3) dazu berufen, die Gemeinschaft mit der Dreifaltigkeit zu leben und weiterzugeben, denn »die Evangelisierung ist ein Aufruf zur Teilhabe an der dreifaltigen Gemeinschaft« (Puebla 218). (Nr. 157)

Hier und an anderen Stellen wird sichtbar, dass die Vollversammlung eine Rückkehr zu den Wurzeln und dem theologischen Projekt von Medellín und Puebla intendiert, nämlich die Grundanliegen des Zweiten Vatikanischen Konzils in den Kontext der lateinamerika-

nischen Realität hinein zu buchstabieren. Dies bleibt auch im neuen Jahrtausend die Herausforderung durch die »Zeichen der Zeit«.

Das Schlussdokument von Aparecida nimmt auch zu den charakteristisch lateinamerikanischen Phänomenen und Entwicklungen wie die der CEBs sehr positiv Stellung, nämlich ebenfalls im 5. Kapitel, und zwar unter der Überschrift »Kirchliche Orte« (Nr. 178-180), außerdem im 6. Kapitel zum Thema »Ausbildungsorte« (Nr. 307-310). An dieser zuletzt genannten Textstelle finden wir auch Überlegungen zu den »Berufungen für das Laienapostolat«. Im Vergleich mit der von den Bischöfen verabschiedeten ursprünglichen spanischen Textfassung fallen im offiziellen Dokument teilweise recht tief greifende redaktionelle Kürzungen oder Veränderungen im Wortlaut auf; wiederholte Hinweise auf die Einheit mit den Hirten, die Eucharistie als Mitte des christlichen Lebens und auf die Bewahrung des Schatzes der Tradition zeigen, dass man es für notwendig hielt, die CEBs und die in ihnen tätigen Laien sehr deutlich in die kirchlichen Strukturen ein- und unterzuordnen.³

Eine kirchliche Funktion, in der Männer und Frauen aus dem Laienstand eine wichtige und tragende Rolle spielen, ist die des Katechisten / der Katechistin. Sie werden in Zusammenhang mit den schon oben erwähnten Laienämtern erwähnt (Nr. 211), gemeinsam mit den Wort-Gottes-Delegierten und den GemeindeleiterInnen. Dabei wird allerdings nicht deutlich, ob die Bischöfe sich im spanischen Wortlaut bei den »catequistas« eher die Männer (und manchmal auch Frauen) vorstellten, die in ländlichen Regionen als kirchliche Ansprechpersonen mit Leitungsverantwortung fungieren⁴ – oder doch eher die vor allem im urbanen Raum anzutreffenden MitarbeiterInnen in der Gemeindekatechese, vergleichbar den auch bei uns bekannten GruppenleiterInnen. Zu vermuten steht letzteres, da nirgendwo auf die spezifische Situation und Herausforderung der dörflichen KatechistInnen (span. »catequistas rurales«) eingegangen und eher ein städtischer Kontext vorausgesetzt wird.

Kommen wir zurück zu der Frage: Was ist eigentlich ein Laie? Gleich am Beginn des schon erwähnten Abschnitts über die Männer und Frauen aus dem Laienstand (5.3.4., Nr. 209) wird eine Definition gegeben, die LG 31 aufgreift und weitgehend zitiert: Die gläubigen Laien sind »die Christgläubigen, die, durch die Taufe Christus einverleibt, zum Volk Gottes gemacht und des priesterlichen, prophetischen und königlichen Amtes Christi auf ihre Weise teilhaftig, zu ihrem Teil die Sendung des ganzen christlichen Volkes in der Kirche und in der Welt ausüben.« (Nr. 209)

Als wichtige Elemente sind festzuhalten: die Begründung der Zugehörigkeit zum Volk Gottes durch die Taufe; die dadurch gegebene Teilhabe am priesterlichen, prophetischen und königlichen Amt Christi (mit anderen Worten das »allgemeine Priestertum« aller Getauften); die Ausübung der Sendung, und zwar in Kirche und (!) Welt. Durch das bewusste und wörtliche Zitat aus LG macht die Bischofsversammlung einmal mehr deutlich, dass sie sich auf dem Fundament des Zweiten Vatikanischen Konzils und seiner Volk-Gottes-Ekklesiologie befindet. Gerade dieser Begriff »Volk Gottes« ist im Dokument

3 José MARINS, Las CEBs en su medio siglo de historia, in: *Alternativas* 14 (2007) 125-148; Markus BÜKER, Gefälschtes Schlussdokument von Aparecida? in: *Neue Wege* 101 (2007) 11; Norbert ARNTZ, Ein gefälschtes Schlussdokument? in: MISSIONS-ZENTRALE DER FRANZISKANER (Hg.), *Bischofsversammlung Aparecida 2007. Neues Pfingsten oder alte Geleise?* (Grüne Schriftenreihe »Berichte – Dokumente – Kommentare«

Bd. 102), Bonn 2007, 49-53.

4 Stefan SILBER, Frohe Botschaft in der andinen Kultur. Inkulturierte Katechisten-Ausbildung in Bolivien, in: *Blickpunkt Lateinamerika* (2003) 1, 4-5.

5 Die Frage der Verwendung des Begriffs des Gottesvolks im Dokument von Aparecida wird ausführlicher diskutiert und belegt in: Stefan SILBER, ¿Fermento de otro mundo posible? Las laicas y los laicos en el

documento de Aparecida, in:

Alternativas 14 (2007) 32, 149-172.

6 Vgl. MIRANDA, Aparecida (wie Anm. 1), 165.

7 Im spanischen Text steht hier »han de ser parte ...«, was besser mit »müssen beteiligt werden« übersetzt würde; damit ginge es nicht um die Pflicht zur aktiven Mitarbeit, sondern das Recht auf Partizipation.

von Aparecida allerdings nicht immer eindeutig; zum Teil wird konzilsgemäß vom »Volk Gottes« (span. »Pueblo de Dios«, mit Großbuchstaben) als der ganzen Kirche gesprochen, mitunter aber auch vom »Gottesvolk« (span. »pueblo de Dios«, mit Kleinbuchstaben) im Gegensatz zum Klerus. Dann sind offenbar nur die Laien gemeint (so z. B. Nr. 282), sozusagen als »Fußvolk Gottes«. In Nr. 7 wird das »Volk Gottes« sogar der »Kirche« geradezu gegenüber gestellt, wenn es darum geht, dass »die Kirche« den Glauben des Volkes Gottes bewahren und nähren solle. Der Wortgebrauch des Schlüsselbegriffes »Volk Gottes« ist also von Ambiguität geprägt: Handelt es sich um die ganze Kirche, die sich – gegliedert in unterschiedliche Stände, Dienste und Lebensformen – als wanderndes Volk Gottes versteht? Oder ist es doch eher das »einfache Volk« – die »Herde« im Kontrast zu den »Hirten«? Dann wären die Kleriker nicht Teil des oder gar praktisch ausgeschlossen aus dem Volk Gottes, da sie ihm ja gegenüber stehen.⁵

Lesen wir weiter im Dokument; immer noch in demselben Abschnitt wird nach dem Konzil nun die Bischofsversammlung von Puebla zitiert mit der Umschreibung: Männer und Frauen im Laienstand sind »Menschen der Kirche im Herzen der Welt und Menschen der Welt im Herzen der Kirche«. (Nr. 209)

Hier wird etwas Wichtiges deutlich: »Kirche« und »Welt« sind zwei Größen, die einander gegenüber gestellt oder zumindest als zwei Pole in Kontrast gesetzt werden. Laiinnen und Laien haben sozusagen eine doppelte Identität, da sie zu beiden Körperschaften gehören und so jeweils das eine im anderen repräsentieren können. Das ist ein faszinierendes, aber durch den ihm inhärenten Dualismus auch schwieriges Modell, wie wir im Folgenden noch sehen werden.

3 Was ist der Auftrag der Laien?

Wenn wir von dieser Definition in der Nr. 209 aus nun weiter lesen, so werden in den beiden folgenden Abschnitten (Nr. 210-211) beide Seiten, die der Kirche und die der Welt, aufgegriffen und einander gegenübergestellt und jeweils in ihnen die Aufgabe und Sendung der Laien formuliert.

- ♦ Nr. 210 konkretisiert die spezifische Sendung in der Welt, nämlich ihre Veränderung und die Schaffung gerechter Strukturen in ihr. Dies geschieht einerseits grundlegend durch das Zeugnis des Lebens; andererseits werden spezielle – und dann doch wieder sehr schlagwortartige – Tätigkeitsfelder genannt wie Politik, Soziales und Wirtschaft, Kultur, Wissenschaft und Künste, Liebe, Familie, Kinder- und Jugendernziehung – um nur einige zu nennen.
- ♦ Nr. 211 beschreibt dem gegenüber die innerkirchlichen Aufgaben; grundlegend wird ebenfalls das Zeugnis des Lebens erwähnt, aber auch die aktive Mitarbeit bei der Evangelisierung, in der Liturgie und im Apostolat. An dieser Stelle werden auch die Laienämter genannt und ausdrücklich hoch geschätzt.
- ♦ Nr. 212 betont die Notwendigkeit einer soliden und guten Aus- und Fortbildung der Laien für die genannten Aufgaben. Wird damit den Laien ein Recht auf Aus- und Fortbildung zugesagt? Oder handelt es sich vielmehr um eine Reglementierung, die wenig gebildete und geschulte Laien von der Mitarbeit und Teilhabe an den Laiendiensten ausschließen könnte?⁶
- ♦ Nr. 213 gibt den Laien eine sehr aktive Rolle in der Konzeption und Durchführung der Pastoral, wenn es heißt, dass sie sich aktiv und kreativ an der Erarbeitung und Ausführung der pastoralen Projekte für die Gemeinden beteiligen (müssen)⁷. Laien sind also nicht Objekte, sondern Subjekte von Kirche und Pastoral!

♦ Nr. 214 nennt die Bewegungen und Vereinigungen, die CEBs ein »Zeichen der Hoffnung«; allerdings wird auch festgestellt, dass die Prüfung, Ermutigung und Koordination vor allem durch die Nachfolger der Apostel (d. h. die Bischöfe) mithilfe, dass diese Geistesgabe für den Aufbau der Kirche fruchtbar werde. An dieser Stelle finden wir also erneut die Gegenüberstellung von Laien(-bewegungen) und Bischöfen.

♦ Nr. 215 handelt von der Mitarbeit in Räten, durch die die Gemeinschaft innerhalb der Kirche und die Präsenz in der Welt gefördert werden sollen – wieder in dem bereits weiter oben erwähnten Ineinander und doch Gegeneinander von Kirche und Welt! Interessant ist hier der Schlusssatz, der zugleich ja den Abschnitt über die Laien insgesamt beendet: »Der Aufbau der Zivilgesellschaft im weitesten Sinne und der Aufbau der Kirchlichkeit in den Laien sind ein und dieselbe Bewegung«. Hier werden Kirche und Welt, soziales bzw. politisches Handeln und kirchliches Engagement gerade nicht gegenüber gestellt, sondern in gewisser Weise sogar miteinander identifiziert, zumindest als »ein und dieselbe Bewegung« bezeichnet. Wenn nun beide im gleichen Schwung sozusagen gefördert und konstituiert werden, so könnte man fragen, ob man dann nicht auch für die kirchliche Arbeit Werte und Haltungen wie konstruktive Kritik, Mitbestimmung, Selbstständigkeit und Verantwortlichkeit notwendig bräuchte? In jedem Falle liegt hier ein Schlüssel: Die Sendung der Laien kann sich nicht auf den »Weltdienst« beschränken – schon und gerade weil dieser sich vom »Kirchendienst« gar nicht trennen lässt.

Einige wichtige Textstellen außerhalb des zentralen Abschnittes 5.3.4. seien zumindest noch kurz erwähnt; meist unterstützen und unterstreichen sie das bereits Gesagte.

♦ Noch in der Bestandsaufnahme, gewissermaßen dem »Bericht zur Lage der Kirche« (Nr. 99c), finden wir eine ausdrückliche Anerkennung der vielfältigen Laienämter und pastoralen Dienste.

♦ Laien sollen sich mitverantwortlich fühlen, unterschiedliche missionarische Dienste übernehmen und ihre Phantasie einsetzen (Nr. 202).

♦ Die hohe Bedeutung der Aus- und Fortbildung kommt auch in Zusammenhang mit dem Thema »Diözesanes Pastoralprojekt« zur Sprache (Nr. 371); hier wie auch an anderen Stellen wird ebenfalls die Partizipation der Laien bei Entscheidungsprozessen angemahnt.

♦ Als »Jünger und Missionare im öffentlichen Leben« wird die Funktion der Laien (Nr. 505) mit der Metapher des Sauerteigs⁸ gezeichnet. Sie sollen an der Transformation der Wirklichkeit und am Aufbau einer anderen, besseren Welt mitarbeiten. Hier findet sich auch ein Hinweis auf die kirchliche Soziallehre, die zu diesem Thema ja durchaus Wichtiges beizutragen hat.

Allerdings gibt es auch signifikante »Leerstellen« im Dokument. So wird die »Transformation der Welt« nur sehr allgemein gefordert, konkrete Schritte zu gerechteren Strukturen werden nicht erwähnt: Wie soll das gehen? Ein Engagement im parteipolitischen und gewerkschaftlichen Bereich, das ja sicher dazu gehört hätte, wird beispielsweise nirgends erwähnt.⁹ In Zusammenhang damit fehlt auch eine kritische Stellungnahme zu den nominell »katholischen« Politikern und Machthabern, die zwar öffentlich die Messe

⁸ Die offizielle deutsche Ausgabe des Dokuments übersetzt »Hefe«; das span. »fermento« spielt jedoch deutlich auf LG 31 an und ist daher treffender und wortkonkordant mit Sauerteig zu übersetzen.

⁹ Christoph KRAUSS / Gerhard KRUIP, In Selbstblockaden verstrickt. Römische Korrekturen am Schlussdokument von Aparecida, in:

HerKorr 61 (2007) 9, 452.

¹⁰ Ivone GEBARA, Sobre las mujeres des-aparecidas. Breve crónica feminista a partir de la V CELAM, in: *Alternativas* 14 (2007) 34, 185-202.

¹¹ MIRANDA, Aparecida (wie Anm. 1), 165.

¹² Der spanische Ausdruck »mayor apertura de mentalidad«, der hier im Original steht, zielt stärker als die

offizielle deutsche Übersetzung auf eine ganzheitliche Öffnung der Amtsträger gegenüber den Laien ab: Nicht nur geistig, sondern auch spirituell, strukturell, organisatorisch und ekklesiologisch, das heißt von der *Gesamteinstellung* her sollen sich die Hirten den Laien gegenüber stärker öffnen.

besuchen, aber durchaus keine christliche Politik machen. Auch zu den neuen »Volksparteien« und Bewegungen, z. B. in Bolivien und Venezuela, sucht man vergeblich eine konstruktive Äußerung.

Deutlich wird darin auch, dass vor allem der große Bereich der diakonischen Dienste und Tätigkeiten ekklesiologisch viel tiefer integriert werden müsste. Im Bereich der Erziehung, der medizinischen Versorgung und Pflege, der Sozialarbeit und der Sozialpastoral arbeiten – hauptberuflich und ehrenamtlich – unzählige Männer und Frauen aus dem Laienstand, viele von ihnen auch in Leitungsverantwortung, in der Planung, Vernetzung und Organisation von Projekten. Hier sind die Laien stark! Dennoch fehlt dem Dokument von Aparecida weitgehend eine theologische Integration dieser Laienaktivitäten in die Ekklesiologie: Gerade im Dienst an den Armen konstituiert sich die Kirche.

Und trotz eines gelegentlichen Bemühens um eine inklusive Sprache bleibt ebenfalls anzumahnen: Laien sind nicht geschlechtsneutral. Laien sind immer Männer oder Frauen, mit ihrer jeweils eigenen Perspektive auf die Wirklichkeit, mit unterschiedlichen Körpererfahrungen, mit durchaus verschiedenen Rollen und gesellschaftlichen Bewertungen, mit Macht- und Ohnmachtserfahrungen ... auch und gerade innerhalb der Kirche.¹⁰ Unter die große Gruppe der Laien werden nicht nur Männer und Frauen subsumiert, sondern auch in anderer Hinsicht sehr unterschiedliche Gruppen und Personen aus unterschiedlichen Kontexten und Lebenswelten. »Laie sein« ist etwas anderes als AfroamerikanerIn, Indígena oder Nachkomme deutscher Einwanderer, ist anders am Rand einer Großstadt als in einem kleinen Weiler in den Hochanden. Diese und andere Differenzierungen sind – vielleicht bedingt durch die schwierige Aufgabe, ein Dokument für den ganzen Kontinent zu verfassen – für die Bischöfe offenbar nicht ausreichend im Blick gewesen.

4 Was ist der Auftrag an die »Hirten«?

Wie wir bereits gesehen haben, werden in einigen Passagen des Dokumentes dem »Volk Gottes« die »Hirten« gegenübergestellt; sie sollen ihre (!) Herde begleiten, ermutigen, fördern – aber auch über den rechten Glauben und die Verbundenheit mit der Weltkirche wachen und korrigierend eingreifen. Mitunter gewinnt man den Eindruck, bei den Laien handle es sich, wenn schon nicht um Schafe, so doch um unmündige, kleine Kinder.¹¹ Dennoch treffen wir auf recht überraschende Aussagen der Bischofsvollversammlung, was die Aufgabe und Verantwortung der Hirten betrifft. So lesen wir, die Hirten sollten bereit sein, den Laien Räume der Mitwirkung zu öffnen sowie Aufgaben und Verantwortlichkeiten zu übertragen (Nr. 211).

Es handelt sich also nicht nur um Partizipation der Laien, sondern auch um die Delegation von Aufgaben in ihre eigene Verantwortung. Für die oben bereits erwähnte aktive und kreative Beteiligung an der Konzeption und Durchführung von Pastoralprojekten sehen die Bischöfe die Notwendigkeit zu einem Mentalitätswandel in ihren Reihen: Seitens der Hirten bedarf es dazu einer größeren geistigen Offenheit,¹² damit sie verstehen und akzeptieren können, was die Laien, die durch ihre Taufe und Firmung Jünger und Missionare Jesu Christi sind, in der Kirche sind und tun. Anders gesagt, der Laie muss im Geist der Gemeinschaft und Partizipation sehr geachtet werden. (Nr. 213)

Diese Anforderung an sich selbst lässt ein gewisses Maß an Selbstkritik durchscheinen. Die Bischöfe (und auch die Priester und Diakone) stehen vor der theologischen und ekklesialen Herausforderung, die durch die Initiationssakramente grundgelegte Sendung und Berufung der Laien zu erkennen, zu verstehen, zu akzeptieren und zu achten.

Diese hohe Wertschätzung und Akzeptanz schließt aber für die Bischofsversammlung gewisse Kontroll- und Regulierungsfunktionen ihrerseits mit ein, wie wir bereits gesehen haben. In einer gewissen Spannung werden hier Volk und Hirten doch wieder gegenüber- und übereinander gestellt, wenn vor allem in Hinblick auf die Laienbewegungen eine angemessene Prüfung, Ermutigung, Koordination und pastorale Anleitung insbesondere durch die Nachfolger der Apostel (Nr. 215) gefordert wird. Immerhin ist das ausdrückliche Ziel dieser Hirtenaufgaben ein ekklesiales, nämlich das »Geschenk« der Laienbewegungen für den Aufbau der Kirche fruchtbar zu machen. Die »Gemeinschaft mit dem Bischof« (so Nr. 179 bzgl. der CEBs), mit anderen Worten: die Ein- und Unterordnung in die amtskirchliche Hierarchie, bleibt aber ein immer wieder eingeschränktes Kriterium und letztlich die Grenze der Eigenständigkeit und Verantwortung der Laien in ihrer Sendung. Es bleibt die Frage, ob für diese zweifellos notwendige Aufgabe der Koordination und Regulation kirchlicher Institutionen nicht andere als hierarchisch-autoritäre Mechanismen zu denken wären.

5 Ausblick

Gerade hinsichtlich der »Laienfrage« stoßen wir auf eine grundsätzliche Problematik: Die Matrix des Dokumentes ist eine Realität, in der sich »Kirche« und »Welt« gegenüberstehen, gewissermaßen als zwei zwar miteinander interagierende, aber letztlich doch getrennte, teils dualistisch gewertete Größen. In diesem Schema kann dann »die Kirche« Weisungen und Richtlinien vor allem ethisch-moralischer Art für »die Gesellschaft« geben. Und die Laien sind Wandernde zwischen den Welten, die die Verbindung beider Wirklichkeiten herstellen, vor allem aber die »Welt« verändern und missionieren.

Diese Denkweise wird aber weder der Realität gerecht, in der die Kirche Teil der pluralen Gesellschaft und »Welt« ist und sich nicht außerhalb dieser Wirklichkeit positionieren kann, noch der Ekklesiologie des Konzils. Miguel Miranda vertritt die These, dass eine solche Absetzung der Kirche von der Welt geradezu dem Prinzip der Inkarnation zuwider laufe.¹³

Im Grunde existiert längst ein tatsächlicher Pluralismus und Polyzentrismus der Kirche auch in Lateinamerika: In ihrer ganz alltäglichen Lebenswirklichkeit ist die Kirche pluraler, ökumenischer und in viel stärkerem Maße eine Kirche der Laien, als man es vermutet.

♦ Die Kirche ist pluraler: Die Bischofsversammlung erkennt und berücksichtigt zwar die diachrone Kontextualität – heute ist es anders als in der Urkirche! Es fehlt aber noch die Wahrnehmung, Anerkennung und Reflexion der vielen anderen Kontextualitäten: der geographischen, kulturellen, ethnischen Verschiedenheiten auch und gerade des lateinamerikanischen Kontinentes. Daher besitzt letztlich jeder und jede Getaufte eine kontextuelle, individuelle und konkrete Berufung: Jede getaufte Person ist anders Missionar, Missionarin, in ihrem jeweiligen Kontext. Viele Laien und Basisbewegungen suchen und finden in ihrem Umfeld überraschende »Missionsmethoden« für eine Wirklichkeit, die auch sie selbst manchmal überrascht.

¹³ MIRANDA (Aparecida [wie Anm. 1], 164) spricht in diesem Zusammenhang von »esquemas dualistas y desencarnatorios«.

¹⁴ Vgl. zur Redaktionsgeschichte dieses Mottos: Eleazar LÓPEZ HERNÁNDEZ, V Conferencia General Del Episcopado Latinoamericano. Aportes

Indigenas, in: <http://www.sjsocial.org/crt/eleazar.html> sowie das Interview mit Kardinal Francisco Javier Errázuriz Ossa in ACIdigital: <http://www.aciprensa.com/aparecida07/entrevista2.htm>.

¹⁵ Marcelo BARROS: O que aparece e o que se oculta em Aparecida,

in: <http://www.proconcil.org/document/VCELAM/Aparecida.MBarros.htm>.

¹⁶ Jon SOBRINO, El padre Arrupe. Un empujón de humanización. Carta a Ignacio Ellacuría, 25.10.2007, in: <http://eclesialia.blogia.com/2007/102501-arrupe.php>.

♦ Die Kirche ist ökumenischer: An der Basis der Gemeinden, an den Rändern der Städte und zunehmend auch in den kleinen dörflichen Gemeinschaften ist die Zusammenarbeit mit allen Menschen guten Willens (vgl. GS 22 und 52) längst selbstverständlich und alltäglich. Für die Umgestaltung der Wirklichkeit im Geiste des Evangeliums, für die Schaffung einer menschlicheren und gerechteren Welt, ist die Zusammenarbeit mit oder das Engagement in Parteien, Gewerkschaften und Volksbewegungen unerlässlich, wenn auch nicht spannungsfrei. In dieser gemeinsamen Anstrengung für eine neue Welt wächst die geistliche Gemeinschaft stets und immer wieder neu über die sichtbare Versammlung hinaus (LG 8).

♦ Die Kirche ist die Kirche der Laien: Denn sie konstituiert sich nicht hierarchisch von oben, sondern von Christus her durch die vielen einzelnen persönlichen, sehr unterschiedlichen Berufungen, die an alle ihre Glieder in Taufe und Firmung ergangen sind. Wenn auch die mediale Repräsentation und öffentliche Wahrnehmung der Kirche sich oft auf die (auch kritische) Darstellung von Papst und Bischöfen beschränkt, so sind doch nicht sie allein die Kirche.

Und letztlich geht es um das Ziel, das die Bischofsversammlung in Aparecida als Titel und Leitwort für sich und für die gesamte Kirche des Kontinents formuliert hat: »Damit unsere Völker (in Ihm) das Leben haben«¹⁴! Die Aufgabe der Kirche ist nicht sie selbst, die Wahrung und Mehrung ihrer Mitglieder oder Besitzstände – sondern der Dienst an den Völkern, das heißt an allen Menschen. Gegen eine immer noch ekklesiozentrische und selbstreferentielle Perspektive¹⁵ könnten die Laien ihrer Kirche dazu helfen, ihren eigentlichen Referenzpunkt wieder zu finden, nämlich die arm gemachten und marginalisierten Menschen innerhalb und außerhalb ihrer sichtbaren Grenzen.

Das Schlussdokument der Bischofsversammlung von Aparecida ist wegweisend, es öffnet Türen¹⁶ und zeigt neue Wege; aber es ist nicht frei von allzu traditionellen Sichtweisen und einer gewissen Ambiguität, gerade was die Rolle der Männer und Frauen aus dem Laienstand betrifft. Man darf gespannt sein auf die Rezeption und Umsetzung des Dokumentes in den kommenden Jahren; letztlich wird die Rolle der Laien und ihre Veränderungen in der Wirklichkeit buchstabiert werden müssen, immer wieder neu – von uns allen. Das Schlussdokument von Aparecida gibt uns aber auf diesen Weg die Erkenntnis mit: Ohne die Laien geht es nicht!

6 Zusammenfassende Thesen

Das Laie-Sein ist ein theologischer Ort und eine besondere Berufung, in der Kirche und in der Welt. Dabei ist darauf zu achten, dass »Kirche« und »Welt« sich nicht als zwei Wirklichkeiten gegenüber stehen, sondern dass Kirche in der Welt und ganz und gar ein Teil von ihr ist (GS). Das gemeinsame Kirche-Sein begründet sich sakramental in Taufe und Firmung; es bedeutet nicht Selbstzweck, sondern Sendung. Notwendige Dienste und Aufgaben – wie auch die Unterscheidung der Geister und die kritische Begleitung – sind Aufgaben des gesamten Gottesvolkes.

Kompetenzen und Ressourcen von Laiinnen und Laien werden oft noch zu Unrecht als Bedrohung angesehen und daher behindert und beschnitten. Hier ist eine geistige Öffnung und Änderung der Einstellung notwendig! Echte Partizipation bedeutet, die Kompetenzen der Anderen wahrzunehmen, wertzuschätzen und produktiv zum Zuge kommen zu lassen. Dazu gehört auch ein gutes Maß an Eigenverantwortung/Autonomie.

Wir brauchen eine Re-Integration der diakonischen Dimension in das kirchliche Leben. Die Befreiungstheologie nennt dies die »Option für die Armen«. Diese sind ebenfalls ein (herausragender) theologischer Ort und der Ort, an dem zuerst Kirche sich ereignet. In diesen diakonischen (und politischen) Arbeitsfeldern kommen Laien schon jetzt mit ihren Ressourcen und Kompetenzen stark zum Tragen. Die erwähnte »legitime Autonomie« (GS 36) in den weltlichen Dingen ist hier weitgehend verwirklicht. Wachsen muss noch das Bewusstsein, dass die in Diakonie und Politik tätigen und verantwortlichen Laien als Kirche handeln und Kirche sind.

Die Kirche ist neu zu verstehen als eine Lerngemeinschaft, die alle Getauften und sogar alle Menschen guten Willens umfasst. Miteinander und voneinander, reziprok und wechselseitig können wir lernen. Das ist die Chance und die Herausforderung weltkirchlicher Ereignisse wie der Bischofsversammlung von Aparecida.

Zusammenfassung

Vorliegender Beitrag beschäftigt sich mit dem Dokument von Aparecida unter dem Blickpunkt von Laiinnen und Laien. Diese werden zwar positiv aufgrund ihrer besonderen Berufung definiert und in ihrer Würde als Getaufte bestätigt, dennoch findet sich eine weit verbreitete kirchliche Gegenüberstellung von Klerikern (v. a. Bischöfen) und Laiinnen und Laien, die an einigen Stellen problematisch erscheint. Dies geht einher mit einer Absetzung der Kirche von der Welt als einer theologischen Grundmatrix mit dualistischen Zügen. Eine Re-Integration der diakonischen Dimension in das kirchliche Leben wäre hier angezeigt.

Summary

The contribution presented here concerns to the document of Aparecida as seen from the perspective of lay people. They are defined on the ground of their specific vocation and their baptismal dignity is being acknowledged. Nevertheless, one still can find a well-known ecclesiastical contrasting of clerics (above all bishops) and lay people which appears problematic in a few places. This is accompanied by a differentiation of the church from the world which is used as a basic theological matrix with dualistic characteristics. A re-integration of the welfare and social-work dimensions into church life would be appropriate here.

Sumario

El artículo se ocupa del documento de Aparecida desde la perspectiva de laicas y laicos. Estos son definidos a partir de su vocación específica y reconocidos en su dignidad de bautizados. Sin embargo, aparece con frecuencia en el texto una oposición entre clérigos (ante todo obispos) y laicos, que en algunos lugares es algo problemática. Además, la Iglesia es separada del mundo siguiendo una matriz teológica de rasgos dualistas. Una reintegración de la dimensión diaconica en la vida eclesial sería necesaria.

»Globalisierung« im Schlussdokument von Aparecida

von Michelle Becka

Der vorliegende Aufsatz umfasst zwei Teile. Der erste – ausführlichere – Teil liefert eine Darstellung der Behandlung des Phänomens der Globalisierung im Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik.¹ Ich werde die Stellen erläutern, an denen explizit von Globalisierung die Rede ist, sowie solche, die sich indirekt mit Globalisierung beschäftigen. Es gibt freilich einen Interpretationsspielraum, was noch als Folge von Globalisierung verstanden werden kann und was nicht. Meine Darstellung gibt deshalb meine eigene Sichtweise und Interpretation wieder, die nur eine von vielen möglichen ist. Neben der textnahen Darstellung werde ich Kommentare und Systematisierungsversuche² anführen, die ich am Ende zusammenfasse.

Der zweite Teil formuliert einige Gedanken zur Frage, welche Impulse von Aparecida für die Kirche in Deutschland ausgehen könnten. Es handelt sich um das überarbeitete Statement des zweiten Tages der Tagung,³ in das einige Aussagen aus der Arbeit in Kleingruppen sowie eigene Reflexionen Eingang gefunden haben.

1 Vorkommen und Behandlung des Phänomens Globalisierung im Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik

Von den zehn Kapiteln des Schlussdokuments von Aparecida sind die Kapitel eins – das Selbstverständnis betreffend – und zwei dem methodischen Feld »Sehen« zugeordnet, »Urteilen« umfasst die Kapitel drei bis sechs, »Handeln« schließlich sieben bis zehn.

In den Vorgängerdokumenten von Aparecida – Puebla, Medellín, Santo Domingo – dienen Begriffspaare wie Entwicklung / Unterentwicklung oder Kapital / Arbeit der Beschreibung und Analyse der sozio-ökonomischen Realität. Diese sind im Dokument von Aparecida in dieser Art⁴ nicht zu finden, und der Begriff »Kapitalismus« etwa taucht gar

1 Vgl. CELAM, *V. Conferencia General de Episcopado Latinoamericano y del Caribe*. Documento Conclusivo, Aparecida 2007. Diese spanische Fassung war meine Arbeitsgrundlage. Zitate sind allerdings entnommen aus der deutschen Übersetzung: SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), *Aparecida 2007*. Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik (Stimmen der Weltkirche 41), Bonn 2007.

2 Es ist bewusst von »Systematisierungsversuchen« die Rede. Es handelt sich hier immer nur um sehr partielle Systematisierungen und Vergleiche: Da das Dokument ein Kompromisspapier darstellt, in das sehr unterschiedliche Positionen eingegangen sind, bleiben diese teilweise nebeneinander stehen und erscheinen als Widersprüche. Als solche lassen sie sich nicht systematisieren. Das mag man beklagen. Gleichzeitig liegt darin jedoch auch eine Stärke, da das Dokument somit nicht eine einzige Lesart und Interpretation von Problemen als verbindlich vorschreibt.

3 »Damit unsere Völker das Leben haben.« Gemeinsame Fachtagung der Bischöflichen Hilfswerke ADVENIAT und MISEREOR zum Schlussdokument der 5. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Aparecida, 10./11.1.2008 in Schermerlenbach.

4 Zwar ist häufig von Entwicklung die Rede, aber stärker in ganzheitlicher Sicht – nicht als Kategorie zur Analyse wirtschaftlicher Zusammenhänge.

nicht auf. Der zentrale Begriff zur Charakterisierung der aktuellen sozioökonomischen und kulturellen Situation ist in diesem Dokument »Globalisierung«. Entsprechend häufig kommt der Begriff vor. Der Stichwörterindex weist darauf hin, dass es um Globalisierung vor allem im ersten und im dritten Teil geht, im zweiten Teil taucht der Begriff nur einmal auf. Widmen wir uns also zuerst dem ersten Teil des Dokuments:

1.1 Teil 1 des Dokuments: »Das Leben unserer Völker heute«

Bei der Analyse der lateinamerikanischen Wirklichkeit findet Globalisierung große Beachtung und wird als Herausforderung für die Jünger und Missionare verstanden:

Einschneidende Veränderungen, so heißt es, griffen heute in das Leben der Menschen in Lateinamerika ein, dabei handele es sich um Veränderungen »von globalem Ausmaß«, Veränderungen, die »die ganze Welt betreffen«. »Gewöhnlich beschreibt man sie als das Phänomen der Globalisierung (34).« Als dominierend werden an dieser Stelle des Dokuments die Veränderungen in Wissenschaft und Technologie benannt. Kennzeichnend für Globalisierung seien die Verkürzung der geographischen Entfernungen und die Beschleunigung der Geschichte (34).

Diese Veränderungen zeigten Auswirkungen in allen Lebensbereichen. Für die Kirche sei besonders wichtig, inwieweit durch sie der religiöse und ethische Sinn der Völker beeinflusst werde. Denn die Dominanz technischer Sprache verdecke oft das Religiöse (35).

Daneben wird die zunehmende Komplexität der Wirklichkeit festgestellt. Angesichts von Fragmentarisierungen sei es schwierig, über den Fragmenten die Einheit zu erkennen, was bei vielen Menschen Ängste auslöse (36). Deshalb sprächen viele von einer Sinnkrise. Sie betreffe den »Sinn, der allem Einheit verleiht. Diesen nennen wir religiösen Sinn (37)«. In diesem Zusammenhang wird etwa die Volksreligiosität als bedeutend genannt. Die aber sei heute von Erosion betroffen. Massenmedien versuchten die so entstehende Lücke zu füllen, könnten dabei jedoch keinen Einheit stiftenden Sinn vermitteln, sondern nur zerstreuen (38). Die Bedeutung der Massenmedien wird auch als Erklärung dafür erwogen, dass Traditionen heute nicht mehr fließend von Generation zu Generation weitergegeben werden. Das habe Auswirkungen auf die Kulturen und ihren Kern, der in der religiösen Erfahrung gesehen wird. Die Weisheit der Traditionen könne zudem mit der Geschwindigkeit von Unterhaltung und schneller Information nicht Schritt halten (39). Auch die Bedeutung der Familie werde geschwächt – etwa durch die »Gender-Ideologie«, »nach der jeder seine sexuelle Orientierung auswählen kann, ohne auf die durch die menschliche Natur gegebenen Unterschiede zu achten (40).«⁵

Es folgt – über die Analyse hinausgehend – ein Aufruf an die Gläubigen, den Einheit stiftenden Sinn in das Herz der Kultur zu tragen (41). Denn die Diversität verschiedener Standpunkte reiche nicht aus, und Pluri- oder Multikulturalität könnten den fehlenden Einheit stiftenden Sinn nicht ersetzen (42).

Diese allgemeine Aufzählung benennt zahlreiche Folgen der großen Veränderungen in Lateinamerika. Es sind Folgen der Globalisierung. In den folgenden Kapiteln differenziert das Dokument verschiedene Dimensionen der Wirklichkeit und benennt jeweils noch einmal deutlicher die Veränderungen. In allen spielt Globalisierung eine mehr oder weniger große Rolle.

5 Worum es in Gender-Theorien geht, ist offensichtlich nicht verstanden. Diese Art, von »Gender-Ideo-

logien« zu sprechen, ist nicht hilfreich für einen Dialog mit zeitgenössischen Theorieansätzen.

1.1.1 Auswirkungen der Globalisierung auf die soziokulturelle Situation

Das Kapitel zur soziokulturellen Situation beginnt mit der Erkenntnis, dass Globalisierung auf keinen anderen Bereich so starke Auswirkungen habe wie auf die Kultur. Der Reichtum und die Vielfalt lateinamerikanischer Kulturen wird – wie an vielen folgenden Stellen – gewürdigt. Interessanter Weise wird an dieser Stelle die Diversität der Kulturen nicht als gefährdet betrachtet: »Nicht die Verschiedenheiten stehen heute auf dem Spiel, denn diese können durch die Informationsmedien einzeln ausgemacht und dargestellt werden. Vielmehr vermissen wir die Möglichkeit, diese Verschiedenheiten in einer Synthese zusammenfließen zu lassen. (43)«

Diese Aussage vereinfacht komplexe Zusammenhänge. Die Feststellung, dass Globalisierung auch Vielfalt ermöglicht, ist richtig. Wir sprechen in diesem Zusammenhang auch von »Glokalisierung«, d. h. dass mit den vereinheitlichenden Tendenzen der Globalisierung auch partikularisierende Tendenzen einhergehen, so dass eine Aufwertung des Lokalen stattfinden kann. Dass Vereinheitlichung an dieser Stelle jedoch gar nicht als Gefahr betrachtet wird, irritiert auf dem Hintergrund lateinamerikanischer Erfahrungen, insbesondere da zuvor noch die Nicht-Weitergabe von Traditionen aufgrund anderer kultureller Einflüsse beklagt wurde. Daneben besteht hier meines Erachtens eine zu einfache – und zu positive – Sicht von Synthese. Denn eine Synthese kann auf Kosten des Einzelnen gehen. Und auch ein »Nebeneinander« kann Sinn ergeben. Das Dokument selbst weist an anderer Stelle darauf hin (vgl. die Abschnitte 46, 56 und 97).

In den folgenden Kapiteln werden weitere Veränderungen durch Globalisierung benannt:

So sieht man eine Überbewertung der individuellen Subjektivität, die auf Kosten der Gemeinschaft und des Gemeinwohls gehe (44). Es wird beklagt, dass Wissenschaft und Technik, wenn sie allein im Dienst des Marktes stehen, eine neue Sicht auf Wirklichkeit schafften – und das wirklich Menschliche in der Kultur zerstörten (45). Von dieser neuen Kultur, die die Globalisierung mit sich bringe, gehe eine starke Gefährdung lokaler Kulturen und sogar ein neuer kultureller Kolonialismus aus. Dieser missachte Kulturen und homogenisiere sie. Die neue Kultur sei gekennzeichnet durch die Selbstbezogenheit des Individuums, die zur Gleichgültigkeit gegenüber dem Anderen führe. Man lebe Tag für Tag ohne langfristige Pläne, Beziehungen würden Objekte des Konsums. Außerdem erkennen die Autoren in der Gesellschaft eine Überbewertung der individuellen Rechte gegenüber einer Vernachlässigung sozialer und kultureller Rechte, worin sie eine Gefährdung der Würde aller Menschen sehen.

Die Kapitel 48-51 heben hervor, dass durch die Veränderungen die Würde von Frauen verletzt werde, etwa durch die Gewalt gegen Frauen, und dass sich ein neues Rollenverständnis entwickelt habe. Jugendliche werden als besonders anfällig bezeichnet für die Sehnsüchte, die die neue »Konsumkultur« wecke, da sie sich in einer Situation der Unsicherheit befänden und gleichzeitig in der Logik der neuen Kultur aufwüchsen und es ihnen an religiösen Werten mangle.

Auch positive Auswirkungen der kulturellen Veränderungen werden benannt, wie etwa der besondere Wert, der der Person und der Menschenwürde zuerkannt würde, die gewachsene Bedeutung von Gewissen, Erfahrung, Sinnsuche und Transzendenz. Außerdem habe der Zusammenbruch der großen Ideologien zur Würdigung des Einfachen und Kleinen geführt.

Die folgenden Abschnitte benennen weitere, nicht weiter systematisierte Folgen der kulturellen Veränderungen. Wie an vielen weiteren Stellen des Dokuments wird der

kulturelle Reichtum Lateinamerikas mit indigenen, afroamerikanischen, mestizischen, bäuerlichen, städtischen und vorstädtischen Kulturen (56) hervorgehoben und gewürdigt. In diesem Zusammenhang heißt es nun: »Die kulturelle Verschiedenheit zu akzeptieren – ein Gebot der Stunde – bedeutet auch, sich den Bestrebungen zur Uniformierung der Kultur auf der Basis von Einheitsmodellen nicht zu unterwerfen. (59)«

Die hohe Wertschätzung der verschiedenen lateinamerikanischen Kulturen und v. a. der indigenen und afroamerikanischen Kulturen ist ein bedeutendes Kennzeichen des Abschlussdokuments von Aparecida. Immer wieder tritt die durch die Globalisierung dominierende »moderne« Kultur als deren Gegenspieler und Bedrohung auf. Es werden wichtige Effekte von Globalisierung auf Kultur benannt, wie die Gefahr der Vereinheitlichung der Kultur, aber auch die Anerkennung der Partikularität. Doch es werden auch starke Vereinfachungen vorgenommen, die zudem späteren Abschnitten widersprechen:

- ◆ Es ist zu einfach, allein von einer Bedrohung der indigenen Kulturen zu sprechen. Denn (vgl. Abschnitt 43) es besteht auch die Möglichkeit, dass Partikularitäten durch Globalisierung besonders gewürdigt werden. Es können neue weltweite Solidaritäten entstehen, etwa über das Internet.
- ◆ Es wird ein starker Dualismus aufgebaut zwischen traditionellen Kulturen und »der« neuen Kultur, dabei werden kulturelle Grenzen und eine kulturelle »Reinheit« assoziiert, die der Wirklichkeit nicht entsprechen.⁶
- ◆ Die Massenmedien verkörpern in den vorangegangenen Abschnitten Antiwerte, während sie im Schlussteil beinahe unkritisch behandelt werden (vgl. Kapitel 10.3).
- ◆ Zwar heißt es, dass kulturelle Diversität anzuerkennen ist, aber in diesem Teil überwiegt die Vorstellung der notwendigen Synthese. Ein »Nebeneinander« anzuerkennen fällt schwer.⁷
- ◆ Der Analyse dessen, was in der Gesellschaft passiert, fehlt es an Genauigkeit. Dabei gibt es bedeutende lateinamerikanische Kulturtheoretiker, die untersucht haben, wie Menschen mit dem »Nebeneinander« von verschiedenen Wertesystemen, Kulturen etc. umgehen und für sich stimmig arrangieren – in ihrem Alltag, in Kulturformen etc.⁸

1.1.2 Auswirkungen der Globalisierung auf die wirtschaftliche Situation

Mit Bezug auf die Eröffnungsrede des Papstes wird Globalisierung als Chance gesehen, die Fortschritt und Wachstum ermögliche. Der Papst sieht Globalisierung außerdem als Sehnen nach Einheit. Risiken lägen in der Monopolbildung und darin, Luxus als höchstes Gut zu betrachten (60).

Um das komplexe Phänomen der Globalisierung angemessen bewerten zu können, bedürfe es eines differenzierten Verständnisses. Die am meisten ausgeprägte Dimension der Globalisierung sei die wirtschaftliche, die die anderen Dimensionen menschlichen Lebens konditioniere. Effizienz und Produktivität würden zu alles bestimmenden Werten, wodurch

⁶ Es ist nicht möglich, an dieser Stelle ausführlich den Begriff der Kultur zu erläutern. Vgl. dazu: Michelle BECKA, *Anerkennung im Kontext interkultureller Philosophie*, Frankfurt 2005.

⁷ Wenn das Nebeneinander von Sinnangeboten Ängste auslöst, macht es wenig Sinn, dieses verbal zu verurteilen, sondern es sollte den Menschen geholfen werden, dieses Nebeneinander nicht als Bedrohung ihrer Identität zu sehen.

⁸ Vgl. insbesondere diesbezügliche Publikationen von Jesús Martín BARBERO, Nestor García CANCLINI, sowie grundsätzlich: Michel DE CERTEAU, *Die Kunst des Handelns*, Berlin 1988.

⁹ Leider wird diese wichtige Einsicht nicht zum Anlass genommen, anschließend zwischen Marktwirtschaft und »Ideologie des Marktes« zu unterscheiden.

Ungleichheiten und Ungerechtigkeit verstärkt werden (61). Globalisierung bringe eine Konzentration von Reichtum und Macht in der Hand weniger mit sich. Es komme zu einer Exklusion derer, die nicht gut ausgebildet seien. Armut sei deshalb heute Armut an Wissen und des Gebrauchs neuer Technologien. Es wird die besondere Verantwortung der Unternehmer betont Arbeitsplätze zu schaffen (62), sowie die Verletzlichkeit kleiner und mittlerer Betriebe gegenüber Aktienkursen, Wechselkursen etc. Wegen der daraus resultierenden Instabilität der Arbeitsplätze bedürfe es des besonderen Schutzes durch den Staat (63).

Dieser Charakterisierung der wirtschaftlichen Dimension der Globalisierung hält das Dokument die Notwendigkeit einer »anderen« Globalisierung entgegen, die geprägt sein müsse von Solidarität, Gerechtigkeit und Respekt vor den Menschenrechten (64).

Beinahe unkommentiert folgt im nächsten Abschnitt eine Aufzählung von Leidensantlitzen. Ich möchte an dieser Stelle einige davon nennen: »Die indigenen und afroamerikanischen Gemeinschaften, die vielfach weder in ihrer Würde anerkannt noch mit gleichen Lebenschancen ausgestattet werden, viele Frauen, die wegen ihres Geschlechts, ihrer Rasse oder ihrer wirtschaftlich-sozialen Lage aus der Gesellschaft ausgeschlossen werden, Jugendliche [...], Jungen und Mädchen, die der Kinderprostitution ausgesetzt sind [...] (65).« Arme, Migranten, AIDS-Kranke, Gefangene und viele andere werden benannt, bevor der Abschnitt drastisch endet: »Die Ausgeschlossenen sind nicht nur ›Ausgebeutete‹, sondern ›Überflüssige‹ und ›menschlicher Abfall‹« (65). Diese Aufzählung ruft das Leiden konkreter Menschen in Erinnerung und zeigt so eindringlich die Folgen wirtschaftlicher Globalisierung in Lateinamerika auf.

Weitere Folgen wirtschaftlicher Globalisierung werden kurz benannt:

- ◆ Die Schwächung lokaler Ökonomien und der Staaten durch transnationale Unternehmen und Banken,
- ◆ die Missachtung der Rechte der Bevölkerung – etwa in der Rohstoffgewinnung und in der Agroindustrie,
- ◆ die Unterordnung des Erhalts der Natur unter wirtschaftliche Interessen (66).
- ◆ asymmetrische Freihandelsabkommen, die arme Länder oft benachteiligen,
- ◆ Druckausübung auf Länder mit Forderungen hinsichtlich des geistigen Eigentums,
- ◆ Inflation, Finanzspekulation, Auslandsverschuldung, Korruption, Arbeitslosigkeit und Unterbeschäftigung werden als weitere Folgen der Globalisierung benannt. Dabei wird auch auf kreative Auswege aus dieser Situation der Misere durch die Betroffenen hingewiesen: etwa durch lokale Ökonomien, Mikrofinanzierung etc.
- ◆ Großgrundbesitz, Migration, die, wie später noch zu sehen ist, insgesamt nicht negativ bewertet wird, aber viele bedenkliche Begleiterscheinungen hat, und Menschenhandel lassen sich zwar nicht kausal auf Globalisierung zurückführen, sind jedoch Probleme, die durch die Globalisierung verstärkt werden.

In diesem Kapitel liefert das Dokument eine gute und beherrzte Darstellung der wirtschaftlichen Dimension der Globalisierung, die bei aller Komplexität des Phänomens die bestimmende ist. Dabei ist auffallend, dass die einzigen positiven Züge der Globalisierung im ersten Abschnitt benannt werden – in direktem Bezug auf die Papstrede. Die ebenfalls in der Rede des Papstes enthaltene Kritik wird aufgegriffen und erheblich ausgebreitet.

Dabei wird nicht kritisiert, dass es so etwas wie wirtschaftliche Globalisierung gibt. Nicht, dass globaler Handel betrieben wird, ist das Problem, sondern a) dass die Rahmenbedingungen dieses Handels ungerecht sind und b) dass ein gesellschaftlicher Teilbereich, nämlich die Wirtschaft, über alle anderen dominiert und zur Ideologie wird. Die Ideologie des Marktes mit ihren Werten wie Produktivität, Effizienz etc. bestimmen *alle menschlichen Beziehungen*.⁹

Demgegenüber entwirft das Dokument eine eigene Vorstellung von Globalisierung, in der nicht das Wirtschaftliche die Beziehungen bestimmen soll, sondern Solidarität, Gerechtigkeit und Achtung der Menschenrechte.

Auf eindrucksvolle Weise vermeidet das Dokument, in der Darstellung der wirtschaftlichen Seite der Globalisierung selbst dieser Logik zu verfallen, ohne dass es auf Kosten der Genauigkeit geht. Damit ist nicht von Genauigkeit durch sozialwissenschaftliche Belege und wirtschaftliche Daten die Rede, sondern eine Genauigkeit im Blick auf die aktuelle Situation – ein Blick, der nicht neutral sein will, sondern Optionen hat und die fokussiert, die zu kurz kommen. Einen besonderen Stellenwert hat diesbezüglich die Aufzählung der Verlierer der Globalisierung, die hier keine Zahlen sind, sondern Gesichter.

1.1.3 Auswirkungen von Globalisierung auf die sozio-politische Dimension der Gesellschaft

In diesem Kapitel ist Globalisierung zunächst kein Thema, es wird vielmehr Politik im Nationalstaat verortet, es geht also vorrangig um die politische Situation in den Staaten, d. h. um Themen wie Demokratisierung, Rolle der Zivilgesellschaft, innerhalb derer neue politische Subjekte entdeckt werden (z. B. Indigenas), Probleme wie Korruption, Gewalt etc.

Im Abschnitt 82 ist dann doch von Globalisierung die Rede: Es wird ein wachsender Wille zu einer – nicht nur wirtschaftlichen – lateinamerikanischen Integration festgestellt und begrüßt, bei der es um Regeln für einen gemeinsamen Markt gehe, die sich die beteiligten Länder selbst gäben – auf der Basis gemeinsamer Kultur, Sprache und Religion. Eine Globalisierung von Gerechtigkeit und Menschenrechten wird in diesem Zusammenhang begrüßt.

Die lateinamerikanische Integration wird hier offensichtlich als Antwort auf die schwindende Bedeutung der Nationalstaaten im Zuge der Globalisierung betrachtet, auch wenn das nicht ausdrücklich gesagt wird. Man erhofft sich dadurch gerechtere Rahmenbedingungen für Politik und Wirtschaft, sowie Mitgestaltungsmöglichkeiten.

1.1.4 Auswirkungen der Globalisierung auf Ökologie und kulturelle Vielfalt

Im Kapitel 2.1.4 zu Biodiversität und Ökologie taucht der Begriff der Globalisierung nicht auf. Das Problem, um das es geht, ist jedoch sehr wohl eng damit verbunden. So wird kritisiert, dass das traditionelle Wissen um den nachhaltigen Gebrauch von Ressourcen und die Pflanzen Objekt der intellektuellen Aneignung durch die Patentierungen seitens der Pharma- oder Agroindustrie würden (83), dass die Bevölkerung von den Entscheidungen über ihre Reichtümer der Biodiversität ausgeschlossen sei und die Erde zur Ware werde (86). Es wird vor der Gefahr gewarnt, dass die Umwelterstörung als Vorwand zu einer Internationalisierung des Amazonas diene, hinter der eigentlich wirtschaftliche Interessen steckten und die Rechte der Völker auf ihr Land missachtet würden (87).

Im folgenden Kapitel werden die Indigenas als die älteste der drei Wurzeln Lateinamerikas – neben der afroamerikanischen und der europäischen – anerkannt. Indigenas und Afroamerikaner verdienen Anerkennung als »Andere«. Die Kirche begleite sie im Kampf um ihre Rechte.

Die Globalisierung wird nun als Gefahr für diese Kulturen betrachtet. Heute seien die indigenen Völker bedroht: in ihrer Lebensart, ihrer Verschiedenheit und ihrer Existenz. Die wirtschaftliche und kulturelle Globalisierung gefährdete ihre Identität, und die schnell

voranschreitenden kulturellen Veränderungen führten zum Verlust von Sprachen und Kulturen. Kirche wolle sich deshalb besonders den Anliegen der Indigenas annehmen.

Begrüßenswert deutlich spricht sich die Kirche in diesem Dokument für Indigenas aus. Der Absatz zu deren Gefährdung durch Globalisierung ist hier richtig am Platz. Freilich hätte man darauf hinweisen können, dass heute indigene Kulturen auch von Globalisierung profitieren: etwa durch das Internet werden neue Möglichkeiten eröffnet und genutzt, wodurch beispielsweise neue Solidaritäten entstehen.

In Teil 2 des Dokumentes geht es nur insofern um Globalisierung, als darauf hingewiesen wird, dass sie eine Herausforderung für Nachfolge heute ist. Er kann deshalb vernachlässigt werden.

1.2 Dritter Teil des Dokuments: Das Leben Jesu Christi für unsere Völker

In Teil 3, in dem die Frage nach dem Handeln der lateinamerikanischen Kirche und der einzelnen Christen gefragt wird, ist Globalisierung wieder sehr häufig ein Thema. Im 7. Kapitel wird bereits der Einsatz für gerechte Strukturen und für die Menschenwürde angemahnt, ausführlich geschieht das im 8. Kapitel.

Im Unterkapitel 8.1 »Reich Gottes, soziale Gerechtigkeit und christliche Barmherzigkeit« wird nach der Erläuterung dessen, was Reich Gottes bedeutet, ausgeführt, dass wir uns von der Reich Gottes Perspektive her für die Würde aller Menschen einsetzen sollen und dafür – und für den Einsatz für gerechtere Strukturen – mit anderen Bürgern und Institutionen zusammenarbeiten sollen (384). Barmherzigkeit sei hierzu notwendig, müsse aber begleitet sein von Gerechtigkeit.

In den nächsten beiden Kapitel geht es um die Menschenwürde und um die, deren Würde oft nicht anerkannt wird: Arme und Ausgeschlossene. Es wird eine erneuerte Sozialpastoral gefordert, die die Menschen als Subjekte ernst nimmt, vor allem die, die am verletzlichsten sind. Globalisierung gilt dabei als ein Grund, der die Erneuerung der Pastoral so dringlich mache, denn zu ihren Folgen gehörten neue Realitäten, neue Marginalisierungen – und neue Arme.

Das nächste Kapitel wendet sich nun explizit unserem Thema zu: »Globalisierung internationaler Solidarität und Gerechtigkeit«.

Die Kirche Lateinamerikas erkennt, dass sie eine große Verantwortung hat, die Christen für Fragen internationaler Gerechtigkeit zu sensibilisieren, und sie ruft zur Aufmerksamkeit auf gegenüber den Debatten zum Thema. Folgende konkrete Maßnahmen werden vorgeschlagen:

- ♦ Unterstützung der Zivilgesellschaft, um zu einer »ethischen Neuorientierung« der Politik beizutragen.
- ♦ Ausbildung in christlicher Ethik, die sich Gemeinwohl, Chancengleichheit, Kampf gegen Korruption, Einhaltung der Rechte von Arbeitern u. a. zur Aufgabe macht und eine Kultur der Verantwortung fördert.
- ♦ Für das Gemeinwohl zu arbeiten, bedeute auch, eine gerechte Regulierung von Wirtschaft, Finanzen und Welthandel voranzubringen.
- ♦ Zwischenstaatliche Freihandelsabkommen kritisch analysieren und Politiker auf mögliche negative Folgen für die Bevölkerung aufmerksam machen.
- ♦ Alle Menschen guten Willens zur Umsetzung der Prinzipien wie Gemeinwohl, Subsidiarität und Solidarität aufrufen.

Hier wird der im ersten Teil angelegte Gedanke einer anderen Vision von Globalisierung ausgeführt. Auf der Grundlage der Katholischen Soziallehre sucht die Kirche nach Wegen,

diese zu gestalten. Die einzelnen Handlungsvorschläge scheinen mir inhaltlich sehr gut. Manchmal stellt sich allerdings die Frage nach dem Subjekt: Wer wird all das tun, was hier aufgezählt ist? Grammatikalisch bezieht sich die Aufzählung auf »proponemos« – wir, die lateinamerikanische Kirche. Was das im Einzelnen bedeuten kann, oder gar wie das geschehen könnte, bleibt offen – offener als zu anderen Themen (z. B. Migration). Das liegt an der Komplexität des Themas und an der Natur eines solchen Dokumentes, es birgt allerdings auch die Gefahr der Unverbindlichkeit.

In den folgenden Kapiteln geht es um »Antlitze des Leidens, die uns schmerzen«. Ihre Situation wird durch die Globalisierung verschärft.

Genannt werden etwa Menschen, die auf der Straße leben, und die besonderer Aufmerksamkeit bedürfen, oder auch Migranten¹⁰, für die pastorale Begleitung, sowie eine »Kirche ohne Grenzen« (d. h. eine Zusammenarbeit zwischen den Kirchen der beteiligten Länder) nötig seien. Es gehe um eine Mentalität und Spiritualität im Dienste derer, die unterwegs sind und darum, den Reichtum in den Gemeinden durch Migranten zu würdigen.

Bedeutsam ist, dass Migration nicht als Problem, sondern auch als Chance für die Menschheit gesehen wird. Dennoch wird das Leid, das Migration oft begleitet, nicht ignoriert.

Neben anderen Aufgaben sei deshalb auch die prophetische Denunziation der Ursachen von Leid nötig, sowie das Drängen auf eine bessere Migrationspolitik und das theologische und pastorale Bemühen, eine »universale Citizenship« voranzubringen, in der es keine Unterschiede der Personen gibt.

Die Ausführungen zu Migration sind ausdrucksstark und konkret. Sehr wichtig ist die Kombination von begleitender pastoraler Tätigkeit – Kirche muss einfach da sein, wo Menschen leiden – und dem Einsatz für gerechtere Strukturen und der Kritik von Ungerechtigkeit. Auch Kirche bewegt sich in den Strukturen, die durch die Globalisierung verfestigt – oder verhärtet – wurden und muss sich daran reiben oder an ihrer Veränderung arbeiten.

Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang die Rede von theologischen und pastoralen Bemühungen um eine universale Citizenship.¹¹ Damit wird an eine aktuelle interdisziplinäre Diskussion über die Frage angeknüpft, wo Beteiligungsrechte eingefordert werden können in einer Welt, in der Grenzen überschritten werden, die meisten Rechte jedoch bislang an die Staatsbürgerschaft geknüpft sind.

Das neunte Kapitel handelt von »Familie, Personen und Leben«.

Globalisierung wird darin thematisiert im Hinblick auf Jugendliche, die insbesondere unter Armut leiden, keine Ausbildungsmöglichkeit haben und dadurch von gesellschaftlichen Prozessen ausgeschlossen sind. Die durch die Globalisierung beschleunigten kulturellen Veränderungen erschwerten außerdem die Wertevermittlung und führten zu Entfremdung und Identitätsproblemen. Das Dokument unterbreitet konkrete Handlungsvorschläge für die pastorale Arbeit, um angemessen auf die Probleme der Jugendlichen zu reagieren.

Ausführlicher geht es erneut in den Kapiteln zur »Kultur des Lebens« (9.7) und zur »Umwelt« (9.8) um Globalisierung:

¹⁰ Darüber hinaus werden Kranke, Drogenabhängige und Häftlinge in den Gefängnissen genannt, vgl. 8.6.3 bis 8.6.5.

¹¹ Ich gebrauche an dieser Stelle bewusst nicht das in der Übersetzung verwendete Wort »Staatsbürger-

schaft«, da es allein die rechtliche Dimension betont und den Aspekt der aktiven Beteiligung in der Gesellschaft vernachlässigt, der dem spanischen Begriff »ciudadanía«, sowie dem englischen »citizenship« innewohnt. Vgl. die Dokumentation

der Tagungsbeiträge eines Kongresses lateinamerikanischer und deutscher Theologinnen vom 25.-27.3.2008, v. a.: Hille HAKER, Ciudadanía, pertenencia y ética teológica, in: *Stromata* 1/2 (2008) 65-77.

Gegenüber den Auswirkungen der Globalisierung auf die Wissenschaft, die insbesondere in einem Ausblenden ethischer Maßstäbe erkannt werden, wird die Würde des Menschen verteidigt. Diese, die der Mensch als Ebenbild Gottes als hohes Gut besitze, dürfe nicht mit Füßen getreten werden – auch nicht von der Wissenschaft. Die Liberalisierung der Abtreibung, Euthanasie, genetische Manipulation, medizinische Experimente und Todesstrafe werden als Beispiele der Missachtung von Menschenwürde genannt. Um hier Einfluss zu nehmen und das Leben zu verteidigen, müsse der Dialog zwischen Glaube, Vernunft und Wissenschaft gesucht werden.

Dazu werden sehr konkrete Handlungsvorschläge gemacht, etwa eine Ausbildung in (bio-)ethischen Fragen zu fördern, durch katholische Universitäten Veranstaltungen und Kurse zu ethischen Themen anzubieten, sowie in den Bischofskonferenzen Ethikkommissionen zu gründen. Frauen, die abgetrieben haben, wird eine zärtliche Begleitung zugesagt.

All diese Vorschläge sind auffallend konkret. Außerdem trägt es zur Glaubwürdigkeit bei, dass Lebensschutz in *allen* Bereichen gefordert wird. So ist nicht nur von Abtreibung die Rede, sondern auch von Todesstrafe, Gewalt etc.

Hinsichtlich des »Schutzes der Umwelt« wird das wachsende Bewusstsein gegenüber der Schöpfung in Lateinamerika sowie deren Verletzlichkeit gegenüber den Eingriffen wirtschaftlicher und technologischer Mächte betont. Kirche besteht darauf, dass Wirtschaftsinteressen keinen Vorrang gegenüber der Schöpfung haben dürften, da die ganze Menschheit ein Recht auf die Natur hat – auch die zukünftigen Generationen.

Das herrschende Wirtschaftsmodell, welches das Streben nach Reichtum über das Leben der Personen und Völker und den Respekt vor der Natur stelle, trage die Verantwortung für die gegenwärtige Ausbeutung der Natur. So gefährde etwa die egoistische Vernichtung der Regenwälder das Leben von Millionen Menschen und treibe v. a. Indigenas, die aus ihrer Heimat vertrieben werden, ins Elend.

Demgegenüber bietet das Dokument konkrete Vorschläge und Orientierungen an, etwa eine Evangelisierung im Sinne der Bewahrung der Schöpfung, und Erziehung zu einem verantwortlich und Ressourcen schonenden Lebensstil, pastorale Präsenz in den am meisten gefährdeten Gegenden, die Suche nach einem Modell alternativer Entwicklung, das eine Ethik der Verantwortung beinhalte und auf dem Evangelium, auf Gerechtigkeit und Solidarität beruhe, sowie die Förderung von Politiken zum Erhalt der Umwelt und Kontrollmaßnahmen.

Diese Anerkennung der hohen Bedeutung der Umwelt und die Würdigung ihrer Hüter, der Indigenas, sind sehr wichtig. Sie sind auch deshalb wichtig, weil in der Bevölkerung insgesamt das Umweltbewusstsein oft wenig ausgeprägt ist, so dass es nötig ist, die Bedeutung der Umwelt in Erinnerung zu rufen. Wichtig ist auch die klare Anklage der Umweltzerstörung, deren wichtigste Ursache der Vorrang von Wirtschaftsinteressen ist. Die Vorschläge und Orientierungen sind deshalb wegweisend für Lateinamerika.

Im Schlusskapitel »Unsere Völker und die Kultur« laufen viele Fäden zusammen, die zuvor behandelt wurden. Vieles taucht erneut auf, es wird an dieser Stelle nicht ausführlich wiederholt, sondern knapp zusammengefasst.

Nochmals werden die indigenen und afroamerikanischen Kulturen deutlich gewürdigt. Wieder wird ihnen, die Orientierung geben können, »die« aktuelle Kultur gegenübergestellt, die einerseits den Respekt vor der Würde des Einzelnen hervorhebe, andererseits einen übersteigerten Individualismus propagiere, Relativismus mit sich brächte und zur Krise der Familie und zur Desorientierung führe. Erneut wird gemahnt, jeder Kultur des Todes mit einer Kultur des Lebens zu begegnen.

Etwas überraschender ist dagegen die starke Würdigung der Kommunikationsmittel (10.3), wo es etwa heißt, dass es für den Umgang mit den Medien nötig sei, neue Sprachen zu erlernen, die zu einer globalen Vermenschlichung beitragen. So positiv diese Würdigung und die sehr konkreten Handlungsvorschläge sind, so sehr steht sie doch der Homogenisierungsthese entgegen, die im ersten Teil des Dokuments in Bezug auf die Medien dominierte.

Unter dem Stichwort »Neue Areopage« (10.4) wird nochmals zusammengetragen, an welchen »neuen« Orten heute Gläubige »Werte des Evangeliums säen« und betont, dass auch diese neuen Kulturen evangelisiert werden müssen, ohne dass das eine Abkehr von der Option für die Armen bedeute. Auch Unternehmer, Politiker und die Hersteller der öffentlichen Meinung müssten vom Evangelium erreicht werden.

Außerdem wird aufgefodert, Glaube und Wissenschaft¹² nicht als unvereinbar anzusehen, wie es verbreitet der Fall sei. Glaube und Vernunft gehörten vielmehr zusammen und ein Dialog zwischen Glauben und Wissenschaft sei dringend erforderlich. Dazu sei es nötig, die Werte des Evangeliums positiv und in verständlicher Sprache zu verkünden, was wiederum besondere Ausbildungsmaßnahmen erfordere.

Anschließend (10.5) wird nochmals zur Beteiligung der Gläubigen an der Gestaltung einer gerechten Gesellschaft gemahnt, und es werden Probleme aufgezählt, die ein engagiertes Eintreten von Gläubigen erfordern.

In den Abschnitten zu »Pastoral in der Stadt« (10.6) werden die großen Städte als Laboratorien der Gegenwartskultur bezeichnet. Auch wenn hier nicht explizit von Globalisierung die Rede ist, ist auch das eine Folge von Globalisierung.

Dieses Kapitel ist auch deshalb erwähnenswert, weil hier sehr differenziert über gegenwärtige Kulturen gesprochen wird und diese auch gewürdigt werden. Es findet keine pauschale Verurteilung von Relativismus und »moderner Kultur« statt wie an anderen Stellen.

So wird die Stadt als Ort der Veränderungen und gleichzeitiger gegenläufiger Tendenzen erkannt, als ein Ort des Zusammenlebens verschiedener Schichten, Kulturen und Mentalitäten, die täglich neue Herausforderungen darstellen. Auch die Vorteile des Lebens in den Städten werden hervorgehoben, und es werden engagiert und innovativ neue Formen der Stadtpastoral skizziert (517).

Das folgende Kapitel, »Im Dienst der Einheit und der Brüderlichkeit unserer Völker« (10.7), nimmt zum letzten Mal direkten Bezug auf Globalisierung und sucht in der lateinamerikanischen Integration eine Antwort auf die globalen Herausforderungen.

Ausgehend von der aktuellen Situation in Lateinamerika wird einerseits gesehen, dass eine globale Realität am Entstehen sei, die neue Wege des Kennenlernens, des Lernens und der Kommunikation ermögliche, uns mit der Diversität unserer Welt in Kontakt bringe und Chancen der Einheit und der Solidarität biete. Andererseits entstünden gleichzeitig neue Formen der Verarmung, der Exklusion und der Ungerechtigkeit.

In dieser Situation der Ambivalenz wird die Berufung zur Einheit in jedem Menschen auf Grund der Gottebenbildlichkeit betont. Da die Kirche in Lateinamerika Sakrament

¹² Die deutsche Übersetzung spricht an dieser Stelle von »Glaube und Vernunft«. Zwar ist im weiteren Verlauf des Kapitels mehrfach vom Verhältnis von Glaube und Vernunft die Rede, aber an dieser Stelle heißt es: »Glaube und Wissenschaft«, vgl. 494.

¹³ Vgl. Christoph STRACK, Kirche und Globalisierung, URL vom 31.3.2008: http://www.bpb.de/themen/55TZGR,o,Katholische_Kirche_und_Globalisierung.html.

der Einheit sein wolle, möchte sie auf eine Einheit hinwirken ohne Exklusion oder Diskriminierung aus Gründen des Geschlechts, der Rasse, der sozialen oder nationalen Herkunft.

Das Papier endet mit Kapiteln zur Integration von Indigenas und Afroamerikanern und dem Skizzieren von Wegen der Versöhnung und der Solidarität. Dabei geht es nochmals darum, Wege zu einer gerechteren Gesellschaft aufzuzeigen – ohne Diskriminierung, auf der Basis von Solidarität. Das ist – auf dem Hintergrund dessen, was zu Globalisierung und zur lateinamerikanischen Integration bisher gesagt wurde, ein Gegenentwurf zur von der Wirtschaft dominierten Globalisierung.

Mein Eindruck ist deshalb, dass Globalisierung als Kennzeichnung der Zeit, in der wir leben, im Dokument durchweg sehr präsent ist, auch wenn sie nicht immer ausdrücklich erwähnt ist. Es ist die Situation, in der wir leben. Und die lateinamerikanische Kirche erkennt Globalisierung mit all ihren Begleiterscheinungen klar als Herausforderung an:

- ◆ Als Herausforderung, die Antworten in der Pastoral erfordert:

In der Begleitung von Menschen,
im Zugehen auf Menschen,
im Erkennen ihrer Notlagen,
durch Sensibilität und Einfühlungsvermögen,
indem sie dem Raum gibt, was Menschen in Gemeinden beizutragen haben,
durch eine Sprache, die die Menschen verstehen,
durch eine klare Verkündigung einer Kultur des Lebens,
durch die theologische Reflexion gesellschaftlicher Prozesse.

- ◆ Als Herausforderung für eine bessere Bildung:

durch die Ausbildung von Priestern und Ordensleuten in gesellschaftlichen und ethischen Fragen und in Medienkompetenz – für ihre Tätigkeit in der Pastoral,
durch die Ausbildung von Laien, um Gesellschaft aus dem Glauben gestalten zu können,
durch das Angebot von Bildungsveranstaltungen durch katholische Einrichtungen.

- ◆ Als Herausforderung, die öffentliche Antworten erfordert:

durch prophetische Kritik und Anklage von Missständen,
durch kritische Analyse gesellschaftlicher Prozesse,
durch Prägung der öffentlichen Meinung.

Insgesamt lässt sich festhalten, dass auch wenn einige Bereiche, etwa Kultur, teilweise pauschal und vereinfachend behandelt werden und die Analyse an manchen Stellen etwas schärfer sein könnte, das Schlussdokument von Aparecida insgesamt eine klare Botschaft als Antwort auf Globalisierung formuliert. Wenn sich auch darum streiten lässt, ob alle gesellschaftlichen und sozialen Entwicklungen eindeutig einer »Kultur des Lebens« oder einer »Kultur des Todes« zuzuordnen sind, so ist die Option Aparecidas für eine Kultur des Lebens in ihrer Eindeutigkeit doch sehr beeindruckend. Trotz dieser Eindeutigkeit ist die Sprache, v. a. in den konkreten Handlungsvorschlägen, weder ausschließend noch verurteilend. Es ist zu hoffen, dass davon eine Signalwirkung für die konkrete pastorale Arbeit ausgeht!

Das Dokument von Aparecida fügt sich ein in die Linie anderer kirchlicher Stellungnahmen zum Thema Globalisierung. Lange Zeit hat sich die Kirche mit dem Begriff der Globalisierung schwer getan.¹³ In der Neuauflage des LThK fehlte der Begriff im entsprechenden Band von 1995, er fand dann Eingang in die Nachträge im letzten Band. Mittlerweile hat sich die Situation geändert: Papst Johannes Paul II. hat mehrfach zur

Globalisierung Stellung bezogen und einen zügellosen Kapitalismus kritisiert, den er darin ausgedrückt sieht. Im *Kompendium der Soziallehre der Kirche*¹⁴ ist der Begriff präsent und wird im Sinn der Katholischen Soziallehre beurteilt. Aparecida steht in dieser Linie, wird allerdings deutlicher und konkreter und vertieft Themen, die im *Sozialkompendium* eine geringe Rolle spielen, wie etwa Migration oder Großstadtpastoral.

2 Was tun mit diesem Befund?

Anhand von sechs Punkten möchte ich nun skizzieren, welche Impulse und Anfragen von dem Schlussdokument für unsere pastorale Praxis und theologische Reflexion ausgehen könnten:

2.1 Partizipation

Das Schlussdokument von Aparecida mag ein Kompromiss sein, der auch Wünsche offen lässt. Aber es ist das beeindruckende – vorläufige – Ergebnis eines Partizipationsprozesses der gesamten lateinamerikanischen Kirche. Er ermöglicht nicht nur eine Auseinandersetzung zu der Frage: »Wie wollen wir heute glauben und was folgt daraus?«, sondern es handelt sich um einen Hierarchie übergreifenden Prozess, der eine Annäherung von Gläubigen und Bischöfen ermöglicht.

Allein die Möglichkeit der partizipativen Auseinandersetzung über Glaubensfragen stellt einen starken Impuls für die Kirche in Deutschland dar.

2.2 Das Thema und sein Sitz im Leben

Mit der Verabschiedung und der Publikation des Schlussdokumentes ist die Beschäftigung damit nicht beendet, sondern – so zeigt es zumindest die Erfahrung der Schlussdokumente der vorangegangenen gesamtlateinamerikanischen Bischofskonferenzen – in den Diözesen und Gemeinden wird damit – durchaus kontrovers – gearbeitet, und es werden daraus resultierende pastorale Optionen erarbeitet. Die Katholische Kirche in Deutschland hat das Thema der Globalisierung in mehreren Papieren der Bischofskonferenz und der Kommissionen explizit oder am Rande behandelt. Die praktische Relevanz dieser Dokumente scheint allerdings gering.

2.3 Optionen haben

Im Schlussdokument von Aparecida sind klare Optionen formuliert, allen voran die Option für das Leben. Während die pauschale Rede von einer »Kultur des Todes« wenig hilfreich ist, geben die im Dokument vorhandenen Präzisierungen derselben – etwa die Absage an Gewalt, an Diskriminierung etc. – sehr wohl klare Orientierungen für die Praxis. Das

¹⁴ PÄPSTLICHER RAT FÜR GERECHTIGKEIT UND FRIEDE, *Kompendium der Soziallehre der Kirche*, Freiburg 2006.

¹⁵ Vgl. Christoph HÜBENTHAL, Solidarität. Historische und systematische Anmerkungen zu einem moralischen Begriff, in: Hans-Dieter KREBS / Michael KÜHN (Hg.), *Vorteil: Solidarität* (Forum Kirche und Sport 3), Düsseldorf 2000, 7-42; Michelle BECKA, Solidarität. Einführung, in:

Raúl FORNET-BETANCOURT (Hg.), *Neue Formen der Solidarität zwischen Nord und Süd: Gerechtigkeit universalisieren*. Dokumentation des XI. Internationalen Seminars des Dialogprogramms Nord-Süd, Frankfurt 2006, 175-181.

Dokument verbleibt nicht in der abstrakten Rede, sondern versucht, an einigen Stellen deutlich aufzuzeigen, wo es nötig ist, sich für die Wahrung der Menschenwürde einzusetzen und gegen die Verletzung derselben einzuschreiten.

Diese Klarheit in den Optionen und in der Positionierung führt zu der Frage: Welche Optionen hat Kirche bei uns?

2.4 Wider eine Ökonomisierung der Lebensbereiche

Das Schlussdokument von Aparecida benennt unter anderem einen wichtigen Kritikpunkt an der Globalisierung, nämlich dass mit ihr wirtschaftliches Denken und wirtschaftliche Normen und Maßstäbe auf andere Lebensbereiche ausgedehnt werden und diese prägen und bestimmen. Dadurch ruft sie Ungerechtigkeit und Ungleichheit hervor und erweist sich als unfähig, andere Werte auch nur wahrzunehmen.

Wenden wir uns nun der kirchlichen Praxis in Deutschland zu, drängt sich die Frage auf, ob wirtschaftliches Denken nicht auch hier dominiert und kirchliches Handeln bestimmt, etwa in dem Sinne, dass strukturelle Veränderungen primär aus wirtschaftlichen Gründen forciert und weniger inhaltlich begründet werden. Für inhaltliche Auseinandersetzungen und Orientierungsfragen scheinen demgegenüber Raum und Kraft zu fehlen.

2.5 Die Notwendigkeit der Solidarität

Im Dokument ist mehrfach von einer »anderen Globalisierung« die Rede, und zwar in dem Sinn, wie Papst Johannes Paul II. seit 2001 von einer »Globalisierung der Solidarität« gesprochen hat und damit das Gemeinwohl der ganzen Menschheit im Sinne hatte. Obwohl von Solidarität in der Kirche häufig die Rede ist, bleibt das Begriffsverständnis häufig unscharf. In der Sozialethik wird Solidarität heute meist eng verbunden mit dem Begriff der Gerechtigkeit:¹⁵ Dort, wo Gerechtigkeit fehlt, ist Solidarität nötig, damit denen Gerechtigkeit widerfährt, denen ihre Rechte vorenthalten werden. Genau dort, so klingt es im Schlussdokument an mehreren Stellen an, soll Kirche ansetzen.

Für die Kirche in Deutschland lassen sich daraus zwei Fragen ableiten:

Will Kirche in diesem Sinn solidarisch sein?

Und wenn diese Frage bejaht werden kann: Wo geschieht diese Solidarisierung und mit wem?

2.6 Einzelaussagen

Neben diesen eher grundsätzlichen Impulsen, können viele Einzelaussagen als Anfragen an unsere kirchliche Praxis verstanden werden oder dazu führen, je neu über diese nachzudenken. Einige seien verdeutlichend als Beispiele genannt:

♦ Das Dokument betont vielfach den Reichtum durch die Vielfalt der lateinamerikanischen Kulturen, und in den starken Abschnitten zu Migration und Großstadtpastoral wird der wertvolle Beitrag derer für die Gemeinden betont, die neu hinzuziehen. Dem verbreiteten Misstrauen gegenüber »Fremde« und »Fremdem« wird eine Pastoral der Gastfreundschaft entgegengesetzt.

♦ In einigen Teilen gelingt es dem Dokument, ein sehr positives Bild von einem Leben aus dem Glauben zu entwerfen. Daraus kann Motivation für viele Menschen resultieren.

♦ In den Ausführungen zu einer aktiven Gestaltung einer »anderen Globalisierung« wird die Zusammenarbeit mit anderen zivilgesellschaftlichen Gruppen angeregt.

Die 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik gibt in ihrem Schlussdokument Impulse sowohl für den Umgang mit dem Phänomen Globalisierung als auch für eine erneuerte Pastoral allgemein. Impulse, die uns zumindest zum Nachdenken anregen sollten.

Auch der an einigen Stellen aufscheinende Mut zu Optionen und zu Positionierungen, die, weil sie angreifbar machen, so gern vermieden werden, sollte uns ein wenig nachdenklich machen!

Zusammenfassung

Das Abschlussdokument von Aparecida zieht zur Analyse der Wirklichkeit die Kategorie der Globalisierung heran. Es werden Auswirkungen der Globalisierung auf die verschiedenen Dimensionen des gesellschaftlichen Zusammenlebens dargestellt, etwa auf Wirtschaft, Umwelt und Politik, v. a. aber auf die lateinamerikanischen Kulturen. Das Dokument beurteilt die Dominanz wirtschaftlichen und technischen Denkens als problematisch und sieht die Würde des Menschen häufig als gefährdet an. Es spricht eine Option für das Leben aus und versucht, Grundzüge einer »anderen Globalisierung« zu entwickeln, die von Menschenrechten, Gemeinwohl und Solidarität geprägt sein müsse.

Summary

The concluding document of Aparecida uses the category of globalization to analyze reality. The effects of globalization on the different dimensions of social life are described, for instance on the economy, on the environment and on politics, but above all on Latin-American cultures. The document judges the dominance of economic and technical thinking to be problematic and regards the dignity of the human person as being at risk. It expresses an option for life and tries to develop essential features of a "different globalization" which must be characterized by human rights, the common good and solidarity.

Sumario

El documento conclusivo de Aparecida utiliza la categoría de «globalización» para analizar la realidad. Se muestran las consecuencias de la globalización en las diferentes dimensiones de la vida social, por ejemplo en la economía, el medio ambiente y la política, también en el contexto de las culturas latinoamericanas. El documento juzga la dominancia del pensamiento económico y técnico como algo problemático y ve con frecuencia la dignidad del hombre en peligro. Expresa una opción por la vida e intenta desarrollar rasgos fundamentales de «otra globalización», que esté marcada por los derechos humanos, el bien común y la solidaridad.

Neuaufbruch oder Regression?

Die Ergebnisse der lateinamerikanischen Bischofsversammlung
in Aparecida (13.-31.5.2007) aus sozioethischer Sicht

von Gerhard Kruij

1 Einleitung

Die lateinamerikanischen Bischofsversammlungen von Medellín (1968) und Puebla (1979) stehen für innovative Neuaufbrüche, die auch in Deutschland mit großem Interesse verfolgt wurden. Dabei wurde immer wieder die Frage gestellt, was wir von Lateinamerika lernen könnten. Wichtige Elemente eines neu aufgebrochenen Selbstverständnisses der lateinamerikanischen Kirche wie die Rede von den »Strukturen der Sünde«, der Zusammenhang von »Erlösung« und »Befreiung«, die Forderung nach der »Option für die Armen« oder das Modell kirchlicher »Basisgemeinden« haben auch die Christen in Deutschland in beträchtlichem Ausmaß beeinflusst.¹ Auch die Versammlung in Santo Domingo, die 1992 aus Anlass des 500-Jahr-Gedenkens der »Entdeckung« oder »Eroberung« Amerikas stattfand, stieß noch auf großes Interesse, weil gleichzeitig eine heftige Kontroverse um die Bedeutung des Ereignisses vom 12. Oktober 1492 die Medien hier wie dort beschäftigte.² Demgegenüber war das Interesse der Medien aber auch von kirchlich engagierten Christen in Deutschland an Aparecida recht gering. Offenbar hängt dies damit zusammen, dass schon seit einigen Jahren kaum mehr Innovationen von der lateinamerikanischen Kirche ausgehen und die »Theologie der Befreiung«, um die es ohnehin nach dem Fall der Mauer ziemlich still geworden war,³ kaum mehr in ihrem utopischen Potenzial für christliche Praxis gesehen wird. Vielfach sind die Probleme in Lateinamerika zwar noch die gleichen, aber von dort scheinen kaum mehr neue und orientierungsstarke Anregungen zu deren Lösung auszugehen. Anhand einiger ausgewählter Passagen aus der vom Papst approbierten Fassung des Schlussdokuments von Aparecida,⁴ das inzwischen auch in deutscher Sprache erschienen ist,⁵ soll dieser Eindruck überprüft werden. Leider – und ich sage das mit großer

1 Zur Rezeption der Befreiungstheologie in Deutschland vgl. z. B. Raúl FORNET-BETANCOURT (Hg.), *Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft*, Mainz 1997.

2 Zu einer Analyse am Beispiel Mexikos vgl. Gerhard KRUIJ, *Kirche und Gesellschaft im Prozeß ethisch-historischer Selbstverständigung*. Die mexikanische Kontroverse um die »Entdeckung« Amerikas, Münster 1996.

3 Vgl. Gerhard KRUIJ, *Die Theologie der Befreiung und der Zusammen-*

bruch des real existierenden Sozialismus – eine unbewältigte Herausforderung, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 80 (1996) 1, 3-25; Thomas SCHREIJÄCK (Hg.), *Stationen eines Exodus*. 35 Jahre Theologie der Befreiung in Lateinamerika. Lernprozesse – Herausforderungen – Impulse für die Weltkirche, Mainz 2007.

4 Zur römischen Endredaktion und der Bewertung dieser Änderungen am beschlossenen Schlussdokument siehe Christoph KRAUSS / Gerhard KRUIJ, In Selbstblockaden verstrickt: Römische Korrekturen am Schlussdokument von Aparecida, in: *Herder Korrespondenz* 61 (2007) 9, 450-453.

5 *Aparecida 2007*. Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik, 13.-31. Mai 2007, Bonn 2008. Der Band enthält auch die Botschaft der 5. Generalversammlung an die Völker Lateinamerikas und der Karibik und wichtige Texte Papst Benedikts XVI., die im Zusammenhang mit Aparecida stehen. Das Dokument von Aparecida und die anderen hier abgedruckten Texte werden im Folgenden nach den Abschnittsnummern zitiert. Sie werden den Zitaten in Klammern nachgestellt.

Sympathie für Lateinamerika und die Befreiungstheologie – lautet das Ergebnis: dieser Eindruck stimmt weitgehend. Die Ergebnisse der Bischofsversammlung von Aparecida sind – trotz einer teilweise sehr positiven Bewertung durch lateinamerikanische Theologen selbst⁶ – aus sozialetischer Sicht eher enttäuschend.⁷

2 »Sehen-Urteilen-Handeln« – die Wiederaufnahme einer bewährten Praxis?

Zu Beginn des ersten Teils des Schlussdokuments wird betont, dass die Versammlung – »in Kontinuität mit den bisherigen Generalversammlungen«⁸ – die Methode »Sehen-Urteilen-Handeln« anwenden möchte. Zur Begründung wird gesagt: »Viele Stimmen auf dem gesamten Kontinent boten Beiträge und Anregungen in diesem Sinne und sie bekräftigten, dass diese Methode dazu beigetragen hat, unsere Berufung und Sendung in der Kirche intensiver zu leben, dass sie unsere theologisch-pastorale Arbeit verbessert und überhaupt dazu motiviert hat, Verantwortung in der jeweiligen konkreten Situation unseres Kontinents zu übernehmen.« (19) In der Tat kann man zeigen, wie sehr dieser Dreischritt, der auf die belgische Arbeiterjugend (Kardinal Joseph Cardijn) zurückgeht und bereits in der Sozialzyklika Johannes XXIII. *Mater et Magistra* 1961 Eingang in die Päpstliche Soziallehre gefunden hat, die lateinamerikanische Kirche prägte, indem er dazu anleitete, möglichst ohne traditionelle Voreingenommenheiten und mit Hilfe moderner Sozialwissenschaften sowie der Stimmen der Betroffenen die gegenwärtige Realität als konkrete Herausforderung wahrzunehmen und das eigene Handeln an den durch sie gegebenen Bedingungen auszurichten. Er passt sehr gut zur Methode des Konzils, nach den »Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten« (*Gaudium et Spes* 4) und auf diesem Weg in einen Dialog mit allen Menschen einzutreten (*Gaudium et Spes* 3). Durch das Apostolische Schreiben Pauls VI. *Octogesima Adveniens* (1971) wird der Dreischritt nicht zuletzt auch mit einem Vorrang der Ortskirche in der Abklärung ihrer Verhältnisse und in der Suche nach geeigneten Maßnahmen, für die der Papst gerade nicht zuständig sei, in Verbindung gebracht (OA 4). Welch erfrischende Kraft ein solcher Zugang zur Realität ermöglicht, lässt sich noch heute bei der Lektüre des Dokuments von Medellín,⁹ das ja vor allem eine Umsetzung des Konzils in Lateinamerika sein wollte, ent-

6 Vgl. z. B. Eleazar LÓPEZ HERNÁNDEZ, *Aparecida y los indígenas*, in: AMERINDIA (Hg.), *Aparecida*. Renacer de una Esperanza, o. O. 2007, 140-147; Sergio TORRES G., *La pastoral social en Aparecida*, in: AMERINDIA (Hg.), *Aparecida*. Renacer de una Esperanza, o. O. 2007, 260-273; João B. LIBÂNIO, *Conferência de Aparecida*, in: *Revista eclesialística brasileira* 67 (2007) 816-842; Erwin KRÄUTLER, *Lob für CELAM-Schlussdokument*, in: www.kathpress.at/content/site/infodata/database/12314.html (2007); Vanildo ZUGNO, *O Documento como prova do jeito latinoamericano de ser igreja*, in: *IHUonline - Revista do Instituto Humanitas Unisonos* 224 (18.06.2007), auf www.unisonos.br/ihu (2007), 24-27, trotz z. T. heftiger Kritik auch Paulo SUESS, *Ein weit gespannter Bogen. Nachlese zur fünfften Lateinamerikanischen*

Bischofskonferenz

, in: *Diakonia* 38 (2007) 280-284 und gerade zu euphorisch positiv bei Clodovis BOFF, *Teologia da libertação e volta ao fundamento*, in: *Revista eclesialística brasileira* 67 (2007) 1001-1022, 1011 und Clodovis BOFF, *O documento de Aparecida é o ponto mais alto do Magisterio da Igreja latinoamericana e caribenha*, in: *IHUonline - Revista do Instituto Humanitas Unisonos* 224 (18.06.2007), auf www.unisonos.br/ihu (2007), 15-18. Sicherlich hängt die Bewertung von der Erwartung ab, mit der man an solche Dokumente herantritt. Wer befürchtet hatte, das Dokument von Aparecida könnte hinter das Erreichte von Medellín und Puebla zurückfallen, kann sicherlich erleichtert sein. Dies ist offenbar u. a. die Perspektive von José COMBLIN, *O papel histórico de Aparecida*, in: *Revista eclesialística brasileira* 67

(2007) 865-885. Aber aus meiner Sicht bringt das Dokument eben kaum Einsichten, die den heutigen Herausforderungen entsprechend einen echten Fortschritt darstellen würden. Beindruckend ist allenfalls der missionarische Eifer, der mit der Ausrufung einer »Großen Kontinentalen Mission« verbunden ist (Botschaft der 5. Generalversammlung an die Völker Lateinamerikas und der Karibik 5). Zu einer erstaunlich positiven Wertung des Dokuments als einem »Zeichen einer erneuernden Kraft in der Kirche« kommt auch Peter HÜNERMANN, *Kirchliche Vermessung Lateinamerikas. Theologische Reflexionen auf das Dokument von Aparecida*, in: *Theologische Quartalschrift* 188 (2008), 15-30, 30. Er bietet auch eine gute deutsche Zusammenfassung des Dokuments.

decken. Hier gehen die Bischöfe in jedem der einzelnen Teile den Dreischritt durch und beginnen jeweils mit den »Tatsachen«, die in einer nüchternen und realistischen Sprache unter Einbeziehung neuester sozialwissenschaftlicher Erkenntnisse dargestellt werden – in dieser Differenziertheit damals sicherlich ein Novum für kirchliche Dokumente dieser Art. Auch das gemeinsame Wort der Kirchen in Deutschland *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit* von 1997, das sich ebenfalls dieses Dreischritts bediente, zeigt m. E. vorbildlich, wie eine sozialwissenschaftlich informierte Zeitdiagnose in die kirchliche Sozialverknüpfung differenziert Eingang finden müsste.¹⁰ Gleichzeitig hat das »Sehen« aber immer auch spirituelle Bedeutung, ermöglicht es doch das Erkennen der »Zeichen der Zeit«¹¹ und spielt es doch im Blick auf die Weiterentwicklung der eigenen Lebenserfahrung und Lebensoptionen auch auf der Ebene des Einzelnen und kleinerer Gruppen (»révision de vie«¹²) eine nicht zu unterschätzende Rolle – wobei eine wichtige Voraussetzung für diese spirituellen Bezüge gerade darin besteht, die Realität möglichst authentisch und unvoreingenommen wahrzunehmen.

Offenbar gab es aber im Vorfeld und auch noch während der Konferenz von Aparecida Vorbehalte gegenüber dieser Methode.¹³ Diese Ängste kommen auch in der römischen Endredaktion zum Ausdruck, die im o. g. Abschnitt 19 einen äußerst eigenartigen Satz eingefügt hat: »Diese Methode will mit dem Blick des Glaubens durch Gottes geoffenbartes Wort und durch den lebendig machenden Empfang der Sakramente Gott suchen, damit wir im täglichen Leben die Realität, die uns umgibt, im Licht seiner Verheißung betrachten, sie Jesus Christus – Weg, Wahrheit und Leben – entsprechend beurteilen, und als Kirche, mystischer Leib Christi und Sakrament des allumfassenden Heils, für die Ausbreitung des Reiches Gottes handeln, das auf der Erde gesät und im Himmel geerntet wird.« (19) Mit einem solchen, mit dogmatischen Aussagen überladenen und dadurch fast unverständlichen Satz sollen offenkundig Sicherungen eingezogen werden gegen eine mögliche »Gefahr«, dass der Glaube durch eine zu ungefilterte Konfrontation mit der Realität Schaden leiden könnte. Der Blick auf die Realität muss von Anfang an geprägt sein durch die Offenbarung und die Sakramente. Ein Urteil ohne Bezugnahme auf Jesus Christus erscheint unmöglich und ein adäquates Handeln undenkbar ohne Einbettung in das Handeln der Kirche. Dieser Einschub kann sich durch eine Aussage des Papstes während seiner Eröffnungsansprache am 13.5.2007 legitimiert fühlen¹⁴: »Nur wer Gott kennt, kennt die Wirklichkeit und kann

7 Nicht mehr eingegangen wird hier auf die Vorgeschichte und den Ablauf von Aparecida. Hierzu finden sich hilfreiche Angaben in Agenor BRIGHENTI, Documento de Aparecida. O contexto do texto, in: *Revista eclesialística brasileira* 67 (2007) 772–800. Vgl. auch Hans CZARKOWSKI, In die Offensive. Verlauf und Ergebnisse des lateinamerikanischen Bischofs-treffens, in: *Herder Korrespondenz* 61 (2007) 7, 343–348.

8 In dieser Formulierung – eine Änderung durch die römische Endredaktion – wird die Abkehr von dieser Methode in Santo Domingo unterschlagen. Die beschlossene Fassung hatte unbestimmter von einer Praxis gesprochen, die »in früheren Generalversammlungen angewandt worden war«.

9 Ich verwende SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), *Die Kirche Lateinamerikas*. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats in Medellín und Puebla, Bonn o. J. [1979].

10 Vgl. Marianne HEIMBACH-STEINS, Sehen-Urteilen-Handeln. Zur Methodik des Konsultationsprozesses, in: *Stimmen der Zeit* 213 (1995) 9, 604–614 und Marianne HEIMBACH-STEINS / Andreas LIENKAMP (Hg.), *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit*. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, München 1997.

11 Vgl. Hans-Joachim SANDER, »Die Zeichen der Zeit erforschen ...«. Die Bedeutung französischer Theologie für das Zweite Vatikanische Konzil,

in: Ute FRANKE-HESSE / Gerhard KRUIP (Hg.), *Kirchliches Leben und Theologie in Frankreich*, Odenthal 1997, 25–48.

12 Vgl. u. a. Casimir MARTÍ, Unterscheidung und Lebensrevision, in: *Concilium* 14 (1978) 625–629.

13 José MARINS, El ir y venir del método »ver-juzgar-actuar«, in: AMERINDIA, *Aparecida* (wie Anm. 6), 53–58, 53; Agenor BRIGHENTI, Documento de Aparecida. O contexto do texto, in: *Revista eclesialística brasileira* 67 (2007), 772–800, 786, 791, 796; LIBÂNIO, Conferência (wie Anm. 6), 821.

14 Dieser Satz wird im Schlussdokument auch selbst nochmals zitiert: Nr. 42.

auf angemessene und wirklich menschliche Weise auf sie antworten.« (3) Ein solcher Satz ist in einem bestimmten theologischen Sinn sicherlich richtig, v. a. im Kontext der vom Papst bedauerten reduktionistischen Wirklichkeitssicht ideologischer Systeme. Aber er wird dann problematisch, wenn er nahe legt, nur Gläubige könnten den Herausforderungscharakter der Gegenwart wahrnehmen, nur innerhalb der Kirche finde man adäquate Lösungen oder es genüge, fromm und kirchentreu zu sein, um aktuelle soziale, politische und wirtschaftliche Prozesse zu verstehen. Dadurch würde die »richtige Autonomie der irdischen Wirklichkeiten« (GS 36) übergangen und die Grundhaltung der Kirche des Konzils, auch von der Welt zu lernen (GS 44), wieder verlassen.

Diejenigen, die mit der Methode Sehen-Urteilen-Handeln zu arbeiten gewohnt sind und ihre Vorteile schätzen, muss jedoch unabhängig von solchen Einschüben allein schon in formaler Hinsicht irritieren, dass der erste Teil mit der Überschrift »Das Leben unserer Völker heute« nicht, wie man das erwarten würde, mit einer Situationsanalyse beginnt. Vielmehr ergehen sich die Bischöfe zunächst in Danksagungen an Gott (23-27), einem vielfältigen Ausdruck der »Freude, Jünger und Missionare Christi zu sein« (28-29) und einer Beschreibung der Sendung der Kirche (30-32). Erst danach erfolgt in Nr. 33-98 eine detailliertere Analyse der Realität, die freilich hier schon dadurch geprägt ist, dass nicht nur »gesehen«, sondern sehr schnell auch schon »geurteilt« wird. Die Sprache ist weniger die einer wissenschaftlich informierten Situationsanalyse,¹⁵ als vielmehr die einer häufig kulturpessimistisch eingefärbten moralischen Paränese, die die Unhaltbarkeit der Zustände betont und vorschnelle Zuschreibungen vornimmt. Der zweite, umfangreichste Teil des Schlussdokuments (das »Urteilen«) umfasst dann nicht in erster Linie sozialetische Überlegungen mit dem Ziel argumentativ begründeter moralischer Urteile, sondern beginnt nochmals mit einem Abschnitt über »die Freude, missionarische Jünger zu sein« (101-103), um danach theologisch die Gute Nachricht von der Würde des Menschen, dem Leben, der Familie, der Arbeit etc. zu entfalten (104-128). Die langen Abschnitte zur »Berufung der missionarischen Jünger zur Heiligkeit« (129-153), zur »Gemeinschaft der missionierenden Jünger in der Kirche« (154-239) und zur »Wegweisung für Jünger und Missionare« (240-346) lassen sich ohnehin kaum dem »Urteilen« zurechnen. Sie sind eine Theologie der Nachfolge, eine Ekklesiologie und eine Religionspädagogik bzw. eine Theologie der Spiritualität in teilweise sehr beeindruckenden und durchaus interessanten Formulierungen – wenn etwa die Glaubensbildung vom Gedanken der Begegnung mit dem lebendigen Christus her entfaltet wird (z. B. 279) –, die aber für eine sozialetische Krieteriologie wenig hergeben. Sehr viel konkreter wird es dann wieder im dritten, dem »Handeln« zuzuordnenden Teil, obwohl auch hier sehr grundsätzliche Ausführungen (347-379) den Anfang bilden. Doch ab Nr. 380 finden sich einige bemerkenswerte Forderungen, in denen tatsächlich etwas von der Aufbruchstimmung zu spüren ist, die vielfach beschworen wurde. An einigen Stellen, etwa in dem bemerkenswerten Abschnitt über die Stadtpastoral (509ff) finden sich auch wieder analytische Teile (»Sehen«), offenbar weil die Gruppe, die für die Redaktion dieses Abschnitts zuständig war, im ersten Teil des Dokuments nicht die richtigen Ansatzpunkte finden konnte, die eine Entfaltung eines modernen stadtpastoralen Konzepts ermöglicht

15 Dies wird auch von anderen kritisiert. Vgl. LIBÂNIO, Conferência (wie Anm. 6), 824f.

16 Vgl. ähnlich die Bewertung bei MARINS, *El ir y venir del método* (wie Anm. 13), 56.

17 Maria C. LUCCHETTI BINGEMER, Die V. Lateinamerikanische Bischofskonferenz. Oder die Herausforderung des Glaubens und die Arbeit an der Hermeneutik, in: *Concilium* 43 (2007), 492-503, 498.

18 Norbert ARNTZ, Aparecida – Bischofsversammlung voller Überraschungen. Zur V. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopates (13. bis 31. Mail 2007), in: *Orientierung* 71 (2007), 181-186, 185.

hätte. Interessanterweise wird in diesem Abschnitt die moderne urbane Kultur auch sehr viel positiver dargestellt als in vielen Abschnitten des ersten Teils – auch das Dokument von Aparecida ist eben keinesfalls aus einem Guss.

Insgesamt muss festgestellt werden, dass die Proklamation der Rückkehr zur Methode »Sehen-Urteilen-Handeln« zwar im Aufbau des Schlussdokuments umgesetzt worden ist, die verschiedenen Teile aber nicht konsequent daran ausgerichtet wurden.¹⁶ »Obwohl das Dokument die Bemühung um eine Analyse zeigt, von der seine restlichen Aussagen profitieren, kann man nicht behaupten, dass wir es hier mit der bewährten Methode Sehen-Urteilen-Handeln zu tun haben, die seit der hohen Zeit der Katholischen Aktion in den sechziger Jahren die Pastoral des Kontinents inspiriert.«¹⁷ Und selbst dort, wo wirklich »gesehen« und »geurteilt« wird, geschieht dies nicht in der Weise, wie dies ein katholischer Sozialethiker gerne sehen würde, nämlich unter Berücksichtigung und auf der Höhe der sozialwissenschaftlichen Forschung bzw. in Entfaltung einer nicht nur theologischen, sondern vor allem praktisch-philosophischen, argumentativen Begründung. Trotzdem interpretiert Norbert Arntz in seiner insgesamt ohnehin recht positiven Wertung von Aparecida die Entschlossenheit der Bischöfe zur Rückkehr zu dieser Methode als Reklamation, »den eigenen Weg wieder aufzunehmen und ihre eigene Identität entwickeln zu können.«¹⁸

3 Globalisierung – nur ein Verhängnis?

Die Globalisierung bildet den Fokus der Überlegungen zum Bereich der Wirtschaft (60ff). Mit positiver Konnotation kommt der Begriff jedoch nur am Anfang vor, wo mit Verweis auf die Eröffnungsansprache des Papstes der Zugang zu neuen Technologien, Märkten und Finanzen als »Gewinn für die große Menschheitsfamilie« genannt werden (60). Für bestimmte Bereiche mache die Globalisierung hohe Wachstumsraten möglich und begünstige eine »technologisch ausgebildete Mittelklasse«. »Zugleich deckt sie die tiefe Sehnsucht des Menschengeschlechts nach Einheit auf.« (60) Mit Ausnahme einer kurzen Passage am Schluss (522-523) überwiegen danach eindeutig die negativen Aspekte: »In dieser Art Globalisierung verabsolutiert die Dynamik des Marktes leichtfertig Effizienz und Produktivität als Werte, die alle menschlichen Beziehungen regeln sollen. [...] In ihrer gegenwärtigen Gestalt ist die Globalisierung unfähig, jene objektiven Werte, die sich jenseits des Marktes befinden und die für das menschliche Leben besonders wichtig sind, wahrzunehmen und ihnen zu entsprechen: Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und insbesondere die Menschenwürde und Rechte aller, auch jener, die am Rande des Marktes leben.« (61) Hier wird Globalisierung nicht nur als Phänomen beschleunigter ökonomischer Integration betrachtet, sondern zugleich mit den vermuteten Wirkungen auf die Werte als dominantes kulturelles Phänomen, als unzulässige Ökonomisierung aller Lebensbereiche, wobei die genannten negativen Rückwirkungen auf die Werte schwerlich in Einklang zu bringen sind mit der oben zum Ausdruck gebrachten »Sehnsucht des Menschengeschlechts nach Einheit«. Im darauf folgenden Abschnitt 62 wird die differenzierte Sicht der Nr. 60 mit den konstatierten ambivalenten Wirkungen ganz aufgegeben: »Von der Tendenz bestimmt, den Gewinn über alles zu stellen und den Wettbewerb voranzutreiben, verfolgt die Globalisierung eine Dynamik der Konzentration von Macht und Reichtum in den Händen weniger, [...]. Dadurch werden all jene ausgeschlossen, die über keine ausreichende Information und Bildung verfügen. Die Chancenungleichheit, die unseren Kontinent so schrecklich beherrscht und zahllose Menschen an die Armut fesselt, wird noch größer.

Armut bedeutet heute Armut an Wissen und am Zugang zu neuen Technologien und deren Einsatz.« Aus ökonomischer Sicht bietet jedoch gerade die Globalisierung auch Chancen für einen Abbau der Konzentration von Macht und Reichtum sowie für diejenigen Länder, die sich auf die Globalisierung eingelassen und durch eine geschickte Politik eine ihren Interessen entsprechende Weltmarktintegration vorangetrieben haben, gerade mehr Integration statt Exklusion.¹⁹ In der in Nr. 66 versuchten Analyse der Ursachen werden recht passchale die Mechanismen des Finanzsystems, die Spekulation, das Wirken transnationaler Konzerne, insbesondere in den Bereichen Rohstoffe und Agrarindustrie, genannt. Tatsächlich gibt es in diesen Bereichen auch massive Probleme, die jedoch eher durch eine unkluge bzw. zu wenig konsequente Politik nationaler Regierungen als durch die Globalisierung selbst verursacht werden. Schon die Unterschiede der Entwicklungen zwischen den Staaten machen deutlich, dass diese durchaus Möglichkeiten hätten, die Art ihrer Weltmarktintegration erfolgreicher zu gestalten. Recht haben die Bischöfe, wenn sie asymmetrische Freihandelsabkommen anklagen. In der Tat ist es den lateinamerikanischen Staaten, nicht zuletzt auf Grund fehlender Einigkeit, kaum gelungen, für sie günstigere Bedingungen vor allem in den Freihandelsabkommen mit den USA auszuhandeln. Einer der wenigen Vorwürfe, die gegen die nationalen Regierungen Lateinamerikas gerichtet sind, betrifft das Fehlen von Steuersystemen, »die wirklich effizient, progressiv und gerecht« wären (68). Summarisch werden schließlich auch die alarmierenden Ausmaße von Korruption, Drogenhandel, Arbeitslosigkeit, Großgrundbesitz, Prostitution und der mit der Migration verbundene »brain drain« angeklagt. Bemerkenswert ist freilich die hohe Sensibilität für das Leiden der Opfer der wirtschaftlichen Probleme, wie dies mehrfach in Passagen über die »Antlitze[n] derer, die leiden« und die Gegenwart Christi in ihnen (65 und ähnlich nochmals in 402, vgl. 393) zum Ausdruck kommt.

Insgesamt ist die Globalisierung ein alle menschlichen Werte vernichtendes imperiales Projekt, das kaum mehr gestaltbar zu sein scheint, jedenfalls nicht auf der Ebene bestimmter politischer Reformen. Wenn von einer »anderen« Globalisierung gesprochen wird, wird diese fast ausschließlich durch bestimmte Werte, nicht durch andere institutionelle Arrangements beschrieben. Die einzige Lösung scheint in einem umfassenden Gesinnungswandel, einer Ablösung der Gewinnmaximierung durch eine »Kultur der Verantwortlichkeit« (406) gesehen zu werden. Das mag als moralischer Appell gut klingen, hilft aber kaum weiter, wenn man mit sozialem Interesse konkreter nachfragen will, was denn nun in dieser Situation getan werden sollte.

Im dritten Teil zum »Handeln« sind wirtschaftspolitische Forderungen zunächst eingebettet in umfassendere Forderungen wie die sehr positiv zu bewertende, erneut bekräftigte »Option für die Armen« (391-398), für die eine »authentische Befreiung« (146, 399) gefordert wird.²⁰ Durchaus prägnant sind dann die Formulierungen, in denen diese Option im Sinne einer Selbstverpflichtung ein entscheidendes Kriterium für die kirchliche Pastoral darstellt, sehr viel weniger jedoch, wenn Andeutungen darüber gemacht werden, welche sozialemischen Schlussfolgerungen für die Gestaltung gesellschaftlicher Verhältnisse aus

19 Zu einer differenzierteren Sicht der Globalisierung aus sozialemischen Perspektive vgl. z. B. SACHVERSTÄNDIGENGRUPPE »WELTWIRTSCHAFT UND SOZIALEMISCH«, *Die vielen Gesichter der Globalisierung*, Perspektiven einer menschengerechten Weltordnung. Eine Studie der Sachverständigen-gruppe und der kirchlichen Hilfswerke Adveniat, Caritas international, Misse-

reor, missio Aachen, missio München und Renovabis, Bonn 1999. Dass man mit einer kritischeren Sicht der Globalisierung zu einer positiveren Bewertung von Aparecida kommt, zeigt beispielsweise Pedro A. de RIBEIRO OLIVEIRA, La globalización en el Documento de Aparecida, in: AMERINDIA, *Aparecida* (wie Anm. 6), 83-90.

20 Vgl. Gustavo GUTIÉRREZ, *Aparecida: la opción por el pobre*, in: AMERINDIA, *Aparecida* (wie Anm. 6), 126-139.

ihr abzuleiten wären. Hier wird zwar Konkretheit gefordert, die Formulierungen bleiben aber eigenartig abstrakt, wie das Beispiel der Nr. 403 zeigt: »Bei dieser Aufgabe sollten mit pastoraler Kreativität konkrete Aktionen entworfen werden, die sich auf die Sozial- und Wirtschaftspolitiken der Staaten auswirken, damit diese die verschiedenartigen Bedürfnisse der Bevölkerung berücksichtigen und zu einer nachhaltigen Entwicklung beitragen. Mit Hilfe verschiedener Instanzen und Organisationen kann die Kirche immer wieder die Realität des Kontinents aus christlicher Sicht in den Blick nehmen und sich ihr pastoral annähern, indem sie sich das reichhaltige Erbe der kirchlichen Soziallehre zunutze macht. Auf diese Weise wird sie mit konkreten Forderungen darauf dringen können, dass alle, die Verantwortung tragen für die Erarbeitung und Bewilligung politischer Maßnahmen, die unsere Völker betreffen, sich an ethischen, solidarischen und wahrhaft humanistischen Kriterien orientieren. Männer und Frauen aus dem Laienstand spielen dabei eine entscheidende Rolle, denn sie können entsprechende Aufgaben in der Gesellschaft übernehmen.« An einigen Stellen scheint die befreiungstheologische Tradition durch, auch in Strukturen zu denken: »Der moralische Konsens und die Veränderung der Strukturen sind wichtig, um die verletzende Ungleichheit heute auf unserem Kontinent zu verringern [...]« (537, vgl. 384, 446e) Wo es konkret wird, werden trotzdem vor allem moralische Appelle formuliert: »Die Unternehmer großer, mittlerer und kleinerer Betriebe, aber auch die Manager für Produktion und Handel sowohl in der Privatwirtschaft als auch in der Gemeinwirtschaft ermutigen wir, in unseren Nationen Wertschöpfung zu ermöglichen. Sie sollen sich bemühen, menschenwürdige Arbeitsplätze zu schaffen, Demokratie zu ermöglichen sowie eine gerechtere Gesellschaft und ein von Wohlstand und Frieden bestimmtes Zusammenleben anzustreben. Wir sprechen auch jenen Mut zu, die ihr Kapital nicht in spekulative Unternehmungen investieren, sondern in die Schaffung von Arbeitsplätzen und sich um die arbeitenden Menschen kümmern, indem sie diese sowie deren Familien als den größten Reichtum des Unternehmens betrachten.« (404) Wie aber könnten strukturelle Reformen aussehen, die zu Anreizen führen würden, damit die Genannten die geforderten Aktivitäten wirklich entfalten?

Auch die in Nr. 406 aufgelisteten »Vorschläge« bleiben allgemein und abstrakt. Die Zivilgesellschaft solle an einer ethischen Rehabilitierung der Politik mitwirken. Durch mehr Demokratie solle eine »solidarische Wirtschaft« gefördert werden. Wirtschaft, Finanzen und Welthandel seien gerechten Regeln zu unterwerfen, weitere Entschuldigungsmaßnahmen seien ebenso notwendig wie eine Kontrolle der Bewegungen spekulativen Kapitals, der Protektionismus der Mächtigen müsse abgebaut werden, angemessene Preise für Rohstoffe seien zu sichern, Investitionen und Dienstleistungen zu regulieren, aber auch anzuregen und die Freihandelsverträge zu überprüfen. Auch dieser Abschnitt endet mit einem Appell, grundlegende Prinzipien wie »die Orientierung am Gemeinwohl«, »die Subsidiarität sowie die Solidarität innerhalb und zwischen den Generationen« in die Tat umzusetzen.

Meine Kritik wird vielleicht verständlicher, wenn man sich vor Augen führt, was hier auch hätte gesagt werden können, aber nicht mehr erwähnt wird, obwohl es im Teil »Sehen« bereits Ansätze dazu gegeben hat: Die Unterstützung kleinerer Selbständiger und kleiner Unternehmen durch Mikrokredite (71), die Verbesserung der Finanzlage der Staaten durch eine Verbesserung der Steuersysteme (68), notwendige Agrarreformen (72) sowie vor allem die regionale Integration (82), durch die Lateinamerika seine Position innerhalb des Globalisierungsprozesses ähnlich dem Vorbild der EU erheblich verbessern könnte.

4 Bildung – nicht auch ein Thema der Gerechtigkeit?

Da das Thema Bildung inzwischen – nicht nur in Deutschland – zu einem Megathema von erheblicher sozialetischer Bedeutung²¹ geworden ist und die diesbezüglichen Defizite in Lateinamerika²² sowie der enorme Nutzen besserer Bildung für die Entwicklung offensichtlich sind, war zu erwarten, dass auch Aparecida diesen Aspekt besonders berücksichtigt. Tatsächlich wird auf das Problem hingewiesen, z. B. wenn bedauert wird, durch die Globalisierung würden »all jene ausgeschlossen, die über keine ausreichende Information und Bildung verfügen« (62 vgl. 445) oder wenn in 329 gesagt wird, »ausnahmslos alle Schüler und Schülerinnen unserer Völker« hätten ein Recht auf eine gute Ausbildung. In ihrer »Botschaft« bekräftigen die Bischöfe auch, sie wollten junge Leute in ihrer Ausbildung begleiten (5), und im Schlusssdokument taucht die Bildung in Aufzählungen wichtiger Handlungsfelder der Kirche auf (98). In Nr. 76 wird die Bildung in einer Liste verschiedenster notwendiger Maßnahmen zur Verbesserung der wirtschaftlichen Entwicklung kurz erwähnt und in Nr. 77 wird ihre Bedeutung für Demokratie und politische Partizipation herausgestellt. Mehrmals wird die Situation der Benachteiligten mit zu geringer oder zu schlechter Bildung in Zusammenhang gebracht (96). Vor allem aber steht das Thema Bildung im Zusammenhang mit einer besseren katechetischen Unterweisung der Gläubigen und der Ausbildung und Fortbildung derjenigen, die in der Kirche als pastorale Mitarbeiter/innen Verantwortung tragen.²³ Es ist sehr erfreulich, dass den Themen theologischer Erwachsenenbildung und pastoraler Fortbildung damit eine größere Aufmerksamkeit zukommt. Es entsteht aber trotzdem der Eindruck, das Thema Bildung werde sehr viel stärker unter den Aspekten der Freiheitsrechte der Eltern und der Freiheitsrechte der Kirche (siehe v. a. 339f) gesehen, als unter einer klaren Forderung nach einer großen Bildungsoffensive, nach Beteiligungsgerechtigkeit in der Bildung und vor allem einer entsprechenden Selbstverpflichtung der katholischen Kirche, die ja selbst eine ganze Reihe gerade auch besonders qualifizierter Bildungseinrichtungen unterhält. In dem von der Überschrift her eigentlich vielversprechenden kurzen Abschnitt über »Bildung als öffentliches Gut« (481-483) geht es letztlich leider nur darum, die Transparenzoffenheit auch innerhalb der staatlichen Bildung einzuklagen und kirchlichen Religionsunterricht an staatlichen Schulen zu fordern.

Im Abschnitt über die katholischen Ausbildungsstätten und Universitäten (331-346) werden vor allem deren Aufgabe der Evangelisierung und ihr kirchliches Profil betont. Dass dies auch ein Beitrag zu mehr Bildungsgerechtigkeit gerade auch für die Ärmsten implizieren müsste, wird nur in einem Abschnitt kurz und ohne weitere Konkretisierung erwähnt: »Angesichts der Tatsache, dass viele Menschen aus der Gesellschaft ausgeschlossen sind, muss die Kirche darauf dringen, dass alle, insbesondere die Ärmsten eine qualitätsvolle formelle und informelle Erziehung erhalten.« (334) Hätte man nicht gerade vor dem Hintergrund der Bekräftigung der Option für die Armen mehr zu der Frage zu sagen gehabt, wie die Kirche selbst und ihre eigenen Bildungseinrichtungen einen Beitrag dazu leisten könnten, auch ärmeren jungen Menschen eine qualifizierte Bildung zukommen

21 Vgl. z. B. Marianne HEIMBACH-STEINS / Gerhard KRUIP (Hg.), *Bildung und Beteiligungsgerechtigkeit*. Sozialethische Sondierungen, Bielefeld 2003; Marianne HEIMBACH-STEINS / Gerhard KRUIP / Axel B. KUNZE (Hg.), *Das Menschenrecht auf Bildung und seine Umsetzung in Deutschland*. Diagnosen – Reflexionen – Perspektiven, Bielefeld 2007.

22 BANCO INTERAMERICANO DE DESARROLLO, *Hacia la Expansión del capital de conocimiento de América Latina y el Caribe: Una estrategia del BID para la educación y la capacitación - Borrador*, Washington D. C. 2005; Víctor HÜNERMANN / Víctor PÉREZ VALERA / Heinz NEUSER (Hg.), *Formar. Educar. Aprender. Promoción humana integral en una cultura*

global adveniente, Buenos Aires 2002; Gerhard KRUIP, Bildung und Armutsbekämpfung. Eine sozialethische Perspektive, in: Jorge E. JIMÉNEZ CARVAJAL (Hg.), *Marktwirtschaft und soziale Gerechtigkeit für Lateinamerika*, Münster 2000, 136-144.
23 So in 99, 174, 178, 191, 194, 200, 202, 207, 212, 222, 226, 276-346.

zu lassen? Im Blick auf die indigenen Gruppen findet man dazu immerhin eine leise Andeutung (530).

In Nr. 328 wird eine allgemeine Krise der lateinamerikanischen Bildungssysteme konstatiert. Diese wird aber nicht darin gesehen, dass auch in Lateinamerika das Bildungssystem kaum zum Ausgleich ungleicher herkunftsbedingter Chancen beiträgt, diese sogar eher noch zementiert. Vielmehr wird bedauert, Bildung werde »vorwiegend im Dienst von Produktion, Wettbewerbsfähigkeit und Markt« begriffen. Ein solcher, häufig zu lesender Reduktionismusvorwurf übersieht jedoch einen sozialetisch äußerst wichtigen Zusammenhang: Über das Bildungssystem werden eben auch ökonomisch relevante Beteiligungschancen für die Arbeitswelt vergeben – und es ist durchaus ein schwerwichtiges Gerechtigkeitsproblem, dass auch in Lateinamerika viele junge Menschen im öffentlichen Bildungssystem kaum die Kompetenzen erwerben können, die sie in der Arbeitswelt einer globalisierten Wirtschaft benötigen. Eine stärkere Orientierung hieran ist m. E. kein Reduktionismus, sondern durchaus auch eine Forderung der Gerechtigkeit.

5 Politik – nur eine Sache der Laien?

Anders als im Bereich der Wirtschaft, wo eine klare Positionierung zu Gunsten einer sozialen Marktwirtschaft fehlt, die durch eine an sozialetischen Kriterien ausgerichtete Rahmenordnung gestaltet wird, erklären sich die Bischöfe zu eindeutigen Befürwortern einer modernen, repräsentativen Demokratie (74). Diese dürfe jedoch keine »rein formale Demokratie« sein, sondern müsse sich durch eine echte Partizipation der Bürger / innen und den Respekt vor den Menschenrechten auszeichnen, weshalb auch die zivilgesellschaftliche Beteiligung (75, 406a) gefördert werden müsse. Die Bischöfe betonen, »dass es ohne soziale Gerechtigkeit, ohne reale Gewaltenteilung und ohne die Geltung des Rechtsstaates keine wirklich stabile Demokratie geben kann.« (76) Mit der Anspielung auf »unterschiedliche Formen autoritärer Regression« mit »neopopulistischer Prägung« (74) sind wohl die Regierungen von Venezuela (Hugo Chávez) und Bolivien (Evo Morales) gemeint. Ohne genauere Angaben wird behauptet, in einigen Staaten habe die Repression zugenommen (80). Es fehlt auch nicht die Anklage von Korruption, Gewalt und Drogenhandel, wobei in der Ursachanalyse auch hier sehr pauschale und allgemeine Faktoren aufgezählt werden: »der Götzendienst des Geldes, die Ausbreitung einer individualistischen, nur am Nützlichkeitsdenken ausgerichteten Ideologie, der Mangel an Respekt vor der Würde eines jeden Menschen, die Auflösung des sozialen Netzes, die Korruption auch in den Reihen der Ordnungskräfte und das Ausbleiben einer Politik des sozialen Ausgleichs.« (78)

Nicht so leicht fällt den lateinamerikanischen Bischöfen offenbar die Bestimmung ihrer eigenen Rolle, die ja im weiteren Sinne immer eine politische Rolle ist, wenn sie nur in irgendeiner Weise eine gesellschaftliche Bedeutung ihres Handelns anstreben. Um die politischen Prozesse in Richtung einer gerechteren Gesellschaft zu gestalten, sehen sie es einerseits als ihre Aufgabe an, »die Ausbildung von christlichen Politikern und Parlamentsmitgliedern [zu] fördern, damit sie zum Aufbau einer gerechten, geschwisterlichen Gesellschaft nach den Prinzipien der kirchlichen Soziallehre beitragen können.« (Botschaft 3, vgl. 492) Im dritten Teil »Handeln« finden sich auch eine Reihe von Äußerungen, die Bischöfe wollten die regionalen und nationalen Politiker dazu »drängen«, für gerechtere Verhältnisse zu sorgen (408, vgl. 414, 430, 437) oder den Staat in manchen Politikfeldern, z. B. der Drogenbekämpfung direkt »unterstützen« (422). Andererseits warnen sie davor, die Kirche »auf ein politisches Subjekt zu reduzieren« (99b). Unter Berufung auf *Deus*

caritas est 28 wird die Aufgabe der gerechten Ordnung der Gesellschaft dem Staat, nicht der Kirche zugewiesen (385, vgl. 546). Der Kirche bleiben Anklage (vgl. 406d) und moralische Unterweisung, möglicherweise in direkter Einflussnahme auf die »Fachleute« (395): »Die Kirche hat auch die Aufgabe, durch Predigt, Katechese und Protest sowie durch Taten der Liebe und Gerechtigkeit in der Gesellschaft die notwendigen spirituellen Kräfte zu wecken und soziale Werte zu entfalten. Nur so können die Strukturen wirklich gerechter, wirksamer und beständiger werden. Ohne Werte gibt es keine Zukunft.« (385) Dementsprechend wird von Politikern vor allem moralische Integrität verlangt (507).

Für die Konkretionen sind dann die Laien zuständig, wobei an den entsprechenden Stellen kaum mehr reflektiert wird, dass ja auch sie Kirche sind. Hier offenbart sich ein immer noch stark hierarchisch und nach zwei Ständen geordnetes Kirchenbild²⁴ sowie eine gewisse Naivität hinsichtlich des politischen Gewichts der Amtskirche in Lateinamerika, die gar nicht anders kann, als »politisch« zu sein.²⁵ Nach Meinung der Bischöfe sind es die Laien, denen die Mitwirkung an den politischen Prozessen aufgetragen ist (174, 210, 504) und die sich dabei an der Katholischen Soziallehre zu orientieren haben (99f). Dass es hier auch Schuld und Versagen gibt, wird eingestanden: »Wenn viele heutige Strukturen Armut verursachen, dann ist das zum Teil auch darauf zurückzuführen, dass viele Christen, die Verantwortung in Politik, Wirtschaft und Kultur tragen, den Verpflichtungen des Evangeliums nicht genügend treu sind.« (501 vgl. 502) In jedem Fall darf das Streben nach Heiligkeit und evangeliumsgemäßem Leben nicht vom Engagement in der Welt ablenken: »Dadurch, dass der Jünger an der Sendung teilhat, befindet er sich auf dem Weg zur Heiligkeit. Wenn er diese Heiligkeit in der Sendung lebt, trägt sie ihn mitten in die Welt. Deshalb bedeutet Heiligkeit weder eine Flucht in die Innerlichkeit [...] noch eine Abwendung von den dringlichen wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Problemen Lateinamerikas, und noch viel weniger eine Flucht aus der Realität in eine ausschließlich spirituelle Welt.« (148)

6 Wachsende ökologische Probleme – endlich ernst genommen!

Im Vergleich zu früheren Generalversammlungen ist besonders bemerkenswert, dass nun den ökologischen Problemen eine sehr hohe Aufmerksamkeit gewidmet wird. Noch in den 1980er Jahren galten sie bei vielen als »Luxusprobleme« der »Ersten Welt«. Jetzt gib es hierzu einen eigenen Abschnitt (2.1.4, 83-87), in dem die Gefahren für die Artenvielfalt, besonders in der Amazonasregion, aber auch im Zusammenhang mit dem Klimawandel das Abschmelzen des Antarktiseises angesprochen werden. In der Ursachenanalyse klagen die Bischöfe die zunehmende Ökonomisierung der Umwelt, insbesondere durch Unternehmen, auf Kosten der traditionellen Bevölkerungen an (84). Sie wehren sich aber zugleich dagegen, das Amazonasgebiet zu internationalisieren (86), weil dies allein transnationalen Unternehmen nutzen würde.

24 In dieser Einschätzung ähnlich Maria C. LUCCHETTI BINGEMER, *Eclesialidade e cidadania. O lugar do laicato no Documento de Aparecida*, in: *Revista eclesialística brasileira* 67 (2007) 977-1000.

25 Vgl. Gerhard KRUIJ, *Die Kompetenz der Kirche für die Politik – aus theologisch-sozialethischer Sicht*, in: Wilfried LOCHBÜHLER / Joachim WIEMEYER / Judith WOLF (Hg.), *Der Öffentlichkeitsauftrag der Kirche. Begründung – Wege – Grenzen*, Münster 1999, 112-126.

Auch im zweiten Teil zum »Urteilen« findet sich ein eigener Abschnitt, der der Ökologie gewidmet ist (3,5, 125f). Hier werden zwei Beurteilungsmaßstäbe zusammengebunden, einmal die Achtung vor den der Schöpfung innewohnenden Ordnungen, deren Missachtung eine »Beleidigung des Schöpfers« darstelle (125), wobei der mit einer solchen Aussage latent verbundene Naturalismus offenbar nicht gesehen wurde. Zum anderen werden die ökologischen Probleme aus einer Gerechtigkeitsperspektive beurteilt: »Der Herr hat die Welt für alle Menschen geschaffen, für die jetzt lebenden und die zukünftigen Generationen. Auch wenn die Ressourcen immer begrenzter werden, muss ihre Nutzung nach gerechten Verteilungsprinzipien geregelt und zu einer nachhaltigen Entwicklung verwendet werden.« (126)

Noch schärfer als in der Situationsanalyse klagen die Bischöfe, die sich hier selbst als »Propheten des Lebens« bezeichnen, im dritten Teil das vorherrschende Wirtschaftsmodell als Verursacher der ökologischen Probleme an: »Als Propheten des Lebens wollen wir deshalb darauf bestehen, dass bei den Eingriffen in die natürlichen Ressourcen nicht die Interessen von Wirtschaftskreisen den Vorrang haben dürfen, die zum Schaden ganzer Nationen und sogar der Menschheit auf irrationale Weise die Quellen des Lebens vernichten.« Während Kleinbauern und Indigenen ein hoher Respekt vor der Schöpfung und entsprechende Kompetenzen attestiert werden (472) – was m. E. nicht immer den Tatsachen entspricht –, wird die wachsende Umweltzerstörung »räuberisch-egoistischem Verhalten« der Wirtschaft, insbesondere rohstofffördernden Unternehmen, zugeschrieben: »Für diesen Prozess trägt das heutige Wirtschaftsmodell die entscheidende Verantwortung, das dem maßlosen Gewinnstreben Vorrang vor dem Leben der Menschen und Völker und vor dem vernunftgemäßen Umgang mit der Natur gibt.« (473) Die Lösungsvorschläge haben hier eine ganz ähnliche Struktur, wie oben schon für den Bereich Wirtschaft beschrieben. Die Bischöfe machen sich wenig Gedanken darüber, durch welche veränderten institutionellen Arrangements die lateinamerikanischen Nationen eine bessere Umweltpolitik in Angriff nehmen können, sondern setzen vorrangig auf eine Veränderung auf der Ebene von Tugenden und Werten. Sie suchen nach einem auf Ethik gegründeten »Modell für ganzheitlich-solidarische Entwicklung«. »Es muss die utilitaristische und individualistische Logik beenden, die es unterlässt, die ökonomischen und technologischen Mächte nach ethischen Kriterien zu beurteilen.« (474c) Ein wenig konkreter wirken allein die folgenden Forderungen in 474e: »Maßnahmen festlegen zur Überwachung und gesellschaftlichen Kontrolle, damit in unseren Ländern internationale Umweltstandards angewendet werden.« Überlegungen etwa zur »Internalisierung« der ökologischen Kosten in die Preise, um dadurch wirtschaftliche Anreize für ein ökologischeres Handeln zu schaffen, scheinen den Bischöfen fremd zu sein.

7 (Post-)Moderne Kultur – nur Werteverfall?

Es ist schon deutlich geworden, dass das Dokument von Aparecida keineswegs aus einem Guss geschrieben ist, dass unterschiedliche Sprachstile und Mentalitäten zu teilweise divergierenden Einschätzungen führen. Es wird auch bisweilen von den Einstellungen und Erwartungen des Lesers abhängen, welche Perspektive er im Text als dominant erlebt. Obwohl es eine Reihe von Passagen gibt, in denen unvoreingenommen und zupackend die Werte heutiger spätmoderner Kultur aufgegriffen werden, scheint mir jedoch insgesamt eine überzogen kulturpessimistische Einstellung dominant zu sein. So heißt es in Nr. 44: »Mit aller Kraft breitet sich heute eine Überbewertung der individuellen Subjektivität aus.

Die Freiheit und die Würde der Person werden ungeachtet ihrer jeweiligen Form anerkannt. [Was soll damit gemeint sein? – G. K.] Der Individualismus schwächt die gemeinschaftlichen Beziehungen und bringt eine radikale Umwandlung von Raum und Zeit mit sich, indem er die Phantasie an die erste Stelle rückt. Gesellschaftliche, ökonomische und technologische Phänomene bestimmen im Grunde das Erleben der Zeit, die man immer nur als jeweils eigenständige Gegenwart erfährt, so dass man das eigene Leben als haltlos und instabil wahrnimmt. Das Gemeinwohl interessiert nicht mehr, stattdessen sucht man die individuellen Wünsche unmittelbar zu verwirklichen, Wünsche nach Schaffung neuer und oft willkürlicher individueller Rechte, [...].« Besonders die Jugendlichen sieht man den schädlichen Einflüssen heutiger Kultur ausgesetzt: »Die junge Generation ist in ihren tiefen persönlichen Anliegen von dieser Konsumkultur am meisten betroffen. Sie wächst in der Logik des pragmatischen, narzisstischen Individualismus auf, der in ihnen imaginäre Sonderwelten von Freiheit und Gleichheit weckt. Die Gegenwart ist ihnen wichtig, weil die Vergangenheit angesichts so vieler gesellschaftlicher, politischer und ökonomischer Verwerfungen an Bedeutung verlor. Die Zukunft ist für sie ungewiss. Sie nehmen das Leben wie ein Theater und betrachten ihren Körper als Bezugspunkt zur Gegenwart. Sie sind sichtig nach sinnlichen Wahrnehmungen und wachsen, in einer großen Mehrheit, ohne Bezug zu religiösen Werten und Instanzen auf.« (51) Ich weiß nicht, wie man solche Aussagen in Vereinbarung bringen will mit Beobachtungen, die man am Handeln und Denken Jugendlicher etwa bei Weltjugendtagen machen kann. Was halten diese gläubigen Jugendlichen von derart pauschalen Urteilen über ihre Generation? M. E. sagen solche Äußerungen weniger etwas über die aktuelle kulturelle Lage als vielmehr über die Unkenntnis aktueller kultureller Entwicklungen, insbesondere der Jugendkulturen, bei einigen kirchlichen Amtsträgern, die kaum in der Lage zu sein scheinen, sich weiteren Horizonten über ihren binnenkirchlichen Blick und ihr eigenes Herkunftsmilieu hinaus zu öffnen.

Besonders negativ fallen übrigens die Aussagen zur Gegenwartskultur, »die einer Wegwerfmentalität huldigt und das Provisorische betont« (321), in den Passagen aus, in denen es um die Ausbildung junger Männer in Priesterseminaren geht: »[...] die Jugendlichen sind Opfer vieler negativer Einflüsse der postmodernen Gesellschaft, speziell der sozialen Kommunikationsmittel. Sie haben u. a. zur Folge, dass sich die Persönlichkeit aufspaltet; dass man nicht mehr in der Lage ist, verbindliche Verpflichtungen einzugehen; dass die menschliche Reife fehlt und die spirituelle Identität schwach ist.« (318) Wenn das so pauschal stimmt, wie es hier steht, wieso sieht man dann überhaupt Chancen, junge Männer zu Priestern auszubilden?

Wenig ist demgegenüber davon die Rede, dass die Prozesse der Enttraditionalisierung, Individualisierung und Pluralisierung auch positive Chancen beinhalten: Chancen zu neuen

26 Auch in Deutschland findet ja gerade zum Thema Wertewandel eine solche Auseinandersetzung statt. Vgl. Gerhard KRUIJ, Werteverlust oder Wertewandel? Bilanz über die Ressourcen einer postkonventionellen Moral, in: *Herder Korrespondenz* 55 (2001) 2, 76-80; Helmut KLAGE, Brauchen wir eine Rückkehr zu traditionellen Werten?, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* B29 (2001) 7-14.

27 Hier wäre auf die seit Jahrzehnten geführte Diskussion von christlicher Sozialethik und Wirtschaftsethik zu verweisen. Vgl. z. B. Michael SCHRAMM, Christliche Wirtschaftsethik. Markt und Moral in der Moderne, in: Hans-Joachim HÖHN (Hg.), *Christliche Sozialethik interdisziplinär*, Paderborn u. a. 1997, 207-222; Andreas SUCHANEK, *Ökonomische Ethik*, Tübingen 2007. Immerhin hat auch Clodovis Boff im Vorfeld der Konferenz diese »systemische Säkularisierung« als einen unhintergehbaren Fortschritt der menschlichen Kultur

bezeichnet: Clodovis BOFF, Re-partir da realidade ou da experiência de fé? Propostas para a CELAM de Aparecida, in: *Revista eclesialística brasileira* 67 (2007), 5-35, 11.

Werten, die es so in den traditionellen lateinamerikanischen Gesellschaften noch wenig gab, etwa der Toleranz anderen gegenüber, der hohen Ansprüche an je eigene authentische Lebensziele, der Bereitschaft, die Horizonte der Solidarität über die eigene Familie und Gruppe hinaus weiter zu ziehen, die Umwelt und die Rechte zukünftiger Generationen zu achten.²⁶

8 Gesamteinschätzung

Es ist nicht einfach, ein so umfangreiches und so facettenreiches Dokument insgesamt zu beurteilen. Meine kritische Einschätzung bezieht sich auf die sozialetischen Perspektiven, eine genauere Analyse der theologischen Aspekte kann ich hier nicht leisten.

Ich erhebe *Aparecida* gegenüber den Vorwurf eines dreifachen Normativismus: Beim »Sehen« verstellt ein zu stark normativ geprägter Blick eine unvoreingenommene Wahrnehmung von Realität und verhindert eine wirklich interdisziplinäre Sicht auf der Höhe der Forschung heutiger Sozialwissenschaften. Beim Urteilen, d. h. bei der Zielbestimmung einer gerechteren Gesellschaft wird zu direkt von theologischen Einsichten auf ethische Forderungen geschlossen und dabei auch nicht unterschieden, welche Forderungen man aus Vernunftgründen allen Menschen gegenüber erheben kann, welche andere Forderungen jedoch zum Bereich der partikularen Vorstellungen des Guten gehören, die man an die Kirche selbst, nicht aber insgesamt an plurale, moderne Gesellschaften richten kann. Dass das »Gute« und das »Gerechte« nicht unterschieden werden, hängt vermutlich damit zusammen, dass für viele Bischöfe nach wie vor Vorstellungen virulent sind, die auf eine Überwindung der Pluralität durch eine kulturelle Synthese der Pluralität über eine gemeinsame Religion und gemeinsame substantielle Wertvorstellungen in einem, seinem Wesen nach »katholischen« Kontinent zielen (vgl. z. B. 36-38). Beim Handeln ist angesichts des Fehlens einer »Restriktionsanalyse« im Hinblick auf die ökonomischen und politischen Bedingungen des Handelns die Gefahr des normativistischen Fehlschlusses besonders groß: Werte und Normen sind nämlich nicht die entscheidenden »Steuerungsinstanzen« in modernen, funktional ausdifferenzierten Gesellschaften.²⁷ Von den lateinamerikanischen Bischöfen werden sie aber als solche angesehen, was zur Folge hat, dass sie offenbar meinen, moralische Appelle hätten Priorität und würden genügen. Damit fallen sie hinter entscheidende Einsichten der Befreiungstheologie in die Bedeutung von Strukturen und Institutionen zurück. Offenbar tun sich Teile der lateinamerikanischen Kirche – wie übrigens auch hier in Deutschland – schwer damit, entscheidende Kennzeichen der Moderne, insbesondere im Bereich der Wirtschaft, zu verstehen, nämlich das enorme Potenzial, das darin liegt, dass in modernen Gesellschaften vor allem die Spielregeln nach sozialetischen Kriterien auszurichten sind, während es für alle enorme Vorteile bringt, die einzelnen Spielzüge von Moral zu entlasten. Dann kann z. B. der Egoismus der Einzelnen über den Markt, der einer geeigneten Rahmenbedingung unterworfen werden muss, durchaus zum Motor einer gesellschaftlichen Entwicklung werden, die allen, auch den Ärmsten zugute kommen kann. Dies lässt sich jedoch nur sehen, wenn man nicht pauschal jede Form von Gewinnstreben verurteilt, was übrigens auch nicht mehr dem Stand der päpstlichen Sozialverkündigung entspricht (vgl. CA 34f). Die lateinamerikanische Kirche müsste sich stärker den positiven Chancen aktueller postmoderner Kulturentwicklungen öffnen, ihren Kulturpessimismus und ihre Sehnsucht nach einem »katholischen Kontinent« überwinden und an einer »Inkulturation« des Christentums in die Moderne und von der modernen Gesellschaft her arbeiten.

Zusammenfassung

Das Dokument von Aparecida greift zwar in Kontinuität zu Medellín und Puebla die Methode »Sehen-Urteilen-Handeln« auf, richtet sich aber nicht konsequent danach aus. Eine voreingenommene, kulturpessimistische Sicht übersieht oft positive Chancen, die in den Prozessen der Enttraditionalisierung, Individualisierung und Pluralisierung liegen und verhindert eine adäquate Wahrnehmung der Realität aus interdisziplinärer Sicht auf der Höhe der Forschung. Der allgemeine Ruf nach Werten und Normen lässt trotz einzelner guter Vorschläge konkretere Lösungsansätze vermissen und verhindert eine notwendige »Inkulturation« des Christentums in die (post-)moderne Gesellschaft.

Summary

Although the document of Aparecida takes up the method »see - judge - act« in continuity with Medellín and Puebla, it does not orientate itself to this approach in a consistent way. A biased, culturally pessimistic view often overlooks positive possibilities lying in the processes of de-traditionalization, individualization and pluralization and prevents an appropriate perception of reality from an interdisciplinary standpoint located at the pinnacle of research. Despite good individual proposals, the general plea for values and norms lacks possible concrete solutions and prevents a necessary »inculturation« of Christianity into the (post-)modern society.

Sumario

El documento de Aparecida utiliza en continuidad con las asambleas de Medellín y Puebla el método »Ver-Juzgar-Actuar«, pero no lo hace de forma consecuente. Una visión preconcebida y de pesimismo cultural no permite percibir los aspectos positivos que se encuentran en los procesos de cuestionamiento de la tradición, de individualización y de pluralización; impide así una percepción adecuada de la realidad desde el punto de vista interdisciplinar y a la altura de la investigación actual. En la llamada general a respetar los valores y las normas se echa de menos, a pesar de algunas proposiciones buenas, intentos concretos de solución. Se impide así la necesaria »inculturación« del cristianismo en la sociedad (post)moderna.

Aparecida 2007

Lektüre des Schlussdokuments als Anregung zur Relecture der weltkirchlichen Aufgabe und der Pastoral in Deutschland

von Thomas Schreijäck

1 Vorbemerkung

Mein Arbeitsauftrag lautet, eine Spurensuche in der aktuellen Kirche Lateinamerikas und der Karibik auf der Grundlage des Dokuments von Aparecida mit einem Seitenblick auf den deutschen Kontext und seine Herausforderungen aufzunehmen. Wir tun aber sicher gut daran, der Bemerkung von Kardinal Errazuriz in der Einleitung zu seinem Beitrag Aufmerksamkeit zu schenken, dass über die Bedeutung des Dokuments jenseits des lateinamerikanischen Kontextes – und in diesem Sinne in weltkirchlicher Perspektive – vielleicht jetzt nur wenig gesagt werden kann.

Mir erscheint es daher wichtig, vor allem das Dokument selbst – wenn auch in groben Linien – vorzustellen, und zwar insbesondere mit Blick auf die Situation, wie sie sich vor Ort darstellt. Bevor ich zu diesem Teil der Schlussbotschaft komme, möchte ich einige Vorbemerkungen zum Programm der neuen Etappe in der Kirche Lateinamerikas machen, wie es in der *Botschaft der 5. Generalversammlung an die Völker Lateinamerikas und der Karibik* deutlich wird. Abschließend werde ich einige Überlegungen und Empfehlungen des Dokuments mit Blick auf die Relecture der Pastoral und ihrer Erneuerung in Deutschland aufnehmen.

2 Botschaft der 5. Generalversammlung an die Völker Lateinamerikas und der Karibik

Die zentrale Bedeutung der Apostolizität und des Missionsauftrags werden bereits im Titel des Dokuments hervorgehoben: »Jünger und Missionare Jesu Christi – damit unsere Völker in Ihm das Leben haben.«¹

Damit sind jedoch vor allem die Erneuerung der Jüngerschaft und die Re-Missionierung gemeint. Der veranschlagte Missionsbegriff ist umfassend: »Wir befinden uns immer und überall in Mission.« (4)

¹ *Aparecida 2007*. Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik (Stimmen der Weltkirche 41), hg. v. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN

BISCHOFSKONFERENZ, Bonn 2007; die Angaben in Klammern beziehen sich auf die Zählung der Abschnitte im Dokument.

Von dem »Geist eines Neuen Pfingsten« ist die Rede, der »von dieser Fünften Generalversammlung für unsere Kirche in ganz Lateinamerika und der Karibik ausgeht« (4). Die bereits in Puebla formulierten Optionen werden jedoch erneuert: »Die vorrangige, evangeliumsgemäße Option für die Armen« wird bekräftigt (4), an ihr ist »mit neuem Bemühen festzuhalten« (5). Auch die Option für die Jugend wird erneuert; die Kirche verpflichtet sich, sie »bei der Suche nach Identität, Berufung und Sendung und in ihrer Ausbildung zu begleiten« (5).

Die in den früheren Dokumenten benannten Aufgaben bleiben bestehen und werden zum Teil vor dem Hintergrund veränderter Bedingungen aktualisiert: So gilt es, den »Dialog mit den verschiedenen gesellschaftlichen und religiösen Akteuren [zu] pflegen.« Die zunehmend pluralistische Realität fordert zu integrierendem Handeln der Kirche auf, zum Einsatz für den »Aufbau einer gerechteren, versöhnteren und solidarischeren Welt« (4).

Das Recht der verschiedenen Bevölkerungsgruppen, ihre eigenen Traditionen und Werte zu verteidigen – hier spricht die Botschaft im Anschluss an den Papst insbesondere von den Rechten der indigenen Völker – soll unter dem besonderen Schutz der Kirche stehen. Die Kirche will sich dafür einsetzen, dass würdige Lebensbedingungen für alle Menschen gleichermaßen sichergestellt werden, und zwar im Bereich der Gesundheit, Ernährung, Bildung, Wohnung und der Arbeit. Sie will sich aus ihrem Selbstverständnis heraus gegen alles stellen, das gegen das Leben steht, und bekämpft daher Abtreibung, Kriege, Entführung, bewaffnete Gewalt, Terrorismus, sexuelle Ausbeutung und Drogenhandel.

Die Kirche fordert die Verantwortlichen im Staat dazu auf, für das jedem Menschen ungeschuldet zustehende Recht auf Leben und Würde »von der Empfängnis bis zum natürlichen Tod« einzustehen. Umgekehrt leiste die Kirche den Ländern insofern einen Dienst, als sie ihnen ihre pastoralen Bemühungen zur Verfügung stelle, »um die Förderung einer Kultur der Wahrhaftigkeit zu unterstützen, die die verschiedenen Formen der Gewalt, der unrechtmäßigen Bereicherung und der Korruption an der Wurzel packt« (4).

Die Erde müsse als vom Schöpfer den Menschen zur Verfügung gestellter gemeinsamer Lebensraum, der von der Zerstörung bedroht ist, geschützt und bewahrt werden.

Die Bischöfe formulieren die Selbstverpflichtung zur nachhaltigen Förderung menschlicher Entwicklung, zum Einsatz für die gerechte Verteilung der Reichtümer und die Gütergemeinschaft aller Völker.

Die Botschaft endet mit dem Ausruf des Glaubens und der Hoffnung: »In Aparecida rufen wir wie in Santo Domingo mit all unserer Kraft aus: ›Wir glauben und hoffen.«« Die Hoffnung der Bischöfe für ihre Kirche richtet sich im Einzelnen darauf:

◆ »Eine lebendige, treue und glaubwürdige Kirche zu sein, die sich vom Wort Gottes und der Eucharistie nährt.

Unser Christsein als Jünger und Missionare Jesu Christi mit Freude und Überzeugung zu leben.

Lebendige Gemeinschaften zu bilden, die den Glauben nähren und zu missionarischem Handeln anregen.

Die verschiedenen kirchlichen Organisationsformen im Geist der *Communio* zu respektieren.

Mündige Laien zu fördern, die Mitverantwortung für die Sendung übernehmen, Gottes Reich zu verkünden und erfahrbar zu machen.

Die Frauen in Gesellschaft und Kirche aktiv zu beteiligen.

Mit allen Menschen guten Willens am Aufbau des Reiches Gottes zusammenzuarbeiten.

Die Pastoral des Lebens und der Familie mutig zu stärken.

Unsere indigenen und afroamerikanischen Völker zu ehren und zu achten.

♦ ›Damit alle eins werden‹ im ökumenischen und im interreligiösen Dialog Fortschritte zu machen.

Diesen Kontinent zum Modell für Versöhnung, Gerechtigkeit und Frieden zu machen.

Die Schöpfung, das Zuhause aller Menschen, dem Plan Gottes entsprechend zu hüten [und zu pflegen].

Für die Integration aller Völker Lateinamerikas und der Karibik zusammenzuarbeiten.« (5)

Einige der genannten Punkte werde ich später noch einmal eigens im Zusammenhang mit den pastoralen Empfehlungen aufnehmen.

Die Sinnfälligkeit des Einsatzes der Kirche in den genannten Bereichen ergibt sich aus der Analyse der lateinamerikanischen und karibischen Realität. Die Wahrnehmung dieser Realität ist m. E. als erster Schritt unverzichtbar; daher soll nachfolgend ein Überblick ihrer verschiedenen Dimensionen gegeben werden.

3 Blick auf die lateinamerikanische Realität

Im ersten Teil des Dokuments wird das Festhalten am methodischen Dreischritt, der in den bisherigen Generalversammlungen des Lateinamerikanischen Episkopats angewandt wurde, bestätigt. Die Methode *Sehen – Urteilen – Handeln*, so heißt es im Dokument, »will mit dem Blick des Glaubens durch Gottes geoffenbartes Wort und durch den lebendig machenden Empfang der Sakramente Gott suchen, damit wir im täglichen Leben die Realität, die uns umgibt, im Licht seiner Verheißung betrachten, sie Jesus Christus – Weg, Wahrheit und Leben – entsprechend beurteilen, und als Kirche, mystischer Leib Christi und Sakrament des allumfassenden Heils, für die Ausbreitung des Reiches Gottes handeln, das auf der Erde gesät und im Himmel geerntet wird« (19).

Der erste Schritt, das *Sehen* des lateinamerikanischen und karibischen Kontextes, nimmt Veränderungen, Zuspitzungen wahr, die ich im Einzelnen kurz vorstellen möchte:

3.1 Die soziokulturelle Dimension

Von übergreifender Bedeutung ist die Entdeckung der Globalisierung: Die entscheidenden Veränderungen für Lateinamerika und die Karibik sind Ergebnisse der Globalisierung, die durch Wissenschaft und Technologie gestützt geografische Räume und Zeitgrenzen überschreitet und sich auf alle Bereiche des gesellschaftlichen Lebens, also Kultur, Wirtschaft, Politik, Wissenschaften, Bildung, Sport und Kunst und freilich auch auf die Religion auswirkt (34f).

Dieser neue gesellschaftliche Kontext ist von einer neuen Komplexität und zugleich von Fragmentierungstendenzen geprägt (36), die mit dem Verlust eines einheitlichen Lebenssinnes einhergeht (38). Dabei erfahren kulturelle Traditionen (39), wie die Volksreligion bzw. die Volksreligiosität und darin gerade die Marienverehrung, eine Schwächung, die auf dem Kontinent stets von so großer Bedeutung war – nicht zuletzt für die Integration verschiedener ethnischer und kultureller Gruppen. Stattdessen gelten in erster Linie die Kriterien des Marktes und der Konsumbefriedigung (45) und mit dem Anstieg der Bedeutung moderner Kommunikationsmedien (39) kann sogar von einer neuen kulturellen Kolonisierung (46) gesprochen werden, ja, einem gesellschaftlich-kulturellen Epochenwechsel (44).

Das Dokument spricht von der Entstehung neuer Subjekte mit neuen Lebensstilen im Kulturwandel; sie sind Akteure und Produzenten der neuen Kultur (51), in der die Subjektivität gegenüber dem Gemeinwohl in der Regel Vorrang hat (44) und ethische Kriterien kaum Geltung besitzen (47). Die Würde der Frau ist in diesem Zusammenhang ganz besonders stark gefährdet; Frauen werden missachtet, unterdrückt und ausgebeutet (48).

Zugleich wird auf die pluralistische und multiethnische, multikulturelle Situation aufmerksam gemacht: Die kulturelle Verschiedenheit der lateinamerikanischen Völker wird als Reichtum wahrgenommen. In Lateinamerika leben Indigene, Afroamerikaner, Mestizen und Immigranten aus allen Kontinenten (56), doch können sie mit ihren Werten nicht gegen die globalisierten Werte ankommen. Sie fordern Anerkennung für ihre Traditionen und Werte wie Gemeinschaftlichkeit, Familie, Offenheit für Transzendenz sowie Solidarität (57).

Auf die Entstehung von Migrantengemeinden wird aufmerksam gemacht; die kulturelle Verschiedenheit wird entgegen einer Uniformierung als Wert hochgehalten (59). Auf dem Kontinent ist ebenso rurale Kultur wie urbane als auch suburbane Kultur vertreten, wobei letztgenannte meist gleichbedeutend mit Armuts- und Elendsvierteln ist (58).

3.2 Die sozioökonomische Dimension

Unter dem Begriff der Globalisierung nennt das Dokument die ökonomische Dimension als das am deutlichsten hervortretende und folgenreichste Phänomen für Lateinamerika. Den durchaus festgestellten Chancen und Segnungen der Globalisierung stehen vielfältige Formen von Ungerechtigkeit und Ungleichheit gegenüber, die vor den positiven Werten wie Menschenwürde und Rechte aller, Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe keine Achtung haben (61).

Die Konzentration von Macht und Reichtum auf Wenige verursacht eine Chancenungleichheit, sodass vielen Menschen als Folge ihrer Armut der Zugang zu Wissen, Bildung und Technologie verwehrt bleibt (62). Daher kann das Postulat einer *anderen* Globalisierung, die von den Prinzipien der Solidarität, Gerechtigkeit und Wahrung der Menschenrechte geleitet wird, nur Umsetzung finden, wenn sie die Menschen als *Subjekte* in den Blick nimmt. »Das müsste uns dazu bringen, die Antlitze jener anzuschauen, die leiden. Zu ihnen gehören: die indigenen und afroamerikanischen Gemeinschaften, die vielfach weder in ihrer Würde anerkannt noch mit gleichen Lebenschancen ausgestattet werden; viele Frauen, die wegen ihres Geschlechts, ihrer Rasse oder ihrer wirtschaftlich-sozialen Lage aus der Gesellschaft ausgeschlossen werden; Jugendliche, die nur unzureichend ausgebildet werden, keine Gelegenheit haben, weiter zu studieren, und auch keinen Zugang zum Arbeitsmarkt erhalten, um sich zu entfalten und eine Familie gründen zu können; viele Arme, Arbeitslose, Migranten, Zwangsumgesiedelte, Bauern ohne Land, die in der informellen Wirtschaft zu überleben suchen; Jungen und Mädchen, die der Kinderprostitution ausgesetzt sind, die nicht selten mit dem Sextourismus verbunden ist; aber auch die Kinder, die Opfer von Abtreibungen wurden. Millionen Menschen und Familien leben im Elend und hungern sogar. Wir sind auch besorgt um alle, die drogenabhängig sind, um Menschen mit Behinderungen, Opfer und Träger schwerer Krankheiten wie Malaria, Tuberkulose, HIV / AIDS, die sich vom Zusammenleben in Familie und Gesellschaft ausgeschlossen fühlen und an Einsamkeit leiden. Wir übersehen auch nicht die Opfer von Entführungen, von Gewalt und Terrorismus, die Opfer bewaffneter Konflikte und der Unsicherheit in den Städten. Auch die alten Menschen, die sich nicht nur aus dem Produktionssystem ausgeschlossen fühlen, sondern häufig auch von ihren Familien als störend und lästig angesehen werden.

Schließlich schmerzt uns die unmenschliche Lage, der die meisten Gefangenen ausgesetzt sind. Auch sie brauchen unsere solidarische Zuwendung und unsere geschwisterliche Hilfe« (65).

Formen der Unterdrückung und Ausbeutung sind nichts Neues auf diesem Kontinent; was aber hier den neuen Skandal darstellt, ist der gesellschaftliche Ausschluss. Im Dokument heißt es dazu: »Durch ihn wird die Zugehörigkeit zur Gesellschaft, in der man lebt, untergraben, denn man lebt nicht nur unten, oder am Rande bzw. ohne Einfluss, sondern man steht draußen. Die Ausgeschlossenen sind nicht nur ›Ausgebeutete‹, sondern ›Überflüssige‹ und ›menschlicher Abfall‹« (65). Hinzu kommen skandalöse und durch transnationale Konzerne verursachte ökologische Krisen im Zusammenhang mit der Agro- und der Rohstoffindustrie, die der Gewinnmaximierung oberste Priorität zu Lasten des Naturschutzes, der Biodiversität, der Waldgebiete, der Wasserreserven einräumt und so die Luftverschmutzung sowie den Klimawandel und die Erderwärmung einkalkuliert (66).

3.3 Die soziopolitische Dimension

Korruption in Wirtschaft und Politik sowie der Drogenhandel zerstören regional bestimmte soziale und wirtschaftliche Infrastrukturen mit der Folge exorbitanter Arbeitslosigkeit bzw. Unterbeschäftigung (70). Großgrundbesitz in den Händen weniger und eine fehlende Agrarreform führen zu Migration und Wanderungsbewegungen von Millionen innerhalb und außerhalb ihrer jeweiligen Herkunftsländer. Der Verlust des so genannten »Humankapitals«, also von qualifizierten Akademikern, Facharbeitern und Bauern, fördert den Verarmungsprozess der Länder (72f). Die vorhandene Arbeitskraft wird zum Teil derart ausgebeutet, dass sie einer Versklavung gleichkommt. Darüber hinaus gibt es Menschenhandel und Prostitution, auch von Kindern, und eine höchst prekäre Situation der Flüchtlinge (73).

Repressive politische Systeme führen zu Forderungen nach partizipativer Demokratie und Einhaltung der Menschenrechte in verschiedenen Ländern Lateinamerikas (74). Schuldenkrise und Korruption in der Legislative, der Exekutive und im Justizsystem (77), die Zunahme von Gewalt und das Anwachsen des organisierten Verbrechens, die Rolle paramilitärischer Gruppen und die zunehmende Gewaltbereitschaft Jugendlicher werden als Folgen individualistischer Lebensentwürfe und Orientierungen an der Marktideologie geschildert (78).

3.4 Ökologie und Biodiversität

Das Amazonasgebiet und die Antarktis werden eigens in fünf Punkten verhandelt, bei denen es um die pharmazeutischen und biogenetischen Industrien und deren Verhalten gegenüber den angestammten Volksgruppen, ihren Einfluss auf Flora und Fauna und ihre politischen Interessen, diese Gebiete zu internationalisieren, geht. Die kritische Bestandsaufnahme erfolgt aus schöpfungstheologischer Perspektive (83-87).

3.5 Die indigenen und afroamerikanischen Volksgruppen

Besondere Aufmerksamkeit verdienen aus kirchlicher Perspektive die indigenen Völker und die Nachkommen der afrikanischen Sklaven sowie die Mestizen in ihrem Kampf um politische Rechte und in ihrem Widerstand gegen Repressionen in ihren Territorien. Sie stehen im Zentrum des christlichen Inkulturationsprozesses. Auch hier wird der An-

spruch auf das eigene Subjektsein in der eigenen Geschichte und die positive Realisierung interkultureller Begegnung unterstrichen (88-97).

Vor dem Hintergrund der beschriebenen Situation formulieren die Bischöfe in Aparecida ihr pastorales Selbstverständnis, dem die Überzeugung zugrunde liegt, dass auch die Menschen Lateinamerikas und der Karibik »das Leben Jesu Christi als Antwort auf ihre tiefsten Wünsche erfahren« (381), und das unaufgebbar an die Option für die Armen gebunden ist. Im Anschluss an die Bischöfe sollen einige Bereiche und vorrangige Aufgaben hervorgehoben werden, die in diesem Kontext aktuell und – um noch einmal den Titel aufzunehmen – »für die Mission der Jünger Jesu Christi von besonderer Bedeutung sind« (381).

4 Vorrangige Bereiche und Aufgaben für die pastorale Arbeit

»Jünger und Missionare Jesu Christi zu sein, damit unsere Völker in ihm das Leben haben, drängt uns im Geist des Evangeliums und im Blick auf das Gottesreich, vorrangig dafür einzutreten, dass jedes Menschen Würde anerkannt wird und dass alle Bürgerinnen und Bürger sowie alle Institutionen zum Wohl des Menschen zusammenarbeiten« (384).

Die Bischöfe sehen sich einer Kirche verpflichtet, die ihr Versprechen, gerade den Armen zur Seite zu stehen, erneuert. Die Option für die vorrangige Liebe zu den Armen, die bereits in Puebla getroffen wurde, soll ratifiziert und intensiviert werden. Das bedeutet, »dass sie all unsere pastoralen Prioritäten und Strukturen durchziehen soll. Die Kirche in Lateinamerika ist berufen, Sakrament der Liebe, der Solidarität und der Gerechtigkeit in unseren Völkern zu sein« (396).

Auch die Entscheidung für die Förderung des Menschen in seinem ganzen Personsein, der Einsatz dafür, dass jeder Mensch Subjekt seiner eigenen Geschichte ist, wird erneuert: »Entschlossen machen wir uns erneut die Option für die Armen zu Eigen und erklären, dass jeder Evangelisierungsprozess die Förderung des Menschen und seine authentische Befreiung zum Inhalt hat [...]. Wir sind außerdem davon überzeugt, dass die wahre Förderung des Menschen nicht auf Teilaspekte reduziert werden darf: ›Wahre Entwicklung muss umfassend sein, sie muss jeden Menschen und den ganzen Menschen im Auge haben‹. Das neue Leben in Christus formt den Menschen so um, dass er ›Subjekt seiner eigenen Entwicklung wird‹« (399).

Die Globalisierung und ihre Folgen veranlassen die Bischöfe, von *neuen Gesichtern der Armen* zu sprechen. Im Anschluss an die vorangegangenen Generalversammlungen müsse die Pastoral der Kirche sich insbesondere den *neuen Armen* zuwenden, den Migranten und den Opfern von Gewalt, Vertriebenen und Flüchtlingen, Entführungsoffern und Opfern von Menschenhandel, den Verschwundenen; sie müsse sich auf HIV-Erkrankte und auf Menschen, die an anderen Pandemien erkrankt sind, auf Drogenabhängige und alte Menschen, auf Opfer von Kinderprostitution und Kinderpornographie, auf Kinder, denen Gewalt angetan und die Opfer von Kinderarbeit sind, beziehen. Die Liste setzt sich fort mit misshandelten Frauen, die von der Gesellschaft ausgeschlossen und zu Opfern von Menschenhandel und sexueller Ausbeutung werden; benannt werden auch nicht heterosexuelle Menschen, die große Gruppe der Arbeitslosen, Obdachlose und Straßenkinder in den Großstädten, Indigene und Menschen, die Nachfahren von Afroamerikanern sind, Landlose und Minenarbeiter. Diesen neuen Armen und Ausgeschlossenen soll sich die Sozialpastoral der Kirche insbesondere widmen (402).

Verantwortung gilt es auch zu übernehmen für die Sensibilisierung und den Wissenserwerb im Bereich der internationalen Gerechtigkeit. Internationale Debatten und Normen

müssen von Interesse sein, gerade auch für Laien, die aus Solidarität mit dem Leben der Völker öffentliche Verantwortung übernehmen. Deshalb unterbreiten die Bischöfe folgende Vorschläge (406):

a Bestärkung der Zivilgesellschaft, sich für eine ethische Erneuerung und Rehabilitierung der Politik einzusetzen; in diesem Zusammenhang wird auch für die Durchsetzung demokratischer Formen zugunsten einer Ökonomie nach solidarischen Maßstäben und einer ganzheitlichen, solidarischen und nachhaltigen Entwicklung votiert.

b Ausbildung einer christlichen Ethik, die folgende Ziele hat: Arbeit zugunsten des Gemeinwohls, Chancengleichheit – gerade auch von Frauen und Jugendlichen, die stets auf dem Wirtschaftssektor Benachteiligung erfahren, Eindämmung der Korruption, Geltung von Arbeits- und Gewerkschaftsrechten. Die Bischöfe sprechen von einer »Kultur der Verantwortlichkeit«, an der auf allen Ebenen gearbeitet werden müsse und in die einzelne Menschen ebenso wie Unternehmen, Regierungen und sogar das internationale System einbezogen werden sollten.

c Arbeit für das Gemeinwohl auf globaler Ebene, d.h. Einhaltung von gerechten Regeln in der Wirtschaft, den Finanzen und im Welthandel. Die Kirche optiert auch für weitere Entschuldungsmaßnahmen, damit Investitionen in Entwicklung und Sozialbereiche ermöglicht werden. Regeln mit weltweiter Geltung und Kontrollmechanismen sollen unlautere Spekulationen unterbinden, einen gerechten Handel fördern; es gelte, die Begünstigung der Mächtigen zu stoppen, um angemessene Preise für Rohstoffe zu sichern, die auf dem Kontinent gefördert werden. Auch sollten gerechte Normen einheitlich durchgesetzt werden, damit Investitionen und Dienstleistungen einerseits reguliert, andererseits angeregt werden.

d Prüfung von Verträgen und andere Vereinbarungen zum Freihandel auf Regierungsebene. Sofern es um ein lateinamerikanisches Land gehe, sei es Auftrag der Kirche, »durch eine Bilanz aller auf dem Spiel stehenden Faktoren effektivere Mittel und Wege [zu] finden, um die verantwortlichen Politiker und die öffentliche Meinung auf die möglichen negativen Konsequenzen aufmerksam zu machen, von denen meist die schutzlosesten und schwächsten Bevölkerungskreise betroffen sind« (406).

e Die Bischöfe rufen alle Menschen guten Willens auf, an der Umsetzung zentraler Prinzipien mitzuwirken, z. B. die Orientierung am Gemeinwohl, die Subsidiarität sowie die Solidarität innerhalb und zwischen den Generationen und Institutionen (406). Sie sprechen von *neuen Areopagen*, im Kommunikationsbereich, in der Friedensarbeit, bei der Entwicklung und Befreiung der Völker, insbesondere von Minderheiten, bei der Förderung der Frauen und der Kinder, in der Ökologie und im Umweltschutz, die über die traditionellen Bereiche hinaus zu betreten seien (491).

f Auf die Präsenz in neuen missionarischen und pastoralen Räumen wird ebenfalls hingewirkt; in der heutigen Kultur bietet die Tourismus- und Freizeitpastoral, z. B. in Klubs, Sportstätten, Kinos, Einkaufszentren u. a., ein breites Betätigungsfeld (493).

g Die Bischöfe empfehlen den Mitarbeitern und Gläubigen den Erwerb von Medienkompetenz und die sachgerechte Nutzung der Neuen Medien und wollen entsprechende Ausbildungsmaßnahmen – auch im Sinn der Förderung einer kritischen Einstellung – unterstützen. »In unserer Zeit, die von den Massenmedien oder sozialen Kommunikationsmitteln geprägt ist, [kann] bei der ersten Bekanntmachung mit dem Glauben, bei der katechetischen Unterweisung und bei der weiteren Vertiefung des Glaubens auf diese Mittel nicht verzichtet werden« (485). Von der digitalen Kommunikation Ausgeschlossene sollen durch Zugänge, die auch die Kirche erschließt (z. B. eigene Internet-Cafés), »vernetzt« werden (490).

h Richtig wird darauf hingewiesen, dass viele Menschen nicht mit der Sache und den Inhalten der Kirche unzufrieden sind, sondern mit den Kommunikations- und Angebotsformen der Kirche. Daher sollen Pastoralpläne so angelegt werden, dass Laien in Schulungen als kompetente Mittler zwischen Kirche und Gesellschaft fungieren können. Auch gelte es, die kirchlichen Kommunikationsmedien in dieser Richtung zu optimieren und Kooperationen mit Repräsentanten in Kunst, Sport, Medien, des kommunalen und des religiösen Lebens usw. zu intensivieren (497).

i Die Einbeziehung der Kunst in die Katechese und in andere Pastoralbereiche, gerade auch in die Liturgie, und zwar »nach den Maßstäben der künstlerischen Arbeit«, soll verstärkt werden (499f).

j Eine Stadtpastoral wird angesichts der in der Stadt bemerkbaren und sich weiter auswirkenden komplexen sozioökonomischen, kulturellen, politischen und religiösen Veränderungen immer wichtiger (511). »In der Stadt koexistieren Binome, die eine tägliche Herausforderung darstellen: Tradition – Moderne, Globalität – Regionalität, Inklusion – Exklusion, Personalisierung – Entpersonalisierung, säkulare Sprache – religiöse Sprache, Homogenität – Pluralität, Stadtkultur – multikulturelle Phänomene.« Daher erscheint eine Öffnung der Kirche für neue Erfahrungen, Stile und Sprachen notwendig, damit religiöse Kommunikation auch in der Stadt gelingen kann; durch Pastoralpläne oder auch einen gemeinsamen Plan der Diözesen sollten sich viele Glieder, wie Pfarrgemeinden und Ordensgemeinschaften in Städten, in Projekten vernetzen und so als Kirche präsent sein. Bisweilen könne auch eine Unterteilung der Pfarreien in kleinere Einheiten sinnvoll sein. In den Entscheidungszentren der Stadt, und zwar sowohl in den Verwaltungsstrukturen als auch in kommunalen Organisationen unterschiedlicher Art, sollte die Kirche ihre Perspektive stärker einbringen (517).

k Die Bischöfe sehen sich dazu veranlasst, die Integration Lateinamerikas in die weltweite Diskussion und in das gemeinsame Handeln anzumahnen, zumal die heutigen Herausforderungen und Probleme auf der ganzen Welt ähnlich sind (521). Es bleibe ein »schmerzlicher Widerspruch, dass der Kontinent mit der höchsten Anzahl von Katholiken auch der Kontinent mit der größten sozialen Ungleichheit ist« (527).

l In besonderer Weise sind innerhalb des Kontinents die indigenen Völker und die Afroamerikaner von den gravierenden Problemen betroffen. Die Kirche verpflichtet sich »als Jünger und Missionare im Dienst des Lebens [...] den indigenen und einheimischen Völkern bei[zustehen], wenn sie ihre Identität und ihre Selbstorganisation sichern, wenn sie ihr Territorium schützen, wenn sie sich zweisprachig interkulturell bilden und ihre Rechte verteidigen. Wir verpflichten uns auch dazu, durch Kommunikationsmittel und andere Möglichkeiten der Meinungsbildung in der Gesellschaft ein Bewusstsein für die indigene Realität und ihre Werte zu schaffen. [...] Wir verpflichten uns, das Werk der Evangelisierung mit den Indigenen fortzusetzen und die Lernprozesse im Bildungs- und Arbeitsbereich sowie die damit verbundenen kulturellen Veränderungen zu begleiten« (530).

m Die Bischöfe zeigen sich insbesondere besorgt, da die Mehrheit der Afroamerikaner ohne höhere Bildung bleibt und den Menschen so der Zugang zur gesellschaftlichen Mitbestimmung kaum möglich ist. Die Kirche zeigt sich solidarisch mit ihnen bei der Verteidigung ihre Rechte, ihrer Territorien und ihrer Kultur usw. »Sie regt an, dass die Afroamerikaner sich aktiv am pastoralen Handeln unserer Kirchen und des CELAM beteiligen« (532).

5 Handlungsperspektiven für den konkreten pastoralen Einsatz der Kirche in Lateinamerika und der Karibik

Ich nehme nachfolgend einige Beispiele aus den pastoralen Empfehlungen des Dokuments von Aparecida auf, die m. E. besonders bedenkenswert sind. Im Anschluss daran wird ein Ausblick auf den pastoralen Dialog im weltkirchlichen Horizont versucht, der auch Impulse für die Pastoral in Deutschland bieten kann.

Für die Großstadtpastoral wird die Betreuung von Menschen, die auf der Straße leben, besonders von Straßenkindern, und die Zuwendung zu ihnen empfohlen, um ihnen die Wiedereingliederung in die Gesellschaft zu ermöglichen (407).

Empfohlen werden auch Präventionsprogramme der Kirche für Kinder und Jugendliche aufgrund innerfamiliärer Gewalt (409).

Die Kirche sollte sich als Familie verstehen, bei der Fremde *ankommen* können. Daher wird für den pastoralen Dienst an Migranten, zu deren Aufnahme und zur Schaffung diözesaner und nationaler Strukturen, für eine Begegnungskultur für Fremde, gerade auch in der aufnehmenden Ortskirche, optiert (412). Zu einer – so wie ich sie bezeichnen will – »Pastoral der Mobilität« gehört neben der Begleitung der immigrierenden Opfer aus Gewalt- und Krisengebieten auch das Eintreten der Kirche für eine universal gültige Staatsbürgerschaft (414).

Darüber hinaus trifft die Kirche »eine Option für das Leben [...]. Diese Option öffnet uns die Augen für die äußersten Ränder des Daseins, für die Geburt und den Tod, für das Kind und den Greis, für die Gesunden und die Kranken« (417). Im Rahmen der Gesundheitspastoral wird vor dem Hintergrund dieser Option eine »weit gefasste und viele Bereiche berührende Pastoral für Menschen, die mit HIV / AIDS leben« empfohlen. Sie betrifft die verständnisvolle und mitfühlende Begleitung und den Schutz der Rechte Infizierter und die Aufklärungsarbeit gemäß ethischer Kriterien bis hin zum Aufruf der Kirche an die Regierungen, »den Zugang zu einer ausreichenden Menge von Medikamenten gegen AIDS uneingeschränkt und kostenlos zu ermöglichen« (421).

Im Rahmen der Drogenpastoral versteht die Kirche ihre Aufgabe in drei Richtungen: *Prävention, Begleitung und Unterstützung einer staatlichen Politik* zur Bekämpfung dieser Pandemie. In der Wertevermittlung an die junge Generation will die Kirche präventiv wirken; sie will Formen der Begleitung und Hilfestellung *an der Seite* der Drogenabhängigen entwickeln, damit sie ihre Würde zurückgewinnen. Die Kirche unterlässt es auch nicht, die brutale Kriminalität der Drogenhändler anzuprangern, die auf so viele Menschenleben keinerlei Rücksicht nimmt (422).

Eine Gefängnispastoral richtet zunächst den Blick auf die unsäglichen Zustände im Justizsystem und in den Gefängnissen, die nicht selten erst zu Verbrecherschulen werden, und empfiehlt auch den Staaten eine Überprüfung dieser Zustände. Im Bereich der persönlichen Betreuung des zivilen und militärischen Personals und weiterer Fortbildungsangebote hinsichtlich ethischer Werte (428) sehen die Bischöfe ein Handlungspotential der Kirche. Sie sprechen sich für die Priorität der Teams bzw. Vikarien für Menschenrechte aus, die sich für faire Prozesse und für die Betreuung der Familien von Häftlingen einsetzen (429). Den Bischofskonferenzen und Diözesen wird empfohlen, hinsichtlich einer Sensibilisierung der Gesellschaft für die schwerwiegende Problematik in den Gefängnissen über die Kommissionen für Gefängnispastoral zu wirken, sodass Versöhnungsprozesse in den Strafanstalten angeregt werden und die Lokal- und Nationalpolitik hinsichtlich der öffentlichen Sicherheit und der Strafvollzugsproblematik tätig wird (430).

Zur Familienpastoral wird festgehalten, dass lediglich einige Fragen aufgenommen und dass nur grobe Linien, keine fertigen Projekte vorgeschlagen werden. Die konkreten Projekte sollen dann von den einzelnen Bischofskonferenzen und anderen lokalen Organisationen erarbeitet werden. Jede Diözese brauche jedoch eine »intensive und starke Familienpastoral, um das Evangelium der Familie zu verkünden, die Kultur des Lebens zu fördern und sich dafür einzusetzen, dass die Rechte der Familien anerkannt und respektiert werden« (431). Unter anderem werden folgende Maßnahmen angeregt: eine Familienpastoral, die sich besonders der Familien annimmt, die unter schwierigen Bedingungen leben, also junge und allein erziehende Mütter, alte Menschen, auch Witwer und Witwen, vernachlässigte und verwahrloste Kinder usw. Für junge Schwangere und auch für allein erziehende Mütter und unvollständige Familien sollen Häuser gegründet werden, in denen sie Aufnahme, Hilfestellung, Mitgefühl und Solidarität erfahren. Darüber hinaus wird empfohlen, für die in der Familienpastoral Tätigen immer wieder Angebote der theologisch-pastoralen und pädagogischen Weiterbildung vorzusehen (437).

Zur Stützung der Kinderpastoral ist der Einsatz der Kirche für die Anerkennung von Kindern als eigene und besonders schutzbedürftige Gruppe in Kirche, Gesellschaft und Staat grundlegend. Dazu gehört auch der Schutz der Rechte von Kindern. Nicht nur Eltern, sondern auch die Kirche müsse sich dazu verpflichten, dass Kinder »eine ihrem Alter entsprechende Erziehung in einer Atmosphäre von Solidarität, Zuneigung und gesunder Sexualität erfahren« (441). Zudem empfehlen die Bischöfe, insbesondere pastorale Aktivitäten für die kleinen Kinder zu fördern und sich für religionspädagogische und katechetische Konzepte zu interessieren, um deren Einsatzmöglichkeiten, gerade im Bereich der Erstkommunionkatechese, zu bewerten (441). Überhaupt wird die wissenschaftliche Erforschung der Kindheit und die Verbreitung zentraler Ergebnisse als wichtige Aufgabe der Kirche erkannt – zum Wohle und zum Schutz der Kinder und zugunsten ihrer umfassenden Förderung. Jugendliche bilden die große Mehrheit der Bevölkerung in Lateinamerika und der Karibik (443). Die Jugendpastoral muss sich mit der schlimmen Tatsache beschäftigen, dass Jugendliche Selbstmord begehen. Jugendliche haben oft weder Zugang zum Studium noch zu einer Arbeit und verlassen aufgrund einer gewissen Perspektivenlosigkeit ihre Heimat. »Dadurch erhält das Phänomen der Mobilität und der Migration der Menschen ein jugendliches Gesicht« (445). Auch der unangemessene Umgang mit Medien der virtuellen Kommunikation wird als Problem erkannt (445). Handlungsvorschläge beziehen sich daher auf einen pastoralen Dienst, der sich der vorrangigen Option für die Jugend verpflichtet weiß, diese erneuert und auf den verschiedenen kirchlichen Ebenen nach neuen Impulsen sucht. Die Kirche setzt sich für die Bildung und Weiterbildung der Jugendlichen ein, um ihre Chancen auf dem Arbeitsmarkt zu verbessern und ihnen eine Alternative zum Drogenkonsum und zu Gewaltanwendungen anzubieten. Im Sinne der Anschlussmöglichkeit gelte es, bei der Arbeit mit Erwachsenen und Jugendlichen auf eine gelungenere Abstimmung der pastoralen Methoden zu achten (446).

Die biblische Erzählung von der Darstellung Jesu im Tempel (vgl. Lk 2,41-50) wird als Beispiel der Generationenbegegnung von Kindern und alten Menschen angeführt. »Das Kind betritt das Leben, nimmt das Gesetz an und erfüllt es; die alten Menschen feiern das Leben in der Freude des Heiligen Geistes. Kinder und alte Menschen erbauen die Zukunft der Völker. Die Kinder, weil sie die Geschichte vorantreiben, die Alten, weil sie ihre Lebenserfahrungen und Lebensweisheit einbringen.« An diesem Beispiel soll sich die Altenpastoral ausrichten und Perspektiven eines gesunden Generationenvertrags erarbeiten (447). Seitens der Kirche wird die Verpflichtung zu einer im umfassenden Sinn verstandenen menschenwürdigen Betreuung alter Menschen gesehen. Auch sie gelte es in die Nachfolge Christi

und soweit als möglich in die Aufgabe der Evangelisierung einzubeziehen und zu ihrer Unterstützung mehr Hilfspersonal zu qualifizieren (450).

Die Ausführungen zur Frauenpastoral beginnen mit folgender Feststellung: »In dieser Stunde Lateinamerikas und der Karibik muss dringend die so oft zum Schweigen gebrachte Klage der Frauen Gehör finden, die in allen Lebensphasen den verschiedensten Formen von gesellschaftlichem Ausschluss und von Gewalt unterworfen werden. Die von Armut betroffenen Frauen, die indigenen und die afrikanischstämmigen Frauen leiden unter einer doppelten Marginalisierung. Es ist dringend notwendig, dass alle Frauen ohne Einschränkung am kirchlichen, familiären, kulturellen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Leben teilhaben können, indem Räume und Strukturen geschaffen werden, die eine stärkere Einbeziehung ermöglichen« (454). Frauen müsse es möglich sein, sowohl Mutterschaft und Familie zu schätzen als auch aktiv am Aufbau der Gesellschaft, und zwar auch in Führungsrollen, beteiligt zu sein. Sie müssten daher Zugang zu Bildung erfahren (456). Im Raum der Kirche müsse den Frauen Mitwirkung in den Diensten der Laien auch auf den Planungs- und Entscheidungsebenen der Pastoral zugesichert werden. Es gelte zudem, Frauenorganisationen zu begleiten, die sich für Frauen in unterschiedlichen Notlagen einsetzen. Schließlich sei seitens der Kirche auch das Gespräch mit Behörden zu suchen, mit dem Ziel, Programme, Gesetze und politische Maßnahmen zu erarbeiten, die Frauen die Vereinbarkeit von Beruf und Familie erleichtern (458).

Die Bischöfe gestehen ein, dass die Kirche in Lateinamerika und der Karibik traditionell wenig von der Beteiligung der Männer lebt, die Pastoral sich jedoch ebenso traditionell besonders an ihnen orientiert. Nicht wenige Männer neigen zu Gewaltanwendung, Untreue, Machtmissbrauch, Drogenkonsum, Alkoholismus, Machismo und Korruption und vernachlässigen ihre Vaterrolle (461). Für eine Männerpastoral wird vorgeschlagen, schon im Bereich der katholischen Bildung und Jugendpastoral für Werte und Einstellungen verstärkt einzutreten, die junge Männer und Frauen sich ihrer Aufgaben und Verpflichtungen in Ehe und Familie bewusst werden lassen, auch bei der Glaubenserziehung der Kinder. Katholische Universitäten sollten sich verstärkt mit der wissenschaftlichen Erforschung von Männern im Licht der christlichen Anthropologie und Moral beschäftigen, um auf der Grundlage gesicherter Erkenntnisse Orientierungen für die Pastoral zu gewinnen. Über die Schaffung von mehr Einsatzmöglichkeiten in pastoralen Tätigkeitsfeldern sollten Chancen für Männer geschaffen werden, sich aktiv am Leben der Kirche zu beteiligen (463).

Eine Pastoral des Lebens im umfassenden Sinn müsse berücksichtigen, dass sich die Kirche von ihrem eigenen Selbstverständnis her auf den Dialog zwischen Glaube, Vernunft und Wissenschaften einlassen muss (466). Also sollten in den Bischofskonferenzen und in den Diözesen für Bischöfe und für Mitarbeitende in der Pastoral immer wieder Weiterbildungskurse angeboten werden, die sich mit Fragen aus dem Bereich der Familie und mit ethischen Fragen im Kulturwandel beschäftigen. Erweiternd wird die Bitte an die katholischen Universitäten gerichtet, Studienprogramme zur Bioethik anzubieten, die allen zugänglich sind, und als Fachleute öffentlich zu den großen Themen der Bioethik Stellung zu nehmen (469).

Hinsichtlich einer Pastoral der Schöpfung und Ökologie sagen die Bischöfe dem Schöpfer Dank für seine Schöpfung. Nicht zur Ausbeutung, sondern damit er »sie bebaue und hüte« (Gen 2,15), sei sie dem Menschen anvertraut. Sie bestehen als »Propheten des Lebens« darauf, »dass bei den Eingriffen in die natürlichen Ressourcen nicht die Interessen von Wirtschaftskreisen den Vorrang haben dürfen, die zum Schaden ganzer Nationen und sogar der Menschheit auf irrationale Weise die Quellen des Lebens vernichten. Die nachfolgenden Generationen haben das Recht, von uns eine bewohnbare Welt zu bekommen und nicht

einen vergifteten Planeten.« Auf die Erziehung zu ökologischer Verantwortung in einigen katholischen Schulen wird empfehlend hingewiesen (470).

Dass die Schöpfung gerade in den Traditionen indigener Menschen bedeutungsvoll ist, »weil sie die Natur respektieren und die Mutter Erde lieben als Nahrungsquelle, gemeinsames Haus und Altar, auf dem die Menschen miteinander teilen«, heben die Bischöfe hervor (472). Verstärkte pastorale Präsenz, gerade in den ökologisch besonders geschwächten und bedrohten Gebieten, geht mit der Selbstverpflichtung einher, die dortige Bevölkerung darin zu bestärken, sich für eine gerechte Verteilung des Landes, des Wassers und der urbanen Räume einzusetzen. Auch hinsichtlich einer politischen Transparenz und einer Bürgerbeteiligung in der Frage des Schutzes und der Bewahrung der Natur sind Anstrengungen zu unternehmen. Nicht zuletzt seien Maßnahmen angebracht zur Kontrolle der Einhaltung internationaler Umweltstandards (474).

In einem eigenen Punkt wird der Entwurf einer Gesamtpastoral für das Amazonasgebiet empfohlen. Die Bedeutung Amazoniens für die gesamte Menschheit müsse bewusst gemacht werden. Das Modell einer Pastoral mit jeweils angepassten unterschiedlichen Prioritäten sei für alle Ortskirchen im Amazonasbecken angebracht; die Kirche fühle sich dazu aufgefordert, dies personell und finanziell zu unterstützen, »damit sie weiter das Evangelium vom Leben verkündet und ihre pastorale Arbeit in der Ausbildung von Laien und Priestern fortsetzt, indem sie Seminare, Kurse, Austausch und Besuche in den Gemeinden organisiert und Bildungsmaterialien anbietet« (475).

Eine Würdigung der breit angelegten und weit gefächerten pastoralen Aktionen wird zu dem Ergebnis kommen, dass die Realisierung der pastoralen Erneuerungen nur im Zusammenwirken von Staat, Zivilgesellschaft und Kirche möglich ist und Konsens für einen Bildungsauftrag und ein Bildungsverständnis voraussetzt, das die Bischöfe in Aparecida ganzheitlich verstehen. »Die Kinder und Heranwachsenden haben ein Recht darauf, angeleitet zu werden, die sittlichen Werte mit richtigem Gewissen zu schätzen und sie in personaler Bindung zu erfassen und Gott immer vollkommener zu erkennen und zu lieben. Daher richtet sie [die Kirche] an alle Staatslenker und Erzieher die dringende Bitte, dafür zu sorgen, dass die Jugend niemals dieses heiligen Rechtes beraubt werde. [...] Angesichts der Schwierigkeiten, die wir in dieser Hinsicht in verschiedenen Ländern vorfinden, wollen wir uns für die religiöse Bildung der Gläubigen, die staatliche Schulen besuchen, einsetzen und uns darum bemühen, sie außerdem durch andere Bildungsinstanzen in unseren Gemeinden und Diözesen zu begleiten« (482f).

6 Ausblick auf den pastoralen Dialog im weltkirchlichen Horizont und Impulse für die Pastoral in Deutschland

Das so genannte *act local* darf das so genannte *think global* nicht vergessen. Das bedeutet: Im Sinne der weltkirchlichen Ausrichtung der katholischen Kirche muss das Dokument von Aparecida *selbst* zunächst interessieren. Es ist der Beitrag einer Teilkirche bzw. mehrerer Teilkirchen zur Universalkirche, einer Ortskirche zur Weltkirche, deren Teil sie als lateinamerikanische und karibische Kirche selbst ist. Papst Benedikt XVI. formuliert diesen Zusammenhang in seiner Eröffnungsansprache – leider etwas missverständlich: »In ehrfürchtiger Dankbarkeit denken wir an die Diener Gottes Paul VI. und Johannes Paul II., die den Generalversammlungen in Medellin, Puebla und Santo Domingo das Zeugnis von der Nähe der Weltkirche zur Kirche in Lateinamerika überbrachten, die, proportional gesehen, den größten Teil der katholischen Gemeinschaft ausmachen.«² Die Bezeichnung

»Weltkirche« taucht bedauerlicherweise ohnehin nur im Rahmen der Eröffnungspredigt des Papstes auf, nicht aber als zentraler Kirchenbegriff im Schlussdokument. Dennoch soll die weltkirchliche Perspektive in Bezug auf die Pastoral abschließend aufgenommen werden, wobei der Fokus auf Anregungen bzw. Erinnerungen aus Aparecida für die Pastoral der Kirche in Deutschland liegen soll.

Das Schlussdokument von Aparecida benennt als pastorale Aufgaben in weltkirchlicher Perspektive den Einsatz für Gerechtigkeit und Solidarität, z. B. für gerechte Regeln auf (welt-)ökonomischer Ebene, für gerechte Rohstoffpreise und für ökologische Verantwortung. Hervorheben will ich jedoch vor allem drei Dimensionen, in denen sich pastoraler Handlungsbedarf sowohl in Lateinamerika als auch in Deutschland abzeichnet. Im Einzelnen sind dies die Dimension des Raums und der neuen Räume, die Dimension der Kultur und des kulturellen Pluralismus und die Dimension des Subjekts und der Gruppe.

Dass die Globalisierung an beinahe jedem Ort der Welt und in jedem Kontext gesellschaftliche Veränderungen zeitigt, die Herausforderungen und Chancen gleichermaßen mit sich bringen, ist keine neue Erkenntnis. Sehr aktuell ist jedoch die Feststellung, dass die Folgen der Globalisierung, allen voran ökonomische und ökologische Herausforderungen sowie der demografische Wandel, und der Verlust an Bindung und Orientierung im Zeichen von Pluralismus, Individualismus und Fragmentierungstendenzen auch die Kirchen herausfordern. Als genuin kirchliche Herausforderungen müssen zudem der Rückgang der Katholikenzahl und der Priestermangel sowie die Einschränkung finanzieller Mittel erkannt werden, die kreative Lösungen erforderlich machen. Zugleich werden als Chancen hier wie dort ein neues religiöses bzw. spirituelles Interesse, neue geistliche Bewegungen und pastorale Entwicklungen, die ohne Mitwirkung der Laien längst nicht mehr denkbar wären, angeführt, die ebenfalls Anlass zur pastoralen Neuorientierung geben. Interessant ist, dass die *Erneuerung der missionarischen Dimension der Kirche* derzeit im gesamten kirchlichen Kontext als Aufgabe entdeckt wird. Die Bischofsversammlung in Aparecida stand unter diesem Thema und auch die deutschen Bischöfe nehmen sich dieses Anspruchs sowohl in seiner weltkirchlichen wie auch in seiner lokalen, deutschen Ausrichtung neu an.³

6.1 Pastoral der »neuen Räume«

Die deutschen Bischöfe warnen in ihrer Stellungnahme *Zeit zur Aussaat* aus dem Jahr 2000 davor, christliche Gemeinden und Gemeinschaften als »ghettoartige Fluchtburgen in einer pluralistischen Welt« anzulegen und zu verstehen. Die Schlussbotschaft von Aparecida spricht in diesem Zusammenhang von »neuen Areopagen«, die über traditionelle Bereiche hinaus als neue missionarische und pastorale Räume entdeckt werden sollten, wie z. B. der Bereich des Tourismus und der Freizeitangebote. Die lateinamerikanischen Bischöfe empfehlen, der Schulung von Laien als Mittler zwischen Gesellschaft und Kirche neue Aufmerksamkeit zu schenken und mit ihnen gemeinsam neue Stile und eine neue Sprache in diesen neuen Räumen zu entwickeln. Dieses Vertrauen in die missionierende Kraft der Laien gilt es wiederzugewinnen und ihnen für diese Aufgabe Unterstützung anzubieten. Einer der entdeckenswerten neuen Räume bei uns könnte beispielsweise im Bereich der Ganztagsangebote von Schulen angesiedelt sein.

2 Predigt von Papst Benedikt XVI. in der Eucharistiefeyer zu Beginn der 5. Generalversammlung am 13. Mai 2007, in: *Aparecida 2007* (wie Anm. 1), 314.

3 Vgl. *Zeit zur Aussaat*. Missionarisch Kirche sein (Die deutschen Bischöfe 68), hg. v. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, Bonn 2000; *Allen Völkern Sein Heil*. Die Mis-

sion der Weltkirche (Die deutschen Bischöfe 76), hg. v. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, Bonn 2004.

Die so genannte City- und Passantenpastoral und die Öffnung kirchlicher Bildungseinrichtungen für den sporadischen, phasen- oder projektbezogenen, auch weniger verbindlichen, »anonymen« Kontakt zur Kirche, wird auch in Deutschland – gerade im Osten Deutschlands – als neue Möglichkeit, sogar Notwendigkeit erkannt.⁴ Der Vorsitzende der Pastorkommission der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof Wanke, spricht in diesem Zusammenhang von den »Ungläubigen und ›Halbgläubigen««, die vermehrt Kontakt zur Kirche suchen werden, und erinnert daran: »Wir sind nicht nur für die ›Hundertprozentigen« da. Wir sind es ja bekanntlich selbst nicht!«⁵ Er macht bewusst, dass die »Vision einer Kirche in Deutschland, die sich darauf einstellt, wieder neue Christen willkommen zu heißen«⁶, auch im Blick haben müsse, dass es entscheidend sein könnte, *wen* neue Christen am Eingang zur Kirche antreffen und *wie* ihr Empfang dort gestaltet wird.⁷ Dies korrespondiert mit dem Dokument von Aparecida, in dem darüber hinaus auf das Potential der Kooperation von Gemeinden untereinander, aber auch mit Ordensgemeinschaften hingewiesen wird; gerade Letztgenannte hätten hinsichtlich neuer spiritueller Bedürfnisse etwas anzubieten. Bischof Wankes Erwähnung nichtsakramentaler liturgischer Feiern als Angebot an kirchlich Fernstehende ist der ostdeutschen Situation geschuldet und könnte umgekehrt ein Impuls für die Stadtkirchen in Lateinamerika sein, doch der Angebotscharakter öffentlicher Veranstaltungen im musisch-ästhetischen Bereich⁸, von dem auch das Schlussdokument von Aparecida spricht, kann sicher von »Halb- und Nichtgläubigen« weltweit wahrgenommen werden – zumal damit zugleich das Moment der ökumenischen und der (inter-)kulturellen, sogar der (inter-)religiösen Begegnung verbunden werden kann.

Weitere »Räume« wie Printmedien, Hörfunk und Fernsehen, vor allem aber auch die Neuen Medien, das Internet, sind längst als Orte der direkten oder auch indirekten Verkündigung entdeckt worden. Die Einrichtung von Internet-Cafés in Räumen der Kirchengemeinde und die Schulung von kirchlichen Amtsträgern und Laien erscheint nachahmenswert; darüber hinaus könnten Homepages von Gemeinden und unterschiedliche Netzwerke entstehen. Auch könnten kirchliche Interessengruppen oder auch Projektgruppen generationenübergreifend angelegt sein und unterschiedliche Formen des Austauschs und der Zusammenarbeit über diesen Weg befördern.

Dass die klassischen Orte der Pastoral und Verkündigung, die Katechese in der Gemeinde und der Religionsunterricht in der Schule, immer wieder hinsichtlich ihres Selbstanspruchs und der Anliegen von Adressatinnen und Adressaten überdacht werden müssen, versteht sich. Doch wird inzwischen auch hierzulande wahrgenommen, dass die üblichen Zeiten und Formen der Katechese, die kirchlich-pastoralen Angebote überhaupt, ganze Gruppen auch *in* der Kirche praktisch ausblenden. Gerade die so genannten Postadoleszenten, die jungen Erwachsenen, auch die Alleinstehenden und die Menschen mittleren Alters haben Recht und Anspruch auf kirchliche Andockmöglichkeiten. Über die Bildung

4 Vgl. Wanke, in: *Zeit zur Aussaat* (wie Anm. 3), 27f.

5 Ebd., 41.

6 Ebd., 36.

7 Vgl. ebd.

8 Vgl. ders., *Kirche und Kultur*.

Dokumentation des Studientages der Herbst-Vollversammlung 2006 der Deutschen Bischofskonferenz (Arbeitshilfen 212), hg. v. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, Bonn 2007, 61.

9 Vgl. *Mehr als Strukturen ... Entwicklungen und Perspektiven der pastoralen Neuordnung in den Diözesen*. Dokumentation des Studientages der Frühjahrsvollversammlung 2007 der Deutschen Bischofskonferenz (Arbeitshilfen 213), hg. v. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, Bonn 2007; *Mehr als Strukturen ... Neuorientierung der Pastoral in den (Erz-)Diözesen*. Ein Überblick (Arbeitshilfen 216), hg. v. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, Bonn 2007.

10 Vgl. *Weltkirchliche Verantwortung*. Zum universalen Auftrag der Kirche in der pastoralen Aus- und Weiterbildung. Ein Memorandum der kirchlichen Hilfswerke (Arbeitshilfen 186), hg. v. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, Bonn 2005; konkrete Modelle, Module und Programme dazu werden in der Arbeitshilfe vorgeschlagen.

11 Vgl. ebd., 6.

von Interessen- und Projektgruppen, die nicht unbedingt auf Kontinuität und Regelmäßigkeit ausgerichtet sind, wäre nachzudenken.

Letztlich stehen auch die pastoralen Neuorientierungen in den Diözesen und Erzdiözesen nicht nur im Zeichen struktureller Neugestaltung (Stichwort: pastorale Räume, Projektcharakter neuer pastoraler Maßnahmen)⁹, sondern auch im Zeichen eines zu erneuernden Kirchenverständnisses.

6.2 Pastoral der »neuen Kulturen«

Migrationen und kultureller Pluralismus fordern auch die Pastoral der Kirche dazu heraus, ihren Beitrag zum gelingenden Zusammenleben der Menschen, zur Konvivenz, zu leisten. Die lateinamerikanischen Bischöfe mahnen in Bezug auf ihren multiethnischen und multikulturellen Kontext zur Anerkennung je kultureigener Werte und zur Integration der Völker im Modus des Dialogs. Dass eines der »neuen Gesichter der Armen« jenes der Flüchtlinge und Migranten, insbesondere der immigrierten Frauen, ist, gilt hier wie dort. Benachteiligungen im Bereich sozialer Anerkennung oder im Bildungsbereich sowie Gewalttaten, die an Menschen mit Migrationshintergrund verübt werden, appellieren an eine »Kultur der Verantwortlichkeit«, die von der Kirche weltweit und jeweils vor Ort mitgestaltet und mitvertreten werden muss.

Die Rede von der »Inkulturation des Evangeliums« ist verbreitet und in einem weltkirchlichen Verständnis gilt sie längst schon als eine Tatsache. Sie könnte – und müsste – in pluralistischen und multikulturellen Gesellschaften wie der unsrigen sogar zum Programm werden, besser gesagt: Anstrebenswert wäre die »Interkulturation des Evangeliums«, die die Kommunikation der Botschaft sozusagen »*plurilogisch*« ermöglicht. Sicher, den italienischen, kroatischen, spanischen und anderen Gemeinden wird bereits vielfach ein Ort für den Gottesdienst in der Herkunftssprache bereitgestellt, doch können wir pastoral nicht an diesem Punkt stehen bleiben. Zum einen würde das Verständnis zu kurz greifen, ginge es lediglich um den nationalen, insbesondere sprachlichen Aspekt von kultureller Vielfalt, zum anderen darf auch auf dieser – wenn man so will – innerkirchlichen Ebene keine »Ghettoisierung« riskiert werden. Diese Dimension des universalen Auftrags der Kirche haben insbesondere die kirchlichen Hilfswerke bereits in die Debatte eingebracht und für die pastorale Aus- und Weiterbildung ausgearbeitet.¹⁰ In der theologischen Grundlegung dazu wird ausgehend von der vorrangigen Option für die Armen auf die unverzichtbare weltkirchliche Perspektive hierzulande als genuines Element des Missionsauftrags der Kirche und ihrer Parteilichkeit für die Armen hingewiesen¹¹, an die auch die lateinamerikanischen Bischöfe erinnern.

6.3 Pastoral der »neuen Subjekte«

Von den »neuen Gesichtern der Armut« war bereits die Rede, von Migranten, von Menschen, die aufgrund von Geschlecht und ethnischer Zugehörigkeit diskriminiert werden. So skandalös es ist, auch in Deutschland gibt es eine »neue Armut« und den damit oft verbundenen gesellschaftlichen Ausschluss, den »menschlichen Abfall«: Migranten, Arbeits- und Mittellose, verarmte Rentner, Obdachlose, vernachlässigte Kinder und Jugendliche, auch Drogenabhängige und Aidskranke. Kirchliche Pastoral steht auch in Deutschland unter dem Anspruch, integrativ und ganzheitlich zu wirken, niemanden »fallen zu lassen«, sich für die Würde eines jeden Menschen einzusetzen und Unterstützung auf unterschiedlichen Ebenen i.S. der vorrangigen Option für die Armen anzubieten. Als Impulse der latein-

amerikanischen Kirche könnten sowohl die Entwicklung einer Familienpastoral, gerade auch für Alleinerziehende, als auch Überlegungen zu einer Jugendpastoral, die mehr als Firmkatechese ist, Unterstützung bei der Ausbildungs- und Stellensuche bietet und aktiv an der Drogen- und Gewaltprävention, evtl. in Kooperation mit städtischen Einrichtungen, arbeitet, aufgenommen werden. Auch die Entwicklung einer Frauen- und einer Männerpastoral, die Themen wie die Vereinbarkeit von Beruf und Familie, aber auch Glaubens-themen und kirchliches Engagement ansprechen, steht hierzulande an.

Als eine der dringendsten Aufgaben erscheint mir jedoch die Bewusstseinsarbeit im Umgang mit alten Menschen, die weit über eine Altenpastoral hinausgehen muss. Hier ist vielmehr nach Möglichkeiten der Generationenbegegnung und des Umgangs mit alten und nicht selten kranken Menschen zu suchen; zum kirchlichen Engagement sollten auch Schulungsangebote zur Pflege von Kranken, zur Begleitung von Sterbenden, die Ermöglichung von Hilfs-Netzwerken und die Begleitung der Pflegenden und Betreuenden gehören.

Das Schlussdokument von Aparecida ist zunächst als ortskirchliches Dokument für den lateinamerikanischen und karibischen Kontext wahrzunehmen. Im Blick auf die weltkirchliche missionarische Dimension und die pastorale Erneuerung in Deutschland vermag es vor allem als Instrument der erneuten Bewusstwerdung anstehender Aufgaben zu wirken.

Wir werden beispielsweise erinnert an die Deutschen Bischöfe, die im Anschluss an Papst Paul VI. die Bedeutung der befreienden Botschaft des Evangeliums als Prozess ganzheitlicher Befreiung hervorheben, die zum bestimmenden Moment der kirchlichen Sendung als Mission gehört.¹² Diese hat die unteilbaren Menschenrechte als individuelle und soziale Freiheitsrechte ebenso wie die Solidaritätsrechte der Völker zu achten.¹³

Wir werden auch daran erinnert, dass die Haltung entscheidend ist, die Christen in ihrer Mission einnehmen: weder ängstlich noch halbherzig, vielmehr vertrauend, dass auf dem eigenen Tun Gottes Segen liegt.¹⁴ Doch müssen Bestrebungen der »neuen Evangelisierung« veranschlagen, dass Gottes Geist auch an unvorhersehbaren Orten in unkonventioneller Weise wirkt, denn: »die unterschiedlichen Räume, in denen Menschen leben, sind voller Spuren, die auf Gott hinweisen.«¹⁵ Und diese Lebensräume, die »offenen Elemente in den Kulturen bzw. Milieus unserer Gegenwartskultur«¹⁶, gilt es – womöglich auch in unkonventionellen Weisen – aufzusuchen.

Erneut können wir uns bewusst werden, dass Phasen der Ruhe und Gelassenheit ebenso wichtig wie die Phasen der aktiven missionarischen Verkündigung sind, damit das verkündigte Wort wirken kann.¹⁷ Es gilt heute, nicht nur eine neue Klarheit, sondern auch eine neue Sensibilität in der Verkündigungssprache zu entwickeln, die dem martyrischen Element, dem im besten Sinne demütigen Zeugnisgeben vom Glauben, Rechnung trägt. Auch indirekte Verkündigung, ob sie sich im Da-Sein für andere zeigt, im kulturellen, im sozial-caritativen, politischen Engagement oder in Formen der Gastfreundschaft aus christlicher Motivation heraus, kann sich als wirkmächtig erweisen.¹⁸

12 Vgl. *Allen Völkern Sein Heil* (wie Anm. 3), 38f.

13 Vgl. ebd., 42.

14 Vgl. *Zeit zur Aussaat* (wie Anm. 3), 11.

15 Ebd., 9.

16 Wanke, in: *Kirche und Kultur* (wie Anm. 8), 60.

17 Vgl. *Zeit zur Aussaat* (wie Anm. 3), 14.

18 Vgl. ebd., 17.

Zusammenfassung

Der Beitrag stellt das Schlussdokument von Aparecida auf dem Hintergrund der lateinamerikanischen Realität dar und zeigt die vorrangigen Bereiche und Aufgaben für die Pastoral auf, die das Dokument zur Darstellung bringt; so etwa in der Konzeption der Kirche als Familie, in der es »Ankunftsmöglichkeiten« für Fremde gibt. Darüber hinaus wird ein weltkirchlicher Ausblick auf die Pastoral in Deutschland getätigt, indem eine Pastoral der »neuen Räume« (wie etwa City- und Passantenpastoral), eine Pastoral der »neuen Kulturen«, die aber nicht in einer Ghettoisierung enden darf, bzw. eine Pastoral der »neuen Subjekte« (worin als eine der dringendsten Aufgaben in Deutschland die Altenpastoral anzusehen ist) vorgestellt werden.

Summary

The contribution presents the concluding document of Aparecida against the backdrop of Latin American reality and shows the overriding areas and tasks for pastoral ministry which the document describes, for example in the notion of the church as family in which there are »possibilities of arrival« for strangers. In addition, the article provides prospects for pastoral ministry in Germany from the perspective of the world-wide church by presenting a pastoral ministry of »new spaces« (for example pastoral ministry for the city and passers-by), of »new cultures« which must not, however, end in a ghettoization, and of »new subjects« (in which one should regard the pastoral ministry for the elderly as one of the most urgent tasks in Germany).

Sumario

El artículo presenta el documento conclusivo de Aparecida bajo el trasfondo de la situación en América Latina y muestra las tareas y los campos preferentes para la pastoral, que contiene el documento: por ejemplo en la concepción de la Iglesia como familia, en la que existen »posibilidades de acogida« para los forasteros. Además, el artículo examina la pastoral en Alemania bajo la perspectiva de la Iglesia Universal y presenta una pastoral de »nuevos espacios« (como la pastoral de la City y de las personas de paso), una pastoral de »nuevas culturas«, que no debe conducir a nuevos guetos, o una pastoral de »nuevos sujetos« (siendo en Alemania la pastoral de las personas mayores una de las tareas más urgentes).

Die Veränderungen am Schlussdokument von Aparecida

von Ronaldo Muñoz

Die »offizielle« Version des Schlussdokumentes von Aparecida enthält eine große Anzahl von Veränderungen gegenüber der Fassung des Dokumentes, die von der 5. Generalversammlung durch Abstimmung angenommen worden ist.

Die meisten der Veränderungen sind geringfügig, sie sind redaktioneller oder grammatikalischer Natur und tragen zu einer flüssigeren Lektüre und zum besseren Verständnis des Textes bei. Sie waren notwendig, und für sie gilt es zu danken. Eine Reihe von Textabschnitten wurde auch anders platziert, so dass sich deren Nummerierung änderte und damit natürlich auch die Nummerierung insgesamt verändert wurde.

Aber es gibt auch gewichtigere Veränderungen. Diese betreffen den Inhalt des Textes, sei es, dass sie eine Aussage abschwächen oder verdrehen. Das gilt für mindestens 40 Nummern des Originaldokuments. Manchmal wird der Text zensiert (man nimmt ein Wort, einen Satz oder einen längeren Teil des betreffenden Abschnitts heraus). In anderen Fällen wird etwas eingefügt (was nicht im Originaldokument steht). Manchmal geschieht auch beides gleichzeitig (eine Sache wird durch eine andere ersetzt).

Im Folgenden stelle ich 34 dieser bedeutsameren Veränderungen vor und ordne sie einer Liste von neun meines Erachtens am stärksten betroffenen Themen zu. Zunächst stelle ich zu jedem Thema die entsprechenden Textstellen parallel nebeneinander. Anschließend deute ich die Tendenz (bzw. auch Besorgnis) an, die der jeweiligen Veränderung zugrunde liegt. Nebenbei bemerkt fällt es nicht schwer, die Tendenz zu erkennen.

Der Text des Originaldokuments (d. h. des Beschlussdokuments von Aparecida) steht in der linken Spalte, wobei jeweils die von der Änderung betroffene Stelle fett gedruckt ist. In der rechten Spalte steht die »offizielle« Version (der vom Vatikan veröffentlichte Text) mit den neuen Nummern. Die neu formulierten Teile sind durch Kursivdruck gekennzeichnet. Die in Klammern stehenden Nummern in der rechten Spalte entsprechen den Fußnoten im offiziellen Text. Die in Klammern stehenden Nummern in der linken Spalte wiederum entsprechen den Fußnoten des Originaltextes. Die am stärksten betroffenen Themen sind folgende zehn:

1 Die Deutung der gesellschaftlichen Realität

Originaldokument

Beschlussdokument von Aparecida
vom 31. 05. 2007

Offizielles Dokument

vom Vatikan veröffentlicht
am 12. 07. 2007

69 ... Ohne Zweifel ist nach der Soziallehre der Kirche **die Soziale Marktwirtschaft weiterhin eine geeignete Form, die Arbeit, das Wissen und das Kapital zu organisieren, um die wahren Bedürfnisse der Menschen zu befriedigen.** Die Unternehmen sind dazu aufgerufen, einen größeren Beitrag für die Gesellschaft zu leisten, indem sie die so genannte ...

69 ... Nach der Soziallehre der Kirche jedoch ist »Gegenstand der Wirtschaft [...] die Bildung und fortschreitende Vergrößerung von Reichtum in quantitativer, aber auch qualitativer Hinsicht: All das ist moralisch richtig, wenn es auf die globale und solidarische Entwicklung des Menschen und der Gesellschaft, in der er lebt und arbeitet, ausgerichtet ist. Die Entwicklung lässt sich nämlich nicht auf einen bloßen Prozess der Anhäufung von Gütern und Dienstleistungen reduzieren. Im Gegenteil: Die bloße Anhäufung ist, auch wenn sie dem Gemeinwohl dient, keine ausreichende Voraussetzung für die Verwirklichung des echten menschlichen Glücks« (Kompendium der Soziallehre der Kirche 334). Die Unternehmen sind dazu aufgerufen, ... einen größeren Beitrag für die Gesellschaft zu leisten.

Sowohl die »offiziellen« Zensoren als auch die Generalversammlung selbst haben die Gelegenheit verpasst, an dieser Stelle aus der dem Evangelium entsprechenden Perspektive der verarmten Mehrheiten, das heißt der Opfer, ein klares prophetisches oder ethisches Urteil über den neoliberalen Kapitalismus des Marktes zu fällen, der die Realität der heutigen globalisierten Welt prägt.

74 Wir stellen **als positives Faktum fest, dass – wie die letzten Wahlen erwiesen haben – in vielen Ländern Lateinamerikas und der Karibik demokratische Regierungsformen gestärkt worden sind.**

74 Wir konstatieren einen gewissen Demokratisierungsprozess, der sich in verschiedenen Wahlen erwiesen hat. Mit Sorge beobachten wir jedoch ...

Diese Veränderung reflektiert anscheinend die Sorge der traditionell herrschenden Kreise, dass in Ländern wie Bolivien, Ecuador, Venezuela und Süd-Mexiko die armen Schichten (oft indigene Kreise) auf demokratische Weise die Macht erobern.

96 Heute werden sie [die Afroamerikaner und Indígenas] in Alltagssituationen diskriminiert, wenn sie nach Arbeit suchen oder wenn sie keine qualitativ und inhaltlich angemessene Schulausbildung erhalten. Darüber hinaus werden ihre Wertvorstellungen, ihre Geschichte, ihre Kultur und

96 Heute werden sie [die Afroamerikaner und Indígenas] in Alltagssituationen diskriminiert, wenn sie nach Arbeit suchen oder wenn sie keine qualitativ und inhaltlich angemessene Schulausbildung erhalten. Darüber hinaus werden ihre Wertvorstellungen, ihre Geschichte, ihre Kultur und

ihre religiösen Ausdrucksformen systematisch unterbunden. **In der kollektiven Vorstellungswelt gibt es noch eine koloniale Mentalität und Sichtweise gegenüber den Indigenen und den Nachkommen von Afrikanern.** Also müssen das Denken und das Wissen entkolonialisiert werden ...

religiösen Ausdrucksformen systematisch unterbunden. *In einigen Fällen setzt sich eine respektlose Sichtweise und Einstellung gegenüber den Indigenen und den Nachkommen von Afrikanern fort.* Also müssen das Denken und das Wissen entkolonialisiert ...

Diese Veränderung bedeutet – ebenso wie die vorherige – eine Abschwächung des »westlichen« Ethnozentrismus unserer wohlhabenden Schichten: Sie haben sich seit Jahrhunderten an den »internen Kolonialismus« (Medellín) gewöhnt, so dass er in neuem Gewand auf unserem Kontinent fortbesteht.

435 Uns schmerzt die Situation so vieler Menschen, in ihrer Mehrheit Jugendliche: Sie sind die Opfer der unersättlichen Gier ökonomischer Interessen derjenigen, die mit den Drogen handeln.

422 Das Drogenproblem ist wie ein Ölfleck, der alles durchdringt. Es kennt weder geographische noch zwischenmenschliche Grenzen. Arme und reiche Länder, Kinder, Jugendliche, Erwachsene und alte Menschen, Männer und Frauen – alle sind gleichermaßen davon betroffen. Die Kirche kann dieser Geißel, von der die Menschheit, insbesondere die junge Generation, zugrunde gerichtet wird, nicht untätig zusehen. Die Arbeit der Kirche geht vor allem in drei Richtungen: Prävention, Begleitung sowie Unterstützung für die staatliche Politik zur Bekämpfung dieser Pandemie. Bei der Prävention besteht die Kirche auf der Vermittlung von Werten, die die junge Generation leiten sollen, insbesondere die Werte des Lebens und der Liebe, der Eigenverantwortlichkeit und der Würde der Menschen als Kinder Gottes. In der Begleitung steht die Kirche an der Seite des Drogenabhängigen, um ihm behilflich zu sein, die Krankheit zu besiegen und seine Würde zurück zu gewinnen. Bei der Unterstützung zur Ausmerzungen der Droge unterlässt es die Kirche nicht, die unbeschreibliche Kriminalität der Drogenhändler anzuprangern, die mit so vielen Menschenleben Handel treiben und dabei nur das Ziel verfolgen, sich mit verwerflichster Gewalt durchzusetzen und Gewinne zu machen.

Das »offizielle« Dokument bringt hier eine Analyse und Vorschläge, die von Nutzen sein können. Aber es dringt nicht bis zu den Wurzeln des Hauptproblems im sozial-ökonomischen und kulturellen System vor, zu dessen Opfer auch die kleinen Drogenhändler aus den Stadtvierteln zählen. Das ist auch der Grund, warum es nicht davon spricht, dass die Kirche und die Christen auf allen Ebenen als Zeugen und Propheten in der Verantwortung stehen.

490 Die nachfolgenden Generationen haben das Recht, von uns eine bewohnbare Welt zu bekommen und **nicht einen vergifteten Planeten, mit vergifteten Gewässern und zu Ende gehenden Ressourcen.**

471 Die nachfolgenden Generationen haben das Recht, von uns eine bewohnbare Welt zu bekommen und nicht einen vergifteten Planeten. *Erfreulicherweise hat man in einigen katholischen Schulen damit begonnen, in den Lehrplan die Erziehung zu ökologischer Verantwortung mit einzubeziehen.*

Es ist nicht einzusehen, warum hier der Bezug auf die Gewässer und Ressourcen gestrichen wurde. Die ökologische Erziehung in den Schulen ist weder neu, noch ist sie das besondere Verdienst einiger katholischer Schulen.

In diesen Veränderungen lässt sich die Tendenz ausmachen, dass man der Analyse des ungerechten und das Leben korrumpierenden Systems die Schärfe nehmen will, indem man sich von der Perspektive der Armen distanzieret.

2 Das Verständnis von Jesus Christus, von der Trinitarischen Gemeinschaft, von Maria

191 Die Eucharistie als Zeichen der alle umfassenden Einheit, die das Mysterium des **arm** gewordenen Gottessohnes in die Gegenwart holt, verpflichtet uns ...

176 Die Eucharistie als Zeichen der alle umfassenden Einheit, die das Mysterium des *Mensch* gewordenen Gottessohnes in die Gegenwart holt (vgl. Phil 2,6-8), verpflichtet uns ...

256 Eine überzeugende Einladung zur Begegnung mit Jesus Christus muss auf dem soliden Fundament der liebenden Dreifaltigkeit gründen. [...] **Wir sind Kinder der Gemeinschaft und nicht der Einsamkeit.** Die Erfahrung des einen und dreifaltigen Gottes [...], hilft uns, den Egoismus zu überwinden...

240 Eine überzeugende Einladung zur Begegnung mit Jesus Christus muss auf dem soliden Fundament der liebenden Dreifaltigkeit gründen. Die Erfahrung des einen und dreifaltigen Gottes [...], hilft uns, den Egoismus zu überwinden

284 [...] Die Jungfrau von Nazareth **spielte** in der Heilsgeschichte eine einmalige Rolle.

267 [...] Die Jungfrau von Nazareth hatte in der Heilsgeschichte eine einmalige *Sendung* [...]. *Durch Maria begegnen wir Christus, dem Vater und dem Heiligen Geist wie auch den Geschwistern.*

304 [Der Prozess der Initiation ...] **sollte** mit der Verkündigung (dem *kerygma*) beginnen und [...] eine immer innigere Begegnung mit Jesus Christus **erlauben**, der ... die Fülle des Menschseins erfahren lässt.

289 [Der Prozess der Initiation sollte ...] mit der Verkündigung (dem *kerygma*) beginnen und – geleitet vom Wort Gottes – zu einer immer innigeren Begegnung mit Jesus Christus *föhren*, der – *ganz Gott und ganz Mensch* (vgl. Symbolum »Quicumque« [DS 76]) – die Fülle des Menschseins erfahren lässt...

350 Daher ist es das Ziel der katholischen Schule, **mit** am Aufbau der Persönlichkeit zu arbeiten und Christus in den Mittelpunkt des Denkens und Lebens zu rücken. Ein solcher Orientierungspunkt ...

336 Daher ist es das Ziel der katholischen Schule, die Kinder und Jugendlichen *zur Begegnung mit dem lebendigen Jesus Christus zu führen, dem Sohn des Vaters, Bruder und Freund, dem Meister und barmherzigen Hirten, Hoffnung, Weg, Wahrheit und Leben, und sie dadurch den Bund erfahren zu lassen, den Gott mit den Menschen geschlossen hat. Die katholische Schule arbeitet mit am Aufbau der Persönlichkeit der Schüler und rückt Christus in den Mittelpunkt des Denkens und Lebens. Ein solcher Orientierungspunkt ...*

362 [Jesus Christus, der Mensch gewordene Sohn Gottes, Gottes Wort und Gottes Leben, kam in die Welt,] um uns an seinem eigenen Leben teilhaben zu lassen. Es ist das Leben, **das er mit dem Vater und dem Heiligen Geist gemeinsam lebt**, das ewige Leben. Seine Sendung ...

348 [Jesus Christus, der Mensch gewordene Sohn Gottes, Gottes Wort und Gottes Leben, kam in die Welt], ... um uns an seinem eigenen Leben teilhaben zu lassen, am *dreifaltigen Leben von Vater, Sohn und Heiligem Geist*, am ewigen Leben. Seine Sendung ...

Vgl. auch Nr. 109, wie später beim Thema 5 zitiert

100 b

Statt eine biblische, evangeliumsgemäße Vision für eine treuere und glaubhaftere Jüngerschaft unter den heutigen Umständen zu unterstreichen, will man offenbar durch diese Veränderungen und Zusätze eine dogmatischere Sicht zugunsten einer weniger inkarnierten Spiritualität und einer »verlässlicheren« Rechtgläubigkeit und Moral betonen.

3 Die Beziehung von Kirche und Welt

19 Dieses Dokument setzt die Praxis der Methode »Sehen, Urteilen, Handeln« fort, die in früheren Generalversammlungen des Lateinamerikanischen Episkopats verwendet wurde. Viele Stimmen auf dem gesamten Kontinent ...

19 In *Kontinuität* mit den bisherigen Generalversammlungen des *Lateinamerikanischen Episkopats* wird auch in diesem Dokument die Methode »Sehen – Urteilen – Handeln« angewendet. *Diese Methode will mit dem Blick des Glaubens durch Gottes geoffenbartes Wort und durch den lebendig machenden Empfang der Sakramente Gott suchen, damit wir im täglichen Leben die Realität, die uns umgibt, im Licht seiner Verheißung betrachten, sie Jesus Christus – Weg, Wahrheit und Leben – entsprechend beurteilen, und als Kirche, mystischer Leib Christi und Sakrament des allumfassenden Heils, für die Ausbreitung des Reiches Gottes han-*

deln, das auf der Erde gesät und im Himmel geerntet wird. Viele Stimmen auf dem gesamten Kontinent ...

235 In einem Kontinent, in dem deutliche Säkularisierungstendenzen zu spüren sind, ist das Ordensleben berufen zu bezeugen ...

219 In einem Kontinent, in dem deutliche Säkularisierungstendenzen – auch im Ordensleben – zu spüren sind, *sind die Ordensleute berufen*, [...] zu bezeugen

240 [... Das Bemühen der Ordensleute], den Menschen zuzuhören, sie freundlich aufzunehmen und ihnen zu dienen sowie ihr **durch Christus umgeformtes** Zeugnis von den alternativen Werten des Gottesreiches ist möglich (106).

224 [... Das Bemühen der Ordensleute], den Menschen zuzuhören, sie freundlich aufzunehmen und ihnen zu dienen sowie ihr Zeugnis von den alternativen Werten des *Gottesreiches sind Beweise dafür, dass eine neue lateinamerikanische und karibische Gesellschaft, die auf Christus gründet*, möglich ist (121).

274 Falls der Heilige Geist alle Bereiche des Lebens motiviert und prägt, [... macht er uns] zu kreativen Menschen, die froh ihren Dienst tun. Wir werden zu Menschen ...

285 Wenn der Heilige Geist alle Bereiche des Lebens motiviert und prägt [... macht er uns], zu großzügigen, kreativen Menschen, die frohen Herzens *verkündigen* und ihren *missionarischen* Dienst tun. Wir werden zu Menschen ...

Hier zeigt sich, dass die Zensoren große Schwierigkeiten haben, der täglichen Realität und der Geschichte der Menschheit außerhalb der Kirche, dem »profanen« Leben und der »profanen« Geschichte, eine theologische Dichte zuzuerkennen. Diese haben offenbar der Kirche selbst nichts Wichtiges zu sagen. Vielleicht hängen damit die Vorwürfe der »Säkularisierung« zusammen, die an das Ordensleben gerichtet sind (an die »Kommunitäten, die in der Welt leben«?), und der Rückgriff auf den Traum von »einer neuen Gesellschaft, die in Christus gegründet ist« (und dabei den Kriterien und den Normen der katholischen Hierarchie zu entsprechen hat? Vgl. »Gaudium et Spes«).

4 Die Kirche und die Sünde

98 Die katholische Kirche in Lateinamerika und der Karibik hat trotz **ihrer** menschlichen Schwächen und **ihres** zwiespältigen Verhaltens Christus bezeugt ...

98 Die katholische Kirche in Lateinamerika und der Karibik hat trotz menschlicher Schwächen und zwiespältigen Verhaltens *einiger ihrer Mitglieder* Christus bezeugt ...

115 Wir räumen ein, dass **wir** Katholiken **uns oft** vom Evangelium entfernt haben, das einen einfachen, bescheidenen und solidarischen, der Wahrheit und Liebe entsprechenden Lebensstil verlangt; wir gestehen auch zu, dass wir nicht tapfer, beharrlich und gelehrig genug für die Gnade

100h Wir räumen ein, dass sich *einige Katholiken gelegentlich* vom Evangelium entfernt haben, das einen einfachen, bescheidenen und solidarischen, der Wahrheit und Liebe entsprechenden Lebensstil verlangt; wir gestehen auch zu, dass wir nicht tapfer, beharrlich und gelehrig

waren, in Treue zur immer bestehenden Kirche die vom Zweiten Vatikanischen Konzil begonnene Erneuerung fortzusetzen ...

genug für die Gnade waren, *in Treue zur immer bestehenden Kirche* die vom Zweiten Vatikanischen Konzil begonnene Erneuerung fortzusetzen ...

Siehe auch 109, wie später noch in Thema 5 zitiert.

100b

Seit der ersten Conquista bis zum heutigen Tag ist es üblich, dass die katholische Hierarchie nur »einige Kinder« der Kirche ihrer Untreue und ihres sündhaften Verhaltens beschuldigt und sie zur persönlichen Umkehr auffordert. Etwas anderes ist es, die historische und soziologische (manchmal dramatische) Tatsache anzuerkennen, dass es in der Kirche soziale (kollektive bzw. massive) und strukturelle (institutionalisierte) Sünde gegeben hat und gibt. Hier reicht es nicht, dass Personen und Gemeinschaften umkehren, sondern hier ist auch die strukturelle Reform der Kirche selbst »an Haupt und Gliedern« erforderlich (vgl. Johannes Paul II., *Ut unum sint* und *Tertio millennio adveniente*).

5 Die Kirche: Gemeinschaft und Dienste

109 Wir beklagen **eine Art von Klerikalismus**, Bestrebungen, zu einer **vorkonziliaren** Ekklesiologie und Spiritualität zurückzukehren sowie die konziliare Erneuerung reduktionistisch zu deuten und anzuwenden; wir beklagen, dass es an **Bereitschaft zur Selbstkritik**, an authentischem Gehorsam und an einer dem Evangelium entsprechenden Autoritätsausübung fehlt; wir beklagen **moralistische Tendenzen, durch welche die zentrale Bedeutung Jesu Christi beeinträchtigt wird**; wir beklagen Unredlichkeiten gegenüber der Lehre, der Moral und der kirchlichen Gemeinschaft; wir beklagen unsere kraftlose Weise, die Option für die Armen zu leben; wir beklagen, dass es beim gottgeweihten Leben Tendenzen des Rückfalls in säkularisierende Verhaltensweisen gibt; **wir beklagen, dass Frauen diskriminiert werden und in pastoralen Entscheidungsgremien häufig nicht zu finden sind**. Das hat auch der Heilige Vater in seiner Ansprache zur Eröffnung unserer Versammlung zum Ausdruck gebracht: »Es stimmt, dass eine gewisse Schwächung des christlichen Lebens in der Gesellschaft insgesamt und der Teilnahme am Leben der katholischen Kirche wahrzunehmen ist.«

109 Wir beklagen Bestrebungen, zu *einer gewissen Art* von Ekklesiologie und Spiritualität zurückzukehren, *die* der Erneuerung durch das Zweite Vatikanische Konzil *widersprechen* (42) bzw. die konziliare Erneuerung reduktionistisch deuten und verwenden. *Wir beklagen* das Fehlen eines authentischen Gehorsams und einer am Evangelium ausgerichteten Ausübung von Autorität; wir beklagen Unredlichkeiten gegenüber der Lehre, der Moral und der kirchlichen Gemeinschaft; wir beklagen unsere kraftlose Weise, die Option für die Armen zu leben; wir beklagen, dass es beim gottgeweihten Leben Tendenzen des Rückfalls in säkularisierende Verhaltensweisen gibt, *die von einer bloß soziologischen, aber nicht dem Evangelium entsprechenden Anthropologie beeinflusst sind*. Das hat auch der Heilige Vater ... zum Ausdruck gebracht: »Es stimmt, dass eine gewisse Schwächung des christlichen Lebens in der Gesellschaft insgesamt und der Teilnahme am Leben der katholischen Kirche wahrzunehmen ist.«

190f [Mit großer Freude feiern sie, dass in der Priesterweihe]... **einige Christen die Option treffen, sich ganz** in den pastoralen Dienst **ihrer Geschwister zu stellen, wenn der Bischof sie dazu berufen hat.**

209 Die erste hat zu tun mit der theologischen Identität des Priesteramtes. Laut Zweitem Vatikanischen Konzil steht das Amtspriestertum im Dienst des gemeinsamen Priestertums der Gläubigen, und das eine wie das andere nimmt **je auf seine Weise** am Priestertum Christi teil (84). Christus, der ewige Hohepriester, hat uns erlöst und uns Anteil an seinem göttlichen Leben gegeben. In ihm sind wir alle Kinder desselben Vaters und untereinander Geschwister, **auch die Priester. Mehr als ein Vater ist der Priester ein Bruder. Diese geschwisterliche Dimension muss im pastoralen Dienst erkennbar sein und die Versuchung zu einem Autoritätsverhalten überwinden, das ihn von der Gemeinde und von der Zusammenarbeit mit den anderen Gliedern der Kirche entfernt.** Ein Priester darf nicht der Versuchung erliegen, sich lediglich als Delegierter oder Vertreter der Gemeinde zu verstehen, denn er ist vielmehr ein Geschenk für die Gemeinde durch die Salbung des Heiligen Geistes und durch seine besondere Einheit mit Christus als dem Haupt.

239 [Die Zusammenschlüsse von Säkularinstituten und Ordensgemeinschaften] sollen **in gegenseitiger Verbundenheit** mit den Hirten, in Gemeinschaft und in fruchtbarem und freundschaftlichem Dialog mit ihnen (105), ihre Mitglieder dazu bewegen, [...] ihre Sendung im Dienst am Reich Gottes zu tun.

363 ... Die Taufe [übermittelt dem Getauften das neue Leben in Christus, das ...], ihn **zum Bruder der Kinder desselben Vaters** macht, indem er Christus als Erstgeborenen **erkennt** ...

175f [Mit großer Freude feiern sie, dass in der Priesterweihe] *die Kirche das Geschenk des apostolischen Ministeriums weiterhin zum Dienst für alle Gläubigen empfängt;*

193 Die erste *Herausforderung* hat zu tun mit der theologischen Identität des Priesteramtes. Laut Zweitem Vatikanischen Konzil steht das Amtspriestertum im Dienst des gemeinsamen Priestertums der Gläubigen, und das eine wie das andere nimmt *je auf besondere Weise* am Priestertum Christi teil (98). Christus, der ewige Hohepriester, hat uns erlöst und uns Anteil an seinem göttlichen Leben gegeben. In ihm sind wir alle Kinder desselben Vaters und untereinander Geschwister. Ein Priester darf nicht der Versuchung erliegen, sich lediglich als Delegierter oder Vertreter der Gemeinde zu verstehen, denn er ist vielmehr ein Geschenk für die Gemeinde durch die Salbung des Heiligen Geistes und durch seine besondere Einheit mit Christus als dem Haupt. »*Denn jeder Hohepriester wird aus den Menschen ausgewählt und für die Menschen eingesetzt zum Dienst vor Gott*« (Hebr 5,1).

223 [Die Zusammenschlüsse von Säkularinstituten und Ordensgemeinschaften] sollen *in enger Verbundenheit* mit den Hirten, in fruchtbarem und freundschaftlichem Dialog mit ihnen und *unter ihrer Anleitung* (119), ihre Mitglieder dazu bewegen, [...] ihre Sendung im Dienst am Reich Gottes zu tun (120) ...

349 ... Die Taufe [übermittelt dem Getauften das neue Leben in Christus, das ...], ihn *zum Kind Gottes* macht, *so dass er Christus als Erstgeborenen ... erkennen kann.*

Diese Abschnitte der 5. Generalversammlung betonen, wenn auch verhalten, aus Treue zur Jüngerschaft Jesu und vielleicht auf der Suche nach einer größeren Glaubwürdigkeit der Organisation unserer Kirche die christliche Geschwisterlichkeit gegenüber der kirchlichen Hierarchie.

Die Zensoren dagegen sind offenbar besorgt, »Distanz und Stellung« der höheren über die niederen klerikalen »Ordnungen« zu bewahren, insbesondere die Stellung des Klerus über die Gläubigen. Daraus ergibt sich in diesem Kontext das merkwürdige Resultat, dass auf einen einzigen kirchlich-christlichen Dienst (keiner von ihnen ist im Neuen Testament als »priesterlich« benannt noch beschrieben), das angewendet wird, was der Brief an die Hebräer (5,1) vom Hohenpriester des jüdischen Kultes aussagt.

6 Die kirchlichen Basisgemeinschaften (CEB's) und die »kleinen Gemeinschaften«

193 In der kirchlichen Praxis Lateinamerikas und der Karibik waren die Kirchlichen Basisgemeinschaften **oft wahrhafte Schulen**, die Jünger und Missionare des Herrn **ausbilden**, wie ihr großartiger Einsatz es bezeugt. Viele ihrer Mitglieder haben sogar ihr Leben dafür hingegeben. Sie stehen damit in der Tradition der ersten christlichen Gemeinden, wie sie in der Apostelgeschichte beschrieben wird (vgl. Apg 2,42-47). Medellín anerkannte sie als Keimzellen kirchlicher Strukturierung und als Knotenpunkte von Evangelisierung. **Verwurzelt mitten in der Welt sind sie privilegierte Räume, um die Gemeinschaft im Glauben zu erfahren, sie sind Quellgrund für Geschwisterlichkeit und Solidarität sowie eine Alternative zur heutigen Gesellschaft, die auf Egoismus und erbarmungslosen Wettbewerb gegründet ist.**

178 In der kirchlichen Praxis *einiger Kirchen* Lateinamerikas und der Karibik waren die Basisgemeinden *Schulen der Ausbildung von Christen, die sich als Jünger und Missionare des Herrn engagiert für ihren Glauben eingesetzt haben*. Viele ihrer Mitglieder haben sogar ihr Leben dafür hingegeben. Sie stehen damit in der Tradition der ersten christlichen Gemeinden, wie sie in der Apostelgeschichte beschrieben wird (vgl. Apg 2,42-47). Medellín anerkannte sie als Keimzellen kirchlicher Strukturierung und als Knotenpunkte von Glauben und Evangelisierung. (88) *Puebla stellte fest, dass die kleinen Gemeinschaften, insbesondere die Basisgemeinden, es dem Volk leichter machten, das Wort Gottes besser kennen zu lernen, sich im Namen des Evangeliums gesellschaftlich zu engagieren, neue Laiendienste zu entwickeln und Erwachsene im Glauben weiterzubilden* (89). *Puebla stellte aber auch fest, dass es »zuweilen Mitglieder von Gemeinschaften oder ganze Gemeinschaften gegeben [hat], die, von rein weltlichen Institutionen angezogen oder von Ideologien radikalisiert, zunehmend den echten Sinn für die Kirche verloren haben«* (90).

194 Entschieden wollen wir das Leben sowie die prophetische und heiligmachende Sendung der kirchlichen Basisgemeinden wiederum bestätigen und mit einem neuen Impuls für die missionarische Jesusnachfolge versehen. Sie waren nach dem II. Vatikanischen Konzil eine der bedeutsamen Manifestationen für das Wirken des Heiligen Geistes in der

179 *Die kirchlichen Basisgemeinden betrachten in der missionarischen Nachfolge Jesu das Wort Gottes als Quelle ihrer Spiritualität und die Orientierung durch ihre Hirten als Leitung, die sie in der kirchlichen Gemeinschaft verankert. Sie setzen sich mit ihrem evangelisierend-missionarischen Engagement unter den ganz einfachen und am*

Kirche Lateinamerikas und der Karibik. Das Wort Gottes betrachten sie als Quelle ihrer Spiritualität und die Orientierung durch ihre Hirten als Leitung, die sie in der kirchlichen Gemeinschaft verankert. Sie setzen sich mit ihrem evangelisierend-missionarischen Engagement unter den ganz einfachen und am Rande der Gesellschaft lebenden Menschen ein; sie machen die vorrangige Option für die Armen sichtbar. Aus ihnen sind verschiedene Dienste und Ämter für das Leben in Kirche und Gesellschaft hervorgegangen.

195 Die Kirchlichen Basisgemeinden sind in Verbundenheit mit ihrem Bischof und dem diözesanen Pastoralprojekt ein Zeichen für Vitalität in der Kirche, ein Instrument für Bildung und Evangelisierung und ein wertvoller Ausgangspunkt für die permanente Kontinentale Mission. Sie können die Pfarreien von innen her vitalisieren, indem sie sie zur Gemeinschaft von Gemeinschaften machen. Nach dem bis heute mit Erfolgen und Schwierigkeiten durchlebten Prozess ist jetzt der Moment einer tiefreichenden Erneuerung dieser reichhaltigen Erfahrung auf unserem Kontinent gekommen, damit sie ihre missionarische Wirksamkeit nicht verlieren, sondern sie entsprechend den stets neuen Herausforderungen der Zeit erweitern und vervollkommen.

196 Zusammen mit den kirchlichen Basisgemeinden gibt es andere verschiedenartige Formen von kleinen kirchlichen Gemeinschaften, Lebens-, Gebets- und Reflexionsgruppen für das Wort Gottes, und sogar Netze von Gemeinschaften. Der Heilige Geist wird sie zum Blühen bringen, um neuen Anforderungen der Evangelisierung gerecht zu werden. Die positive Erfahrung dieser Gemeinschaften macht es notwendig, sich besonders darum zu kümmern, dass sie die Eucharistiefeier zum Mittelpunkt ihres Lebens machen und dass sie immer solidarischer werden sowie sich immer mehr in Gesellschaft und Kirche integrieren.

Rande der Gesellschaft lebenden Menschen ein; sie machen die vorrangige Option für die Armen sichtbar. Aus ihnen sind verschiedene Dienste und Ämter für das Leben in Kirche und Gesellschaft hervorgegangen. *Wenn sie in der Gemeinschaft mit ihrem Bischof bleiben und sich in den Pastoralplan der Diözese eingliedern, werden die kirchlichen Basisgemeinden zu Kennzeichen der Vitalität in der Ortskirche. Wenn sie so gemeinsam mit den Gruppen der Pfarrei, den kirchlichen Vereinen und Bewegungen handeln, können sie dazu beitragen, die Pfarreien wieder lebendiger zu gestalten und sie zu einer Gemeinschaft von Gemeinschaften zu machen. Bei ihrem Bemühen, sich den Herausforderungen der heutigen Zeit zu stellen, sollen die kirchlichen Basisgemeinden darauf achten, den kostbaren Schatz der Überlieferung und des kirchlichen Lehramtes nicht zu entstellen.*

180 *Um den Anforderungen der Evangelisierung gerecht zu werden, haben sich neben den Basisgemeinden andere anerkannte Formen kleiner Gemeinschaften gebildet, sogar Netze von Gemeinschaften und Bewegungen, von Lebens-, Gebets- und Reflexionsgruppen für das Wort Gottes. Alle diese kirchlichen Gemeinschaften und Gruppen werden in dem Maße fruchtbar sein, wie die Eucharistie der Mittelpunkt und das Wort Gottes der Wegweiser für ihr Handeln in der einen Kirche Christi ist.*

In diese Abschnitte wurde tief eingegriffen: sie wurden zensiert, Sätze wurden hinzugefügt und neue Zusammenhänge hergestellt, so dass man das Ganze umstrukturierte. Wichtige Elemente sind zwar beibehalten worden, wurden allerdings abgeschwächt oder durch das obsessive Beharren auf der Eingliederung in die Pfarrei bzw. auf der Treue zum »kostbaren Schatz der Tradition und des Lehramtes der Kirche« neutralisiert. Es wird sogar die Verdächtigung aus Puebla wiederholt, die damals in einem ganz anderen historischen Kontext entstanden ist, nämlich dass »zuweilen Mitglieder von Gemeinschaften oder ganze Gemeinschaften [...] von rein weltlichen Institutionen angezogen oder von Ideologien radikalisiert« würden. Alles das scheint zu rechtfertigen, dass man die »entschiedene Bestätigung« und den »neuen Impuls«, mit denen die 5. Generalversammlung die kirchlichen Basisgemeinden in dem neuen Kontext Lateinamerikas und der Karibik ausstatten wollte, aus dem Weg geräumt hat.

Man kann sich fragen, welchen Grund es für diese Art der Ablehnung gibt. Empfindet man vielleicht die kirchlichen Basisgemeinden als Bedrohung oder als Konkurrenz? Doch für wen denn? Für die Pfarreien als klerikaler Struktur? Für die Bewegungen, die sich in den mittleren und den höheren Schichten ausbreiten? Dürfen die armen missionarischen Jünger sich mit ihren Nachbarn und Freunden, mit all jenen, die geschwisterliche Akzeptanz, aktives Mittun und vor allem den Jesus Christus an ihrer Seite mit seiner Botschaft vom neuen Leben in ihrer konkreten Realität suchen, nur in diesen Pfarreien und Bewegungen versammeln? Wenn es nicht mehr und bessere kirchliche Basisgemeinden und »kleine Gemeinschaften« gibt – wie können wir uns da beklagen, dass so viele Menschen des einfachen Volkes alles das in den pfingstkirchlichen Vereinigungen suchen, die von Männern und Frauen aus ihrer alltäglichen Umgebung gebildet (und vielfach geleitet) werden sowie zu ihnen nach Hause kommen? Oder fürchtet eine gewisse katholische Hierarchie schlicht und einfach, dass die Armen »in der Kirche« ihre Mündigkeit beanspruchen und in eben dieser Kirche als aktive Subjekte handeln?

7 Das Lesen der Bibel

187 [Die Pfarreien müssen ihre Strukturen] neu ordnen, damit alle Gemeinschaften und Gruppen gleichsam ein Netz bilden, ihre Anliegen einbringen können und so erreichen, dass **die Teilnehmenden** sich wirklich als Jünger und Missionare Jesu Christi in Gemeinschaft erfahren können. [...] Jede Pfarrgemeinde soll der Raum sein, wo **das Hören** des Wortes die Quelle der missionarischen Jüngerschaft **sein möge**. Sie selbst wiederum erneuert sich nur dadurch, dass sie sich stets von neuem vom lebendigen und wirksamen Wort erleuchten lässt.

172 [Die Pfarreien müssen ihre Strukturen] neu ordnen, damit alle Gemeinschaften und Gruppen gleichsam ein Netz bilden, ihre Anliegen einbringen können und so erreichen, dass *ihre Mitglieder* sich wirklich als Jünger und Missionare Jesu Christi in Gemeinschaft erfahren können. [...] Jede Pfarrgemeinde soll der Raum sein, *wo man das Wort hört und aufnimmt, wo man es durch die Anbetung des Leibes Christi zum Ausdruck bringt und feiert*. So wird die Pfarrgemeinde zur *dynamischen* Quelle missionarischer Jüngerschaft. Sie selbst wiederum erneuert sich nur dadurch, dass sie sich stets von neuem vom lebendigen und wirksamen Wort erleuchten lässt.

(Der in der rechten Spalte angeführte Abschnitt wird zwischen 269 und 270 neu eingefügt)

254 *Im Sakrament der Versöhnung begegnet der Sünder auf besondere Weise Jesus Christus, der Mitleid mit uns empfindet und uns seine barmherzige Vergebung schenkt. Er lässt uns spüren, dass die Liebe stärker ist als die begangene Sünde; er befreit uns von allem, was uns daran hindert, in seiner Liebe zu bleiben und erfüllt uns wieder mit Freude und Begeisterung, so dass wir ihn mit offenem und großzügigem Herzen den anderen verkündigen können.*

Siehe auch die Nummer **19**
(weiter oben bei Thema 3 zitiert)

19 und **100 c**

Das Originaldokument spricht immer wieder vom Bibellesen als Seele der missionarischen Jüngerschaft und des Zusammenlebens in Gemeinschaft (vgl. »Dei Verbum«). Die »offiziellen« Zensoren sind anscheinend darum besorgt, die Dinge auszubalancieren, indem sie auf die sakramentale Praxis insistieren und den (in Nr. 100 c) erhobenen Vorwurf des »Sakramentalismus« widerlegen.

8 Die Ökumene und der interreligiöse Dialog

106 ... Nicht in allen Kirchen ist mit gleicher Intensität der ökumenische **und interreligiöse** Dialog, **der alle** Teilnehmenden **bereichert**, vorangebracht worden. Andernorts hat man Schulen der Ökumene ... gegründet.

99 g ... Der ökumenische Dialog ist nicht in allen Kirchen mit gleicher Intensität vorangebracht worden. *Auch der interreligiöse Dialog kann alle, die an den verschiedenen Treffen teilnehmen, bereichern, solange er den Leitlinien des kirchlichen Lehramtes folgt.* Andernorts hat man Schulen der Ökumene ... gegründet.

114 ... Es ist nicht angemessen, [die anderen Kirchen oder kirchlichen Gemeinschaften] alle in einer einzigen Kategorie zusammenzufassen **oder sie einfach als »Sekten« zu bezeichnen.** Der ökumenische Dialog mit jenen christlichen Gruppen, die unaufhörlich die katholische Kirche attackieren, ist oft nicht einfach.

100 g ... Es ist nicht angemessen, [die anderen Kirchen oder kirchlichen Gemeinschaften] alle in einer einzigen Kategorie zusammenzufassen. Der ökumenische Dialog mit jenen christlichen Gruppen, die unaufhörlich die katholische Kirche attackieren, ist oft nicht einfach.

241 [Viele aufrichtige Menschen verlassen die Kirche] wegen des methodischen Vorgehens unserer Kirche. **In Wahrheit wollen viele Menschen, die zu anderen religiösen Gruppen übergehen, unsere Kirche nicht verlassen, sondern ernsthaft Gott suchen.**

225 [Viele aufrichtige Menschen verlassen die Kirche] wegen des methodischen Vorgehens unserer Kirche. *So hoffen sie, anderswo Antworten auf ihre Fragen zu finden. Nicht ohne ernsthafte Gefährdung suchen sie nach Lösungen für ihre Anliegen, die sie möglicherweise nicht, wie es sein sollte, in der eigenen Kirche ausfindig machen konnten.*

Durch die Diskussion der Bischöfe untereinander und eine ernsthafte Anhörung der evangelischen »Beobachter« fördert die 5. Generalversammlung in hoffnungsvoller Weise die Ökumene und – nicht ganz so stark – den interreligiösen Dialog, bei dem die »Anderen« positiv gewertet werden. Bei den Zensoren ist eher Angst zu spüren, Besorgnis, ob die katholische Beteiligung auch genügend – natürlich durch den Vatikan – kontrolliert wird. Man scheint womöglich vorauszusetzen, dass nur in der römisch katholischen Kirche die Begegnung mit Jesus Christus als »Weg, Wahrheit und Leben« möglich ist.

9 Die Familie

301 [Die Zahl der Gläubigen, die] sich kaum in die kirchliche Gemeinschaft einbringen, ist hoch. **Dadurch** spüren wir zutiefst, dass wir nach neuen Möglichkeiten des Kontakts zu diesen Menschen suchen und ihnen helfen müssen.

286 [Die Zahl der Gläubigen, die] sich kaum in die kirchliche Gemeinschaft einbringen, ist hoch. *Ohne die Bedeutung der Familie für die Einführung in das christliche Leben übersehen zu wollen*, spüren wir, dass wir nach neuen Möglichkeiten des Kontakts zu diesen Menschen suchen und ihnen helfen müssen.

460 a [die Kinder respektieren], indem man ihnen eine umfassende Bildung zuteil werden lässt.

441 a [die Kinder respektieren] indem man ihnen eine umfassende Bildung zuteil werden lässt. *Von großer Bedeutung für ihr Leben ist das Beispiel des Gebets der Eltern und Großeltern, die den Auftrag haben, ihre Kinder und Enkelkinder die ersten Gebete zu lehren.*

467 Auf vielfältige Weise ermahnt uns Gottes Wort, die älteren und alten Menschen zu respektieren und zu schätzen. Es fordert uns sogar auf, dankbar von ihnen zu lernen und sie zu begleiten, wenn sie einsam und in einer **geschwächten Situation** sind. Die Aussage Jesu ...

448 *Die alten Menschen müssen Respekt und Dankbarkeit in erster Linie durch die eigene Familie erfahren.* Auf vielfältige Weise ermahnt uns Gottes Wort, die älteren und alten Menschen zu respektieren und zu schätzen. Es fordert uns sogar auf, dankbar von ihnen zu lernen und sie zu begleiten, wenn sie einsam und *gebrechlich* werden. Die Aussage Jesu ...

Die Sorge um die Familie, die schon das Originaldokument mit Nachdruck betont, wird hier noch einmal verstärkt. Offenbar hält man es immer noch für selbstverständlich, dass im Allgemeinen unter uns die Familie weiterhin in der Lage ist, den christlichen Glauben und die Grundwerte des menschlichen Lebens weiterzugeben.

10 Weiteres

Auch noch bei weiteren Themen merkt man, dass es darum geht, das Originaldokument abzuschwächen: Der Option für die Armen (406 → 392) fügt man die Anmerkung bei »Sie ist weder ausschließlich noch schließt sie aus.«; und beim Thema Frauen (109 → 100b, wie weiter oben zitiert bei Thema 5) zensiert man den Vorwurf der Frauendiskriminierung in der Kirche.

Übersetzung aus dem Spanischen: Maria Schwabe

Zusammenfassung

Der Beitrag dokumentiert die wesentlichen Veränderungen, die in der Zeit zwischen der Beschlussfassung des Dokumentes durch die Generalversammlung am 31. Mai 2007 und der Veröffentlichung durch den Vatikan am 12. Juli 2007 von namentlich nicht bekannten Autoren vorgenommen wurden. Die Veränderungen betreffen zum Beispiel Passagen der Deutung der gesellschaftlichen Realität, des Verständnisses von Jesus Christus, des Zusammenhangs von Kirche und Sünde bzw. im Besonderen Teile, die sich der kirchlichen Basisgemeinden annehmen.

Summary

The contribution documents the substantial changes made by authors not known by name in the period between the passing of the document by the General Conference on 31 May 2007 and its publication by the Vatican on 12 July 2007. The changes affect, for example, passages interpreting social reality, concerning how Jesus Christ is understood, and pertaining to the connection between church and sin, or, in particular, they concern sections that deal with ecclesial base communities.

Sumario

El artículo muestra minuciosamente los cambios más importantes en el texto de Aparecida entre la aprobación del documento por la Asamblea General el 31 de mayo y la publicación del mismo por el Vaticano el 12 de julio de 2007. Los cambios han sido hechos por autores »anónimos« y se refieren por ejemplo a los pasajes sobre la valoración de la realidad social, la comprensión de Jesucristo, el contexto de Iglesia y pecado sobre todo a las partes que tratan de las comunidades eclesiales de base.

Nachfolge Jesu und Option für den Armen

von Gustavo Gutiérrez

Das für die Fünfte Konferenz des lateinamerikanischen und karibischen Episkopats gewählte Thema ist die Nachfolge Jesu. Es ist dies ein zentraler Punkt in der evangelischen Botschaft, auf den man immer wieder zurückkommen muss, weil die Rede von der Jüngerschaft die Rede von etwas Dynamischem, in seinen Optionen und konkreten Umsetzungen in ständigem Wandel Begriffenem ist. Will man das Zeugnis Jesu aktualisieren, so schließt dies einen intensiven Dialog mit dem Evangelium und den historischen Umständen ein. In diesem Sinn bewertet das *Documento de participación* der Konferenz die Bedeutung der vorrangigen Option für den Armen, weist aber auch darauf hin, dass es heute, ausgehend von ihr, viel zu tun gibt (Nr. 34 und 126).

Auf den folgenden Seiten möchten wir Überlegungen über den Zusammenhang zwischen dieser Option und der Nachfolge Jesu vortragen. Vor einigen Jahren hat Gregory Baum sie die »zeitgenössische Form der Jüngerschaft« genannt.¹ Wenn wir ihre Bedeutung und ihren Einfluss näher betrachten, wird uns das helfen, ihren Beitrag zum Sein und Handeln der Kirche auf dem Kontinent und konkret zum Thema der Bischofskonferenz besser zu umreißen.

Das Verständnis des christlichen Lebens, das sich in der These und der praktischen Umsetzung der »vorrangigen Option für den Armen« bekundet, ist der substantiellste Beitrag des kirchlichen Lebens und der theologischen Reflexion Lateinamerikas zur Weltkirche. Es ist daher nicht möglich, diese Option von der kirchlichen Entwicklung und von dem pastoralen, theologischen und spirituellen Kontext abzulösen, der sie in unseren Tagen auf die Tagesordnung gebracht hat. Die Theologie, die in Lateinamerika und in der Karibik betrieben wird, steht in enger Verbindung mit dem, was wir mit dieser Option ausdrücken. Das Terrain, auf dem diese Perspektive entsteht und Nahrung findet, liegt an den Wegen, die man um der Nachfolge Jesu willen einschlägt: im martyrialen Leben, in den Erfahrungen mit der Verkündigung des Evangeliums und der Solidarität mit den Armen, aber auch im theologischen Verständnis dieses Engagements. Ihre Wurzeln hat sie in diesen Erfahrungen und Reflexionen, und auf diese muss man zurückgreifen, will man den Sinn dieser Einstellung begreifen.² Diese Sicht hat in den Jahren vor Medellín begonnen, sie hat sich in der Zeit danach gefestigt, und die Aufnahme, die sie in den Konferenzen von Medellín und Puebla fand, hat ihr eine Durchschlagskraft und einen Stellenwert verschafft, den sie sonst nicht gehabt hätte. Heute findet sie sich wieder in verschiedenen Äußerungen des lateinamerikanischen Episkopats, Johannes Pauls II. und verschiedener Episkopate der katholischen Kirche.³ Ebenso hat sie – was bezeichnend ist – Eingang in wichtige Texte verschiedener christlicher Konfessionen gefunden. Und sie ist im heutigen christlichen Bewusstsein präsent, inspiriert

1 *Essay in Critical Theology*, Kansas City 1994, 67.

2 Einige Bemerkungen über die Entwicklung, die zu dem Ausdruck »vorrangige Option für den Armen« geführt hat, finden sich in: Gustavo GUTIÉRREZ, *Pobreza y teología*, in: *Páginas* (2005), Nr. 191, 12-28.

3 F. CHAMBERLAIN hat einige dieser Spuren verfolgt: *La opción preferencial por los pobres en el magisterio de la Iglesia universal*, in: *DESA.*, *El rostro de Dios en la historia*, Lima 1996, 185-198.

zahlreiche Erfahrungen und Engagements, die das Zeugnis und das Bild der Kirche insbesondere in den armen Gebieten der Menschheit stark verändert haben.

Dieser Kontext erlaubt uns, die Tragweite der Option für den Armen zu sehen. Es handelt sich um eine Solidarität mit den Armen und Unbedeutenden dieser Welt, die sich jedoch nicht auf eine Zuteilung von pastoralen Kräften an die Armutsgebiete beschränkt. In vielen Fällen ist sie das wohl, und als solche ist sie auch wichtig, aber die Option für den Armen ist umfassender und von höherem Anspruch. Sie trifft ins Mark des christlichen Lebens und entfaltet sich auf verschiedenen Gebieten: in der Spiritualität, im fachlichen Tun der Theologie und in der Verkündigung des Evangeliums.

Diese dreifache Dimension verleiht der vorrangigen Option für den Armen Kraft und Perspektive. Bevor wir die verschiedenen Aspekte betrachten, sollten wir die biblische Forderung nach dem Empfinden für den Anderen in Erinnerung rufen, das die radikale Dezentrierung durch das Evangelium lenkt.

1 Von der Welt des Anderen her

Die Welt der Armen und Bedeutungslosen stellt sich heute gegenüber den herrschenden sozialen Sektoren, Personen, Kriterien und Ideen als die Welt des Anderen dar.

Dies ist die Erfahrung, die jeder macht, der sich wirklich auf sie einlässt. Es ist ein Engagement für konkrete Personen, die ihre sozialen Beziehungen in einem Umfeld aufbauen, das sich durch Kultur und Religion, Sitten, Denk- und Redeweisen spezifisch auszeichnet. Die Solidarität mit dem Armen setzt voraus, dass man in diese Welt eintritt, was ein langer und schwieriger, für ein echtes Engagement aber unverzichtbarer Prozess ist. Das so genannte Gleichnis vom barmherzigen Samariter, das im christlichen Gedächtnis so lebendig ist, betont den Primat des Anderen, eine der Kraftlinien der Botschaft Jesu (vgl. Lk 10,25-37).

Die Frage »Wer ist mein Nächster?« stellt den Fragenden ins Zentrum eines Raums, in dem der Nächste sich unter denen befindet, die ihm nahe stehen, die gewissermaßen einen Kreis um ihn bilden und seine Aufmerksamkeit erheischen, in diesem Fall der Mann, der unter die Räuber gefallen war. Jesus kommt auf das Ausgangsanliegen zurück und antwortet mit einer Gegenfrage: »Wer von diesen dreien hat sich als der Nächste dessen erwiesen, der von den Räubern überfallen wurde?« So werden wir auf die Funktion hingewiesen, die die Passanten, speziell der Samariter, haben. Jetzt haben wir ein anderes Szenario vor uns: Im Zentrum steht der Misshandelte, an den Rand Geschobene, damit wird der Gesprächspartner Jesu auf einen Platz an der Peripherie verwiesen, an dem in der Eingangsfrage das Opfer des Unrechts seinen Ort zu haben schien. So haben wir es mit einer Verschiebung zu tun, die vom Ich zum Du, von meiner Welt zu der des Anderen geht – eine Bewegung, die das Herz des Gleichnisses bildet. Habe ich zuerst den Nächsten als das Objekt, als den Adressaten meiner Hilfe gesehen, so trete ich jetzt in eine Reziprozität ein, die mich den Nächsten als Subjekt der Handlung der Proximität sehen lässt.

Doch täuschen wir uns nicht! Die zentrale Figur der Erzählung ist nicht der Samariter, sondern jener, der »ein Mann« genannt wird, der Verletzte, Namenlose ohne besonderes Kennzeichen, der Andere. Seine Situation als Misshandelter und Vernachlässigter fordert diejenigen heraus, die mitten im alltäglichen Verkehr stehen, die sich fortbewegen, die unterwegs sind zu einem Ort, an dem sie eine Aufgabe zu erfüllen haben. Man muss den Text von dem Gequälten, von seiner unmenschlichen Lage her lesen. Eine solche Lektüre wird eine Richtungsänderung bewirken – hin zu einem authentischen und gläubigen christlichen Leben. Der Kurs ist vorgegeben: »Dann geh und handle genauso!« sagt Jesus:

Übe Barmherzigkeit (V. 37) im besten, originären Sinn des Wortes, indem du dein Herz in den Notleidenden legst.

Nächster ist also nicht der Mensch, mit dem wir auf unserem Weg oder auf unserem Gebiet übereinstimmen, sondern jener, dem wir in dem Maße begegnen, in dem wir unsere Straße verlassen und auf den Weg des Anderen, in seine Welt treten. Es geht darum, den Fernen zum Nächsten zu machen, den, der nicht unbedingt unseren geographischen, sozialen oder kulturellen Koordinaten entspricht. Man kann in gewissem Sinn sagen, wir »hätten« keine Nächsten, sondern wir »machten« sie durch Initiativen, Gesten und Einsatz, die uns für andere zu Nächsten machen. Wenn wir uns zum Anderen in unserem Nächsten bekehren, dann macht das uns selbst zum Nächsten. Am Ende der Erzählung fragt Jesus: »Wer von diesen dreien hat sich als Nächster verhalten (*gegonénai*)?« (V. 36).⁴ Die Verbform *gegonénai* ließe sich auch wörtlicher übersetzen mit »machte sich zum Nächsten« oder »wurde Nächster«. Das »Nächster-Sein« ist nämlich das Ergebnis eines Handelns, einer An-Näherung, und nicht eine bloße physische oder kulturelle Nähe.

Diese Fokussierung wird unterstrichen durch den Kontrast zwischen den Gestalten des Priesters, des Leviten und des Samariters. Die ersten beiden gehen nicht von ihrem Weg ab, sie nähern sich nicht der Lage der anonymen, kriminell verletzten Person, vielmehr entfernen sie sich von ihr, machen einen Umweg; der letzte dagegen, der verachtete Samariter, der den Zuhörern Jesu als religiöser Dissident gilt, nähert sich, ergreift die Initiative, indem er von seinem Weg abgeht und zu dem Verletzten hintritt, ohne dass dieser ihn darum bäte und ohne dass ihn irgendetwas Besonderes mit ihm verbände. Er tut das nicht aus kalter, äußerer Pflichterfüllung (wie Nazarin, die Figur aus dem gleichnamigen Film von Buñuel), sondern aufgrund der Lage des misshandelten Menschen. Was sein Handeln bestimmt, ist Compassio, Mitleid, Teilen des Leidens des Anderen. Lukas wählt ein starkes Wort, um dieses Empfinden zu kennzeichnen: *splanchnízomai*, in den Eingeweiden aufgewühlt werden.⁵ Eine Liebe, die buchstäblich Fleisch wird, die nicht auf einer abstrakten, neutralen Ebene verbleibt. Die synoptischen Evangelien greifen verschiedentlich zu diesem Terminus, um das Mit-Leiden Jesu zu beschreiben. Es ist die Gegenwart, die Gnade Gottes, die sich in der menschlichen Liebe inkarniert, in den unterschiedlichen Formen, in denen Menschenwesen ihre Liebe ausdrücken.⁶ Diese physische Regung ist eine wesentliche Komponente der Nächstenliebe.

Der Primat des Anderen – und niemand repräsentiert diese Daseinslage eindeutiger als der Arme – ist ein Hauptkennzeichen der Ethik des Evangeliums. Antonio Machado sagt es treffend in einem seiner Gedichte:

»Christus lehrt: deinen Nächsten
sollst du lieben wie dich selbst,
doch vergiss nie, dass er ein Anderer ist.«

Von der Welt des Armen her können wir, indem wir von unserem Weg abgehen und uns dem Anderen nähern, die verschiedenen Dimensionen der vorrangigen Option für den Armen verstehen: spirituelle, theologische und evangelisatorische. Sie alle setzen voraus, was das Evangelium eine Bekehrung, eine *metánoia* nennt: einen Weg zu verlassen und einen anderen einzuschlagen. Dazu sind wir aufgerufen.

4 Wir zitieren nach der *Nueva Biblia Española*. Die *Bible de Jérusalem* übersetzt lediglich knapp: »war Nächster«.

5 Vgl. Mt 9,36; 14,4; 15,32; 20,34; Mk 1,41; 5,19; 6,34; 8,2; Lk 7,13 und im Gleichnis vom verlorenen Sohn: 15,20. Daher sahen viele Kirchenväter in dem Samariter ein Abbild Jesu.

6 »Es gibt keine Nächstenliebe außer der menschlichen Liebe [...]. Die Nächstenliebe steht nicht einfach neben der menschlichen Liebe [...], sie universalisiert sie, läutert und vervollkommenet sie, indem sie die Grenzen der menschlichen Liebe sprengt«, welche ja manchmal in

»Partikularismus und Egoismus« verfallen kann (G. GUTIÉRREZ, *Caridad y amor humano*, in: *Caridad y amor humano*, Lima 1965, 9).

7 Die Quelle dieser Position ist biblisch, der nähere Referenzpunkt ist die bekannte Wendung Johannes' XXIII.: »die Kirche aller und besonders die Kirche der Armen«.

2 Jesus nachfolgen

Christ sein heißt, bewegt vom Heiligen Geist unterwegs sein in den Fußstapfen Jesu. Diese Nachfolge, die *sequela Christi*, wie sie traditionell heißt, ist die Wurzel und der letzte Sinn der vorrangigen Option für den Armen.

2.1 Ein globaler und alltäglicher Sinn

Diese Option – der Ausdruck ist modern, sein Inhalt ist biblisch – ist eine wesentliche Komponente der Jüngerschaft. In ihrem Kern steckt eine spirituelle Erfahrung des Mysteriums Gottes, der, wie Meister Eckhart sagte, gleichzeitig der »Unnennbare« und der »Allnennbare« ist. Bis hierhin muss man gehen, um den tiefsten Sinn der Option für die Abwesenden und Namenlosen der Geschichte zu begreifen. Die ungeschuldete und fordernde Liebe Gottes spricht sich in dem Gebot Jesu aus: »Liebt einander, wie ich euch geliebt habe« (Joh 13,34). Eine universale Liebe, aus der nichts ausgeschlossen ist und die doch zugleich mit Vorrang den Letzten der Geschichte, den Unterdrückten und Bedeutungslosen gilt. Gleichermaßen die Universalität und den Vorrang zu leben, das offenbart den Gott der Liebe und vergegenwärtigt das seit jeher verborgene und jetzt enthüllte Geheimnis: Es ist die Proklamation Jesu als des Christus, wie Paulus sagt (vgl. Röm 16,25f.). Darauf zielt die vorrangige Option für den Armen, das heißt: mit Jesus, dem Messias, auf dem Wege zu sein.⁷

Puebla erinnert deshalb – und in gewisser Weise hat das auch Medellín getan – daran, dass »der Dienst an den Armen vorrangiger, wenn auch nicht ausschließlicher Bestandteil unserer Nachfolge Christi« ist (Nr. 1145). Die Erfahrung, die viele Christen auf den verschiedenen Wegen der Solidarität mit den Marginalisierten und Bedeutungslosen der Geschichte machen, hat gezeigt, dass der Einbruch des Armen – seine neue Präsenz auf der historischen Bühne – letztlich einen wahren Einbruch Gottes in unser Leben bedeutet. So haben sie es erlebt – in den Freuden, Wechselfällen und Bestrebungen, die dieses Geschehen mit sich bringt.

Wenn wir das sagen, nehmen wir damit nicht dem Armen sein historisches leidendes Fleisch, seine menschliche, soziale, kulturelle Konsistenz und seine Forderung nach Gerechtigkeit; es ist keine kurzsichtige »Spiritualisierung«, die diese Dimensionen vergäße. Wohl aber wird so sichtbar, was beim Engagement für den Nächsten der Bibel zufolge auf dem Spiel steht. Gerade weil wir die Dichte des historisch sich ereignenden Einbruchs des Armen als solchen achten und ernst nehmen, sind wir imstande, sie im Glauben zu interpretieren. Das heißt, sie zu verstehen als ein Zeichen der Zeit, das wir im Licht des Glaubens prüfen müssen, um den Anruf des Gottes zu entdecken, der sein Zelt unter uns aufgeschlagen hat, wie Johannes sagt (1,14). Solidarität mit dem Armen ist die Quelle einer Spiritualität, eines kollektiven – oder gemeinschaftlichen, wenn man lieber will – Unterwegsseins zu Gott. Sie ereignet sich in einer Geschichte, die sich in der unmenschlichen Situation des Armen in ihrer ganzen Grausamkeit zeigt, die aber auch Möglichkeiten und Hoffnungen zu entdecken gibt.

Die Nachfolge Jesu ist eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn des menschlichen Daseins. Sie ist eine Gesamtsicht unseres Lebens, die aber auch das Alltägliche und Kleine dieses Lebens betrifft. Die Jüngerschaft lässt uns unser Leben in seiner Beziehung zum Willen Gottes sehen und setzt uns Ziele, zu denen wir unterwegs sind im Alltag der Beziehung zum Herrn, die die Beziehung zu anderen Menschen impliziert. Die

Spiritualität bewegt sich auf dem Feld der Praxis des christlichen Lebens, der Danksagung, des Gebets und des historischen Engagements, der Solidarität, insbesondere mit den Armen. Kontemplation und Solidarität sind die beiden Ströme einer Praxis, die von einem umfassenden Verständnis des Daseins beseelt ist, aus dem Hoffnung und Freude erwachsen.

2.2 In den Gesichtern der Armen das Angesicht Jesu entdecken

Der tiefste Sinn des Einsatzes für den Armen ist die Begegnung mit Christus. Puebla greift die Perikope vom Endgericht bei Matthäus auf und lädt uns ein, »das Leidensantlitz Christi, unseres Herrn«, zu erkennen, »der uns fragend und fordernd anspricht« (Nr. 31). Und Santo Domingo erklärt: »Im leidenden Antlitz der Armen das Antlitz des Herrn zu entdecken (vgl. Mt 25,31-46) ist etwas, was alle Christen zu einer tiefen persönlichen und kirchlichen Umkehr herausfordert« (Nr. 178). Der Matthäustext ist zweifellos ein Haupttext der christlichen Spiritualität und folglich wichtig zum Verständnis der Tragweite der Option für den Armen; von daher denn auch seine zentrale Stellung in der theologischen Reflexion Lateinamerikas und der Karibik. Er liefert uns ein Grundelement, mittels dessen wir den Weg der Treue zu Jesus finden und einschlagen können.

Mons. Romero sagte in einer seiner Homilien: »Es gibt ein Kriterium, das uns wissen lässt, ob Gott uns nahe oder fern ist: Wer immer sich um den Hungernden, Nackten, Armen, Verschwundenen, Gefolterten, Gefangenen, Leidenden kümmert, der ist Gott nahe« (5. Februar 1978). Die Geste gegenüber dem Anderen, die Annäherung an den Verlassensten entscheidet über die Gottesnähe oder -ferne, sie lässt das Warum jenes Urteils verstehen und macht sichtbar, was der Terminus »Spiritualität« in einem evangelischen Kontext bedeutet.

In seiner ersten Enzyklika über die Liebe als Quelle des christlichen Lebens sagt Papst Benedikt XVI. zu diesem Punkt klar und deutlich: »Die Liebe [wird] zum Maßstab für den endgültigen Entscheid über Wert oder Unwert eines Menschenlebens [...]. Jesus identifiziert sich mit den Notleidenden: den Hungernden, den Dürstenden, den Fremden, den Nackten, den Kranken, denen im Gefängnis. [...] Gottes- und Nächstenliebe verschmelzen: Im geringsten begegnen wir Jesus selbst, und in Jesus begegnen wir Gott« (*Deus caritas est* 15). Die Identifikation Christi mit den Armen führt direkt zur Erkenntnis der fundamentalen Einheit dieser beiden Liebesbewegungen und stellt Forderungen an Jesu Nachfolger. Sie ist eine Aussage von großer Tragweite.

Die matthäische Perikope vom Endgericht spricht von sechs Handlungen (viermal werden sie litaneihaft aufgezählt). Der Text lädt uns ein, die Liste durch Aktualisierung ihrer Aussage zu verlängern. Dem Hungernden zu essen zu geben bedeutet in der Welt von heute, sich dem Notleidenden direkt zuzuwenden, aber auch sich dafür zu engagieren, dass die Ursachen beseitigt werden, die Menschen zu Hungernden machen. Der »Kampf für die Gerechtigkeit«, um ein Wort Pius' XI. zu gebrauchen, gehört zu den Gesten gegenüber dem Armen, die uns Jesus begegnen lassen. Das Nein zur Ungerechtigkeit und zu der Unterdrückung, die sie voraussetzt, ist verankert im Glauben an den Gott des Lebens. Diese Option ist unterzeichnet mit dem Blut derer, die, wie Mons. Romero sagte,

8 Vgl. die Nr. 1134, 1140, 1147, 1155, 1157, 1158.

9 Vor einigen Jahrzehnten hat M. D. CHENU gesagt: »Letztlich sind die theologischen Systeme nichts anderes als der Ausdruck von

Spiritualitäten. Darin liegen ihre Bedeutung und ihre Größe.« Und umgekehrt: »Eine Theologie, die diesen Namen wirklich verdient, ist eine Spiritualität, die rationale Instrumente gefunden hat, welche

ihrer religiösen Erfahrung adäquat sind« (*Le Saulchoir. Eine Schule der Theologie*, Berlin 2003, 146).

gestorben sind im »Zeichen des Martyriums«. Das traf speziell für ihn zu, aber auch für zahlreiche Christen auf einem Kontinent, der angeblich christlich ist. In einer Reflexion über die Spiritualität in Lateinamerika kann man diese martyriale Situation nicht außer Acht lassen.

Pueblas Text *Vorrangige Option für den Armen* macht hinreichend deutlich, dass die Solidarität mit dem Armen eine Bekehrung verlangt; sechs Mal wird das Thema in dem Dokument erwähnt.⁸ Es ist eine Mentalitäts- und Lebensänderung; Bekehrung ist den Evangelien zufolge eine Bedingung dafür, dass man auf den Spuren Jesu das Reich Gottes empfangen kann. Das gilt für jeden Menschen, aber auch für die Kirche insgesamt. »Wir bestätigen die Notwendigkeit der Umkehr der gesamten Kirche im Sinne einer vorrangigen Option für den Armen mit Blickrichtung auf deren umfassende Befreiung« (Nr. 1134). Dies setzt voraus, dass man sich den offenen und verdeckten Schwierigkeiten, den Feindseligkeiten und dem Unverständnis stellt, die neben der Erfahrung des Friedens des Herrn, der Freude und der persönlichen Nähe zum Weg des Jüngers gehören, wie die Evangelien andeuten. Nicht alle haben es so verstanden, daher rühren die Versuche, diese Forderung zu vergessen oder zu verdrängen. Es ist sicher nicht leicht zu akzeptieren, was Bonhoeffer den Preis der Jüngerschaft nennt. Viele in der Kirche Lateinamerikas und der Karibik wissen das sehr genau, und diejenigen, die bis zur Hingabe ihres Lebens gegangen sind, sind privilegierte Zeugen dafür, sie sind aber auch Zeugen für die Hoffnung, die aus der Nachfolge Jesu erwächst. Die Fünfte Generalversammlung in Aparecida weist uns mit der Wahl ihres Themas den Weg, wie wir neu aufzunehmen und zu vertiefen vermögen, was es bedeutet, heutzutage Jünger Christi zu sein.

Die Option für den Armen ist Hauptbestandteil einer Spiritualität, die keine Oase und noch weniger ein Flucht- oder Ruheort in schwierigen Stunden sein will. Sie ist ein Unterwegssein mit Jesus, das sich nicht von der Realität löst, das nicht auf Abstand geht zu den Pfaden der Armen und das dazu beiträgt, das Vertrauen auf den Herrn lebendig zu halten und die Heiterkeit zu wahren, auch wenn die Stürme heftiger blasen.

3 Eine Hermeneutik der Hoffnung

Wenn die Nachfolge Jesu von der vorrangigen Option für den Armen gekennzeichnet ist, so gilt das auch für das Verständnis des Glaubens, das von diesen Erfahrungen und Notwendigkeiten her erarbeitet wird.⁹ Dies ist die zweite Dimension der Option für den Armen, die wir hervorheben wollen.

3.1 Theologie und Geschichte

Der Glaube ist eine Gnade, die Theologie ist das Verständnis dieses Geschenks. Sie ist eine Sprache, die ein Wort über die geheimnisvolle, unaussprechliche Realität zu sagen sucht, welche die Glaubenden Gott nennen. Sie ist ein *logos* über *theós*.

Den Glauben denken, das ist etwas, was in einem Gläubigen ganz natürlich entsteht, eine Anstrengung, motiviert durch den Willen, das Leben des Glaubens tiefer und authentischer zu machen. Der Glaube ist die letzte Quelle der theologischen Reflexion, er verleiht ihr ihre Besonderheit und steckt ihr Gebiet ab. Sein Anliegen ist es und muss es sein, durch das Zeugnis der Christen zur Vergegenwärtigung des Evangeliums in der Menschengeschichte beizutragen. Eine Theologie, die sich nicht von dem Weg nährt, auf dem Jesus uns vorangegangen ist, verliert ihren Horizont. Das haben die

so genannten Kirchenväter sehr genau verstanden; für sie war jede Theologie eine spirituelle Theologie.

Zum ändern ist sie keine rein individuelle Leistung; sowohl der Glaube als auch die Reflexion darüber werden in Gemeinschaft gelebt. Die Instanz, die das Verständnis des Glaubens voranbringt, ist letztlich ein kollektives Subjekt: die christliche Gemeinschaft; das heißt, auf die eine oder andere Weise sind alle Mitglieder der Kirche an ihr beteiligt. Das macht den Diskurs über den Glauben zu einer Arbeit, die in Beziehung steht zur Verkündigung des Evangeliums, welche wiederum dieser Gemeinschaft ihre Daseinsberechtigung verleiht. Das Subjekt dieser Reflexion ist nicht der von seiner Gemeinschaft isolierte Theologe.

Jeder Diskurs über den Glauben entsteht an einem ganz bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit, wo es darum geht, auf geschichtliche Situationen und Fragestellungen zu antworten, in denen die Christen das Evangelium leben und verkündigen. Er ist eine permanente Aufgabe, weil er das vom Geschenk des Glaubens selbst geforderte Bemühen um Verständnis ist, und gleichzeitig ist er eine sich verändernde Aufgabe, insofern er auf konkrete Herausforderungen und auf eine gegebene kulturelle Welt antwortet. Dies erklärt das Entstehen neuer Theologien in der Geschichte des Christentums; der Glaube wird auf unterschiedliche Weise gelebt, gedacht und vertreten, je nach den historischen Bedingungen und den Anfragen, die sich jeweils daraus für das christliche Leben ergeben.

Wenn man also sagt, eine Theologie sei kontextuell, ist das streng genommen eine Tautologie. Auf die eine oder andere Weise ist jede Theologie kontextuell. Auch diejenige, welche in Europa entwickelt wird, selbst wenn so mancher es nicht zugeben will.¹⁰ Wahrscheinlich stammt dieser ungenaue und reduktionistische Ausdruck daher, dass in den christlichen Kirchen lange Zeit eine dem geschichtlichen Bewusstsein distanzierte, wenn nicht sogar fremd gegenüberstehende Theologie vorgeherrscht hat.¹¹ Es gibt nicht einige kontextuelle Theologien und andere, die das nicht sind; der Unterschied liegt vielmehr darin, dass die einen ihren Kontext ernst nehmen und diese Situation anerkennen, und andere es nicht tun.

3.2 Die Herausforderung der Armut

Wenn man – wie die Theologie der Befreiung und andere Reflexionen über die christliche Botschaft, die von der Welt der sozial Bedeutungslosen ausgehen – postuliert, der Diskurs über den Glauben bedeute, dessen Beziehung zur menschlichen Geschichte und zum Alltagsleben der Menschen anzuerkennen und in gewissem Maß zu akzentuieren und aufmerksam zu sein für den Anruf der Armut, so setzt das einen wichtigen Wandel in der theologischen Arbeit voraus. Lange Zeit haben wir nämlich die Armut als etwas betrachtet,

10 Wir können uns nicht erinnern, je eine Darstellung der zeitgenössischen Theologie oder einen Lexikonartikel gelesen zu haben, der die in Europa oder in Nordamerika betriebene Theologie (sofern sie nicht von den dortigen Minderheiten entwickelt worden ist) unter den Titel »kontextuell« gestellt hätte.

11 In einem bemerkenswerten Aufsatz über die theologische Methode hat *Karl Rahner* geschrieben: »Zum ersten Mal in der theologischen Geistesgeschichte ist die Theologie nicht nur geschichtlich bedingt, sondern sich auch ihrer Bedingtheit bewusst und dazu der Unausweichlichkeit dieser Bedingtheit« (Überlegungen zur Methode der Theologie, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. 9, Einsiedeln 1970, 79-126, hier 85).

12 *Jon SOBRINO*, Teología en un mundo sufriente: la teología de la liberación como *intellectus amoris*, in: *Revista Latinoamericana de Teología* 15 (1988) 243-266. Siehe dazu auch die Bemerkungen von *Clodovis BOFF*, Retorno à arché da teologia, in: *Sarça ardente*. Teologia na América Latina. Prospetivas, São Paulo 2000, 175-177.

was in ein Schubfach der sozialen Fragen gehört. Heute ist die Wahrnehmung, die wir von ihr haben, tiefer und komplexer. Ihr inhumaner und antievangelerischer Charakter, wie Medellín und Puebla sagen, ihre Beschaffenheit, die letztlich vorzeitigen, ungerechten Tod produziert, lässt überdeutlich hervortreten, dass die Armut über den sozio-ökonomischen Bereich hinausgeht und dass sie zu einem globalen Menschheitsproblem und folglich zu einer Herausforderung an die gelebte Verkündigung des Evangeliums wird. Sie ist eine theologische Frage. Die Option für den Armen macht das bewusst und entwickelt einen Weg zur Betrachtung des Themas.

Wie jede Herausforderung an den Glauben ist die Daseinsbedingung des Armen eine Frage und Infragestellung und liefert doch gleichzeitig Elemente und Kategorien für ein neues Verständnis und für die Vertiefung der christlichen Botschaft. Es kommt vor allem darauf an, sich Vorderseite und Rückseite jeder Infragestellung zu vergegenwärtigen. Die theologische Arbeit besteht darin, sich den Herausforderungen, so radikal sie auch sein mögen, wirklich zu stellen, die Zeichen der Zeit zu erkennen, die in ihnen stecken, und in ihnen im Licht des Glaubens das neue Feld der Glaubensinterpretation auszumachen, das sich für das Denken des Glaubens und für eine die Menschen unserer Zeit ansprechende Rede über Gott auftut.

In dieser Perspektive spielt die Option für den Armen eine wichtige Rolle in der theologischen Reflexion. Die Theologie ist der Glaube auf der Suche nach Einsicht, gemäß der klassischen Formel *fides quaerens intellectum*, die Jon Sobrino als Einsicht der Liebe zu den Armen (*intellectus amoris*) in der Geschichte verstanden wissen möchte.¹² Da der Glaube nach dem Paulus-Wort »in der Liebe wirksam ist« (Gal 5,6), geschieht diese Reflexion in dem Bestreben, den Weg eines Volkes in seinen Leiden und Freuden, seinem Engagement, seinen Frustrationen und Hoffnungen zu begleiten, ebenso aber auch in seinem Bewusstsein von dem sozialen Universum, in dem es lebt, und in seiner Entschlossenheit, seine eigene kulturelle Tradition besser kennen zu lernen. Eine theologische Sprache, die das ungerechte Leiden nicht auf der Rechnung hat und die nicht mit lauter Stimme das Recht aller und jedes Einzelnen auf Glück einfordert, gewinnt keine Substanz und verrät den Gott, von dem sie zu reden beansprucht, nämlich den Gott der Seligpreisungen. Letztlich ist die Theologie, jede Theologie, eine Hermeneutik der Hoffnung, ist sie das Verständnis der Motive zur Hoffnung, die wir haben. Die Hoffnung ist in erster Linie eine Gabe Gottes; daran erinnert Jeremia, wenn er die Botschaft des Herrn weitergibt: »Denn ich, ich kenne meine Pläne, die ich für euch habe – Spruch des Herrn –, Pläne des Heils und nicht des Unheils; denn ich will euch eine Zukunft und eine Hoffnung geben« (29,11). Indem er diese Gabe annimmt, öffnet sich der Jünger Jesu für die Zukunft und für das Vertrauen. Sieht man die theologische Arbeit als ein Verstehen der Hoffnung, so wird dies noch dringlicher, wenn man von der Situation des Armen und von der Solidarität mit ihm ausgeht. Es ist keine leichte Hoffnung, aber so zerbrechlich sie auch scheinen mag – sie kann Wurzeln schlagen in der Welt der sozialen Bedeutungslosigkeit, in der Welt der Armen, sie kann sich entzünden inmitten schwieriger Situationen, und sie kann lebendig und kreativ bleiben. Doch Hoffen heißt nicht Abwarten; es muss uns zum Einsatz bewegen, mit dem wir aktiv Gründe zur Hoffnung schmieden. Wir sollten hinzufügen, dass sie streng genommen nicht zu verwechseln ist mit einer Geschichtsutopie oder einem Gesellschaftsprojekt, dass sie dieselben aber wohl voraussetzt oder hervorbringt, sofern diese den Willen ausdrücken, eine gerechte, brüderliche Gesellschaft aufzubauen.

Die Theologie, sagt Paul Ricœur, entsteht aus einer Überschneidung eines »Erfahrungsraums« und eines »Hoffnungshorizonts«. Eines Raums, in dem Jesus uns einlädt, ihm nachzufolgen in der Erfahrung der Begegnung mit dem Anderen, insbesondere mit den

geringsten seiner Brüder und Schwestern. Und in der Hoffnung, dass wir uns in dieser jedem Menschen, gläubigen wie nichtgläubigen, offenstehenden Begegnung in den Horizont des Dienstes am Anderen und in die Gemeinschaft mit dem Herrn stellen, wie das zitierte Evangelium sagt (Mt 25,31-46).¹³

4 Ein prophetisches Wort

Die vorrangige Option für den Armen ist mit Sicherheit auch eine wesentliche Komponente der prophetischen Botschaft des Evangeliums, die die Verbindung zwischen der ungeschuldeten Liebe Gottes und der Gerechtigkeit einschließt. Wichtig daran ist das Bemühen darum, dass die Ausgeschlossenen Akteure ihres Schicksals werden.

4.1 Evangelisierung und Kampf für die Gerechtigkeit

Es ist unmöglich, die Welt des Armen, der in einer unmenschlichen Situation des Ausschlusses lebt, zu betreten und nicht zu bemerken, dass die Verkündigung der Frohen Botschaft befreiend und humanisierend und genau deshalb eine Forderung nach Gerechtigkeit ist. Sie ist ein Kernthema in der prophetischen Tradition des Ersten Testaments, das wir auch in der Bergpredigt wieder finden – als ein Gebot, das dieses Thema zusammenfasst und dem Leben des Glaubenden Sinn verleiht: »Sucht zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit« (Mt 6,33).

Das Herzstück der Botschaft Jesu ist die Verkündigung der Liebe Gottes, die sich in der Ansage seiner Herrschaft ausdrückt, eines Reiches, das den Sinn der menschlichen Geschichte über diese hinaus zu seiner vollen Erfüllung trägt und doch zugleich jetzt schon in ihr anwesend ist. Und von dieser seiner »Nähe« sprechen die Evangelien. Diese doppelte Dimension, auf die die Gleichnisse vom Gottesreich abzielen, kommt zum Ausdruck in der klassischen Formel »schon jetzt, aber noch nicht«. Schon gegenwärtig, aber noch nicht in Fülle. Genau deshalb manifestiert sich das Reich Gottes als Gabe, als Gnade und zugleich als Aufgabe und Verantwortung.

Im Rahmen des bisweilen spannungsreichen, immer aber fruchtbaren Verhältnisses zwischen ungeschuldeter Gabe und geschichtlichem Einsatz spielt sich das Leben des Jüngers Jesu ab und folglich auch das Sprechen über den Gott des Reiches, den wir im Glauben empfangen. Die matthäische Perikope von den Seligpreisungen enthält die Verheißung des Reiches für all jene, die in ihrem Alltagsleben die ihnen angebotene ungeschuldete Gabe annehmen und so zu seinen Jüngern werden. Das Gottesreich wird in den Evangelien auf vielfältige Art in Wendungen und Bildern von großer biblischer Reichhaltigkeit dargestellt: Erde, Trost, Sättigung, Barmherzigkeit, Gottesschau, Gotteskindschaft. Bestimmendes Kennzeichen dieser Vokabeln ist das Leben, das Leben in all seinen Aspekten. Das Besondere der Jüngerschaft seinerseits wird in der ersten und wichtigsten Seligpreisung angedeutet: Armut im Geiste. Alle anderen handeln von Variationen und Schattierungen.

13 Zu diesem zentralen Evangelientext siehe Gustavo GUTIÉRREZ, *Donde está el pobre, está Jesucristo*, in: *Páginas* Nr. 197 (2006).

14 Wir wollen zwei weitere Interventionen Johannes Pauls II. zitieren; auch sie stehen in Zusammenhang mit Lateinamerika. In Kuba sagte

er 1998: »Wir müssen weiter davon sprechen, solange es in der Welt eine Ungerechtigkeit gibt, und sei sie noch so klein, denn anders wäre die Kirche der ihr von Jesus Christus aufgetragenen Sendung nicht treu« (Predigt am 25. Januar). Und in einer Ansprache an die Bischöfe von Honduras (einem

der ärmsten Länder des Kontinents): »Man darf nicht vergessen, dass die ›Sorge um das Soziale‹ ein Teil der evangelisatorischen Sendung der Kirche ist« (2001).

Die Jünger sind diejenigen, die sich die Verheißung des Reiches zu eigen machen, indem sie ihr Leben in die Hände Gottes legen; dass sie die Gabe des Gottesreichs (an)erkennen, macht sie frei gegenüber jedem anderen Gut. Und es bereitet sie auf die evangelisatorische Sendung vor, mit der zusammenhängt, was Paulus in Jerusalem empfiehlt: an die Armen zu denken (Gal 2,10).

Welche Stelle nimmt aber nun der Aufbau einer gerechten Welt in der Verkündigung des Reiches ein? Wenn man sich anschaut, welchen Weg dieses Verhältnis in den letzten Jahrzehnten in der Theologie und im Lehramt der Kirche genommen hat, kann man eine interessante Entwicklung zu einer immer mehr von der Einheit bestimmten Konzeption feststellen, zu einer komplexen Einheit, in der nichts leichtfertig vermischt wird. Mitte des letzten Jahrhunderts hat Y. Congar zwei Sendungen der Kirche ausgemacht: das Evangelium zu verkünden und, abgeleitet davon, das Zeitlich-Irdische zu beseelen, ihm eine Seele zu geben. Das war ein Fortschritt gegenüber Theologien, die postulierten, Evangelisierung und soziale Verbesserung gingen sozusagen an getrennten Leinen. Die Position Congars kam in den Dokumenten des II. Vaticanums sehr deutlich zur Geltung. Doch verschiedene Faktoren erschöpften die Definition der Tragweite der Evangelisierung für die menschliche Geschichte und das soziale Zusammenleben.

In der Zeit nach dem Konzil insistierten unterschiedliche theologische Überlegungen darauf, dass die christliche Botschaft in der öffentlichen Sphäre präsent sein und dass man die Relevanz der Glaubensverkündigung von der Rückseite der Geschichte, von der Welt der Ungerechtigkeit und sozialen Bedeutungslosigkeit her betrachten müsse, in der die Armen leben. Diese Anliegen und Perspektiven spiegelten sich natürlich auch in verschiedenen Texten des kirchlichen Lehramts wider. Medellín (1968) sagt, Jesus sei gekommen, um uns von der Sünde zu erlösen, deren Folgen in Form von Knechtschaft aller Art in der Ungerechtigkeit gebündelt seien (Gerechtigkeit 3). Wenig später bekräftigt die römische Synode über Gerechtigkeit in der Welt (1971), zur Sendung der Kirche gehörten »die Verteidigung und gegebenenfalls der kämpferische Einsatz für die personale Würde und die Grundrechte des Menschen« (Nr. 38).

Paul VI. sagt in einem Text, der der Synode über die Evangelisierung entspricht: »Darum fordert die Evangelisierung eine klar formulierte Botschaft [...] über die Rechte und Pflichten jeder menschlichen Person, über das Familienleben [...], über den Frieden, die Gerechtigkeit, die Entwicklung; eine Botschaft über die Befreiung, die in unseren Tagen besonders eindringlich ist« (*Evangelii nuntiandi* 29). In seiner Eröffnungsansprache in Puebla hebt Johannes Paul II. in Anlehnung an das Gleichnis vom barmherzigen Samariter hervor, dass zur evangelisatorischen Sendung der Kirche »als unverzichtbarer Bestandteil das Handeln für die Gerechtigkeit und die Förderung des Menschlichen« gehört (III 2). Eine Aussage, die mehrere Dokumente dieser Generalversammlung beeinflusst hat.¹⁴

Wie man sehen kann, haben sich die Begriffe, in denen von der Evangelisierungsaufgabe gesprochen wird, mehr und mehr präzisiert und es hat ein globales und der Einheit verpflichtetes Verständnis Raum gewonnen. Die Frohe Botschaft, die Jesus, den die Evangelien mehrfach als Propheten bezeichnen, verkündete, erhält ihren Charakter als prophetisches Wort zurück, das die Liebe Gottes zu allen Menschen und besonders zu den Bedeutungslosen und Unterdrückten ansagt und ebendeshalb mit Nachdruck die Ungerechtigkeit im Umgang mit dem Armen anklagt, nicht nur auf einer persönlichen Ebene, sondern auch und besonders auf dem sozialen Gebiet.

Die Förderung der Gerechtigkeit wird zunehmend als wesentlicher Teil der Verkündigung des Evangeliums gesehen; natürlich ist sie nicht die ganze Evangelisierung, aber sie bleibt auch nicht an der Schwelle zur Evangelisierung stehen, sie ist keine Prä-Evan-

gelisierung, wie einmal gesagt wurde. Sie ist vielmehr Bestandteil der Verkündigung des Gottesreiches, auch wenn sie dessen Inhalt nicht ausschöpft. Es war kein leichter Weg bis zu diesem Ergebnis, aber es ist doch klar, dass seine heutige Formulierung sowohl schlechte Spaltungen als auch mögliche Vermischung vermeidet.

4.2 Akteure ihres Schicksals

Die Solidarität mit den Armen erhebt eine fundamentale Forderung: die Anerkennung ihrer vollen Menschenwürde und ihrer Eigenschaft als Söhne und Töchter Gottes. In der Tat wächst unter den Armen die Überzeugung, dass es ihnen, wie jedem Menschen, zusteht, die Zügel ihres Lebens selbst in die Hand zu nehmen. Die Kirche hat mit Johannes XXIII., dem II. Vaticanum und Medellín einen wichtigen Schritt in diese Richtung getan, sie hat das Engagement inspiriert, dringliche Unterscheidungen getroffen und Wege abgesteckt; manche von ihnen sind versperrt oder verengt, andere sind erstmals begangen worden.

Lenker seines eigenen Schicksals zu sein, ist kein theoretisches Postulat und auch kein rhetorischer Kunstgriff, sondern eine gewiss schwierige und kostspielige, aber unerlässliche Erfahrung. Und sie ist dringlich, wenn wir bedenken, dass heute in Lateinamerika nach einer langen Zeit der Unterdrückung populärer Bewegungen auf subtilere Weise versucht wird, Skepsis in Bezug auf die Durchsetzungsfähigkeit der Armen zu säen oder ihnen einzuflüstern, angesichts der neuen Realitäten, der Globalisierung, der internationalen Wirtschaftslage, der politischen und militärischen Unipolarität sei ein radikaler Kurswechsel angesagt. Doch das hat nicht verhindert, dass die von vielen Armen eingenommene Einstellung trotz aller Bestreitung und Beschimpfung auf neuen Wegen lebendig bleibt.

Es gibt keinen wahren solidarischen Einsatz für die Armen, wenn man sie nur als Menschen betrachtet, die tatenlos auf Hilfe warten. Sie selbst als Akteure ihres Schicksals zu respektieren, ist eine notwendige Bedingung echter Solidarität. Dazu ist es nicht angezeigt, dass man – außer in äußerst dringenden Fällen und dann auch nur für kurze Zeit – zur »Stimme derer wird, die keine Stimme haben«, wie es manchmal, sicherlich großherzig, heißt, angemessen ist vielmehr, dass man auf irgendeine Weise dazu beiträgt, dass diejenigen, die heute ohne Stimme sind, eine bekommen.¹⁵ Das setzt voraus, dass man schweigen kann, um ein Wort hören zu können, das um Gehör ringt. Für jeden Menschen ist es ein Ausdruck der Freiheit und Würde, wenn er Subjekt seiner eigenen Geschichte ist; es ist Ausgangspunkt und Quelle einer authentisch humanen Entwicklung.

Die Bedeutungslosen der Geschichte waren und sind großteils noch immer die Schweigenden.

Aus diesem Grund ist eine Bemerkung angebracht: Die Option für den Armen ist nichts, was nur jene tun müssen, die nicht arm sind. Die Armen selbst sind aufgerufen, vorrangig für die Bedeutungslosen und Unterdrückten zu optieren. Viele tun es, doch man muss zugeben, dass sich nicht alle für ihre Brüder und Schwestern gleicher Rasse, gleichen Ge-

15 Mons. Romero sagte, die Befreiung werde nur kommen, wenn die Armen »selbst Akteure und Protagonisten ihres Kampfes und ihrer Befreiung sind und so die tiefste Wurzel falscher, auch kirchlicher Paternalismen aufdecken« (2. Februar 1980).

16 Die unmittelbare, wenn auch vielleicht nicht einzige Quelle dieses Textes war der Beitrag der peruanischen Bischofskonferenz zu Puebla.

Der dem Thema »Der Arme in Lateinamerika als Adressat und Akteur der Evangelisierung« gewidmete Abschnitt bezieht sich auf den Prozess, durch den die Kirche dazu bewegt wurde, »das Evangelisierungscharisma, dessen Träger die Armen und Unterdrückten sind, zu entdecken und zu schätzen« (Aporte de la Conferencia episcopal peruana, Nr. 435-441, Zitat: Nr. 439).

schlechts, gleicher sozialer Klasse oder Kultur engagieren. Sie erleben wie alle den Druck des Milieus und der Medien, der individualistische Zielsetzungen vorgibt, die Frivolität fördert und die Solidarität herabsetzt. Der Weg zur Identifikation mit den Letzten der Gesellschaft, den sie einschlagen müssen, wird anders aussehen als der, den Menschen anderer sozialer Schichten nehmen, aber er ist notwendig und ein wichtiger Schritt, wenn sie Subjekte ihres eigenen Schicksals sein wollen.

Die ersten Schritte zur Betrachtung der Armen als Akteure ihres Schicksals auf der sozialen Ebene haben eine kirchliche Entsprechung im Aufkommen der christlichen (oder kirchlichen) Basisgemeinden. Dieses Phänomen ist mehr als eine schlichte chronologische Koinzidenz; die Gemeinden sind vielmehr Teil eines umfassenderen historischen Geschehens, ohne das ihre Entstehung sich nur schwer verstehen lässt. Die Kirche lebt nicht in einer anderen Geschichte, sie besteht aus menschlichen Wesen, die sozialen und kulturellen Universen angehören, in denen sie mit Menschen anderer menschlicher und geistiger Horizonte zusammenleben.

Von daher legen sowohl die Gemeinden als auch die Theologie, die auf diesem Kontinent betrieben wird, den Akzent auf die Rolle, die dem Volk als Träger und nicht nur Adressat des Evangeliums zukommt und die mit dem Recht des Volkes verknüpft ist, seinen Glauben zu denken und seiner Hoffnung Ausdruck zu verleihen. Es ist eine Perspektive, die aus den Erfahrungen der lateinamerikanischen Ortskirchen stammt; so sieht es Puebla: »Das Engagement für die Armen und Unterdrückten und das Entstehen der Basisgemeinden haben der Kirche dazu verholfen, das evangelisatorische Potenzial der Armen zu entdecken« (Nr. 1147).¹⁶ Fundamentale Erfahrungen, die Medellín bestätigt und verstärkt hatte und die uns daran erinnern, dass die Jüngerschaft im gemeinschaftlichen Teilen gelebt wird.

Wir haben drei Dimensionen (spirituelle, theologische und evangelisatorische) der vorrangigen Option für den Armen unterschieden, um nacheinander ihr jeweiliges Profil umreißen zu können; es liegt allerdings auf der Hand, dass wir sie, wenn wir sie trennen, schwächen und ausdünnen. Sie sind miteinander verwoben und speisen sich gegenseitig; betrachtet man sie als hermetisch abgeschlossene Größen, dann verlieren sie ihren Sinn und ihre Kraft.

Die vorrangige Option für den Armen ist Teil der Nachfolge Jesu, des »Wandelns gemäß dem Geist« (Röm 8,4), das der menschlichen Existenz ihren letzten Sinn verleiht und in dem wir »Rechenschaft von der Hoffnung« geben (1 Petr 3,15). Sie hilft uns, das Verständnis des Glaubens als eine Hermeneutik der Hoffnung zu sehen, als eine Interpretation, die im Lauf unseres Lebens und der Geschichte immer wieder neu unternommen werden muss und Gründe für die Hoffnung schmiedet. Und uns dazu drängt, die für eine prophetische Verkündigung des Reiches Gottes geeigneten Wege einzuschlagen und eine Kommunikation zu finden, die *Communio*, Brüderlichkeit und Gleichheit unter den Menschen und Gerechtigkeit achtet und schafft.

In Kohärenz und Kontinuität mit Medellín, Puebla und Santo Domingo nimmt sich die Generalversammlung, die in Aparecida tagen wird, vor, das Thema »Jüngerschaft« unter den neuen und alten Bedingungen in Lateinamerika und in der Karibik neu zu bedenken. Die Kirche muss, wie der Samariter, immer wieder von ihrem Weg abgehen, die Solidarität mit den Ärmsten praktizieren und ihre Nähe, ihre Proximität, zu ihnen erneuern – auf der Suche nach dem Reich Gottes und nach der Gerechtigkeit. Und wie der Schriftgelehrte, der Jünger des Reiches wurde, muss sie aus ihrem Vorrat »Neues und Altes hervorholen« (Mt 13,52). Neues und Altes.

Zusammenfassung

Dem Zusammenhang zwischen der Option für den Armen und der Nachfolge Jesu wird in diesem Beitrag nachgegangen, wobei u. a. auf biblische Aussagen wie dem Gleichnis des barmherzigen Samariters, in dem ein Perspektivenwechsel auf den Anderen hin vollzogen wird, bzw. dem starken Bild des Endgerichts in Matthäus, Kapitel 25, zurückgegriffen wird. Die Option für den Armen bzw. die Jüngerschaft Jesu sind ein dynamisches Geschehen, keine Oasen der Spiritualität; nicht zuletzt sind die Armen selbst aufgerufen – abseits der vielfältigen Formen des Paternalismus –, vorrangig für die Bedeutungslosen und Unterdrückten zu optieren und ihr Schicksal aktiv in die Hand zu nehmen.

Summary

The connection between the option for the poor and the imitation of Jesus is investigated in this contribution which, among other things, makes use of biblical narratives, for instance the parable of the Good Samaritan, in which a change of perspective in the direction of the other takes place, and the powerful depiction of the Last Judgment in Matthew, chapter 25. The option for the poor and following Jesus as a disciple are dynamic events, not oases of spirituality; the poor themselves are especially called upon - apart from the manifold forms of paternalism - to opt, as a matter of priority, for those who are insignificant and oppressed and to take charge of their fate in an active way.

Sumario

El artículo trata de la conexión entre la opción por los pobres y el seguimiento de Jesús, refiriéndose sobre todo a textos bíblicos como la parábola del buen samaritano, en la que tiene lugar un cambio de perspectiva hacia el otro, o la gran imagen del juicio final en Mt 25. La opción por los pobres o el ser discípulo de Jesús es un acontecimiento dinámico, no un oasis de la espiritualidad; los mismos pobres son llamados - más allá de las diferentes formas del paternalismo - a optar preferentemente por los excluidos y los oprimidos y a tomar su destino activamente en su propia mano.

Benedikt XVI. und die Option für den Armen^{*}

von Gustavo Gutiérrez

Die Eröffnungsansprache der V. Konferenz des lateinamerikanischen und karibischen Episkopats bot Benedikt XVI. Anlass, eine wichtige Aussage über die vorrangige Option für den Armen zu machen, indem er sie in Beziehung zum Jüngersein und folglich zum Missionarsein jedes Christen setzte.

Die folgenden Seiten beschränken sich auf die Betrachtung dieses Punktes aus der Ansprache des Papstes. Zunächst werden wir schauen, wie das Verhältnis zwischen dem Glauben an Christus und der besagten Option gesehen wird, sodann fragen wir uns, von welchem Armen die Rede ist, und zum Schluss folgen einige Punkte über die Bande zwischen Evangelisierung und Förderung des Menschen.

1 Christologischer Glaube: das Fundament der Option für den Armen

Es ist bezeichnend, dass diese Äußerung beim ersten Besuch des Papstes auf unserem Kontinent und in einer wichtigen Versammlung der kirchlichen Körperschaft fällt, aus der die Wendung von der Option für den Armen Ende der 1960er Jahre hervorgegangen ist. Seit damals wurden diese Formulierung und diese Perspektive von echt biblischem Zuschnitt in christlichen Gemeinden, in Pastoralplänen, in bischöflichen Texten – noch über Lateinamerika hinaus –, in Texten verschiedener christlicher Konfessionen und im Lehramt Johannes Pauls II. aufgegriffen. Doch auf diesem Weg fehlte es nicht an Unverständnis und Verdrehungen, an Bearbeitungen der Formel – mit Hinzufügungen und Auslassungen in der Absicht, ihren Inhalt zu präzisieren –, aber auch an verstecktem Widerstand oder an Versuchen, ihren Anspruch abzuschwächen.

Bei dieser Gelegenheit spricht Benedikt XVI. in einer Rede, der eine starke Wirkung bei ihren Adressaten zu wünschen ist, von dem besagten Engagement und macht dabei dessen theologische Bedeutung deutlich: »In diesem Sinn ist die bevorzugte Option für die Armen im christologischen Glauben an jenen Gott implizit enthalten, der für uns arm geworden ist, um uns durch seine Armut reich zu machen (vgl. 2 Kor 8,9)« (Ansprache, Nr. 3).² Von da rühren ihre evangelisatorische und ihre sozial engagierte Dimension. Ihre theologische Quelle freilich ist eindeutig: Letztlich ist es die Option für den Gott, der sich in Jesus offenbart. Darum haben wir sie auch theozentrische Option genannt. Man muss aber mit Nachdruck sagen, dass damit nicht nur nicht vergessen wird, dass es sich um eine konkrete Solidarität mit Menschen handelt, die unter einer Situation des Unrechts und der sozialen Bedeutungslosigkeit leiden, sondern dass dieses Engagement dadurch erst sein solides Fundament und eine evangelische Radikalität erhält.

^{*} Der Aufsatz wurde erstmals publiziert in: *Páginas* Nr. 205 (Juni 2007), 6-13.

² Das Paulus-Zitat findet sich ebenfalls im Dokument *Armut der Kirche*, Nr. 18, von Medellín.

Wir glauben an Gott, der in der Geschichte gegenwärtig wird und alles Menschliche wertschätzt. In diesem Sinn konnte Karl Barth sagen, Menschsein sei das Maß aller Dinge in dem Maß, in dem Gott Mensch geworden sei. Papst Benedikt nimmt Bezug auf einen der interessantesten Texte aus seiner Enzyklika *Deus caritas est* und ruft in Erinnerung: »Gottes- und Nächstenliebe verschmelzen: Im Geringsten begegnen wir Jesus selbst, und in Jesus begegnen wir Gott selbst« (Enzyklika *Deus caritas est*, 15). Etwas später sagt die Enzyklika: »Gottes- und Nächstenliebe sind untrennbar: Es ist nur ein Gebot« (Nr. 18). In diesen Aussagen ist die Inspiration durch den wichtigen Text bei Matthäus 25,31-46 (der in *Deus caritas est* ausdrücklich erwähnt wird) offensichtlich.³ Es handelt sich um eine für die theologische Reflexion in Lateinamerika und der Karibik zentrale Aussage des Evangeliums. In Puebla hat sie die Aussage über das Gesicht der Armen inspiriert, in denen wir das Antlitz Jesus' wieder erkennen müssen. Santo Domingo hat diese Linie fortgesetzt, und es wäre schön, wenn die V. Konferenz sie unter Berücksichtigung der neuen Verhältnisse von Armut und Ausschluss aufgriffe. Wir hätten es dann mit einer fruchtbaren und zukunftssträchtigen Weise zu tun, in der sich die Kontinuität zwischen den lateinamerikanischen Bischofskonferenzen zeigen könnte.

Die Option für den Armen ist ein Weg durch Jesus Christus zum Gott der Liebe, ein grundlegender Bestandteil der Nachfolge Jesu, ein Zeichen, das die Gegenwart des Gottesreichs ansagt und seinen Anspruch bekundet. Sie ist eine prioritäre, vorrangige Option, weil die Liebe Gottes universal ist; nichts ist von dieser Liebe ausgeschlossen. Jedoch ist dies keine abstrakte, inhaltsleere Universalität: In ihr sollen vielmehr die Letzten, diejenigen, die in einer dem Willen Gottes widersprechenden Situation der Marginalisierung und der Ungerechtigkeit leben, die Ersten sein. Auf diese Weise lieben wir, wie Jesus geliebt hat (vgl. Joh 13,34), und machen sein Zeugnis zur Leitlinie unseres Lebens und unseres Engagements.

Nachdrücklich weist der Papst auf die spezifisch christliche Perspektive der Inkarnation als letztes Wort von allem hin. Einige Zeilen vor der Erwähnung der Option für den Armen sagt er: »Gott ist die grundlegende Wirklichkeit, nicht ein nur gedachter oder hypothetischer Gott, sondern der Gott mit dem menschlichen Antlitz; er ist der Gott-mit-uns, der Gott der Liebe bis zum Kreuz.« Der Mensch gewordene Gott, der sich bis zum Äußersten hingibt, akzeptiert den Preis des Leidens aus Treue zu der Aufgabe, das Reich Gottes zu verkünden. Ein »Gott, der den Armen und Leidenden nahe ist« (Nr. 1).

Wenn der Papst über die Werte spricht, die für den Aufbau einer gerechten Gesellschaft notwendig sind, kommt er auf das Thema zurück und erklärt: »Wo Gott fehlt – Gott mit dem menschlichen Antlitz Jesu Christi –, zeigen sich diese Werte nicht mit ihrer ganzen Kraft und es kommt auch nicht zu einem Einvernehmen über sie« (Nr. 4). Es geht um den Emmanuel, ein weiteres großes matthäisches Motiv, den Gott mit uns, den wir erkennen, indem wir Tag für Tag seinen Spuren folgen.⁴ In dieser Denkrichtung erklärt der Papst ausgerechnet mit einem Ausdruck, den manche Leute vor Jahren als immanentistisch getadelt haben: »Das Wort Gottes ist, als es in Jesus Christus Fleisch wurde, auch Geschichte und Kultur geworden« (Nr. 1). Einer von uns, ein Mitglied der menschlichen Geschichte und

3 Wir konnten diesen Text im Detail untersuchen in: *Páginas* 201 (Oktober 2001), 6-21.

4 »Ohne Nachfolge gibt es keine Beziehung zum Objekt des Glaubens, die hinreicht, um zu wissen, wovon man spricht, wenn man es als Christus bekennt« (Jon SOBRINO,

Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nauaret, San Salvador 1991, 104; dt. vom Übers.).

5 Siehe dazu die auf die praktische Anwendung der Methode gestützten Erwägungen von Luis Fernando CRESPO, *Revisión de vida y seguimiento de Jesús*, Lima 1991.

6 Wie M. DÍAZ MATEOS sagt, handelt es sich um »eine nicht optionale Option, weil sie die Verifikation unserer kirchlichen und christlichen Identität ist« (El grito del pobre atraviesa las nubes, in: Gustavo GUTIÉRREZ (Hg.), *El rostro de Dios en la historia*, Lima 1996, 159).

einer Kultur. Wie wir. Seine Liebe und Ganzhingabe, seine Verkündigung des Gottesreichs und sein Gehorsam gegen den Vater offenbaren ihn zugleich als den Sohn und als das Wort Gottes.

In der Geschichte offenbart sich die Liebe des Vaters. Der Heilige Geist, der Geist der Wahrheit, den der Vater den Jüngern Jesu im Namen des Mensch gewordenen Wortes sendet, soll uns »zur vollen Wahrheit« führen (vgl. Joh 14,26 und 16,13). Diese Präsenz in der Geschichte ist die Grundlage dafür, dass die Zeichen der Zeit erkannt werden. Dies ist der Rahmen und der Sinn davon, dass man die Realität mit den Augen des Glaubens sieht, der von Anfang an in der von *Gaudium et spes* und von vielen anderen kirchlichen Texten übernommenen Methode »Sehen – Urteilen – Handeln« wirkt.

Es ist zu präzisieren, dass die Glaubensperspektive nicht erst im Urteilen auftritt; die Glaubenssicht begleitet vielmehr den gesamten Prozess; das heißt nicht, dass die legitime Autonomie und Konsistenz der zeitlich-irdischen Realitäten nicht respektiert würde.⁵ Eine Haltung, die in der Praxis und in Texten der Kirche gegeben und gefordert ist und die *Gaudium et spes* so bezeichnet: »die Welt, in der wir leben [...] zu erfassen und zu verstehen« (Nr. 4). Die – transzendenten und geschichtlichen – Perspektiven, die der christliche Glaube eröffnet, können beim Blick auf die Realität nicht eingeklammert werden, wenn es darum geht zu prüfen, was für die Lebensführung und für die Vermittlung des Evangeliums gefordert ist. Dies ist das ABC der Methode, aber genau dies führt uns auch zu einer ernsthaften und respektvollen Analyse der zu prüfenden Situationen.

2 Für den Armen und gegen die Ungerechtigkeit

Wie vor geraumer Zeit einmal gesagt wurde, haben wir es hier mit einer Option zu tun, die fest und frei ist wie alle großen Entscheidungen unseres Lebens, insbesondere jene, die von der Suche nach dem Reich und der Gerechtigkeit motiviert sind, und nicht etwa mit etwas Optionalem, wie man, verleitet von dem aus dem Wort »Option« abgeleiteten Adjektiv, denken könnte.⁶

Eine Entscheidung, die von jedem Christen getroffen werden muss, auch von den Armen selbst. Es ist eine Option *für* die Armen und Bedeutungslosen und *gegen* die Ungerechtigkeit und die Armut, die sie bedrückt. Dies sind die beiden Seiten einer Münze. Doch dabei bleibt es nicht; die Option ist auch ein Engagement, das von der gesamten Kirche eingegangen werden muss. In diesem Sinn bezieht sich Benedikt XVI. auf die Kirche als »Anwältin der Gerechtigkeit und der Armen« (Nr. 4), und einige Zeilen später sagt er: »Die Gewissen zu bilden, Anwältin der Gerechtigkeit und der Wahrheit zu sein, zu den individuellen und politischen Tugenden zu erziehen – das ist die grundlegende Berufung der Kirche in diesem Bereich« (ebd.). Man beachte die Erwähnung der politischen Tugenden – »soziale« nennt sie der Papst an anderer Stelle (Nr. 3).

Doch da ist noch mehr, und die Ansprache bringt es ebenfalls in Erinnerung. Von wem spricht man, wenn man vom Armen spricht? Da ist die Ansprache eindeutig. Es handelt sich um jene, die in der realen, materiellen Armut leben, in einer Lage, die Medellín als »unmenschlich« und Puebla als »antievangelisch« bezeichnet hat. Sie stellt eine gewaltige Herausforderung für das menschliche und christliche Gewissen dar. Der Papst fragt deshalb: »Wie kann die Kirche zur Lösung der dringenden sozialen und politischen Probleme beitragen und auf die große Herausforderung der Armut und des Elends antworten?« (Nr. 4). Er greift auf ein Zitat aus der Enzyklika *Populorum progressio* zurück, deren vierzigster Jahrestag im vorigen Jahr gefeiert wurde und die bei der Konferenz von

Medellín stets präsent war, und sagt: »Die Völker Lateinamerikas und der Karibik haben das Recht auf ein erfülltes Leben unter menschlicheren Verhältnissen, wie es den Kindern Gottes zukommt: frei von den Bedrohungen durch Hunger und jeglicher Form von Gewalt« (Nr. 4). Und dann erinnert er daran, dass diese Enzyklika »alle auf [auffordert], die schwerwiegenden sozialen Ungleichheiten und die enormen Unterschiede beim Zugang zu den Gütern zu beseitigen« (ebd.; vgl. *Populorum progressio*, Nr. 21).

Wir kennen diese drückende Situation sehr gut; sie macht Lateinamerika und die Karibik zu der am schwersten von Ungleichheit gekennzeichneten Region des Planeten. Sie ist drückend und umso skandalöser, als die große katholische Mehrheit in ihr leben muss. Sie ist eine Herausforderung für die Glaubwürdigkeit der katholischen Kirche, und leider besteht sie immer noch. Es bedarf für jeden Gläubigen einer großen Festigkeit in der Verkündigung des Evangeliums und in dessen unausweichlichen Konsequenzen sowie einer großen Portion Demut, die uns unsere eigenen Defizite und Grenzen anerkennen und uns in einen Dialog mit Menschen anderer Horizonte treten lässt, sodass wir uns mit ihnen in einer Aufgabe vereinen können, die alle in Anspruch nimmt in der Suche nach sozialer Gerechtigkeit und in der Achtung vor der Freiheit der menschlichen Person.⁷

Die Problemstellung ist unmissverständlich: Die Armen, die unsere Solidarität verlangen, sind jene, die das Notwendige entbehren, mit dem sie ihre Grundbedürfnisse befriedigen könnten, und die in ihrer Eigenschaft als Personen und Töchter und Söhne Gottes nicht geschätzt werden. Zu Beginn der Ansprache, wo er auf die Ursachen dieser Situation zu sprechen kommt, sagt Benedikt: »[...] die liberale Wirtschaft mancher lateinamerikanischer Länder [muss] auch die Gerechtigkeit berücksichtigen, da die sozialen Bereiche, die sich immer mehr von einer enormen Armut unterdrückt oder sogar ihrer natürlichen Güter beraubt sehen, weiter zunehmen« (Nr. 2).⁸

Die Armen werden aber auch häufig ihrer Menschenwürde und ihrer Rechte beraubt. Die Armut, die soziale Bedeutungslosigkeit ist kein Missgeschick, sie ist eine Ungerechtigkeit. Sie stellt eine Realität mit vielen Aspekten dar, eine Komplexität, die bereits im biblischen Begriff von Armut erfasst ist und die wir in unserer Zeit täglich erfahren. Verschiedene Faktoren – und nicht nur der ökonomische – kommen dabei zusammen. Armut ist ohne Zweifel das Ergebnis der Art, wie die Gesellschaft konstruiert wurde, aber auch die Aus-

7 Siehe Felipe ZEGARRA, La quinta Conferencia del episcopado de América Latina y el Caribe, in: *Páginas 200* (August 2006), vor allem 16-17.

8 Zu den natürlichen Gütern muss man heute – über die hinaus, an die dieser Satz uns spontan denken lässt – auch das Wasser und die Luft rechnen, wenn wir an die Verschmutzung, die zunehmende Erwärmung des Planeten und überhaupt an den Schaden denken, der der Umwelt durch eine ungebremste Ausbeutung zugefügt wird. Die ökologische Frage geht die ganze Menschheit an, aber sie betrifft besonders die Schwächsten in ihr, die Armen.

9 Nicht zum ersten Mal greift Benedikt XVI. hier das Thema der Ursachen für die Armut auf; in seiner Enzyklika sagte er: »Die Produktionsstrukturen und das Kapital waren nun [mit der Ausbildung der Industriegesellschaft im 19. Jahrhundert] die neue Macht, die, in die Hände weniger gelegt, zu einer Rechtslosigkeit der arbeitenden Massen führte, gegen die aufzustehen war« (Deus caritas est, Nr. 26).

10 Schon früher hatte der Papst seine Sorge um diese Zusammenhänge in einem Brief an die deutsche Bundeskanzlerin Angela Merkel zum Ausdruck gebracht. Darin schlägt er vor, die Europäische Union solle sich bemühen um »die Erreichung des Ziels, bis zum Jahr 2015 die extreme Armut zu beseitigen«, was »eine der wichtigsten Aufgaben unserer Zeit« sei. Und er nennt sogleich eine

konkrete Aufgabe: »Es müssen auch Vorkehrungen für einen schnellen, vollständigen und vorbehaltlosen Erlass der Auslandsschulden der stark verschuldeten armen Länder und der am wenigsten entwickelten Länder getroffen werden« (Brief vom 16. Dezember 2006).

11 In Form einer rhetorischen Frage hatte die Ansprache vor dem Abschnitt, den wir zitieren, festgehalten, dass diese Position nicht etwa »eine Flucht in den Kult der Innerlichkeit, in den religiösen Individualismus, eine Preisgabe der Dringlichkeit der großen wirtschaftlichen, sozialen und politischen Probleme Lateinamerikas und der Welt und eine Flucht aus der Wirklichkeit in eine spirituelle Welt« bedeutet (Nr. 3).

12 Auf dieser ethischen Ebene steht auch die Soziallehre der Kirche.

wirkung von mentalen und kulturellen Kategorien und sozialen Atavismen, von im Lauf der Geschichte entstandenen Vorurteilen gegenüber Rassen und Kulturen (die indigenen und afroamerikanischen Völker sind in Vergessenheit geraten), gegenüber dem Geschlecht (den größten Teil der armen Leute bilden Frauen) und religiösen Einstellungen. Wir sprechen von einer Situation, die die Frucht unserer Hände ist, aber genau darum liegt in diesen Händen auch die Möglichkeit zur Überwindung dieser Verhältnisse. Vom Blickpunkt des Glaubens aus gesehen spiegeln die Ursachen der Marginalisierung so vieler Menschen eine Absage an die Liebe und die Solidarität wider, und damit sind sie Ausdruck der Sünde. Bis zu dieser Wurzel und ihren Konsequenzen muss man vorstoßen, wenn man die umfassende Befreiung in Christus verstehen will.

Die ungeheure Armut und das, was sie hervorruft, die wachsende Ungleichheit und Ungerechtigkeit, ist das, worum es geht. Das stellt die Dinge auf die richtige Ebene: Eine Situation der Not zu beschreiben und anzuklagen, die es nicht erlaubt, in Würde zu leben, ist wichtig, aber es ist nicht genug, man muss zu den Ursachen vordringen, wenn man sie überwinden will.⁹ Es ist eine Sache der Ehre und der Wirksamkeit im »Kampf für die Gerechtigkeit«, um die bekannte Wendung Pius' XI. zu benutzen. Solange die soziale Ungleichheit nicht beseitigt wird, kann das leichte ökonomische Wachstum, das in einigen Ländern des Kontinents zu beobachten ist, nicht zu den Ärmsten gelangen.

An diesem Punkt vertritt Benedikt XVI. die Auffassung, dass angesichts dieser Situation und aus der Sicht des Glaubens »die grundlegende Frage« laute, »wie die vom Glauben an Christus erleuchtete Kirche angesichts dieser Herausforderungen reagieren solle«. Und er fährt fort: »In diesem Zusammenhang ist es unvermeidlich, das Problem der Strukturen, vor allem jener, die Ungerechtigkeit verursachen, anzusprechen«. Diesem Punkt ist ein langer Abschnitt der Ansprache gewidmet. Positiv ausgedrückt sind die gerechten Strukturen »eine Voraussetzung, ohne die eine gerechte Ordnung in der Gesellschaft nicht möglich ist«. »Sowohl der Kapitalismus als auch der Marxismus« haben sie versprochen, sagt der Papst, doch diese Verheißungen haben sich als falsch erwiesen, weil sie die Person und die moralischen Werte vergessen haben (Nr. 4). Ohne diese aber gibt es kein menschenwürdiges und gerechtes Zusammenleben.

Es ist nicht Sache der Kirche, diese Strukturen zu errichten; das bedeutet aber nicht, dass sie nicht ein Wort über sozio-ökonomische Fragen zu sagen hätte.¹⁰ Ihre Aufgabe ist es, »die Gewissen zu bilden« – eine klassische Position, die jede Theologie, die sich mit dem Thema befasst, berücksichtigen muss. Sie bedeutet eben nicht, sich zurückzuziehen und sich in sozialen und politischen Dingen aus der Verantwortung zu schleichen.¹¹ Im Gegenteil: Wenn man darauf besteht, dass die Menschen und ihre Rechte als Personen und als Völker den Kern und das Ziel des Lebens in der Gesellschaft darstellen, dann ist das etwas, was konkrete und präzise Wirkungen hat.¹² Das beweisen die Schwierigkeiten, auf die das Wort des Evangeliums dort, wo es verkündet wird, von Seiten derer stößt, die durch es ihre Interessen beeinträchtigt sehen. Die Reaktionen, die die Predigt von Mons. Romero hervorrief, und viele andere Fälle auf dem Kontinent sind Zeugnis dafür.

Unter den Ursachen der Armut hebt der Papst auch die Rolle der Globalisierung hervor. Er erkennt an, dass dieses Phänomen positive Seiten hat, die Errungenschaften für die Menschheit bedeuten können; aber er warnt davor, dass sie »zweifellos auch das Risiko der großen Monopole und damit die Umdeutung des Gewinns zum höchsten Wert mit sich« bringt (Nr. 2). Eine Warnung, die heute viele äußern. Die internationalen Verhältnisse bedingen, ja bestimmen zahlreiche Dinge innerhalb jeder Nation; daher bleibt ihre Analyse unabdingbar.

3 Evangelisierung und Förderung des Menschen

Die Erfahrung der Solidarität mit dem Armen, der in einer unmenschlichen Situation des Ausschlusses lebt, macht deutlich, wie sehr das Evangelium befreiende und humanisierende Botschaft ist und ebendarum eine Forderung nach Gerechtigkeit darstellt. Benedikt XVI. drückt es so aus, »dass sich die Evangelisierung immer zusammen mit der Förderung des Menschen und der echten christlichen Befreiung entfaltet hat« (Nr. 3). Was in der Ansprache darauf folgt, ist der bereits zitierte Text aus *Deus caritas est* über die »Verschmelzung« von Gottes- und Nächstenliebe. Die Förderung des Menschen ist keine Etappe vor der Evangelisierung, und sie folgt auch keiner von dieser getrennten Richtschnur. In den letzten Jahrzehnten ist das Bewusstsein der engen Bande, die sie verbinden, gewachsen. In dieser Denkrichtung hat Johannes Paul II. gesagt, die Evangelisierungsaufgabe der Kirche habe als unverzichtbaren Bestandteil das Handeln für die Gerechtigkeit und die Förderung des Menschen.¹³

Benedikt XVI. zitiert die Emmausperikope und erinnert daran, dass die Eucharistie »das Zentrum des christlichen Lebens« ist (Nr. 4). Im Brotbrechen begehen wir das Gedächtnis des Lebens, des Zeugnisses, des Todes und der Auferstehung Jesu. Daher ist die Eucharistie kein privater, rein innerlicher Akt, vielmehr ruft sie uns zum Zeugnis und zur Verkündigung dessen, der »Weg, Wahrheit und Leben« für alle ist. Sie »löst das Engagement für die Evangelisierung aus und gibt der Solidarität Auftrieb; sie weckt im Christen den starken Wunsch, das Evangelium zu verkünden und von ihm in der Gesellschaft Zeugnis zu geben, um sie gerechter und menschlicher zu machen« (ebd.).¹⁴ Sie ist Zeichen der *Communio* und Antizipation von deren voller Verwirklichung.

Die Einheit mit Christus, in der wir uns als Töchter und Söhne Gottes (an)erkennen, ruft uns dazu auf, Geschwisterlichkeit und Gerechtigkeit zu schaffen. Wie sich zeigen lässt, ist das in der Ansprache über die vorrangige Option für die Armen Gesagte nicht en passant geäußert, sondern ein zentraler Punkt. Es ist in einem pastoralen, sozialen, theologischen und spirituellen Gewebe verortet, das seine ganze Tiefe, seine Weite und seinen Anspruch erkennen lässt. Es erlaubt uns auch, andere in der Ansprache – aus Gründen der Zeit und der Umstände nur kurz – berührte Themen, die nach Vertiefung und Präzisierung verlangen, neu zu lesen. Diese Aufgabe bleibt noch zu erledigen.

Das Thema ist gestellt und auf den Tisch der Konferenz von Aparecida gebracht; es ist, wie wir eingangs sagten, eine der Achsen der Kontinuität mit den früheren Bischofskonferenzen, auf die der Papst und die Bischöfe in diesen Tagen so großen Wert gelegt haben. Seine Präsenz in der heutigen Situation in Lateinamerika und der Karibik wird bei dem soeben begonnenen Treffen von hoher Bedeutsamkeit sein.

Wie dem auch sei – die christologische Perspektive der Option für den Armen zu vertiefen ist ein wichtiger Beitrag, um unser Jünger- und Missionarsein zu ergründen und die evangelische Radikalität des Sinnes zu erkennen, den die christliche Praxis der Option und Solidarität gegenüber dem Armen und der Ablehnung der Ungerechtigkeit hat und der sie als Weg zum Vater aller ausweist.

Übersetzung aus dem Spanischen: Michael Lauble

¹³ Zuvor vertrat schon die römische Synode über die Gerechtigkeit in der Welt (1971), dass die Mission der Kirche »die Verteidigung und För-

derung der Würde und der Grundrechte der menschlichen Person« einschließt (Nr. 37).

¹⁴ Die Feier der Eucharistie bewegt uns dazu, uns »für eine gerechtere und geschwisterlichere Welt einzusetzen« (*Sacramentum caritatis*, Nr. 88).

Zusammenfassung

Im christologischen Glauben an den, der für uns arm geworden ist, um uns durch seine Armut reich zu machen (vgl. 2 Kor 8,9), im Kampf gegen die Ungerechtigkeit als einer Situation, die die Frucht unserer Hände ist, sowie in der Evangelisierung als Förderung des einzelnen Menschen zeichnet dieser Beitrag drei gewichtige Grundlinien der Option für den Armen nach, wie sie Papst Benedikt XVI. skizziert. Die Option für den Armen ist also für die Christen nicht optional – als eine Möglichkeit von vielen. Sie verifiziert sich, als auch den christlichen Glauben, zentral im Handeln selbst.

Summary

In the Christological faith in the one who became poor for us to make us rich through his poverty (cf. 2 Cor 8:9), in the battle against injustice as a situation which is the fruit of our hands, and in evangelization as the fostering of the individual human person, this contribution traces three momentous baselines of the option for the poor as sketched by Pope Benedict XVI. Opting for the poor is thus not optional for Christians - as one possibility among many. It is verified in action itself as also being central to Christian faith.

Sumario

En la fe cristológica en aquél que se hizo pobre por nosotros para hacernos ricos con su pobreza (cf. 2 Cor 8,9), en la lucha contra la injusticia como una situación que es fruto de nuestras manos, así como en la evangelización como promoción de las personas concretas, el artículo muestra importantes líneas básicas de la opción por los pobres según el pensamiento de Benedicto XVI. La opción por los pobres no es para los cristianos una posibilidad entre otras, sino más bien algo inherente a la fe cristiana.

Die Mission der Theologie

von Francis X. D'Sa, SJ

Ein Vorwort

»Wie kommen Sie sich vor, nach zehn Semestern an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Julius-Maximilians-Universität Würzburg?« – hat man mich gefragt. Darauf kann ich am besten mit einer Geschichte von Anthony de Mello¹ antworten: Ein Guru versprach einem Gelehrten eine Offenbarung von größerer Bedeutung als alles, was in den Schriften stand. Als der Gelehrte ungeduldig darum bat, sie ihm mitzuteilen, sagte der Guru: »Geh hinaus in den Regen und recke Kopf und Arme himmelwärts. Das wird dir die erste Offenbarung bescheren.« Am nächsten Tag kam der Gelehrte und berichtete. »Ich folgte deinem Rat, und das Wasser floss mir den Nacken hinab. Und ich fühlte mich wie ein vollkommener Narr.« »Findest du nicht«, sagte der Guru, »dass das für den ersten Tag schon eine ganz schöne Offenbarung ist?«

1 Theologie als Sendung des Logos (Genitivus Subjectivus)

»In der neuen Vorstellung ist Mission primär eine Eigenschaft Gottes, nicht eine Aktivität der Kirche«, sagt David Bosch. Er fährt fort: »Gott ist ein missionarischer Gott. Es ist nicht die Kirche, die eine Heilsmission in der Welt zu vollziehen hat; sondern es ist die Mission des Sohnes und des Geistes durch den Vater, die die Kirche einschließt.« So gesehen ist Mission eine Bewegung von Gott auf die Welt hin; die Kirche wird als Instrument dieser Bewegung betrachtet. Es gibt die Kirche, weil es Mission gibt und nicht umgekehrt. An Mission teilhaben heißt an der Bewegung der Liebe Gottes für die Menschen teilhaben, da Gott ein Brunnen der Liebe ist.«²

Anders gewendet, die Mission des Logos tou Theou ist die erste theologische Sendung, die erste Theologie überhaupt, die Mission der Theologie als Genitivus subjectivus! Diese theologische Sendung ist eine dem göttlichen Geheimnis wesenseigene Sendung, die weder Anfang noch Mitte noch Ende kennt.

Dementsprechend ist die gesamte Wirklichkeit (was wirkt) eine gesandte Wirklichkeit. Gesandt heißt soviel wie für andere da sein, nicht primär für sich allein. Diese Dynamik, die nicht auf sich ausgerichtet ist, kennzeichnet das Geschaffene wie das Ungeschaffene.

1 *Warum der Schäfer jedes Wetter liebt*. Weisheitsgeschichten, Freiburg i. Br. 1988, 66.

2 David BOSCH, *Transforming Mission*. Paradigm Shifts in Theology of Mission, Maryknoll 1991, 390: »In the new image mission is not primarily an activity of the church, but an attribute of God. God is a missionary God. It is not the church that has a mission of salvation to fulfill in the world; it is the mission of the Son and the Spirit through the Father that

includes the church. Mission is thereby seen as a movement from God to the world; the church is viewed as an instrument for that mission. There is church because there is mission, not vice versa. To participate in mission is to participate in the movement of God's love toward people, since God is a fountain of sending love.« (Das Binnen-Zitat ist aus: Jürgen MOLTSMANN, *The Church in the Power of the Spirit: A Contribution to Messianic Ecclesio-*

logy, London 1977, 64). Bosch bezieht sich für das neue Missionsverständnis unter anderem auf die Arbeiten von A. M. Aagaard und J. Moltmann.

3 Raimon PANIKKAR, *The Vedic Experience. Mantramañjar*. An Anthology of the Vedas for Modern Man and Contemporary Celebration, London 1977, 347: »If one had to choose a single word to express the quintessence of the Vedic Revelation, the word yajña, sacrifice, would perhaps be the most adequate.« Und

Funktionale Entsprechungen der so verstandenen Dynamik sind bekanntlich in der eucharistischen Aussage »mein Leib und mein Blut für euch«³ und überhaupt in der kenotischen Eigenart des christlichen Gottesverständnisses belegt.⁴ Auch z. B. in der Eigenart der vedischen Opferwelt, wo etwas in dem Maß wirklich ist, in dem es für andere da ist. So z. B. die Sonne, das Wasser, das Licht, die Luft, die Erde – alles aber ist nicht für sich da, sondern für andere.⁵ Die Wirklichkeit erreicht ihr Ziel, indem sie für die Andere, den Anderen, das Andere da ist. Eine innere Dynamik treibt die Wirklichkeit zum Anderen hin. Alles, was dieser Dynamik Widerstand leistet oder ihr im Weg steht, hindert die Wirklichkeit daran, ihre volle Verwirklichung zu erreichen.

Im Falle des Menschen ist es allerdings von Nöten, dass er sich dieser Dynamik bewusst wird, dass er sich von ihr bewusst leiten lässt und dass er auf diese Weise sein Auf-Andere-Ausgerichtet-Sein bewusst vollzieht. Daher rührt die Theologie im Sinne vom Genitivus objectivus her: Theologie als Wort, das sich mit dem letzten Geheimnis beschäftigt.

2 Theologie als Wort über Gott (Genitivus Objectivus)

Die alten Griechen verstanden den Menschen als *zoon echon logon*, was die Römer mit animal rationale (= das vernünftige Lebewesen) übersetzten. Hans-Georg Gadamer führt uns zu einer ursprünglicheren Bedeutungsnuance in seiner Übersetzung: »Das Wesen, das Logos (die Sprache) hat.« Denn, so Gadamer, »In Wahrheit heißt dieses Wort aber auch und vorwiegend: Sprache.«⁶ Der Mensch ist aufs Engste mit der Sprache verbunden. Das Einzigartige am Menschen ist seine Sprachfähigkeit, seine Logoskonzentriertheit, seine Theologik. Diese Theologik bezieht sich aber nicht nur auf den Theos, sondern und vor allem auch auf den Kosmos und den Anthropos. Es ist wichtig, dass man die ganzheitliche Vision, die der Glaube uns bietet, ernst nimmt. Raimon Panikkar drückt dies in seiner berühmten kosmotheandrischen Intuition⁷ folgendermaßen aus: »Die Zeiten beginnen nun zu reifen und wir können die gebrochenen Teile dieser partiellen Einsichten in eine neue ganzheitliche Vision zusammennähen; es gibt keine Materie ohne Geist und keinen Geist ohne Materie, keine Welt ohne Mensch und keinen Gott ohne das Universum, usw. Gott, Mensch und Welt sind künstlich substanzifizierte Formen der drei Urgemeinschaftswörter, die die Wirklichkeit beschreiben.«⁸

An einer anderen Stelle sagt Panikkar: »Das kosmotheandrische Prinzip könnte man mit der Aussage formulieren, dass das Göttliche, das Menschliche und das Irdische – wie immer man dies nennen mag – drei irreduzible Dimensionen sind, die das Reale konstituieren, d. h. jedwede Wirklichkeit insofern sie wirklich ist.«⁹

Wenn man dies vergisst oder übersieht, dann geschehen drei Entfremdungen:

3) »By sacrifice Gods and Men collaborate, not only among themselves but also for the maintenance and very existence of the universe. Reality subsists, thanks to sacrifice. But this truly primordial sacrifice is not left to the whim of either Men or Gods; it has an internal structure and mode of operation, namely, *Ōta*. Without *Ōta* the Vedic sacrifice would degenerate into a manipulation of the whole cosmic order by Gods or Men, and we would fall into

a hideous world of magic, as Men are sometimes prone to do.«

4) Siehe Otto MICHEL, *Der Brief an die Römer*, Göttingen 1955, 184: »Υπερ ημων ist eine kurze, prägnante Formel, die das ganze Heilsgeschehen umschreibt.« Zitiert von Jürgen MOLTSMANN, *Kirche in der Kraft des Geistes*. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie, München 1967, 45.

5) Hans-Georg GADAMER, Mensch und Sprache, in: DERS., *Kleine Schriften* I, Philosophie / Hermeneutik,

Tübingen 1967, 93.

6) GADAMER, Mensch und Sprache (wie Anm. 5), 93.

7) Raimon PANIKKAR, *Der Dreiklang der Wirklichkeit*. Die kosmotheandrische Offenbarung, Salzburg 1995.

8) Raimon PANIKKAR, Philosophy as Life-Style, in: *Philosophers on Their Own Work*, Bern 1978, 206.

9) Raimon PANIKKAR, The Myth of Pluralism: The Tower of Babel – A Meditation on Non-Violence, in: *Cross-Currents* 29 / 2 (1979) 217.

- ◆ Den Theos ohne Kosmos und Anthropos zu verstehen,
- ◆ den Kosmos ohne Theos und Anthropos zu verstehen,
- ◆ den Anthropos ohne Theos und Kosmos zu verstehen.

Gerade diese sind auch die Gefahren, denen unser Zeitgeist ausgesetzt ist. So soll es niemanden Wunder nehmen, dass wir mit dem Fundamentalismus, dem Säkularismus und dem Materialismus konfrontiert werden. Diese drei Entfremdungen vermeidet nun die kosmotheandrische Vision der Wirklichkeit, in dem sie alle drei Dimensionen und ihre Dynamik ernst nimmt. Die Dynamik der kosmischen Dimension ist zentrifugal; sie bezieht sich auf die Welt der Dinge und hat mit dem Wahrnehmbaren zu tun. Die Dynamik der menschlichen Dimension ist zentripetal; sie bezieht sich auf die Welt der Person. Die *wahrnehmbare* Welt ist etwas anderes als der *wahrnehmende* Mensch. Das Bewusstsein offenbart seine Eigenart beim Verstehen, das mit dem Eintreten in die Welt der zu verstehenden Person zu tun hat. Schließlich und endlich gibt es die Dynamik der Tiefen-Dimension, die der kosmischen und der menschlichen Dimension eine gewisse Unendlichkeit verleiht. Das Wahrnehmbare ist unendlich wahrnehmbar und der Wahrnehmende kann unendlich wahrnehmen. Die Tiefen-Dimension ist gleichsam orbital, kreisförmig; sie hat mit Glauben und mit Sinn im Leben zu tun.¹⁰

Was wir Wirklichkeit nennen, besteht eben aus diesen drei Dimensionen bzw. ihrer dreifachen Dynamik. Wirklichkeit heißt das dreierartige Wirken der dreifachen Dynamik.¹¹

3 Die Mission der Theologie

Die Mission der Theologie besteht nun darin, dass man den Sendungscharakter von Mensch und Welt im jeweiligen kulturellen und religiösen Kontext relevant thematisiert.¹² Offensichtlich ist heute diese Aufgabe nur durch den Weg des interkulturellen und interreligiösen Dialogs möglich. Der Sendungscharakter ist am Werk in der gesamten Schöpfung und in allen Kulturen und Religionen.¹³

Um Hans Waldenfels zu zitieren: »Die Hintergründigkeit einer Zeit aber ist an Zeichen ablesbar, die es daher zu kennen gilt.«¹⁴ Einige Zeilen später schreibt er: »Da in Raum und Zeit sowohl die Sprachbarrieren wie die Sprachmöglichkeiten sichtbar werden, ist es sachgerecht, dass wir dem Kontext unserer heutigen Theologie zunächst noch einige Aufmerksamkeit schenken.« Die Thematisierungs-Aufgabe kommt allen Kulturen und Religionen zu. Sie besteht darin, den Weizen der Wirklichkeit von der Spreu der einseitig verstandenen Wirklichkeit zu unterscheiden. Solche Unterscheidung der Geister bedarf der Einübung in die dreifache Dynamik der Wirklichkeit. Denn Treue zu der dreifachen Dynamik befähigt die Menschen, die Wirklichkeit so wahrzunehmen, wie sie in der Tat ist

10 Siehe Francis X. D'SA, Der trinitarische Ansatz von Raimon Panikkar, in: Bernhard NITSCHKE (Hg.), *Gottesdenken in interreligiöser Perspektive*. Raimon Panikkar's Trinitätstheologie in der Diskussion, Frankfurt a. M. / Paderborn 2005, 253-267.

11 Siehe Anmerkung 7.

12 Ganz anders Stephen B. BEVANS / Roger P. SCHROEDER, *Constants in Context*. A Theology of Mission for Today, Maryknoll 2004.

13 M. K. GANDHI exemplifiziert den

Sendungscharakter einer Rose, in dem er die Art und Weise, wie die »Gospel of the Rose« wirkt, hervorhebt: Bharatan KUMARAPPA (Ed.), *Christian Mission*. Their Place in India, Ahmedabad 1957, 13. Noch stärker Raimon PANIKKAR, *Transforming Christian Mission into Dialogue*, in: *Interculture* 19 (October-December 1987) 19f.: »The three key words of the parable of Mission theology are: salt, light, leaven. But should we not remember that leaven is subversive

and that the leaven does not desire to convert everything into leaven? Should we remind ourselves that salt is bitter and does not desire to convert everything into salt, convert everything into something Christian, but rather that the omelet be a better omelet, the steak be a better steak, the Hindu be a better Hindu, the humanist become better humanist? And in this collective struggle, we must walk together and highlight the wisdom which consists in converting

und wirkt. Mit einseitig verstandener Wirklichkeit meine ich eine dreifache Entfremdung im globalisierten Welt-Dorf, nämlich die Verinselung des Menschen, die Vergegenständlichung der Welt und die Verengung der Tiefen-Dimension in den Religionen.

Die Wirklichkeit wahrnehmen, wie sie ist und wirkt, bezieht sich auf ein ganzheitliches Verständnis von Mensch, Welt und dem hohen heiligen Geheimnis und drückt sich aus in der Sakramentalität des Kosmos, in der Sakra-Mentalität des Menschen und in der Suche nach dem Sacrum in der Welt bzw. nach Sinn im Leben. Diese Entfremdung und deren Überwindung will ich nun kurz skizzieren. Jene nenne ich diabolisch und diese symbolisch – nicht moraltheologisch, sondern etymologisch: Das Diabolon trennt, was nicht getrennt werden darf; und das Symbolon bringt die Vielfalt in eine Einheit zusammen.¹⁵

4 Die entfremdenden Zeichen der Zeit

4.1 Die Vergegenständlichung der Wirklichkeit

Unsere Zeit tendiert dahin, die Wahrnehmungsebene als das eigentlich Reale, das Wirkliche anzunehmen. Nur was man innerhalb dieser Ebene einordnet, ist wirklich. Was primär der Welt der Wahrnehmung gehört, ist real and wahr. »Mehr haben« scheint hier »mehr sein« zu bedeuten.¹⁶

Von hier aus sind die Verobjektivierungsversuche unserer Welt, die vor nichts Halt machen, zu verstehen. Alles muss dem Prozess der Verifizierung bzw. der Falsifizierung Rechenschaft ablegen. Was sich diesem Prozess entzieht, ist unwichtig.

Von hier aus ist auch der Primat der Wirtschaft und des Profitdenkens zu verstehen. Die Produktion muss immer und immer schneller produzieren, egal ob man dies braucht oder nicht und der Profit muss stets steigen.

Von hier aus ist auch das Berechnungsdenken in fast allen Bereichen des Lebens verständlich. Verdienen und Verdienst haben einen hohen Stellenwert. Hier ist kein Platz für eine höhere Dimension, die nicht manipulierbar ist. Denn Vergegenständlichung der Welt ermöglicht Manipulation und Macht. Wer die Macht hat, beherrscht Welt und Mensch. Früher hat man Weltteile und Bevölkerungsteile vernichtet. Heute befinden wir uns in einer völlig neuen Situation. Heute sind wir in der Lage, ich weiß nicht wie viele Male, den Planeten zugrunde zu richten.¹⁷ Damit hat die gleichsam absolute Objektivierung der Welt eine ganz andere Dimension erreicht. Wieder einmal scheint Hybris die Menschheit befallen zu haben.

Das Diabolische an dieser Entwicklung ist die Kernspaltung, die die Menschheit vielleicht für immer in zwei Gruppen getrennt hat: die eine, welche in ihr neue Lebensmöglichkeiten entdeckt, und die andere, welche sie als den Schwanengesang der Menschheit betrachtet.

our destructive tensions into creative polarities. That is a spiritual path. And must we not remind ourselves that light is invisible? That when I think that I see light, I see really the enlightened thing and the light itself? The light enlightens only when it falls upon an opaque body. Between the sun, the moon and the earth, there is utter darkness. The light is light only when it falls somewhere else.« Auch David BOSCH fasst diese Eigenschaft gut zusammen in seinem *Transfor-*

ming Mission (wie Anm. 1), 519: Mission, sagt er, ist »the good news of God's love, incarnate in the witness of a community, for the sake of the world«. Meine Hervorhebung.

¹⁴ Hans WALDENFELS, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn 2005, 41-42.

¹⁵ Siehe Clemens MENDONCA, *Dynamics of Symbol and Dialogue: Interreligious Education in India. The Relevance of Raimon Panikkar's Intercultural Challenge* (Tübingen

Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik 13), Tübingen 2002, 95-96.

¹⁶ Siehe George M. SOARES-PRABHU, Good News to the Poor, in: Francis X. D'SA (Hg.), *The Dharma of Jesus*, Maryknoll 2003, 229-243.

¹⁷ Siehe Unclassified Report to Congress [USA] on the Acquisition of Technology Relating to Weapons of Mass Destruction and Advanced Conventional Munitions, 1 January-31 December 2004.

4.2 Die Verinselung des Menschen

Das Mehrhaben hat nicht zu Mehrsein und Mehrglück geführt, sondern zur Verinselung des Menschen. Es gibt nun mehr Einsamkeit, mehr Depression und mehr Selbstmorde als je zuvor in der Geschichte. Der Mensch ist seinem eigenen Zentrum entfremdet und zu einer inselartigen Monade geworden. Die Intensivierung des Individualismus und das individualistische Verstehen von Recht und Leben machen die Lage nicht besser.

Die Spaltung zwischen Reich und Arm gibt es nun überall – nicht nur zwischen den Nord- und Südnationen, sondern auch mitten in den reichen Nationen. Anstatt Hoffnung überflutet uns alle die Erwartung. Die Erwartung ist aber Kennzeichen des Habens, hingegen ist Hoffnung das Kennzeichen des Seins. Vom Gang des Habens zum Gang des Seins, von der Erwartung zur Hoffnung zu wechseln, dazu sind wir offenbar unfähig geworden. In diesem Prozess ist der Mensch nicht *mehr* Person (als Knotenpunkt im Netzwerk der Beziehungen) geworden, sondern eine Insel.

Das Diabolische dabei ist die Waffenindustrie, die einen kleineren Krieg mit einem größeren Krieg beendet und die paradoxe Erwartung hervorbringt, Frieden durch Krieg herzustellen, herstellen zu können.

4.3 Die Verengung der Tiefen-Dimension in den Religionen

Mit dem so genannten Erfolg der Naturwissenschaften sind Gott und die Institution Religion einigermassen überflüssig geworden.

Einerseits macht sich der Fundamentalismus überall breit; andererseits geschieht die stille Abwanderung von den institutionalisierten Religionen. Religion als Institution ist zum großen Teil Selbstzweck geworden. Religion als Sinn-Quell tritt in den Hintergrund; stattdessen treten die Doktrinen in den Vordergrund.¹⁸

Was Religion als Institution tut, lehrt und vorführt, zeigt, dass der Mensch für den Sabbat da ist und nicht umgekehrt. Die Gefahr, dass sie jenseitig wird, ist nicht von der Hand zu weisen. Die Sprache der Institutionen ist selten eine lebendige Sprache, die der »normale« Mensch versteht. Und die Doktrinen haben herzlich wenig mit Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute zu tun.¹⁹

Was gegenseitige Verständigung betrifft, haben die Religionen wirkungsgeschichtlich keine ruhmreiche Rolle gespielt. Überbetonung der eigenen Wahrheit und Vernachlässigung der Wahrheit der anderen scheint die Regel zu sein. Der Dialog der Religionen hat kaum eine ernsthafte Chance.

Nicht weniger erstaunlich ist die Tatsache, dass die Religionen keine gemeinsame Sache machen können, was Vermeidung von Krieg oder die Pflege einer Kultur des Friedens angeht.

In Sachen Gerechtigkeit im Allgemeinen und Gerechtigkeit für Urbewohner, Dalits, Frauen im Besonderen sind die Religionen nicht die ersten, die mit gutem Beispiel vorangehen. Sie trinken Wein, aber predigen Wasser.

Das Diabolische an dieser Situation ist die Unfähigkeit der Institutionen, eine religionspluralistische Sinn-Quelle zu beherzigen.

¹⁸ Siehe Raimon PANIKKAR, Faith and Belief: A Multireligious Experience, in: *The Intra-Religious Dialogue*. Revised edition, New York 1999, 41-59.

¹⁹ Pastoralkonstitution: *Gaudium et spes*, Die Kirche in der Welt von heute, Nr. 1.

²⁰ Hölderlins Hymne »Patmos«.

²¹ *Nostra aetate*, Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, Nr. 1: »In

unserer Zeit, da sich das Menschengeschlecht von Tag zu Tag enger zusammenschließt und die Beziehungen unter den verschiedenen Völkern sich mehren, erwägt die Kirche mit um so größerer Aufmerksamkeit, in welchem Verhältnis sie zu den nicht-

5 Die positiven Zeichen der Zeit

Die diabolischen Zeichen machen nicht das ganze Bild aus. Es gibt auch positive Zeichen. Denn wie Friedrich Hölderlin es ausdrückte²⁰:

*Nah ist
Und schwer zu fassen der Gott.
Wo aber Gefahr ist, wächst
Das Rettende auch.*

5.1 Die Sakramentalität des Kosmos

Es gibt Anzeichen dafür, dass eine wachsende Gruppe von Menschen den Auswirkungen der Vergegenständlichung der Welt immer mehr auf die Schliche kommt. Zahlreiche große und kleine Bewegungen sind entstanden, und jede will dieser Vergegenständlichung auf ihre je eigene Weise entgegen wirken. Auch wenn sie sprachlich als Ökologie oder Umwelt-Bewegungen bekannt sind, zeichnen sich diese unzähligen, über alle Kontinente, Kulturen und politische und wirtschaftliche Systeme verstreuten Gruppen dadurch aus, dass sie in der Tat vom Hauch der Sakramentalität des Kosmos berührt sind. Die Akribie, mit der manche Gruppen das Schicksal der verschiedensten Pflanzen-, Vogel- und Tier-Arten verfolgen, von der Welt des Wassers und der Wälder ganz zu schweigen, legt beredtes Zeugnis von einem epochalen Widerfahrnis ab.

Eine frische Naivität, die die Verbundenheit des Menschen mit dem Kosmos aufs Neue offenbart, ist im Entstehen.

Das Symbol dafür ist das sich interkontinental und interkulturell verbreitende Projekt: Greenpeace.

5.2 Die Sakra-Mentalität der Menschen

Auch auf einer anderen Ebene ist eine Veränderung des Bewusstseins am Werk, und zwar was das Menschenverständnis angeht. Früher hat man sich für das eigene Volk, für die eigene Nation und für die eigene Religionsgemeinschaft eingesetzt. Heute ist eine neue Mentalität, eine Sakra-Mentalität im Werden, denn es gibt Bewegungen, die sich für Menschenrechte, für Gefangene, besonders Kriegsgefangene, für Flüchtlinge, für Frauen und Kinder im Menschenhandel, für allerlei hilflose Menschen einsetzen – all das zum ersten Mal in der Menschheits-Geschichte auf der ganzen Welt, egal welcher Nationalität, Religion oder ethnischen Gruppe sie angehören.

Der Mensch ist dabei, seine Verbundenheit mit den Mitmenschen wahrzunehmen. Die Erkenntnis wächst, dass die Menschen abseits von Region, Rasse und Religion eine Familie ausmachen.²¹

Das Symbol für die Sakra-Mentalität ist die immer größere Kreise ziehende Bewegung: Amnesty International.

christlichen Religionen steht. Gemäß ihrer Aufgabe, Einheit und Liebe unter den Menschen und damit auch unter den Völkern zu fördern, faßt sie vor allem das ins Auge, was den Menschen gemeinsam ist und sie zur Gemeinschaft untereinander führt.

Alle Völker sind ja eine einzige Gemeinschaft, sie haben denselben Ursprung, da Gott das ganze Menschengeschlecht auf dem gesamten Erdkreis wohnen ließ; auch haben sie Gott als ein und dasselbe letzte Ziel. Seine Vorsehung, die Bezeugung

seiner Güte und seine Heilsratschlüsse erstrecken sich auf alle Menschen, bis die Erwählten vereint sein werden in der Heiligen Stadt, deren Licht die Herrlichkeit Gottes sein wird; werden doch alle Völker in seinem Lichte wandeln. «

5.3 Die Suche nach dem Sacrum in der Welt bzw. die Suche nach Sinn im Leben

Wir erleben heute auf dem Hintergrund der verbreiteten Sinnlosigkeits-Erfahrung eine auch weit verbreitete Suche nach Sinn, auch wenn manche Suchformen uns fragwürdig erscheinen. Auf allen Kontinenten und in allen Kulturen begegnen wir nicht nur kritischen Stimmen bezüglich der Religionen, sondern wir erkennen auch die diversesten Arten der Sinnsuche. Man sucht das Heil in der Natur und in den Himmelsphären, in Steinen und Pflanzen, in Tieren und Vögeln, in Heilbädern und -quellen, in antiken Mythen und neuen Ritualen, in Neudeutungen der alten Schriften und Glaubensrichtungen, ganz zu schweigen von den diversesten Meditations-Schulen.

Es geht hier nicht darum, diese Richtungen gutzuheißen, sondern darauf hinzuweisen, dass das Säkulare zum Ort des Heiligen geworden ist. Denn der Ursprung jedweder Sinnsuche ist göttlicher Herkunft, die Verwirklichung der Sinnsuche wird aber durch ihre Herkunft nicht garantiert. Die Sinnsuche hat ihre Dynamik vom Sacrum her, das den Menschen beseelt und den Kosmos durchdringt.

Das Symbol für das Wirken des Sacrums ist die neue Religiosität, die im Entstehen begriffen ist.

6 Die dreifache Dynamik der Wirklichkeit

Die zwei Arten von Zeichen der Zeit beziehen sich auf die dreifache Dynamik der Wirklichkeit. Die negativen Zeichen geben davon Zeugnis, wie man sie vernachlässigt, und die positiven Zeichen bezeugen, wie die dreifache Dynamik noch am Werk ist und langsam zur Geltung kommt. Die drei Dimensionen der Wirklichkeit haben eine je eigene Dynamik. Allerdings kann die greifbare Dynamik der kosmischen Dimension entweder als Gegenstand oder als Symbol wahrgenommen werden. Wenn sie als Gegenstand wahrgenommen wird, dann kann sie ihre Tiefen-Dimension nicht offenbaren. Sie wird gleichsam zur Materie reduziert. Dann heißt dies, dass sie vom äußeren Schein verblendet ist und daher keinen Zugang zu der Symbol-Dimension hat.

Wenn aber die kosmische Dimension als Symbol erlebt wird, dann offenbart das Symbol das von ihm Symbolisierte, nämlich die Tiefen-Dimension. Das bedeutet, dass der Mensch Einblick in die Symbol-Dimension der Welt bekommen hat. So offenbart z. B. der Leib als Real-Symbol die symbolisierte Person. Und die Welt offenbart als Real-Symbol das symbolisierte Welt-Geheimnis.²²

Der Mensch ist in der Tat ein Symbol-erkennendes Wesen. Er kommt wahrlich zu sich selbst in dem Maße, in dem er für die Symbol-Dimension der Wirklichkeit offen ist. Denn nur in dieser Symbol-Erfahrung wird die dreifache Dynamik der Wirklichkeit erlebt. Das bedeutet, nur so entkommt der Mensch der dreifachen Entfremdung. Nur so ist er imstande,

²² Siehe Karl RAHNER, Zur Theologie des Symbols, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. 4, Einsiedeln 1962, 275-311; Raimon PANIKKAR, *Rückkehr zum Mythos*, Frankfurt 1985; 1990; 1992, Einführung; Auch Francis X. D'SA, Re-Searching the Divine. The World of Symbol and the Language of Metaphor, in: J. KOZHATHADAM (Hg.), *Interrelations and Interpretation*. Philosophical Reflections on

Science, Religion and Hermeneutics in Honour of Richard De Smet, S.J. and Jean de Marneffe, S.J., New Delhi 1997, 141-173.

²³ Siehe FRANCIS X. D'SA, Die Trinität und die dreidimensionale Wirklichkeit, in: *Regenbogen der Offenbarung*. Das Universum des Glaubens und das Pluriversum der Bekenntnisse, Frankfurt 2006, 19-110.

²⁴ Eine andere der klassischen, aber im indischen Kontext formulierte Trinitätslehre bietet Michael AMALADOSS an: The Trinity on Mission, in: Frans WIJSEN / Peter NISSEN (Hg.), *Mission is a Must*. Intercultural Theology and the Mission of the Church, Amsterdam 2002, 106: »To preserve the unity of the Trinity on the one hand, to affirm a certain articulation between the mission of God and of

die Wirklichkeit ganzheitlich zu erleben. Hingegen kann der Mensch sein eigentliches Potenzial als Person nicht tief genug verwirklichen, solange er der Symbol-Dimension der Wirklichkeit gegenüber blind bleibt.

Die Tiefen-Dimension der Wirklichkeit, wie immer man sie nennen mag, besteht in der Anziehung. Die kosmische Dimension ist das Anziehende und die menschliche Dimension ist die Angezogene. Die Anziehung der Tiefen-Dimension, der anziehende Kosmos und der angezogene Mensch stehen in einer dreifachen Beziehung zueinander: Alle sind miteinander verbunden, und keine kommt ohne die anderen vor – es kann aber keine von den anderen absorbiert werden. Es ist eine richtige Perichoresis, gleichsam ein Zusammentanzen.²³

7 Die kosmotheandrische Grundlage von Theologie

Die Mission der Theologie hat alle drei Zentren der Wirklichkeit, Gott, Welt und Mensch zu beachten.²⁴ Sie darf keines der drei vernachlässigen. Das Wirken von Gott, Welt und Mensch ist je anders. In diesem Anderssein zeigt sich die jeweilige Eigenart. Dementsprechend hat die Mission der Theologie dieser Grundpfeiler gewahr zu sein. In diesem Bewusstsein und auf dieser Grundeinstellung beruhend muss sie ihre Inhalte entwickeln, ob es nun um die Trinitätslehre oder Christologie oder Ekklesiologie oder Sakramentenlehre oder was immer geht. Beim Entfalten der Themen darf die dreifache Dynamik der Wirklichkeit keineswegs übersehen werden.

Übrigens hat auch eine zeitgemäße und relevante Spiritualität kosmotheandrische Referenzen aufzuzeigen. Kosmotheandrisch bezieht sich, wie gesagt, auf Kosmos, Theos und Aner. Eine kosmotheandrische Spiritualität zeigt den richtigen Zugang zur Welt, einen liebevollen Umgang mit den Menschen und eine wirksame Offenheit auf Transzendenz. Nur eine solche Spiritualität kann alle drei Dimensionen zur Geltung bringen. Daher darf eine echte kosmotheandrische Spiritualität weder Aktion von Kontemplation, noch Engagement von Spiritualität, noch Leib von Geist, noch Werden von Sein trennen.

8 Eine indische kosmotheandrische Spiritualität

Als indischer Christ, der sich sein Leben lang mit der hinduistischen Glaubenswelt beschäftigt hat, will ich nun versuchen, dies alles skizzenhaft in Form einer indischen kosmotheandrischen Spiritualität zu konkretisieren.²⁵ In diesem Zusammenhang bediene ich mich dreier christlicher Metaphern, um grundsätzliche christliche Lebenseinstellungen auszudrücken: Fußwaschung im Geist der Diakonia, Brotbrechen im Geist der Koinonia und Pfingsten im Geist der Agape.

Jesus on the other, Indian theologians point to a distinction between the Word and Jesus. Jesus is the historical, incarnate manifestation of the Word. But his activity is not coextensive with the activity of the Word as such. Whatever Jesus does, the Word of God does because Jesus is the incarnate Word. But the presence and action of the Word is not limited to its manifestation in Jesus. Such a

distinction makes it possible to distinguish the action of God, the Father, the Word and the Spirit in the world and in history from the action of Jesus in and through the Church, and not reduce one to the other. The presence and action of Jesus in and through the Church then can relate creatively to the presence and action of God in other religions as well as in human, ›secular‹ history as such. «

²⁵ Siehe Raimon PANIKKAR, *Gott, Mensch und Welt. Die Drei-Einheit der Wirklichkeit*, Petersberg 1999, 102-124, besonders »Die kosmotheandrische Spiritualität«, 121-124.

8.1 Fußwaschung im Geist der Diakonia

Der indische Christ ist berufen, seinen Mitmenschen, besonders den Not leidenden, inklusive den Dalits (den Unberührbaren) die Füße zu waschen. Füße waschen drückt die Grundeinstellung der Jünger Jesu aus. Diakonia, Dienen, nicht Herrschen, ist ihr wesentliches Merkmal. Dienen ist letztlich das Symbol der Kenosis, der totalen Selbst-Entäußerung Jesu. In einem Land, wo die Dalits als Letzte von den Letzten behandelt werden, sind die indischen Jünger Jesu dazu berufen, die Dalits als gleichberechtigte Menschen aufzunehmen und dadurch dem Kastenwesen ein Ende zu bereiten.

Darüber hinaus ist heute Fußwaschung auch als Dienst an der Schöpfung, mit der wir zutiefst verbunden sind, zu verstehen. Die Schöpfung ist nicht einfach tote »Natur«. Sie ist die Adresse des letzten Geheimnisses, das wir Gott nennen. Hier wohnt und wirkt dieses Geheimnis, das die Vögel des Himmels nährt und die Blumen des Feldes bekleidet; und seine Sonne über Gute und Böse scheinen und den Regen über Gerechte und Ungerechte fallen lässt.²⁶ Dass dies keine Romantik ist, daran erinnert uns Mt 25,31-46. Dienst an den Geringsten unserer Welt ist der christliche Weg zum Heil, weil er uns zum Christus, dem Abbild Gottes, das unser Friede (Eph 2,14) und unsere Gerechtigkeit ist, führt. Dieser Weg der Gerechtigkeit fordert neue Wege und Werte, neue Einstellungen und Strukturen in unserer Gesellschaft.

8.2 Brotbrechen im Geist der Koinonia

Ferner ist der indische Christ dazu berufen, das, was er hat und was er ist, mit anderen zu teilen. Teilen ist nicht einfach eine Aktion »Caritas«; vielmehr ist es ein Zeichen der inneren Freiheit. Indisch gesprochen: Es ist ein Zeichen der Besitzlosigkeit, des Nicht-Anhaftens. In der christlichen Tradition ist das Teilen ein Zeichen der Gemeinschaft, der Koinonia. Der indische Jünger Christi hat sich zu bemühen, Gemeinschaft mit Menschen diverser Traditionen zu bilden, weil das hohe heilige Geheimnis mit uns Menschen in seinem Sohn Gemeinschaft bildet. Das aber darf nicht nur individualistisch betrachtet werden. Die Devise heißt Teilen, damit eine gerechtere soziale und politische Welt-Ordnung für die ganze Menschheits-Familie entsteht.

Die Eucharistie als Brot für das Leben der Welt wird manchmal doktrinär nur als Zeichen einer arrivierten Einheit verstanden, nicht als Viatikum für schwache, unter der Bürde der Trennung leidende Menschen ausgelegt. Wirkungsgeschichtlich ist sie Gefangene der Tabernakel-Theologie geworden. Sie könnte Menschen guten Willens zusammenbringen und sie aufs Neue beauftragen, »Brot für das Leben der Welt« (Joh 6,51) zu sein. Der Hunger in der Welt, ein Armutszugnis für unser Verständnis von Fortschritt und Frieden, ist sicherlich Hunger nach Brot, aber nicht weniger auch Hunger nach Dialog, Mitmenschlichkeit, Gemeinschaft und Gerechtigkeit.²⁷

²⁶ Siehe Francis X. D'Sa, *Sacramentum Mundi und Welt als Leib Gottes*, in: *Regenbogen der Offenbarung* (wie Anm. 23), 191-213.

²⁷ Siehe Francis X. D'Sa, *Christian Eucharist and Hindu Yajña*, in: Sebastian PAINADATH (Ed.), *Co-worker for your Joy*. Festschrift in Honour of George Gispert-Sauch, Delhi 2006, 100-124.

²⁸ Enzyklika *Redemptoris Missio* Nr. 28: »Der Geist zeigt sich in beson-

derer Weise in der Kirche und in ihren Mitgliedern; jedoch ist seine Gegenwart und sein Handeln allumfassend, ohne Begrenzung durch Raum und Zeit. Das Zweite Vatikanische Konzil erinnert an das Wirken des Geistes im Herzen jedes Menschen, durch »die Samen des Wortes«, auch durch religiöse Anregungen, durch Anstrengungen allen menschlichen Handelns, sofern es auf die Wahrheit, auf das Gute, auf Gott ausgerichtet ist.«

²⁹ Siehe Francis X. D'Sa, *The Dharma of the Universe*, in: *Satya Nilayam / Chennai Journal of Intercultural Philosophy* 1/1 (2002) 15-35.

³⁰ Siehe Francis X. D'Sa, *Das endzeitliche Pfingstfest und der endgültige Mokscha*, in: *Gott, der Dreieine und der All-Ganze*. Vorwort zur Begegnung zwischen Christentum und Hinduismus, Düsseldorf 1987, 113-129.

8.3 Pfingsten oder Herabkunft des Geistes der Agape

Wenn die Menschen bereit sind, den Mitmenschen und der Erde die Füße zu waschen und mit ihnen ihr Leben zu teilen, dann steigt der Geist Gottes auf sie herab. Er ist der Geist, der an erster Stelle zur Fußwaschung und zum Brotbrechen getrieben hat. Er ist der Geist des Dialogs, der Verständigung und der Liebe, der Entäußerung und der Gemeinschaft. Er ist es, der uns in die ganze Wahrheit führt und ermöglicht, dass wir die Wahrheit tun lernen. Wir können den Dialog der Kulturen und Religionen führen, wenn wir für diesen Geist aufgeschlossen sind. Papst Johannes Paul II. sagt, dass dem Wirken des Geistes keine Grenzen gesetzt sind. Der Geist Gottes weht und wirkt überall und allezeit.²⁸ Nur dieser Geist kann uns auch in die Wahrheit anderer Kulturen und Religionen führen.

Ist Fußwaschung sozusagen die Taufe des indischen Christen, und das Brotbrechen seine Eucharistie, dann ist das Pfingstfest seine endgültige Erfüllung. Dies, meine ich, könnten die heutigen Doktrinen der indischen Christen sein. So gesehen verlangt eine kosmotheandrische Spiritualität Engagement für den Kosmos, ein Herz für die Mitmenschen und ein Gespür für das Wirken des hohen heiligen Geheimnisses.

9 Zusammenfassung von Mission der Theologie

Gott ist ein missionarischer Gott und die Wirklichkeit eine gesandte Wirklichkeit. Gesandt heißt nicht für sich allein, sondern auch und vor allem für die anderen da zu sein. Das ist Zweck und Ziel des Schöpfungsunterfangens. Die Schöpfung erreicht ihre Erfüllung in ihrer Selbstentäußerung. Alles, was dieser Erfüllung im Wege steht, ist gegen ihre Sendung, also Sünde und Unheil. Umgekehrt: Alles, was diese Sendung fördert, führt zu Erfüllung und Heil.

Dementsprechend besteht die Mission der Theologie aus einer zweifachen Aufgabe: Den Sendungscharakter der Schöpfung und den Sendungsauftrag des Menschen zu erkennen und ihn zu thematisieren.

Als Bedingung der Möglichkeit hat die Theologie aufzuzeigen, dass das Besitzergreifen als gravierendes Hindernis auf dem Weg der Sendungserkenntnis wirkt. Man erkennt den Sendungscharakter in dem Maße, in dem man die Reinheit des Herzens erlangt. Im Spiegel der Herzensreinheit erkennt man den Sendungscharakter.

Die Schöpfung ist nicht tote Materie, sondern gleichsam der Leib Gottes, wie die indische Theologie heute behauptet. Sie ist nicht für sich da, sondern für ihren Herrn und Meister, der sie beseelt. Daher hat die Theologie die Aufgabe aufzuzeigen, dass das Wohl aller Wesen Teil der Sinnsuche zu sein hat.²⁹

Die zweite Aufgabe der Theologie besteht darin, dass sie gelegen und ungelegen auf die Verblendung hinweist, die Verblendung nämlich, die eine Pseudo-Identität im Menschen hervorruft und sich in der Selbstsucht ausdrückt. »Wir heißen Kinder Gottes und sind es, aber wir wissen nicht, was das bedeutet.« (1 Joh 3,2)

Anders gewendet: Der Sendungsauftrag des Christen zeigt ihn als Propheten, als Poeten und als Pontifex. In jeder dieser drei Aufgaben offenbart sich seine göttliche Eigenart des »Für-die-Anderen-Dasein«.³⁰

Als Prophet wird der Christ die Ungerechtigkeit bezüglich Mensch und Welt stets ins Bewusstsein der Mitmenschen und der Nationen rufen. Die prophetische Aufgabe bezieht sich auch auf das Heil der Welt. Sie darf nicht als Hobby einiger Umweltromantiker abgetan werden. Es ist der Prophet, der die Aufmerksamkeit der Menschen auf den sakramentalen

Charakter des Kosmos lenkt.³¹ Gleichzeitig wird er aufzeigen, dass eine andere Welt möglich ist und zwar durch eine Spiritualität der Fußwaschung.

Als Poet, dessen Wesen in der Poesis, was Sinn macht, besteht, wird er der Sinnfindung Priorität verleihen. Als Poet hat der Christ die Aufgabe nicht nur auf Wege der Sinnsuche und Sinnfindung hinzuweisen, sondern auch und vor allem das Wesen und Wirken des göttlichen Geheimnisses in der Welt des Alltags hervorzuheben. Die Suche nach Sinn verbindet alle Menschen, egal wo sie hingehören. Die wirkliche, d. h. wirkende Gemeinschaft unter den Menschen ist die Gemeinschaft der Sinnsuchenden. Sie wird thematisiert durch eine Spiritualität des Brotbrechens und Teilens.

Als Pontifex, d. h. als Brückenbauer, baut der Christ Verstehens-Brücken zwischen Völkern, Kulturen und Religionen. Offenheit für den Pfingst-Geist verlangt Offenheit für das Wirken des Geistes in den verschiedensten Kulturen und Traditionen. Eine gewisse Sympathie ihnen gegenüber ist erforderlich, um Dialog mit anders Denkenden, anders Glaubenden und anders Handelnden zu fördern. Solche Offenheit ist der Atem des Geistes. Denn in solchem Unterfangen steigt der Geist der Liebe herab und ermöglicht Verständigung der Anderen in der eigenen Muttersprache. Pfingsten heißt: Mission accomplished, Auftrag erfüllt!

So verstanden ist die Mission der Theologie die Grundlage einer Theologie der Mission.

Und wie sieht es konkret mit der anfangs erwähnten Offenbarung aus? Der lange Weg bis zur Normalisierung des Lehrstuhls für Missionswissenschaft und Dialog der Religionen hat mir einiges beigebracht, nämlich die Unterscheidung zwischen Dringendem und Wichtigem, und zwischen dem Maximum und dem Optimum. Vielleicht drückt folgendes afrikanisches Sprichwort das am besten aus: Willst Du schnell gehen, dann gehe alleine aber willst Du weit gehen, dann gehe mit den Anderen!

31 Siehe Francis X.D'Sa/Isaac PADINJAREKUTTU/ Joseph PARAPPALLY (Hg.), *The World as Sacrament. Interdisciplinary Bridge-Building of the Sacred and the Secular. Essays in Honour of Josef Neuner on the occasion of his goth Birthday*, Pune 1998.

Zusammenfassung

Mission ist eine grundlegende theologische Dimension im Christentum. Gott ist ein missionarischer, d. h. ein Gott der Sendung. Dieser Sendungscharakter ist in allen Kulturen und Religionen am Werk. Der vorliegende Beitrag zeigt u. a. drei Zeichen der Zeit auf, die einer gewissen »Entfremdung« zugerechnet werden können (Vergegenständlichung der Welt, Verinselung des Menschen, Verengung in der Religion). Ihnen stehen aber auch positive Tendenzen im Bereich von Welt, Mensch und Gott gegenüber: Es gibt immer mehr Menschen, die vom Hauch der Sakramentalität der Schöpfung betroffen sind, daneben ist der Einsatz für Menschenwürde und Menschenrechte im Steigen begriffen und auch in Sachen Religion lässt sich eine neue Religiosität ausmachen. Zudem skizziert der Beitrag eine indische kosmotheandrische Spiritualität.

Summary

Mission is a fundamental theological dimension in Christianity. God is a missionary God, i.e. a God of sending. This sending-character is at work in all cultures and religions. The contribution presented here shows, among other things, three signs of the times to which a certain »alienation« can be attributed (objectification of the world, island-like isolation of the human person, narrowing of religion). Facing these there are, however, also positive tendencies in the areas of the world, human beings and God: There are more and more people who are affected by the aura of the sacramentalism of creation; moreover, the commitment to human dignity and human rights is growing; and a new religiosity can be detected in matters of religion. The contribution also sketches an Indian cosmotheandric spirituality.

Sumario

La misión es una de las dimensiones fundamentales del cristianismo. Dios es misionero, es decir, un Dios de la misión. Ese carácter misionero se encuentra en todas las culturas y religiones. El artículo muestra tres signos de los tiempos que pueden ser vistos como signos de una cierta »alienación« (objetivación del mundo, aislamiento de las personas, estrechez en la comprensión de la religión). Pero hay también tendencias positivas en el campo del mundo, del hombre y de Dios: Cada vez hay más personas, que se dejan tocar por el espíritu de la sacramentalidad de la creación; el compromiso por la dignidad del hombre y los derechos humanos aumenta día a día; y también en lo que se refiere a la religión se puede ver una nueva religiosidad. El artículo esboza además la contribución de una espiritualidad india cosmotheádrica.

Glaubensüberzeugung und Toleranz

Interreligiöser Dialog in christlicher Sicht¹

von Bischof Kurt Koch

Seit längerer Zeit erleben wir in der heutigen Welt starke Migrationsbewegungen, die zu einer folgenreichen Durchmischung der Bevölkerung führen. Eine Konsequenz aus dieser Entwicklung besteht darin, dass uns andere Religionen nicht mehr als fremdartige Phänomene erscheinen, sondern als Wirklichkeiten entgegentreten, denen wir im Alltag begegnen, zumal sie im alltäglichen Umgang mit Bekennern anderer Religionen ein konkretes und persönliches Gesicht erhalten haben. Um eines gedeihlichen Zusammenlebens der Menschen in der heutigen Gesellschaft willen drängt sich von daher der interreligiöse Dialog geradezu auf. Hinzu kommt, dass Religion überhaupt, die zwar im heutigen gesellschaftlichen Mainstream zur Privatsache der einzelnen Menschen erklärt worden ist, wieder ein Thema im öffentlichen Diskurs zu werden beginnt, wie nicht zuletzt die Reaktionen auf die Regensburger Rede von Papst Benedikt XVI. gezeigt haben. Die Frage nach dem Verhältnis der Religionen untereinander hat zweifellos eine neue Virulenz in der öffentlichen Meinung gewonnen seit dem Attentat vom 11. September 2001, dessen Bilder der Zerstörung sich tief in das Bewusstsein der heutigen Menschheit eingepreßt haben. Von daher ist es nicht verwunderlich, dass mit dem Dialog der Religionen hohe Erwartungen an ein friedliches Zusammenleben der Menschen verbunden sind. Schließlich hat die öffentliche Auseinandersetzung mit der Erklärung der Glaubenskongregation *Dominus Iesus* im Jahre 2000 eine bisher eher verborgene Dringlichkeit an den Tag gebracht, sich mit der Identität der einzelnen Religionen und damit auch mit dem eigenen Glauben tiefer auseinanderzusetzen. Denn in der heutigen Gesellschaft, die sich weitgehend durch kulturelle und religiöse Durchmischung auszeichnet, stellt sich für den christlichen Glauben die vordringliche Frage, wie er im heutigen Konzert der Religionen glaubwürdig verantwortet werden kann, ohne den Christusglauben zu einer harmlosen und bloß humanistischen Jesulogie herunterzustufen und das Christentum bloß noch als eine Religion unter vielen anderen erscheinen zu lassen.

1 Interreligiöser Dialog zwischen Exklusivismus und Pluralismus

Wie ist das Verhältnis des Christentums zu den anderen Religionen genauerhin zu bestimmen, und zwar aus der Sicht des christlichen Glaubens? Beim ersten Zusehen scheinen nur zwei Wege möglich zu sein, nämlich der exklusivistische und der pluralistische Weg. Für den Exklusivismus kann es außerhalb des Christentums keine Religion geben, die den Menschen das Heil anbieten könnte. Da diese Position in der heutigen Kirche – abgesehen von vereinzelt integralistischen Gruppierungen – nicht mehr vertreten wird und seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil auch kirchenamtlich aufgegeben worden ist, müssen wir uns mit ihr nicht weiter auseinandersetzen.

Als viel attraktiver erscheint heute der pluralistische Weg, auf dem die verschiedenen Religionen als relative Ausdrucksformen eines ihnen gemeinsam zugrunde liegenden Absoluten und dementsprechend die verschiedenen religiösen Symbole als einer letzten Einheit der Bildersprache der Menschheit entstammend betrachtet werden. Dieser Weg erscheint deshalb vielen Menschen als plausibel, weil heute ein Toleranzbegriff dominierend geworden ist, der einem egalitären Gleichberechtigungsideal das Wort redet und deshalb jedwede Tendenz zur Unterscheidung als Diskriminierung brandmarkt. Demgemäß werden heute auch alle Religionen als gleichermaßen gültig betrachtet und eingeschätzt, so dass es eigentlich gleichgültig ist, zu welcher Religion man sich bekennt. Die Herausstellung von Spezialitäten einer bestimmten Religion wird bald einmal als überheblich und intolerant beurteilt; und die Benennung von Differenzen zwischen den Religionen wird als diskriminierend empfunden. Tritt eine bestimmte Religion sogar mit dem Anspruch auf Wahrheit auf, wird dieser sehr schnell relativiert, indem betont wird, bereits die Existenz vieler Religionen stelle diesen Wahrheitsanspruch zumindest in Frage. Hinter diesen durchschnittlichen Reaktionen des heutigen Menschen steht letztlich die Annahme, dass die verschiedenen Religionen in wechselnden Gestalten zwar, aber doch im Prinzip alle gleich sind, und dass jeder eben die seine habe. Der vorwiegende Eindruck dürfte beim heutigen Menschen jedenfalls derjenige sein, dass bei einer bunten Vielfalt von Gestalten und Formen alle Religionen letztlich dasselbe sind und intendieren.

Diese Einstellung hat vor allem elementare Konsequenzen im Blick darauf, was der christliche Glaube unter »Offenbarung« versteht. Denn im Paradigma eines solchen pluralistischen Relativismus besteht kein Ort mehr für die Annahme einer letztgültigen Offenbarung und personalen Selbstmitteilung Gottes. In der heutigen Welt und teilweise auch in der Kirche ist deshalb die Tendenz stark geworden, auch in Jesus Christus nicht mehr *die* Offenbarung Gottes schlechthin wahrzunehmen, sondern auch in ihm vielmehr nur *eine* Offenbarungsgestalt unter vielen anderen zu sehen, und zwar in der Annahme, dass das Geheimnis Gottes sich in keiner Offenbarungsgestalt ganz zeigen könne. Dementsprechend betont man, es gebe nicht nur eine Vielfalt von Religionen, sondern auch eine Pluralität von Offenbarungen Gottes, und demgemäß sei Jesus Christus *ein* religiöses Genie neben vielen anderen im Pantheon der verschiedenen Gottheiten.²

Diese bis anhin als spezifisch aufklärerisch geltende These wird heute selbst innerhalb der christlichen Theologie vertreten. Es mag genügen, zwei prominente Beispiele anzuführen: Für Paul F. Knitter steht fest, dass alle Religionen »gleichermaßen gültig« sind.³ Deshalb könne keine Religion und keine Offenbarung »das einzige, letzte, exklusive oder inklusive Wort Gottes« sein: »Solch ein letztes Wort würde Gott begrenzen und ihm sein Geheimnis nehmen. Das aber wäre Idolatrie.«⁴ Dementsprechend kann auch Jesus Christus nur als einer unter vielen in der Welt der Heilbringer und Offenbarer Gottes gelten. Für John Hick ist die christliche Glaubensüberzeugung von der Inkarnation Gottes in Jesus Christus nur eine »metaphorische Idee«. Aus dem metaphorisch verstandenen Sohn Gottes habe die christliche Tradition aber die metaphysisch verstandene zweite Person einer göttlichen Trinität gemacht und damit gleichsam Poesie in Prosa verwandelt. Gottes Inkarnation in Jesus Christus könne aber nichts Einmaliges sein, sie sei vielmehr »ein beständiges Cha-

1 Referat bei der Katholischen Erwachsenenbildung im Bernoullinum in Basel am 20. Juni 2007.

2 Vgl. Raymund SCHWAGER, *Christus allein?* Der Streit um die pluralistische Religionstheologie, Freiburg i. Br. 1996.

3 Paul F. KNITTER, *Ein Gott – viele Religionen*. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums, München 1988, 42.

4 Paul F. KNITTER, Nochmals die Absolutheitsfrage, in: *Evangelische Theologie* 49 (1989) 509.

rakteristikum von Gottes Beziehung zu seiner Schöpfung« und deshalb inkarnierte sich Gott nicht nur in Jesus von Nazareth, sondern auch in Buddha und Krishna.⁵

Eine besondere Variante dieser religionspluralistischen Strömung vertritt der Ägyptologe Jan Assmann. Gemäß seiner Analyse hat Mose die Unterscheidung zwischen »wahr« und »falsch« in die Welt der Religionen eingeführt, die in den biblischen Schriften zutiefst eingeschrieben sei. In dieser »mosaischen Unterscheidung« nimmt er eine religionsgeschichtliche Wende wahr, die er aber als höchst problematisch beurteilt, weil sie notwendigerweise zu einer aggressiven Einstellung zu anderen Religionen führe.⁶ Assmann nimmt damit eine Kritik auf, die bis in die englische Aufklärung zurückweist und bereits von David Hume vertreten worden ist. In seiner Naturgeschichte der Religion hatte er behauptet, der Polytheismus sei seinem Wesen nach toleranter als der Monotheismus, weil er die anderen Götter an der Gottheit der eigenen Götter teilhaben lasse.⁷ Dieses Beispiel sei deshalb angeführt, um darauf hinzuweisen, dass die religionspluralistische Theologie leicht in den Polytheismus als religiöse Variante eines konstitutionellen Pluralismus führen kann. Dies freilich wäre das Ende des interreligiösen Dialogs, und zwar bevor er wirklich begonnen hat.

Die religionspluralistische These, dass sich Gott in der historischen Gestalt Jesus von Nazaret gar nicht endgültig, sondern nur für einen bestimmten Kulturkreis geoffenbart hat, lässt das Christentum nur noch als »die Europa zugewandte Seite des Antlitzes Gottes« erscheinen.⁸ Diese Tendenzen machen eine Grundgewissheit des modernen Menschen sichtbar, die davon ausgeht, dass wir Gott selbst nicht erkennen können, dass vielmehr auch der christliche Glaube nur *eine* symbolische Darstellung Gottes unter vielen anderen bietet. Deshalb möchte man heute – teilweise selbst in der Kirche – den Christusglauben möglichst klein schreiben, zumal in der Begegnung mit anderen Religionen. Diese Tendenz kommt beispielsweise zum Ausdruck in der zugespitzten Frage des evangelischen Theologen Reinhold Bernhardt: »Müssen wir christologisch abrüsten, um interreligiös dialogfähig zu werden?«⁹

»Gott verbindet – Christus trennt«: auf diese pointierte Kurzformel könnte man die heute vertretenen religionspluralistischen Thesen bringen. Mit deren Bestreitung, dass Jesus Christus der eine und damit zugleich universale Mittler des Heils für alle Menschen ist, ist freilich der wohl zentralste und fundamentalste Punkt des christlichen Glaubens berührt. Denn dabei steht die Identität des Christentums und der christlichen Kirche auf dem Spiel;¹⁰ geht es doch dem christlichen Glauben um das elementare Bekenntnis zur geschichtlichen Menschwerdung des Sohnes Gottes in Jesus von Nazareth: »Im Zentrum des Christentums steht das – nun auch Judentum und Christentum voneinander trennende – Bekenntnis, dass Gott nicht nur zur Welt kommt, sondern dass Gott *als Mensch*, dass er *in der Person Jesu von Nazareth* in unüberbietbarer Weise zur Welt gekommen ist.«¹¹

5 John HICK, *Gott und seine vielen Namen*, Frankfurt a. M. 2001, 13.

6 Jan ASSMANN, *Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München/Wien 2003. Zur kritischen Auseinandersetzung vgl. Thomas SÖDING (Hg.), *Ist der Glaube Feind der Freiheit?* Die neue Debatte um den Monotheismus, Freiburg i. Br. 2003.

7 David HUME, *The natural history of religion*, London 1737.

8 Joseph Kardinal RATZINGER, *Wahrheit des Christentums?*, in: Albert RAFFELT (Hg.), *Weg und Weite*.

Festschrift für Karl Lehmann, Freiburg i. Br. 2001, 631–642, zit. 632.

9 Reinhold BERNHARDT, *Desabsolutierung der Christologie?*, in: Michael VON BRÜCK/Jürgen WERBICK (Hg.), *Der einzige Weg zum Heil?* Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch die pluralistische Religionstheologie, Freiburg i. Br. 1993, 184–200.

10 Vgl. Walter KASPER, *Einzigkeit und Universalität Jesu Christi*, in: Klaus KRÄMER/Ansgar PAUS (Hg.), *Die Weite des Mysteriums*. Christliche Identität im Dialog. Für Horst Bürkle, Freiburg i. Br. 2000, 146–157.

11 Eberhard JÜNGEL, *Zum Wesen des Christentums*, in: DERS., *Indikative der Gnade – Imperative der Freiheit* (Theologische Erörterungen IV), Tübingen 2000, 1–23, zit. 18. 12 Vgl. Karl Kardinal LEHMANN, *Das Christentum – eine Religion unter anderen?* Zum interreligiösen Dialog aus katholischer Perspektive, in: DERS., *Zuversicht aus dem Glauben*. Die Grundsatzreferate des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Freiburg i. Br. 2006, 401–435.

13 *Nostra aetate*, Nr. 2.

2 Analoges Verhältnis zwischen dem christlichen Glauben und den anderen Religionen

Von daher muss ein anderer Weg der interreligiösen Begegnung gefunden werden, der in einer Haltung der Aufmerksamkeit und der Achtung den Lichtstrahlen in den anderen Religionen vollzogen wird, ohne aber die Fülle der göttlichen Offenbarung, die sich in Christus ereignet hat, in unzulässiger Weise zu relativieren. Denn während der Exklusivismus den interreligiösen Dialog verunmöglicht, macht ihn der Religionspluralismus letztlich überflüssig. Der notwendig andere Weg muss in der Verhältnisbestimmung zwischen dem christlichen Glauben und den anderen Religionen sowohl die Gemeinsamkeiten als auch die Differenzen zu benennen versuchen. Dies ist der Weg der Analogie, der bei aller Ähnlichkeit auch die Unähnlichkeit und bei aller Unähnlichkeit auch die Entsprechung benennt und sich deshalb in drei Schritten vollzieht, nämlich in der affirmativen Anerkennung der anderen Religionen, in deren christlichen Kritik und in der notwendigen Vermittlung von Affirmation und Kritik.¹²

2.1 Affirmative Anerkennung der anderen Religionen

Im Verhältnis der katholischen Kirche zu den nichtchristlichen Religionen stellt das Zweite Vatikanische Konzil mit seiner Erklärung *Nostra aetate* einen Meilenstein dar. Dieses zwar sehr kurze, aber inhaltlich gewichtige Dokument formulierte ein Maximum an Anerkennung und Affirmation von dem christlichen Glauben und den nichtchristlichen Religionen gemeinsamen Elementen, wenn es betonte: »Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren, die zwar in manchem von dem abweichen, was sie selber für wahr hält und lehrt, doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet. Unablässig aber verkündet sie und muss sie verkündigen Christus, der ist ›der Weg, die Wahrheit und das Leben‹ (Joh 14,6), in dem die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden, in dem Gott alles mit sich versöhnt hat.«¹³

An dieser Grundsatzerklärung fällt zunächst auf, dass die Frage nach den Unterschieden zwischen den Religionen nicht sofort und nicht an erster Stelle erhoben wird. Es wird vielmehr zuerst eine behutsame Anerkennung der Gotteserfahrung in den verschiedenen Religionen ausgesprochen. Die Katholiken werden zudem ermahnt, den Dialog und die Zusammenarbeit mit den Bekennern anderer Religionen zu suchen und deren geistliche und sittliche Güter und auch die sozial-kulturellen Werte, die sich bei ihnen finden, zu anerkennen. Dabei spricht das Konzil nicht nur dem einzelnen Bekenner anderer Religionen die Möglichkeit zu, auf diesem Weg sein Heil zu erlangen. Es spricht diese Möglichkeit vielmehr auch der religiösen Gemeinschaft zu, in der der einzelne Bekenner lebt. Wie bereits Augustinus, der übrigens in der Frage der Heilsmöglichkeit des Menschen sehr streng geurteilt hat, zur Annahme geneigt gewesen ist, dass die Güte Gottes von allem Anfang an und immer unter den Völkern am Werk gewesen ist, so hebt auch das Zweite Vatikanische Konzil die Heilsmöglichkeit für die Nichtchristen hervor und anerkennt, dass die Menschen ihr konkretes Gottesverhältnis in ihren Religionen leben können. Das Konzil vertrat sogar die Überzeugung, dass selbst Atheisten auf Wegen, die allein Gott kennt, das Heil erlangen können, sofern sie dem verbindlichen Spruch ihres Gewissens folgen.

Der eigentliche Grund für diese positive Sicht der nichtchristlichen Religionen ist ein doppelter. Der erste Grund ist anthropologischer Natur. Das Konzil ist überzeugt, dass zwischen den Religionen deshalb eine fundamentale Gemeinsamkeit und Gemeinschaft besteht, weil sie im Grunde Antworten auf die gleichen urmenschlichen Fragen geben, die die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen bereits im ersten Artikel in einer sehr sensiblen Weise darstellt: »Die Menschen erwarten von den verschiedenen Religionen Antwort auf die ungelösten Rätsel des menschlichen Daseins, die heute wie von je die Herzen der Menschen im tiefsten bewegen: Was ist der Mensch? Was ist Sinn und Ziel unseres Lebens? Was ist das Gute, was die Sünde? Woher kommt das Leid, und welchen Sinn hat es? Was ist der Weg zum wahren Glück? Was ist der Tod, das Gericht und die Vergeltung nach dem Tode? Und schließlich: Was ist jenes letzte und unsagbare Geheimnis unserer Existenz, aus dem wir kommen und wohin wir gehen?«¹⁴

Der zweite Grund für die Feststellung fundamentaler Gemeinsamkeiten zwischen den Religionen ist ein strikt theologischer. Für den christlichen Glauben ist Gott der eine, absolute und universale Herr aller Wirklichkeit. Diese Überzeugung findet ihre höchste Artikulation im christlichen Schöpfungsglauben, demgemäß alles, was ist, durch den lebendigen Gott ins Dasein kommt und von Gottes Liebe und Weisheit durchwaltet wird. In Jesus Christus hat diese Liebe Gottes einen konkreten Namen erhalten, weshalb alles durch ihn, in ihm und auf ihn hin geschaffen ist. In diesem christologisch geprägten Schöpfungsglauben ist es zutiefst begründet, dass es nur eine einzige Heilsordnung Gottes geben kann, die Schöpfung und Erlösung umfängt. In diesem Sinn haben bereits die frühen Väter Fragmente des Offenbarungsgeschehens, das in Jesus Christus auf endgültige Weise erschienen ist, in der ganzen Welt wahrgenommen und deshalb auch Gottes Heilsratschluss in den religiösen Bewegungen der Menschheit, wenn auch in verschiedenen Spiegelungen, gefunden. In gleicher Weise anerkennt auch das Konzil, dass sich »von den ältesten Zeiten bis zu unseren Tagen« bei den verschiedenen Völkern »eine gewisse Wahrnehmung jener verborgenen Macht« findet, »die dem Lauf der Welt und den Ereignissen des menschlichen Lebens gegenwärtig ist«, und dass sich nicht selten bei ihnen »auch die Anerkenntnis einer höheren Gottheit oder sogar eines Vaters« findet.¹⁵

2.2 Christliche Kritik anderer Religionen

Die Herausstellung fundamentaler Gemeinsamkeiten zwischen den Menschheitsreligionen ist freilich nur die eine Seite im interreligiösen Dialog. Würde man nur diese Seite sehen, würde man einer nivellierenden Gleichschaltung der verschiedenen Religionen das Wort reden, mit der man freilich weder dem Selbstverständnis der nichtchristlichen Religionen noch dem Anspruch des christlichen Glaubens gerecht werden kann. Deshalb muss die zweite Seite der kritischen Auseinandersetzung mit den anderen Religionen im interreligiösen Dialog hinzukommen.

Dabei ist davon auszugehen, dass bereits die Heiligen Schriften des Alten und Neuen Testaments und auch die Kirchenväter in den anderen Religionen keineswegs nur Samenkörner der Wahrheit gefunden haben, sondern auch Irrglauben und Aberglauben, Verblendung des Herzens und ethische Verkommenheit. Der biblische Gottesglaube erkennt

¹⁴ Nostra aetate, Nr. 1.

¹⁵ Nostra aetate, Nr. 2.

¹⁶ Horst D. PREUSS, *Verspottung fremder Religionen im Alten Testament*, Stuttgart 1971, 290.

¹⁷ Johann B. METZ, Gotteskrise. Versuch zur »geistigen Situation der Zeit«, in: *Diagnosen zur Zeit*, Düsseldorf 1994, 76-92, zit. 77.

¹⁸ Vgl. Vincent TWOMEY, *Benedikt XVI. Das Gewissen unserer Zeit*, Augsburg 2006, bes. 75-90.
¹⁹ Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth*, Freiburg i. Br. 2007, 123.

keineswegs alles, was sich irgendwie als »religiös« darbietet, bereits deshalb als heilsbedeutend an. Er weiß vielmehr um die verschiedenen Gestaltungen und Verwandlungen des Religiösen, wie dies vor allem in der Verspottung fremder Religionen im Alten Testament zu überdeutlichem Ausdruck kommt. Dahinter steht die Überzeugung, dass Jahwe keineswegs in einer Reihe mit anderen Göttern steht, dass diese sich vielmehr in Nichts auflösen, wenn sie mit Jahwe konfrontiert werden. Insofern kann man Jahwe durchaus als intolerant bezeichnen; »denn der Kampf Jahwes gegen die Götzen, zu dem auch der Spott gehört, ist Teil seines Selbsterweises und seiner Selbstdurchsetzung.«¹⁶

Auch im Neuen Testament findet sich eine kritische Sicht der anderen Religionen. Vor allem Paulus geht in seinem Brief an die Römer davon aus, dass die Menschen durchaus in der Lage sind, Gottes Wahrheit zu erkennen, dass sie sie aber so oft nicht anerkennen, sondern verkennen, dass sie den Glanz von Gottes Wahrheit niederhalten und die Herrlichkeit Gottes in götzendienerischer Weise mit bloßen Bildern von vergänglichen Menschen und Tieren vertauschen, so dass sie anstelle des Schöpfers Geschöpfen Verehrung und Anbetung erweisen.

Religion ist deshalb nicht in sich immer nur ein gesundes Phänomen. Es muss vielmehr zwischen Wesen und Unwesen jeder Religion unterschieden werden. Denn es gibt auch Pathologien der Religion. Solche sind gerade heute in einer feststellbaren Renaissance der Religion zu beobachten, in der abergläubige Praktiken bis hin zu zunehmenden Satanskulten vorkommen, die Johann B. Metz veranlasst haben, von einer religionsfreundlichen Gottlosigkeit zu sprechen und in die Kurzformel zu gießen: »Religion ja – ein persönlicher Gott nein.«¹⁷ Eine besonders schlimme Ideologisierung und Instrumentalisierung der Religion ist dort gegeben, wo sie als Rechtfertigung von Gewaltanwendung und Terrorismus dient. Es gibt deshalb nicht nur Religion, sondern auch Pseudo-Religion, und diese tritt immer dann in Erscheinung, wenn eine endliche Wirklichkeit – wie die Rasse, die Nation, die Natur oder das Volk – mythisch und kultisch überhöht und zu einem Idol gemacht wird, wie dies in eklatanter Weise beim Nationalsozialismus der Fall gewesen ist. Der Hinweis und die kritische Auseinandersetzung mit solchen Perversionen der Religionen dürfen im interreligiösen Dialog nicht verschwiegen, sondern müssen kritisch und auch selbstkritisch benannt werden.

Damit tritt auch eine elementare Grenze des interreligiösen Dialogs an den Tag. Denn wer seine religiösen Überzeugungen mit Macht und Gewalt durchsetzen will, schließt sich selbst aus jedem verantwortungsvollen Dialog der Religionen aus. Umgekehrt muss die Anerkennung der Religionsfreiheit als Menschenrecht der Prüfstein dafür sein, mit welchem Ernst eine Religionsgemeinschaft in den interreligiösen Dialog eintritt und sich den Spielregeln des menschlichen Zusammenlebens unter den heutigen Bedingungen zu unterwerfen bereit ist. Denn die Religionsfreiheit ist das Fundament aller Menschenrechte, ohne das auch alle weiteren Freiheitsrechte bedroht sind, und damit auch das wirksamste Hindernis gegen jeden Totalitarismus.¹⁸

Von daher stellt sich schließlich eine ernste Rückfrage an die heute allgemein verbreitete Überzeugung, dass jeder Mensch seine eigene Religion leben solle und dass er auf diese Weise das Heil finden werde. Den Ernst dieser Rückfrage verdeutlicht Papst Benedikt XVI. mit praktischen und konkreten Anfragen: »Wird jemand deshalb selig und von Gott als recht erkannt werden, weil er den Pflichten der Blutrache gewissenhaft nachgekommen ist? Weil er sich kräftig für und im ›Heiligen Krieg‹ engagiert hat? Oder weil er bestimmte Tieropfer dargebracht hat? Oder weil er rituelle Waschungen und sonstige Observanzen eingehalten hat? Weil er seine Meinungen und Wünsche zum Gewissensspruch erklärt und so sich selbst zum Maßstab erhoben hat?«¹⁹ Es ist offensichtlich, dass man solche Fragen

nicht positiv beantworten kann und darf, weil es ebenso offensichtlich ist, dass Gott gerade das Gegenteil will, wie er es uns in Jesus offenbart hat. Man muss deshalb unumwunden zugeben, dass nicht alle religiösen Wege, nur weil sie religiös sind, zum Heil führen. Es muss vielmehr jene Verbindung beachtet werden, die das Neue Testament zwischen der Frage nach dem Heil und der Frage nach der Wahrheit hervorhebt, deren Erkenntnis rettet, wie Paulus ausdrücklich sagt: Gott, unser Retter, »will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen« (1 Tim 2,4).

2.3 Vermittlung zwischen Affirmation und Kritik

Als Christen müssen wir am geistigen Austausch mit anderen Religionen interessiert sein, um auf der einen Seite die Spuren zu lesen, die der Geist Gottes in ihnen hinterlassen hat, und um auf der anderen Seite sich die Freiheit der Kritik zu bewahren, ohne dabei in irgendeiner Weise Aggressionen wirksam werden zu lassen. Zwischen der Affirmation und der Kritik der Religionen gilt es somit, einen fruchtbaren Weg der Vermittlung zu finden. Dieser kann freilich nicht in einem Synkretismus bestehen, der alle spezifischen Konturen verwischt und letztlich alles für gleich gültig erklärt, und zwar in dem Sinne, dass man sich in der eigenen Religion im Kern mit allen anderen Menschen, die auch religiös sind, als identisch fühlt. Ein solches religiöses Weltbürgertum verunmöglicht einen wirklichen Dialog der Religionen und führt oft auch dazu, problematische Gestalten von Religion gegen Kritik zu immunisieren.

Der zu suchende Weg der Vermittlung kann auch nicht darin bestehen, gleichsam eine goldene Mitte zu suchen, die man ein für allemal festlegen könnte. Der Weg der Analogie bedeutet vielmehr die permanente Herausforderung, das Gemeinsame und das Trennende zu benennen und selbstkritisch miteinander zu vergleichen. Denn im interreligiösen Dialog kann bei aller Ähnlichkeit der religiösen Formen eine ebenso große Unähnlichkeit im Gottesverständnis keineswegs von vornherein ausgeschlossen werden. Der grundlegende Unterschied, den es in christlicher Sicht im interreligiösen Dialog zu thematisieren gilt, ist derjenige zwischen dem personalen Gottesverständnis des jüdisch-christlichen Glaubens und dem impersonalen Gottesverständnis anderer Religionen. Denn beide können nicht miteinander harmonisiert werden: »Zwischen Gott und Göttern, zwischen personalem und impersonalem Gottesverständnis gibt es keine letzte Vermittlung.«²⁰ Nur wenn Gott selbst Person ist, ist das Allererste und Allerletzte zugleich das Konkreteste und steht der Mensch im Lebensraum seiner Liebe. Und nur wenn Gott selbst Person ist, ist Gebet überhaupt möglich.

Von daher gibt es im interreligiösen Dialog letztlich keinen anderen Weg als denjenigen der kritischen Unterscheidung der Geister, die eine gehaltvolle Toleranz voraussetzt.²¹ Diese unterscheidet sich wesentlich von der heute dominierenden bloß formalen Toleranz, die alle Unterschiede sofort als Diskriminierungen anklagt und nur Gleichheit gelten lässt, so dass Toleranz nur dort als möglich und praktikierbar erscheint, wo die Frage nach der Wahrheit der Religionen suspendiert wird, und zwar in der falschen Annahme, dass mit Wahrheitsgewissheit vertretene Glaubensüberzeugungen bloß den Frieden unter den Menschen gefährden würden.

20 Joseph Kardinal RATZINGER, *Glaube – Wahrheit – Toleranz*. Das Christentum und die Weltreligionen, Freiburg i. Br. 2003, 85.

21 Vgl. Kurt KOCH, *Säkulare Toleranz und christlicher Glaube*, in: DERS., *Konfrontation oder Dialog? Brennpunkte heutiger Glaubensverkündigung*, Freiburg / Graz 1996, 123-147.

22 LEHMANN, *Das Christentum* (wie Anm. 12), 401-435, zit. 427.

23 Thomas SÖDING, *Einheit der Heiligen Schrift? Zur Theologie des biblischen Kanons*, Freiburg i. Br. 2005, 172.

Demgegenüber respektiert gehaltvolle Toleranz die bestehenden Unterschiede und führt gerade durch deren Wahrnehmung zu Einheit und Frieden. Was von jedem zwischenmenschlichen Dialog gilt, trifft erst recht auf den interreligiösen Dialog zu. Denn jeder wahrhafte Dialog setzt voraus, dass er sich zwischen Überzeugungen vollzieht und dass die Gesprächspartner einander etwas zu sagen haben und willens sind, gemeinsam Wahrheit zu suchen und zu finden. Umgekehrt verdient ein »Dialog«, der zwischen Partnern geführt wird, die selbst keine klaren Standpunkte vertreten und sich gegenüber der zu suchenden Wahrheit indifferent verhalten, diese Ehrenbezeichnung nicht.

Ein wirklicher Dialog kommt einer Gratwanderung zwischen Extremen gleich: Auf der einen Seite führt ein »Dialog«, der an der Wahrheit nicht interessiert ist und jeden beliebigen Standpunkt unbefragt gelten lässt, sehr schnell in die tödliche Langeweile der Indifferenz. Auf der anderen Seite führt jeder »Dialog« in die fanatische Borniertheit der Intoleranz, wenn der eine Partner für sich allein absolute Wahrheit beansprucht. Beiden Extremen von Gleichgültigkeit und Fanatismus, von Indifferenz und Intoleranz zeichnet sich ein wahrhafter Dialog dadurch aus, dass er sich in Freiheit zwischen Wahrheitsüberzeugungen vollzieht und gerade so der Einheit und dem Frieden dient. Dazu braucht es aber gerade nicht eine skeptische und alles relativierende Toleranz, sondern eine Toleranz, die sich selber im Dialog engagiert.

Dies bedeutet konkret, dass der interreligiöse Dialog nicht auf der Grundlage des kleinsten gemeinsamen Nenners erfolgen kann und auch nicht die Unterschiede zwischen den Religionen gleich machen darf. Es gilt vielmehr, vom Ureigenen der Religionen auszugehen und dabei die Wahrheitsfrage nicht auszuklammern. Kardinal Karl Lehmann hat mit Recht betont, dass man einen Dialog unter den Religionen für schädlich halten muss, der die religiöse Frage ausklammert und nur politisch und sozial relevante Themen in Angriff nimmt: »Es wäre geradezu paradox, wenn der interreligiöse Dialog sich um alles kümmern würde, was zwischen Himmel und Erde ist, aber nicht um die Suche nach Wahrheit und die Erfüllung dieses Suchens im Glauben an Gott.«²²

3 Die Kirche auf dem religiösen Areopag in der heutigen Welt

In diesen drei Schritten der Affirmation, der Kritik und der Vermittlung liegt die Struktur und gleichsam die entscheidende Spielregel im interreligiösen Dialog. Dabei handelt es sich um jene drei Schritte, die bereits Paulus in vorbildlicher Weise vollzogen hat, als er sich in Athen auf dem Areopag aufhielt und sich von epikuräischen und stoischen Philosophen in ein intensives Gespräch verwickeln ließ. Diese Gesprächssituation gehört zu den eindrücklichsten Szenen, die Lukas aus dem Leben des Paulus zu berichten weiß. Sie stellt so sehr einen »Höhepunkt paulinischer Theologie« dar, dass der katholische Bibeltheologe Thomas Söding urteilen kann, Paulus agiere hier als »christlicher Sokrates«²³. Weil diese Szene auch in der heutigen Situation der Kirche, die sich immer schon auf einem noch größeren religiösen Areopag aufhält, Elementares zu sagen hat, lohnt es sich, sie näher zu betrachten und für den heutigen interreligiösen Dialog fruchtbar zu machen. Für die Situation des christlichen Glaubens in der heutigen Lebenswelt enthält diese Perikope aus der Apostelgeschichte (17, 16-34) vor allem drei hilfreiche Wegweisungen:

Paulus stellt sich erstens vorbehaltlos dem Gespräch mit den Athenern über den von ihm verkündeten Gott und vor allem über das Evangelium von der Auferstehung: »Er redete in der Synagoge mit den Juden und Gottesfürchtigen, und auf dem Markt sprach er täglich mit denen, die er gerade antraf« (V 17). Diese auf den ersten Blick lapidare, tiefer gesehen aber

äußerst aufschlussreiche Notiz des Lukas zeigt, dass Paulus bereit ist, in das Gespräch mit den Menschen einzutreten und sich dem Dialog auszusetzen. Paulus hat damit vorgelebt, was Papst Paul VI. in seiner Antrittszyklika *Ecclesiam suam* zum Grundsatzprogramm der Kirche in Gegenwart und Zukunft erhoben hat: »Die Kirche muss zu einem Dialog mit der Welt kommen, in der sie nun einmal lebt. Die Kirche macht sich selbst zum Wort, zur Botschaft, zum Dialog.«²⁴

Aufschlussreich ist zweitens die Art und Weise, mit der Paulus seine dialogische Verkündigung in der Begegnung mit den Menschen auf dem athenischen Areopag praktiziert. In einer bemerkenswerten Offenheit spricht er die Athener auf den von ihnen verehrten »unbekannten Gott« an, und er wagt es sogar, diesen »unbekannten Gott« mit dem biblischen Schöpfergott zu identifizieren: »Was ihr verehrt, ohne es zu kennen, verkünde ich euch« (V 23). Dann redet er von »Gott, der die Welt erschaffen hat und alles in ihr«, von ihm, »der Herr über Himmel und Erde ist«. Und von diesem Gott sagt Paulus: »In ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir« (V 28). Die Athener werden sofort gemerkt haben, dass Paulus damit ein vom griechischen Dichter Aratos auf Zeus gemünztes Dichterwort auf den Schöpfergott der Bibel bezogen hat. Aus dieser mutigen und großherzigen Bezugnahme des Paulus auf Zeus lässt sich mit Wolfhart Pannenberg nur die Konsequenz ziehen, dass nach Paulus »die Zeusverehrung der Griechen sich irgendwie auf den einen wahren Gott beziehen muss, wenn auch ohne volles Bewusstsein von dessen wahrer Identität«²⁵. Paulus praktiziert hier in souveräner Weise, was man heute interreligiösen Dialog nennt.

Diese Offenheit gegenüber der Zeusreligion der Griechen entbindet Paulus drittens freilich nicht von Kritik an bestimmten Götzenbildern, die ihn mit »heftigem Zorn« (V 16) erfüllen, und schon gar nicht von seiner Sendung der Verkündigung des Evangeliums. Dies ist bereits ablesbar an den Reaktionen der Athener auf seine Verkündigung der Auferstehung der Toten. Einige Männer und Damaris schlossen sich ihm zwar an. Andere aber spotteten oder wichen elegant aus: »Darüber wollen wir dich ein andermal hören« (V 32). Damit ist deutlich, dass derjenige, der das Evangelium Jesu Christi einer fremden Welt verkünden will, auch mit Hohn und Spott rechnen muss. Paulus suspendiert aber keineswegs die Verkündigung des Evangeliums, aber er vollzieht seine Mission dialogisch.

Der Grund für seine Mission liegt dabei in der Identifizierung des »unbekannten Gottes« mit dem Schöpfergott der Bibel. Darauf hat Papst Benedikt XVI. mit Recht hingewiesen und zugleich den wahren Kern christlicher Mission aufgezeigt: »Auf dieser Anamnese des Schöpfers, die mit dem Grund unserer Existenz identisch ist, beruhen Möglichkeit und Recht der Mission. Das Evangelium darf, ja muss den Heiden verkündet werden, weil sie selbst im Verborgenen darauf warten (vgl. Jes 42,4). Die Mission rechtfertigt sich dann, wenn ihre Adressaten bei dem Begegnen mit dem Wort des Evangeliums wieder erkennen: Ja, das ist es, worauf ich gewartet habe.«²⁶ In dieser Ur-Erinnerung an den Schöpfergott und deshalb an das Wahre und Gute in jedem Menschen ist es begründet, dass auch die heutige Kirche auf dem religiösen Areopag der gegenwärtigen Lebenswelt der Menschen den verschiedenen Strömungen und pluralistischen Bekenntnissen mit derselben weitherzigen Offenheit begegnen kann, wie sie bereits Paulus auf dem athenischen Areopag praktiziert hat.

Aufenthalt auf dem Areopag der Welt, dialogische Gesprächsbereitschaft mit allen Menschen und missionarische Verkündigung des Evangeliums: Dies sind die drei Lektionen,

24 Papst PAUL VI., *Ecclesiam suam*, Nr. 65.

25 Wolfhart PANNENBERG, *Die Religionen in der Perspektive christlicher Theologie und die*

Selbstdarstellung des Christentums im Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen, in: *Theologische Beiträge* 23 (1992) 305-316, zit. 308.

26 Joseph Kardinal RATZINGER, *Wahrheit, Werte, Macht*. Prüfsteine der pluralistischen Gesellschaft, Freiburg i. Br. 1993, 52.

27 *Nostra aetate*, Nr. 1.

die auch die Kirche heute bei ihrem Verkündigungsauftrag von Paulus zu lernen hat. Auch auf dem religiösen Areopag der heutigen Lebenswelt kann die entscheidende Frage nicht heißen, *ob* die Kirche heute missionarisch sein soll. Die entscheidende Frage ist vielmehr, *wie* sie dies ist, nämlich in einer verbindlichen Offenheit und in einer offenen Verbindlichkeit.

4 Ehrfurcht vor dem Heiligen im interreligiösen Dialog

Nur auf diese Weise kann die Kirche für den interreligiösen Dialog offen sein. Denn gemäß der Aufgabe der Kirche, »Einheit und Liebe unter den Menschen und damit auch unter den Völkern zu fördern, fasst sie vor allem das ins Auge, was den Menschen gemeinsam ist und sie zur Gemeinschaft untereinander führt.«²⁷ Mit dieser positiven Sinnbestimmung hat das Zweite Vatikanische Konzil eine Klärung des Verhältnisses der katholischen Kirche zu den nichtchristlichen Religionen vorgenommen und damit den interreligiösen Dialog offiziell eröffnet. Dahinter steht die Überzeugung, dass Gott in allen Religionen wirkt und dass auch in ihnen Wahrheit und Heiligkeit leben.

Dieses gemeinsame Zeugnis sind die Religionen der heutigen säkularisierten Welt schuldig, die zunehmend nach dem Prinzip »etsi Deus non daretur« lebt. Demgegenüber laden die Religionen dazu ein, nach dem umgekehrten Prinzip »etsi deus daretur« zu leben, und dies können sie zunehmend nur gemeinsam. Der interreligiöse Dialog macht deshalb auf eine grundlegende Schwäche der säkularisierten Gesellschaften Europas aufmerksam, die die Religion völlig in den Bereich des Privaten abgedrängt haben. Die Diskussionen über die so genannte Charta der Europäischen Union haben es an den Tag gebracht, dass die öffentliche Erwähnung Gottes in Europa nicht einmal mehr mehrheitsfähig ist. Muss man daraus den Schluss ziehen, dass das neue Europa auf einer atheistischen Basis errichtet werden soll, wobei sich dieser neuartige Atheismus dadurch auszeichnet, dass er weder anklagt noch polemisiert, dass er die Rede von Gott vielmehr aus der Öffentlichkeit in die Privatsphäre oder gar Tabuzone verbannt und von Gott in gesellschaftlichen Belangen einfach absieht?

Natürlich geschieht dies alles im Namen der Toleranz, die freilich derart überstrapaziert wird, dass sie intolerant zu werden beginnt und demjenigen, der sich der Selbstzensur, die sich unter dem Deckmantel der »political correctness« verbirgt, nicht unterwirft, gleichsam sprachliche Handschellen anlegt, wie beispielsweise der stets groteskere Formen annehmende Kampf gegen religiöse Zeichen in der Öffentlichkeit zeigt.

In dieser Situation und angesichts der wachsenden multireligiösen Begegnungen sind auch wir Christen versucht, unsere Gottesverkündigung abzuschwächen, nur noch fragmentiert zur Sprache zu bringen oder gar zu verstecken. Dass wir damit aber der multireligiösen Begegnung und dem interreligiösen Dialog nicht dienen, ergibt sich bereits aus der Feststellung, dass andere Religionen und Kulturen die eigentliche Bedrohung ihrer Identität nicht im christlichen Glauben erblicken, sondern in der Verachtung und Verdrängung Gottes in den westlichen Gesellschaften. Denn die westliche Vernünftigkeit, die Gott aus dem Blickfeld des Menschen ausgrenzt und dies für die höchste Vernunft erklärt, ermöglicht den interreligiösen Dialog nicht, sondern schreckt andere Religionen und Kulturen von ihm ab. Die absolute Profanität, die sich in Europa herausgebildet hat, ist jedenfalls den religiösen Kulturen von Grund auf fremd. Sie sind vielmehr überzeugt, dass eine Welt ohne Gott keine Zukunft haben kann.

Papst Benedikt XVI. hat deshalb in seiner Vorlesung an der Regensburger Universität mit Recht betont, dass »eine Vernunft, die dem Göttlichen gegenüber taub ist und Religion in den Bereich der Subkulturen abdrängt«, zum Dialog der Kulturen und der Religionen »un-

fähig« ist.²⁸ Demgegenüber verhilft der interreligiöse Dialog auch uns Christen dazu, zur eigenen Identität auch in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit von heute zurückzufinden. Als Christen verletzen wir deshalb keineswegs den Respekt vor anderen Religionen, sondern wir fördern ihn, wenn wir uns zu dem Gott bekennen, der sich in seiner ganzen Menschlichkeit uns in Jesus Christus gezeigt hat. Zumal in der heutigen Situation, in der Gewalt und Terror im Namen von Religion ausgeübt wird und damit der Name Gottes großen Missbrauch erfährt, sind wir Christen verpflichtet, den Gott zu verkünden, der der Gewalt sein Leiden entgegengestellt, der dem Bösen und seiner Macht gegenüber sein Erbarmen aufgerichtet und der am Kreuz nicht mit Gewalt, sondern mit seiner Liebe gesiegt hat, und der heutigen Welt das Zeugnis von der Gewaltlosigkeit des Kreuzes Jesu zu schenken, an dem seine Liebe bis zum Ende ein kategorisches Nein zu jeder Gewalt ausgesprochen hat.

Der interreligiöse Dialog ist zudem dazu geeignet, ein Grundprinzip in Erinnerung zu rufen, das für alle Kulturen grundlegend ist, nämlich die Ehrfurcht vor dem, was dem anderen heilig ist, und damit Ehrfurcht vor dem Heiligen überhaupt. Ohne solche öffentliche Ehrfurcht hat Multireligiosität keinen Bestand. Diesbezüglich zeichnet sich die gesellschaftliche Situation in unseren Breitengraden durch eine ärgerliche Zwiespältigkeit aus: Glücklicherweise kann es sich niemand ungestraft erlauben, das zu verspotten, was den Juden und den Moslems heilig ist. Umgekehrt aber zählt man es zu den grundlegenden Freiheitsrechten, das Heilige der Christen in den Staub zu ziehen und mit Spott zu überschütten. Während es der »political correctness« widerspricht, den Glauben Israels, sein Gottesbild und seine großen Gestalten zu verhöhnen oder den Koran und die Grundüberzeugungen des Islam herabzusetzen, erscheint dort, wo es um Christus und das Heilige der Christen geht, die Meinungsfreiheit als das höchste Gut, das einzuschränken die Toleranz und die Freiheit gefährden würde. Dies wird zumeist politisch mit der seltsamen und für die Demokratie ruinösen Ansicht begründet, dass gesellschaftliche Mehrheiten auch mehr an Spott ertragen müssten. Seit wann gehört es denn zur politischen Kultur einer Demokratie, Mehrheiten privilegiert verballhornen zu dürfen oder es gar zu sollen?

Insofern kann der interreligiöse Dialog auch uns Christen helfen, in der Öffentlichkeit Ehrfurcht vor dem, was uns heilig ist, einzuklagen. Die unabdingbare Voraussetzung besteht freilich darin, dass wir Christen selbst jenen »merkwürdigen und nur als pathologisch zu bezeichnenden Selbsthass des Abendlandes« überwinden, »das sich zwar lobenswerterweise fremden Werten verstehend zu öffnen versucht, aber sich selbst nicht mehr mag, von seiner eigenen Geschichte nur noch das Grausame und Zerstörerische sieht, das Große und Reine aber nicht mehr wahrzunehmen vermag«²⁹. In diesem Kleinmut dürfte auch der tiefste Grund liegen, dass wir in unseren Breitengraden manchmal so unsensibel gegenüber den großen Bedrängnissen und Verfolgungen sind, denen Christen und christliche Kirchen in anderen Regionen der Welt ausgesetzt sind wie in China, Nordkorea und Vietnam, aber auch im Sudan und in Saudi-Arabien und in Lateinamerika. Muss es nicht zu denken geben, dass der Journalist Jan Ross von der Wochenzeitung »Zeit« urteilt, das Christentum sei »die meistverfolgte Religion auf der Welt; wofür sich freilich bei uns kaum einer interessiert, weil es dem abendländischen Selbsthassklischee widerspricht«?

28 *Apostolische Reise seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. nach München, Altötting und Regensburg* 9. bis 14. September 2006. Predigten, Ansprachen und Grußworte (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 174), Bonn 2006, 83.

29 Joseph Kardinal RATZINGER, *Werte in Zeiten des Umbruchs*. Die Herausforderungen der Kirche bestehen, Freiburg i. Br. 2005, 87.

30 AMBROSIIUS, *Brief XVI an Irenäus*, 4.

5 Die christliche Universalität der Liebe Gottes

Nur wenn wir Christen zu den eigenen Wurzeln zurückkehren und unsere Glaubensidentität wieder finden, werden wir für den interreligiösen Dialog fähig. Hier liegt denn auch der tiefste Grund, dass im Blick auf den interreligiösen Dialog vor allem nach Spiritualität und nicht einfach nach Ethik gefragt werden muss. Es ist zwar verdienstvoll, dass ein Weltethos entwickelt wird, um auf der Basis grundlegender Prinzipien wie der Ehrfurcht vor dem Leben, der gegenseitigen Achtung und Liebe, der Gewaltlosigkeit und einer gerechten Weltordnung ein friedliches Miteinander der Menschen und Völker zu fördern. Doch Religion lässt sich nie auf Ethik reduzieren. Denn ohne Bezug auf die Wirklichkeit Gottes werden nicht nur das Hoffnungs- und Trostpotehtial der Religionen, sondern auch der eigentliche Glaubensakt im Sinne des Vertrauens und des Gebetes nivelliert.

5.1 Toleranz gegenüber Gott

In dieser spirituellen Grundhaltung sucht der interreligiöse Dialog nach dem Gemeinsamen und Verbindenden der Religionen. Dies kann aber nur gelingen, wenn die Überzeugungen des je eigenen Glaubens und das Wissen der je eigenen Tradition nicht in den Hintergrund gestellt, sondern zur Geltung gebracht werden. Dessen Herausstellung kann im heutigen Konzert der Weltreligionen aber nur Aussicht auf Erfolg haben, wenn sie behutsam wahrgenommen und zugleich aus der Kernmitte des christlichen Glaubens heraus vollzogen wird. Damit tritt die große Herausforderung an den Tag, vor der wir heute im interreligiösen Dialog stehen und die darin besteht, auch einen dialogfähigen Zugang zur Überzeugung von der »absoluten« Wahrheit des christlichen Glaubens zu erschließen, die mit der Singularität und Universalität der Person Jesu Christi notwendigerweise gegeben ist.

Wie dieses christliche Glaubensbekenntnis im interreligiösen Dialog glaubwürdig vertreten werden kann, dafür hat bereits der Heilige Ambrosius, der große Bischof von Mailand, den entscheidenden Wegweiser gegeben, wenn er die Erlösung darin identifiziert, dass wir Christen »Söhne des Friedens und der Liebe« geworden sind.³⁰ In der Tat: Nur wenn der Gott der Liebe im Mittelpunkt steht und die Kirche als Stadt der Liebe in Erscheinung tritt, kann die Universalität des christlichen Heils glaubwürdig bezeugt werden, wie dies Papst Benedikt XVI. in seiner Enzyklika *Deus caritas est* in eindrücklicher wie eindringlicher Weise dargetan hat.

In diesem Licht der personalen Liebe bedeutet die Universalität des christlichen Glaubens gerade nicht den Absolutheitsanspruch einer sachhaften, allein im Bereich der menschlichen Erkenntnis verorteten Wahrheit, über die wir verfügen und die wir gegen andere Religionen geltend machen könnten. Sie ist vielmehr das Gegenteil von Ausgrenzung und Polarisierung, von Selbstbehauptung und Intoleranz. Die Universalität der Wahrheit, die der christliche Glaube bezeugt, ist eben die Person Jesus Christus, die von sich selbst sagt: »Ich bin die Wahrheit«. Diese Wahrheit ist reine, universale, alles und alle einschließende und nichts ausschließende personale Liebe, die in Jesus Christus erschienen ist, wie Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika *Redemptoris missio* herausgestellt hat: »Die Universalität des Heils bedeutet nicht, dass es nur jenen gilt, die ausdrücklich an Christus glauben und in die Kirche eingetreten sind. Wenn das Heil für alle ist, muss es allen zur Verfügung stehen. Aber es ist klar, dass es heute, wie dies früher der Fall war, viele Menschen gibt, die keine Möglichkeit haben, die Offenbarung des Evangeliums kennenzulernen und sich der Kirche anzuschließen. Sie leben unter sozio-kulturellen Bedingungen, die solches nicht zulassen. Oft sind sie in anderen religiösen Traditionen aufgewachsen. Für sie ist das Heil in Christus

zugänglich kraft der Gnade, die sie zwar nicht förmlich in die Kirche eingliedert – obschon sie geheimnisvoll mit ihr verbunden sind –, aber ihnen in angemessener Weise innerlich und äußerlich Licht bringt. Diese Gnade kommt von Christus, sie ist Frucht seines Opfers und wird vom Heiligen Geist geschenkt. Sie macht es jedem Menschen möglich, bei eigener Mitwirkung in Freiheit das Heil zu erlangen.«³¹

Auf diese Universalität der Wahrheit der Liebe Gottes kann der christliche Glaube auch im Konzert der Religionen heute nicht verzichten, ohne sich selbst, aber auch seinen Dienst an den Menschen preiszugeben. Der undelegierbare Dienst des Christentums in der Gesellschaft besteht vielmehr darin, auf Christus und die in ihm erschienene radikale und universale Liebe Gottes zu verweisen. Entgegen der von der pluralistischen Religions-theologie geforderten »Abrüstung« der Christologie brauchen wir neue Demut, die darin besteht, dass wir Gott so sein lassen, wie er sich selbst versteht und sich uns offenbart hat,³² und neue Toleranz Gott gegenüber,³³ freilich nicht bloß eine formale, sondern eine gehaltvolle Toleranz. Wie wir uns angewöhnt haben, gegenüber den Mitmenschen und ihren Überzeugungen und Lebensweisen tolerant zu sein und ihre Eigenarten zu respektieren, so sollten wir auch gegenüber Gott tolerant sein.

Solche Toleranz Gott gegenüber besteht im Kern darin, dass wir ihm gleichsam »erlauben«, sich uns so zu zeigen und zu schenken, wie er ist und wie er es für uns Menschen für gut befunden hat. Wenn Gott sich entschieden hat, den Menschen dadurch nahe zu kommen, dass er in seinem Sohn selbst Mensch wird, wie können wir da Gott vorhalten, er hätte uns seine Liebe nicht so hautnah und konkret zeigen sollen? Wir sollten diese Nähe Gottes vielmehr zumindest tolerieren, sodann aber dankbar annehmen und daraus leben, und zwar ohne jede Überheblichkeit. Denn Christen, die sich zu dieser in der Person Jesus Christus erfahrbar gewordenen Liebe Gottes bekennen, bezeugen diese Liebe stets in irdischen und oft genug schwachen Gestalten, die hinter diese Liebe zurückfallen. Zum christlichen Glauben gehört deshalb elementar das Eingeständnis und das Bekenntnis, dass er etwas bekennt, über das er gerade nicht verfügt und das er nur in armseliger Weise bezeugen kann, indem er von sich selbst weg weist und auf Christus und die in ihm erschienene radikale und universale Liebe Gottes verweist – wie es Johannes der Täufer getan hat: »Ich bin die Stimme, die in der Wüste ruft: Ebnet den Weg für den Herrn« (Joh 1,23). Nur in dieser auf den kommenden Herrn verweisenden Grundhaltung des Johannes des Täufers lässt sich der spezifische Anspruch des christlichen Glaubens auf universale Wahrheit auch heute glaubwürdig vertreten.

5.2 Universaler Yom Kippur des guten Hirten

Nirgendwo tritt dieser universale Anspruch des christlichen Glaubens so deutlich an den Tag wie am Kreuz Jesu. Gerade als Kreuzesbotschaft ist das Evangelium wirklich frohe Botschaft für den Menschen. Denn das Kreuz Jesu zeigt, dass Gott uns Menschen so wichtig findet, dass er selbst um unseretwillen Mensch geworden ist und gelitten hat. Jesus Christus

31 JOHANNES PAUL II., *Redemptoris missio*, Nr. 10.

32 Vgl. Christoph Kardinal SCHÖNBORN, »Dominus Iesus« und der Interreligiöse Dialog, in: Egon KAPEL-LARI / Herbert SCHAMBECK (Hg.), *Diplomatie im Dienst der Seelsorge*. Festschrift zum 75. Geburtstag von Nuntius Erzbischof Donato Squicciarini, Graz 2002, 113-123.

33 Vgl. Gerhard L. MÜLLER, *Gegen die Intoleranz der Relativisten*. Die Erklärung der Glaubenskongregation »Dominus Iesus«, in: DERS., *Mit der Kirche denken*. Bausteine und Skizzen zu einer Ekklesiologie der Gegenwart, Würzburg 2001, 314-325.

34 SÖDING, *Einheit der Heiligen Schrift?* (wie Anm. 23), 94.

erweist sich am Kreuz gerade dadurch als der gute Hirte, dass er selbst Lamm geworden ist, sich auf die Seite der Lämmer, der Getretenen und Geschlachteten gestellt und sein Leben für die Lämmer hingegeben hat. Am Kreuz Jesu erweist sich deshalb gerade nicht, wie das Kreuz Jesu heute oft missdeutet wird, Gott als grausam. Vielmehr bildet die Grausamkeit der Menschen den Anlass, von der äußersten und schlechthin wunderbaren Zuwendung Gottes zu uns Menschen zu sprechen.

Am Kreuz ist Gott offenbar als der Lebendige, der auf die menschliche Steigerung des Bösen gerade nicht mit Vergeltungsmechanismen reagiert, sondern mit der Steigerung seiner unendlichen Liebe, die auch und gerade die Bereitschaft einschließt, Leiden auf sich zu nehmen. Denn in der äußersten Liebe des sterbend sich hingebenden Jesus geschieht die äußerste Selbstinvestition der Feindesliebe Gottes in die ihm entfremdete Menschheit hinein. So ist das Kreuz Ausdruck und Summe menschlicher Grausamkeit und Ausdruck und Summe der Feindesliebe Gottes. Das Kreuz Jesu enthält in keiner Weise Vergeltungsforderungen, wie wir dies mit menschlichen Augen vermuten könnten, weil die äußerste Grausamkeit des Kreuzes – rein menschlich, beziehungsweise unmenschlich gesehen – Rache bis zum Letzten bedeuten müsste, damit die Welt wieder in Ordnung wäre. Entgegen jeder typisch menschlichen Reaktion setzt Gott selbst aber am Kreuz aller Rache und Vergeltung ein unmissverständliches Ende und praktiziert seine grenzenlose Feindesliebe und Versöhnung.

Weil das Kreuz Jesu selbst zum großen Versöhnungstag Gottes geworden ist, ruft es alle in die Versöhnung. Wie Christus am Kreuz die erbärmliche Gewalttat der Menschen gegen ihn in einen Akt der Hingabe für die Menschen, in einen Akt der Liebe umgewandelt hat, und zwar von innen her, so sind wir Christen berufen und verpflichtet, aus jenem Geist der Versöhnung zu leben, die Christus am Kreuz für die ganze Welt und für alle Menschen gewirkt hat.

Das Kreuz Jesu ist der ständige und universale Yom Kippur. Deshalb steht das Kreuz, die innerste Mitte des christlichen Glaubens, dem interreligiösen Dialog keineswegs im Weg, es weist vielmehr den entscheidenden Weg, dass sich vor allem Juden und Christen, aber auch Muslime und Bekenner anderer Religionen, in einer tiefen inneren Versöhnung gegenseitig annehmen und in ihrer gegenseitigen Versöhnung für die Welt zu einem Ferment des Friedens und der Gerechtigkeit werden sollten. Als Christen dienen wir dann dem interreligiösen Dialog, wenn wir Jesus Christus als den Guten Hirten und die an seinem Kreuz rein gewordene, universale und alle und alles einschließende Liebe verkünden. Die ge-Kreuz-igte Liebe Gottes zu verkünden und selbst im Zeichen des Kreuzes der Versöhnung zu leben, ist eine Botschaft, die auch und gerade die Menschen heute brauchen.

Dieses Bekenntnis zur Universalität der Person Jesu Christi und zur absoluten Wahrheit des christlichen Glaubens an den Gott der Liebe ist ein hoher Anspruch, der zunächst zweifellos »das größte Hindernis beim Aufbau einer konstruktiven Beziehung zwischen den Religionen« darzustellen scheint. Es ist aber dem katholischen Bibeltheologen Thomas Söding Recht zu geben, wenn er in diesem hohen Anspruch geradezu die »Ermöglichung eines Gesprächs« wahr nimmt, »das über den Austausch von Freundlichkeiten hinauskommt«³⁴. Erst auf diesem Niveau vermag der interreligiöse Dialog, der Glaubensüberzeugung und Toleranz nicht als Gegensatz, sondern als gleich wichtig betrachtet und vollzieht, jener Herausforderung gerecht zu werden, vor der wir heute in unserer multireligiös gewordenen Zeit stehen.

Zusammenfassung

Die hohen Erwartungen an ein friedliches Zusammenleben der Menschen in unseren Breiten drängen uns heute den interreligiösen Dialog förmlich auf. Er sollte aus christlicher Sicht die profunde Anerkennung der Gotteserfahrung in den verschiedenen Religionen, aber auch Momente der Kritik diesen gegenüber beinhalten; denn Religion ist per se bei weitem nicht immer ein gesundes Phänomen. Der Apostel Paulus als »christlicher Sokrates« ist in seiner Rede auf dem Areopag in Athen (Apg 17) ein Vorbild für eine gelungene Haltung im Dialog. Gegen Schluss des Beitrags hin wird Gott gegenüber Toleranz eingefordert, so dass wir Gott so sein lassen und verstehen, wie er sich uns geoffenbart hat, bis zum Tod seines Sohnes am Kreuz.

Summary

The great hopes for a peaceful co-existence of human beings in our part of the world really do impose interreligious dialogue upon us. From a Christian point of view, dialogue should include the profound recognition of the experience of God in the different religions, but also moments of criticism with respect to these since religion per se is by far not always a healthy phenomenon. In his speech on the Areopagus in Athens (Acts 17), the apostle Paul, as a »Christian Socrates«, is a model for a successful approach when dialoguing. Towards the end of the contribution tolerance towards God is called for so that we let God be as is and understand how God has revealed himself to us, up to the death of his son on the cross.

Sumario

Las grandes esperanzas que hay sobre una convivencia pacífica de las diferentes personas en nuestras sociedades hacen imprescindible el diálogo interreligioso. Desde el punto de vista cristiano, dicho diálogo debería incluir el profundo reconocimiento de la experiencia de Dios en las diferentes religiones; pero debería incluir también momentos de crítica de dichas experiencias, pues el hecho religioso no es siempre en sí mismo un fenómeno positivo. El apóstol Pablo, como un »Sócrates cristiano«, es con su discurso del Areópago en Atenas (Hechos 17) un ejemplo para una actitud fructífera de diálogo. Al final, el artículo defiende a Dios frente a la tolerancia, es decir, que hay que dejar a Dios ser Dios y comprender cómo se ha revelado, hasta la muerte de su hijo en la cruz.

Freude des Forschens

Das Gesicht des Amadou Hampate Ba aus Mali

von Thomas Friedrich

1 Vorlaut

Der Aufsatz sucht den Kontext des Sahel-Lebens zu beantworten, die behauptete europäische Missionsleistung zu relativieren, die altafrikanische Kulturleistung (oft verschüttet geblieben) zu unterstreichen. Die Sahelzone tritt immer noch als Synonym für Hungersnot und Armut, Verwüstung, Trockenheit, Heuschrecken, Flüchtlinge, Nomadentum auf. Sie formt in den Köpfen des Passanten Klischees aus exotischem Reiz (z. B. dem jährlichen Wüstenfestival afrikanischer Populärmusik in Essakane / Mali seit 2001) neben Abziehbildern periodischer Katastrophen (z. B. der Ernte- und Hungermisere in Niger 2005). Der Aufsatz bedient sich des kategorialen Instrumentariums des französischen Religionsphilosophen Emmanuel Levinas, welcher den Vorurteilen und Prädeterminanten erkenntnistheoretischer Prozesse zuvorkommen möchte und auf das unbedingte Eintreten der Alterität rekurriert, auf deren Selbstmitteilung und i. s. W.¹ »Heimsuchung«: die Alterität tritt nach Levinas entgegen, erscheint insonderheit dem Passanten in ihrem »Antlitz«. Sie betrachtet den Passanten und provoziert ihn, sie direkt »wahr«-zunehmen, sie nicht seinen Ich-Bezügen anzugleichen, sie nicht zu verneinen, ihr apriorisch verpflichtet zu sein: »Das Antlitz spricht mit mir und fordert mich dadurch zu einer Beziehung auf [...]«². Levinas begründet eine altrozentrische Kehre der Erkenntnis-

theorie, welche die konventionelle Handlungskette vom Anschauen (zwischen Subjekt und Subjekt) zum Verdinglichen (zwischen Subjekt und Objekt) zu durchbrechen müht, die insonderheit dem eurozentrischen Zugriff inhärent ist.

Statt Zugriff wird ein Zugang und Zuwarten bevorzugt: als der im frankophonen Raum ausgewiesene Repräsentant der Alterität »Sahel« fasziniert der westafrikanische »Volkskundler in eigener Sache« Amadou Hampate Ba (1900-1991), eigens gefördert durch den französischen Ethnologen Theodore Monod. Selbst Teilhaber des dichten Traditionsgefüges des Sahel, interessiert am schillernden Menschenleben und Bezügenetz dieser Weltregion und ihrer Geschichte steht seine apriorische Verpflichtung der Alterität gegenüber in ihrer Blöße i. S. Levinas' außer Frage; und zeigt sich in geschulter Person überdies in der Lage, sie anerkennend und dialogisch bewahrend einem Dritten, dem streifenden Passanten zu vermitteln: uns zu übersetzen.

Hampate Bas folgendes Porträt als Subjekt eigenen Werdens umschreibt gleichsam seinen Ort genuinen Herkommens: eingebettet in die Zivilisation der alten Fulbe-Reiche und -Familien, jenem riesigen Sprachraum zwischen dem Senegal-Fluss und dem Tschad-See, zwischen den darin kursierenden Verkehrssprachen Mandinka und Bambara³ (eher im subsaharischen Westen) und dem Hausa⁴ (eher östlich), mindestens bilingual durchzogen vom ubiquitären Ful

1 Emmanuel LEVINAS, *Die Spur des Anderen*. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, Freiburg / München 1987, 221; zum Beitrag vgl. zudem: János RIEZ (Hg), *Blick in den schwarzen Spiegel*. Das Bild des Weißen in der afrikanischen Literatur des 20. Jahrhunderts, Wuppertal 2003; Almut SEILER-DIETRICH, *Wörter sind Totems*. Literatur in Afrika, Schriesheim 1995.

2 Emmanuel LEVINAS, *Totalität und Unendlichkeit*. Versuch über die Exteriorität, Freiburg / München 1987, 283.

3 Vgl. Jacob E. MABE (Hg), *Das Afrika-Lexikon*, Wuppertal / Stuttgart 2001, 69.

4 MABE, *Das Afrika-Lexikon* (wie Anm. 3), 242.

(oder auch Fulfulde⁵), lässt sich dieser Ort mit den jahrhundertealten Wanderungen der Fulbe seit 1000 n. C. in Richtung Osten nachvollziehen. Die Fulbe sind nomadisierende Rinderzüchter ursprünglich aus dem Zwischenstromland Senegal und Gambia und wurden zu den wichtigeren Trägern der kämpferischen Islamisierung des subsaharischen Westafrikas; sie waren letztlich erst den französischen (und britischen) Kolonialarmeen ab 1885 waffentechnologisch unterlegen, eine Markierung erst militär-industrieller Eroberung und dann merkantiler Ausbeutung. Fortschreitend hatten die Fulbe über den Sahel hinweg eigene Gelehrtenstaaten gegründet⁶: seit Ende des 15. Jh. im senegambischen Stammland das Futa Toro (deren Bewohner sich künftig Tukulor nannten), ab 1725 in Guinea aus dem ehem. Mandinke-Reich das prosperierende Futa Djalou (eines der größten Sklavenexporteure des Atlantikhandels), kurzzeitig 1818-1862 aus dem vorgefundenen Bambara-Staat von Segou (in der Geographie des mittelalterlichen Mali-Großreichs und späteren Songhay-Staates) das zentrale Reich von Massina im Nigerbinnendelta von Mali und ab 1809 das Kalifat von Sokoto in Nordnigeria und Südniger, dauerhafter konsolidiert mittels Integration der bäuerlich-sesshaften Hausa.

2 Antlitz

*Erlausche nur geschwind
Die Wesen in den Dingen,
Hör sie im Feuer singen,
Hör sie im Wasser mahnen
Und lausche in den Wind:
Der Seufzer im Gebüsch
Das ist der Geist der Ahnen.
Birago Diop⁷*

a Das *Gesicht eines Anderen* (I.) zu betrachten, zu betasten offenbart den Menschen als »geheimnisvolle Möglichkeit« (Béla Balász⁸): jeden Menschen. Von Ham-

pate Ba, dem Dichtergelehrten und Wortsammler der Sahelzone, sind zusammen mit seinen drei großen deutschen Übersetzungen⁹ zwei Photos präsent; beide Porträts zeigen einen heiteren, gelösten alten Mann in feinem afrikanischen Gewand, eines davon mit intellektueller Hornbrille, beidemal wohl dem konzentrierten Gespräch hingegeben. Seine Physiognomie und Mimik drückt die Klarheit dessen aus, der um seine Lebensaufgabe weiß, ihr sogar nachkommen konnte, der seinen ureigenen Bildungsweg von früher Kindheit an bis zur erfüllten Persönlichkeit des Historikers der mündlichen Überlieferung Westafrikas, des Religions- und Sozialwissenschaftlers seines Volkes – genauer: seiner Völker – gehen konnte. »Geschichte einer Ernte« (Ba¹⁰) umschreibt er selbst seine Biographie: der ihm kindheitlich eingelegte Samen sei aufgegangen und habe selbständig Frucht getragen. »Kein Versuch, geschichtliche Entwicklung und Seele der Völker Afrikas zu ergründen, kann als gültig anerkannt werden, wenn er sich nicht auf das über die Zeiten hinweg geduldig von Mund zu Ohr, von Meister an Schüler weitergegebene Erbe an Wissen mannigfachster Art abstützt. Dieses Erbe ist noch nicht verloren. Es ruht im Gedächtnis der letzten Generation seiner Treuhänder, von denen man recht eigentlich sagen kann, daß sie das lebendige Gedächtnis Afrikas sind.« (Ba¹¹).

b Eine andere, zweite Bedeutung von Gesicht – ohne aber in Lavaters, Goethes oder Klages' dynamischer »Ausdruckskunde« zu wildern¹² – entweicht dem Seelenleben: der alte Mann mit seinen das 20. Jh. erfassenden Lebensdaten, die Völkerschaften der Fulbe, Tukulor, Malinke, Dogon, Songhai, Bambara, Mossi, Tuareg, Doforobé durchwandernd, erreisend, trägt insbesondere ein Sehen in sich, eine *Vision* (II.): sein Mandat einerseits (fraglich ist, ob dieses ein »selbstgestelltes«, wie oftmals kommentiert, oder ein vielmehr mitgegebenes ist – eine Begabung): das geistige Erbe seiner Heimat sammeln, das

überlieferte Wissen der Sahelvölker durch Forschung und Erfragung halten und hegen, letztlich die Kultur der Oralität retten; – sein Wissen andererseits, ein erworbenes: jene überlieferte altafrikanische Geistigkeit und Zivilisation in sich tragen, jene »Lebenswissenschaft« (Ba¹³) umfänglich weitergeben und selber weiterlernen. Diese Weise von Gesicht ist eingebunden in eine Hoffnung und bedingt fundamentale Kulturkritik: »Die jungen Führungskräfte bzw. ›modernen‹ Geschäftsführer verwalten mit Hilfe geliehener Codes, Mentalitäten und Ideologien Gesellschaften, die in ihrer eigenen Struktur und Auffassung noch nicht umgeschwenkt sind und die nicht verstehen, warum bestimmte Verpflichtungen hier und bestimmte Strafen dort auferlegt werden« (Ba¹⁴). Die menschliche Sehnsucht nach Identität und hin zum Mysterium der eigenen Wurzeln prallt auf die gegenläufigen Mechanismen der »herrschenden Systeme« (Ba¹⁵), auf das laute ungeheure Räderwerk aus industriell bestimmten Monokulturen, politischen Weltordnungen und Dominanzen, kumulativen Finanzinteressen, mediengesteuerten Bedürfnissen und missbräuchlicher Selbstbereicherung. Dennoch, der »leise Strom« (Wolf v. Aichelburg¹⁶) der Suche des Menschen nach sich selbst, seinem Woher und Wohin, fließt unablässig in seinem Bett.

Die Tradition ist eine Schatzkammer des Wissens. Das Schicksal des Hampate Ba, seine Biographie an einem ausgewiesenen »Schnittpunkt« positioniert zu bekommen, »Brückenbauer« werden zu sollen, so seine Übersetzerin Heidrun Hemje-Oltmanns¹⁷, kann der Leser, die Leserin schon aus den nur drögen Daten erahnen: aus dem Fulbe- und Tukolor-Adel stammend, das pädagogische Milieu seines Familienkontextes atmend, den Griots und Domas lauschend wurde er abrupt und willkürlich der französischen Kolonialschule, der so genannten Geiselschule, abgestellt. Infolgedessen 1921-1942 vielfältig beordert in die Verwaltung – erst strafversetzt und

später befördert – als Schreiber, Sekretär, Dolmetscher und sogar Amtsleiter an verstreuten Kolonialstationen der Sahelzone band er sich dennoch an die afrikanische Tradition zurück und verpflichtete sich selbst lebenslang seinen geistigen Lehrern, dem Genealogen und Erzähler Koulel und dem Sufi-Meister und Marabut Tierno Bokar. 1942-1958 forderte ihn der französische Wüstenforscher Monod für sein *Institute Francais d'Afrique Noir IFAN* nach Dakar an, bewahrte ihn damit vor den seit 1937 andauernden Polizeischikanen gegen Bokars Sufi-Orden der Tidjaniyya¹⁸, der auch er zugehörte, und öffnete ihm die weiten Tore seiner Berufung. Seine Wort-sammelleidenschaft führte Hampate Ba im Auftrag des IFAN durch den Senegal, Burkina Faso, Mali, Guinea, Niger, Mauretanien, Elfenbeinküste, Nigeria und Ghana; er verfolgte seine Hauptthese, die Oralität sei das ernstzunehmende historische Archiv Afrikas, nunmehr wissenschaftlich und rekonstruierte exemplarisch aus über 1000 Befragungen u. a. die kurze Geschichte jenes

5 MABE, *Das Afrika-Lexikon*

(wie Anm. 3), 204.

6 MABE, *Das Afrika-Lexikon*

(wie Anm. 3), 203

7 In: Janheinz JAHN (Hg), *Schwarzer*

Orpheus. Neue Sammlung. Moderne Dichtung afrikanischer Völker beider Hemisphären,

München 1964, 10.

8 Vgl. Béla BALÁSZ, *Die Geschichte von der Logodygasse, vom Frühling, vom Tod und von der Ferne*, Berlin 2003.

9 Vgl. Ba 1986dt., Ba 1993dt. und Ba 1997dt.

(Zu den Werken Bas vgl. den Anhang).

10 Ba 1997dt., 111.

11 Ba 1980dt., 132.

12 Vgl. Georgi SCHISCHKOFF (Hg), *Philosophisches Wörterbuch*, Stuttgart 22/1991, 52f, 56f.

13 Ba 1993dt., 211

14 Ba 1997dt., 112

15 Ebd. 113

16 Vgl. Wolf v. AICHELBURG, *Der leise Strom*. Gedichte Erzählungen Essays, Hildesheim 1993.

17 In: Ba 1995dt., 452f.

18 Der weise Tierno Bokar verstarb im Zuge dieser politischen Verfolgung 1940 in kolonialer Haft. Die islamische Tidjaniyya-Bruderschaft wurde von den Kolonialisten fälschlich in Verbindung mit den antikolonialistischen Hammalisten gebracht. Vgl. Ba 1980fz.

Fulbe-Reiches von Massina am Nigerbogen, welches nur etwa 45 Jahre bestand.¹⁹

Amadou Hampate Ba lebte vordringlich im Zuhören und Sammeln. Nichtsdestotrotz unterbrach er seine IFAN-Arbeit in 1946/47 für ein Sabbatjahr und beteiligte sich in Bamako an der demokratischen Sammelbewegung RDA²⁰, unterbrach sie auch in 1951 für ein Unesco-Stipendium in Paris am *Musee de l'homme* und wieder in 1957 als Kulturberater für *Radio Soudan*. In Vorbereitung der politischen Dekolonialisierung ab 1960 musste er schon 1958 sein »Zuhause« IFAN zum *Institute des Sciences humaines* mit Sitz in Bamako / Mali umbegründen, sollte auch sein Leiter werden und quasi nebenbei 1960-1966 zugleich als Sonderbotschafter Malis in Abidjan / Elfenbeinküste bei seinem Präsidentenfreund Felix Houphouët-Boigny, dem späteren Autokraten, sowie überdies 1962-1970 als Mitglied des Exekutivrats der Unesco fungieren.

Die besagten Schnittpunkte sind die Kreuzlinien zwischen den Zeiten und Völkern, zwischen Beruf und Berufung, Sahel und Frankreich, Tradition und Moderne. 1970 endlich zog er sich aus allen Ämtern heraus, beließ seinen Familiensitz zwischen den Reisen aber in Abidjan und konnte sich exklusiv seinem wissenschaftlichen, ethnographischen und auch literarischen Werk zuwenden. Der größte Teil seiner lebenslangen Notizen ist weiterhin unveröffentlicht, geschweige denn ins Deutsche übersetzt. Eine Sammlung von Aufsätzen²¹ kam in Frankreich zur Publikation, gleicherweise die von ihren Trägern erlaubte Verschriftlichung ansonsten geheimer Initiationstexte wie »Koumen« oder »Kaidara«²². Sein »Wan-grin« aber²³, diese seltsame Eulenspiegelade in der Linie der Griots, errang kaum verfasst schnell die gebührende Anerkennung wichtiger Literaturpreise – und spiegelt gleich den alten oft übersehenen Legenden, obwohl empirisch und realiter unterlegt²⁴, das gewaltige Chiffre einer permanenten Auseinandersetzung zwischen dem einst mi-

litaristischen Europa und dem zivilen Afrika, Repräsentanzen von obrigkeitlicher Gewalt contra couragiertem Scharfsinn.

c Eine dritte Bedeutung von Gesicht weist in den Bereich der Metaphysik, endlich zur Philosophie des Levinas²⁵ hin: dem Hörer und Leser der Äußerungen Hampate Bas tritt ungefragt und schutzlos das bloßgestellte »Antlitz des Anderen« (III.) entgegen. Dieses Andere ist, vereinfacht gesagt, das heimsuchende Nichteuropäische, Nichtwestliche, das Fremde und unbekannt Unvertraute jener alafrikanischen Zivilisation des Wortes. »Gerade in den mündlichen Gemeinschaften aber ist das Gedächtnis am stärksten entwickelt und die Bindung des Menschen an das Wort enger als anderswo. Wo die Schrift nicht existiert, ist der Mensch an sein Wort gebunden; es verpflichtet ihn. Er ›ist‹ sein Wort, und sein Wort zeugt davon, was er ist. Der Zusammenhalt der Gesellschaft selbst beruht auf dem Wert und der Achtung des Wortes« (Ba²⁶). Oralität meint daher nicht vorrangig den Mangel an Literalität oder eine Häufung von Palaver und Mythologie, auch nicht eine Rückständigkeit an Kulturtechniken, sondern insbesondere eine Heiligkeit des Sagens, eine Rückbindung des Sagens an die Religion und eigene gewachsene Historie, eine dialogische Verfasstheit der Sozialgebilde von Familie bis zum Staat.

»Die mündliche Überlieferung ist die große Schule des Lebens, das sie in allen seinen Gesichtspunkten erfaßt. Demjenigen, der nicht in ihr Geheimnis eindringt, dem Rationalisten, der gewohnt ist, alles in klar abgegrenzte Kategorien aufzuteilen, mag sie als Chaos erscheinen, denn eine Trennung in Geistiges und Körperliches ist ihr fremd. Die mündliche Überlieferung bleibt stets menschnah, spricht zu jedem in der ihm zugänglichen Form und offenbart sich entsprechend den Fähigkeiten des Lernenden.« (Ba²⁷). Das Wort (*kuma*), die Sprache ist »göttliches Geschenk«²⁸ und hat eine radikale Kraft; die Träger und Hüter des Wortes – die besagten

Treuhänder –, von Hampate Ba mit »Traditionalisten« umschrieben oder auf Bambara »doma« geheißen, auf Ful »silatigui«²⁹, sind die Wissendmacher und absolut der Wahrheit und Worttreue verpflichtet. Von der Kolonialmacht verfolgt hatten sie sich in den Busch, aufs Land und in die Savanne zurückgezogen.³⁰ Als Meister des Wortes entstammten sie meist einer althergebrachten Handwerks-gilde, waren auch Meister der Hand – das Handwerk ist als Vollendung der unfertigen göttlichen Schöpfung eingerichtet und hochgeschätzt.³¹

Ein Doma ist in seiner bedingungslosen Wahrhaftigkeit abzugrenzen gegenüber dem Beruf des Griots, einzig nur der wiederum den Spielraum zwischen Minnesänger und Hofnarr genießen und ausnutzen darf, das Wort feiern oder beugen darf.³² »Das Wort, das seine zeugende und aktive Kraft aus dem Heiligen schöpft, steht nach der afrikanischen Überlieferung in unmittelbarem Zusammenhang mit der Erhaltung oder Störung der Harmonie im Menschen selbst und in der Welt, die ihn umgibt. Aus diesem Grund gilt das Lügen in den meisten oralen Gesellschaften als richtiggehendes moralisches Gift, so auch im alten Afrika. Wer lügt, tötet seine bürgerliche, religiöse und okkulte Person. Er trennt sich von sich selbst und von der Gesellschaft ab, weshalb es sowohl für ihn selbst als auch für seine Angehörigen besser ist, wenn er stirbt, statt so weiterzuleben.« (Ba³³)

d Hampate Ba zeigt eine Bewahrung von Würde unter erschwerten Bedingungen, zeigt mit seinen Forschungen ein Werk der Versöhnlichkeit und eine ausgesprochene Sensibilität für den Dialog, wie es nur wenige, z. B. auch Martin Buber, vermochten. Dem Leser ist sein bescheidener Humor, der seine selbstironische Beschau der Memoiren³⁴ einschließt, empfohlen. Langsam wächst die Idee einer vierten Bedeutung: Gesicht als tanzende *Maske* (IV.) einer kultischen Inszenation und einer »imaginativen Identifikation« (Chinua Achebe³⁵), als Bot-schafter einer Transzendenz: eine Friedens-

kraft, die weitere Zerstörung verbietet. »Wenn man dich nicht versteht, werde nicht böse, ereifere dich nicht, rege dich nicht auf, sondern versuche den zu verstehen, der dich nicht verstanden hat, und sobald du ihn verstehst, wirst du wissen, warum er dich nicht verstanden hat, und nun wirst du deinen Standpunkt verändern können, damit er dich versteht.« (Ba³⁶)

Das Ich ist sowohl Schöpfer des eigenen Werdens als auch Geschöpf des eigenen Seins. Jeder Mensch ist Maßstab allein für sich selbst, allerdings ein verbindlicher, nicht wählbarer, vergleichbar nur mit sich in seinem Lebensgang und -geschick betrachte seiner Zeit, seinem Ort und seiner Herkunft. Seine Übereinstimmung von Dasein und Wort, die Koinzidenz seiner Persönlichkeit zeugt diese Friedenskraft. Bei den nomadischen Fulbe hat der Begriff des »Wortes« (*haale*) den Sinn und das Prädikat »Kraft verleihen, geben«³⁷; bei uns wahrnehmungsreduktiven Europäern, dem Passanten der westlichen Hemisphäre, könnte allenfalls der alte Begriff der ›Bildung‹ zutreffen, sofern seine Ver-

19 Vgl. Ba 1984fz.

20 Die RDA, *Rassemblement Democratique Africain*, arbeitete in den 1940ern / -50ern auf die politische Unabhängigkeit der westafrikanischen Länder hin und war von L. S. Senghor initiiert.

21 Vgl. Ba 1976fz., Ba 1993fz.

22 Vgl. Ba 1961fz., Ba 1969fz. und Ba 1994fz (b).

23 Vgl. Ba 1973fz., Ba 1986dt.

24 Tatsächlich begegnete Hampate Ba dem Dolmetscher »Wangrin« (Deckname) in 1912 und wieder 1927 zu ausführlichen Gesprächen.

25 LEVINAS, *Die Spur des Anderen* (wie Anm. 1), 221.

26 Ba 1980dt, 132.

27 Ebd., 133.

28 Ebd., 133.

29 Ebd., 138.

30 Die Kolonialisten wollten eine sozio-religiöse *tabula rasa* herstellen, praktizierten daher eine gesinnungsgeleitete Pression.

31 Ba 1997dt., 105.

32 Ebd., 108.

33 Ba 1980dt., 136f.

34 Vgl. Ba 1993dt., 1997dt. oder 1991fz., 1994fz (a).

35 Chinua ACHEBE, *Ein Bild von Afrika*. Essays, Berlin 2000, 155.

36 Ba 1995dt., 457.

37 Ba 1997dt., 101.

wendung die überkommene, antiquierte des »Stechlin« Fontanes noch sein kann: als die einer individuell realisierten Menschlichkeit voller Selbstironie und kommunikativer Erschließung von Welt. Ein Schlußwort des Amadou Hampate Ba? »Die einzig wahre Zivilisation ist etwas Inneres.«³⁸

3 Nachklang

Mittels der Bildungsgestalt des Sahel, des Bildungswortes erfolgt die Eingliederung der Einzelnen in den religiösen Zusammenhang des Umgreifenden. Sozialität und Religiosität bilden eine Einheitlichkeit: allein das »gute harmonische Leben in Frieden« (Sundermeier³⁹) zähle, ziele auf eine Ethik der in sich kohärenten Gemeinschaft. Die altafrikanische Kulturleistung ist nicht dogmatisch fixiert, resultiert nicht in einer gegebenen Lehre, aber ist *religio* i. S. von Bindung⁴⁰: »Religion lebt vom Hören, vom Empfangen.« (Sundermeier⁴¹). Sie bindet über den Mythos, über Weisheiten und Sprichworte das traditionale Gemeinwesen nach innen an einem fließend wechselseitigen, aber unumgehbaren Wertekodex mit der Prämisse, das Leben zu erhalten und zu wiederholen, überlässt nach außen unmissionarisch anderen Kodices ihre Toleranz oder Indifferenz⁴², gibt sich verletzlich. Der solidarische Innenbezug ist gefährdet, aber durch seine Insularität, d. h. seine Unverbindlichkeit im Außenbezug, seine begrenzte Reichweite. »Weil der Afrikaner aus dem Glauben an die Lebenskraft lebt, entsteht eine Wechselbeziehung zwischen ihm und seinen Mitmenschen, zwischen ihm und der Natur, zwischen ihm und dem höchsten NTU, d. h. Gott [...] Der Mensch als bloßes Individuum gesehen, ist für ihn nicht denkbar. Er ist eingebunden in die Generationenkette, zehrt von der Lebenskraft seiner Ahnen. Sein Trachten geht vor allem danach, die Lebenskraft weiterzugeben.« (Erwin Mock, *Afrikanische Pädagogik*⁴³).

Das altafrikanische Bildungswort aber noch vor der islamischen Koranschulung, geschweige denn vor dem europäischen Kolonialanspruch – soweit ist es aus Hampate Ba erschließbar –, bedeutet das familienzentrierte Zuhörenlernen inmitten eines Stroms von Legenden, Erzählungen, Parabeln, Historien und meint die praktische Bewährung des Gehörten in den Gemeinschaften korporierter Altersklassen⁴⁴ und auch im späteren Ritus der jahrelang vorbereiteten, schmerzlichen Initiation⁴⁵. »Das Wort hat Kraft, es wirkt bis in die Körperlichkeit hinein. Das gute Wort bewirkt Fruchtbarkeit und schafft Frieden« (Sundermeier⁴⁶). Der personalen Demut und Selbstkontrolle dienen kollektive Übungen. Anfänglich wirken im Bildungsgeschehen kindliche Spiele unterstützend mit, später lehrlingsähnliche Verhältnisse in Handwerk, Gewerbe und den Künsten. Die Initiation als kollektiver Übergangsritus und Standhaltungsforderung ist symbolischer Tod und symbolische Wiedergeburt in einem, geht mit Absonderung, Prüfungen und Angsterfahrungen einher. »Die Übergänge zum vollen Erwachsenenstatus sind kollektive Ereignisse, die Bruchstellen im Alltag markieren, durch die das Übernatürliche in die Welt kommt« (Zitelmann⁴⁷). Erst ab 42 Lebensjahren wird einer Person die Fähig-

38 Ba 1995dt., 460f.

39 In: MABE, *Das Afrika-Lexikon* (wie Anm. 3), 520.

40 Theo SUNDERMEIER, *Fremd-Vertraut*, in: D. LÜDDECKENS (Hg), *Begegnung von Religionen und Kulturen*. Festschrift für Norbert Klaes, Dettelbach 1998, 19-34, 22.

41 SUNDERMEIER, *Fremd* (wie Anm. 40), 32.

42 Vgl. MABE, *Das Afrika-Lexikon* (wie Anm. 3), 50; Heinrich LOTH, *Vom Schlangenkult zur Christuskirche*. Religion und Messianismus in Afrika, Berlin 1985, 27.

43 In: LOTH, *Schlangenkult* (wie Anm. 42), 26.

44 Vgl. MABE, *Das Afrika-Lexikon* (wie Anm. 3), 35f.

45 MABE, *Das Afrika-Lexikon* (wie Anm. 3), 258f.

46 In: MABE, *Das Afrika-Lexikon* (wie Anm. 3), 520.

47 In: MABE, *Das Afrika-Lexikon* (wie Anm. 3), 258.

48 Ba 1986, 360f.

keit und Reife zugesprochen, Wissen nicht nur zu rezipieren, sondern auch fundiert weitergeben zu können.

Hampate Ba ist einer der grenzgängigen Schmuggler zwischen den Gemeinden, transferiert das Bildungswort von Gemeinwesen zu Gemeinwesen im Sinne einer dialogischen Friedenskraft. An ihm konkretisiert sich die moralische Harmoniegemeinschaft des alten Sahel gegen die ehrgeizige Konkurrenzgesellschaft des neuen Europa. Die altafrikanische Bildung vermittelt Lebenssinn und erreicht eine Haltung des »Lachens«: d. h. eine der Friedfertigkeit, die sich mit Senghor auch als innere Harmonie und ehrfurchtvoller Mut beschreiben ließe, »une dimension humaine« (Ba⁴⁸).

**Publikationen
von Amadou Hampate Ba:
deutsche versus französische
Übersetzungen**

- ♦ Das Wort überbrückt Jahrhunderte, in: Al IMFELD (Hg), *Verlernen was mich stumm macht*. Lesebuch zur afrikanischen Kultur, Zürich 1980, 132-139.
- ♦ *Wangrins seltsames Schicksal*. Oder die listigen Ränke eines afrikanischen Dolmetschers. Ein Schelmenroman aus Afrika. Mit einem Nachwort von Peter SCHUNCK, Frankfurt/M. 1986.
- ♦ *Jäger des Wortes*. Eine Kindheit in Westafrika. Mit einem Nachwort von Heidrun HEMJE-OLTMANN, Wuppertal 1993.
- ♦ *Die geheimnisvollen Zeichen des Kaidara*. Eine Erzählung aus Afrika, Lahr 1994.
- ♦ Die lebende Überlieferung, in: Marie-Helene GUTBERLET/Hans-Peter METZLER (Hg), *Afrikanisches Kino*, Unkel 1997, 100-113.
- ♦ *Oui mon commandant ! In kolonialen Diensten*. Zweiter Band der Lebenserinnerungen, Wuppertal 1997
- ♦ *Koumen*. Texte initiatique des pasteurs peuls, Paris 1961.
- ♦ *Kaidara*. Recit initiatique peul, Paris 1969.
- ♦ *L'étrange destin de Wangrin ou Les Roueries d'un interprète africain*, Paris 1973.
- ♦ *L'éclat de la grande étoile*, Paris 1976.
- ♦ *Vie et enseignement de Tierno Bokar, le sage de Bandiagara*, Paris 1980.
- ♦ *L'empire peul du Macina*, Paris 1984.
- ♦ *Amkoullé, l'enfant peul*. Memoires, Arles 1991.
- ♦ *Aspects de la civilisation africaine*, Paris 1993.
- ♦ La Tradition vivante, in: *Lettre Internationale* 21 (1993) 46-54.
- ♦ *Oui mon commandant*, Arles 1994a.
- ♦ *Contes initiatiques peuls*. Njeddou, mère de la calamité, Paris 1994b.
- ♦ *Petit Bodiel et autres contes de la savanne*, Paris 1994c.
- ♦ *Jesus vu par un musulman*, Paris 1994d.

Feierliche Verabschiedung von Prof. Dr. Dr. h.c. Francis X. D'Sa SJ

Am 31. Januar 2008 verabschiedete die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Würzburg Herrn Prof. Dr. Dr. h. c. Francis X. D'Sa SJ. Der aus Indien stammende Jesuit war seit dem Sommersemester 2003 am Stiftungslehrstuhl Missionswissenschaft und Dialog der Religionen als Gastprofessor tätig gewesen. Seine Abschiedsvorlesung, an die sich ein von der Fakultät ausgerichteter Empfang im Lichthof der Universität anschloss, hielt er zu dem Thema »Die Mission der Theologie«. Im übervollen Hörsaal 318 konnte Dekan Prof. Dr. Dr. Hans-Georg Ziebertz dazu annähernd 200 Zuhörer begrüßen.

Für die Stifter des Lehrstuhls, Promotio Humana-Stiftung und Verein zur Förderung des interkulturellen und interreligiösen Dialogs sowie missio München, sprachen Prof. em. DDr. Dr. h. c. Hans Waldenfels SJ und missio-Präsident P. Eric Englert OSA Grußworte. D'Sa könne man nur als Glücksfall bezeichnen, so Waldenfels. Als exemplarisch lobte Englert die Weite seines Denkens und seine Fähigkeit, in einem dynamischen Entwicklungsprozess die theologische Tradition weiterzuführen und Brücken zwischen den Religionen und Kulturen zu bauen. Englert betonte auch das Anliegen der Stifter, Missionswissenschaft an einer staatlichen Universität in einem eher säkularen Umfeld nachhaltig zu verorten.

Für die Diözese Würzburg sprach Domkapitular Dr. Helmut Gabel. Er wies auf das umfangreiche Engagement D'Sas inner-

halb des Bistums hin, betonte aber auch die durch ihre Bescheidenheit wirkende und Begegnung verkörpernde Persönlichkeit. Die rhetorisch ausgefeilte eigentliche Würdigung seitens der Fakultät, die Laudatio, wurde von Prof. Dr. Erich Garhammer vorgenommen. Er stellte die weltweite wissenschaftliche Reputation heraus, aber auch das große soziale Wirken, das vor allem in dem von D'Sa initiierten Projekt Maher – einem interreligiösen Projekt, das sich der Rehabilitierung misshandelter indischer Frauen und deren Kinder annimmt – seinen Ausdruck findet. Seine Abrundung fand der offizielle Teil durch eine Geste musikalischer Art: Ihren Dank brachten die Studierenden mit dem Irischen Segensgruß achttimmig zum Ausdruck. »Until we'll meet again« wird hoffentlich schon bald in Erfüllung gehen.

Die zahlreichen Gäste, die aus nah und fern angereist waren, um D'Sa am Ende seiner über 35-jährigen Lehrtätigkeit die Ehre zu geben, wurden Zeugen einer Vorlesung, die man zweifellos als Vermächtnis, ja als Summe seines Denkens bezeichnen kann und die in diesem Heft dokumentiert ist.

Jürgen Lohmayer

In Memoriam

Prof. Dr. Heribert Bettscheider SVD 1938-2007

Am 11. Dezember 2007 verstarb nach langer Krankheit P. Heribert Bettscheider SVD. Am 15. Mai 1938 in Wiesbach, Saarland, geboren, trat er 1957 in das Noviziat der Steyler Missionare in St. Gabriel, Mödling bei Wien, ein. Nach Abschluss seines Philosophicums in St. Gabriel setzte er seine

theologischen Studien an der Pontificia Università Gregoriana in Rom fort, die er 1966 mit dem Doktorat abschloss. Die Priesterweihe empfing er 1964 im Terziat der Steyler Missionare zu Nemi (Rom). Seine Lehrtätigkeit im Fach Fundamentaltheologie begann er 1967 an der Philosophisch-Theologischen Hochschule SVD St. Augustin in Sankt Augustin. Von 1971 bis 1980 war er Rektor der Hochschule, von 1995 bis 2007 Direktor des Missionswissenschaftlichen Instituts St. Augustin. Als Mitglied in den verschiedensten ökumenischen und theologischen Vereinigungen war er in vielen Tagungen in Europa, Amerika, Afrika und Asien präsent. Seine zwischenzeitliche Lehrtätigkeit in Ledalero, Flores – Indonesien, öffnete ihm konkret den Horizont für die Anliegen der Weltkirche.

Besonders widmete er sich in seinen Arbeiten und Publikationen den großen Anliegen der Weltmission sowie in neuerer Zeit der Mission in Europa. Das »Projekt Europa« stellte eine Herausforderung dar, den traditionell christlichen Kontinent einer kritischen Analyse zu unterziehen und unter den heutigen pluralistischen Bedingungen der Globalisierung den missionarischen Auftrag der Kirche neu zu reflektieren. Ausgangspunkt und treibende Kraft des kompetenten und allseits geschätzten Theologen war und blieb die Konzilsaussage vom missionarischen Wesen der Kirche, das seinen Ursprung in Gott selber hat und als Ziel im Horizont der Welt das endgültige Heil der gesamten Menschheit anstrebt. Nicht umsonst gehörten zum Repertoire seines missionstheologischen Schaffens Fragenkreise wie Inkulturation und Interkulturalität, Dialog der Religionen und Weltverantwortung auf unterschiedlichen Ebenen, immer gestützt auf die Grundlagen des christlichen Glaubens.

Joachim G. Piepke

Theologische Abschlussarbeiten

Zur Missionswissenschaft und Religionswissenschaft
Im akademischen Jahr 2006 | 2007

Die ZMR veröffentlicht unter diesem Titel einen jährlichen Informationsdienst, der Abschlussarbeiten im genannten Themenbereich registriert und auf in Arbeit befindliche Dissertationen hinweist. Andere Graduierungen werden insoweit berücksichtigt, als die entsprechenden wissenschaftlichen Arbeiten mindestens das Prädikat »gut« erreicht haben. Die Themenbereiche sind wie folgt definiert

Missionswissenschaft
einschließlich der Missionsgeschichte

Religionswissenschaft
einschließlich der Religionsgeschichte

Interreligiöser und interkultureller Dialog

Theologische Inkulturation und ortskirchliche Entwicklungen

Theologie der Religionen

Christliche Soziallehre, Kirchen- und Theologiegeschichte im Kontext der genannten Themenbereiche

Die Umfrage erfolgte bei allen katholisch-theologischen Lehrstühlen der Bundesrepublik Deutschland, Österreichs und der Schweiz.

Augsburg

Theologische Fakultät der Universität Augsburg

Hallermayer, Evi

Filme analysieren – Kulturen verstehen. Über Akira Kurosawas »Yojimbo« und seine beiden Remakes »Per un pugno di dollari« und »Last Man Standing«
Promotion,
Prof. T. Hausmanning,
2007

Bamberg

Theologische Fakultät der Otto Friedrich Universität

Tokarski, Irene

Kirche und Partizipation in Bolivien. Die Option für die Armen der bolivianischen Kirche im Partizipationsprozess zur Armutsreduzierungsstrategie Poverty Reduction Strategy Paper.
Dissertation,
Prof. M. Heimbach-Steins,
2006

Bonn

Theologische Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität

Emebo, Blaise

Healing and Wholeness in African Traditional Religion, African Islam and Christianity
Promotion,
Prof. H. Waldenfels,
2006

Ibscher, Svenja Barbara

Ein fehlgeschlagener Missionsversuch? – Die Dominikanerinnen von Bethanien in Indonesien in der Nachkriegszeit
Staatsexamensarbeit,
Prof. G. Muschiol,
Mai 2006

Kim, Kyong-Kon

Der Mensch und seine Erlösung nach Son-Buddhismus und Christentum. Bojo Chinul und Karl Rahner im Vergleich
Promotion,
Prof. H. Waldenfels,
2006

Obikwelu, Polycarp Chuks

Contextual application of Christian social teaching on political ethics in the light of the pronouncements of the symposium of the episcopal conference of Africa and Madagascar in the era of globalisation
Promotion,
Prof. L. Roos,
2006

Fribourg**Theologische Fakultät der Universität Freiburg Schweiz****Billy, Léocadie**

La pauvreté anthropologique selon Engelbert Mveng
Lizentiat,
Prof. B. Bujo,
2007

Consolateur, Innocent

La conception du pouvoir dans la sagesse rwandaise. Tradition et christianisme pour un monde meilleur
Lizentiat,
Prof. B. Bujo,
2007

Mengue, Sabine

La conception de l'autorité chez les Beti du Cameroun et dans les documents du Concile Vatican II. Approches éthiques
Lizentiat,
Prof. B. Bujo,
2007

Neuhold, David

Religion und Freiheit – Franz Kardinal König 1905-2004. Ein theologisches und politisches Profil
Dissertation,
Prof. M. Delgado,
2007

Rudacogora, Emmanuel

L'ethnisme comme défi à l'Église-Famille en Afrique. Le cas du Nord-Kivu. Pour une éthique de la solidarité
Dissertation,
Prof. B. Bujo,
in Bearbeitung

Randriamahefa, François de Paul

L'être »un« de la bible compris à travers l'être »un« de la pensée malgache, le fihavanana par généalogie. Essai d'une théologie biblique
Dissertation,
Prof. B. Bujo /
Prof. Ph. Lefebvre,
in Bearbeitung

Scholz, Karl-Heinz

Die Umushingantahe in Burundi und das Friedenskonzept
Dissertation,
Prof. B. Bujo,
in Bearbeitung

Graz**Theologische Fakultät der Karl-Franzens-Universität****Feichtinger, Christian**

Weiblichkeitskonzeptionen im puranischen Shivaismus
Magisterium,
Prof. T. Heimerl,
2006

Papp, Tibor

Die Grundprinzipien der christlichen Soziallehre in der westlichen und östlichen Theologie – Momente der gegenseitigen Befruchtung
Dissertation,
Prof. L. Neuhold /
Prof. G. Larentzakis,
2006

Pirker, Richard

Priesterliche Existenz. Karl Rahners Amtsverständnis im Kontext von Theologie und Konzil
Dissertation,
Prof. B. Körner /
Prof. R. Bucher,
2006

Ringhofer, Margret

Aggressivität und Gewalt. Humanwissenschaftliche und bibeltheologische Perspektiven mit besonderer Berücksichtigung der Genderproblematik
Magisterium,
Prof. W. Schaupp,
2006

Saenz, José Manuel

Der Heilige Stuhl und Franco. Vatikanischer Pragmatismus im Spanischen Bürgerkrieg
Dissertation,
Prof. M. Liebmann /
Prof. H. Schwendenwein,
2006

Steller, Caroline

Das christliche und das buddhistische Menschenbild im Vergleich
Magisterium,
Prof. K. M. Woschitz,
2006

Innsbruck**Theologische Fakultät
der Leopold-Franzens-
Universität****Aruldoss, Lawrence**

Faith Sharing Communities.
A New Pastoral Option to
Promote Stable Families in the
Diocese of Ahmedabad
Dissertation,
Prof. F. Weber/
Prof. S. Leher,
2007

Bala Swamy, Pamisetty

Basic Ecclesial and Human
Communities. A New Way of
Being Church in Andra Pradesh
Dissertation,
Prof. F. Weber,
in Bearbeitung

Banackissa, Yvon

Les Fraternités paroissiales
au Congo-Brazzaville
Dissertation,
Prof. F. Weber,
in Bearbeitung

Lusasi-Tampiku, Gustave

Sectes au Congo-Kinshasa
Diplomarbeit,
Prof. K. H. Neufeld,
2007

Mboma, Franklin

La crise congolaise et
l'évangélisation
Dissertation,
Prof. K. H. Neufeld,
in Bearbeitung

Niedertscheider, Sarah

Maher – »It's like home«.
Eine qualitativ-empirische
Untersuchung zu Leiderfah-
rungen von indischen Frauen als
eine Anfrage an die Kreuzes-
theologie
Diplomarbeit,
Prof. F. Weber,
2007

Obeng, Anthony

Der Ruf nach Heilung als theo-
logische und pastorale Heraus-
forderung. Im Kontext der
katholischen Kirche in Ghana
Dissertation,
Prof. F. Weber,
in Bearbeitung

Owuor Onyango, Antony

Today's Mission of the Church
in the Diversity oft Pastoral
Challenges in Homa-Bay
Diocese, Kenya
Lizentiatsarbeit,
Prof. F. Weber MCCJ,
2006

Turyamureeba, Roberto

Catechists in the building and
realisation of a local, stable
and mission-oriented church.
Challenges and prospects in the
ministry of catechists in Uganda
with special reference to
Mbarara Arch Diocese
Diplomarbeit,
Prof. F. Weber,
2007

Vadappuram, Jose

The Mission of the Catholic
Church among the Santal
Dissertation,
Prof. F. Weber,
in Bearbeitung

Xavier, Johny

The Christology of Bede
Griffiths in the Light of Dominus
Iesus
Dissertation,
Prof. L. Lies/
Prof. F. Weber,
2007

Mainz**Theologische Fakultät
der Johannes Gutenberg-
Universität****Bohnert, Cristono**

Die christliche Mission im
paraguayenischen Chaco im
20. Jahrhundert
Dissertation,
Prof. M. Sievernich,
in Bearbeitung

Dahmen, Claudia

Landpastoral in Brasilien
am Beispiel von Schwester
Dorothy Stang 1931-2005
Diplomarbeit,
Prof. M. Sievernich,
2007

Glüsenkamp, Uwe

Das Schicksal der Jesuiten aus
der Oberdeutschen und den
beiden Rheinischen Provinzen
nach ihrer Vertreibung aus den
Missionsgebieten des portugie-
sischen und spanischen Patro-
nats 1755-1809
Dissertation,
Prof. J. Meier,
2007

Krauß, Christoph

Die katholische Kirche und
die Sklaverei im 19. Jahrhundert.
Das Breve Gregors XVI.
und die theologische Diskussion
seiner Zeit.
Diplomarbeit,
Prof. J. Meier,
2007

Münster**Theologische Fakultät
der Westfälischen Wilhelms-
Universität Münster****Brinkschmidt, Maria**

Solidarität ex analogia passionis. Versuch der Begründung einer motivationsstarken, pluralismusfähigen und antipaternalistischen Fernsten-Solidarität im Anschluss an Michael Walzer und Johann Baptist Metz
Diplomarbeit,
Prof. G. Collet,
2006

González Guilá, Jennifer

Basisbewegung in Nicaragua und El Salvador im Vergleich
Staatssexamensarbeit,
Prof. G. Collet,
2007

Huppertz, Stefan Maria

»Mission« im postmodernen Deutschland? Bestandsaufnahme und Überlegungen zur NeuEvangelisierung
Diplomarbeit,
Prof. G. Collet,
2007

Thamarassery, Josey James

Church Sign and Sacrament of Unity Evangelization in India
Dissertation,
Prof. G. Collet/
Prof. U. Schmälzle,
2007

Passau**Theologische Fakultät der
Universität Passau****Berger, Lena**

Maras in El Salvador. Jugendbanden als Ausdruck der Gewaltkultur des Landes
Diplom,
Prof. M. Zechmeister,
2007

Bönig, Constanze

Der Zivilisationskonflikt zwischen Realität und Konstruktion. Hintergründe und innere Dynamik des Konflikts zwischen der islamischen Welt und dem Westen
Diplom,
Prof. M. Zechmeister,
2007

Reis, Sina

Partizipation der Zivilgesellschaft am PRS Prozess in Bolivien
Diplom,
Prof. M. Zechmeister,
2007

Ukeh, Chibuike O.

Spirit – Between Man and God. An Igbo-African Christian Appreciation
Promotion,
Prof. H. Stinglhammer,
2006

Wöhr, Stefanie

Die Verehrung der »Virgen de Guadalupe« in Mexiko. Untersuchung der identitätsstiftenden Wirkung einer Marienerscheinung
Diplom,
Prof. M. Zechmeister,
2007

Salzburg**Theologische Fakultät der
Paris Lodron Universität****Berghammer Christian**

Die Debatte zwischen Walter Kasper und Joseph Ratzinger über das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche
Diplomarbeit,
Prof. G. M. Hoff,
2007

Brandner, Lisa

Die Rolle Kardinal Königs im Zweiten Vatikanischen Konzil
Diplomarbeit,
Prof. D. Winkler,
2007

Koppler, Reinhard

Katholische Kirche und Interreligiöser Dialog. Überlegungen unter Berücksichtigung des Dialogs mit dem Islam
Diplomarbeit,
Prof. C. Ozankom,
2006

Wiedemann, Georg

Gastfreundschaft – eine Möglichkeit zur Versöhnung? Eine Untersuchung im historisch-biblischen und interkulturell-religiösen Kontext
Diplomarbeit,
Prof. C. Ozankom,
2006

Yombo, Gervais Protais

Karl Rahner und die Anonymen Christen in Ma KOUA Rep. Kongo-Brazzaville
Dissertation,
Prof. H.-J. Sander,
2006

St. Augustin**Philosophisch-Theologische
Hochschule
der Steyler Missionare****Blöse, Markus**

Die Sinus-Milieu-Studie. Eine pastoral-soziologische Reflexion
Diplom,
Prof. B. Lutz,
2007

Genshen, Zhao

Die Missionsarbeit der Steyler Missionare in der Kaomi-Region China in den Jahren 1938-1945
Diplom,
Prof. M. Üffing,
2007

Hassenforder, David

Die missionarische Dimension des katholischen Religionsunterrichts in Deutschland
Diplom,
Prof. G. Birk,
2007

Kollar, Miroslav

Ein Leben im Konflikt P. Franz X. Biallas SVD 1878-1936, China-missionar und Sinologe im Licht seiner Korrespondenz
Promotion,
Prof. R. Malek,
2006

Li Jingxi, Franz

Die christliche Idee der Erlösung im heutigen China. Wie verstehen die chinesischen Intellektuellen die Idee der christlichen Erlösung im heutigen China?
Lizentiat,
Prof. J. Piepke,
2006

Li Liang, Peter

Die Kollegialität der Bischöfe mit dem Papst nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil
Lizentiat,
Prof. J. Piepke,
2006

Mwania Musau, Patrick

Die afrikanische Frau als Trägerin des Evangeliums Ihre Rolle und Funktion im Missionsgeschehen der Kirche in Afrika
Promotion,
Prof. E. Nunnenmacher,
in Bearbeitung

Okoro, George

The place of women in the Igbo-Church as a family
Promotion,
Prof. B. Lutz,
in Bearbeitung

Shen Lianguo, Josef

Evangelisierung durch Medien im heutigen missionarischen Umfeld Deutschlands unter besonderer Berücksichtigung der Radioverkündigung in Deutschland
Lizentiat,
Prof. E. Nunnenmacher,
2006

Sourek, Patrick

Rezeption des Werks des spanischen Rechtsgelehrten Francisco de Vitoria OP in jüngster Zeit
Promotion,
Prof. K. J. Rivinius,
in Bearbeitung

Thien, Vu Chi

Missionsmethode und Inkulturation nach Alexander de Rhodes 1593-1660 in Vietnam im 17. Jahrhundert
Lizentiat,
Prof. M. Üffing,
2006

Vithayathil, Prabha Mary

Die Geschichte der Thomaschristen in Kerala
Diplom,
Prof. M. Üffing,
2007

Yuexia, Liu

Chinesischen Jungfrauen Zhennü. Ideal und Wirklichkeit in der chinesischen Missionsgeschichte
Diplom,
Prof. R. Malek,
2006

St. Georgen**Philosophisch-Theologische Hochschule in Frankfurt am Main****Demele, Markus**

Spar- & Kreditgruppen des Kolpingwerk Uganda. Ein nachhaltig effizienter Beitrag zu menschlicher Entwicklung?
Diplom,
Prof. B. Bemunds,
2006

Fuhrmann, Dorothea

Abrahams Vermächtnis oder Die Erbgemeinschaft im Trialog. Eine Studie über die Möglichkeit eines Trialogs zwischen Juden, Christen und Muslimen
Diplom,
Prof. W. Löser,
2007

Mawanzi, César Ndombe

Das symbolische Denken als Schlüssel zum Verständnis der negro-afrikanischen Bantu-Weltanschauung. Eine religionsphilosophische Deutung im Anschluss an die Kulturphilosophie Ernst Cassirers
Dissertation,
Prof. L. Bertsch,
2005

Mbano, Dunstan

Ecclesiological Trends in the Catholic and Protestant Churches and their Significance for the Church of Africa A Study of Selected Texts
Dissertation,
Prof. J. Schuster,
2006

Würzburg**Theologische Fakultät der Ludwig-Maximilians Universität****Maduka, Killian Uchenna**

Diocesan Temporal Goods and its Administration in the Light of the 1983 Code of Canon Law with particular Reference to the Church of Igboland, Nigeria
Dissertation,
Prof. H. Hallermann,
2007

Anschriften

der Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen
dieses Heftes

Cardenal Francisco Javier Errázuriz

Casilla 30 D
Santiago de Chile/Chile

Dr. Bernd Klaschka

Bischöfliche Aktion ADVENIAT
Gildehofstraße 2 / D-45127 Essen

Prof. Dr. Josef Sayer

Mozartstraße 9 / D-52064 Aachen

Bischof Franz Grave

Bischöfliche Aktion ADVENIAT
Gildehofstraße 2 / D-45127 Essen

Dr. Norbert Arntz

Triftstraße 53 / D-47533 Kleve

Prof. Dr. Paulo Suess

Caixa Postal 46-023
CEP 04045-970 São Paulo/SP
Brasilien

Dr. Hartmut Köß

Kaiserstraße 161 / D-53113 Bonn

Dr. Stefan Silber/Dr. Ursula Silber

Sodenackerstraße 6
D-63877 Sailauf

Dr. Michelle Becka

Bürgermeister-Beheim-Straße 36
D-63165 Mühlheim

Prof. Dr. Gerhard Kruijff

Birkenweg 10 / D-30974 Wennigsen

Prof. Dr. Thomas Schreijäck

Grüneburgplatz 1 / D-60629 Frankfurt

Prof. Dr. Ronaldo Muñoz

Congregación de los SS Corazones
Casilla 723
Santiago de Chile / Chile

Prof. Dr. Gustavo Gutiérrez OP

c/o Departement für
Patristik und Kirchengeschichte
Av. de l'Europe 20
CH-1700 Fribourg

Prof. Dr. Francis D'SA SJ

Institute for the Study of Religion
De Nobili College, Ramwadi
Pune 411014 / India

Bischof Kurt Koch

Bischöfliches Ordinariat
Baselstrasse 58 / Postfach
CH-4501 Solothurn

Vorschau

Auf das nächste Heft
Hefte 3 und 4 | 92. Jahrgang 2008

Leonhard Lehmann OFMCap

Prinzipien franziskanischer Mission
nach den frühesten Quellen

Hermann Schalück OFM

Das heutige franziskanische Verständnis
von Mission und Religionsdialog

Jan Hoeberichts

Francis' understanding of mission:
Living the gospel, going through the world,
bringing peace

Claudia von Collani

Die China-Mission der Franziskaner

Anton Rotzetter OFMCap

Mystik und Mission bei Franz von Assisi

Ute Jung-Kaiser

Künstlerische und literarische Zugänge
zum Sonnengesang

Johannes Meier

Die frühneuzeitliche Franziskaner-Mission –
ein Überblick

Mariano Delgado

Merkmale franziskanischer Mission in Amerika
und auf den Philippinen

Linda Báez

Die Rhetorica christiana des
Diego de Valadés OFM als Ausdruck
franziskanischer Missionstheologie

Benedict Vadakkekara OFMCap

Die Indien-Mission der Kapuziner

Johannes B. Elpert OFMCap

Die zeitgenössische Afrikamission der
Kapuziner

Ulrich Zankanella OFM

Clara – Elisabeth – Agnes
Frauen deuten die Franziskanische Armut
im gesellschaftspolitischen Kontext

Inhalt

Heft 3-4 **Zeitschrift für**
92. Jahrgang **Missionswissenschaft und**
2008 **Religionswissenschaft**

Themenheft 800 Jahre franziskanische Mission

Lothar Bily SDB

227 800 Jahre franziskanische Mission

Hermann Schalück OFM

229 Von der Expansion zur Relation
*Zum Grundparadigma des franziskanischen
Missionsverständnisses*

Leonhard Lehmann OFMCap

238 Franziskanische Mission als Friedensmission
Ein Vergleich der frühen Quellen

Anton Rotzetter OFMCap

272 Mystik und Mission bei Franz von Assisi

Jan Hoerberichts

280 Francis' understanding of mission
Living the gospel, going through the world, bringing peace

Johannes Meier

298 Die Franziskanermissionen
der Frühen Neuzeit - ein Überblick

Mariano Delgado

309 »Den Fußspuren unseres Vaters Sankt Franziskus folgend«
*Licht und Schatten der frühneuzeitlichen
Franziskaner-Mission in Lateinamerika und auf den
Philippinen*

Linda Báez-Rubí

330 Die »Rhetorica Cristiana« (Perugia 1579)
des Fray Diego de Valadés
als Ausdruck franziskanischer Missionstheologie

Othmar Noggler OFM Cap
350 Die Kapuziner – ihr Verhältnis zur Sklaverei in Amerika

Claudia von Collani
364 Die China-Mission der Franziskaner

Benedict Vadakkekara OFM Cap
380 Die Indienmission der Kapuziner

Jan Bernd Elpert OFM Cap
393 Die zeitgenössische Kapuzinermission in Afrika
*Ein Einblick in drei unterschiedlichen Nahaufnahmen
aus Tanzania – Zambia – Südafrika*

Ute Jung-Kaiser
408 »es wurde der Welt eine Sonne geboren ...«
*Künstlerische Annäherungen an Franziskus
und seinen »Sonnengesang«*

Kleine Beiträge

Ulrich Zankanella OFM
433 Clara – Elisabeth – Agnes
*Frauen deuten die Franziskanische Armut
im gesellschaftspolitischen Kontext*

Stefan Silber
439 Theologie und Philosophie der Befreiung heute
Ein Werkstattbericht

441 **Buchbesprechungen**

Anschriften
448 der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter
dieses Heftes

Vorschau
448 auf das nächste Heft

800 Jahre franziskanische Mission

Als am 24. Februar 1209, dem Matthiastag, Franz von Assisi die Heilige Messe hört, wird aus dem 9. Kapitel des Lukasevangeliums gelesen: Die Aussendung der Jünger durch Jesus zu einer Verkündigung, die in völliger Armut geschehen sollte: »Nehmt nichts mit auf den Weg ...« Sofort war für Franziskus klar: »Das ist es, wonach ich begehre. Das ist es, wonach ich von ganzem Herzen verlange.« Jesus Christus nachfolgen, ihm gleich werden und seine Frohe Botschaft verkündigen in völliger Armut, das sollte seine Lebensberufung werden.

Als er später seinen ersten Jüngern eine Regel gibt, die ihnen eine Lebensform ganz aus dem Evangelium ermöglichen sollte, beginnt sie mit den Worten: »Leben und Regel der Brüder ist dies: Unseres Herrn Jesu Christi Lehre und Fußspuren zu folgen.« In dem Bestreben, in allem Tun Christus und seinen Aposteln so ähnlich wie möglich zu werden, sind Franziskus und seine Gemeinschaft gleichsam wie um die beiden Brennpunkte einer Ellipse versammelt. Und diese Brennpunkte sind die Armut und die Verkündigung.

In den Armen erkannte Franziskus Christus selbst. »Wenn du einen Armen siehst, musst du in ihm den sehen, in dessen Namen er kommt, nämlich Christus, der unsere Schwachheit und Armut auf sich genommen hat. Denn die Schwachheit und Armut jenes Menschen sind für uns ein Spiegel, in dem wir voll Mitleid die Schwachheit und Armut unseres Herrn Jesus Christus erkennen sollen, die er an seinem Leib zu unserem Heile getragen hat.«, sagt Franz einmal.

Christus und den Aposteln gleich werden, bedeutet aber nun für Franz nicht nur, in völliger Armut und Besitzlosigkeit zu leben, es bedeutet ebenso, den Dienst der Verkündigung zu leisten und wie die Jünger Jesu hinauszugehen zu allen Völkern. So war Franziskus wohl der erste Ordensgründer, der durch seine Regel und sein persönliches Vorbild das Ideal des Missionsdienstes als Wesensbestandteil des mönchischen Lebens verankerte. Mission, das darf man wohl so sagen, gehört vorrangig zur franziskanischen Bewegung hinzu.

Zwar waren seine eigenen Bemühungen 1219 im Gespräch mit dem ägyptischen Sultan al-Malik al-Kamil den Muslimen auf friedlichem Wege das Evangelium nahe zu bringen, nicht mit Erfolg gekrönt. Aber Franzens persönliches Beispiel weckte bei seinen Brüdern die missionarische Begeisterung. Noch zu seinen Lebzeiten brechen die ersten Brüder nach Nordafrika auf, und Franz sendet sie mit den Worten: »Geht, Geliebte, zu zweit in die Welt, und verkündet den Menschen Friede und Buße zur Vergebung der Sünden. Seid geduldig in Leiden, überzeugt, dass der Herr sein Versprechen und seine Verheißung erfüllen wird.«

Schon auf dem Pfingstkapitel 1219 war ausführlich über die geplante Missionstätigkeit des Ordens gesprochen worden. Es wurde die Ernennung von Missionaren für die verschiedenen Länder und Weltgegenden beschlossen, so dass man nicht von ungefähr Franziskus auch als den »Vater der neuzeitlichen Missionsepoche« bezeichnet hat. Von Franziskus und seinen ersten Weggefährten ist eine weltweite Bewegung ausgegangen, die zahlreiche Früchte für die Kirche und die Welt getragen hat.

Es lag mit Blick auf diese zentrale Bedeutung des Missionsgedankens in der franziskanischen Bewegung nahe, dass das Internationale Institut für Missionswissenschaftliche Forschungen (IIMF) mit einem internationalen Symposium unter dem Titel »Christus in

den Armen und Leidenden suchend – 800 Jahre franziskanische Mission« daran erinnerte, dass vor 800 Jahren nicht nur eine große Bewegung begann, die Geschichte der franziskanischen Lebensform und Spiritualität, sondern ebenso die franziskanische Sendung hinaus in alle Welt.

Dieses Symposium war maßgeblich von dem Vorstandsmitglied und Schriftleiter der »Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft« (ZMR), Prof. Dr. Dr. Mariano Delgado, Fribourg, in Kooperation mit der Missionszentrale der Franziskaner und der Akademie des Bistums Mainz »Erbacher Hof« vorbereitet und durchgeführt worden. Die vorliegende Ausgabe der ZMR vereint nun die Beiträge zu diesem Symposium in gedruckter Form.

Dem Thema entsprechend überwogen geschichtlich orientierte Beiträge: Der Bogen spannte sich von der China-Mission der Franziskaner (Frau PD Dr. Claudia von Collani, tätig an den Universitäten Würzburg und Münster) über die frühneuzeitliche Franziskaner-Mission (der Kirchengeschichtler Prof. Dr. Johannes Meier, Universität Mainz) hin zu den »Regionalgeschichten« franziskanischer Mission: Prof. Delgado untersuchte Merkmale franziskanischer Mission in Amerika und auf den Philippinen, P. Dr. Othmar Noggler OFM Cap (Missio München) beleuchtete die Präsenz der Kapuziner in Amerika unter dem Aspekt ihres Kampfes gegen die Sklaverei, Prof. Dr. Benedict Vadakkekara OFM Cap (Antonianum Rom) gab einen Überblick über die Indien-Mission der Kapuziner und der Philosophiedozent P. Dr. Jan-Bernd Elpert OFM Cap (Benediktbeuern und Münster) konnte aus eigener mehrjähriger Erfahrung die zeitgenössische Afrikamission der Kapuziner an einigen Beispielen vorstellen. Eine zweite Gruppe von Beiträgen war eher systematisch-theologisch orientiert: Prof. Dr. Leonhard Lehmann OFM Cap (Antonianum Rom) arbeitete Prinzipien franziskanischer Mission aus den frühesten Quellen heraus, Frau Dr. Linda Báez (Universität Karlsruhe) stellte die »Rhetorica christiana« des Diego de Valadés OFM als Ausdruck franziskanischer Missionstheologie vor, P. Dr. Hermann Schalück OFM (der langjährige Präsident von Missio Aachen) legte das heutige franziskanische Verständnis von Mission und Religionsdialog dar und P. Ulrich Zankanella OFM (Wien) sprach zum Ringen um einen eigenen weiblichen Weg der Nachfolge im Kontext franziskanischer Armut. Abgerundet wurde das Symposium mit zwei Beiträgen im Rahmen einer öffentlichen Abendveranstaltung: P. Dr. Anton Rotzetter OFM Cap (Altdorf / Schweiz) erschloss die innere Beziehung zwischen Mystik und Mission bei Franziskus und die Musikpädagogin Dr. Ute Jung-Kaiser (Frankfurt) eröffnete dem Publikum künstlerische und literarische Zugänge zum »Sonnengesang«. Dazu kommt noch ein Beitrag von Jan Hoerberichts über das Missionsverständnis Franziskus'.

Es war ein ebenso dichtes wie anregendes Programm, welches die kaum zu überschätzende Bedeutung der franziskanischen Bewegung und Mission sowohl innerhalb der katholischen Kirche wie auch nach außen, zur Welt hin, vor Augen führte. Umso erfreulicher ist es, dass mit diesem Heft der ZMR der Ertrag des Symposiums nun auch einer breiten Leserschaft vorgelegt werden kann.

Lothar Bily SDB

Von der Expansion zur Relation

II Zum Grundparadigma des franziskanischen Missionsverständnisses

von Hermann Schalück OFM

Der Bielefelder Religionssoziologe F. X. Kaufmann hat vor einigen Jahren darauf aufmerksam gemacht, dass die Zukunft der Kirche im Allgemeinen und der Gemeinden im Besonderen entscheidend davon abhängen wird, inwieweit es gelingt, Glauben und Glaubensweitergabe als kommunikatives Geschehen in zwischenmenschlicher Beziehung und Erfahrung zu ermöglichen, z. T. auch unterhalb, nicht aber unbedingt außerhalb der offiziellen organisierten Strukturen und Ebenen, die heute bei uns »Kirche« ausmachen¹. Kaufmann plädiert dabei für einen bewussten Rückgriff auf ureigenste spirituelle Ressourcen, die aufgegriffen und gelebt werden im Erfahrungskontext kleiner Gruppen und sozialer Netzwerke. Solche »Mikrowelten« bilden sich, so Kaufmann, nicht unbedingt von selber. Für sie könne in den Kirchen jedoch ein fruchtbarer Boden geschaffen werden, so z. B. durch die Bildung von überschaubaren »faith communities«, Basisgemeinden, und den heute in Afrika und Asien weit verbreiteten Small Christian Communities. Diese »Lebenswelten aus dem Glauben« dürften sich jedoch nicht abkapseln, sondern müssten Solidarität ermöglichen und im Blick auf eine gerechte Weltordnung von innen heraus transformatorisch wirken.

Mein Beitrag zu diesem Symposium versucht, in einer Reflexion aus persönlicher Erfahrung im Kontext der Lebens- und Glaubenswelt der eigenen Ordensfamilie einen Kernpunkt franziskanischen Missionsverständnisses in den Blick zu nehmen, der nicht nur für die klassische »Missio ad Gentes«, sondern auch für eine sensible Glaubensweitergabe in der modernen und postmodernen Gesellschaft bedeutsam sein könnte. Ich habe mich oft gefragt, ob die auch kirchenamtlich festgeschriebene Unterscheidung von »Verkündigung« und »Dialog« nicht längst obsolet geworden ist. Denn wenn alles Leben Begegnung ist (M. Buber), dann kann es jedenfalls nach christlichem Verständnis »Glaubenswelten«, Mission, Gotteserfahrung, Glaubensweitergabe, theologisch sinnvollen Diskurs und auch Kirche nur in einem Erfahrungskontext von dialogischen Beziehungen in Lebenswelten geben, in der Dialektik von Geben und Nehmen, Hören und Sprechen, Wort und Antwort, von Kontemplation und Aktion. Ein Mensch kann nur dann Selbststand, Artikulationsfähigkeit, Würde, Urteilsfähigkeit und Kreativität entfalten, wenn er sich als Teil eines Netzes von Beziehungen erfährt. Er kann nur dann im Vollsinn Mensch sein, wenn er lieben, hören, antworten, beten kann. Mit anderen Worten: Wenn er gelernt hat, »in Relation« zu leben zum Du, zum Anderen, zur Umwelt, zu Gott, in allem in einer »dialogischen Existenz« (Martin Buber). »Wir sind ein Gespräch« (Hölderlin). Ein Mensch, der es nicht gelernt hat, dialogisch zu leben, kann seine Würde und Gottesebenbildlichkeit nicht im Vollsinn

¹ Franz X. KAUFMANN, *Wie überlebt das Christentum?*, Freiburg 2000.

entfalten. Der Monolog ist als Rede, Aktion oder Lebensentwurf eine Einbahnstraße. Der Dialog, wie ich ihn verstehe, ist dagegen eine Lebenshaltung, die den Anderen und die Wirklichkeit um uns wahrnimmt und mit ihr in Beziehung tritt. Der Mensch, der den Dialog sucht und selber Dialog »ist«, bestimmt sich und sein Tun von Anfang an von der Wahrnehmung her, dass er nicht nur Gebender ist, sondern immer auch Empfangender und dass er um so besser und nachhaltiger »zu Wort kommt«, je mehr er ein Hörender ist: »Jede Rede ruht auf der Wechselrede« (Wilhelm von Humboldt). Diese Wechselrede bedarf der Zeit, sie ist in die menschliche Geschichte eingebettet, sie gestaltet die menschliche Geschichte, das lebenslange Wachstum des Menschen, seine Ausbildung, seinen Beruf, seine schöpferischen Aktivitäten, seine soziale Kompetenz, seine Fähigkeit zu lieben und solidarisch zu sein. In dieser existentiellen Wechselrede liegt ein je neues »Der-Eine-für-den-Anderen« (Levinas). Das Wahre, Gute und Schöne sowie auch alle menschlichen Werte und Tugenden lassen sich niemals durch »Leistungen« eines einzelnen Subjektes erreichen: Sie sind vielmehr die »Früchte« des Austausches, Ziele eines gemeinsamen Weges, Endpunkte auf dem Weg gemeinsamer Verantwortung für das Leben und für die Schöpfung. Die dialogische Struktur des Menschseins kommt nicht zuletzt in der Komplementarität von Mann und Frau zum Ausdruck: Beide sind mit gleicher Würde ausgestattet, d. h. sowohl nach der jüdisch-christlichen Tradition wie auch im modernen säkularen Verständnis der Menschenrechte fundamental gleich, mit den nämlichen Rechten ausgestattet. Das eine »Menschsein« wird nur dann im vollen Sinne erreicht und gelebt, wenn Mann und Frau ihre Differenzen als »komplementär« zum einen Ziel hinführend ansehen und leben.

Im Zululand habe ich einmal von einer franziskanischen Ordensfrau erfahren, dass »Umuntu ngumuntu ngabantu« in jener Kultur ein ganz wichtiges Wort sei, und was es bedeutet. Es heißt nämlich sinngemäß: »Zum Menschen wird man nur durch andere«. Offensichtlich gibt es eine transkulturelle existentielle Grunderfahrung und -aussage, dass niemand eine Insel ist, dass Individuen nur in der Beziehung und im Austausch ihren Selbststand und ihre personale Würde erlangen und so in ihrer Lebensgeschichte und ihrem Lebensprojekt dann vielleicht auch etwas vom verheißenen und doch verborgenen »Leben in Fülle« (Joh 10,10) erlangen können, das im Zentrum der christlichen Glaubens-tradition steht und als das Ziel jeder Mission gelten muss.

1 Theologische Aspekte einer dialogischen Spiritualität

Christinnen und Christen gestalten ihr Leben als »dialogische Existenz« in der »communio« der Kirche Jesu Christi, wenn sie sich an der »Relation« inspirieren, die in Gott und seiner »Trinität« selber gegeben ist. Diese »Einheit in der Differenz« ist keine Frucht der individuellen Spekulation. Sie ist ein Datum der Heilsgeschichte, von der Franziskus tief ergriffen war: Gott selber tritt in Beziehung zur Welt, zu einzelnen Menschen, zum Volke Israel und zum »neuen« Israel, zu seiner gesamten Schöpfung. Nicht so sehr in einem »Schrecken erregenden Dialog« (Mircea Eliade), wie er in der Tat im AT an vielen Stellen anzuklingen scheint, sondern in Taten der Befreiung, des »Aufbauens« (Jer 1,10; 31,4), der Heilung. Der christliche Gott »offenbart« sich in der Geschichte als Vater, Sohn und

2 Zur Abkürzung der franziskanischen Quellenschriften vgl. hier und im Folgenden Lothar HARDICK / Engelbert GRAU, *Die Schriften des hl. Franziskus von Assisi*, Werl 1980.

Heiliger Geist. Jesus spricht von Gott, indem er von seiner eigenen »Relation« zum Vater spricht (vgl. Johannes passim). Insbesondere das johanneische »Gott ist die Liebe« (1 Joh 4,8) lässt sich deuten als: »In Gott ist Beziehung und selber Dialog.« Franziskus wollte, dass seine Brüder jene »heilige« Liebe bezeugen, selber leben und weiter schenken, die in Gott ist. Franziskus wollte, dass seine Schwestern und Brüder »auf göttliche Eingebung hin« (BReg)² auf den »Anderen« zugehen. In der Teilhabe an der Liebe des dreifaltigen Gottes und der vorurteilsfreien Wiedergabe dieser Erfahrung liegt ein Grunddatum franziskanisch-missionarischer Existenz. Alle sind berufen, von der »Fülle des Lebens« zu erfahren, ihre »Identität« – Würde, Gottesebenbildlichkeit, Freiheit, Charismen, Existenz als Schwester und Bruder – anzunehmen und zu entwickeln. Dies ist aber nur möglich in »Relation« zum und im »Dialog« mit dem »Anderen«, in Bruderschaft bzw. Geschwisterlichkeit, im Willen und in der Fähigkeit, die »Andersheit des Anderen« in ihrer Wertigkeit anzuerkennen, weiter in der Anerkennung der Freiheit jeder Person und schließlich in der gemeinsamen solidarischen Verantwortung füreinander, für die Armen und für die gesamte Schöpfung. Die »Spiritualität des Dialogs« besteht darin, sich nicht absolut zu setzen, sich niemals absolut zu setzen und in der Gesinnung der Kenosis Jesus (Phil 2) sich auf Augenhöhe mit dem »Anderen« zu wissen, und mit dem anderen / der anderen auf dem Weg zu bleiben. Franziskanisch-missionarische Spiritualität, so wie ich sie verstehe, hat weiter sehr viel mit dem Bewusstsein von Komplementarität zu tun, einem Verständnis von Komplementarität in gegenseitiger Verantwortung, welche nicht das Unverständliche, Negative und gar potenziell Zerstörerische bloßer Unterschiedlichkeit, Andersheit und Differenz zwischen Kulturen, Geschlechtern, Religionen und Denominationen in den Mittelpunkt der Erfahrung und des Handelns stellt, sondern welche nach Anknüpfungspunkten und Begegnungsmöglichkeiten sucht. Paulus spricht davon, dass es in Christus nicht mehr Juden und Griechen, Sklaven und Freie gibt. Denn alle sind eins in Christus Jesus (Gal 3,28). Mir ist die »komplementäre« Dimension und Spiritualität von christlicher Mission und Ökumene sehr deutlich geworden bei einem Besuch, den ich als Ordensoberer am Palmsonntag 1997 mit einigen Brüdern aus der Franziskanischen Familie dem Serbisch-Orthodoxen Patriarchat in Belgrad abstattete. Wir waren eingeladen, an der Göttlichen Liturgie teilzunehmen, die Patriarch Pavle leitete. Um den anwesenden Gläubigen seiner Kirche unsere Anwesenheit und den Sinn eines solchen Freundschaftsbesuches mitten in den sich anbahnenden Gefahren des sich damals auf Serbien ausweitenden Balkankonfliktes zu erklären, gebrauchte er das folgende, in der Ökumenischen Theologie gern gebrauchte Bild: Gleich welcher Kirche oder Konfession wir angehören – wir alle stehen in Bezug auf das eine Zentrum, das der eine Herr selber ist, mehr oder weniger an der Peripherie. Wenn wir uns aber von der Peripherie weg auf das Zentrum hin bewegen, dann kommt nicht nur jeder für sich Christus näher, sondern wir kommen auch einander näher, den Brüdern und Schwestern in den anderen Kirchen und Konfessionen, in den anderen Kulturen und Religionen.

Der entscheidende Anknüpfungspunkt für eine christliche und franziskanisch gefärbte Spiritualität des Dialogs liegt aber in ihrem spezifischen Gottesverständnis: Der christliche Gott ist in sich selber Gemeinschaft und dynamische Beziehung. Nach außen (»Offenbarung«) ist er für Franziskus in der »Armut« der Inkarnation des Sohnes sogar der »demütige« Gott. Aber der christliche Gott schafft nicht nur Räume der Begegnung und Liebe. Er ist Liebe (1 Joh 7,16). Durch die Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus und durch die Zusage der bleibenden Gegenwart des Geistes, in welcher, solange es menschliche Geschichte gibt, immer Erinnerung, Aktualisierung und Vorgriff auf das Neue (»Prophetie«) ihren Platz haben werden, kommt kein elitärer und exklusiver Herrschaftsanspruch in die Welt, vielmehr ein Angebot von »Leben in Fülle« (1 Joh 4,8f) für alle, von Heil und Heilung in

einer gebrochenen und gefährdeten Welt. Es werden neue Beziehungen unter den Menschen möglich, die auf der Grundlage der gleichen Würde vor Gott beruhen (vgl. Gal 3,28) und in denen, wenn auch vielleicht verschlüsselt und nicht immer eindeutig zu entziffern, eine neue Schöpfung für alle (vgl. Röm 8) beginnt. Am 19. Juni dieses Jahres hatte ich den Auftrag, vor den in Assisi versammelten Kardinälen und Bischöfen, die meinem Orden angehören, einen Vortrag zum Thema »Mission der Kirche und bischöflicher Dienst in franziskanischer Perspektive« zu halten. Dabei sagte ich unter anderem: »Alle Männer und Frauen, die der geistlichen Familie des Franziskus angehören, – und sicher nicht nur die Bischöfe in ihr – hören seine mahnenden Worte im Kämmerlein des eigenen Gewissens, aber auch im heutigen Kontext von universaler Kirche und globaler Weltgesellschaft: Er ruft uns nämlich zu: ›Dies ist eure Berufung: Verwundete zu heilen, Gebrochene zu verbinden und Verirrte zurückzurufen‹ (3 GefLeg 58). Ich bin überzeugt, dass diese Definition des Franziskus, die ganz in der Linie der Predigt Jesu in der Synagoge von Nazareth liegt (vgl. Lk 4), für uns alle ein Schlüssel zum Verständnis dafür sein kann, welche fundamentale Berufung franziskanische Männer und Frauen gerade heute haben, sei es in ihrer jeweiligen Dienstfunktion innerhalb der Kirche, in der Zivilgesellschaft oder im weiteren Kontext der Einen Welt.«

2 Was also ist »Mission«?

Mir ist im Laufe von fast vier Jahrzehnten in der Verantwortung bzw. Mitverantwortung für eine Ordensprovinz und ihre »Missionen«, für den Gesamtorden³ und seine zahlreichen alten und neuen »missionarischen Präsenzen«, für die »Missionszentrale der Franziskaner« und nunmehr seit zehn Jahren für Missio Aachen und sein Missionswissenschaftliches Institut, dann aber immer auch vor Ort – etwa in China, Brasilien und Vietnam – und nicht zuletzt in den Dikasterien des Vatikans eine Lektion, vielmehr eine Erfahrung zuteil geworden, die ich nicht mehr missen möchte: Es galt und gilt immer noch einen für manche durchaus schmerzhaften Abschied zu nehmen von einem (auch für einen Orden wie den meinigen) verführerischen besitzergreifenden, kurialen und expansiven Verständnis von Mission im territorialen, ja Abhängigkeit schaffenden Sinn, und dafür Mission neu buchstabieren zu lernen im Sinne eines dialogischen Lernprozesses im Glauben, und das sowohl auf der Ebene unmittelbarer interpersonalen Beziehung wie in Freundschaft, Ehe, Familie oder Ordensgemeinschaft wie auch im Sinne einer interkulturellen globalen Lerngemeinschaft in der Weltkirche und in der Weltgesellschaft. »Mission« bleibt zwar bis heute für manche ein schwieriges Wort, nicht zuletzt wegen seiner monologischen und kolonialen Konnotationen. »Mission« bleibt aber als Teilhabe an der »Missio Dei« immer auch ein Grundwort des Evangeliums, und damit – gerade in der johanneischen Perspektive⁴ – eben nicht eine Bedrohung eigener Identität, Entfremdung oder gar Eroberung, sondern Zusage von Leben und von Freundschaft und Ermöglichung ganzheitlicher personaler Entwicklung. Es kann vielleicht gerade in seiner franziskanischen Färbung helfen, die Kirche Jesu Christi zu erneuern und zur Gestaltung der Welt in Gerechtigkeit beizutragen.

3 Hermann SCHALÜCK OFM, »*Llenar la Tierra con el Evangelio de Cristo*«. El Ministro General a los Hermanos Menores sobre la Evangelización. De la Tradición a la Profecía, Roma 1996; dt.: *Zwischen Erinnerung und Prophetie*. Überlegungen des Generalministers der Franziskaner zur Evangelisierung, Werl 1996. Vgl. auch DERS.,

Übergang und Neubeginn. Zum Auftrag missionarischer Gemeinschaften heute, in: *ZMR* 87 (2003) 83-92; DERS., Our Identity is Mission: A Missionary Vision for the Franciscan Family in the New Millennium, in: *The Cord. A Franciscan Spirituality Review* (St. Bonaventure NY) 51 (2001) 2-14.

4 Eloi LECLERC OFM, *Le Maître du Désir*. Une lecture de l'Évangile de Jean, Paris 1997.

5 »Lernbereitschaft in Bescheidenheit«. Ein Gespräch mit missio-Präsident Hermann Schalück, in: *Herderkorrespondenz* 60 (2006) 123-127, hier 124.

6 Ebd., 124

Beim Versuch einer positiven Neudefinition von Mission haben sich viele in den letzten zwei Jahrzehnten vom angelsächsischen Verständnis einer »mission« inspirieren lassen. Ein Mensch mit einer »mission« hat ein klares Profil. Die »corporate mission« im Sinne eines klaren Auftrages gehört in das Basisvokabular moderner Unternehmen. Normalerweise meinen wir mit »Mission«, dass wir im Besitz einer Botschaft oder Überzeugung sind, die wir für so gut und wichtig halten, dass wir sie anderen weitergeben wollen. Dass andere zu Anhängern unserer Sache werden. Es geht darum, eine klare Botschaft zu vermitteln. Manches, nicht alles, lässt sich davon sicher auf die Kirche anwenden. Wir haben als Christen und als franziskanische Menschen eine gute Botschaft, und wir können und sollten sie anderen mit bescheidenem Stolz auch vorleben und vorlegen. Die Bekanntmachung unserer »corporate mission« ist jedoch anders als in säkularen Unternehmen ein kommunikativer Vorgang eigener Art: In einem Interview mit der Herderkorrespondenz zum Thema »Mission« habe ich im vergangenen Jahr auf die Frage »Was macht eine missionarische Kirche aus?« geantwortet: »Zeugniskraft, Vorbild sein, die ansteckende innere Ausstrahlung, der einladende Charakter – sei es eines Einzelnen, einer Gruppe oder einer Gemeinde. Einfache christliche Grundhaltungen werden dann sichtbar. Es sind die ›Früchte des Geistes‹, von denen Paulus spricht. Wir müssen vor allem wieder lernen, miteinander über den Glauben zu sprechen und uns gegenseitig darin zu stärken. Ich glaube nicht, dass das Deutschen und Westeuropäern unmöglich ist. Wir werden auch anders mit der Bibel umgehen, in einem wirklich lebensgestaltenden Sinn; so wie es viele Basisgemeinden, kleine christliche Gemeinschaften in Afrika oder Asien überzeugend praktizieren. Eine missionarische Kirche zeichnet sich darüber hinaus durch eine andere Art der Kommunikation aus als die säkulare Gesellschaft, personal gesehen wie institutionell. Partnerschaftlichkeit, Partizipation, Synodalität, Abbau von Klerikalismus, gendgerechter Umgang miteinander sind nicht irgendwelche ›Zugeständnisse‹, sondern missionarisches Zeugnis von einem Gott, der selber in seinem Wesen Kommunikation und Liebe ist.«⁵ Es folgte eine Frage nach Kommunikation und dem Leitungsstil und ob unsere Kirche im Lande von den Kirchen in Afrika oder Asien lernen könne. Das habe ich sehr bejaht: »Die Mitverantwortung aller für die Gemeinde und für die Glaubensweitergabe sind entscheidend. Geprägt durch unsere geschichtliche Erfahrung hängen wir bis heute in Europa und Deutschland einem ›Top-Down-Modell‹ in der Verkündigung an, klerikal und nicht geschlechter-gerecht. Dabei geht es keinesfalls nur um organisatorische, strukturelle Fragen, sondern um die Sichtbarmachung dessen, was die Kirche Jesu im Innersten ist: Sakrament der ›caritas Dei‹, sichtbares Zeichen jener Liebe, welche alle Menschen in Würde als gleich erschaffen hat, welche Menschen gerecht macht und in der Weltgesellschaft und Schöpfung der Gerechtigkeit zum Durchbruch verhilft. Dafür tragen alle Getauften Verantwortung. Dieser Perspektivenwechsel ist bisher nur teilweise gelungen.«⁶ Die Einübung des Dialogs und der Relation ist auch immer ein Schritt der Selbstentäußerung, ein Akt der Selbsttranszendenz, der Ungewissheiten mit sich bringen und Schmerzen bereiten muss.

Es ist eine tiefe Erfahrung von Mission, wenn es gelingt, einander davon zu erzählen, worin für jede und jeden von uns diese gute Botschaft besteht. Wo er / sie diese im eigenen Leben am deutlichsten erfahren hat. Was es für mich selber bedeutet, an den Gott Jesu Christi glauben zu dürfen, der sich vom Vater gesandt wusste, zu heilen, was verwundet ist und den Armen eine gute Nachricht zu bringen. Eine Botschaft der Gerechtigkeit und der Befreiung. Eine Erfahrung von Familiarität und Geschwisterlichkeit, die Franziskus so wichtig war und trotz aller Klerikalisierungstendenzen von innen und von außen bis heute zum »genetischen Code« der Franziskanischen Familie gehört.

3 Von der »Spiritualität der Begegnung«

Es gibt m. E. keine Mission ohne Begegnung und Dialog, vor allem mit dem gänzlich »Fremden«. Nie habe ich das so sehr am eigenen Leib gespürt wie im Verlauf eines langen Gespräches (1994) mit dem kritisch, aber sehr freundlich und auch lernbereit blickenden damaligen muslimischen Hauptgelehrten der El-Ahsar-Universität in Kairo. Er hatte zu meinem Erstaunen noch nie etwas von der Begegnung des Franziskus mit dem Sultan Al-Kamil während des so genannten »fünften Kreuzzuges« im September 1219 in Damietta in Ägypten gehört. Ich erzählte ihm davon und übereichte ihm das damals gerade fertig gestellte Buch eines französischen Mitbruders und Islamkenners Gwénolet Jussset, der diese Begegnung beschreibt und im Lichte des franziskanischen Charismas deutet. Das Buch trägt den bezeichnenden Titel *Rencontre sur l'autre Rive. François d'Assise et les Musulmans*⁷. In einer Zeit gewaltsamer Auseinandersetzungen zwischen Christentum und Islam setzte er, ungeschützt und ohne Waffen, auf die verwandelnde Kraft der persönlichen Begegnung mit dem Sultan, auf den Dialog. Er gewann mitten in der Schlacht, die militärisch verloren ging, die Freundschaft des islamischen Führers. Er war überzeugt, dass das Evangelium nur dann »ankommen« kann, wenn seine Botinnen und Boten in der eigenen Schwachheit die Kraft des Herrn und seines Evangeliums durchscheinen lassen und die Armut, Demut und Gewaltfreiheit des irdischen Jesus am eigenen Leib tragen. Das bleibt eine fundamentale Herausforderung für christliche Mission auch in der heutigen Welt. Franziskus inspiriert zu einer Mission, die nicht in erster Linie aus einer vermeintlich sicheren Position heraus die »Bekehrung anderer« betreibt, sondern zunächst als »aktiv hörbereite«, kontemplative, dialogische Begegnung mit dem anderen in einem Prozess gegenseitiger Bereicherung, Verständigung und Bekehrung führt. In der Begegnung mit dem Anderen und »beim« Anderen – sur l'autre rive – werden Christen ihre eigene Berufung authentischer erfahren und darin selber nachhaltiger zum Evangelium bekehrt.

Franziskus wollte aller Kreatur »untertan« (NbReg 16) sein. Er legte seinen Brüdern nahe, schweigend, kontemplativ und ohne Bekehrungsstrategien unter den Muslimen zu leben. Explizite Verkündigung und Taufe sind in diesem Verständnis dem Lebenszeugnis und dem »Untertan-Sein« nachgeordnet. Denn die Brüder sind zuallererst dazu berufen, mit den anderen und mit der Schöpfung auf eine neue Weise umzugehen: Für sie gelten nicht hierarchische Strukturen, die auf Autorität, Macht oder Ausbeutung beruhen. Sie entscheiden sich für gegenseitige Achtung und Geschwisterlichkeit, auch mit den Fremden. Eine solche Entscheidung für das Untertan-Sein ist alles andere als Servilität. Sie ist Ausdruck innerer Freiheit und der Achtung der Freiheit des anderen, vor allem aber Ausdruck grenzenlosen Vertrauens in die Kraft des Geistes, den er ja bekanntlich auch gern als Generaloberen seines Ordens bezeichnete. Ein solches Missionsverständnis – nicht territorial, sondern personal – ist im Horizont des neuzeitlichen

7 Gwénolet JEUSSET OFM, *Rencontre sur l'autre Rive. François d'Assise et les Musulmans*. Preface Fr. Hermann Schalück OFM, Ministre Général des Franciscains. Postface de Mgr. Pierre Claverie OP, Evêque d'Oran/Algérie. Paris 1996.

8 Vgl. dazu Theo SUNDERMEIER, *Mission – Geschenk der Freiheit*. Bausteine für eine Theologie der Mission, Frankfurt 2005.

9 AA.VV.: *Lo Spirito di Assisi*. Presentazione di Fr. Joaquim Giermek, Ministro Generale dei Frati Minori Conventuali, Roma 2003.

10 Vgl. Sebastian PAINADATH SJ, *Der Geist reißt Mauern nieder*. Die Erneuerung unseres Glaubens durch interreligiösen Dialog, München 2002.

11 Vgl. Pierre CLAVERIE, *Lettres et Messages d'Algérie*, Paris 1996; Marie-Christine REY, *Le témoignage de Tibherine. Un chemin de rencontre entre chrétiens et musulmans*, in: *Chemins de Dialogue* 13 (ed. Christian SALENSON), Marseille 1999, 17-30.

Freiheitsverständnisses unverzichtbar und mehr als überfällig:⁸ Es ermöglicht, durchaus im Sinne der von Johannes Paul II. im Jahre 1987 inaugurierten Praxis des »Spirito di Assisi«⁹, Sinn- und Gotteserfahrung im Ausschöpfen der je ureigensten spirituellen Quellen, immer aber auch in Komplementarität zu und im Dialog mit dem »Anderen«. Die christliche Grunderfahrung, die dabei »ins Gespräch« gebracht wird, ist die eines Gottes in demütiger Gestalt, erfahrbar in der Person Jesu. In einer solchen Spiritualität können Christen sich dem Wirken des Geistes im Anderen öffnen. Diese Offenheit und Toleranz den Anderen gegenüber führt nicht zur Preisgabe der christlichen Identität. Diese Haltung wird getragen von der Überzeugung, dass der einzige und wahre Gott alle Grenzen von Theologie, Spiritualität und Kult übersteigt und dass die Suche nach ihm und seinem Reich alle Menschen auf eine gemeinsame Suche nach Wahrheit und gemeinsamer Verantwortung für die Schöpfung schickt.¹⁰

Eine solche Spiritualität der Mission – zudem noch beglaubigt durch das Lebenszeugnis von Gewaltfreiheit und Martyrium – zeigt sich eindrucksvoll auch bei den sieben im Jahre 1996 in Algerien von Fundamentalisten entführten und ermordeten Trappistenmönchen von Tibhirine und bei dem Dominikanerbischof von Oran, Pierre de Claverie. Er wurde am 1. August 1996 von einer algerischen Terrorgruppe erschossen, zusammen mit seinem muslimischen Fahrer. Claverie war überzeugt, dass der Platz der Kirche und der Ordensleute an den Bruchstellen zwischen den menschlichen Blöcken sei, überall dort, wo Menschen verletzt, ausgegrenzt und an den Rand gedrängt werden. Er fühlte sich in Algerien als Ordensmann, Priester und Bischof am richtigen Platz. Die dialogische Existenz an Bruchstellen war für ihn der Inbegriff der Nachfolge und die beste christliche Antwort auf die wirkliche oder angebliche und von Fundamentalisten aller Provenienz provozierte Konfrontation zwischen Religionen und Kulturen. Claverie und die Trappisten von Tibhirine erinnern daran, dass »dialogische Präsenz« heute vielleicht das wichtigste Zeugnis für das Evangelium ist, aber auch daran, dass die Hoffnung auf Versöhnung an den zahlreichen Bruchstellen in der heutigen Weltgesellschaft wie auch im Inneren des Menschen selber ein Weg des Kreuzes und des Martyriums sein kann.¹¹

4 Eine »franziskanische Hermeneutik«

Mission ist ein Austausch von Gaben. Ein Austausch von Leben im lebendigen Miteinander, Austausch von Sinn- und Lebenserfahrungen, Lebensmöglichkeiten, von Glaubenserfahrungen. Es ist an der Zeit, dass wir in unserem Verständnis von Mission dem im innersten Kern von Glaube, Kirche und Mission angelegten Grundanliegen von »Reziprozität« (Wechselwirkung) und Dialog deutlicheren Ausdruck geben. Wir sind und bleiben zuallererst selber Empfangende, »Hörer des Wortes« (K. Rahner), ständig neu Adressaten des Wortes Gottes aus der Schrift und aus dem Mund der Anderen, wir werden ständig selber zur Bekehrung eingeladen. Unter dieser Voraussetzung sind wir dann allerdings auch befähigt und be-»glaubt« zur expliziten Weitergabe der christlichen Botschaft, »wenn es dem Herrn gefällt«.

Mission als gewaltfreie Begegnung mit dem »Anderen«, im Verzicht auf überflüssige »Mittel« jedweder Art, welche die Freiheit des anderen einschränken könnten, als Gotteserfahrung und Glaubensweitergabe im Spiegel des Anderen ist meines Erachtens in ganz neuer Weise der Kirche und insbesondere der Franziskanischen Familie aufgegeben. In einer kulturanthropologischen Forschungsarbeit fand ich kürzlich einen Hinweis auf die

Pionierarbeit der ersten Franziskaner unter den Azteken¹² und die Notwendigkeit einer auch heutigen »franziskanischen Hermeneutik« in der Anthropologie. Der Autor kennzeichnet das missionarische Konzept der Franziskaner als »Verstehen-Wollen«. Es speise sich aus der Annahme einer »verstehenden Brüderlichkeit«, sei eine »Lebensreise« im Anerkennen und Erkennen des Anderen, ja sei geboren aus einer »Lust« zum Fremd-Verstehen.¹³

Genau hier zeigt sich für mich das bleibende Verständnis von »Mission«. Als Christen sind wir Missionare nicht nur, weil wir Gott schon gefunden haben, sondern weil wir ihn noch suchen. Wir sind Missionare nicht nur, weil wir die Botschaft vom Gott Jesu Christi zu anderen Menschen tragen möchten, sondern weil wir Gott dort entdecken möchten, wo er anders wahrgenommen wird und wo er eine Sprache spricht, die es noch gemeinsam zu entziffern gilt. Die franziskanische Hermeneutik, die ich mir wünsche, wird nicht nur Abschied nehmen müssen von primär räumlich-territorialen und quantitativ geprägten Missionstheorien und -praktiken, sondern auch von bestimmten plakativen »Genitiv-Theologien« als solchen. Entscheidend für die Zukunftsfähigkeit und die missionarische Kraft des franziskanischen Charismas halte ich dagegen, dass sie die spirituelle Ur-Intention des Franziskus in die heutige Weltkirche und Weltgesellschaft zu übersetzen versteht: Gott selber hebt in seinem inkarnatorisch-demütigen Kommen in Jesus Christus alle scheinbar absoluten »Differenzen« auf: Weil er selber arm wurde (Phil 2), bleibt er nicht der völlig Ferne und Fremde. Unter dem einen Herrn sind die Menschen zu neuen Beziehungen berufen und fähig zu Respekt, Geschwisterlichkeit, Gerechtigkeit. Der Raum der Kirche ist nicht in erster Linie ein Gebäude oder ein hierarchisches Gefüge, sondern ein Raum evangelischer Freiheit, ein Ort der Anbetung und der Solidarität nach innen und außen. Die Armut, auf die sich die Brüder und Schwestern des Franziskus verpflichten, ist die Öffnung für den prophetischen Geist Jesu und die Ermöglichung von Freiheit für eine vorurteilslose Begegnung mit dem Anderen. Mission in franziskanischer Hermeneutik wird mehr nach den echten biblischen »Früchten des Geistes« wie Liebe, Friede, Versöhnung statt nach »Effizienz« im Sinne entwicklungspolitischer »Nachhaltigkeit« Ausschau halten.¹⁴ Eine zukunftsfähige und nachhaltige Mission der Kirche, die zugleich ein Motor ganzheitlicher Entwicklung¹⁵ sein kann, wird am überzeugendsten durch einen missionarischen Stil der einfachen, kontemplativen, dialogfähigen »Präsenz« in allen Kulturen ermöglicht. Eine franziskanische Hermeneutik beruht auf der Grundhaltung einer »Empathie«, die jeder Theologie, Spiritualität und Option in der Evangelisierung vorausgeht. Empathie befähigt zur vorurteilslosen Begegnung mit dem Ungewohnten und Anderen. Sie grenzt niemanden aus. Sie sieht in der Begegnung mit dem Fremden nicht zunächst die Gefahr, sondern die potenzielle Bereicherung. Sie ist von einer tiefen Sensibilität für das Kleine und Unscheinbare getragen. Auch Pluralität ist in dieser Perspektive keine Gefahr, sondern ein Ausdruck kreatürlicher, von Gott gewollter Schönheit, und Differenzen werden nicht unbedingt als feindlich und abgrenzend, sondern als Einladung zur Begegnung und zur Komplementarität erfahren. Ein solches Potenzial missionarischer Spiritualität ist durchaus bis heute in der franziskanischen Tradition sichtbar und aktiv. Es könnte aber verstärkt und vertieft werden. Das würde es ermöglichen, sich gemeinsam einem Verständnis von Mission anzunähern, das zeitbedingte Konnotationen

12 Karl BRAUN, Sahagún Rodríguez oder: Das Bestellen des »Feldes« aus franziskanischer Hermeneutik, in: Gisela WELZ / Ramona LENZ (Hg.), *Von Alltagswelt bis Zwischenraum. Eine kleine kulturhistorische Enzyklopädie*, Münster 2005, 118-120.

13 BRAUN, Sahagún (wie Anm. 12), 119.

14 Vgl. Hubert LEPARGNEUR, *Pauvreté-Efficacité. Un dilemme pour l'Église*, in: *Concilium* n. 124 (1977) 113-123.

15 Vgl. die auf den muslimischen Kontext des heutigen Pakistan bezo-

gene Arbeit von Pascal ROBERT OFM, *Dialogue for Peace. Social Concerns of Religions* (National Commission for Interreligious Dialogue and Ecumenism Pakistan), Lahore 2003.

16 Vgl. Jean-Yves BAZIOU, *Mission: De la expansion à la relation*, in: www.sedos.org (April 2004).

zurücklässt und den Geschmack von Leben und Lebensfreude, gemeinsamer Verantwortung über Religions- und Konfessionsgrenzen hinweg und darin eine gemeinsame Zukunft schenkt: Es wäre eine Mission, deren Bewegung und Dynamik mehr auf das Innen denn auf das Außen zielt.¹⁶ Eine Reise, die nicht mehr unbedingt geographische, fern liegende Regionen im Blick hat. Es wäre eine kühne Entdeckungsreise mit Kopf und Herz – in die Reichtümer und Tiefen der »Andersheit des Anderen«, eine Mission, die aus der Freude an der Begegnung und Beziehung lebt und die Freude hat an der »Gratuität« (Ungeschuldetheit) der Begegnung. Diese Mission wäre mehr Kunst als Strategie und Handwerk. Sie wäre die Kunst, gemeinsam Erwartungen offen zu halten für das »Mehr« an Leben und Hoffnung, das Suchenden immer vorschwebt. Es wäre auch die Kunst, Transzendenzerfahrungen zu machen und anderen zu schenken, nicht abstrakt, sondern im komplexen Kontext heutiger Welterfahrung, als Erfahrungen von geschenktem Verstehen und überraschendem Verstandenwerden, über Grenzen und Differenzen hinweg, als Erfahrungen von Frieden und Schönheit und innerer Ruhe, die über sich selber hinausweisen und die Franziskus von Assisi in Gott selber verkörpert sieht, wenn er ihn als »Gerechtigkeit, Demut, Schönheit, Ruhe, Freude und Hoffnung« (Lob Gottes) anredet. Eine solche Mission der Kirche unterläge keinem ständigen Rechtfertigungsdruck von innen und außen. Sie wäre der beste Beitrag der Kirche zum Dialog der Kulturen und Religionen und damit auch für die Entwicklung unserer Einen Welt in Gerechtigkeit und Frieden.

Zusammenfassung

Der Artikel entfaltet sich auf dem Hintergrund eines Wandels innerhalb des Missionsverständnisses der katholischen Kirche – freilich gilt es noch immer von einem verführerischen besitzergreifenden, kurialen und expansiven Verständnis von Mission wegzukommen – und stellt das Grundparadigma des franziskanischen Missionsverständnisses dar, das u. a. in der Bedeutung der Relation und des Dialogs (besonders auch an Bruchstellen der Welt), in der Reziprozität und der Empathie im Verhältnis zum anderen als Bruder gegenüber zu sehen ist. Die franziskanische Familie und die Christen insgesamt besitzen eine gute Botschaft, die anderen mit bescheidenem Stolz vorgelebt und vorgelegt werden kann und muss.

Summary

The article is developed against the backdrop of a transition within the Catholic Church's understanding of mission – of course it is still necessary to get away from a seductive, possessive, curial and expansive understanding of mission. The contribution presents the basic paradigm of the Franciscan understanding of mission which, among other things, is to be seen in the significance of relation and dialog (especially where there are fractures in the world) and in reciprocity and empathy in one's relationship to the other as brother. The Franciscan family and Christians on the whole have a great message which, through their own lives, can and should be exemplified to others and presented to them with modest pride.

Sumario

El artículo parte de un cambio del concepto de misión en la Iglesia católica – hay que distanciarse de un concepto de misión posesivo, curial y expansivo, que continúa siendo atractivo – y presenta el paradigma fundamental de la misión franciscana, que consiste en la relación y el diálogo, en reciprocidad y empatía frente al otro como hermano, sobre todo en las zonas sensibles del mundo. La familia franciscana y los cristianos en general son portadores de un buen mensaje que debe ser presentado en palabra y obra a los otros con humilde orgullo.

Franziskanische Mission als Friedensmission

II *Ein Vergleich der frühen Quellen*

von Leonhard Lehmann OFMCap

Das Thema »Franziskus und die Mission« ist schon oft behandelt worden und zwar kontrovers. Das liegt zum einen daran, dass die frühen Quellen zum Leben des hl. Franziskus so reichlich fließen wie für keinen anderen Heiligen des Mittelalters; selten werden sie alle in den Blick genommen. Zum anderen sind sie, gerade was die Haltung zu den Muslimen betrifft, widersprüchlich. Um dem Thema auf knappem Raum gerecht zu werden, muss ich mich so einschränken, dass ich keine wichtige Quelle vergesse. Auf die hagiographischen Quellen, die im Anschluss an Franziskus' Heiligsprechung im Orden entstanden sind, werde ich nur soweit eingehen, als sie etwas von seinen drei Missionsreisen erzählen. Wichtiger scheint mir, die weniger bekannten Zeugnisse von außerhalb des Ordens ins Licht zu rücken, soweit sie etwas von Franziskus' Aufenthalt beim Sultan im Zusammenhang mit dem 5. Kreuzzug berichten. Schließlich werde ich die so gewonnenen Ergebnisse ins Licht von Franziskus' eigenen Schriften halten. Da ich aber auch hier nicht auf alle seine Briefe und Gebete, aus denen oft ein missionarisches Sendungsbewusstsein spricht, eingehen kann, greife ich vor allem auf das vielen schon bekannte 16. Kapitel der so genannten Nicht-bullierten Regel (Regula non bullata) zurück. Es zeigt schlaglichtartig die neue oder zumindest vom üblichen Verhalten der Kirche damals abweichende Methode der Missionierung. Was Franziskus dort niederschreibt, deckt sich auch mit seinem eigenen Verhalten, so dass er nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch zu einem neuen Anfang geworden ist. Im Rückgriff auf das Evangelium und in Auseinandersetzung mit der gesellschaftlichen und kirchlichen Umwelt setzt er neue Maßstäbe: Prinzipien für eine franziskanische Missionsbewegung. Es sei hier gleich zugegeben, dass diese Prinzipien nicht von allen Gefährten des Franziskus verstanden und gelebt, geschweige denn im Laufe der Geschichte durchgehalten wurden – davon künden die Beiträge, die auf dieses Grundsatzreferat folgen werden –, dennoch ist es notwendig, sie in Erinnerung zu rufen, um einen Maßstab zu haben zur vorsichtigen Beurteilung der Geschichte und zur Orientierung für heute.

1 Gehen und verkünden

Die franziskanische Mission ist durch die Itineranz geprägt: durch das Unterwegssein, anfangs ohne feste Unterkunft, später durch häufigen Wechsel von Konvent zu Konvent und die Aussendung in fremde Länder. Den Anstoß zu diesem Unterwegssein und zum schlichten Verkünden der frohen Botschaft erhielt Franziskus durch das Hören des Abschnitts, wie Jesus seine Jünger aussendet. Von dort her ist auch der Inhalt der Verkündigung geprägt: Es ist die Botschaft vom Frieden und von der Buße. Alle Menschen sollen dadurch mit Gott und untereinander versöhnt werden.

1.1 Der Anstoß durch das Evangelium

Wer eine der alten Quellen zum Leben von Franziskus liest oder in eine der vielen neuen Biografien schaut, begegnet immer wieder dem Evangelium als Anstoß für seine neue Lebensweise. Dem muss man vorausschicken, dass Franziskus selber seine Bekehrung ganz anderswo beginnen lässt: bei den Aussätzigen.¹ Ihnen Barmherzigkeit erwiesen zu haben, ist die Buße, die ihn der Herr gelehrt hat. Dort wurde ihm das, was ihm vorher »bitter vorkam, in Süßigkeit des Leibes und der Seele verwandelt«. So benennt Franziskus selbst seine Umkehr im kurz vor seinem Sterben diktierten Testament. Und er fährt fort: »Danach hielt ich eine Weile inne und verließ die Welt« (Test 3).² Was er in diesen knappen Satz fasst, hat sich über Jahre hingezogen: nach dem Bruch mit dem Vater verließ er die bürgerliche Welt Assisis, verdingte sich zunächst als Küchenjunge im Benediktinerkloster San Verecondo nahe Gubbio, arbeitete wieder im Leprosenheim, restaurierte dann die verfallene Kapelle San Damiano, wo er sich von einem mit hellen Farben gemalten Kreuzbild, das den am Kreuz auferstandenen Herrn zeigt, besonders angesprochen fühlte, danach noch eine zweite Landkirche im nahen Petignano und schließlich das »Maria von den Engeln« geweihte Kirchlein in der Ebene vor Assisi. Hier geht die Zeit, in der Franziskus als Einsiedler lebte und Kirchen reparierte, zu Ende. Hier erfährt sein Leben noch einmal eine entscheidende Wende. Und diese ist nun eindeutig vom Evangelium angestoßen, wie sowohl die offizielle Heiligenvita des Thomas von Celano (1 Cel 22)³ als auch die inoffizielle, mehr von der Basis kommende Gefährtenlegende (Gef 25) berichten. Im Frühjahr 1208, vielleicht am 24. Februar, dem Fest des hl. Matthias, hörte Franziskus in dieser Kirche das Evangelium von der Aussendung der Apostel (Mt 10,5-14 par) oder wohl eher jenes von der Aussendung der (zweiund)siebzig Jünger, wie sie nur Lukas 10,1-10 berichtet. Darauf reagierte Franziskus spontan und fest entschlossen:

»Als der heilige Franziskus hörte, dass die Jünger Christi weder Gold noch Silber noch Geld besitzen, weder Beutel noch Reisetasche, weder Brot noch einen Stab auf den Weg mitnehmen, weder Schuhe noch zwei Röcke tragen dürfen, sondern nur das Reich Gottes und Buße predigen sollen, da frohlockte er sogleich im Geiste Gottes und sprach: ›Das ist's, was ich will, das ist's, was ich suche, das verlange ich aus ganzem Herzen zu tun‹« (1 Cel 22; vgl. Gef 25).⁴

Dies war der Durchbruch zu einem Leben nach dem Evangelium in der Art der Apostel. Arm, am Rande der Gesellschaft, im Dienst an den Aussätzigen und Gott verbunden im einsamen Gebet hatte Franziskus schon vorher gelebt. Aber nun wird aus dem Eremiten, aus dem Restaurator von Kapellen und dem Krankenpfleger ein Missionar. Er macht sich aus dem Stoff ungefärbter Wolle eine raue Kutte zurecht, tauscht den Ledergürtel mit einem Strick, löst die Schuhe von den Füßen und wirft den Stab weg. Von nun an will er ein Jünger Jesu sein und so leben wie sie. Nicht nur zurückgezogen in der Einsamkeit oder als Maurer in halb verfallenen Kirchen, sondern unterwegs von Stadt zu Stadt, mitten unter Menschen. Und er will die Botschaft Jesu weitersagen und zur Buße aufrufen. Den an die Apostel und Jünger ergangenen Auftrag, in Armut das Reich Gottes zu verkünden, hat sich Franziskus

1 Vgl. Pietro MARANESI, *Facere misericordiam*. La conversione di Francesco d'Assisi: confronto critico tra il Testamento e le biografie, Assisi 2007, 25-109.

2 Für die Schriften des hl. Franziskus verweise ich hier ein für allemal auf die jüngste Ausgabe von Leonhard LEHMANN, *Das Erbe eines Armen*. Franziskus-Schriften, Kevelaer 2003,

mit den entsprechenden Siglen für die einzelnen Schriften.

3 Auch für die biographischen Quellen sei ein für allemal verwiesen auf die lateinische Ausgabe in den *Fontes Franciscani*, Assisi 1995, und die deutsche Ausgabe in den *Franziskanischen Quellenschriften*, Werl 1957-1993.

4 Zu diesen beiden Stellen und zur

Wirkung der Aussendungsrede auf Franziskus vgl. ausführlicher Oktavian SCHMUCKI, *Schrittweise Entdeckung der evangeliumsgemäßen Lebensform durch den hl. Franziskus von Assisi*, in: DERS., *Beiträge zur Franziskusforschung*. Zum 80. Geburtstag hg. von Ulrich KÖPF / Leonhard LEHMANN (Franziskanische Forschungen 48), Kevelaer 2007, 305-358, hier 309-314.

so sehr zu eigen gemacht, dass Anton Rotzetter in einer Studie über die Verkündigung des Franz von Assisi schreiben konnte: »Die franziskanische Predigt muss von den Aussendungsreden her definiert werden.«⁵ Sein Leben lang bleibt Franziskus vom Auftrag Jesu an seine Jünger geprägt. Gehen und Verkünden bestimmen sein Wirken als Wanderprediger. Selbst seine Vorliebe für einsame Orte, an die er sich zeitweise zurückzieht, überwindet er immer wieder, um sich auf den Weg zu machen und zu verkündigen.

1.2 Die Botschaft vom Frieden und von der Buße

Doch was verkündete Franziskus? Ist er ein Wanderprediger, der bewusst Leute um sich scharft und ihnen dann lange Predigten hält? Unterrichtet er über die Gebote Gottes und der Kirche? Führt er in das Verständnis der Heiligen Schrift ein? Wohl kaum. Dazu fehlen ihm die schulischen und theologischen Voraussetzungen. Er ist kirchlich gesehen Laie und bezeichnet sich auch selbst als »unwissend und ungebildet« (ignorans sum et idiota).⁶ Jene aus Assisi stammenden ersten Gefährten wie Leo und Rufin, die Franziskus' Bekehrungsprozess aus nächster Nähe miterlebten, berichten denn auch, dass er nach jenem klärenden Evangelium nach Assisi zurückkehrte, in schlichten Worten auf Gassen und Plätzen zur Umkehr aufrief und allerorts »vom Geist der Propheten erfüllt den Frieden verkündete und das Heil predigte« (Gef 26). Der Gruß »Friede und Heil« wird in diesem Zusammenhang von den Gefährten zwar einem sonst nicht bekannten Vorläufer des Franziskus in Assisi auf die Lippen gelegt, dennoch trifft dieser Gruß, der in der Form von »Pace e bene« heute sehr geläufig ist, den Kern der Verkündigung des Franziskus.⁷

Die Sendungsrede Jesu hat Franziskus Klarheit gebracht und ihn in seiner Sendung bestärkt. Er scheut sich nun nicht mehr, in seiner Vaterstadt aufzutreten, zu betteln und Menschen anzusprechen. Viele lehnen ihn ab oder halten ihn für verrückt, einige werden jedoch nachdenklich; so Bernhard von Quintavalle, ein Notar aus angesehener Familie, und Petrus Cathani, Jurist und ebenfalls aus vornehmer Familie. Entsprechend dem Rat Jesu und dem Beispiel des Franziskus verteilten sie ihre Habe an die Armen und »schlossen sich für immer Franziskus in Lebensweise und Kleidung an« (Gef 27). Gegen Ende April 1208 wurde noch Aegidius, der wenig zu verkaufen hatte, in die Bruderschaft aufgenommen. Nun waren sie zu viert und konnten den Auftrag des Herrn erfüllen, zu zwei und zwei in Städte und Ortschaften zu gehen (vgl. Lk 10,1). Bernhard machte sich mit Petrus auf den Weg nach Westen in Richtung Santiago di Compostela, Franziskus wanderte mit Aegidius über den östlichen Apennin in die Mark Ancona. Dabei trat er wie ein Troubadour Gottes auf: »Er sang mit hoher heller Stimme auf Französisch Loblieder des Herrn, pries und lobte die Güte des Allerhöchsten. Sie waren von solcher Freude erfüllt, als hätten sie den großen Schatz auf dem evangelischen Acker (vgl. Mt 13,44) der Herrin Armut gefunden, der zuliebe sie alle zeitlichen Güter freiwillig und gern verlassen hatten. [...] Obschon Franziskus nicht dem Volk predigte, ermahnte er doch, wenn er Städte und Dörfer durchzog, alle, Gott zu lieben und zu fürchten und für ihre Sünden Buße zu tun« (Gef 33).

⁵ Anton ROTZETTER, Gott in der Verkündigung des Franz von Assisi, in: *Laurentianum* 23 (1982) 40-76, hier 41.

⁶ Vgl. Oktavian SCHMUCKI, »Ignorans sum et idiota«. Das Ausmaß der schulischen Bildung des hl. Franziskus von Assisi, in: DERS., *Beiträge* (wie Anm. 4), 199-218.

⁷ Vgl. Niklaus KUSTER, »Pax et Bonum – Pace e Bene«. Ein franziskanischer Gruß, der nicht von Franziskus stammt, in: *WWi* 71 (2008) 60-80. Zur hier skizzierten Berufungsgeschichte vgl. DERS., *Franz von Assisi – Meister der Spiritualität*, Freiburg/Basel/Wien 2002, 11-45.

⁸ Zu dieser ziemlich genauen Datierung kommt Werner MALECZEK, Franziskus, Innocenz III., Honorius III. und die Anfänge des Minoritenordens. Ein neuer Versuch zu einem alten Problem, in: *Il Papato Duecentesco e gli Ordini mendicanti*. Atti del XXV Convegno internazionale, Assisi 13-14 febbraio 1998, Spoleto 1998, 23-80.

Auch als sich ihm noch weitere Gefährten anschlossen, dachte er noch nicht daran, sich an einem Ort als Gemeinschaft niederzulassen, sondern in Gruppen unterwegs zu sein. Kaum waren sie acht, teilte Franziskus in einer symbolischen Geste, die seine Auffassung von einer universalen Mission klar zum Ausdruck bringt, die acht in vier Gruppen zu je zwei Mann und sagte zu ihnen: »Geht, Geliebteste, je zwei und zwei nach den verschiedenen Weltgegenden und verkündet den Menschen die Botschaft vom Frieden und von der Buße zur Vergebung der Sünden! Seid geduldig in der Trübsal, voll Zuversicht, dass der Herr seinen Ratschluss und seine Verheißung erfüllen wird! Denen, die euch fragen, antwortet demütig; die euch verfolgen, segnet; denen, die euch Unrecht antun und verleumden, sagt Dank, weil uns dafür das ewige Reich bereitet ist« (1 Cel 29).

Auch wenn es sich hier kaum um eine historisch genaue Wiedergabe von Franziskusworten handelt, so ist doch bemerkenswert, wie Thomas von Celano den Inhalt franziskanischer Mission erfasst hat: den Zusammenhang von Buß- und Friedenspredigt ebenso wie das an der Bergpredigt orientierte Verhalten, das den Minderbruder kennzeichnen soll. Wir werden die gleichen Verhaltensweisen in Franziskus' eigenen Schreiben wiederfinden.

Als sich weitere vier anschlossen, zog die ganze Zwölfergruppe in der ersten Maihälfte 1209⁸ nach Rom, um die inzwischen von Franziskus »mit wenigen Worten und in Einfalt« (Test 15, vgl. 1 Cel 32) aufgeschriebene Lebensweise, das *propositum vitae*, von Papst Innozenz III. bestätigen zu lassen: der kleine, schmutzige Poverello vor dem großen, mächtigen Papst! Eine entscheidende Stunde, in der die Weichen gestellt werden, ob Franziskus mit seiner Gruppe ins Abseits der Häresie gedrängt wird oder im Schoß der Kirche wirken darf. Charisma und Amt finden in jenem Moment wie selten in der Geschichte eine geglückte Einheit. Was der Papst bestätigt, ist nicht etwa ein Kompromiss, sondern das, was Franziskus ihm vorgelegt hat: die Evangelienworte von der Nachfolge Jesu, die im Laufe der Bekehrung für ihn wichtig geworden waren und die er auch zur Richtschnur für jene machte, die sich ihm anschlossen. Es sind dies kurz gefasst die drei Worte: »Willst du vollkommen sein, verkaufe was du hast und gib den Erlös den Armen« (Mk 10,21; 19,21); »Wer mir nachfolgen will, verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich« (Mt 16,24) und: »Nehmt nichts mit auf den Weg« (Lk 9,3; 10,4). An diese Kernworte denkt Franziskus, wenn er gegen Ende seines Lebens in seinem Testament an die Lebensform nach dem heiligen Evangelium erinnert. Wie sehr er dabei die göttliche Inspiration, eben das ureigene Charisma betont, wird in den Worten deutlich: »Und als der Herr mir Brüder gegeben hatte, zeigte mir niemand, was ich tun sollte, sondern der Allerhöchste selbst hat mir offenbart, dass ich nach der Form des heiligen Evangeliums leben sollte, und der Herr Papst hat es mir bestätigt« (Test 15). Die Gefährten kamen überraschend, Franziskus hat sie nicht gesucht; er sieht sie als eine Gabe Gottes an und nennt sie Brüder – ein Urwort von ihm, das er auf alle Menschen, ob Freund oder Feind, ja, auf alle Geschöpfe ausdehnt. Sein Ureigenes ist es auch, nach der Weise des Evangeliums zu leben; kein Bischof, kein Priester, weder die Benediktiner vor Ort noch sonstige Mönche in Spoleto haben es ihm geraten, sondern »der Allerhöchste selbst hat es ihm offenbart«. Er gebraucht diesen starken Ausdruck (*revelavit*) noch ein zweites Mal im Testament, und zwar dort, wo es um den Friedensgruß geht. Wir wissen aus der Textsammlung von Perugia (Per 101), dass nicht alle Gefährten damit einverstanden waren, mit diesem sonderbaren Wunsch zu grüßen, und lieber zu einem gewöhnlichen Gruß zurückkehren wollten. Franziskus hatte aber in seinen beiden Regeln bestimmt: »Wenn die Brüder in ein Haus treten, sollen sie sagen: ›Friede diesem Hause‹ (Lk 10,5)« (NbR 14,2; BR 3,13). Auf der Linie dieser Vorschrift erinnert er im Testament noch einmal daran: »Als Gruß, so hat mir der Herr offenbart, sollten wir sagen: ›Der Herr gebe dir Frieden!‹« (Test 23). Vielfältig ist bezeugt, dass er

jede Ansprache damit begann, »dem Volk den Frieden zu wünschen, indem er sagte: ›Der Herr gebe euch Frieden!‹ Diesen Frieden verkündete er immer aufrichtig Männern und Frauen, allen, die er traf oder die zu ihm kamen. Auf diese Weise konnte er oft mit der Gnade des Herrn Feinde zum Frieden und damit zum eigenen Seelenheil führen« (1 Cel 23; Gef 26; LM III, 2). Es geht Franziskus also um etwas Wesentliches, wenn er im Testament den liturgisch klingenden Friedensgruß als Gottes Offenbarung verteidigt, nicht im Sinn einer Privatoffenbarung, sondern im Sinn des Neuen Testaments, das er als Heiliges Buch, als von Gott inspirierte Schrift anerkennt. Er stellt seine Lebensform als unmittelbar aus dem Evangelium vernommene dar, die vom Papst bestätigt wurde. Dieser ist Garant der Rechtgläubigkeit und Bezugspunkt für seine Kirchlichkeit, die er gegenüber Häretikern wie Waldensern und Katharern betonen muss und will. Mit der Herkunft seines Charismas von Gott selbst verteidigt er dieses aber auch innerhalb der Kirche gegenüber Tendenzen, die es mildern, verwässern oder umbiegen wollen. Er pocht auf seine eigene, aus dem Evangelium gewonnene Sendung, die er innerhalb der Kirche, im Gehorsam gegenüber Papst und Bischöfen verwirklichen möchte.⁹

Franziskus' Gang nach Rom ist bezeichnend für sein Sendungsbewusstsein; denn obwohl nach damaligem Kirchenrecht die Gutheißung der Bußbrüderschaft durch den Diözesanbischof Guido II. genügt hätte, strebte Franziskus nach einer umfassenderen Anerkennung, die ihm erlaubte, auch außerhalb der engen Grenzen Assisis aufzutreten. Er wusste sich mit seiner Gemeinschaft der ganzen Kirche verpflichtet.

Der damals dem Papst vorgelegte Lebensentwurf, die so genannte Urregel, ist als solche nicht mehr erhalten, aber auch nicht einfach verloren gegangen. Nach Meinung der meisten Forscher ist sie in die erwähnte *Regula non bullata* eingegangen, die sich sozusagen mit der wachsenden Bruderschaft entwickelt hat: Auf den jährlich stattfindenden Versammlungen (Kapiteln) wurden neue Weisungen, Verbote und Mahnungen eingefügt, bis es dann 1221 zu einer Endredaktion kam. Eine Regel auf dem Weg also wie die Brüder selbst.¹⁰ Im Prolog, im 1. und im 14. Kapitel dieser Regel finden wir Sätze, die dem Propositum vitae entstammen dürften, darunter auch die erwähnten Nachfolge-Worte Jesu, und in Kapitel 14 hören wir ein Echo der Sendungsrede Jesu: »Wenn die Brüder durch die Welt ziehen, sollen sie nichts auf dem Weg mit sich führen, weder Beutel noch Tasche noch Brot noch Geld noch Stab. Und wenn sie ein Haus betreten, sollen sie zuerst sagen: ›Friede diesem Hause!‹ (vgl. Lk 10,5). Und sie mögen in diesem Haus bleiben und essen und trinken, was es dort gibt (vgl. Lk 10,7). Sie sollen dem Bösen nicht widerstehen, sondern wenn sie jemand auf die eine Wange schlägt, auch die andere hinhalten (vgl. Mt 5,39; Lk 6,29). Und wer ihnen das Kleid wegnimmt, dem sollen sie auch das Hemd nicht verweigern (vgl. Lk 6,29). Jedem der bittet, sollen sie geben; und wer ihnen etwas wegnimmt, von dem sollen sie es nicht zurückfordern (vgl. Lk 6,30)« (NBR 14).

Dieses 14. Kapitel ist gleichsam die Überschrift für die folgenden und hat vieles mit dem 16. Kapitel gemeinsam, das wir noch eigens betrachten werden. Im Unterschied zu benediktinischen Orden mit ihrer *stabilitas loci* ziehen die Minderen Brüder durch die Welt.

⁹ Vgl. Leonhard LEHMANN, *Mystik zwischen Selbstbewusstsein und Kirchengehorsam*, in: Mariano DELGADO / Gotthard FUCHS (Hg.), *Die Kirchenkritik der Mystiker. Prophetie aus Gottesefahrung*. Bd. I: *Mittelalter, Fribourg / Stuttgart* 2004, 69-103; DERS., *Die Gründungsidee des Franziskanerordens*, in: *Claretianum* 48 (2008) 41-67.

¹⁰ Vgl. David FLOOD, *Die Regula non bullata der Minderbrüder* (Franziskanische Forschungen 19), Werl 1967; Alberto GHINATO, *Una Regola in cammino*, Roma 1973; SCHMUCKI, *Schrittweise Entdeckung* (wie Anm. 4), 316ff.

¹¹ Vgl. Leonhard LEHMANN, *Tiefe und Weite*. Der universale Grundzug in den Gebeten des Franziskus von

Assisi (Franziskanische Forschungen 29), Werl 1984, 61-67: »Die franziskanische Laude als *exhortatio et laus*«; ROTZETTER, *Gott in der Verkündigung* (wie Anm. 5), 51-76.

¹² So weit gefasst, definierten Buße schon Kajetan ESSER / Lothar HARDICK, *Antwort der Liebe*, Werl 1958.

Dabei entspricht es dem natürlichen Hang des Menschen, dass man eine Wegzehr mit sich führt, einen Stock zur Verteidigung und vielleicht noch Kleider zum Wechseln. Nicht so die Minderen Brüder: unbelastet und frei sollen sie losziehen, und im Vertrauen auf die Gastfreundschaft der Menschen. Ihnen sollen sie als erstes den Frieden anbieten. Werden sie aufgenommen, können sie bleiben und essen und trinken, was man ihnen anbietet. Keine Speisevorschriften wie in anderen Orden sollen die Freigiebigkeit der Menschen behindern. Wie Jesus und die Apostel, so werden die Minderen Brüder auch Feindseligkeit und Aggression erfahren. In diesem Fall sollen sie entsprechend dem Beispiel und der Bergpredigt Jesu nicht Böses mit Bösem vergelten, sondern eher noch mehr geben, als man ihnen nimmt. Wie bei Jesus kommen hier Wort und Tat zur Übereinstimmung: Die Brüder sollen den Frieden nicht nur als Gruß im Munde führen, sondern auch im Verhalten zeigen. Sich der Aggression enthalten, auf Rache und Vergeltung verzichten ist der erste Schritt zum Frieden; Böses gar mit Gutem vergelten der zweite. Das ganze 14. Kapitel zeigt: Die Brüder ziehen als Friedensbotschafter und Friedensstifter durch die Welt; ihre Mission ist eine Friedensmission im Namen Jesu.

Dies klingt auch in der Antwort durch, die der Papst den Brüdern nach der mündlichen Bestätigung ihrer Urregel mitgegeben hat: »Brüder, geht mit dem Herrn und, wie es euch der Herr eingibt, predigt allen Buße!« (1 Cel 33; Gef 49). Auch hier wieder die beiden Stichworte »gehen« und »verkünden« und die Kennzeichnung der Predigt als Bußpredigt.

»Darauf zog Franziskus überall umher und verkündete das Reich Gottes, predigte den Frieden, lehrte Heil und Buße zur Vergebung der Sünden« (1 Cel 36). Ähnliches bezeugen die Drei Gefährten (Gef 54). Die Wanderpredigt in Form der Bußexhorte (exhortatio), nicht der Lehrpredigt (praedicatio) gehört neben ihrer schlichten Tagelöhnerarbeit zu den ersten Tätigkeiten der »Männer der Buße aus Assisi« (Gef 37), wie sie sich zuerst nannten. Sie maßen sich nicht das Predigtamt der Bischöfe und beauftragter Priester an, sondern ermahnen schlicht zur Umkehr zu Gott, zu einem religiösen Leben und zur Versöhnung mit anderen. Dabei singen sie selber das Lob Gottes und stimmen so die Herzen der Menschen friedlich. Das Beispiel einer solchen Mahn- und Lobrede (exhortatio et laus) ist uns noch in der Nicht-bullierten Regel erhalten. Es diene gleichsam als Muster für eine Predigt, »die alle Brüder mit Gottes Segen bei allen Leuten halten können, wann immer sie es für gut finden« (NbR 21,1).¹¹ Im Übrigen können »alle Brüder durch Werke predigen« (NbR 17,3), d. h. indem sie Gutes tun. Taten zählen mehr als Worte.

Überblickt man die Zeugnisse aus Franziskus' eigener Hand und jene seiner ersten Gefährten, so bestätigt sich, was die Drei Gefährten von Bruder Bernhard schreiben: »Er nahm als erster die Botschaft vom Frieden und von der Buße gerne auf und folgte voll Eifer dem Heiligen Gottes nach« (Gef 39). Was Franziskus also vermittelte, war die Botschaft vom Frieden und von der Buße; Buße als Abkehr vom ich-zentrierten Denken und Hinkehr zu Gott und zu den Menschen, wie er es selber erfahren hatte, als er unter die Aussätzigen ging und ihnen Barmherzigkeit erwies; Buße als Antwort des Menschen auf die erfahrene Liebe Gottes.¹²

2 Franziskus' Missionsreise zum Sultan

Eines der bekanntesten Ereignisse im Leben des Heiligen von Assisi ist seine Begegnung mit dem Sultan von Ägypten; in der Tat ein erstaunliches Ereignis! Es hat seinen Niederschlag gefunden in vielen Geschichtsbüchern und Legenden, in Gedichten und in der Malerei; man denke nur an den berühmten Freskenzyklus Giotto's in der Oberkirche von

San Francesco in Assisi, wo Giotto di Bondone unter den 28 Szenen aus dem Leben des Heiligen auch die »Feuerprobe vor dem Sultan« darstellt.¹³ Hat sie wirklich stattgefunden? Wie kam Franziskus überhaupt zum Sultan – und vor allem: wie kam er wieder unbehelligt aus dem feindlichen Lager zurück? Es ist nicht leicht, Klarheit in den Verlauf der Ereignisse zu bringen, weil die Quellen widersprüchliche Aussagen machen und vieles offen lassen. Phantasie oder Wunschdenken füllten die Lücken aus. So entwickelte sich die Begegnung mit dem Sultan zu einer typischen Franziskus-Legende – wie etwa jene der »Vogelpredigt« oder jene mit dem »Wolf von Gubbio«.

Versuchen wir zunächst kurz den Verlauf der Reise nach franziskanischen Quellen¹⁴ darzustellen und nach den Motiven zu fragen, die sie für die Reise nennen. Ausführlicher zitieren wir dann die weniger bekannten außerfranziskanischen Quellen und befragen auch sie nach den Motiven für die denkwürdige Überfahrt von Italien nach Syrien. Es werden sich Unterschiede zeigen.

2.1 Der Verlauf der Reise nach franziskanischen Quellen

Am 6. Juli 1212 haben christliche Ritter bei Las Navas de Tolosa in Südspanien einen blutigen Sieg über die dort herrschenden Moros (=Mohammedaner) gewonnen und sie nach Nordafrika zurückgeschlagen. Innozenz III. pries den Tag als Hoffnungszeichen für das Heilige Land. Eroberte man auch das Grab Christi zurück, würde die Christenheit gleichsam neu erstehen. So kündigte er im folgenden Jahr gleichzeitig ein neues Konzil und einen neuen Kreuzzug an. Prediger wurden ausgesandt, um vor allem für den Kreuzzug zu werben. Dieser kam erst 1217 zustande, das Konzil schon im November 1215; es ist das bedeutende IV. Laterankonzil.

In diesem allgemeinen Klima der Kreuzzüge gegen die Sarazenen, wie die Muslime im christlichen Abendland gemeinhin genannt wurden (von einem arabischen Ausdruck, der »Ostlinge« bedeutet), ist auch Franziskus' Aufbruch in ferne Länder zu sehen. Schon 1212 wollte er »voll flammender Sehnsucht nach dem heiligen Martyrium nach Syrien hinüberfahren, um den Sarazenen und den übrigen Ungläubigen den christlichen Glauben zu verkünden und Buße zu predigen. Als er ein Schiff bestieg, um dorthin zu gelangen, wurde er aber infolge ungünstigen Windes mit der übrigen Schiffsbesatzung an die Küste Dalmatiens verschlagen« (1 Cel 55). Als blinder Passagier ließ er sich auf einem Schiff nach Ancona bringen und kehrte von dort nach Assisi zurück. Kurze Zeit später versuchte er es noch einmal, auf dem Landweg entlang der Küste des Mittelmeeres in Italien, Frankreich und Spanien nach Marokko zu gelangen. Doch in Spanien erlitt Franziskus einen schweren Malaria-Anfall und musste umkehren (vgl. 1 Cel 56; 3 Cel 34).

Trotz dieser Fehlschläge gab Franziskus die Idee der Islammission nicht auf. Auf sein Drängen hin beschloss man auf dem Kapitel von 1219, Brüder nach Tunesien und Marokko

13 Von den vielen Bildbänden sei nur zitiert: Gerhard RUF, *Die Fresken der Oberkirche San Francesco in Assisi*. Ikonographie und Theologie, Regensburg 2004, 222f.

14 Sie sind auf Spanisch synoptisch wiedergegeben bei Valentin REDONDO, *Misión de Francisco entre los Saracenos*, in: *Estudios Franciscanos* 105 (2004) 137–147, nur wechselt der spanische Franziskaner-

Minorit Julian von Speyer mit Cäsar von Speyer, der gar nichts Schriftliches hinterlassen hat.

15 Vgl. John P. DONOVAN, *Pelagius and the Fifth Crusade*, Philadelphia 1950; José Maria FERNÁNDEZ CATÓN, *El cardenal leonés Playo Albanense (1206–1230)*, in: *Archivos Leoneses* 7 (1953) 97–113.

16 Nach Jordan von Giano (*Chronik* 11) war es Petrus Cathani;

nach 2 Cel 31 Leonhard von Assisi. Eine diplomatische Lösung der Frage bietet Engelbert GRAU, *Leben und Wunder des hl. Franziskus von Assisi*, Werl 1988, 131, Anm. 227.

17 Latinisierte Form für Emir-el-Mumenin = »Haupt der Gläubigen«, Beiname des Sultans. Damals regierte Mohamed-ben-Nasser, der 1212 von den Spaniern besiegt und nach Marokko zurückgeschlagen wurde.

zu senden. Um, wie Jordan von Giano in seiner Chronik bemerkt (Nr. 10), mit gutem Beispiel voranzugehen, begab sich Franziskus ebenfalls nach Ägypten. Mit einigen Brüdern benutzte er eines der vielen Schiffe, die den Kreuzfahrern in Damiette Verstärkung bringen sollten. Diese waren schon seit etwa einem Jahr unter der Leitung von Jean de Brienne, König der noch übrig gebliebenen christlichen Besitzungen in Jerusalem, an diesem wichtigen Stützpunkt. Dem König zur Seite stand der aus Kastilien stammende Kardinal Pelayo Gaitán, der im Namen des Papstes Honorius III., dem Nachfolger Innozenz III., auf einen vollen Sieg des christlichen Heeres drängte.¹⁵ Franziskus gelangte von Ancona aus über den Hafen von Acre in Syrien wohl schon im Juli 1219 nach Ägypten. Die Ausschweifung im Lager der Kreuzfahrer, ihre Streit- und Habsucht überzeugten ihn, dass es hier um keinen »gerechten Krieg« ging, so es denn einen solchen überhaupt gibt. Er versuchte, die Soldaten und Kardinal Pelagius Galvani (so der latinisierte Name) zum Waffenstillstand zu bewegen und auf ein Friedensangebot des Sultans Malek al-Kamil (1218-38) einzugehen. Doch die Machtpolitik der Christen ließ kein Einlenken zu. Man setzte auf den vollen Sieg. Am 29. August überfiel das muslimische Heer die Kreuzfahrer: 6000 wurden getötet. Erst nach dieser Niederlage gestattete der Kardinal dem Poverello, den Sultan zu besuchen, aber auf eigenes Risiko. Franziskus durchquerte das Niemandland zwischen den Heerlagern und gelangte so zum Sultan. Er wurde dabei von einem Bruder begleitet, der erst in der von Bonaventura 1262 verfassten *Legenda maior* (LM IX 8,1) den Namen *Illuminatus* bekommt. Es war vielleicht *Illuminatus* von Rieti, der, blind geboren, auf die Fürsprache des hl. Franziskus sehend wurde und darum den Namen »der Erleuchtete« bekam (3 Cel 123).¹⁶

2.2 Auf der Suche nach dem Martyrium?

Gleich zu Beginn des Abschnitts über die Missionsreisen sagt Thomas von Celano in seiner von Papst Gregor IX. beauftragten *Vita beati Francisci* (1228), Franziskus sei »voll flammender Sehnsucht nach dem heiligen Martyrium nach Syrien aufgebrochen« (1 Cel 55,2). Dasselbe Motiv finden wir noch stärker bei Julian von Speyer: Obwohl er die *Vita* des Thomas stark kürzt, betont er bei allen drei Missionsreisen, Franziskus habe sie »im brennenden Verlangen nach dem Martyrium« unternommen (Jul 34,1; 35,3; 36,5). Als der gelehrte Thomas aus den Abruzzen 1230 eine kürzere Legende für den Chorgebrauch verfasst, erwähnt er darin wiederum: Franziskus »wünschte durch die Gnade des Martyriums aufgelöst zu werden und bei Christus zu sein (Phil 1,23) und machte sich darum auf den Weg nach Marokko, um dem Miramamolin¹⁷ das Evangelium Christi zu verkünden; aber durch Gottes Fügung nach Italien zurückgerufen, begab er sich im dreizehnten Jahr seiner Bekehrung auf den Weg nach Syrien und eilte zum Sultan. Obwohl angegriffen und verprügelt, predigte er doch Christus und wurde von den Ungläubigen wieder zu den Gläubigen zurückgeschickt« (4 Cel 7,3-5). Thomas von Celano will in seinen relativ kurzen Berichten über Franziskus' Missionsreisen zeigen, dass dieser nach dem Martyrium dürstete als Krönung seiner *vita apostolica*: Wie die Apostel bis zum Blutvergießen unterwegs waren und predigten, so auch Franziskus; nur habe dieser das begehrte Martyrium nicht erreicht.

Bonaventura entfaltet diesen Gedanken noch viel stärker, wenn er sagt: »In seinem glühenden Verlangen suchte er es den heiligen Märtyrern in ihrem siegreichen Kampf gleichzutun. [...] Erfüllt von jener vollkommenen Liebe, die alle Furcht austreibt (vgl. 1 Joh 4,18), wollte auch er sich dem Herrn in den Feuerqualen des Martyriums als ein lebendiges Opfer darbringen (vgl. Röm 12,1). So wollte er sich Christus, der sich für uns in den Tod hingegeben hat, dankbar erweisen und die Mitmenschen zur Gottesliebe ermuntern. Im sechsten Jahr seiner Bekehrung wollte er daher voll flammender Sehnsucht nach dem

heiligen Martyrium nach Syrien hinüberfahren, um den Sarazenen und anderen Ungläubigen den christlichen Glauben und Buße zu predigen« (LM IX 5,2-3).

Auch die zweite und dritte Missionsreise begründet Bonaventura mit der Sehnsucht nach dem Martyrium: »Die Frucht des Martyriums hatte sein Herz so sehr angezogen, dass er mehr als alle verdienstvollen Werke den kostbaren Tod (Ps 116,15) für Christus ersehnte. Darum machte er sich auf den Weg nach Marokko, um dem Miramamolín und seinem Volk die Frohbotschaft Christi zu verkünden und, wenn möglich, die Palme des Martyriums zu erringen« (LM IX 6,2).

»Da aber die Glut der Liebe seinen Geist zum Martyrium drängte, unternahm er ein drittes Mal den Versuch, zu den Ungläubigen zu gehen und durch Hingabe seines Lebens dort den Glauben an den dreifaltigen Gott auszubreiten. Im dreizehnten Jahre nach seiner Bekehrung zog er nämlich nach Syrien und nahm mutig große Gefahren auf sich, um vor den Sultan von Babylon zu gelangen. Zwischen den Christen und Sarazenen tobte damals nämlich ein erbarmungsloser Krieg. Die Heerlager standen sich im Feld ganz nahe gegenüber, so dass man ohne Lebensgefahr nicht von einem zum anderen gelangen konnte. Der Sultan hatte das grausame Edikt erlassen, wer ihm das Haupt eines Christen bringe, solle als Lohn ein byzantinisches Goldstück erhalten.¹⁸ Doch Franziskus beschloss als unerschrockener Ritter Christi, sich auf den Weg zu machen. Er hoffte dabei, bald sein ersehntes Ziel zu erreichen; den Tod fürchtete er nicht, sondern ersehnte ihn sogar. Nachdem er gebetet und vom Herrn Kraft empfangen hatte (1 Sam 30,6), sang er mit großer Zuversicht das Wort des Propheten: Muss ich auch wandern in finsterner Schlucht, ich fürchte kein Unheil; du bist ja bei mir (Ps 23,4). In Begleitung des Bruders Illuminatus, eines wahrhaft erleuchteten und tugendhaften Menschen, machte er sich auf den Weg. Da begegneten ihm auf dem Weg zwei Schäflein. Ihr Anblick erfüllte den Heiligen mit Freude, und er sagte zu seinem Gefährten: ›Vertrau auf den Herrn‹ (Ps 37,3), Bruder, denn an uns wird sich das Wort des Evangeliums erfüllen: Siehe, ich sende euch wie Schafe unter die Wölfe' (Mt 10,16). Als sie schon weitergegangen waren, stießen sie auf sarazenische Soldaten. Wie Wölfe sich auf Schafe stürzen, so ergriffen sie die Diener Gottes. Sie behandelten sie mit Grausamkeit und Verachtung, stießen Schmähungen gegen sie aus, versetzten ihnen Schläge und fesselten sie. Übel zugerichtet wurden sie schließlich zum Sultan gebracht. Gottes Vorsehung lenkte es so, wie es Franziskus gewünscht hatte. Der Fürst fragte sie, wer sie gesandt habe, was der Zweck ihres Kommens sei und wie sie hierher gelangt seien. Da gab der Diener Christi Franziskus freimütig zur Antwort, nicht Menschen, sondern Gott, der Allerhöchste, habe sie gesandt, damit er ihm und seinem Volk den Weg des Heiles zeige und das wahre Evangelium verkünde. Er predigte dem Sultan mit solcher Unerschrockenheit, Geisteskraft und Glut den einen, dreifaltigen Gott und den Erlöser aller Menschen Jesus Christus, dass in Wahrheit an

18 Von diesem Kopfgeld spricht nur Bonaventura, wohl um die Grausamkeit des Sultans einerseits und den Mut Franciscos andererseits hervorzuheben; doch entspricht es kaum der Wahrheit: John TOLAN, *Le Saint chez le Sultan. La rencontre de François d'Assise et de l'Islam, huit siècles d'interprétation*, Paris 2007, 207f.

19 Vgl. Randolph DANIEL, *The Desire for Martyrdom – Leitmotiv for Bonaventura*, in: *Franciscan Studies* 32 (1972) 74-87. Es verwundert dann auch nicht, dass Bonaventura seinen Kommentar zum 12. Regelkapitel so

beginnt: »Hic tertio docet in martyrio consummare...« (Expositio super Regulam fratrum minorum, in: *Opera omnia*, VIII, 436).

20 Bzw. seiner Schule; hier ist nicht der Ort, die Autorschaft Giotto's zu diskutieren: die Argumente dafür und dagegen sind gesammelt bei Giorgio BONSANTI (Hg.), *La basilica di San Francesco ad Assisi / The basilica of St. Francis in Assisi*, Modena 2002, Bd. 4, 518-522 (schede).

21 Hans BELTING, *Die Oberkirche von San Francesco in Assisi*. Ihre Dekoration als Aufgabe und die Genese einer neuen Wandmalerei, Berlin 1977, 9; vgl. Dieter BLUME, *Wandmalerei als Ordenspropaganda*. Bildprogramme im Chorbereich franziskanischer Konvente Italiens bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts, Worms 1983; Klaus KRÜGER, *Der frühe Bildkult des Franziskus in Italien*. Gestalt und Funktionswandel des Tafelbildes im 13. und 14. Jahrhundert, Berlin 1993; TOLAN, *Le Saint chez le Sultan* (wie Anm. 18), 219-237.

ihm das Wort des Evangeliums erfüllt schien: Ich werde euch Beredsamkeit und Weisheit verleihen, der alle eure Gegner nicht zu widerstehen und zu widersprechen vermögen (Lk 21,15). Denn auch der Sultan sah die wunderbare Glut und Kraft des Geistes bei dem Gottesmann; er hörte ihn gern (Mk 6,10) und drängte ihn, länger bei ihm zu bleiben. Durch eine Weisung Gottes erleuchtet, gab jedoch der Diener Christi zur Antwort: ›Wenn du dich mit deinem Volk zu Christus bekehren willst, will ich aus Liebe zu ihm gern bei euch bleiben. Solltest du aber Bedenken tragen, für den Glauben an Christus das Gesetz des Mohammed zu verlassen, dann lass ein großes Feuer anzünden; dann werde ich mit deinen Geistlichen ins Feuer hineingehen, damit du wenigstens dadurch erkennen mögest, welchen Glauben man mit mehr Recht als sicherer und heiliger festhalten muss‹« (LM IX 7-8).

Nach den von Thomas von Celano abhängigen Quellen ist die Sehnsucht nach dem heiligen Martyrium für Franziskus das erstrangige Motiv, zu den Sarazenen zu gehen. Am meisten ausgestaltet ist es bei Bonaventura, der jeden Abschnitt im zitierten Kapitel IX seiner *Legenda maior* mit dem Hinweis auf Franziskus' Verlangen nach dem Martyrium beginnt. Für den »seraphischen Lehrer« ist die Hingabe des eigenen Lebens der größte Beweis der Liebe zu Gott. Franziskus, der von seraphischer Liebe glühte, kann darum gar nicht anders als von der Sehnsucht nach dem Martertod erfüllt gewesen sein; da er ihm nicht zuteil wurde, tritt an seine Stelle die Stigmatisation auf La Verna als unblutiges Martyrium.¹⁹

Wie die Vita Celanos für etwa dreißig Jahre das Franziskusbild im Orden bestimmte, so dann für Jahrhunderte die *Legenda maior Bonaventuras*, die 1266 als allein gültige dekretiert wurde. Und aus dieser Legende schöpfte Giotto di Bondone die Ideen für seinen Freskenzyklus in der Oberkirche in Assisi. Die Feuerprobe vor dem Sultan wurde danach dutzendfach in verschiedenen Versionen wiederholt. Literarisch wie ikonographisch hatte Bonaventura also die breiteste Wirkung und längste Rezeptionsgeschichte. Aber sein Franziskusbild entspricht nicht in allem den historischen Tatsachen; so ist gerade die von ihm auf der Linie des Propheten Elias, der zur Widerlegung der Propheten Baals Feuer vom Himmel ruft (1 Kön 18,20-40), und der Drei Jünglinge, die im Feuerofen überleben (Dan 3,19-25), eingeführte Feuerprobe vor dem Sultan ein Beispiel dafür, wie unter der Feder Bonaventuras und unter dem Pinsel Giotto's²⁰ Franziskus zum Helden, ja zum Mythos erhöht und zur Ordenspropaganda verwendet wird. Der Freskenzyklus in der Oberkirche ist »weniger ein Triumph des historischen Franziskus als vielmehr ein Triumph über diesen Franziskus«. ²¹ Der Makel, dass Franziskus erfolglos gepredigt hat, wird durch seinen Mut zur Feuerprobe ausgeglichen.

2.3 Aus Liebe zum Leiden Christi zum Leiden bereit

Die Feuerprobe ist zur Ehrenrettung des hl. Franziskus nicht nötig. Es ehrt ihn vielmehr, dass er gerade nicht wie die Kreuzfahrer den Glauben mit dem Schwert aufgedrängt, sondern »nur« überzeugt vorgetragen hat. Er war ein Missionar im Sinne und mit der Methode des Evangeliums. Darum litt er unter den blutigen Kämpfen; darum warnte er die Soldaten vor dem Angriff auf das muslimische Heer; darum ging er wehrlos »wie ein Schaf unter Wölfe«, wie Bonaventura das biblische Bild bemüht. Doch waren die Christen nicht weniger Wölfe als die Muslime. Franziskus stellt also das ursprüngliche Bild des Missionars im Sinne Jesu wieder her. Er ist überzeugt, dass Christus der einzige Mittler des Heils ist, und dieser Glaube drängt ihn zu den Brüdern Muslimen, aber es liegt ihm fern, ihnen diesen Glauben aufzudrängen. Er ist ein friedlicher Kreuzfahrer, ein Missionar mit dem Evangelium im Herzen und dem Friedensgruß auf den Lippen. Er könnte also sicher nicht zum »Patron des religiösen Pluralismus«, wohl aber zum »Vorläufer des interreligiösen

Dialogs«²² erkoren werden, wie es ja die interreligiösen »Gebetstreffen für den Frieden« in Assisi 1986 und 2002 indirekt belegen. Was Papst Johannes Paul II. initiiert hatte, griff die Gemeinschaft von Sant'Egidio in Rom auf und hielt dort 1996 und 2006 ebenfalls ein bedeutendes Treffen von Religionsführern zugunsten gegenseitiger Verständigung.²³

Das Bild eines wehrlosen armen Mönchs inmitten der Kreuzfahrer bestätigen die übrigen franziskanischen Quellen, in denen weder von der Feuerprobe die Rede noch viel von einer Sehnsucht des Franziskus nach dem Martyrium zu spüren ist. Jordan von Giano, der in Deutschland den Orden einpflanzte, gibt vielmehr als Grund für den Aufbruch zu den Sarazenen das gute Beispiel und die Liebe zum Leiden Christi an. Nach dem Pfingstkapitel 1219, auf dem Brüder nach Marokko ausgesandt worden waren, »kam es dem seligen Vater in den Sinn, dass er seine Söhne zu Leiden und Mühsalen ausgesandt hatte, während er selbst seine Ruhe zu suchen scheinete. Dabei war er doch so hochgemuten Sinnes und wollte sich auf dem Weg Christi von niemand überholen lassen, wollte vielmehr allen voraus sein! Deshalb begab er sich selbst [...] im gleichen Jahr noch [...] voll glühender Liebe zum Leiden Christi auf die bestimmt gefährvolle Meerfahrt und ging zu den Ungläubigen, zum Sultan. Doch bevor er zu ihm gelangte, erlitt er viel Ungemach und viele Schmähungen; und weil er ihre Sprache nicht konnte, rief er unter ihren Schlägen: »Sultan, Sultan!« Da wurde er zu ihm geführt, von ihm ehrenvoll empfangen und erhielt freundliche Pflege in der Krankheit. Und da er bei ihnen nichts erreichen konnte und umzukehren beschloss, ließ ihn der Sultan unter Waffenschutz zum Heer der Christen führen, das damals Damiette belagerte« (Chronik 10).

Von den bisher genannten Quellen kommt dieser Bericht der Wahrheit am nächsten: Franziskus' Überlegung ist eingebettet in den allgemeinen Aufbruch in die Mission und in sein vielfältig bezugtes Bemühen, mit gutem Beispiel voranzugehen. Seine Liebe zum Leiden Christi spricht aus seiner Kreuzverehrung und aus dem von ihm komponierten Passionsoffizium.²⁴ Ferner wird hier der Sultan nicht als »wilde Bestie«, sondern als freundlicher Gastgeber gezeichnet, was der historischen Wahrheit entspricht.²⁵ Nüchtern gibt Jordan zu, dass Franziskus nichts erreicht hat; er beschönigt es weder mit dem Hinweis auf die Wundmale noch auf ein Orakel wie die Feuerprobe.²⁶ Nicht einmal von der Bewunderung des Sultans für Franziskus ist die Rede; dass er dem Poverello Geleitschutz gewährt, ist genug der Ehre.

Hier ist Gelegenheit, auch gleich die andere Stelle einzufügen, an der Jordan von den fünf Brüdern spricht, die am 16. Januar 1220 in Marokko den Martertod provozierten: »Als aber die Nachricht vom Martyrium der erwähnten Brüder sowie deren Vita und Legende dem seligen Franziskus überbracht wurden, und er nun erfuhr, auch er sei darin lobend erwähnt, und als er noch gewahr wurde, dass Brüder sich mit deren Martyrium rühmten,

22 Laurent GALLANT, Francis of Assisi. Forerunner of Interreligious Dialogue, in: *Franciscan Studies* 64 (2006) 53-82.

23 Vgl. Claudio BONIZZI, *L'icona di Assisi nel magistero di Giovanni Paolo II*, S. Maria degli Angeli 2002.

24 Vgl. SCHMUCKI, Das Leiden Christi im Leben des hl. Franziskus, in: DERS., *Beiträge* (wie Anm. 4), 3-99.

25 Vgl. Hans GOTTSCHALK, *al-Malik al-Kamil von Ägypten und seine Zeit*, Wiesbaden 1958; Abbildung mit Kaiser Friedrich II. in: Hans-Jürgen KOTZUR (Hg.), *Die Kreuzzüge*, Mainz 2004, 309; S. 556 eine Karte zum V. Kreuzzug.

26 Die zudem offiziell seit dem IV. Laterankonzil verboten war: Can. 18: Joseph WÖHLMUTH (Hg.), *Dekrete der ökumenischen Konzilien*, Bd. 2: Konzilien des Mittelalters, Paderborn 2000, 244. Zum größeren Rahmen vgl. Peter DINZELBACHER, *Das fremde Mittelalter*. Gottesurteil und Tierprozess, Essen 2006.

27 *Passio sanctorum martyrum fratrum Beraldi, Petri, Adiuti, Accursii, Othonis in Marrochio martyrizatorum*, in: *Analecta Franciscana*, Bd. III, Quaracchi 1897, 579-596, hier 593; vgl. hierzu Gwenolé JEUSSET, *Francisco e il Sultano*, Milano 2008, 170-173.

28 SCHMUCKI, Das Leiden Christi (Anm. 24), 70-77 (Original von 1960); Francis DE BEER, *François, que disait-on de toi?*, Paris 1977; Kaspar ELM, Franz von Assisi: Bußpredigt oder Heidenmission?, in: *Espansione del Francescanesimo tra Occidente e Oriente nel secolo XIII*. Atti del VI Convegno internazionale, Assisi 12-14 ottobre 1978, Assisi 1979, 69-103, hier 83ff., 95; Anton ROTZETTER, Franz von Assisi – eine Brücke zum Islam, in: *Concilium* 35 (1999) 152-164.

29 Jan HOEBERICHTS, *Feuerwandler*. Franziskus und der Islam, Kevelaer 2001, 168f.

da lehnte er es ab, die Legende zu lesen, weil er sich selbst ganz und gar verachtete und Lob und Ruhm verschmähte, und er verbot, sie zu lesen, wobei er sagte: »Ein jeder möge sich seiner eigenen, nicht fremder Leiden rühmen.« (Chronik 8). Diese Aussage des Franziskus stimmt ganz mit seiner 6. Ermahnung überein. Hingegen ist die andere Nachricht, wonach Franziskus bei der Kunde vom Martertod der Brüder in Marokko ausgerufen habe: »Nun kann ich wahrhaftig sagen, ich habe fünf Mindere Brüder«,²⁷ ihm zu einer Zeit in den Mund gelegt worden, da das ursprüngliche Missionskonzept von der gängigen Mission überholt worden war; nun galt das Martyrium an sich, egal wie, wieder als erstrebenswertes Ziel.

Der Chronist Jordan aber vermittelt keineswegs den Eindruck, Franziskus habe das Martyrium gesucht. Und auch dessen eigene Schriften rechtfertigen nicht die Suche nach dem Martyrium. Vielmehr ermahnen sie auf der Linie der Bergpredigt zur Bereitschaft, »sich den sichtbaren wie den unsichtbaren Feinden auszusetzen; denn der Herr sagt: Wer sein Leben um meinetwillen verliert, wird es retten (Lk 9,24)« (NbR 16,11). Es geht bei Jesus wie bei Franziskus darum, den Glauben nicht zu verleugnen, sondern auch in Bedrängnissen beizubehalten, notfalls bis zum Blutvergießen. Das Martyrium kann eine Konsequenz des Glaubens und der Treue zu Christus sein, ist aber nicht zu suchen oder gar zu provozieren, wie es Berard und seine Gefährten getan haben.

Anders als Thomas, Julian und Bonaventura, anders auch als Autoren des 20. Jahrhunderts²⁸ halten wir also mit Jan Hoerberichts²⁹ dafür, dass Franziskus nicht aus Sehnsucht nach dem Martyrium zu den Sarazenen aufgebrochen ist. Seine Motive waren andere.

2.4 Die Begegnung mit Malek el-Kamil nach außerfranziskanischen Quellen

2.4.1 Zwei Zeugnisse von Jakob von Vitry

Zuverlässiger und genauer als der unbeteiligte Thomas von Celano und von ihm abhängige Biographen wie Julian von Speyer und der Ordensgeneral Bonaventura berichtet Jakob von Vitry über die Ereignisse. Der nach seinem Geburtsort Vitry-sur-Seine benannte Bischof hatte in Paris studiert, bevor er 1211 bei den Regularkanonikern von Oignies (Diözese Lüttich) eintrat. Hier wurde er zum Seelenführer der belgischen Mystikerin Maria von Oignies († 1213) und deren Biograph. Angezogen von der Bewegung der Beginen in Nordfrankreich, den Niederlanden und im Rheinland, predigte er in eben diesen Gegenden gegen die Katharer und Waldenser, wobei er viele für den 5. Kreuzzug (1217-21) zu begeistern verstand. Als er 1216 nach Perugia kam, erlebte er dort das Sterben Innozenz' III. und die Wahl von dessen Nachfolger Honorius III. Dieser weihte ihn am 31. Juli 1216 zum Bischof von Acre (Akkon). Mit den Kreuzfahrern gelangte er zu seinem Bischofssitz und erlebte so die Belagerung und dann den Verlust von Damiette mit bis zur völligen Vertreibung der Kreuzfahrer aus Ägypten im Jahr 1221. 1228 wurde er Kardinalbischof von Tusculum/Frascati. Er starb 1240 in Rom. Ihm verdanken wir wertvolle Beobachtungen und Nachrichten, weniger zu Franziskus selbst als zur ersten Gruppe um ihn. Neben 450 Predigten sind vor allem Briefe überliefert, von denen uns hier zwei interessieren.

Der erste, Anfang Oktober 1216 im Hafen von Genua geschriebene Brief ist an seine Freunde in Lüttich gerichtet. Der neugeweihte Bischof ist darin besonders offen, weil es ein Abschiedsbrief ist vor der Überfahrt in den Nahen Osten und weil er gerade mit dem Wechsel auf dem Papstthron Ungewöhnliches erlebt hat. Die Kurie ist für ihn zu sehr in weltliche Geschäfte verwickelt und vom evangelischen Ideal abgekommen. Umso mehr trösten ihn die Minderen Brüder und Schwestern, denen er im Spoleto begeben ist und in denen

er genauso einen Frühling der Kirche erkennt wie in den religiösen Gruppen seiner Heimat. Jakob von Vitry kann in Perugia Franziskus getroffen haben, da dieser ja beim Sterben des großen Innozenz zugegen war (vgl. *Eccl* XV 121,5). Auch Franziskus' Begeisterung für die eucharistische Frömmigkeit erklärt sich zum Teil aus seinem Kontakt mit Personen aus Nordfrankreich und Belgien. Die Zeugnisse Jakobs sind umso kostbarer, als sie von einem Bischof stammen, der zwar außerhalb des Ordens steht, ihn aber in Italien kennen gelernt und über Jahre beobachtet hat. In seinem Brief aus Genua äußert er sich noch ganz begeistert über die *fratres et sorores minores*, die er in Umbrien getroffen hat, sieht im Laufe der Zeit aber auch deren Schwächen und benennt sie klar auf dem Hintergrund des traditionellen monastischen Ordenslebens.³⁰ Er trifft die Brüder in der graubraunen Kutte im Orient wieder, wo er als Bischof von Akkon die Auseinandersetzungen zwischen Kreuzfahrern und Muslimen hautnah erlebt. Als Teilnehmer am Geschehen in Damiette schreibt er in einem Brief vom Frühjahr 1220 über Franziskus und seinen Orden: »Ihr Meister (magister), der diesen Orden gegründet hat, war damals zu unserem Heer gestoßen. In seinem Eifer für den Glauben ließ er sich nicht davon abhalten, in das Heer unserer Feinde hinüberzugehen. Obwohl er den Sarazenen etliche Tage lang das Wort Gottes predigte, richtete er nur wenig aus. Der Sultan, der Herrscher von Ägypten, empfing ihn unter vier Augen und bat ihn, er möge inständig für ihn zum Herrn beten, damit er dank göttlicher Erleuchtung derjenigen Religion anhangen könne, die Gott mehr gefalle.«³¹

Ohne Franziskus zu nennen, weiß er doch, dass er der Gründer des Ordens ist. Er nennt ihn entsprechend den Gewohnheiten anderer Orden *magister*, weiß also nicht, dass Franziskus diese Bezeichnung abgelehnt und durch *minister* ersetzt hat. Seine Unkenntnis über die Interna des Ordens ist auch in seiner *Historia occidentalis* zu spüren, wo Jakob von Vitry wiederum auf die Ereignisse in Damiette zu sprechen kommt. Kapitel 32 seines Werkes handelt ausdrücklich De Religione et Praedicatione Fratrum Minorum und erwähnt dabei Franziskus' Aufenthalt beim Sultan. Allerdings ist erstaunlich, dass er nicht einmal den Namen richtig kennt, da er von »Franzinus« statt »Franziskus« spricht: »Wir haben den sehen können, welcher der Gründer und Leiter dieses Ordens ist und dem alle Brüder als dem höchsten Oberen gehorchen: ein einfacher und ungebildeter Mann, beliebt bei Gott und den Menschen; sein Name ist Franzinus. Als er in Ägypten vor Damiette beim Heer der Christen eintraf, habe ich miterlebt, wie die Glut des Geistes ihn ergriff und zu solch ekstatischer Höhe entrückte, dass er unerschrocken, nur mit dem Schild des Glaubens bewaffnet, zum Lager des Sultans von Ägypten hinauszog. Als die Sarazenen ihn unterwegs aufgriffen und gefangen nahmen, sagte er: ›Ich bin ein Christ. Führt mich zu eurem Herrn.‹ Sie schleppten ihn vor den Sultan. Kaum hatte ihn diese grausame Bestie erblickt, bewog ihn der Anblick des Gottesmannes zur Milde. Franzinus predigte ihm und seinem Gefolge

30 Vgl. Kaspar ELM, Die Entwicklung des Franziskanerordens zwischen dem ersten und letzten Zeugnis des Jakob von Vitry, in: *Francesco d'Assisi e francescanesimo dal 1216 al 1226*. Atti del IV Convegno internazionale, Assisi 1977, 193-233; auch in: DERS., *Vitasfratrum*. Beiträge zur Geschichte der Eremiten- und Mendikantenorden des 12. und 13. Jahrhunderts. Festgabe zum 65. Geburtstag, hg. von Dieter BERG, Werl 1994, 173-193. Raoul MANSELLI, *Franziskus*. Der solidarische Bruder, Zürich/Einsiedeln/Köln 1984, 226-230.

31 Lat. Fassung in Robert B. C. HUYGENS, *Lettres de Jacques de Vitry*. Edition critique, Leyden 1960, 131.

32 John F. HINNEBUSCH, *The Historia Occidentalis of Jacques de Vitry*, Fribourg 1972, 158-162; Michel LAUWERS, »Sub evangelica regula«. Jacques de Vitry, témoin de l'évangélisme de son temps, in: *Évangile et évangélisme (XII^e-XIII^e siècle)* (Cahiers de Fanjeux, 34), Toulouse 1999, 171-198.

33 MANSELLI, *Franziskus* (wie Anm. 30), 228. Auf Jakob von Vitry und Ernoul stützt sich auch Pauli

ANNALA, *Frate Francesco e la quinta crociata*, in: *Frate Francesco* 69 (2003) 409-425.

34 Als Vorgeschmack auf den »Omnibus«, den 1. Quellenband franziskanischer Texte, der 2009 erscheint. Synoptisch angeordnet finden sich diese Zeugnisse auf Spanisch bei REDONDO, *Misión* (wie Anm. 14), 150-154.

35 Die beiden Kleriker sind Franziskus und Illuminatus (?), der Kardinallegat Pelagius Galvani, päpstlicher Gesandter im Hl. Land. Vgl. oben Anm. 15.

während einiger Tage den Glauben an Christus. Der Sultan hörte ihm sehr aufmerksam zu. Doch da er schließlich befürchtete, Leute aus seinem Heer könnten sich auf Grund der Wirksamkeit seiner Worte zu Gott bekehren und in das Heer der Christen überlaufen, befahl er, ihn mit allen Ehren und unter Geleitschutz ins Lager der Unsrigen zurückzubringen. Beim Abschied sagte er zu ihm: ›Bete für mich, dass Gott mir gnädig offenbare, welches Gesetz und welcher Glaube ihm mehr gefalle.«³²

Hier äußert Jakob von Vitry seinen Stolz, dass er den hat sehen können, der den von ihm bewunderten Orden gegründet hat. Er bezeichnet ihn als »einfachen und ungebildeten Mann«, was durchaus dem Selbstverständnis des Franziskus entspricht. Mit den übrigen Zeugnissen übereinstimmend, bekundet der Bischof, dass der Poverello beim Sultan war, der ihm sogar »aufmerksam zuhörte«. Was wir weiterhin dem Zeugnis des guten Beobachters entnehmen können, ist die entschlossene Friedfertigkeit des Franziskus. Raoul Manselli sagt dazu in seiner immer noch gültigen Franziskus-Biographie: »Aus den Worten des französischen Bischofs ergibt sich mit unmissverständlicher Klarheit, dass er keinerlei bewaffneten Geleitschutz wollte oder hatte. Während die militärischen Operationen in vollem Gange waren, war er nur vom Glaubenseifer und missionarischen Geist bewegt. Auch die Muselmanen waren Brüder, denen der Weg des Heils, das nur Jesus Christus geben kann, gezeigt werden musste.«³³ Franziskus – ein Missionar am Rande des Militärs.

2.4.2 Drei weitere Zeugnisse

Über die Mission des hl. Franziskus am Hof des Sultans von Ägypten haben wir außer bei Jakob von Vitry noch weitere Zeugnisse, die wiederzugeben sich lohnt, auch wenn sich darin manches wiederholt. Sie sind dem deutschsprachigen Publikum noch kaum bekannt und werden darum hier voll ausgeschrieben.³⁴

a Da ist vor allem die Chronik des Ernoul († 1231). Der Franzose verbrachte fast sein ganzes Leben im Orient, wohin er sich als Schildknappe unter Balian II. von Ibelin begeben hatte. So wurde er Augenzeuge verschiedener Ereignisse zwischen dem dritten und fünften Kreuzzug: Er erlebte die Niederlage der Kreuzfahrer bei Tiberias ebenso wie die Belagerung und Eroberung von Jerusalem im Jahr 1187. Die Schlichtheit seiner Erzählung bürgt für deren Echtheit, auch wenn seine Chronique wahrscheinlich von Bernhard dem Schatzmeister zusammengefasst worden ist, der sie auch für die Jahre 1229 bis 1231 fortsetzt. Es fällt in diesen frühen Berichten auf, dass darin im Unterschied zu den späteren Ausmalungen bei Bonaventura überhaupt nicht von einem gewaltsamen Vorgehen der Sarazenen gegen Franziskus die Rede ist. In Kapitel 37 spricht Ernoul »Von zwei Klerikern, die zum Sultan gingen, um ihm zu predigen«. Es sei hier mit seinen vier Abschnitten zitiert:

1 Ich möchte euch nun von zwei Klerikern berichten, die sich im Lager von Damiette aufhielten. Sie kamen zum Kardinal (Legaten)³⁵ und sagten, sie wollten zum Sultan gehen, um ihm zu predigen; aber ohne seine Erlaubnis wollten sie nicht dorthin gehen. Der Kardinal jedoch antwortete ihnen, dass er sie weder mit seiner Erlaubnis noch in seinem Auftrag dorthin gehen lasse, denn er wolle ihnen keinesfalls die Erlaubnis geben, an einen Ort zu gehen, wo sie umgebracht würden. Er wusste nämlich sehr wohl: Wenn sie dorthin gingen, würden sie nie mehr zurückkehren. Doch sie hielten dagegen: Wenn sie dorthin gingen, brauche er kein Mitleid mit ihnen zu haben, denn nicht er sei es, der sie dorthin schicke. Vielmehr leide er ja in hohem Maß daran, dass sie dorthin gingen.

So inständig baten sie den Kardinal um die Erlaubnis, dass er ihren festen Entschluss erkannte und schließlich zu ihnen sagte: ›Meine Herren, ich weiß nicht, was euch in euren Herzen und in euren Gedanken bewegt, ob gute oder schlechte Gründe. Wenn ihr aber

schon dorthin geht, achtet darauf, dass eure Herzen und eure Gedanken stets auf den Herrn und Gott gerichtet sind. < Sie antworteten, dass sie nur um eines hohen Gutes willen dorthin gehen wollten, wenn es ihnen nur vergönnt sei, dies zu vollbringen. Darauf sagte der Kardinal, sie könnten gehen, wenn sie wollten, aber niemand soll glauben, er habe sie geschickt.

2 So brachen denn die beiden Kleriker vom Lager der Christen auf und machten sich auf den Weg zum Lager der Sarazenen. Als die Wachposten der Sarazenen sie bemerkten, rieten sie hin und her, ob sie mit einer Botschaft kämen oder um sie auszukundschaften oder ihrem Glauben abzuschwören. Sie gingen auf sie zu, nahmen sie fest und führten sie vor den Sultan. Als sie vor den Sultan traten, grüßten sie ihn. Auch der Sultan hieß sie willkommen. Dann fragte er sie, ob sie Sarazenen werden wollten oder ob sie mit einer Botschaft zu ihm gekommen seien. Sie antworteten ihm, nie und nimmer wollten sie Sarazenen werden. Sie seien zu ihm gekommen als Botschafter mit einer Botschaft von Gott, dem Herrn, zum Heil seiner Seele. > Wenn Ihr nicht glauben wollt <, sagten sie, > stellen wir Eure Seele Gott anheim. Denn es ist unsere Meinung: Wenn Ihr in Eurem Gesetz bleibt, das Ihr jetzt bekennt, seid Ihr verloren und Gott wird Eure Seele nie aufnehmen. Deswegen sind wir zu Euch gekommen. Wenn Ihr uns anhören und uns verstehen wollt, werden wir Euch im Angesicht der klügsten Männer Eures Landes – wenn Ihr sie nur kommen lassen wollt – mit unwiderlegbaren Argumenten beweisen, dass Euer Gesetz nichtig ist <³⁶.

Der Sultan gab ihnen zur Antwort, er habe höhere und niedere Würdenträger und gute Kultdiener³⁷ seiner Religion um sich, ohne die er sich nie anhören dürfte, was sie ihm sagen wollten. Die beiden Kleriker antworteten ihm: > Gut so, lasst sie holen! Und falls es uns, vorausgesetzt, sie wollen uns zuhören und zu verstehen suchen, dann nicht gelingen sollte, mit vernünftigen Überlegungen zu beweisen, dass wahr ist, was wir behaupten, nämlich dass Eure Religion falsch ist, dann befiehlt, dass man uns die Köpfe abschlägt <. Der Sultan ließ sie kommen und um ihn in seinem Zelt versammeln. So fanden sich einige der einflussreichsten Würdenträger und der weisesten Männer seines Reiches ein und mit ihnen die beiden Kleriker.

3 Als nun alle beisammen waren, eröffnete ihnen der Sultan, aus welchem Grund er sie habe kommen lassen, und erklärte ihnen, weswegen sie versammelt seien und was ihm die Kleriker vorgeschlagen hatten und weswegen diese gekommen seien. Sie gaben ihm zur Antwort: > Herr, du bist das Schwert des Gesetzes: dir steht es zu, es zu bewahren und zu verteidigen. Wir heißen dich im Namen Gottes und Mohammeds, der uns dieses Gesetz [den Koran] gegeben hat, diesen da sofort die Köpfe abschlagen zu lassen. Was uns betrifft, wollen wir nicht einmal anhören, was sie sagen. Und auch Euch raten wir, nicht anzuhören, was sie sagen, denn das Gesetz verbietet es, Predigern einer anderen Religion das Ohr zu leihen. Sogar wenn wir es wären, die gegen unser Gesetz predigen und reden wollten, so verlangt eben dieses Gesetz, dass man solchen Leuten den Kopf abschlägt. Deshalb befehlen wir dir bei Gott und beim Koran, dass du sie sofort enthaupten lässt, wie das Gesetz es gebietet. <

36 ... *vostre lois est noiens*. Mit Gesetz ist der Koran gemeint.

37 Um sich bei seinen christlichen Lesern verständlich zu machen, nennt Ernoul sie: *archevesques et vesques et bons clers*. Darunter der alte Weise (*rahib*) Fakhr ad-din al Farisi, der 1224 gestorben ist. Vgl. Anm. 50.

38 *Chronique d'Ernoul et de Bernard le Trésorier*, publiée pour la première fois d'après les manuscrits de Bruxelles, de Paris et Berne [...] par Girolamo GOLUBOVICH, in: *Bibliotheca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente francescano* (= *BBTS*) I, Quaracchi 1906, 10–13, hier 12: »De II clers qui alerent pree-schier au Soudain«; Margaret

MORGAN, *The Chronicle of Ernoul and the Continuations of William of Tyre*, Oxford 1973; Peter W. EDBURY, Art. Ernoul, *Chronik des*, in: *LexMA* III, München 1986, 2176; TOLAN, *Le Saint chez le Sultan* (wie Anm. 18), 75–94.

39 Vgl. Anm. 37. – Auch sonst hat dieses Zeugnis viel mit Ernoul gemeinsam.

4 Mit diesen Worten verabschiedeten sie sich und gingen weg, ohne ein weiteres Wort hören zu wollen. Zurück blieben der Sultan und die beiden Kleriker. Da sagte der Sultan zu ihnen: ›Meine Herren, diese haben mich unter Berufung auf Gott und das Gesetz aufgefordert, euch enthaupten zu lassen. So verlange es der Koran. Aber ich werde mich für dieses eine Mal nicht an ihre Weisung halten und euch nicht die Köpfe abschlagen lassen. Denn ich wäre ein schlechter Spieler, würde ich euch auf derartige Weise vergelten, dass ihr bewusst den Tod gewagt habt, um meine Seele zu retten und Gott, dem Herrn, zu übergeben.‹

Danach fügte der Sultan hinzu, wenn sie bei ihm bleiben wollten, würde er ihnen weite Ländereien und große Besitztümer geben. Sie antworteten, dass sie keinesfalls bleiben würden, da man sie nicht anhören und nicht verstehen wolle. Sie würden vielmehr zurückgehen ins Lager der Christen, wenn er es erlaube. Darauf antwortete ihnen der Sultan, dass er sie gerne heil und sicher in ihr Lager geleiten lasse. Unterdessen ließ er Gold, Silber und Seidentücher in großer Menge vor sie bringen und lud sie ein, sich großzügig zu bedienen. Sie erwiderten, dass sie nichts nehmen wollten, da sie ja seine Seele nicht ihrem Herrn und Gott hätten zuführen können; weitaus kostbarer als irgendwelche Schätze gelte ihnen seine Seele. Es genüge ihnen, wenn er ihnen etwas zu essen gebe, dann würden sie gehen, denn hier wäre für sie nichts mehr zu machen. Der Sultan bot ihnen ein reichliches Mahl an. Danach verabschiedeten sie sich von ihm, und er ließ sie heil und sicher bis ins Lager der Christen geleiten.³⁸

b In engem Zusammenhang mit diesem Bericht steht ein weiterer von einem so genannten Schatzmeister, denn die Chronik von Ernoul ist nur zusammen mit dem Fortsetzungswerk von Bernhard, dem Schatzmeister, auf uns gekommen und wird von alten Chronisten unter dem Namen des letzteren zitiert, vor allem vom Dominikaner Franziskus Pipin aus Bologna, der sie aus dem Französischen übersetzte, leicht veränderte und zusammenfasste. Die hier interessierende Notiz scheint unverändert übernommen worden zu sein, da Franziskus noch nicht namentlich erwähnt wird; er ist jedem anderen Kleriker vergleichbar. Der Schatzmeister schreibt:

1 Bezüglich der Gefühle an Menschlichkeit und Milde desselben Sultans berichtet der gleiche Bernhard folgendes Beispiel. Während der Belagerung von Damiette, als die Christen die Stadt umzingelten, gab es zwei Kleriker, die aus brennendem Eifer für ihren Glauben sich vornahmen, zum Sultan zu gehen, um ihm das Evangelium zu verkünden. Als sie den Kardinallegaten um Erlaubnis baten, antwortete dieser: ›Ich weiß wirklich nicht, von welchem Eifer ihr getrieben seid: vom Heiligen Geist oder von der Versuchung Satans. Ob ihr hingehet oder nicht, entscheidet selbst; ich rate weder zu noch ab. Wenn ihr geht, achtet darauf, dass euer Handeln Frucht bringt bei Gott.‹

2 Ins Lager der Sarazenen gekommen, wurden sie zum Sultan geführt. Dieser fragte sie eindringlich, ob sie eine Botschaft zu übermitteln hätten oder Sarazenen werden wollten. Sie aber antworteten: ›Wir sind Botschafter unseres Herrn Jesus Christus und sind gekommen, Seelen zu retten. Wir sind bereit, mit unwiderlegbaren Argumenten zu beweisen, dass niemand gerettet werden kann, außer er beobachtet das christliche Gesetz.‹ Und sie erklärten sich bereit, für diesen Glauben den Tod zu erleiden. Der Sultan, ein herzenguter Mann, hörte sie gütig an. Dann berief er seine Erzbischöfe, Bischöfe,³⁹ andere Gesetzeskundige und Heerführer zu einer Versammlung. Aber kaum hatte er den Grund der Versammlung genannt, da äußerte einer von ihnen im Namen aller: ›Sehr unklug hat der gehandelt, der ein Verteidiger unseres Gesetzes hätte sein und den Gegnern des Gesetzes mit dem Schwert der Rache hätte antworten sollen; hingegen hat er den Schändern des Gesetzes eine Audienz gewährt, und das vor so vielen Personen!‹ Nach

diesen Worten beschworen sie ihn, die beiden kraft des Gesetzes zum Tod zu verurteilen. Und sie machten sich davon.

3 Aber der Sultan sagte den Christen: ›Es sei mir ferne, dass ich euch zum Tod verurteile, die ihr für mein Leben gekommen seid!‹ Und er versicherte, ihnen große Schätze anvertrauen zu wollen, wenn sie bei ihm blieben; und er ließ Barren von Gold und Silber vor sie bringen. Sie aber lehnten alles ab, indem sie energisch darauf verwiesen, sie seien nicht gekommen, materielle Güter zu suchen, sondern geistliche. Einen Geleitschutz nahmen sie jedoch vom Sultan an und kehrten so ins christliche Lager zurück.⁴⁰

c Als letzte Quelle nennen wir hier noch die 1229-31 entstandene Chronik des Heraklius. Deren Autor ist nicht bekannt, nur dass er Franzose war. Er beschreibt die Geschichte des Eroberers Heraklius und die Landnahme jenseits des Meeres. Der altfranzösische Text bietet eine kurze Passage über Franziskus, die aber umso interessanter ist als sie drei Besonderheiten kennt, die in anderen Quellen meist fehlen: 1) Franziskus' Aufenthalt in Damiette bis zur Einnahme der Stadt; 2) seine Abreise auf Grund der schlechten Moral im Christenheer; 3) sein Aufenthalt in Syrien. Der Abschnitt lautet:

Jener Mann, der den Orden der Minderen Brüder angefangen hat – sein Name war Bruder Franziskus, er wurde später heilig gesprochen und zur Würde (der Altäre) erhoben, so dass er jetzt Heiliger Franziskus heißt –, kam ins Heerlager von Damiette, wirkte dort viel Gutes und blieb, bis die Stadt eingenommen war. Er sah, wie das Böse und die Sünde unter den Leuten im Lager immer größer wurde. Dies missfiel ihm so sehr, dass er wegging, sich eine Weile in Syrien aufhielt und dann wieder in sein Land zurückkehrte.⁴¹

2.4.3 Auswertung

Viel ausführlicher als bei den franziskanischen Autoren kommt in den zitierten Zeugnissen, die alle aus dem französischen Raum stammen, die eigentliche Begegnung zwischen Franziskus und dem Sultan zur Sprache. Bei keinem wird die Suche des Martyriums als Motiv für Franziskus' Missionsreise genannt, höchstens die Bereitschaft der beiden Brüder, für ihren Glauben zu sterben. Ernoul zu Folge ist das »hohe Gut« (grant bien), um desentwillen die »beiden Kleriker« zum Sultan wollen, nicht das Martyrium, sondern das Seelenheil des Sultans und seiner Leute; ja, die Versöhnung, das Ende der Kämpfe, der Friede.⁴² Jedenfalls bieten die beiden eine Diskussion an. Bevor diese beginnt, raten aber die Gelehrten dem Sultan, die Predigt der beiden gar nicht erst anzuhören, sondern ihnen sofort den Kopf abschlagen zu lassen. Die beiden einfachen Christen zeigen sich also eher

40 Bernardus THESAURIARIUS, Liber de Acquisitione Terrae Sanctae, in: *BBTS I* (wie Anm. 38), 13f.

41 L'histoire de Eracles empereur et la conquête de la terre d'outremer, in: *BBTS I* (wie Anm. 38), 14.

42 Isaac VÁZQUEZ JANEIRO, I Francescani e il dialogo con gli Ebrei e i Saraceni nei secoli XIII-XV, in: *Antoniano* 65 (1990) 533-549, sieht in dem *grant bien*, weswegen Franziskus zum Sultan will, die Bitte, »affinché concedesse a lui, ai suoi frati, e forse a tutti i cristiani, la possibilità di visitare liberamente i luoghi santi, specialmente il Santo Sepolcro« (538). Dem stimmt zu: Pacifico SELLA, San Francesco e l'incontro con il Sultano d'Egitto. Rivisitazione storica per una

rilettura dei rapporti con l'Islam, in: *Antoniano* 80 (2005) 485-498. Dem zufolge wäre nicht so sehr der Friede zwischen Christen und Muslimen Francescos Ziel, sondern der freie Zugang zum Hl. Grab im Rahmen des Kreuzzugs. Nach ANNALA, Francesco e la quinta crociata (wie Anm. 33), ist das hohe Gut der Friede, dadurch erreichbar, dass die Kreuzfahrer von ihren Ansprüchen ablassen und die Muslime sich bekehren. In diesem Sinn wurde Franziskus von den Kreuzfahrern für einen Narren (*pazzo*) gehalten.

43 Ich halte die Feuerprobe also nicht für historisch; sie wurde von Bonaventura geschickt und effizient eingebaut. Deswegen verwundert

mir an Jan Hoeberichts Buch sowohl der Titel *Feuerwandler* wie das Titelbild von der Feuerprobe. Zu seinen Gunsten sei aber gesagt, dass beides im Original fehlt: *Franciscus en de Islam*, Assen 1994.

44 Diese von Br. Illuminatus überlieferte Geschichte wird voll zitiert und für historisch gehalten von VÁZQUEZ JANEIRO, I Francescani (wie Anm. 42), 539, und SELLA, Francesco e l'incontro (wie Anm. 42), 491f. Solcher Zynismus, solche Polemik spricht weder aus Franziskus' eigenen Schriften noch aus den sonstigen Quellen über ihn.

45 Johannes SCHNEIDER, *Die Fioretto*, Kevelaer 2002, 77ff.

gesprächsbereit als die gelehrten Muslime; diese berufen sich schlichtweg auf den Koran und wollen die brutale Umsetzung des Gesetzes. Der Sultan hingegen ist weit weniger »Fundamentalist«. Er schätzt an den beiden, dass sie für ihn gekommen sind; er bewundert ihren Glaubenseifer und will ihn gar belohnen statt bestrafen. Er bietet den beiden Geschenke an, welche diese aber ablehnen; hingegen nehmen sie den Geleitschutz ins Heer der Christen an. Nach Jakob von Vitry bittet der Sultan die beiden Brüder sogar um ihr Gebet, auf dass er die wahre Religion erkenne. Er ist also gläubig und offenbar tief religiös. Der Schatzmeister Bernhard preist seine Menschlichkeit und Milde, wofür der würdige Empfang der beiden Christen ein Beispiel ist: Er ließ sie nicht nur straflos und unbehelligt zurückkehren in ihr Lager, sondern bot ihnen sogar Geschenke, ein Mahl und Geleitschutz an. Der Sultan Malek al-Kamil ist also nach diesen Berichten alles andere als eine »grausame Bestie«, wie ihn noch Jakob von Vitry nennt und damit nur das Vorurteil seiner Zeitgenossen teilt. Mit diesem milden, offenen, religiösen Sultan war ein Gespräch möglich, wie auch immer es mit dem Poverello stattfand; es wäre vielleicht auch eine Verständigung, ein Friedensvertrag möglich gewesen, wenn der König Jean de Brienne und noch mehr Kardinal Pelagius darauf eingegangen wären. So wie Malek al-Kamil auch von anderen Quellen gezeichnet wird, war er eher auf Frieden bedacht als seine christliche Gegenseite. Hier herrschte offenbar der Geist der Versöhnung nur in den »beiden Klerikern«, die sich zwischen die Fronten begaben; dort herrschte derselbe Geist nur bei einem an der Spitze. Die beiden hier und der eine dort unterlagen schließlich dem System, das auf Recht und Gesetz pochte und es mit Gewalt durchführen wollte.

Doch zurück zu Franziskus: Die Chronisten des 5. Kreuzzugs bezeugen einhellig, auch wenn sie den Namen gar nicht oder nur unvollständig nennen, die Tatsache, dass Franz von Assisi beim Sultan von Ägypten gewesen ist und wirklich mit ihm gesprochen hat. Sie ergänzen und untermauern, was Jordan von Giano, Thomas von Celano, Julian von Speyer und Bonaventura fast nur beiläufig erwähnen. Thomas, Julian und Bonaventura verknüpfen außerdem die Missionsreise des Franziskus mit einer Märtyrertheologie, die weder bei ihm selber noch bei den zitierten Chronisten zu finden ist. Bei diesen hat das Treffen mit dem Sultan ein größeres und wahrheitsgetreueres Echo gefunden als im Orden. Hier scheint man sich eher zu schämen, dass der Ordensgründer weder den Sultan bekehren noch das Martyrium erreichen konnte. Letzteres entschuldigt Thomas von Celano mit dem Hinweis, dass Gott ihm anstelle des Martyriums »den Vorzug einer einzigartigen Gnade aufsparte« (1 Cel 57), nämlich die Stigmatisation. Was der erste Biograph nur leise andeutet, wird dann bei Bonaventura voll ausgeführt und sogar verdoppelt: Franziskus erlangt die Palme des Martyriums erstens durch seine Sehnsucht danach, zweitens durch »die ungewöhnliche Auszeichnung am Leibe«; diese wurde durch »das göttliche Feuer in seinem Herzen schließlich auch an seinem Leibe sichtbar« (LM IX 9). Was wunder, dass dieses Feuer sich auch noch in einer Feuerprobe manifestiert, die von Künstlern einprägsam ins Bild gebracht wird.⁴³ Die Legende spinnt sich weiter und fügt noch zwei weitere Details hinzu: Der Sultan heißt Franziskus über einen Teppich gehen, der mit Kreuzen bestickt ist; dieser tut es und erklärt sein Verhalten klug damit, dass mit Jesus ja auch zwei Verbrecher gekreuzigt worden seien; er sei über diese Kreuze, die den Muslimen gehören, gegangen, nicht über das der Christen.⁴⁴ Schließlich bringt der Sultan Franziskus mit einer Frau zusammen. Einem Fakir gleich lädt Franziskus sie ein, mit ihm auf glühenden Kohlen zu schlafen; sie schaut entsetzt zu, wie der Heilige sich auf die Glut legt, bereut ihre Sünden und bekehrt sich; ebenso der Sultan, der später von zwei Brüdern sogar die Taufe empfängt. Entsprechend heißt das 24. Kapitel der berühmten Fioretti: »Wie der heilige Franziskus den Sultan von Babylon und die Dirne, die ihn zur Sünde aufforderte, zum Glauben bekehrte.«⁴⁵

Hier ist der Wunsch Vater des Gedankens. Man sieht, wie die Legende sich immer weiter von der Geschichte, von dem, was sich zugetragen hat, entfernt. Galen K. Johnson nennt dies nach einer strukturalistischen Relecture der verschiedenen Traditionen »The Legacy of the Legend« – die Hinterlassenschaft der Legende.⁴⁶ Diese beweist zwar die Strahlkraft des Heiligen von Assisi, löst ihn aber aus dem historischen Umfeld, in dem er sich gerade in seiner Erfolglosigkeit als Mann des Evangeliums, als friedlicher Verkünder und Zeuge eines gewaltlosen Christentums bewährt hatte.

Thomas von Celano und Bonaventura mussten und wollten das Leben eines Heiligen beschreiben. Darin war für Misserfolg und Fehlschläge kaum Platz; diese wurden durch Wunder und das Ideal des Martyriums ausgeglichen. In dieser Perspektive gerieten auch Franziskus' Missionsreisen zu einem »Zeugnis von Heiligkeit«.⁴⁷ Nüchternere fielen hingegen jene Berichte aus, die kein Heiligkeitsmodell erstellen wollten; dazu zählt neben den Nachrichten von außerhalb des Ordens auch die Chronik Jordans von Giano. Sie alle bezeugen, dass Franziskus aufgefallen ist. Den Muslimen erschien er wie ein Sufi, wie einer ihrer umherziehenden Asketen. Im Lager der Kreuzfahrer aber war er ein Außenseiter; er verhielt sich anders als sie: friedlich, wehrlos, ohne Waffe; er warnte vor dem Waffengang, sagte die Niederlage voraus. Entsprechend dem Evangelium (Lk 10,1) ging er mit einem Gefährten zum Sultan und versuchte, diesen zum Einlenken zu bewegen. Es kann ihm in dieser Situation der verhärteten Fronten nicht nur um die Bekehrung des Sultans gegangen sein, sondern seine Predigt hatte wie immer zuallererst den Frieden im Sinn. Dass er ihn nicht erreicht hat, lag an der Umgebung sowohl des Sultans wie des Johannes von Brienne, deren Leute auf die militärische Auseinandersetzung eingestellt waren (vgl. 2 Cel 30).

Wie immer man die Motive und die Umstände der Reise in den Nahen Osten beurteilen mag, eines steht nach allen genannten Quellen fest: Franziskus ist tatsächlich dem Sultan Malek al-Kamil unter die Augen getreten und schadlos davongekommen; ja mehr noch: er hat den Sultan beeindruckt; er hat unter den Muslimen ein anderes Bild von Kreuzfahrern aufblitzen lassen, das ganz ungewohnt war. So hat er auch bei ihnen Spuren hinterlassen, wie eine arabische Inschrift zu belegen scheint.

2.5 Eine muslimische Quelle für Franziskus' Treffen mit dem Sultan?

Den zahlreichen Zeugnissen im Westen über Franziskus' Besuch beim Sultan stehen leider nur wenige oder keine im Osten gegenüber. Aber das verwundert nicht. Warum sollten arabische Chronisten das Auftreten eines ihnen unbekanntes Mönches aufschreiben? Franziskus hatte weder einen Namen noch eine politische Rolle. Anders ist dies bei Friedrich II., der den Sultan ebenfalls beeindruckte, aber nicht wegen seines prophetischen oder religiösen Auftretens, sondern wegen seiner Arabischkenntnisse und seiner Abneigung gegen den Papst. Als politischer Führer und Vertragspartner hat er in muslimischen Chroniken Erwähnung gefunden.⁴⁸ Franziskus nicht. Nur indirekt bestätigt eine arabische Quelle vielleicht auch Franziskus' Aufenthalt im Lager des Sultans. Der Franziskaner Martiniano Roncaglia hat ihr 1958 viel Kredit geschenkt, der verdiente Islamologe Louis Massignon, der 1931 dem Dritten Orden beitrug, hat sie 1963 als echt anerkannt, der Franziskaner Francis De Beer hat sie 1977 ebenfalls als zuverlässig beurteilt, der Historiker Francesco Gabrieli hat sie ein Jahr später auf dem *Convegno della Società internazionale di Studi francescani* in Assisi in die arabische Biographie der Berater al-Kamils eingeordnet und Johnson nennt sie 2001 »the only significant trace of Francis in Muslim records«, aber Jan Hoerberichts und John Tolan schweigen darüber.⁴⁹ Es geht um den ägyptischen Weisen

Fakhr ad-Din Muhammad ibn Ibrahim Farisi, den der Sultan Malek al-Kamil als geistlichen Berater hielt. Er starb über 90-jährig 1224⁵⁰ und ist auf dem berühmtesten muslimischen Friedhof Kairos (Qarafa) beigesetzt. Auf seinem Grabstein steht geschrieben: »Dieser hat eine Tugend, die allen bekannt ist. Sein Abenteuer mit Malek-al-Kamil und was mit ihm geschah aufgrund des Mönches (rahib), ist sehr berühmt.« In seiner Biographie heißt es, dass er Berater al-Kamils war und »eine berühmte Geschichte« mit einem ungenannten rahib hatte. Diesen Mönch mit Franziskus zu identifizieren, macht nach De Beer und Gabrieli keine Schwierigkeiten, zumal ja auch Bonaventura davon spricht, dass »einer von al-Kamils Priestern, ein Mann von hohem Ansehen und Alter« (LM IX 8), bei der Unterredung mit Franziskus dabei war. Der arabische Text auf dem Grab des bekannten Mystikers ist im 15. Jahrhundert auch in die arabische Chronik des Ibn-al-Zayyat eingegangen und zeigt somit, dass Franziskus' Reise zum Sultan nicht nur im christlichen Westen, sondern auch im islamischen Osten nachwirkte. Doch muss man zugeben, dass dieses Nachleben im Laufe der Jahrhunderte sehr schwach war.⁵¹

Erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts haben muslimische Autoren – auch dank der Initiativen des französischen Islamforschers Louis Massignon (1883-1962)⁵² und des italienischen Franziskaners Giulio Basetti Sani (1912-2001) – Franziskus als Ausnahmestadt in der leidigen Geschichte der Kreuzzüge erkannt, und Muslime sind deswegen gerne zu den Gebetsstätten in Assisi gekommen. Auf der anderen Seite ist zuzugeben, dass auch der christliche Westen die eigentliche Absicht und Missionsmethode des Franziskus kaum erkannt, geschweige denn praktiziert hat. Nur »virtuell«, nicht wirklich ist Franziskus der »Vater der neuzeitlichen Weltmission«⁵³ oder »Pionier der neuen Missionsepoche«⁵⁴. Mit solchen überschwänglichen Urteilen verfehlt man den historischen Sachverhalt. Was im Franziskanerorden blieb, war der Ansporn zur Mission, der immer wieder mit Franziskus' Initiative begründete Eifer, »unter die Sarazenen zu gehen«. Doch die Art und Weise, wie er es gedacht und getan hatte, wurde bald vergessen, vom Streben nach dem Martyrium als höchster Heiligkeitsstufe überlagert oder durch eine Missionierung ersetzt, die das Predigen und Taufen an die erste Stelle setzte. Haben die Franziskaner das ureigene missionarische Charisma ihres Gründers unter den Muslimen auch nicht fortgesetzt und waren ihnen physisch unterlegen, so haben sie doch, wie Dieter Berg⁵⁵ betont, intellektuell nicht aufgegeben und sich bald nach Franziskus darum bemüht, den Islam theologisch zu verstehen

46 Galen K. JOHNSON, *St. Francis and the Sultan: an Historical and Critical Reassessment*, in: *Mission Studies* 18 (2001) 146-164, hier 158. Ich danke Herrn Rolf Weidemann für den Hinweis auf diese Studie.

47 Anne MÜLLER, *Bettelmönche in islamischer Fremde*. Institutionelle Rahmenbedingungen franziskanischer und dominikanischer Mission in muslimischen Räumen des 13. Jahrhunderts, Münster 2002, 65-80.

48 Amin MAALOUF, *The Crusades through Arab Eyes*, London 1984, 226f.; David ABULAFIA, *Frederik II: a Medieval Emperor*, London 1988, 164-201; TOLAN, *Le Saint chez le Sultan* (wie Anm. 18), 99f.

49 Martiniano RONCAGLIA, *Fonte Arabo-musulmana su san Francesco in Oriente*, in: *Studi Francescani* 55 (1958) 258f.; Louis MASSIGNON, *La mubahala de Medine*, in: *Scripta*

minora, I, Beirut 1963, 550-567; DE BEER, *François* (wie Anm. 28), 83; Francesco GABRIELI, *San Francesco e l'Oriente islamico*, in: *Espansione* (wie Anm. 28), 106-122, 117; JOHNSON, *St. Francis and the Sultan* (wie Anm. 46), 157.

50 Vgl. Franco CARDINI, *Francesco d'Assisi*, Milano 1989, 198; Giulio BASETTI-SANI / Matteo VERDERIO, *Musulmano e cristiano*. La storia del francescano Giovanni-Maometto, Milano 2005, 102.

51 GABRIELI, *San Francesco* (wie Anm. 49), 118: »La storia del rahib«, breve lampo nel buio della tradizione islamica su san Francesco.«

52 Der z. B. mit Muhammad Abd-el-Jalil befreundet war und in Briefkontakt stand: *Massignon – Abd-el-Jalil, Parrain et filleul 1926-1962*. Correspondance rassemblée et annotée par François JACQUIN, Paris 2007.

53 Rolf ZERFASS, *Der Streit um die Laienpredigt*, Freiburg/Basel/Wien 1974, 284.

54 Walbert BÜHLMANN, *Das Missionsverständnis bei Franziskus nach der Regula non bullata*, in: Arnulf CAMPS / Gerfried HUNOLD (Hg.), *Erschaffe mir ein neues Volk*. Franziskanische Kirchlichkeit und missionarische Kirche, Mettingen 1982, 13-29, hier 25.

55 Dieter BERG, *Kreuzzugsbewegung und Propagatio Fidei: das Problem der Franziskanermission im 13. Jahrhundert und das Bild von der islamischen Welt in der zeitgenössischen Ordenshistoriographie*, in: Albert ZIMMERMANN (Hg.), *Orientalische Kultur und Europäisches Mittelalter*, Berlin 1985, 59-76.

und mit ihm ins Gespräch zu kommen. Von solchen Franziskanern seien hier wenigstens zwei genannt, die auch heute noch stark anziehen: Roger Bacon und Raimundus Lullus.⁵⁶

Versuchen wir nun, aus dem Vergleich der frühen Quellen einige Ergebnisse abzuleiten, die für das franziskanische Missionsverständnis grundlegend sind. Aus der Art, wie Franziskus die Sendungsreden Jesu aufgefasst und in seiner Missionsreise zum Sultan verwirklicht hat, ergeben sich folgende Prinzipien für die franziskanische Mission:

- 1 Die Überzeugung, berufen und gesandt zu sein über die Christenheit hinaus;
- 2 Gehen und bezeugen aus dem Anruf des Evangeliums heraus;
- 3 Das Ziehen durch die Welt in kleinen Gruppen, wenigstens zu zweit;
- 4 Die Buß- und Friedensbotschaft weitertragen;
- 5 Entschlossene Friedfertigkeit als Methode und Ziel;
- 6 Verzicht auf Waffen und Geleitschutz, wenn dieser nicht angeboten wird;
- 7 Eine Portion Abenteuerlust, Kühnheit und Wagemut;
- 8 Im Sinne der Bergpredigt Verzicht auf Aggression und Gewalt;
- 9 Die Bereitschaft, um Christi willen Ablehnung, Misserfolg, Leiden zu ertragen; im äußersten Fall auch das Martyrium, das aber nicht zu suchen ist;
- 10 Von den Anfängen her eine besondere Nähe und Beauftragung zur Islam-Mission.

3 Das Missionsstatut in Kapitel 16 der Nicht-bullierten Regel (NBR 16)

Im vorhergehenden Abschnitt war vom ureigenen missionarischen Charisma des Franziskus die Rede. Es kann an der Art, wie er zum Sultan ging und die bedingungslose Begegnung mit ihm gesucht hat, abgelesen werden. Doch wurden ihm, wie wir gesehen haben, verschiedene Motive unterschoben und sein Verhalten unterschiedlich erklärt. Darum soll hier noch ein Text vorgestellt werden, in dem Franziskus selbst zu Wort kommt. Es ist das vielfach schon bekannte Kapitel 16 aus der ersten, vom Papst nur mündlich bestätigten Regel der Minderen Brüder. Da ich mich damit schon vor Jahren in einem kürzeren und dann in einem längeren Aufsatz beschäftigt habe,⁵⁷ und da inzwischen auch Jan Hoebechts einen langen Kommentar zu jedem Satz des Kapitels vorgelegt hat,⁵⁸ kann ich mich hier kurz fassen. Wir streifen zunächst das Problem der Datierung, gehen dann auf den Kontext und drittens vor allem auf den Inhalt dieses bemerkenswerten Regelkapitels ein, das aus der Missionsliteratur zur Zeit des Franziskus ebenso herausragt wie dessen einzigartige Begegnung mit dem Sultan.

3.1 Zur Frage der Datierung

Seit den Studien von David Flood und Kajetan Esser zu der von ihnen so genannten *Regula non bullata* wird allgemein angenommen, dass der erste uns bekannte Regeltext der Minderen Brüder nicht in einem Wurf, sondern in mehreren Phasen entstanden ist, parallel zur Entwicklung der Bruderschaft zu einem Orden, der schließlich dann im November 1223 mit der Bulle *Solet annuere* eine päpstlich anerkannte Regel bekam. Eben im Unterschied zu dieser bullierten, d.h. offiziellen und endgültigen Regel (BR) wird jene frühere die Nicht-bullierte genannt (NBR). Sie hat sich aus der heute nicht mehr genau fassbaren Urregel entwickelt, die Franziskus Papst Innozenz III. vorlegte, als er mit elf Gefährten Anfang Mai 1209 nach Rom zog. Wie Franziskus in seinem Testament selber sagt und Thomas von Celano bestätigt, war jene Regel kurz und bündig und hauptsächlich aus Evangelienworten

zusammengesetzt. Das kann man von der uns bekannten NbR nicht behaupten, denn sie ist 24 Kapitel lang und weist mehrere Schnittstellen auf. Andererseits sind durchaus viele Zitate aus den Evangelien darin enthalten und sogar noch der Name von Innozenz III. Der Urtext ist also fortgeschrieben worden, indem anlässlich der jährlichen Kapitel neue Verfügungen, Warnungen, Verbote, Mahnungen und spirituelle Texte eingefügt worden sind, bis die Regel auf dem Pfingstkapitel 1221 so verabschiedet wurde, wie wir sie heute kennen. Es sind einige Versuche unternommen worden, die Urregel aus dem heute bekannten längeren Text herauszufiltern. Doch sind die Ergebnisse ziemlich uneinheitlich. Sie zu referieren, erübrigt sich hier, da Kapitel 16 mit seinen genauen Anweisungen sicher nicht zur Urregel gehörte, sondern ein gewisses Wachstum der Bruderschaft voraussetzt und den Wunsch einiger Brüder, unter die Sarazenen zu gehen.

Grob gesehen stellt sich die Frage, ob Kapitel 16 vor oder nach der Orientreise des Franziskus entstanden ist. Der kanadische Franziskaner David Flood schrieb in seiner 1967 in Bonn eingereichten Dissertation über *Die Regula non bullata* der Minderbrüder: »Kapitel I-XVII enthalten einen Text, den es in seiner Grundstruktur vor dem vierten Laterankonzil gegeben hat.«⁵⁹ Demnach hätte Kapitel 16 schon vor dem Konzil von 1215 bestanden. Andererseits schränkt der Ausdruck »in seiner Grundstruktur« die Möglichkeit wieder ein und lässt offen, ob NbR 16 nicht doch erst nach 1215 entstanden ist. Jedenfalls sieht Flood das Kapitel eng mit dem Konzil verknüpft, wenn er an anderer Stelle schreibt: »Kapitel XVI spricht von einer Sendung der Brüder unter die Sarazenen. Papst Innozenz III. hat das Konzil am 19. April 1213 ausgeschrieben, wie es im Brief hieß, *ad recuperationem terrae sanctae ac reformationem universalis ecclesiae*, also um seine beiden großen Ziele zu fördern. Das Konzil hat diesem Anliegen in der Kirche neuen Impuls verliehen. Kapitel XVI des Regeltextes wurde unter diesen Umständen im Geist des neuen Ordens als Einzelfall des Ziehens durch die Welt niedergeschrieben und fand seinen richtigen Platz im Text der Regel.«⁶⁰

Es ist fraglich, ob man Kapitel 16 so stark mit dem IV. Laterankonzil in Verbindung bringen soll, zumal nicht nachzuweisen ist, dass Franziskus daran teilgenommen hat. Ist er von der Kreuzzugs-idee Innozenz' III. beeinflusst, dann muss man sein Missionsstatut geradezu als Kontrastprogramm zu der von Innozenz geplanten Rückeroberung des Heiligen Landes ansehen. Während Innozenz zur Eroberung von Jerusalem, wenn nötig mit Feuer und Schwert, aufruft, kommen Franziskus und seine Brüder zur Überzeugung, dass der Gebrauch von Waffen und Gewalt mit ihrer Lebensweise nach dem Evangelium nicht zu vereinbaren ist.

Mit dem am 16. Mai 2007 verstorbenen Missionswissenschaftler Walbert Bühlmann⁶¹, mit Francis De Beer, Jan Hoerberichts und anderen bin ich der Meinung, Kapitel 16 ist nicht am grünen Tisch entworfen worden, sondern Frucht der praktischen Erfahrung

56 Davide BIGALLI, *Giudizio escatologico e tecnica di missione nei pensatori francescani: Ruggero Bacone*, in: *Espansione* (wie Anm. 28), 151-186; Miguel BATLLORI, *Teoria e azione missionaria in Raimondo Lullo*, in: *Espansione* (wie Anm. 28), 187-211; auf Roger Bacon und Petrus Johannis Olivi geht auch ein Anna AJELLO, *La Croce e la Spada. I Francescani e l'Islam nel Duecento*, Napoli 1999; Marco BARTOLI, *Identità e dialogo: Raimondo Lullo e l'attuale dibattito sull'incontro tra le religioni*, in: *Frate Francesco* 74 (2008) 199-208.

57 Leonhard LEHMANN, *Grundzüge franziskanischen Missionsverständnisses nach Regula non bullata* 16, in: *Franziskanische Studien* 66 (1984) 68-81; DERS., *Prinzipien franziskanischer Mission nach den frühen Quellen*, in: *Laurentianum* 26 (1985) 311-360, bes. 322-343.
58 HOEBERICHTS, *Feuerwandler* (Anm. 29), 100-186. Nur kurz und ohne die vorgenannten Kommentare zu erwähnen, die Ausführungen bei Felice ACCROCCA / Antonio CICCERI, *Francesco e i suoi frati*. La Regola non bullata, Milano 1998, 211-216.

59 FLOOD, *Die Regula non bullata* (Anm. 10), 139.

60 Ebd. 129. Mit seiner wiederholt vertretenen Ansicht, es hätte 1209-19 überhaupt keine schriftlich fixierte Regel gegeben, blieb allein: Armando QUAGLIA, *Storiografia della Regola francescana nel sec. XIII*, Falconara 1980.

61 Anton ROTZETTER, *In Memoriam Walbert Bühlmann 1916-2007*, in: *ZMR* 91 (2007) 288ff; Hans WALDENFELS / Oktavian SCHMUCKI, *Leben und Bibliographie von W. Bühlmann*, in: *Collectanea Franciscana* 78 (2008) 607-684.

unter Muslimen. Mit seinen klaren Unterscheidungen zum missionarischen Vorgehen setzt es doch die Kenntnis und Erfahrung voraus, die Franziskus und seine Begleiter während der Orientreise gewonnen haben. In Kapitel 16 kann man »eine Auswirkung und einen Widerhall der Ägyptenreise sehen«⁶². Jan Hoeberichts hat dies vor wenigen Jahren noch genauer herausgearbeitet, ohne seine Sympathien für NbR 16 als Kontrastprogramm zum kirchlichen Kreuzzug ganz aufzugeben. Beides lässt sich ja auch verbinden, da es »möglich ist, dass die Vorbereitungen für den Kreuzzug Franziskus und seinen Brüdern bewusst gemacht haben, dass es eine nichtchristliche Welt gibt, und sie zu dem Entschluss brachten, im Gegensatz zur allgemeinen kirchlichen Politik ihre Friedensmission auch auf die Sarazenen auszudehnen. Dabei haben sie sicher Vorstellungen davon gehabt, wie sie als Minderbrüder diese Friedensmission ausführen könnten [...]. Eine genauere Formulierung der Art und Weise, wie sie sich unter den Sarazenen aufhalten sollen – eine Formulierung, die vor allem für zukünftige Brüder gedacht ist – fassten sie aber erst dann ab, nachdem sie selber erfahren hatten, was eine derartige Mission alles beinhaltet.«⁶³

Das also ist die vermittelnde Lösung des Niederländers zur Datierung von NbR 16. Ihm kann man zustimmen. Insgesamt ist es auch gar nicht so wichtig, ob Kapitel 16 vor oder nach der Orientreise des Ordensgründers in die sich noch entwickelnde Regel eingefügt worden ist. Wichtiger ist sein Kontext und sein Inhalt, auf den wir nun schauen wollen.

3.2 Der Kontext von NbR 16

Schon ein flüchtiger Blick auf die Nicht-bullierte Regel zeigt, dass es ein gemeinsames Thema von Kapitel 14 bis 16 gibt; es heißt: »Wie die Brüder durch die Welt ziehen sollen.« So lautet programmatisch Vers 1 von Kap. 14 und so heißt es auch in dessen Überschrift. Das *ire per mundum* wird in Kap. 14 von den Aussendungsreden Jesu her beschrieben, in Kap. 15 dann in dem Verbot konkretisiert, Haustiere zu halten und zu Pferde zu reiten (*equitare*). Dieses Kapitel setzt schon eine gewisse Sesshaftwerdung voraus, sonst müsste man nicht das Halten von Haustieren verbieten, und es setzt voraus, dass einige Brüder sich zu Pferde fortbewegten, was bequemer und schneller war. Dem wird nun ein Riegel vorgeschoben: das Reiten hoch zu Ross wird als dem Evangelium und der Praxis Jesu widersprechend angesehen; wenn schon, dann ritt dieser auf einem Esel (vgl. Mt 21,5,7). Dies bleibt auch für Mindere Brüder möglich und wurde von Franziskus reichlich praktiziert, vor allem in seinen letzten Lebensjahren, als er von Krankheiten geplagt war. Am Rande sei bemerkt, dass auch die Humiliaten in Norditalien und die Predigerbrüder des hl. Dominikus in Südfrankreich keine Pferde hielten, während zuvor die Zisterzienser oft vom hohen Ross herab zu den Menschenmassen predigten. Wie üblich kennt Franziskus auch beim Reitverbot eine Ausnahme: wenn man »durch Schwäche oder Krankheit (*infirmitas*) oder große Not gezwungen« (NbR 15,2) ist, ein Pferd zu benutzen. Selbst noch in diesem so kurzen Regelkapitel, das nach negativen Erfahrungen ein rigoroses Verbot in die Regel einfügt, bleibt also die evangelische Freiheit erhalten – und das Stichwort *ire per mundum*, das womöglich wortwörtlich vollzogen werden soll – und barfuß, wie die endgültige Regel dann gebietet (BR 2,15; vgl. Mt 10,10; Lk 10,4).

62 BÜHLMANN, Missionsverständnis (wie Anm. 54), 19; DE BEER, *François* (wie Anm. 28), 90: »Ce text nous semble bien être le fruit de la réflexion de François sur son expérience personnelle à son retour de Terre Sainte«; ebenso SELLA, *Francesco e l'incontro* (wie Anm. 42), 497.

63 HOEBERICHTS, *Feuerwandler* (Anm. 29), 81f.

64 Vgl. Niklaus KUSTER, *Franziskus und sein Predigerorden*, in: *WiWei* 60 (1997) 23–64.

65 Anton ROTZETTER, *Die Funktion der franziskanischen Bewegung in der Kirche*, Schwyz 1977, 164–168.

66 HOEBERICHTS, *Feuerwandler* (Anm. 29), 91.

67 Dino DOZZI, *Il Vangelo nella Regola non bollata*, Roma 1989, 221f.; ROTZETTER, *Die Funktion* (wie Anm. 65), 161.

Ein ähnlicher negativer Einschub wie Kap. 15 findet sich dann nochmals in den ersten vier Versen von Kap. 17: »Kein Bruder soll gegen Vorschrift und Anordnung der heiligen Kirche predigen und nur, wenn es ihm von seinem Minister erlaubt ist. [...] Und kein Minister oder Prediger soll sich das Amt des Ministers oder Predigers aneignen ...« (NbR 17,1.4). Auch hier liegen dem Text wohl missliebige Erfahrungen zugrunde, und er setzt eine Entwicklung der Bruderschaft hin zu einem Predigerorden voraus, in dem es nun das Amt des Ministers und das des Predigers gibt.⁶⁴

Erkennt man diese Textpassagen als Einschübe in einen vorliegenden Text an, dann fällt es leicht, auch Kapitel 16 als einen Abschnitt anzusehen, der im Hinblick auf die Islammission oder, wie ich meine, nach den anfänglichen Erfahrungen mit der Islammission verfasst wurde. Er konkretisiert das »Gehen durch die Welt« auf den Fall hin, dass »ein Bruder auf göttliche Eingebung hin unter die Sarazenen und andere Ungläubige gehen will« (NbR 16,3). Jedenfalls steht auch dieses Kapitel unter der Überschrift »Gehen« und ist insofern sinnvoll in jenes Thema eingeordnet, das mit Kapitel 14 beginnt und bis zum Ende von Kapitel 17 reicht. Anton Rotzetter hat es 1977 als »Wanderschaftsstatut« bezeichnet. Da Kap. 16 darin wahrlich nicht nur einen negativen Einschub darstellt, sondern neue Ideen vorbringt und auch viel länger ist als Kap. 15 und 17,1-4, kann man darin zu Recht ein »Missionsstatut« erblicken.⁶⁵

Nach dem »literarischen« Kontext, in dem NbR 16 steht, nun noch ein paar Worte zu seinem »politischen« Kontext. Nach Flood und in jüngerer Zeit Hoeberichts, liegt Franziskus' Islammission auf der Linie seiner Friedensmission. Er und seine Brüder hätten in NbR 14 Evangelientexte ausgewählt, die darlegen, wie sie durch die Welt gehen und miteinander umgehen wollen, nämlich deutlich anders, als es in Assisi und in der großen Welt der Fall ist. Sie entwickeln »ein neues Modell des gesellschaftlichen Handelns, das das gesellschaftliche System von Assisi im Kern berührt. Franziskus und seine Brüder machen sich auf den Weg, nicht wie die Mächtigen und Reichen, sondern ohne irgendetwas mitzunehmen, weder Beutel noch Tasche noch Brot noch Geld noch Stab (NbR 14,1). Wo sie hinkommen, gehen sie in die Häuser und wünschen allen, die dort sind, Frieden (14,2). Sie schenken einen Frieden im wahren Sinn des Wortes, wie sie ihn selbst erfahren haben, nachdem sie sich befreit haben von den Regeln, dem System von Assisi, und für sich selbst eine eigene Art und Weise entwickelt haben, um für ihre Nöte vorzusorgen, nicht durch das Aneignen der Dinge, sondern durch Arbeit und dadurch, im Austausch für ihre Arbeit das zu empfangen, was sie zum Leben notwendig brauchen. Wenn die Menschen dies gut finden, können die Brüder bei ihnen bleiben, während sie ihr Leben und ihre Arbeit mit den Menschen teilen und mit ihnen zusammen essen und trinken, was sie haben (14,3). Das ist ihre Weise, den Frieden zu einer konkreten Realität zu machen. Wenn aber die Menschen ihr Friedensangebot nicht annehmen und sich gegen sie wenden, werden sie sich nicht von ihrem Vorhaben abbringen lassen. Darum sollen sie ihnen keinen Widerstand oder Protest entgegenbringen, sondern ihnen die andere Wange hinhalten (14,4). Wenn ihnen etwas weggenommen wird, sollen sie es nicht zurückfordern (14,6). Alles, was sie wollen, ist Friede mit den Menschen in einem gegenseitigen Teilen von Leben, Arbeit und Nahrung.«⁶⁶

Mit einer solchen Charakterisierung und Zusammenfassung des 14. Kapitels setzt Hoeberichts deutlich andere Akzente als der italienische Kapuziner Dino Dozzi, der im Nichts-mit-auf-den-Weg-Nehmen den Kernpunkt des Kapitels und darin eine religiöse Kategorie sieht, aber auch andere als Rotzetter, der in NbR 14,1-3 die Leitidee des Wanderschaftsstatuts erblickt, die identisch sei mit der Primärfunktion des Ordens, nämlich gesandt zu sein zur Reich-Gottes-Proklamation.⁶⁷ Wiewohl der Anfang von

NbR 14 einige Herrenworte aus der Sendungsrede aufnimmt, fehlt aber doch Lk 9,2, d.h. der »Auftrag, das Reich Gottes zu verkünden und zu heilen«, ebenso Lk 10,9: »Heilt die Kranken, die dort sind, und sagt den Leuten: Das Reich Gottes ist nahe.« Oder wenn wir Mt 10,5-15 zur Grundlage nehmen, dann fehlt überhaupt der Auftrag: »Geht und verkündet: Das Himmelreich ist nahe. Heilt Kranke, weckt Tote auf, macht Aussätzigre rein, treibt Dämonen aus! Umsonst habt ihr empfangen, umsonst sollt ihr geben« (Mt 10,7-8).

Diese Auslassungen sind sicher nicht zufällig. Bei aller Bestimmtheit durch die Sendungsrede Jesu ist NbR 14 kein Statut für Wanderprediger, sondern für Friedensbotschafter, die den Frieden in Wort und Tat anbieten. Die Predigt ist nicht das vorrangige Ziel der heimatlosen Gelegenheitsarbeiter. Dies stimmt auch mit der Weisung in NbR 16,7 überein, wie wir nun sehen werden.

3.3 Der Inhalt von NbR 16

1 Der Herr sagt: Seht, ich sende euch wie Schafe mitten unter Wölfe. 2 Seid daher klug wie Schlangen und einfältig wie Tauben (Mt 10, 16). 3 Daher soll jeder Bruder, der auf göttliche Eingebung hin unter die Sarazenen und andere Ungläubige gehen will, mit der Erlaubnis seines Ministers und Dieners gehen. 4 Und der Minister soll ihnen ohne Widerspruch die Erlaubnis geben, wenn er sieht, dass sie zur Mission tauglich sind; denn er wird dem Herrn Rechenschaft ablegen müssen (vgl Lk 16, 2), wenn er hierin oder in anderen Dingen unüberlegt vorgegangen ist.

Wie die Kapitel 1, 5, 7, 8, 11 und 14 ist auch Kapitel 16 stark von Schriftziten durchsetzt; ja, wie NbR 3 und 8 beginnt auch dieses Kapitel direkt mit einem Schriftwort, das im Präsens eingeführt wird: »Der Herr sagt« (NbR 3,1; 16,1) oder noch stärker: »Der Herr befiehlt im Evangelium« (NbR 8,1). Die gleiche Zitationsweise finden wir auch in vier von 28 Ermahnungen (Erm 1; 2; 3; 9). Das Präsens im Unterschied zum Perfekt im Evangelium (*dicit* statt *dixit*) bedeutet, dass für Franziskus das einst an die Jünger ergangene Wort nicht Vergangenheit, sondern Gegenwart ist, heute noch lebendiges Wort. Darum spricht er an anderer Stelle von den »odorifera verba, den Duft tragenden, wohlriechenden Worten des Herrn« (2 Gl 2). Für Franziskus ist Gottes Wort bleibend aktuell. Es steht am Anfang des Missionsstatuts wie der gesamten Regel (NbR 1,1-5). Damit ist das Gehen unter die Sarazenen nicht nur in das »Wanderschaftsstatut« eingebettet, sondern auch in die ganze Lebensweise nach dem Evangelium. Und diese heißt für Missionare: gesandt sein »wie Schafe mitten unter Wölfe« (Mt 10,16). Damit ist die Art der Anwesenheit unter den Sarazenen, wie sie später beschrieben wird, getroffen. Das Schriftwort deckt sich auch mit der Selbsteinschätzung der ausziehenden Brüder, denn nach all der Propaganda gegen die Muslime, welche diese als reißende Wölfe darstellte, mussten sich die Missionare wie »Schafe unter Wölfen« vorkommen. Als sie dann zum Sultan kamen, wurden sie eines Besseren belehrt und lernten ihn als sanften, zum Friedensschluss bereiten Mann kennen.

68 Carlo PAOLAZZI, *La Regula non bullata dei Fratrum Minorum (1221): dallo »Stemma Codicum« al testo critico*, Grottaferrata 2007, 136.

69 Kajetan ESSER, *Die Opuscula des hl. Franziskus*. Neue textkritische Edition, Grottaferrata 1976, 390, ließ *divina inspiratione*, das nur bei Angelus Clarenus fehlt, aus; Gründe für die

Beibehaltung nannte dann LEHMANN, Prinzipien (wie Anm. 57), 326f.

70 Kaum verständlich ist, wie man 1950/51 noch darüber diskutieren konnte, ob ein Bruder aufgrund seiner Profess im Gehorsam in die Mission geschickt werden kann: Gonsalvus WALTER / Reinulf HOERSCH, Gehorsamsauftrag und

Freiwilligkeit des Missionsapostolates im seraphischen Orden, in: ZMR 34 (1950) 55-62; 35 (1951) 39-45.

71 Zur wichtigen Rolle des Geistes bei Franziskus vgl. Leonhard LEHMANN, Die Bedeutung des Geistes bei Franziskus und Klara von Assisi, in: *WiWi* 61 (1998) 3-32, hier 8.

»Daher soll jeder Bruder, der auf göttliche Eingebung hin unter die Sarazenen und andere Ungläubige gehen will, gehen« (16,3). Dies ist der positive Grundsatz, der aus dem Wort Jesu abgeleitet wird. Nachdem in der jüngsten kritischen Edition der *Regula non bullata* der Ausdruck *divina inspirazione* als zum Text gehörig anerkannt ist,⁶⁸ muss ich hier nicht mehr die Argumente von 1985 wiederholen, mit denen ich mich gegen eine Auslassung dieses für Franziskus so typischen Ausdrucks in der sonst verdienstvollen kritischen Ausgabe von Kajetan Esser⁶⁹ ausgesprochen habe. Die Einwände wurden anerkannt, der Ausdruck rehabilitiert. Zu eng hängt auch diese *divina inspiratio* mit dem *spiritualiter ambulare* in Vers 5 zusammen, als dass es wegfallen dürfte. Doch auf einen anderen Sachverhalt ist noch hinzuweisen, der weniger geläufig ist: Die göttliche Unmittelbarkeit der missionarischen Berufung kommt noch stärker zum Zug, wenn man die Vermittlung durch den Minister weglässt. In der Tat scheint Vers 3b und 4 ein späterer Zusatz zu sein, der nötig wurde, als die Gemeinschaft in die Tausende ging und weit verbreitet war. Denken wir nur daran, dass auf dem Kapitel von 1221, als die NBR abgeschlossen wurde, nach Jordan von Giano dreitausend Brüder, Professoren und Novizen, anwesend waren (Chronik 16). Für die Zukunft konnte die alte Gewohnheit, dass Franziskus selber anlässlich der Kapitel die Brüder aussendet, nicht mehr beibehalten werden. Die Minister und Diener bekommen die Vollmacht auszusenden, aber auch die schwere Aufgabe zu unterscheiden, wer für die Mission tauglich ist. Die Sendung unter die Sarazenen wird nun reguliert. An der Verfügung erkennt man aber immer noch, wie hoch Franziskus den Ruf in die Mission einschätzt: Es ist eine göttliche Eingebung, eine eigene Berufung, die zu jener zum Minderbrudersein hinzukommt; zweitens ist auch der Wille des einzelnen gefragt: nur wer will, soll gehen; man kann nicht gezwungen werden; drittens ist die Erlaubnis des Ministers notwendig: dieser kann sie aber nur verweigern, wenn er sieht, dass der Kandidat aus gesundheitlichen oder anderen Gründen nicht geeignet ist. Er darf nicht unüberlegt (*indiscrete*), ohne die nötige Unterscheidung handeln. Seine eigenen Interessen oder jene der Provinz müssen vor der Berufung des Missionars zurückstehen.⁷⁰ Insgesamt glaube ich, dass diese Regelung sich in der Missionsgeschichte als segensreich erwiesen hat und noch wirkungsvoller gewesen wäre, wenn man sie immer eingehalten hätte.

Nun aber kommen jene Verse, welche die neuartige franziskanische Missionsmethode beschreiben:

5 Die Brüder aber, die hinausziehen, können in zweifacher Weise unter ihnen geistlich wandeln. 6 Eine Art besteht darin, dass sie weder zanken noch streiten, sondern um Gottes willen jeder menschlichen Kreatur (1 Petr 2,13) untertan sind und bekennen, dass sie Christen sind. 7 Die andere Art ist die, dass sie, wenn sie sehen, dass es dem Herrn gefällt, das Wort Gottes verkünden, damit sie [die Ungläubigen] an den allmächtigen Gott glauben, den Vater und den Sohn und den Heiligen Geist, den Schöpfer aller Dinge, an den Sohn, den Erlöser und Retter, und sich taufen lassen und Christen werden; denn wenn jemand nicht wiedergeboren wird aus dem Wasser und dem Heiligen Geiste, kann er nicht in das Reich Gottes eingehen (Joh 3,5).

In Vers 5 werden drei Begriffe wiederholt, die wir schon bedacht haben: Es geht um Beweglichkeit (*ire*), um Interesse an den Nichtchristen durch das Dasein unter ihnen (*inter eos*) und um die Aufgeschlossenheit gegenüber dem Geist Gottes (*spiritualiter conversari*).⁷¹ Dann folgen die zwei Weisen, wie die Brüder ihr Dasein unter den Sarazenen gestalten sollen. Die erste und darum vorrangige Art wird zuerst negativ, dann positiv beschrieben: Sie sollen Zank und Streit meiden und stattdessen jedermann untertan sein und sich als Christen bekennen. Was das Negative angeht, sind sicher drei Übersetzungen und darum drei Interpretationen möglich: »*non faciunt lites neque contentiones*« haben Hardick und

Grau mit »weder Zank noch Streit beginnen« übersetzt.⁷² Von »beginnen« ist aber gar nicht die Rede, sondern von »machen« (faciant); es geht also um handfeste Auseinandersetzungen, welche die Brüder meiden sollen. Darum habe ich einfach übersetzt: sie sollen »weder zanken noch streiten«, und habe dies auf das Verhalten der Brüder untereinander wie auch zu anderen bezogen, denn auch in Kapitel 11 derselben Regel heißt es: »neque litigent inter se neque cum aliis« (NBR 11,3; vgl. BR 3,10).⁷³ Ich verstehe nicht, warum Hoerberichts diese »Anwendung auf den Umgang der Brüder untereinander für wenig wahrscheinlich« hält.⁷⁴ Meines Erachtens ist die gelebte Brüderlichkeit, das Verhalten der Brüder untereinander, tatsächlich der erste Schritt ihrer Mission. Weil es nach Hoerberichts nur um ein Verhalten nach außen geht, bietet er auch eine dritte Möglichkeit zu übersetzen an, die sicher einiges für sich hat: Sie sollen »weder Streitgespräche noch Wortgefechte beginnen«⁷⁵. Das heißt, sie sollen sich nicht auf die theologische Argumentation einlassen und sich nicht der apogetischen Methoden bedienen, die damals üblich waren. Kirchliche Autoritäten stellten Muhammad gewöhnlich als Lügner und Verräter hin und hoben Jesus als den wahren Messias und Erlöser hervor, der zum Heil der ganzen Menschheit gestorben ist. Aus der Flut der Kontroversschriften sei hier wenigstens das Werk von Petrus Venerabilis *Adversus nefandam sectam Saracenorum* erwähnt, worin der Abt von Cluny sich äußert gegen »heftige Streitreden, die nicht um der Wahrheitsfindung willen geschehen, sondern aus dem hartnäckigen Eifer, die eigene Meinung zu verteidigen. Die christliche Mäßigkeit verurteilt deutlich die hochmütigen und heftigen Auseinandersetzungen (superbas ac furiosas lites)«⁷⁶. Nach Hoerberichts bleibt Petrus Venerabilis trotz solcher Aussagen einem Negativbild gegenüber dem Islam verhaftet und man kann in ihm keinen Vorläufer des Franziskus sehen. Dieser verbietet nicht nur hitzige, aggressive Debatten, sondern lites et contentiones überhaupt. Es handelt sich bei diesem Verbot nicht nur um eine »Strategie, wie die Brüder den größten Erfolg haben könnten. Denn bei seiner Ausarbeitung der Richtlinien für die Brüder wird Franziskus nicht in erster Linie von praktischen Zielsetzungen beeinflusst, sondern es geht ihm vor allem um die konkrete zeitgemäße Umsetzung dessen, was er während seines Aufenthalts unter den Sarazenen als Wahrheit über Gott und Jesus verstehen gelernt hat. Er geht theologisch zu Werk. Wie er in Fortsetzung von Vers 6 anordnet, dass die Brüder »um Gottes willen« untertänig sein sollen, so findet sich auch hier implizit dasselbe Motiv. Es ist »um Gottes willen«, dass die Brüder keine Streitgespräche mit den Sarazenen führen sollen. Denn Gott ist, wie es Franziskus auf höchst persönliche Weise ausdrückt, »Niedrigkeit« (humilitas: LobGott 4; Ord 28), und er will, dass die Brüder dieser Niedrigkeit nachfolgen«.⁷⁷ Darum dürfen sie keine Macht über andere ausüben und sich nicht über sie erheben oder sich ihnen überlegen fühlen. Im Gegenteil, sie sollen Mindere sein, die in tiefer Demut einander die Füße waschen, also sich niederbeugen, wie es Jesus gegenüber den Aposteln getan hat (vgl. Joh 13; NBR 5,9-12; 6,3-4).

72 *Die Schriften des hl. Franziskus von Assisi*. Einführung, Übersetzung, Erläuterungen von Lothar HARDICK / Engelbert GRAU, Werl 1982, 192; vgl. dazu Anton ROTZETTER, Die missionarische Dimension des franziskanischen Charismas, in: *Franziskanische Studien* 66 (1984) 82-90, hier 85.

73 LEHMANN, Prinzipien (wie Anm. 57), 331.

74 HOEBERICHTS, *Feuerwandler*

(wie Anm. 29), 114, Anm. 95.

75 Ebd., 114.

76 Zitiert bei Anton ROTZETTER,

Kreuzzugskritik und Ablehnung der

Feudalordnung in der Gefolgschaft des Franziskus von Assisi, in:

WiWi 35 (1972) 121-137, hier 122.

77 HOEBERICHTS, *Feuerwandler* (wie Anm. 29), 116f.; ELM, Bußpredigt (wie Anm. 28), erkennt den Wortlaut der Regel, wenn er behauptet: »Von den in der NBR genannten Verfahrensweisen wird die des Argumentierens stärker betont als die des Zeugnisses, tritt neben die Mission die Kreuzzugspredigt« (102).

78 Leonhard LEHMANN, »Sed sint minores«. La minoridad en la Regla no bulada: propuestas y reacciones,

in: *Selecciones de Franciscanismo* 36 (2007) 397-414.

79 Vgl. ANNALA, Francesco e la quinta crociata (wie Anm. 33), 415.

80 Von daher ist nicht zu verstehen, warum TOLAN, *Le Saint chez le Sultan* (wie Anm. 18), schreibt: »La règle précise qu'il est deux façons de vivre parmi les Sarrasins: humblement, en évitant la dispute et en confessant qu'on est chrétien ou, au contraire, en prêchant hardiment la Parole dans l'espoir de convertir« (29).

81 ROTZETTER, Gott in der Verkündigung (wie Anm. 5), 50-53.

Damit sind wir bei der positiven Kehrseite von Vers 6 angelangt: Die Missionare sollen »um Gottes willen jeder menschlichen Kreatur untertan sein und bekennen, dass sie Christen sind«. Die Tatsache, dass Franziskus 1 Petrus 2,13 auch im zweiten Brief an die Gläubigen (2 Gl 47) zitiert und sinngemäß im Gruß an die Tugenden (GrTug 14-18) verwendet, ferner in NbR 7,2 betont, dass die Brüder »allen untergeben sein sollen, die im gleichen Haus sind«, lässt schließen, dass es sich um ein Grundprinzip der *vita minorum* handelt, das hier einfach auf die Missionare übertragen wird.⁷⁸ Bei ihnen hat es aber eine extrem aktuelle und einschneidende Bedeutung: Während die Kreuzfahrer im Namen Gottes ausziehen, um sich die ungläubigen Sarazenen zu unterwerfen, verlangt Franziskus, dass sich die Brüder um Gottes willen den Sarazenen unterwerfen und Leben, Arbeit und Brot mit ihnen teilen. Nur so können sie dem Frieden dienen, der Franziskus am Herzen lag.

Dem gelebten Zeugnis brüderlicher Eintracht, versöhnlicher Haltung und bedingungsloser Unterwerfung unter die Mitmenschen folgt das Bekenntnis, Christ zu sein. Es handelt sich also keineswegs um ein anonymes Dasein unter den Muslimen, sondern um ein solches Dasein, das die Frage provoziert: Wer seid ihr? Wie könnt ihr so leben? Und auf diese Frage sollen sie antworten, dass sie Christen sind. Man fühlt sich an die zitierte *Historia occidentalis* Jakobs von Vitry erinnert, der berichtet: Als Franziskus ins Lager der Sarazenen ging, wurde er von diesen angehalten und gefragt, wer er sei; er antwortete: »Ich bin ein Christ«. Daraufhin geleiteten sie ihn zum Sultan. Vielleicht darf man den glücklichen Ausgang der Begegnung auch darauf zurückführen, dass sich die Sarazenen an den Koran erinnert fühlten, der sagt: Und ihr werdet immer erfahren, dass diejenigen, die sagen: ›Wir sind Christen‹, den Gläubigen in der Liebe am nächsten sind« (5,85).⁷⁹ Ob Franziskus mit der Forderung, die Missionare sollten bekennen, dass sie Christen sind (NbR 16,6), ihnen eine Brücke zum Islam bauen wollte? Doch das würde seine Kenntnis des Korans voraussetzen, was wir sicher ausschließen dürfen. Franziskus geht es um ein ehrliches Bekenntnis zu Christus, dem es nachzufolgen gilt auch unter Nichtchristen.

Kommen wir nun zur zweiten Art des »geistlichen Wandels« unter den Sarazenen: die ausdrückliche Verkündigung des Wortes Gottes. Sie ergibt sich folgerichtig, aber nicht unbedingt aus der ersten Art, und auf keinen Fall ist sie als Gegensatz zur ersten Art zu sehen.⁸⁰ Beide haben ihre Gültigkeit, aber wenn die erste fehlt, nützt die zweite nichts. Sie darf erst dann in Kraft treten, »wenn sie [die Missionare] sehen, dass es dem Herrn gefällt«. Sie setzt also noch einmal einen besonderen Ruf Gottes, ein Zeichen voraus, die Gabe, die Situation erfassen zu können. Der Missionar soll nicht mit der Tür ins Haus fallen, schon gar nicht provozieren. Er muss den günstigen Augenblick für die Verkündigung abwarten. Das Wort Gottes braucht einen dafür bereiten Boden. Der Verkünder ist nicht Herr des Wortes, sondern gerade auch unter Nichtchristen zuerst selbst Hörer. Er muss sich in die Situation einfühlen können und Gottes Willen erspüren. Äußerste Aufmerksamkeit gegenüber Gott und den Menschen ist erforderlich. Erst wenn der Missionar sieht, dass es dem Herrn gefällt, soll er das Wort Gottes verkünden.

Bei dieser Verkündigung darf man nun nicht gleich an die dogmatische Lehrpredigt, die *praedicatio*, denken, die ohnehin den Priestern vorbehalten war. Es geht nicht zuerst um Katechese und Sakramentspendung, wie sie lange Zeit als eigentliche Missionsaufgabe verstanden wurden, sondern um die erwähnte franziskanische *laus et exhortatio*, für die die Nicht-bullierte Regel in Kapitel 21 ein Modell bereit hält. Mit dieser Beispielpredigt, die ausdrücklich »alle Brüder mit Gottes Segen bei allen Leuten halten können, wann immer sie es für gut finden (NbR 21,1), ist die Verkündigung unter Nichtchristen formal identisch, nur inhaltlich entsprechend dem Kontext der noch nicht Getauften variiert, wie Rotzetter durch einen Textvergleich gezeigt hat.⁸¹ Er hat damit aus den Schriften selbst die Einheit

von Bußpredigt und Heidenmission bestätigt, die früher schon Kaspar Elm im Rückblick auf das vorausgehende und zeitgenössische Mönchtum aufgewiesen hatte.⁸²

Inhalt der Katechese unter Christen ist der Bußruf, der an die in der Taufe vollzogene Umkehr erinnern will. Unter Nichtchristen tritt an dessen Stelle der Aufruf zum Glauben und zur Taufe. In beiden Fällen ist es eine auch dem Laien mögliche, ja vorwiegend ihm zugedachte Form der Verkündigung. Sie soll dann freilich dazu führen, vom Priester die Sakramente zu empfangen: das der Taufe bei Nichtchristen, das der Buße bei Christen.

In der Reihenfolge der von den Missionaren anzustrebenden Ziele steht die Taufe also an letzter Stelle. Die Verkündigung soll zur Handlung führen, das Wort zum Sakrament. Kapitel 16 stellt den Brüdern, die hinausziehen, durchaus die Christianisierung als Ziel vor Augen, aber eben als Fernziel. Sie sollen nicht sobald wie möglich möglichst viele Leute taufen, sondern mit der Taufe abwarten, bis der Glaube an den dreifaltigen Gott in den Hörern geweckt ist. Genau wie im Evangelium wird hier sowohl das Zueinander wie die Reihenfolge von Glaube und Taufe gewahrt: »Wer glaubt und sich taufen lässt, wird gerettet werden« (Mk 16,16).

Die bisherigen Sätze im Missionsstatut sind als Grundraster für das Verhalten und die Verkündigung zu verstehen. Die Brüder sind frei, auch anderes zu sagen und sich an andere zu wenden, wie aus den folgenden Versen hervorgeht:

8 Dieses und anderes, was dem Herrn gefällt, können sie ihnen und anderen sagen, denn der Herr sagt im Evangelium: Jeder, der mich vor den Menschen bekennen wird, den werde auch ich vor meinem Vater bekennen, der im Himmel ist (Mt 10, 32). **9** Und: Wer sich meiner und meiner Worte schämt, dessen wird sich auch der Menschensohn schämen, wenn er in seiner und des Vaters und der heiligen Engel Herrlichkeit kommen wird (Lk 9, 26).

Weder der Inhalt der Lob- und Mahnrede ist festgelegt noch der Adressatenkreis. Der Missionar kann und soll offen bleiben für neue Situationen. Wichtig ist, dass er bekennt, wie schon Vers 6 deutlich machte. Das Wort wird hier zweimal wiederholt mittels eines Jesus-Wortes (Mt 10, 32). Dieses selbst wird in seiner Aussage noch verstärkt durch ein zweites Jesus-Wort, welches den Inhalt des ersten negativ gewendet zum Ausdruck bringt: Dem zweifachen bekennen entspricht das zweifache schämen. Was die Brüder, die hinausziehen, sagen, soll dem Herrn gefallen, also vor Gott verantwortet werden können, und vom Bekenntnis zu Christus getragen sein. Er ist das entscheidende Kriterium, der Grund, auf dem alles aufruht. Dies belegt der ganze folgende lange Abschnitt der Verse 10- 21:

10 Und alle Brüder, wo sie auch sind, sollen beherzigen, dass sie sich dem Herrn Jesus Christus übergeben und ihm ihre Leiber überlassen haben. **11** Und um seiner Liebe willen müssen sie sich den sichtbaren wie den unsichtbaren Feinden aussetzen; denn der Herr sagt: Wer sein Leben um meinetwillen verliert, wird es retten (Lk 9, 24) zum ewigen Leben (Mt 25, 46). **12** Selig, die Verfolgung leiden um der Gerechtigkeit willen, denn ihrer ist das Himmelreich (Mt 5, 10). **13** Wenn sie mich verfolgt haben, werden sie auch euch verfolgen (Joh 15, 20). **14** Wenn sie euch in einer Stadt verfolgen, flieht in eine andere (vgl. Mt 10, 23). **15** Selig seid ihr (Mt 5, 11), wenn euch die Menschen hassen (Lk 6, 22) und

82 ELM, Bußpredigt (wie Anm. 28), 87-95, bes. 91.

83 Vgl. Bernard VOLLOT, *Le Diateseron et la Première Règle de Saint François*, in: *Franziskanische Studien* 72 (1990) 341-364, hier 344f; HOEBERICHTS, *Feuerwandler* (wie Anm. 29), 179 Anm. 247, stellt den »Slalomlauf« graphisch dar.

84 Vgl. Isnard FRANK, *Franz von Assisi. Frage auf eine Antwort*, Düsseldorf 1982, 94ff.; Ulrich KÖPF, *Leidensmystik in der Frühzeit der franziskanischen Bewegung*, in: Walter HOMOLKA/Otto ZIEGELMEIER (Hg.),

Von Wittenberg nach Memphis. FS Reinhard Schwarz, Göttingen 1989, 137-160; DERS., *Art. Passionsfrömmigkeit*, in: *TRE* 27, Berlin 1997, 722-764, hier 726.

85 HOEBERICHTS, *Feuerwandler* (wie Anm. 29), 167f.

euch schmähen und verfolgen (vgl. Mt 5, 11) und euch ausstoßen und verhöhnen und euren Namen schlecht machen (Lk 6, 22) und wenn sie euch fälschlich alles Böse nachsagen um meinetwillen (Mt 5, 12). **16** Freut euch an jenem Tage und jubelt (Lk 6, 23), denn reich ist euer Lohn im Himmel (Mt 5, 12). **17** Ich aber sage euch, meinen Freunden: Lasst euch von diesen nicht erschrecken (vgl. Lk 12, 4) **18** und fürchtet jene nicht, die den Leib töten (Mt 10, 28) und danach euch nichts weiter antun können (Lk 12, 4). **19** Seht zu, dass ihr nicht in Verwirrung geratet (Mt 24, 6). **20** Denn in eurer Geduld werdet ihr eure Seelen besitzen (Lk 21, 19). **21** Wer aber ausharrt bis ans Ende, der wird gerettet werden (Mt 10, 23).

Vor diesem »gelungenen Slalomlauf«, der von einem zum anderen Evangelium wechselt, kann man nur staunen. Es ist müßig zu fragen, ob die Wahl dieser Stellen von Franziskus stammt oder von Caesar von Speyer; wir wissen es nicht. Ein Diatessaron, eine der uns bekannten Evangelienharmonien, hat jedenfalls nicht als Vorlage gedient.⁸³ Die Jesus-Worte sind bewusst ausgewählt, um die Brüder in leidvollen Situationen zu stärken. Sie werden daran erinnert, dass sie sich »mit Haut und Haar« ihrem Herrn übergeben haben. Was ihnen auch zustößt, ihr Leben ist in sicheren Händen. Selbst wenn sie es verlieren, wird er es für das ewige Leben bewahren (Vers 11). Darum sollen sie sich sogar freuen und jubeln »an jenem Tag« der Verfolgung. Es ist eine Freude, die nur vom Glauben her begründet werden kann und darum die Verfolger umso mehr staunen lässt. Es ist die »Torheit des Kreuzes« (1 Kor 1,18), die Franziskus auch meisterhaft in die Parabel »Von der wahren Freude« umgesetzt hat. Unter all dem, was nicht die wahre Freude bereitet, erwähnt er auch den Fall, »dass meine Brüder zu den Ungläubigen gegangen sind und sie alle zum Glauben bekehrt haben« (WFreud 6); nein: »Wenn ich Geduld habe und mich nicht aufrege, darin liegt die wahre Freude und die wahre Tugend und das Heil der Seele« (WFreud 15). Es geht Franziskus also auch hier um eine Freude in Gott, die noch vorhält, wenn alle normalen Rinnsale der menschlichen Freude vertrocknet sind. Die nicht vertrocknende Quelle der Freude war ihm Christus. Das Leiden in der Mystik der Nachfolge wandelte sich ihm zum Unterpfand für den verheißenen ewigen Lohn, den der durch das Leiden in die Verklärung eingegangene Christus bereit hält. Die Erzählung von der wahren Freude zeigt, dass für Franziskus die Freude, nicht das Leiden Ziel des Lebens war.⁸⁴

Auffallend ist, dass sich ab Vers 10 das Regelkapitel wieder an »alle Brüder« wendet, »wo sie auch sind«. Mit Vers 9 schloss darum das eigentliche Missionsstatut. »Darauf fährt Franziskus mit einigen allgemeinen Ermahnungen fort, die sich auf alle Brüder beziehen, wo sie auch sein mögen, unter Christen oder Nichtchristen. Er kehrt zum eigentlichen Thema von Kapitel 14 zurück und erinnert alle Brüder daran, dass sie auf ihrer Friedensmission durch die Welt überall Verfolgung erfahren können. Diese Mahnung gilt selbstverständlich auch für die Brüder, die zu den Sarazenen gehen. Aber es geht Franziskus nicht darum, Leiden und Verfolgung als eine dritte Weise der Anwesenheit herauszustellen. [...] Mit den Richtlinien, die er den Brüdern gibt, die zu den Sarazenen gehen, beabsichtigt Franziskus vielmehr, die Voraussetzungen zu schaffen für einen gastfreundlichen Empfang und so Verfolgung und Leiden so weit wie möglich zu vermeiden. Franziskus möchte Möglichkeiten eröffnen für Kontakt und Dialog; er möchte nicht antagonistisch auftreten, sondern vielmehr das in der Kirche und in der Gesellschaft geltende Feinddenken durchbrechen und freundschaftliche, oder noch besser, brüderliche Beziehungen aufbauen, kurz, er möchte Frieden stiften.«⁸⁵

Damit ergibt sich auch aus der Analyse des 16. Kapitels der Nicht-bullierten Regel, dass das Verlangen nach dem Martyrium, wie es Celano und Bonaventura als vorrangiges Motiv für die Orientreise des Franziskus ansehen, wirklich nicht bestimmend war. Als Prinzipien franziskanischer Mission können wir vielmehr festhalten:

- 1 Das franziskanische Charisma ist prinzipiell missionarisch.
- 2 Die spezielle Mission unter Nichtchristen ist eine eigene Berufung, aber an keine Weihe gebunden; sie steht Laien und Klerikern offen.
- 3 Wenn göttlicher Ruf und persönliches Wollen zusammenkommen, hat der verantwortliche Minister nur noch das Recht und die Pflicht, die Eignung zu überprüfen.
- 4 »Unter die Sarazenen zu gehen« ist eine Form und Folge des »Ziehens durch die Welt«, das die franziskanische Lebensweise grundsätzlich prägt.
- 5 Dieses Ziehen durch die Welt und zu den Sarazenen soll den Frieden, der von Gott kommt (Pax Dei), vermitteln und so auch dem Frieden unter den Völkern und Religionen dienen.
- 6 Darum heißt die Missionsmethode simplicitas und minoritas: weder feindlich noch polemisch gegen, sondern friedlich unter Menschen gehen; sich selbst in der Gewalt haben, um versöhnend wirken zu können; die Brüderlichkeit vorleben, sich nicht auf Streitgespräche und Wortgefechte einlassen, einfach da sein, mitleben und mitarbeiten, allen untertan sein.
- 7 Vorrang hat das Beispiel vor dem Wort, das Wort vor der Taufe.
- 8 Das Zeugnis des Lebens geschieht in großer Offenheit und in der Bereitschaft, sich der Andersartigkeit von Land und Leuten auszusetzen, unvermeidliche Konflikte, Aggressionen, ja Verfolgung anzunehmen und zu ertragen.
- 9 Das Wort soll einfach sein und vom Bekenntnis zu Christus getragen. Es soll öffnen für das Geheimnis Gottes, des Dreifaltigen, und ihn vor allem als Schöpfer, Erlöser und Retter verkünden.
- 10 Mission geschieht im Horizont der Verheißungen Jesu. Auf sein Wort hin und »um seiner Liebe« willen ist es möglich, Leid und Verfolgung zu ertragen, ja darin die Erfahrung wahrer Freude zu machen.

3.4 Der geringe Nachhall von NbR 16

Es ist wohl deutlich geworden, dass Kapitel 16 der Nicht-bullierten Regel eine Perle unter den Schriften des hl. Franziskus darstellt. Leider hatte es kaum Auswirkungen auf die Missionspraxis der Brüder, denn schon 1223, noch zu Franziskus' Lebzeiten, wurde auf Drängen einiger Brüder und der Kurie eine kürzere, straffere Regel verfasst und am 29. November desselben Jahres von Papst Honorius III. feierlich mit der Bulle *Solet annuere* bestätigt. In dieser Bullierten Regel ist von dem, was im Herzen der vorausgegangenen Regel stand, gerade noch am Ende folgender Satz übrig geblieben: »Jene Brüder, die auf göttliche Eingebung hin unter die Sarazenen oder andere Ungläubige gehen wollen, sollen dazu von ihren

86 HOEBERICHTS, *Feuerwandler* (wie Anm. 29), 134.

87 SCHMUCKI, Die Regel des Johannes von Matha und die Regeln des Franziskus von Assisi. Ähnlichkeiten und Eigenheiten. Neue Beziehungen zum Islam, in: DERS., *Beiträge* (wie Anm. 4), 439-463, hier 463.

88 Vgl. ausführlich LEHMANN, Prinzipien (wie Anm. 57), 342-352.

89 Vgl. Leonhard LEHMANN, Der Brief des hl. Franziskus an die Lenker der Völker. Aufbau und missionarische Anliegen, in: *Laurentianum* 25 (1984) 287-324; DERS., Ansätze für

eine christlich-islamische Ökumene im Loben Gottes. Die beiden Briefe des hl. Franziskus an die Kustoden, in: *Franziskanische Studien* 69 (1987) 3-33; deswegen nahm er wohl auch das Horn an und mit, das heute noch in der Reliquienkapelle in San Francesco in Assisi ausgestellt ist. Abbildung und Erläuterung dieses »Franziskus-Horns« in: *Die Kreuzzüge* (wie Anm. 25), 470ff.

90 Attilio BARTOLI LANGELI, *Gli autografi di frate Francesco e di frate Leone*, Turnhout 2000, 35-41; Leonhard LEHMANN, *Franziskus, Meister des Gebets*, Kvelaer 2007, 179-193.
91 DE BEER, *François* (wie Anm. 28), 99-104; HOEBERICHTS, *Feuerwandler* (wie Anm. 29), 136f.; Michael CUSATO, Of Snakes and Angels: The Mystical Experience behind the Stigmatization Narrative of 1 Celano, in: Paul LACHANCE (ed.), *The Stigmata of Francis of Assisi*. New Studies, New Perspectives, St. Bonaventure NY 2006, 29-74, hier 61.

Provinzialministern die Erlaubnis erbitten. Die Minister aber sollen nur denen die Erlaubnis zu gehen erteilen, die sie für die Mission tauglich erachten « (BR 12, 1- 2). Die Anweisung klingt nun restriktiver: der Minister kann nach seinem subjektiven Empfinden entscheiden. Und von den beiden Weisen, unter den Sarazenen zu leben und zu wirken, ist überhaupt nicht mehr die Rede. »Zusammenfassend muss man am meisten bedauern, dass mit dem Verschwinden der Idee, allen Geschöpfen um Gottes willen untertan zu sein, genau das verschwindet, was das Herzstück der Missionsmethode bei Franziskus ist.«⁸⁶ Doch immerhin ist das Gehen unter die Sarazenen in der endgültigen Regel noch als eigene Berufung anerkannt. Dies hat dafür gesorgt, dass im Laufe der Jahrhunderte bis heute Tausende von Brüdern in andere Länder gezogen sind, um die Botschaft von Frieden und Heil zu leben und zu künden. Trotz der Kürzungen ist wenigstens der Satz erhalten geblieben, der den Franziskanern eine besondere Sendung unter die Muslime zuweist. Somit ist Franziskus der erste Ordensgründer, der die Mission unter Nichtchristen in seine Regel aufgenommen hat: ganz dem Evangelium gemäß, prophetisch und weitsichtig in der ersten, straffer und rechtlicher, ohne die Anweisungen aus den Evangelien und ohne die Charakteristik des Minderseins in der zweiten. Mission ist und bleibt Teil des franziskanischen Charismas.

Dem könnte man entgegenhalten, dass auch die schon im Dezember 1198 von Innozenz III. bestätigte Regel der Trinitarier von den Sarazenen spricht. Dies ist wahr. Doch der von Johannes von Matha gegründete Orden wendet sich nicht direkt an Muslime, sondern will Christen in muslimischen Ländern betreuen und dort gefangene Christen loskaufen. Oktavian Schmucki, der die Regeln beider Ordensstifter verglichen hat, kommt in dieser Hinsicht zu folgendem Ergebnis: »Die beiden Ordensgründer sind geistesverwandt in der Verehrung der Dreifaltigkeit, im besonderen Interesse für die Welt des Islams und im Versuch zu einer friedlichen Begegnung mit ihm, auch wenn die Motive, von denen Johannes und Franziskus geleitet waren, recht verschieden sind. Der Ordensstifter der Trinitarier sieht die Hauptaufgabe seiner Gründung in der Befreiung christlicher Sklaven in islamischer Gefangenschaft; der Poverello hingegen wendet sich den Sarazenen zu, um sie zum christlichen Glauben zu bekehren, und zwar sowohl im Zusammenleben mit ihnen durch das Zeugnis eines evangeliumsgemäßen Lebens als auch im Verkünden des Evangeliums.«⁸⁷ Es ist diese Art des Daseins unter den Muslimen, welche die Anweisungen des hl. Franziskus auch heute noch gültig, ja zukunftsweisend sein lässt.

3.5 Beten nach Art der Muslime

Wir müssen es uns versagen, hier noch auf weitere Texte einzugehen, in denen sich Franziskus' missionarischer Geist spiegelt.⁸⁸ Doch genannt seien wenigstens seine Briefe an die Kustoden, d.h. an die verantwortlichen Leiter im Orden, sowie sein kühner Brief an alle Lenker der Völker. In diesen nach der Rückkehr aus dem Orient verfassten Rundschreiben wünscht er, dass ein Zeichen eingeführt wird, das öffentlich zum Gebet aufruft, damit »dem allmächtigen Gott vom gesamten Volk auf der ganzen Erde immer Lobpreis und Dank dargebracht wird« (1 Kust 8). Beeindruckt vom inständigen Gebet der Muslime, will er auch im Westen ein dem Gebetsaufruf der Muezzin ähnliches Zeichen einführen.⁸⁹ Und was sein eigenes Beten betrifft, so hat es sich offenbar unter dem Einfluss der Muslime weiterentwickelt: sein noch als Autograph erhaltener Lobpreis Gottes (Laudes Dei) ist eine Art Litanei von Namen Gottes, in der man spürt, wie fasziniert der Beter vom lebendigen und wahren Gott (Vers 3) ist, den er immerzu stammelnd anredet: »Du bist ..., du bist ..., du bist...«.⁹⁰ Schon mehrere haben darin eine Verwandtschaft mit den »Neunundneunzig Schönen Namen Allahs« sehen wollen,⁹¹ und neuerdings hat Michael Cusato den bisher

immer als Segen für Bruder Leo angesehenen Text auf der Rückseite des in Assisi aufbewahrten Pergaments sogar als für Malik al-Kamil gedacht ausgelegt.⁹² Auch wenn man nicht so weit geht, so scheint doch eine geheimnisvolle Beziehung zu bestehen zwischen der Gotteserfahrung, die Franziskus in Damiette gemacht hat, und jener auf La Verna. Doch dies bleibt sein Geheimnis.

4 Ergebnisse

Wie ist nun zum Schluss die in Literatur und Kunst so oft angeführte Begegnung des hl. Franziskus mit dem Sultan zu beurteilen? Sie hat nach Aussage aller verfügbaren Quellen auf jeden Fall stattgefunden. Diese belegen auch, dass sein Eifer wenig effektiv war. Nach außen gesehen ist der Erfolg der mühevollen Missionsreise zu den Sarazenen gering. Franziskus hat sein Ziel nicht erreicht: weder das Martyrium noch die Bekehrung des Sultans nach Aussagen der vor allem hagiographischen Quellen, weder den Frieden zwischen Christen und Muslimen noch ein verändertes Verständnis des Kreuzzugs ohne Waffen nach Aussagen der anderen Quellen. Es ist, als ob diese Erfolglosigkeit das Missionsprogramm des Heiligen bestätigen sollte, denn wie wir im Blick auf seine eigenen Schriften gesehen haben, kommt es ihm weniger auf den Erfolg, auf ein sichtbares Ergebnis als auf das Zeugnis und den Einsatz des Lebens an. Die Brüder sollen wissen, dass sie dem Herrn des Lebens »ihre Leiber überlassen haben«; insofern sollen sie in der Nachfolge Jesu Christi auch bereit sein, ihr Leben hinzugeben. Franziskus selbst war dazu bereit und rechnete wohl auch mit dem Tod im Lager des Sultans, aber er suchte nicht mutwillig das Martyrium und lehrt dies auch nicht in seinen Schriften. In Übereinstimmung mit seiner *minoritas* und getreu seinem Lebensprogramm, dem Gott zu folgen, der sich für uns erniedrigt hat und noch heute erniedrigt in der Eucharistie, wollte er »allen untergeben sein« und ging darum ohne Waffen, ohne Ansprüche, ohne Forderungen ins Lager des Sultans. In dieser Haltung und in der ärmlichen Kleidung einem *sufi* vergleichbar, fand er mit seinem Begleiter, vielleicht Illuminatus von Rieti, tatsächlich Zutritt zum Sultan. Dieser war keine »Bestie«, wie Christen ihn darstellten, sondern ein gläubiger, suchender, eher auf Frieden als Krieg bedachter Muslim. Dies erkannte der Poverello, da er keine vorgefasste Meinung hatte und in den Muslimen seine Brüder sah. Weil Franziskus in der so charakteristischen, von anderer Missionsliteratur der Zeit abweichenden Regel für Missionare schreibt, dass jene, die unter die Sarazenen gehen, keine Streitgespräche führen sollen, dürfen wir die Feuerprobe, aber mehr noch die angeblich von Br. Illuminatus berichteten biblischen Dispute und die Provokationen, über einen mit Kreuzzeichen geschmückten Teppich zu gehen oder mit einer Dirne auf glühenden Kohlen zu schlafen, ins Reich der Legende verweisen. Auch die Meinung, das »hohe Gut«, um dessentwillen Franziskus ins Lager der Sarazenen gegangen sei, wäre ein Freipass zum Hl. Grab gewesen, den er für die Christen habe erreichen wollen, ist unwahrscheinlich, da nirgendwo ausdrücklich erwähnt. Vielmehr war das »hohe Gut«

92 CUSATO, Of Snakes (wie Anm. 91), 62f; entsprechend ist für ihn das von Franziskus unter das Tau gezeichnete *caput* das Haupt des Sultans, erkennbar am Turban.

93 Vgl. die Zeugnisse bei Johannes B. FREYER, Die spirituellen und theologischen Quellen der franziskanischen Friedenssendung, in: Andrzej TOMKIEL (Hg.), *Due volti del francescanesimo*, Roma 2002, 163-175; Leonhard LEHMANN, Francesco d'Assisi: pellegrino dell'Assoluto e messaggero di pace, in: *Ho theologos* (Palermo) 25 (2007) 27-50.

94 Franco CARDINI, *Europa und der Islam*. Geschichte eines Missverständnisses, München 2000.

die Verständigung, die Aussöhnung zwischen den beiden Lagern, der Friede. Dies entspricht der Botschaft von Buße und Frieden, die Franziskus auch sonst verbreitet und gelebt hat.⁹³ Sie ergibt sich auch aus dem einzigartigen Kapitel 16 der Nicht-bullierten Regel, das nichts anderes ist als die Anwendung der Bergpredigt und der Sendungsreden Jesu auf solche, die »unter (und nicht gegen) die Sarazenen gehen wollen«. Franziskus' eigene Gefolgschaft hat dieses Missionskonzept bald vergessen und verdrängt. Seine Originalität wurde langsam im 20. Jahrhundert wieder entdeckt. Und im 21. Jahrhundert ist es so aktuell wie im 13., falls endlich aus der »Geschichte eines Missverständnisses«⁹⁴ eine Geschichte des Verständnisses und der Begegnung zwischen Christen und Muslimen werden soll.

Zusammenfassung

Der Autor behandelt die Missionsreisen des hl. Franziskus und dessen in Literatur und Kunst vielfach bezeugte Begegnung mit dem Sultan. Er vergleicht die franziskanischen Quellen mit Berichten von außerhalb des Ordens. Die ersten unterstreichen das Motiv der Sehnsucht nach dem Martyrium, das besonders bei Bonaventura entfaltet wird; nur bei ihm bietet sich Franziskus an, für den christlichen Glauben durchs Feuer zu gehen. Die anderen sehen das Motiv anders: Franziskus habe den Sultan bekehren und vor allem den Frieden zwischen Christen und Muslimen herstellen wollen. Auf Grund der übrigen Schriften des Heiligen, besonders des 16. Kapitels der *Regula non bullata*, spricht sich der Autor dafür aus, dass Versöhnung das Ziel war. Franziskanische Mission ist darum Friedensmission.

Summary

The author deals with the missionary journeys of St Francis of Assisi and his meeting with the sultan as frequently presented in literary and artistic works. He compares the sources of Franciscan origin with those of other provenance. The former emphasise as motive the desire for martyrdom, as seen especially in Bonaventure; it is only in him that Francis volunteers to undergo the ordeal by fire for his Christian faith. The latter see the motive differently: Francis has in mind the sultan's conversion and wants to create peace between Christians and Muslims. On the basis of the saint's other writings particularly the *Regula non bullata*, XVI, the author holds that reconciliation was the goal, for both the groups. Franciscan mission is, therefore, peace mission.

Sumario

El Autor trata de los viajes misioneros de San Francisco y de su encuentro con el Sultán, objeto repetidamente descrito en la literatura y en el arte. Compara las fuentes franciscanas con las surgidas fuera de la Orden. Las primeras subrayan el motivo de la nostalgia del martirio, que se encuentra desarrollado en san Buenaventura; solamente aquí Francisco se ofrece a pasar a través del fuego para la prueba de la fe cristiana. Las otras fuentes ven el motivo de modo distinto: Francisco habría querido convertir al Sultán y establecer la paz entre cristianos y musulmanes. A base de los demás escritos del Santo, especialmente del capítulo 16 de la *Regula non bullata*, el Autor se expresa en el sentido de que la intención de Francisco era la reconciliación. La misión franciscana es, por tanto, misión de paz.

Mystik und Mission bei Franz von Assisi

von Anton Rotzetter OFM^{Cap}

Mystik und Mission – zwei Begriffe, die heute entweder banalisiert oder profaniert daherkommen: Mission zum Beispiel zur Bezeichnung einer Weltumrundung mit dem Freiluftballon und Mystik für einen Spaziergang beim Mondlicht. Wie also können wir beide Begriffe verantwortungsvoll auf Franz von Assisi anwenden?

1 Begriffsbestimmung und methodische Voraussetzung

1 *Mystik* ist eine unmittelbare, also nicht einfachhin sozial vermittelte Erfahrung der Transzendenz, die eine radikale Transformation des Erfahrenden zur Folge hat. Selbstverständlich lässt sich sagen, dass auch solche Erfahrungen sozial und gesellschaftlich vermittelt sind. Aber in der Erfahrung des Erfahrenden ist die Begegnung mit dem Gottesgeheimnis unvermittelt und so prägend, dass nichts mehr Bestand hat, was bisher Geltung beansprucht hat: Bekehrung, Umwandlung, totale Veränderung ist die Folge. Dieser Zusammenhang von unmittelbarer religiöser Erfahrung und persönlichem Paradigmenwechsel ist eine Grundgegebenheit in der Biographie des Franz von Assisi. Er selbst betont in seinem Testament¹ auf eindruckliche Weise das erfahrene Eingreifen Gottes, das sein Leben revolutionär verändert: Gott hat ihm »gegeben«, seine spezifische Form der Gott-hingegebenheit (»poentientia«) »anzufangen«; Gott war es, der ihn »unter« (= inter) die Aussätzigen führte; zu einer Begegnung, die ihn so radikal transformierte, dass er ein völlig anderer wurde: was ihm bitter und ekelhaft war, wurde ihm zur Süßigkeit für Seele und Leib; eine mystische Erfahrung also, dass hinter dem Aussätzigen kein geringerer als der Mensch gewordene Gott selbst steht, Jesus Christus, der sich mit den Aussätzigen dermaßen identifiziert, dass Franziskus und alle, die ihm folgen, sich bleibend an die Solidarität mit den Aussätzigen binden müssen: jeder, der Franziskaner werden wollte, musste sein Noviziat

1 Kajetan ESSER, *Opuscula Sancti Patris Francisci Assisiensis*, Grottaferata 1978; deutsch: Leonhard LEHMANN, *Das Erbe eines armen Mannes*. Franziskuschriften, Kevelaer 2003; der deutsche Wortlaut geht freilich jeweils auf eigene Übersetzungsarbeit zurück. Das Testament: ESSER, *Opuscula*, 307ff, LEHMANN, *Erbe*, 75 ff.
2 3Gef 13 ff; 1Cel 8.
3 1Cel 24; 3Gef 29.
4 3Gef 25ff; 1Cel 21f.
5 1Cel 84ff; Anton ROTZETTER, *Franziskus feiert Weihnachten*, Eschbach 1989 (Heft und Diabuch).
6 Anton ROTZETTER, Der Sonnengesang des hl. Franziskus von Assisi als missionarisches Lied von aktueller

Bedeutung, in: Arnulf CAMPS / Gerfried W. HUNOLD, *Erschaffe mir ein neues Volk*. Franziskanische Kirchlichkeit und missionarische Kirche, Mettingen 1982, 44-61; DERS., *Ich rufe Sonne und Mond*. Der Sonnengesang des Franz von Assisi. Annäherung und Einübung, Eschbach 1998.
7 1Cel 94ff; vgl. Paul BÖSCH, *Franz von Assisi – neuer Christus: die Geschichte einer Verklärung*, Düsseldorf 2005; dazu meine Rezension, in: *Antonianum* LXXXI (2006) 539-548.
8 3Gef 10.
9 1Cel 73.
10 Anton ROTZETTER, Poesie und Ritual als Elemente der franziskanischen Spiritualität, in: *Franz von Assisi*. Erinnerung und Leidenschaft, Freiburg 1989, 147-164.

11 Rnb 2,1; 16; Rb 12,1.
12 1Cel 29.
13 3Gef 46.
14 Rnb 14.
15 3Gef 37-39.
16 BONAVENTURA, Leg Maj 12,1ff, Fioretti 16.
17 Wie Franziskus diese Vorlage selbst immer wieder konkretisierte, habe ich gezeigt in: Anton ROTZETTER, *Wunderbar seid ihr geschaffen*. Wie Franziskus den Tieren predigt, Freiburg 1988, 74ff.
18 Dieses Kapitel habe ich bisher bereits zweimal zu deuten versucht: Anton ROTZETTER, Die missionarische Dimension des franziskanischen Charismas, in: *Franziskanische Studien* 66 (1984) 533-549.

im Aussätzigenheim machen. Sie und mit ihnen alle Leidenden und Ausgestoßenen sind das Sakrament, das uns das Heilsmysterium vermittelt. Gott gab ihm – fährt Franziskus im Testament fort – den Glauben in die Kirchen, in die Priester, in die Sakramente der Kirche, so dass es ihm möglich war, in allem Oberflächlichen und Vordergründigen, ja selbst in der Korruption und Sündenverfallenheit der Kirche die göttliche Dimension, das Christusereignis »zu unterscheiden« und »die allerheiligsten Mysterien« über alles zu verehren (man beachte den Ausdruck »Mysteria«, in den der Begriff »Mystik« eingeborgen ist); Gott hat ihm »Brüder gegeben«, Menschen, die mit ihm das Leben teilen wollten; und schließlich wörtlich: »niemand zeigte mir, was ich tun sollte, sondern der Allerhöchste selbst offenbarte mir, dass ich nach der Form des Evangeliums leben sollte«. Diese »Offenbarung« übersetzt Franziskus in seine Regeln. Das Testament ist also eine Art mystische Autobiographie, in der beschrieben ist, wie eine Innenerfahrung, eine mystische Berührung, nach außen drängt und den Menschen radikal neu definiert. Dies könnte von den frühen Biographien her leicht vertieft und illustriert werden: die Erfahrung vor dem Kreuz von San Damiano², die Erfahrung, unmittelbar und persönlich gemeint zu sein, als er die Geschichte von der erfolglosen Berufung eines reichen Mannes (Mk 10)³ und die Aussendungsreden Jesu (Mt 10, Lk 9 und 10)⁴ hört. So könnte man weitere transformative Erfahrungen mit Gott bzw. Christus aufzählen, vor allem die Weihnachtsfeier von Greccio (1223)⁵, die Erfahrung der dunklen Nacht des Geistes und der Sinne, an deren Ende der Sonnengesang⁶ steht, und schließlich die Stigmatisation⁷. Dieser mystische Faden im Leben des Franziskus zeigt sich dann in ekstatischen Ausdrucksformen: in der französischen Sprache⁸, mit der er seine Gottesberührung nach außen trägt, in der tanzenden Bewegtheit⁹, mit der er predigt, nicht zuletzt auch in der Fähigkeit zur Poesie¹⁰, die sein eigenes Schrifttum prägt, sobald er die Grenze alltäglicher Organisation und Disposition übersteigt. Ein ganz wichtiger Begriff ist für Franziskus auch derjenige der »Inspiration«¹¹. Inspiration als Voraussetzung sowohl für die Wahl der franziskanischen Lebensform als auch für die Entscheidung, »unter die Sarazenen« zu gehen, also für das, was wir heute als Mission bezeichnen.

2 *Mission* ist – biblisch gesprochen – die Ausweitung der Sendung Jesu auf seine Jüngerschaft, Anteilnahme an der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu. Mission bezeichnet die Umlegung der vertikal-mystisch erfahrenen Gottesgegenwart in die Horizontale, in die soziale, gesellschaftliche, ja universale Wirklichkeit. Das gilt zuerst für Jesus selbst, aber dann auch für jene, die ihm nachfolgen wollen. Dass Franziskus durch die beiden Bibeltexte Mk 10 = Besitzlosigkeit als Voraussetzung zur Christusnachfolge und Mt 10 = die Aussendungsreden bzw. die Lebensform der radikalen Wanderpredigt, mystisch getroffen wurde, habe ich bereits gesagt. Sein Sendungsbewusstsein zeigt sich darum schon bei der Abfassung der Regel und schon bald auch in der Geschichte der jungen Bruderschaft: seine Brüder erreichen die Zahl Acht – und er weiß, dass sie in alle Himmelsrichtungen gesandt sind¹²; sie sind Zwölf – und er fühlt sich und seine Brüder »urbi et orbi – Rom und dem Erdkreis« verpflichtet, der ganzen Welt.¹³ »Das Gehen durch die Welt«¹⁴ wird zum Programm. Inhaltlich ist dies zu verstehen als Botschaft vom Frieden und von der Buße¹⁵. So sehr es ihn immer wieder in die mystische Vertikale ruft, in die Einsiedelei – er fühlt sich verpflichtet, zum Heil der Menschen »die Füße staubig«¹⁶ zu machen. Hinzuweisen ist hier auf das Kapitel 21 der Nichtbullierten Regel¹⁷, in dem für jeden Bruder ein Modell steht, an das er sich halten kann, um Menschen zum Glauben zu erwecken, aber auch auf die Tatsache, dass diese Regel zum ersten Mal in der Geschichte ein Kapitel enthält über die Art und Weise, wie die Brüder den Glauben in einer andersgläubigen Umwelt¹⁸ bezeugen können. Das Sendungsbewusstsein zeigt sich überdies in der Vielzahl von testamentarischen Verfügungen (Siena, großes Testament, Klara, Bernhard), in denen er sein geistliches Programm

als Verpflichtung für seine Brüder versteht; auch in seinen Briefen, die abgeschrieben und verteilt und bis ans Ende der Welt getragen werden sollen, sowohl zeitlich als auch lokal ans Ende der Welt. Diese universale Sendung kommt sowohl in der formalen Struktur als auch im Inhalt vieler seiner Gebete zum Ausdruck, etwa im Lobgebet, das vor allen Horen zu beten ist. Darin versteht sich Franziskus als Sprachrohr der Geschöpfe, zu deren Lob er einen Text schreibt. Der mystischen Tiefe entspricht eine missionarische Weite, wie L. Lehmann¹⁹ in seiner Dissertation aufzeigen konnte.

3 Mit der Definition der beiden Begriffe kann nun eine Methodik für das weitere Vorgehen gewonnen werden. Sie verhalten sich ja wie Tiefe und Weite, wie Vertikale und Horizontale. So möchte ich an ein paar Beispielen aufzeigen, wie die erfahrene Gottesbegegnung transformativ geschichtsmächtig bzw. als universale Gestaltungsmacht wirksam wird.

2 Beispiele mystisch-missionarischer Transformation

Ich beschränke mich in meinen Ausführungen hauptsächlich auf die Schriften des Franz von Assisi selbst.

2.1 Die Universalität des Kreuzes

In seinem Testament steht das Wiederholungsgebet, das bis heute – etwas abgewandelt! – in den franziskanischen Gemeinschaften gebetet wird: »Wir beten dich an, Herr Jesus Christus, hier und im Blick auf all deine Kirchen, die in der ganzen Welt sind, und wir preisen dich, weil du durch dein heiliges Kreuz die ganze Welt erlöst hast.« Der Vorgang ist klar erkennbar: das mystisch erfahrene Kreuzesgeschehen schlägt im Bewusstsein um in die Horizontale: alle Kirchen, die ganze Welt. Und nur wenig braucht es, dass dies zur ausgesprochenen Botschaft und zum vollzogenen missionarischen Programm wird.

Diesem Gebet zuzuordnen ist die Ermahnung 5 über die Würde des Menschen und seine doppelte Gottebenbildlichkeit. Geistig ist der Mensch ein Gleichnis für Gott den Schöpfer, dessen Schöpfungsverantwortung es in der Welt auszugestalten gilt; leibhaftig ist er ein Bild für den Gekreuzigten: er braucht nur die Arme in die Weite der Welt auszustrecken, um die Hingegebenheit an die Welt nachzuempfinden. Auch hier erahnt man den Umschlag von der Mystik zur Mission: denn wie sollte ein Mensch Bild des Gekreuzigten sein, wenn er nicht das engagierte Leben führt, für das Jesus den Kreuzestod erlitten hat.

Dieser universale Ausgriff auf die Weite der Welt ging etwas verloren in der traditionellen Übersetzung des Wiederholungsgebetes: »Deus meus et omnia.« Man hatte sich allzu lange in der Tradition der so genannten Spiritualen auf ein bloß zweipoliges Gottesverhältnis berufen: »Iddio mio, Iddio mio = Mein Gott, mein Gott«²⁰ – Gott und ich und nichts anderes. Entsprechend dann die lange Zeit weit verbreitete Übersetzung: Mein Gott und mein Alles – ich und Gott und sonst nichts! Nichts anderes als die Reduktion auf eine egozentrische Mystik ist dies und ein grundlegendes Missverständnis von Mystik über-

19 *Tiefe und Weite*. Der universale Grundzug in den Gebeten des Franziskus von Assisi, Werl 1984.

20 Fioretti 2: Anton ROTZETTER, *Fioretti*. Legenden um Franz von Assisi in Bild und Text, Freiburg / Schweiz 2002, 18.

21 Anton ROTZETTER, Kreuzzugs-

kritik und Ablehnung der Feudalordnung in der Gefolgschaft des Franziskus von Assisi, in: *WiWei* 35 (1972) 121-137.

22 Vgl. Vat 5; Fioretti 21.

23 Anton ROTZETTER, »Aus Liebe zur Liebe«. Zu einem Wort des hl. Franziskus von Assisi, in: *WiWei* 44

(1981) 154-167; DERS., Plädoyer für eine Pädagogik der Liebe, in: *Franz von Assisi*. Erinnerung und Leidenschaft, Freiburg 1989, 128-133.

24 *zCel* 196.

25 Franz VON ASSISI, *Die Demut Gottes*, Einsiedeln 1977, 184.

haupt. Die lateinische Vorlage für die italienischen Fioretti, die dieser Reduktion huldigen, hat jedoch einen ganz anderen Text: »Deus meus et omnia« – Gott, der ganz und gar mein Gott ist, und das All, das Ganze, auf das meine leibhafte Existenz verweist. Wiederum spüren wir den dramatischen Umschlag in die missionarische Dimension.

2.2 Mission als Antwort der Liebe

Im bedeutsamen Kapitel 16 der Nichtbullierten Regel, über das Leonhard Lehmann am Anfang der Tagung gesprochen hat, steht ein längerer mystischer Text über Jesus von Nazareth, dem die Brüder ja folgen sollen. Unter anderem steht da: »Alle Brüder, wo immer sie sind, mögen sich erinnern, dass sie sich hingegeben haben und dass sie ihre leibhafte Existenz unserem Herrn Jesus Christus überlassen haben. Wegen der Liebe, mit der er uns liebt, sollen sie sich sowohl den sichtbaren als auch den unsichtbaren Feinden aussetzen.« Um diesen Satz verstehen zu können, muss man bedenken, dass das »Missionskapitel« ein biblisches Motto an den Anfang stellt: »Ich sende euch wie Lämmer unter Wölfe« (Mt 10,16). Es geht darum, in der Haltung des Gottesknechtes, der wie ein Lamm zur Schlachtbank geführt wird (Jes 53,7 = Apg 8,32), in der Gesinnung des gekreuzigten Jesus, in die aggressive Welt zu gehen, natürlich nicht nur zu den Sarazenen, die ja damals selbst in den Augen des Papstes als »Bestien« galten,²¹ sondern grundsätzlich, überhaupt, überall: Der Mensch soll dem Menschen nicht länger ein Wolf sein, sondern ein Lamm, unschuldige, nicht schuldig werdende, nicht Schaden wollende Innocentia, wie ja auch die Legende vom Wolf von Gubbio eindrücklich zeigt.²² Es ist eine bleibende Hoffnung franziskanischer Mission, dass der Wolf sich wandelt, eine messianische Hoffnung, dass Wolf und Lamm friedlich beisammen sind. Was ist das doch für eine missionarische Option!

Zurück zum zitierten Text aus der Nichtbullierten Regel: Die Liebe, mit der Gott uns liebt – das ist das zentrale Motiv des franziskanischen Engagements überhaupt.²³ Anders gesagt: die transformative mystische Erfahrung, dass Gott bedingungslose Liebe ist und dass der Mensch vorbehaltlos in diese Liebe einbezogen ist, führt zur ebenso bedingungslosen Antwort der Liebe: *eius qui nos multum amavit multum est amor amandus*²⁴ – die Liebe dessen, der uns bis zur völligen Verausgabung seiner selbst liebt, müssen wir ebenso mit völliger Verausgabung lieben. Ähnlich das ihm zugeordnete Gebet »Absorbeat«: »Die feurige und honigsüße Kraft deiner Liebe entreiße meinen Geist, ich bitte Dich, Herr, von allem unter dem Himmel, damit ich sterbe aus Liebe zu deiner Liebe. Du hast dich herabgelassen zu sterben aus Liebe zu meiner Liebe.«²⁵

Der zitierte Text aus dem 16. Kapitel der Nichtbullierten Regel ist also so zu deuten: Die mystisch erfahrene Gottesliebe ist missionarisch umzulegen: selbst wenn man bei den Sarazenen unter Feinde geraten sollte, sie können einem nichts mehr nehmen, auch nicht im Tod, was man nicht bereits vorher gegeben hat: das Leben selbst als Antwort auf die Liebe Gottes. Die Korrespondenz göttlicher und menschlicher Liebe führt dazu, dass sich das Gotteszeugnis frei von Angst und Furcht entfalten kann.

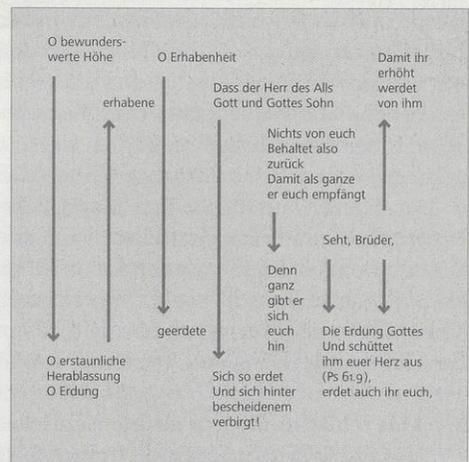
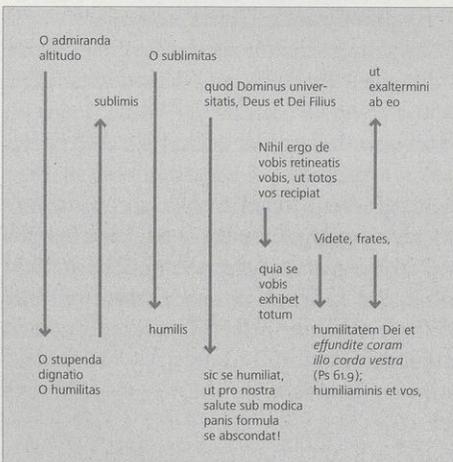
2.3 Das schlichte Dasein als menschliches Echo auf die Selbstvergegenwärtigung Gottes

Noch einen Aspekt möchte ich aus dem Kapitel 16 der Nichtbullierten Regel hervorheben: Franziskus spricht »von denen, die auf göttliche Inspiration hin *unter* die Sarazenen oder andere Ungläubige gehen wollen«, ähnlich wie Gott Franziskus »*unter* die Aussätzigen« geführt hat. Und dann spricht er von zwei Arten, »*unter* ihnen geistlich zu wandeln«

(Rnb 16, 1-7). Dabei ist die erste Art die schlichte Präsenz, das friedfertige, dienende Dasein als Christen in der sarazenischen Umwelt.

Steht hinter solchen Aussagen nicht die mystische Erfahrung: Gott ist – vermittelt durch das eigene schlichte Dasein – der »Ich bin da!«? Jahwe, der sich selbst vergegenwärtigt, sich in Beziehung setzt, lauter Gegenwart ist, Gegenwart, die nach dem Alten Testament zur Befreiung des versklavten Volkes, zur Hoffnung der Armen und Schwachen, zur Gerechtigkeit unter den Menschen führt. Es ist bloß eine Ahnung, die mich leitet, in der schlichten Präsenz der Brüder unter den Menschen das missionarische Echo auf diese biblische Zusage zu sehen: Ich bin da, ich bin mit euch, ich bin bei euch bis ans Ende de Welt (Mt 28,20).

Wenn dies auch gewagt erscheint, so haben wir einen ähnlichen Gedanken im Brief an den Orden.²⁶ Da ist die Rede von der eucharistischen Gegenwart, welche alle menschlichen Beziehungen revolutioniert: nichts bleibt an seinem Platz, alle Welt muss aufbrechen zu dieser sammelnden Gegenwart Gottes, die Franziskus in seiner Vaterunsererklärung als »visio beata – als offenkundig realisierte Anschauung«, als »dilectio perfecta – als vollkommen erfahrene Liebe Gottes«, als »societas beata« – als »selige Gesellschaft« und als »fruitio sempiterna – als ewigen Genuss«²⁷ beschreibt. Da gibt es keinen Platz mehr für private und egozentrische Vollzüge und Projekte; es gibt nur noch den »amor caritatis – die menschliche Liebesentsprechung zur Liebe, die dem Menschen durch Gott zuteil geworden ist«²⁸. Diese Vergegenwärtigung Gottes hat sogar eine kosmische Dimension:²⁹ nicht nur der Mensch soll in Aufregung geraten, »die ganze Welt soll erbeben« und selbst der »Himmel soll aufspringen« (exsultare!). Und dann durchmisst Franziskus in einem sprachlichen Weltentanz das ganze Universum; dabei fällt in einer erstaunlichen Häufung das wohl zentralste Wort der franziskanischen Spiritualität: die »humilitas Dei – die Einerdung Gottes«. In einer kaum zu überbietenden Weise kreist dieser ekstatische Worttanz um das Geheimnis der verborgenen Gegenwart Gottes »sub modica panis formula – in der bedeutungslosen Gestalt des Brotes«. Nachfolgend eine graphische Darstellung dieses mitreißenden Tanzes, zuerst lateinisch, dann in der deutschen Übersetzung.



26 BrOrd 21-33.

27 Vat 4.

28 BrOrd 32.

29 BrOrd 26.

Ein ähnliches Durchmessen des Universums stellt der Sonnengesang dar, in dem ja die Schöpfung als ein einzigartiges Konzert dargestellt wird, in dem alles mit allem geschwisterlich und paarweise verbunden ist und sich zu einem vielstimmigen Lob Gottes erhebt. Unter formalem Aspekt zeigt sich

- ♦ dass die erste und die letzte Zeile des Gedichtes einander zugeordnet sind und die drei wichtigsten spirituellen Linien der franziskanischen Spiritualität darstellen: der Allhöchste zeigt sich »con grande umilitate – in der größtmöglichen Erdgebundenheit« – der Allmächtige zeigt sich in der Gestalt des Dienens und dem köstlich guten Gott entspricht die dankende Antwort des Menschen. Das Geheimnis Gottes zeigt sich also als »semper minor – als der immer noch Kleinere«. Damit entsteht aber
- ♦ in der Tiefenstruktur des Textes das sternförmige Christusmonogramm, ein »character indelebilis« – eine unzerstörbare Prägung des Universums durch das Christusgeheimnis, eine unaufhebbare und nicht umkehrbare Verbindung des Alls mit dem Mensch gewordenen Gott.

Auch dies soll in einer Grafik illustriert werden:



Von Bedeutung ist hier der Hinweis, dass der Sonnengesang eine spirituelle Krise beendet, in der nichts und niemand mehr zu tragen vermochte. Die Alternative zur gegebenen Welt drängt sich ihm gnädig auf: die Vision einer eschatologisch in Gott versöhnten und von Gott durchdrungenen Welt. Wieder greifen wir die transformative Kraft der Mystik, den Umschlag in die Mission: Er schreibt den großartigen Text und lässt ihn durch seine Brüder in die gesellschaftlichen Bezugsfelder tragen. Mit ihm sollen sie Frieden stiften, mit ihm sollen sie jede Erweckungspredigt beginnen.

2.4 Mission als Gefolgschaft des eingefleischten Gottes: Barmherzigkeit mitten im Elend

Eben habe ich darauf hingewiesen, dass der Sonnengesang mit dem wohl wichtigsten Wort der franziskanischen Spiritualität endet: con grande umilitate – der Höchste erscheint in der äußersten und tiefsten Wirklichkeit des irdischen Daseins.³⁰

Im Kapitel 9 der Nichtbullierten Regel definiert Franziskus den Ort, an dem sich das franziskanische Leben abspielen sollte: die ökonomische, gesellschaftliche und soziale Not. Diese Not wird spirituell und theologisch als »humilitas et paupertas Jesu Christi« – als Erdung und als Armut Christi gesehen. Man kann Christus nur dann folgen, wenn man sich mit dieser Not verbindet. Deshalb sollen die Brüder »sich freuen, wenn sie *unter* (wieder dieses inter!) unbedeutenden und verachteten Personen, *unter* Armen, Gebrechlichen, Kranken und Bettlern am Wege wandeln.«³¹

³⁰ Vgl. den Schlüsseltext Erm 1.

³¹ NBR 9,2; vgl. Anton ROTZETTER, Die Entscheidung des hl. Franz für die Armen. Zum kirchlichen und gesell-

schaftlichen Ort der franziskanischen Lebensform, in: *Franziskanische Studien* 64 (1982) 27-53.

Den fast genau gleichen Satz fügt Franziskus in seinen Weihnachtspsalme³² ein: »Denn uns ist der allerheiligste geliebte Sohn gegeben; für uns ist er geboren am Wege und in eine Krippe gelegt, weil er in der Herberge keinen Platz fand.« Die Menschwerdung Gottes wird als *misericordia* – als Öffnung des Herzens für das Elend der Welt gedeutet, als Solidarität mit den Obdachlosen, Flüchtlingen, Ausgegrenzten, an den gesellschaftlichen Rand Gedrängten. Wenn man damit noch den Karfreitagpsalm vergleicht,³³ kann man feststellen, dass dieser fast den ganzen Weihnachtspsalme enthält, also eine Art Extrapolation des Weihnachtspsalmes darstellt. Das Kreuz und die Auferstehung sind als Prozess der Einfleischung Gottes, der Inkarnation zu begreifen. Gott geht wirklich ein in die Bedingungen des Ausgegrenztwerdens, der Gewalt, der gesellschaftlichen Opfer. Deswegen konnte Franziskus Weihnachten als »Fest der Feste«³⁴ verstehen, in dem alles menschliche Elend zum Ort der bleibenden Selbstvergegenwärtigung Gottes in Jesus wird. Diese radikale Einfleischung Gottes wird so zum tragenden Grund einer Hoffnung, die unbesiegbar ist.

Hinweisen möchte ich auch auf das Motiv, das zur Weihnachtsfeier in Greccio (1223) führte: Franziskus wollte mit eigenen Augen sehen und mit eigenen Händen greifen, in welche »necessitas« hinein Gott geboren wurde. Weihnachten sollte Franziskus also die Augen öffnen für die verschiedenen Nöte und Zwangssituationen der Welt. Die mystisch erlebte Einfleischung Gottes in das Gegenteil seiner selbst, in Not und Tod, in Elend und Armut, in Sterblichkeit und Krankheit sollte umgelegt werden in ein Verhalten zur Welt, das Gottes Wege in die Niederungen menschlichen Daseins folgt. Deswegen will Franziskus sofort den Kaiser zu entsprechenden Gesetzen bewegen: dass alle Armen und alle Tiere zu essen haben, und alle in der Bruderschaft sollten sich gerade an Weihnachten, aber dann eben auch das Jahr hindurch, so verhalten, dass die Armen und Schwachen nicht aus dem Blickfeld verschwinden. Von da her werden zwei Dinge verständlich:

- ◆ eine neue revolutionäre Ethik: »Wisst, dass in den Augen Gottes gewisse Dinge überaus hoch und erhaben sind, die sonst bei den Menschen für wertlos und verächtlich gehalten werden. Und andere sind bei den Menschen wertvoll und hochgeschätzt, die in den Augen Gottes sehr wertlos und verächtlich sind«³⁵ – ein Prinzip, das in vielen eucharistischen Briefen des Franziskus aufscheint. Im Anblick des Aussätzigen erfährt Franziskus den »Christus leprosus«. Jeder Aussätzige vermittelt das Geheimnis Jesu – und das Geheimnis Jesu wird nur deutlich in der Begegnung mit dem Aussätzigen. Daraus ergibt sich
- ◆ die *compassio*, die Fähigkeit, in der Nachfolge des Gekreuzigten das Leiden der anderen als das eigene Leiden zu leiden. Mission und *Compassio* gehören zusammen.

Mission ist für Franziskus der Nachvollzug der Menschwerdung, das Nachempfinden und Nachbilden jener Bewegung Gottes auf das Elend der Menschen hin. Nicht um dieses Elend als göttliches Elend zu etablieren, sondern um am tiefsten Punkt menschlicher Geschichte und der Schöpfung insgesamt die Hoffnung aufzurichten, um dem Tod und der Hölle den Todesstoß Gottes zu geben.

3 Schluss

Damit möchte ich meine Ausführungen beenden. Es dürfte deutlich geworden sein, dass es Franziskus bei der Mission nicht um die Vermittlung abgesonderter Dogmen oder einer kalten Lehre geht, sondern um die Umlegung seiner eigenen mystischen Gotteserfahrung in die Wirklichkeit des Universums.³⁶ Selbst dort, wo es sich um die zweite Art des Wandels unter den Sarazenen handelt, geht es letztlich nur um die bekennende Versprachlichung dieser Erfahrung. Um nichts anderes!

Zusammenfassung

Mystik und Mission gehören bei Franz von Assisi zusammen, es handelt sich um die Berührung durch Gott und dessen Wendung nach außen, auch als Verpflichtung der ganzen Welt gegenüber. Der mystischen Tiefe entspricht die missionarische Weite, wie nicht zuletzt das Kapitel 16 der *Regula non bullata* zeigt. Nach notwendigen Begriffsbestimmungen wendet sich der Beitrag einigen Beispielen mystisch-missionarischer Transformation im Umfeld des Franz von Assisi zu.

Summary

For Francis of Assisi mysticism and mission belong together, also as an obligation with regard to the whole world. This concerns our being touched by God and God's turning outward. Missionary breadth corresponds to mystical depth as is shown not least of all in chapter 16 of the *Regula non bullata*. After the necessary work of defining the terms, the contribution turns to some examples of mystical-missionary transformation in the surroundings of Francis of Assisi.

Sumario

Mística y misión están para Francisco de Asís íntimamente unidas. Se trata de haber sido tocado por Dios y de obrar en consecuencia hacia afuera, también como responsabilidad frente a toda la creación. La profundidad mística se corresponde con la universalidad misionera, como nos muestra, por ejemplo, el capítulo 16 de la *Regula non bullata*. Después de la necesaria clarificación de los conceptos, el artículo presenta algunos ejemplos de transformaciones místico-misioneras en torno a Francisco de Asís.

32 Off 15,7.

33 Off 7.

34 1Cel 199.

35 BrCust 2,2f.

36 Anton ROTZETTER, *Mit Gott im Heute*. Grundkurs franziskanischen Lebens, Freiburg 2000; in größerem Umfang: CCFMC = ein international durchgeführtes Lehrprogramm: Comprehensive Cours on the Franciscan Mission Charism (Haugerring 9, D-97070 Würzburg).

Francis' understanding of mission

« Living the gospel, going through the world, bringing peace »

by Jan Hoeberichts

When briefly defining the life and mission of Francis and his first brothers, authors characterize them often as *Wanderprediger*, »wandering preachers«.¹ »Wandering« and »preaching« are thus considered to be essential elements of Francis' life and mission. In this article I want to examine whether this view takes sufficiently into account the original intentions of Francis, and whether Francis perhaps placed different accents and developed his own understanding of mission. To answer these questions I examine how Francis understood »the model of the holy gospel« (*forma sancti evangelii*) which the Most High Himself had revealed to him (Test 14).² For it is only if we know what »the model of the gospel« concretely meant for Francis, that we can obtain a proper insight in how Francis saw himself, his life and his mission, in the light of the gospel of Jesus and how he, following »the teaching and the footsteps« of the same Jesus (RegNB 1,1), lived his life and mission in the world of his days.

1 vivere secundum formam sancti evangelii

Recalling the first beginnings of the brotherhood, Francis writes: »And after the Lord gave me some brothers, no one showed me what I had to do, but the Most High Himself revealed to me that I should live according to the model of the holy gospel. And I had this written down simply and in a few words and the lord pope confirmed it for me« (Test 14-15).

1 See GRUNDMANN. »Als mit Franziskus eine neue, selbständige, unbescholtene Gruppe der religiösen Armutsbewegung die Kurie zur Stellungnahme aufforderte, [bedurfte es] aufs neue einer schwerwiegenden Entscheidung, ob die Kurie der Armutsidee und der Wanderpredigt auch in diesem Fall freie Auswirkung in der Kirche gewähren [...] sollte« (129); »[Innozenz] verbot nicht, was Franz wollte. Er ließ ihn gewähren. Franz und seine Genossen sollten unbehindert weiter als Bußprediger herumziehen.« *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Hildesheim 1961, 133. Following GRUNDMANN, also Kajetan ESSER, *Anfänge und ursprüngliche Zielsetzungen des Ordens der Minderbrüder*, Leiden 1966, 54-60; Leonhard LEHMANN, Grundzüge franziskanischen Missionsverständnisses nach Regula non bullata 16, in: *FranzSt* 66 (1984) 68-81, here 69; »Nach allem, was die frühen Quellen

berichten, sind die Minderbrüder eine Gemeinschaft nicht sesshafter Wanderprediger.« More recently, F. RICHARDT: »Da Franziskus den Fußspuren Jesu getreu der Weise der Apostel nachfolgen will, gehört das Element der Wanderpredigt wesentlich zu seinem Weg als Büsser.« Die Predigt in der Frühzeit der franziskanischen Bewegung und ihre Bedeutung für die Entwicklung des Franziskanerordens in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts, in: *Wissenschaft und Weisheit* 64 (2001) 179-213, here 182. Also G. P. FREEMAN: »The words *forma sancti evangelii*, »life according to the gospel« meant a clear choice of a model, a way of life: to wander about and to preach in poverty.« St. Francis, God's authority and the Pope's approval, in: Judith FRISHMAN / Willemien OTTEN / Gerard ROUWHORST (Eds.), *Religious Identity and the Problem of Historical Foundation*. The Foundational Char-

acter of Authoritative Sources in the History of Christianity and Judaism, Leiden 2004, 322. A little further Freeman admits that there is no consensus on this point but does not elaborate on this: »If the judgement that the form of the Holy Gospel was especially directed towards preaching is correct – there is no consensus on this point among the scholars – it means that the brothers devoted an important part of their time to preaching« (323).

2 Texts from the writings of Francis and his biographies are quoted, though not always literally, from Regis J. ARMSTRONG / J. A. Wayne HELLMANN / William J. SHORT (eds), *Francis of Assisi: Early Documents*, Vol. I: *The Saint* and Vol. II: *The Founder*, New York 1999 and 2000, abbreviated FAED I and FAED II.

3 The text of the so-called *Anonymous of Perugia* (AnPer) can be found in FAED II, 34-58.

That Francis in his Testament mentions that the life according to the model of the gospel formed the central point of his way of life and that of his brothers, will not come as a surprise. For this had been his main concern ever since the priest had opened the gospel book and he and his first two brothers had heard the three gospel texts, namely Mt 19,21; Mt 16,24 and Lk 9,3, which were to become the foundational texts of the brotherhood (AnPer 11).³ And he had laid this down briefly as his programme of life in the opening verse the earlier rule: »The rule and the life of the brothers is this: to live in obedience, in chastity and without any property, and to follow the teaching and footprints of our Lord Jesus Christ« (RegNB 1,1).

2 ... no one ... but the Most High Himself

Surprising, however, is the emphasis which Francis places on the fact that »no one showed [him] what [he] had to do«. Rather it was »the Most High Himself [who] revealed to [him] that [he] should live according to the pattern of the holy gospel«. Francis clearly indicates here that there existed a kind of opposition between people who eventually could have advised him about his way of life, on the one hand, and »the Most High Himself«, on the other hand. As regards possible advisers, we might think of Cardinal John of Saint Paul, one of the influential persons of the Roman curia who urged Francis »to turn to the monastic or eremitical life« (1 Cel 32-33; AnPer 32-33).⁴ Or also of pope Innocent III who replied to Francis' request for the approval of his Rule: »Your life is too hard and severe ...« (AnPer 34).

These reactions show that, despite the fact that Innocent and his curial staff did everything to keep the new movements within the church or to bring them back to the church when they had gone astray,⁵ they found it difficult to understand Francis' deepest motives.⁶ In fact, the differences were so deep that the official church authorities could not really advise Francis on the most central concern of his way of life.⁷ From their perspective of law and order they felt uneasy about these new movements and did not really know what to do with them. One even gets the impression that they rather preferred to get rid of them. In the end the authorities were prepared to tolerate them if these movements were willing to recognise the hierarchical church and its sacramental order and especially if

4 The text of 1 Celano or *The Life of Saint Francis* (1228/1229) can be found in *FAED* I, 180-308.

5 See GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen* (note 1), 70-156.

6 D. FLOOD recognizes a similar lack of understanding even later on in the bull *Quo elongati* of pope Gregory IX, the former cardinal Hugolino. Written in 1230, this bull fails to appreciate the proper character and significance of Francis' Testament by approaching and interpreting it as a juridical document whereas in its deepest essence it is a document in which Francis reminds the brothers of the spirit that inspired the original brotherhood. Flood describes the opposition between Francis as the writer of the Testament and pope Gregory as the authority behind the bull *Quo elongati* as follows: »Francis draws on the experience and theory of the Franciscan movement. Gregory IX speaks out of his experience and theory in

church administration. To use Desbonnets' distinction, Francis is still coaching the fraternity, whereas Gregory is legislating for the Order. It would be passing strange if the two men did not have highly distinct plans for »the brothers« (Francis' term) or »our beloved sons« (Gregory's term).« The Politics of Quo elongati, in: *Laurentianum* 29 (1988) 370-385, here 371. This failure to understand each other finds its cause in the fact that the ecclesiastical authorities »always aspire to include Franciscans in papal politics. When Pope Innocent III first tried that with Francis in 1209, Francis invoked Jesus' words to gain the necessary freedom for the brotherhood. In 1230, given the influence of clerical culture in the order pope Gregory IX had little trouble gathering the brothers with his resolution of the Franciscan dilemma [between brotherhood and order]« (385).

7 In his extensive study on Francis'

Testament, ESSER does not speak about the differences between Francis and the ecclesiastical authorities in his commentary on Testament 14-15. He does however use this occasion to explain very extensively against Paul Sabatier that there is no question here of a conflict between Francis and the official church. For Francis explicitly turns to the church to have his way of life approved. He shows great respect for the sacraments of the church and for those who administer them. However, the fact that Francis turns to the official hierarchical church, does not mean that there were no profound differences. They did in fact exist as Francis indicates in his Testament (25) and as all biographies confirm in their stories about Francis' visit to the pope. See Kajetan ESSER, *Das Testament des heiligen Franziskus von Assisi. Eine Untersuchung über seine Echtheit und seine Bedeutung*, Münster 1949, 160-166.

they would not preach without the official permission of the bishop or another competent authority; the most, however, they liked these movements to merge with existent religious orders or at least to adopt their Rule.⁸

3 Surprisingly new and unheard-of

The formulation in the Testament does not only point to the above mentioned differences with the church authorities, it also refers to the surprising character which the revelation of the Most High had for Francis. No one could tell him what to do or how to live his life. And then there was that unexpected revelation of the Most High Himself. At that time and place it sounded in his ears as something new and totally unheard-of. For where would Francis have been able to hear the radical message of the gospel when everywhere around him he heard people speaking the language of power and possessions?⁹ It came indeed as a complete surprise that overwhelmed him, as a wonderful gift that he gratefully accepted, as a revelation of the Most High Himself in which he recognised himself and his deepest desires.

In all its brevity and simplicity, the Testament does not inform us any further about the content of this revelation of the Most High. However, we can get a fair insight of it when we read the story about Francis and his first two brothers, Bernard and Peter, in the *Anonymous of Perugia* (AnPer 10-11) which we briefly referred to earlier. One day the three of them went to a priest »since none of them knew how to read very well«. The priest »opened the book and they immediately found the passage: ›If you wish to be perfect, go, sell everything you possess and give to the poor and you will have a treasure in heaven‹ (Mt 19,21). They opened the book a second time and discovered: ›Whoever wishes to come after me ...‹ (Mt 16,24). Opening the book a third time, they came upon: ›Take nothing for the journey ...‹ (Lk 9,3). When they heard this, they were filled with great joy and exclaimed: ›This is what we want, this is what we were seeking.‹ And blessed Francis said: ›This will be our rule.‹ Then he told both of them: ›Go and fulfil the Lord's counsel as you heard it.‹¹⁰

4 »A new access to an old text«

What was so surprising, so unheard-of in this revelation that Francis and his first brothers were overwhelmed by great joy? The passages they found were but old words which they had heard many times before. Did they really need a revelation of the Most High for this »discovery«? According to Francis, they did! Indeed, Francis had heard these words often, just like the ecclesiastical authorities of those days, but until now they had never really touched him. They went in at one ear and out at the other. This time, however, they had

⁸ This became the official church policy at the Fourth Lateran Council (1215). In its *constitutio* 13, it forbade to start new religious communities because too great a diversity of such communities would cause great confusion in God's church. If someone wanted all the same to start a religious community, he would have to assume one of the approved rules: *Ne nimia religionum diversitas gravem in ecclesia dei confusionem inducat, firmiter prohibemus, ne quis*

de cetero novam religionem inveniatur; sed quicumque voluerit ad religionem converti, unam de approbatis assumat. See GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen* (note 1), 135-147, here 140. See also the Assisi Compilation [AsCom] 18. The English translation can be found in *FAED II*, 118-230, here 132-133.

⁹ Thus both the peace charters of 1203 and 1210 emphasize the increase of wealth which all the citizens of Assisi pledge to strive after. See David

FLOOD, *Francis of Assisi and the Franciscan Movement*, Quezon City 1989, 10-14. Issues of power and possessions played also a central role in the conflict between bishop Guido and the canons of San Rufino about their respective roles and revenues in Assisi. The conflict lasted many years and was finally resolved in 1216 after the arbitration of cardinals Hugolino and Cinci, *ibid.*, 26. See also FREEMAN, *St. Francis* (note 1), where he writes: »the *forma sancti evangelii* was not

struck them deeply. This could only be because the Most High Himself had guided them to this place at this time and spoken to them. The Most High Himself had made it possible for them to hear these old words for the first time and to let them sink deep into their hearts. Thanks to the Most High »a new access to an old text« was opened for them.¹¹

5 A radical change of place

But why could this happen to Francis and not to the ecclesiastical authorities who had also heard these words often in the liturgy? The only explanation is that Francis had made certain definitive choices. Thus, after the Lord had led him among the lepers and he had shared daily life with them, Francis had decided to leave the world, very concretely, the world of Assisi and its value system. This choice meant a radical change of place. From his new place Francis looked with completely different eyes to reality and listened with completely different ears to the words which he heard, also to the word of God. He developed a greater sensitivity for words from the gospel which in the past had meant little or nothing for him but which now at his new place could come to life. To use his own expression, they could now become for him »words of spirit and life« (Test 13). And when this actually did happen at the opening of the gospel book, his first spontaneous reaction was one of great joy. The Lord had spoken to him and his brothers and confirmed them in their choice. They had recognised themselves and their deepest desires in the words of the gospel. Those words were a clear answer to what they were looking for. They wanted to live according to those words; they were from now on their guide, their rule.¹²

The same old words which Francis and his first brothers received with gratitude and joy as a revelation of the Most High, had inspired many men and women in the course of history. In the twelfth century this had led to the origin of several movements of men and women who wanted to follow the example of the twelve apostles and the seventy-two disciples who were sent out by Jesus (Lk 9-10). In their wake they renounced everything, wandered about in poverty and dedicated themselves to the proclamation of the gospel.¹³ As a result, the expression *forma sancti evangelii* obtained a clear well-defined meaning in which living in evangelical poverty and wandering about preaching the gospel occupied a central place.¹⁴ When Francis goes then to pope Innocent for the approval and confirmation of his *forma sancti evangelii*, it seems rather obvious also in Francis' case to understand *forma sancti evangelii* as »wandering about in poverty and preaching the gospel«. However, as I mentioned already above, the question is whether in this way we do not underestimate or even misunderstand the new surprising character which the revelation of the Most High had for Francis. This revelation was a unique experience for Francis in his new situation. Do we adequately do justice to its unique character when we just define it on the basis of the

common in his time, it was something original and unheard-of, that he could not find in the church« (320). »Was [the *forma sancti evangelii*] something new? Yes, in so far as the direct surroundings of Francis were concerned; for him it was a new, unthought-of possibility« (322).

¹⁰ For a good commentary on this story, see A. JANSEN, Franciscus ontdekt het evangelie, in: *Franciscans Leven [FL]* 66 (1983) 2-14.

¹¹ This well-chosen formulation is taken from G. P. Freeman: »God's revelation to which [Francis] referred was clearly not a flash from heaven but a new access to an old text« (321-322).

¹² I have elaborated these ideas in De verantwoording van een keuze, in: *FL* 83 (2000) 161-170 and Waarom weigerde Franciscus geld aan te nemen?, in: *FL* 84 (2001) 239-248.

¹³ These movements have been treated extensively by GRUNDMANN,

Religiöse Bewegungen (note 1), 5-69. He refers especially also to their church-critical character. This made them, quite understandably, suspect in the eyes of the authorities who repeatedly banned them as heretics and excommunicated them from the church. Above we mentioned already that pope Innocent III followed a different policy, trying to keep them within the church.

¹⁴ See note 2.

general characteristics of poverty movements whose members wander about preaching the gospel? Would it not be more appropriate to ask whether Francis, after his radical change of place, did not develop his own understanding of the *forma sancti evangelii* on the basis of the new and very personal concrete experiences he had gained in his new place away from Assisi and its value system? Or at least to examine whether he did not add some personal accents to it and give it a personal colour?

6 Once more the story from the Anonymous of Perugia

To answer these questions, I want to pay special attention to Francis' own writings. For who can better enlighten us on these questions than Francis himself. But before doing so, I first like to return for a moment to the story of *Anonymous of Perugia* 10-11. Here we are told how the brothers, while leafing through the gospel with help of a priest, find the text of Jesus' missionary discourse in chapter 9 of the gospel of Luke. In this brief discourse Jesus addresses the twelve apostles before sending them out to proclaim the gospel and to heal the sick: »Take nothing for the journey: neither staff, nor knapsack, nor bread, nor money, nor a spare tunic. Whatever house you enter, stay there until you leave. And as for those who do not welcome you, when you leave their town shake the dust from your feet as a sign to them« (Lk 9,3-5). The fact that the *Anonymous* refers to the opening words of Jesus' missionary discourse is for most authors sufficient reason to conclude that Francis and his first brothers did not only want to wander about in poverty like the twelve apostles, but also wished to imitate them in announcing the kingdom of God. For, so they argue, the full Latin text of the gospel, which certainly echoed in Francis' mind, speaks here indeed explicitly about *praedicare regnum Dei* (9,2).

Personally I attach more weight to the fact that the quotation from the gospel is limited to the command Jesus gives to the twelve: »Take nothing for the journey ...« and does not mention preaching. If preaching had been of essential importance for Francis and his first brothers, its mention could easily have found its way into the story. However, this did not happen. Moreover if we read the sequel of the story in the presupposition that preaching essentially belongs to a life according to the model of the gospel, we would have to conclude that Francis and his first brothers did not take seriously their own God-given rule of life.

For what did they do? After they had heard »the counsel of the Lord«, Bernard and Peter went to sell their possessions and distributed the money acquired from the sale among the city's poor people (AnPer 11b). After this distribution they went in search of a place to stay.

15 Reading the verb *hortabatur* one might think of the *verbum exhortationis* that suitable Humiliati with the approval of their bishop might address to members of their community during their Sunday service and that is clearly to be distinguished from preaching (*praedicatio*) about the articles of faith and the sacraments (see GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen* [note 1], 81, note 24). This interpretation looks very improbable to me because nowhere does the text speak about a permission from the bishop. The brothers would therefore supposedly speak this *verbum exhortationis* without the

bishop's permission and be seriously wrong, especially since the bishop's permission was a clear sign that there was no question of an heretical movement. Moreover, I think that here the author of the story does not have in mind public addresses, but rather simple words of admonition and encouragement which the brothers exchange with the people during their incidental meetings. This last point makes also the difference with RegNB 21,1 where Francis speaks about the exhortatio which his brothers may publicly proclaim to the people with the blessing of God.

16 In 1 Cel 22-23, Celano describes how Francis, still alone, attended mass at the Portiuncula chapel and heard the gospel being read about how the Lord sent out his disciples to preach. After Mass he went to the priest and asked him to explain the gospel which he did. Having heard his explanation, Francis exclaimed: »This is, what I want, this is what I seek, this is what I desire with all my heart.« Francis then took of his shoes, put on a rough tunic and »began to preach penance to all with a fervent spirit and a joyful attitude« (1Cel 22-23). Comparing the stories in 1Cel and AnPer, it is evident that they

They »found a poor and nearly abandoned little church, called Saint Mary of the Portiuncula. There they built a small hut where they all lived together« (14a-b). Eight days later Giles joined them (14c). Next Francis took Giles on a trip to the Marches of Ancona. They were filled with great joy, and on the way Francis sang out »in French, praising and blessing the Lord« and one day made a prophecy about the growth of the brotherhood (15a-c). The story about the first three to four weeks ends then with the observation that until then »the man of God did not yet preach to the people (*adhuc non praedicabat populo*). But while they were going through towns and villages, he would encourage (*hortabatur*) men and women to fear and love the Creator of heaven and earth and to do penance for their sins« (15d).¹⁵

If we are to believe the story of the *Anonymous Perusinus* – and I am inclined to do so – Francis and his brothers did not see themselves as preachers. In fact, the observation that Francis did not yet preach appears even to have been inserted by the author, writing in 1240-1241, to correct the wrong impression which the brothers might have developed on the basis of the official life of Francis written by Celano some twelve years earlier (1228-1229).¹⁶ Also the people did not see Francis and his brothers as preachers. Even further on in the story, where the *Anonymous* briefly describes the actual life of the brothers as the people saw it, no word is said about preaching: »Every day [the brothers] devoted themselves with great zeal to prayer and working with their hands to avoid all idleness, the enemy of the soul« (25b). Preaching is mentioned only when the story is told about their visit to pope Innocent to ask him for the confirmation of their way of life according to the model of the gospel (31-36). Then the *Anonymous* writes explicitly: »From then on, blessed Francis began preaching to the people (*coepit populo praedicare*) in the towns and villages, as the Spirit of the Lord revealed to him.«¹⁷ I will return to this story later at the end of the article.

7 The initial basic agreements of the brothers

However interesting the stories about Francis may be, we will especially have to examine Francis' own writings if we want to answer the question whether and, if so, how Francis gave his own personal interpretation to the *forma sancti evangelii*. The original text of the basic agreements which Francis »had written down simply and in a few words and [which] the lord pope confirmed« for him (Test 15) has not been preserved. However, thanks to the pioneering studies of David Flood,¹⁸ it is at present almost generally accepted that the initial agreements can be found in chapters 1, 7 and 14 of the earlier rule, the so-called *Regula non bullata*. They form the original core of a rule which continued to develop over the years

show important differences not only on the matter of preaching, but also as regards the place of happening and the number of persons involved. These various differences are for me a clear indication that AnPer really wanted to correct the story as told by Celano; see also the article of Jansen, mentioned in note 10. He argues that Celano made the revelation happen in the Portiuncula chapel in order to stress and enhance the importance of the Portiuncula which by the end of Francis' life had become the central place of the brotherhood. He felt he could not do this better than by making the place where Francis' life

ended also the place where his new life began. Jansen does not discuss the difference between the two stories in the matter of preaching. In my opinion, Celano mentioned that Francis immediately started preaching, because this fitted very well with the increasing importance preaching had obtained within the brotherhood.

17 This more or less chronological description of what happened with Francis and his first brothers at the beginning of the brotherhood, is interrupted in AnPer 18 by a prophecy which Francis made in the woods next to the Portiuncula. In this prophecy Francis admonishes his brothers

not to be afraid how they, simple and illiterate people, are to preach. For, according to the word of the Lord, it is the Spirit of the Father who speaks in them (cf. Mt 10,20). We have to do here with an inserted prophecy which does not alter the order of events.

18 David FLOOD, *Die Regula non bullata der Minderbrüder*, Werl 1967; David FLOOD / W. v. DIJK / Thadée MATURA, *The Birth of a Movement*, Chicago 1975; David FLOOD, *Francis of Assisi and the Franciscan Movement*, Quezon City 1989.

whenever Francis and his brothers were confronted with new situations that asked for taking a new stand and formulating new guidelines. That these three chapters contain the original agreements, is confirmed when we compare these key chapters with Francis' description of the first beginnings in verses 16-23 of his Testament.

This comparison presents us the clear image of a community in which the brothers share all that they possess in solidarity with the poor, not just at the beginning of their conversion when they are admitted to the brotherhood, but as a lifelong practice (RegNB 1; Test 16), live from the work of their hands, not understood as a means to acquire or to increase their possessions, but as a service (*eramus subditi omnibus*) to build a new society not on the basis of power and possessions but on mutual service (RegNB 7; Test 19-20),¹⁹ and wander around in poverty, bringing the peace of Jesus to all whom they meet on the road or during their work (RegNB 14, 1-3, Test 23). There were thus clearly three fundamental agreements that served as guidelines for the brothers: to live in poverty or rather in solidarity with the poor, to work with their hands and to bring peace.

8 Similarities and differences

When we compare this picture of Francis' brotherhood with that of other religious poverty movements at the time of Francis, we notice some clear similarities but also some rather striking differences. Thus the Humiliati, approved by pope Innocent in 1201, renounced all their possessions and earned a living by doing manual work. Some of them lived together in a community, but others lived at home with their families where they devoted themselves to a life according to the gospel. They attached great weight to Jesus' word in the Sermon on the Mount: »But I say this to you: do not swear at all ... « (Mt 5,34-35). In fact, this word of Jesus formed one of the serious points of discussion in their negotiations with Rome. So also the issue of preaching. As a result of these discussions, as we mentioned already earlier, the pope allowed suitable brothers from among the Humiliati living at home to say some words of exhortation (*verbum exhortationis proponent*) during their Sunday services with the permission of their bishop; they were not allowed, however, to speak about the articles of faith and the sacraments of the church. Further, according to the testimony of James of Vitry, the pope granted priests and trained lay people from among the Humiliati who lived in community the permission to preach not only in their own community but also in squares and towns, and in secular churches with the permission of the local ecclesiastical authorities – a preaching activity which they, according to another testimony of James of Vitry, used especially in their fight against heresy.²⁰

The situation with the Waldensians was again different. At the beginning of the 13th century two groups approached Rome, the group round Durand of Osca in 1208 and 1212 and the group round Bernard Primus in 1210.²¹ They were wandering groups of preachers who, according to the word of the gospel, did not want to possess anything and lived on alms from those who listened to their sermons. Manual labour was of secondary importance to them.

¹⁹ Remarkably, the word *subditus* which is a keyword in RegNB 7, returns explicitly in Francis' Testament after it had completely disappeared in its »Franciscan« sense from the official Rule of the Friars Minor approved by pope Honorius III in 1223. For a more extensive treatment of

this question I refer to my book: *Feuerwandler. Franciskus und der Islam*, Kevelaer 2001, 87-90; 120-132. The book is also available in English: *Francis and the Islam*, Quincy, Ill. 1997.

²⁰ See GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen* (note 1), 72-91.

²¹ See GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen* (note 1), 91-97; 100-127.

They saw it more as an ascetical practice to which they devoted themselves only when their study of the scriptures for the benefit of their mainly anti-heretical preaching allowed it.²² For them the most important point in their negotiations with the pope was the approval of their wandering existence as preachers. This, together with renunciation of all possessions formed the core of their life according to the gospel. The pope gave his approval after they declared themselves to be ready to recognise the authority of the ecclesiastical hierarchy and the priestly administration of the sacraments.

9 Francis and the other evangelical movements

All the various evangelical poverty movements followed thus their own interpretation of the *forma sancti evangelii*. While certain groups of Humiliati lived in residential communities and earned their living through manual labour, the Waldensians wandered about in groups and lived on alms. Both Humiliati and Waldensians considered preaching as an essential part of their evangelical mission. If we now look at Francis and the way in which he interpreted the *forma sancti evangelii*, it will become clear that he too made his own choice. He agreed with the Humiliati on the point of manual labour as the normal means of earning the necessities of life, but differed from them on the point of residential communities. On this last point he rather agreed with the Waldensians who in groups wandered around in poverty, but he differed from them because they saw manual labour as an optional practice. He also differed from them in that he only allowed the brothers to go begging for alms and »have recourse to the table of the Lord« (Test 22) if they were not paid for their work.

However, Francis differed from both Humiliati and Waldensians on the matter of preaching. While both these groups considered preaching essential for living according to the *forma sancti evangelii*, Francis does not even mention it, neither in the initial fundamental agreements in the earlier rule, nor in his remembrance of the first beginnings in his Testament. The obvious conclusion must therefore be that, in contrast with the Humiliati and Waldensians, Francis did not consider preaching as belonging to the core of the *forma sancti evangelii* as he saw it in his situation from his new place outside Assisi. For otherwise he would certainly have mentioned preaching just as he did explicitly mention the renunciation of all possessions and the practice of manual labour. Moreover, Francis did explicitly add, both in the agreements of the rule and in his Testament, that the brothers had to bring Jesus' greeting of peace to the people (RegNB 14,2; Test 23).

In this way Francis clearly indicates that, rather than preaching, bringing peace is an essential part of the *forma sancti evangelii*, and that, consequently, the mission of the brothers going through the world is essentially a mission of peace. Or, as Esser writes: »This peace greeting constitutes one of the important missionary tasks of Francis and his brothers. They have to announce peace in a world where enmity reigns between *majores* and *minores*, between rich and poor, where city wages war against city and country against country ... In this world the lesser brothers have to fulfil a great task: to break down enmities and to be

22 For the place of manual labour, see the *Propositum* for Bernard Primus and his group, approved by the pope: »Et quamquam officium nostrum sit precipue, ut omnes discant scripturas sacras et omnes idonei exhortentur, tamen, dum tempus ingruit, propriis manibus

laboramus, ita dumtaxat ne pretium accipiamus conventum.« See GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen* (note 1), 122, note 103. For the anti-heretical preaching, see among others, the *Propositum* for Durand: »Cum autem ex magna parte clerici simus et pene omnes litterati, lectioni, exhortationi,

doctrine et disputationi contra omnes errorum sectas decrevimus insudare. Disputationes tamen a doctioribus fratribus in fide catholica comprobatis et instructis in lege domini dispensentur, ut adversarii catholice et apostolice fidei confundantur.«

mediators of peace.²³ As this strong emphasis on peace is absent or at least not so manifest in the evangelical movements of the Humiliati and the Waldensians, it is a clear sign that Francis had reached a different interpretation of what the *forma sancti evangelii* essentially implied for him and his brothers than the Humiliati and Waldensians whose outward activities, and especially their preaching, were moreover very strongly anti-heretical.

10 Again the importance of the context

Our comparison shows clearly that Francis' interpretation of the *forma sancti evangelii* has certain elements in common with the other evangelical movements, but also places its own accents. The reason for this is to be found in Francis' own personal experiences and his particular way of looking at the world from his new place outside Assisi and its value system. This is very much the case especially also in the high priority that Francis gives to the brothers' mission of peace. Already in his young years, – he was just twenty – Francis personally experienced the consequences of war when he was taken prisoner during the war with Perugia (2Cel 4).²⁴ And also afterwards, when the Lord had given him his first brothers, he was daily confronted with all the evils which the struggle for possessions and power caused everywhere around him. His was a world torn apart by strife and war.²⁵ Inspired by Jesus' words, Francis saw it therefore as the first task for himself and his brothers – a task entrusted to him by the Lord Himself and formulated in chapter 14 of the earlier rule²⁶ – to go through the world without possessions which were the root cause of division in society, and to bring people the much needed peace of the Lord, not only in words but especially in deeds (RegNB 14,1-3). The brothers did this first of all by greeting the people, as soon as

23 See ESSER, *Testament* (note 1), 171. That the brothers' greeting of peace was not everywhere welcome is clearly shown in *Assisi Compilation* 101, which captures very well the atmosphere round peace in those days. After having quoted Testament 23, the story continues: »At the beginning of the brotherhood, when blessed Francis went out with one of the first twelve brothers, this brother greeted men and women along the way and in the fields: ›May the Lord give you peace.‹ And because people had never before heard such a greeting from any religious, they were greatly amazed. Some even asked almost indignantly: ›What does this greeting of yours mean?‹ As a result this brother began to be quite embarrassed. Then he asked blessed Francis: ›Let me use another greeting?‹ Blessed Francis told him: ›Let them talk, for they do not understand what is of God. But do not be embarrassed, for one day the nobles and princes of this world will show respect to you and the other brothers because of this greeting.‹« It is to such a situation of hostility that Francis refers in the last three verses of RegNB 14,4-6. These verses are no longer based on Jesus' missionary discourses in Lk 9 and 10,

but rather on the the Sermon on the Mount in Mt 5-7 and the Sermon on the Plain in Lk 6,20-49. Rather than shaking the dust from their feet and leaving town (Lk 9,5; 10,11; see however RegNB 16,14; Test 26), the brothers are advised »not to resist the evil«, but to meet it in a spirit of non-violence. They are to turn the other cheek and to give the second tunic. They are thus to make a final appeal on the inherent goodness of the people, in line with the last advice of the earlier rule which originally ended with ch. 17. There Francis writes: »When we hear or see evil spoken or done (*malum dicere or facere*), let us speak well and do well (*bene dicamus et bene faciamus*) and praise God Who is blessed forever. Amen« (19).

24 The English translation of 2 Celano or *The Remembrance of the Desire of Soul* (1245-1247) can be found in *FAED* II, 239-393. A survey of the latest studies on this text is offered by G. P. FREEMAN in his introduction to the recent Dutch translation of: THOMAS OF CELANO, *De oudste verhalen over Franciscus van Assisi*. Het Leven van Franciscus en het Gedenkschrift van Franciscus' daden en deugden, tr. R. HOFMAN, intr. and notes G. P. FREEMAN, Haar-

lem 2006, 11-36. In the recently re-opened discussion whether there are two versions of the *Remembrance*, Freeman sides with Felice Accrocca and considers the second version the final version of the *Remembrance*, corrected by Thomas of Celano himself at the request of the general chapter of 1247. Personally, I am not convinced by their arguments.

25 We need to refer here only to the strife within the cities between the old feudal establishment and the new social and political force of the commune; to the wars between the various city-states, like between Assisi and Perugia, Genoa and Pisa, Padua and Venice, between pope and emperor, and to the crusades. Francis saw most if not all of this violence as a result of the people's strife to acquire and defend possessions. Interesting here is the discussion Francis had with bishop Guido. After the latter had expressed his concern about the rough and hard life Francis had chosen by living without possessions, Francis replied: »Lord, if we had any possessions, we would need arms to protect them because they cause many disputes and lawsuits. And possessions usually are an obstacle to the love of God and neigh-

they entered their houses, with the greeting of peace that the Lord had revealed to Francis: »May the Lord give you peace« (Test 23). For they did not come as robbers or plunderers, as happened all too often in those days, but as men who wished peace to everyone in the house (*domus*) – meant are not just private dwelling places, but farm houses or houses for the sick or the lepers. Next they tried to translate this wish of peace into deeds by sharing their lives in solidarity with the people, offering them their services and doing all kinds of manual work. And, at the end of the day, they had a meal with them, eating and drinking of whatever was available.²⁷ For did not the Lord say that the labourer deserves his wages (Lk 10,7)?

Francis and his brothers found the inspiration for their way of going through the world especially in the missionary discourses which Jesus held for the twelve apostles (Lk 9,1-6) and the seventy-two disciples (Lk 10,1-16) and which belonged to the three foundational texts of the brotherhood.²⁸ In both these discourses preaching is seen as basic to the mission of the apostles and the disciples. It is therefore surprising that, as I mentioned already earlier, preaching is not mentioned at all, neither in RegNB 14 nor in Francis' remembrance of the early beginnings in Test 14-23, whereas peacemaking is. And this is all the more so if preaching really constituted an essential part of the *forma sancti evangelii*. How to explain this gap? Just as in the case of the story of the *Anonymous* 11, several authors accept that, because of their familiarity with the often heard gospel texts, Francis and his brothers, when hearing the opening verses of Jesus' missionary discourses, mentally heard at the same time also Jesus' words about preaching without even having to say so explicitly. Hence even if preaching is not explicitly mentioned by Francis, this does not mean that it is not co-intended. In other words, following Jesus' instructions about going through the world without taking anything for the journey, Francis and his brothers naturally also followed Jesus' instructions about proclaiming the good news of the kingdom of God (Lk 9,2.6; 10,9).²⁹

bour« (AnPer 17d). Interesting are also the different reactions of Francis and pope Innocent to the many wars in Italy. While Francis, according to a revelation of the Lord (Test 23), sent his brothers to bring Jesus' peace to the people, Innocent sent his legates, among whom cardinal Hugolino, to establish »peace« among the warring city-states in order to mobilize their men and money for a more successful crusade against the Saracens. See my *Feuerwandler* (note 19), 59-63.

26 For a more extensive commentary on RegNB 14, see my *Feuerwandler* (note 19), 90-100.

27 Apparently this last point kept troubling the brothers, for were they not supposed to observe all the special laws regarding fasting and abstinence laid down for religious? In the official rule of 1223 Francis and his brothers return to this problem and formulate the permission even stronger by explicitly adding: *Et secundum sanctum evangelium* (RegB 3, 14) In Luke's gospel this permission is even mentioned twice! See Lk 10,7.8.

28 The text referred to in AnPer 11 where the three foundational texts are mentioned, is taken from Lk 9. However, the text in RegNB 14,1-3 is a mixture of both Lk 9 and 10. While

v. 1 is mainly, though not exclusively, taken from Lk 9,3, vv. 2-3 are taken from Lk 10,5 and 7. It is only in these two verses of Lk 10 that the peace greeting and the permission to eat from whatever is available are present whereas they are not mentioned in Lk 9. Since also the Testament singles out the peace greeting, I am inclined to think that the story in Lk 10 was the one that belonged to the original three texts. But this cannot be proven. For it is also possible that in Francis' mind one missionary discourse called up the other, and that Francis, more or less quoting from memory, did not further distinguish between them. The discourse from Lk 9 was read on Friday after Pentecost, its parallel text in Lk 10 was read on the feasts of the evangelists Mark and Luke.

29 Thus, for example, G. P. FREEMAN who writes in a reply to an earlier shorter and less documented Dutch version of this article: »[The fact that Francis] only quotes that the disciple is not allowed to take anything along on the way, and does not mention preaching, does not matter. »Take nothing for the journey« is the slogan that covers the whole life of the apostles who go from town to town to proclaim God's word in

poverty. Thus it is also understood by the brothers. Take Jordan of Giano, who writes rather late, round 1260, but keeps himself far from polemics: »In 1209, [Francis] heard in the gospel what Christ had told his disciples when he sent them out to preach. He immediately set aside his staff, wallet and shoes, and changed his garb and put on the one the brothers now use. He became a follower of evangelical poverty and a zealous preacher of the gospel« (Jordan 2). »Minderbroeders, boeteprekers. Een antwoord aan Jan Hoeberichts, in: *FL* 88 (2005) 113-115, here 114. Another way to read »preaching« back into the text is found in P. MARANESI, »Dedit mihi tantam fidem«. *Lettura critica* dei vv. 4-13 del Testamento di Francesco d'Assisi, in: *Verum, pulchrum et bonum*. Miscellanea di studi offerti a Servus Gieben in occasione del suo 80° compleanno, a cura di Yoannes TEKLEMARIAM, Roma 2006, 31-76, here 34. Writing about the various interventions of the Lord in Francis' life mentioned in Test 1-23, he notes: »L'ultimo richiamo all'intervento di Dio è legato ad un tema specifico quale la predicazione, precisando di essa il contenuto generale della pace.« Was Maranesi influenced here

I agree with the gist of the argument about »explicit« hearing: that what Francis and his brothers heard with their own ears, and »implicit« hearing: that what echoed along in their minds when they heard a gospel text being read. But the argument simply does not apply here. For the question is not how much they heard either explicitly or implicitly, but rather why Francis, in formulating guidelines for his wandering brothers, chose some instructions like the ones on taking nothing along for the journey and wishing people peace from among the many they had heard either explicitly or implicitly while listening to Jesus' missionary discourses, and left out others like the one on preaching? The main, if not the only reason I can think of is that Francis attached a different weight to the various instructions with the result that some stood higher on his priority list than others. This leaves me with but one conclusion: Francis did not consider preaching a first priority for himself or his brothers. For if he had done so, he certainly would have mentioned preaching, even if only briefly, in his guidelines for the brothers. The fact that he did not, neither in RegNB 14 nor in his Testament, is clear proof of the fact that not preaching, but making peace by living a life of poverty in solidarity with and service to the people, and especially the poor and the lepers, was his first choice. But why would Francis support such a personal interpretation of the *forma sancti evangelii*, while other poverty movements placed such strong emphasis on preaching? To answer this question we will again have to look at Francis' own world of experiences.

11 No lover of words ...

A first possible answer may be found in the fact that Francis considered himself an »illiterate« (*idiota*, Test 19; LetOrder 39).³⁰ As such, as a person of little formal education, Francis had not studied the Scriptures and hence did not consider himself qualified to preach the word of God. Perhaps he knew also about the objections which the ecclesiastical authorities made when illiterate people like he started to preach without permission. However, as I indicated already, I think it more important to look more closely at the experiences Francis had in his immediate surroundings. At that time Assisi was dominated by »a culture of the word«, under the guidance of bankers, traders, lawyers, notaries and the like, who for the success of their activities depended very much on the power of their words.³¹ Or, in Francis' own words, Assisi's leaders »desired and strove to have words but cared little about deeds« (*operatio*, RegNB 17,11).³² They did not want a religion and holiness that were focussed on realising God's intentions with humankind, but rather preferred

by Celano who also sees peace as the theme of Francis' preaching: »[Francis] divided them into four groups of two each and told them: »Go, my dear brothers, two by two through different parts of the world, announcing peace to the people and penance for the remission of sins« (1Cel 29). But the question remains why Francis, if both peace and preaching were so important for him, did mention peace but left out preaching in his description of the early beginnings.

30 Looking at the immediate context in which the term *idiota* is used in these two places, there seem to exist some nuances as regards its meaning. In LetOrder Francis uses the pair *ignorans et idiota*. If these two words are more or less seen as synonyms that mutually enforce each other, as is usually the case with pairs used by Francis, the translation »unlettered«, in the sense of lacking a higher education, seems rather obvious. We are then concerned here with the cultural meaning of *idiota*. In Test 19, however, Francis uses the pair: *idiotae et subditi omnibus*. Presupposing that in this passage too

the two adjectives are two synonyms mutually strengthening each other, the term *idiota* seems to have here a more social meaning, in the sense of: we were simple people who had little formal education and hence did not enjoy much esteem or authority among the people; we worked with our hands and in this way were subject to all through our service. Cf. RegNB 7,2: *minores et subditi omnibus*. But whether we take the cultural or social meaning, in both cases *idiota* refers to a person of little formal education. For the distinction, see A. MATTIOLI, <Idiota>: Mancanza di cultura o amore di ritiratezza.

a religion with much outward pomp (12) and which was hardly or not at all committed to alleviating the great suffering of »the poor, the lepers and the beggars by the wayside« (cf. RegNB 9,2). Because of all that he saw and experienced, Francis did not have a great esteem for people of the word.

For this reason Francis commanded his brothers in the last verses of his Testament »strictly through obedience not to place any gloss upon the rule or these words«. The brothers were rather »to understand them« simply and without gloss and to observe them through holy deeds (*sancta operatione*, Test 38-39). No glosses therefore, that is, »no learned annotations as they were made at the Scriptures or other legal texts in the universities ... [and] which caused the own strength of the bible to be lost in finespun arguments which extinguish the spirit«³³, and thus keep the brothers from the *operatio*. Certainly, in the same Testament, Francis explicitly shows his respect for theologians and ministers of God's word »as those who minister to us spirit and life« (Test 13). Regrettably, there were not too many of them! For a good number of Scripture experts »only wished to know the words, that they might be esteemed wiser than others and be able to acquire great riches«. Their knowledge did not lead them towards the *operatio* (Adm 7,1).³⁴

12 ... but deeds

Francis' experiences with theologians and ministers of the Word were thus ambivalent as too many of them had been influenced by the dominant culture of the word and were not ministering words of »spirit and life«. On the basis of these experiences, Francis felt that the focus on the *operatio* was much more important than preaching. The deeds of the brothers were in the situation of that time more eloquent than their words, of which there were far too many. This had caused an inflation which Francis wished to counteract: words alright but then not empty devalued words but words that truly come to life in the deeds of the brothers. Thus Francis had become convinced that the brothers could play a far greater role in the transformation of society according to God's plan if they would »preach« not so much by their words as by their deeds (RegNB 17,3). It is here, I think, that we have to look for the reason why preaching is not mentioned both in the guidelines of RegNB 14 and in the remembrance of the first beginning in Testament 14-23. When therefore the first biographies, especially 1 Celano, place such a strong emphasis on preaching, this must be interpreted as a reading back into the beginning of the later clerical development within the brotherhood, rather than as a faithful account of the historical situation.

Nota di lessicografia francescana, in: *Il Santo. Rivista antoniana di storia, dottrina, arte* 27 (1987) 121-144. However, Mattioli's interpretation that *idiota*, in line with its original meaning of »private, personal, special«, refers to Francis' desire to lead a strictly private, retired life, does not seem very convincing. Also his interpretation that, by calling himself *ignorans*, Francis accuses himself of not enthusiastically having linked up with the intellectual development within the brotherhood, because he rather wanted to continue living in the past, seems quite strange to me (134-137).

31 Z. ZAFARANA, La predicazione francescana, in: *Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel '200*, Assisi 1981, 203-250, here 205.

32 *Operatio* occurs several times in the writings of Francis (RegNB 7,12; 17,11; RegB 10,9; 2LetFaith 53; Adm 21,2; Test 39). It can rightly be called a key word of Franciscan spirituality. *Operatio* or, even better, *sancta operatio* is that virtuous activity, inspired by the Holy Spirit (RegB 10,9, SalBMV 6), through which we give birth to Jesus in this world (2LetFaith 53) and so continue Jesus' work of salvation. No wonder that the *sancta operatio* is the theme Francis

returned to in the very last instruction he gave his brothers in his Testament (Test 39).

33 G. P. FREEMAN / H. SEVENHOVEN, The Legacy of a Poor Man: Commentary of the Testament of Francis of Assisi V, in: *Franciscan Digest* 6,1 (April-June 1996) 1-26, here 13.

34 The title of Admonition 7, added later on, summarizes very well the intention Francis had with this admonition: *Ut bona operatio sequatur scientiam*.

13 A further confirmation

This view on the priorities in the Franciscan movement is confirmed in the guidelines Francis wrote in 1220, more than ten years after the revelation of the *forma sancti evangelii* and the writing of the initial foundational agreements. These guidelines were especially meant for the brothers who, by divine inspiration, wanted to go among the Saracens and other nonbelievers. They formed chapter 16 of the *Regula non bullata* and functioned as a further concretization of the earlier guidelines about going through the world in chapter 14.³⁵ Because of the experiences he gained during his personal visit to the Sultan in 1219, Francis insists in these guidelines that the first thing the brothers have to do when they want to go and live among the Saracens in the spirit of Jesus is not to engage in arguments or disputes.³⁶ In the concrete historical context this means that the brothers have not to use the type of apologetic sermons which were very much en vogue among the clergy in the Holy Land. Since clerics were officially not allowed to carry arms, they saw it all the more as their task to fight the Saracens with words, according to the adage of Peter the Venerable, abbot of Cluny (1092-1156): *Agredior, inquam vos [Saracenos], non, ut nostri saepe faciunt, armis, sed verbis, non vi, sed ratione, non odio, sed amore.*³⁷ A good example of this approach is James of Vitry, bishop of Acre (1160/70-1240). He was an experienced preacher who was quite familiar with the apologetic method. For in 1213 he had been appointed to preach the crusade against the Albigensians in the diocese of Reims in the North of France. After he had been appointed bishop of Acres, he fervently wished to continue his preaching ministry when he reached there in 1216. In fact he was so eager to attack the Saracens with words that, when he could not preach directly to the Saracens, he wrote them letters in their own language, showing them the errors of Islam and the truth of Christianity.³⁸ But Francis did not want words, and certainly not words that would divide people rather than unite them.

Instead of a negative and divisive apologetic approach, Francis wanted the brothers rather to »be subject to every human creature for God's sake and so to confess that they are Christians« (RegNB 16,6). He uses here the same expression as in RegNB 7,3 and later on in Testament 19.³⁹ It is evident then that Francis wanted to extend his approach of being

35 For a more extensive commentary on RegNB 16, see my *Feuerwandler* (note 19), 100-183. Also Walbert BÜHLMANN, *Das Missionsverständnis bei Franziskus nach der Regula non bullata*, in: Arnulf CAMPS / Gerfried HUNOLD, *Erschaffe mir ein neues Volk*, Mettingen 1982, 13-29; Leonhard LEHMANN, *Grundzüge frankiskanischen Missionsverständnisses nach Regula non bullata 16*, in: *FranzSt* 66 (1984) 68-81.

36 It is a great pity that, despite Francis' rejection of arguments and disputes, Bonaventure, on the authority of brother Illuminatus, who accompanied Francis on his journey to the Holy Land, spread the story about Francis challenging the Sultan's priests to walk along with him through the fire (LegMaior 9,8). Unfortunately, this apocryphal story lives so much in the imagination of the people, thanks also to Giotto's fresco in the basilica of San Francesco

in Assisi, that the publishers of the German translation of my book on Francis and Islam gave it the title: *Feuerwandler* (note 19).

37 *Adversus nefandam sectam Saracenorum libri duo*. PL 189, 673. See James KRITZECK, *Peter the Venerable and Islam*, Princeton 1964. In his book *Die Funktion der frankiskanischen Bewegung in der Kirche*. Eine pastoraltheologische Interpretation der grundlegenden frankiskanischen Texte, Schwyz 1977, 165-167, ROTZETTER sees Peter the Venerable as a forerunner of Francis. In my view however there are fundamental differences between their approaches. While Peter relies on words (*verba*) and reason (*ratio*) Francis wishes his brothers to preach through their deeds (*opera*), and very specially through their being subject (*subditi*).

38 Robert B. C. HUYGENS, *Lettres de Jacques de Vitry*, Leiden 1960,

96-97. See also Penny J. COLE, *The Preaching of the Crusades to the Holy Land, 1095-1270*, Cambridge 1991; HOEBERICHTS, *Feuerwandler* (note 19), 64-74, 114-119.

39 See also 2LetFaith 47. It is remarkable that »being subject to others«, a core element of Francis' mission method, is not mentioned in the official *Regula bullata* of 1223, where moreover the missionary chapter is reduced to just two verses in the last chapter: 12,1-2. Was this because according to Canon Law Christians, as sons of the free woman, Sarah, could not be subject to Muslims, the sons of the slave woman, Hagar? See my *Feuerwandler* (note 19), 128-134. The expression returns, however, in Francis' Testament. This reappearance forcefully underlines its fundamental importance for Francis and Franciscan missionary spirituality.

40 Of course, this approach was difficult to understand for a fervent

subject to others also into the world of the Saracens. And just as this approach in the world of Assisi was directed towards uniting and reconciling people and bringing them Jesus' peace, so by following the same approach among the Saracens Francis hoped to bring Christians and Saracens together in peace rather than fighting each other in war. He opted for this approach not so much for practical strategic reasons, since in his experience wars, be they waged with words or with arms, did not work, but rather for good theological reasons or, in Francis' own words, »for God's sake«: God who in Jesus had come »not to be served, but to serve« (Mt 20,28; RegNB 4,6) and to bring peace to a divided world.

But what then about preaching these good words, this good news about God and Jesus? Did not the Saracens have to hear this message as quickly as possible, because they could not be saved without it? While other preachers were therefore in a hurry to spread the Christian faith, Francis was not. The good news had not to be preached with words, but first to be lived in deeds. For through the witness of a good Christian life the brothers were to create a surroundings in which the word of God would not be rejected offhand but rather heard with respect. Only when this condition would be fulfilled, God would be »pleased« (7) with the brothers' preaching because it would find a fertile soil in which it could bear much fruit. This implies that Francis did not exclude preaching, but it was also not his first priority.⁴⁰ He was prepared to wait for the right moment that he hoped would come one day if the brothers lived among the Saracens according to the model of the gospel. Consequently, the brothers were not to go among the Saracens as wandering preachers to fight the heresy of Islam, but rather as peacemakers who in the spirit of Jesus would live among them without arguments and disputes and be subject to them through the service of their work, while leaving all the rest to God's pleasure. This way of life, lived beyond the Christian world, was for the brothers a continuation and a particular concretization of their calling to go through the world and live there their evangelical way of life. Thus they confessed to the Saracens that they were not crusaders, but Christians, followers of the poor and humble Jesus, at a time when the ecclesiastical authorities were deeply involved in a crusade to win back the Holy Land.

Another confirmation of our view can be found in Francis' admonition to the preachers »not to appropriate to themselves [...] the ministry of preaching but to give it up without

preacher and crusader like James of Vitry. He writes then also in his sixth letter, written at Damietta in February/March 1220: »The head of these brothers, who also founded the Order, came into our camp. He was so inflamed with zeal for the faith that he did not fear to cross the lines to the army of our enemy. For several days he preached the word of God to the Saracens and made little progress« (FAED I, 581). A similar stress on preaching is also found in the Crusade Chronicle of Ernoul (FAED I, 605). However, in his *Life of Francis*, Celano does not stress preaching, but rather Francis' desire for martyrdom as this was the only way for him to make sense of such a foolish and dangerous plan like Francis' wish to visit the Sultan. Stressing very much that Francis »did not flinch at threats of torture and was not shaken by death threats«, the story ends by saying: »In all this, however, the Lord did not

fulfil his desire [of martyrdom], reserving for him the prerogative of a unique grace«, namely, the gift of the stigmata (1Cel 57). I am afraid, however, that also Celano reads his own views into the text. For the guidelines proposed by Francis are the best guarantee for not dying a martyr's death. See also Francis' insistence, even in his Testament, that the brothers, when they are not welcome in some place, »have to flee to another country to do penance with the blessing of God« (Test 26; RegNB 16,14; cf. Mt 10,23). Of course, this does not mean that Francis would not welcome martyrdom if it were to come his way. For as he reminds not only the brothers who go among the Saracens, but all his brothers »wherever they may be, [...] that they have given themselves and abandoned their bodies to the Lord Jesus Christ. For love of Him, they must make themselves vulnerable to their enemies [...]

because the Lord says: »Whoever loses his life because of me will save it in eternal life« (RegNB 16,10-11).

41 In an earlier version of the *Regula non bullata*, RegNB 14,6 continued in RegNB 17,5. The verses 17,1-4 were thus added later at a time when there arose problems about preachers and to a lesser degree about ministers. In these verses preachers are told that they are not to preach »contrary to the customs and regulations of the church or without the permission of their minister« (1). They are to preach not so much by words but »by their deeds« (3). Finally they should not appropriate their »office of preaching, but be ready to leave it when asked to do so« (4). It is interesting to note that in Admonition 2,3 the »appropriation of the will« is described as the sin committed in paradise. The use of this particular term in v. 4 underlines therefore the seriousness of the offence.

objection whenever they are told « (RegNB 17,4).⁴¹ If preaching essentially belongs to the *forma sancti evangelii* and, as authors state, justifies calling them: *Wanderprediger*, it is difficult to see how a brother preacher can be asked to give up something that is essential to his life and defines his identity. And where to find another more important task for which a brother preacher readily has to give up his preaching of God's word? Francis apparently thinks that such tasks exist. There is thus according to Francis something more important than preaching the word of God, namely living it! Hence, it is but natural for Francis that a preacher, a man of words, readily leaves his office without objection and starts serving the poor and lepers, thus becoming a man of deeds. Or, in other words, the *operatio* is more essential to the brotherhood and its mission in the world than the *praedicatio*,⁴² and this certainly if the preaching of the word rather often leads to »pride and vainglory« (9) and preachers »exalt themselves because of the good words and deeds [...] or any good that God sometimes says or does or works in and through them« (6).

14 Francis' visit to the pope

To support the view that from the beginning Francis considered preaching an essential part of a life according to *forma sancti evangelii*, authors often point to the fact that, according to almost all witnesses, pope Innocent gave Francis and his brothers the permission to preach when they visited him in 1209. However, this argument does not appear to be well-founded, especially when we compare the stories of these witnesses with what we know about the visits of the Humiliati and Waldensians to the Roman curia. One of the important issues in their negotiations with the authorities was preaching. Not only Rome but also the local bishops objected strongly against the preaching activities of the members of these movements, especially when they preached without their permission outside their control, and by their critical preaching distanced their listeners from the church.

However, in the stories of the first biographers and others about Francis' visit to the pope not a single reference is made to preaching.⁴³ In fact, they point to an entirely different prob-

42 In my article *Francis and the devil*. About the devil in Francis' writings, in the *Corpus Celanense* and in Francis-can art, in: *Miscellanea di studi offerti a Servus Gieben* (note 29), 97-153, here 110-112, I have argued that the satanic pretext: *sub specie operis* (RegNB 22,25) – which unfortunately is left out from the new English translation – refers most probably to situations where brothers preachers were involved who thought that they had to cling to their preaching office for serious pastoral reasons. They argued that the reform of the church, demanded by the Fourth Lateran Council (1215), implied that good preachers be available who could be employed when- and wherever necessary for the salvation of the people, even without the permission of the local bishop. Asking for this permission delayed them often for days in their salutary mission. It would therefore be much better, so some broth-

ers argued, if Francis would obtain a letter from the pope allowing the brothers to preach everywhere without having first to ask the bishop's permission. Francis rejected their argumentation and sternly rebuked them that they did not understand God's will. For rather than through privileges, which might lead to pride, they should convince the bishop through their way of life, through their humility and respect (see *AsCom* 20). Despite this warning, some brothers seem to have approached the Roman curia all the same. For Francis returns to the problem in his Testament where he writes: »I strictly command all the brothers through obedience [...] not to dare to ask any letter from the Roman curia [...]

under the pretext of preaching« (Test 25). This severe command makes it unmistakably clear that Francis considered all the talk of learned brothers preachers about the need for preaching, even when supported by the ecclesiastical authorities, a dangerous pretext. In fact, all their rationalizations were, in Francis' eyes, subtle machinations of the devil, trying »to choke out the words and precepts of the Lord from their memory« (RegNB 22,19-20). These arguments, even though clothed in theological language and appealing to the need of the people, posed thus, according to Francis, a serious threat to the original ideals of the brotherhood. For if the brothers were to live according to the model of the gospel, or according to »the words and precepts of the Lord«, they were not to strive after or to hold on to positions of power and social prestige, however useful they might seem to be even from a pasto-

lem that, according to them, dominated Francis' discussions with the Roman authorities. I briefly mentioned this already earlier, but before concluding the article I like here to come back to it more in extenso. According to the *Anonymous*, the pope replied to Francis' request to live according to the model of the gospel: »Your life is too hard and severe, if you wish to found a community that possesses nothing in this world. For where will you obtain the necessities of life?« Francis answered that he puts his »trust in the Lord Jesus Christ«. This answer does not convince the pope. He points out that »human nature is fragile and never remains in the same state«. He proposes therefore to Francis: »Go and pray to the Lord with all your heart, so that He may show you what is better and more beneficial for your souls. Then come back and tell me and I will grant it.« During his prayer, Francis hears the voice of the Lord Who tells him the parable of the king who fathered many sons by a very poor but beautiful woman. As she did not have the means to care for them, she felt very sad and decided to put her problem before the king. The king answered: »Do not be afraid of your dire poverty, nor of the sons you have, and the many you will have. If the many hired hands (*mercenarii*)⁴⁴ in my house, have their fill of food, I certainly do not want my own sons to die of hunger. No, I want them to have even more than the others« (AnPer35). The story then continues: »Francis immediately understood that the poor woman symbolized himself. As a result, the man of God strengthened his resolve to observe holy poverty in the future. Getting up at that very hour, he went to the Apostolic Lord and told him all that the Lord had revealed to him.« After the pope had listened »with great amazement«, Francis »bowed down and humbly and devotedly promised obedience and reverence to the lord pope [who] approved the rule for him and his brothers [...] He gave him authority to preach everywhere [...] and the other brothers were also to preach, provided that blessed Francis gave them the office of preaching. From then on, blessed Francis began preaching to the people in the cities and villages, as the Spirit of the Lord revealed to him« (AnPer 35-36).

The whole discussion with the pope, both the first conversation and the later parable, centres around the theme of an evangelical life in poverty. All attention in the story is focussed on this topic. At the end, the *Anonymous* adds then very briefly in one sentence, as a kind of afterthought, that the pope granted Francis also the permission to preach. All this

ral point of view. They should rather be ready to forego their exercise or even to give them up altogether for the sake of the gospel and to take up a humble job in service of others, being subject to them for God's sake.

43 In what follows I refer mainly to the story in AnPer 31-36. For the visit itself, see also 1 Cel 33, LegMaior 3,9-10. For the parable which Francis told the pope and which is described in AnPer 35, see also 2Cel 16; LegMaior 3,10 and the collection of Sunday sermons of Odo of Cheriton (FAED I, 590-591); Latin text in: AFH 22 (1929) 584-586. For Odo, see also FREEMAN, St. Francis (note 1), 329-330.

44 When hearing the word *mercenarius*, a listener familiar with the gospel will immediately be reminded of the parable of the good shepherd in John 10. There the *mercenarius* is described as »the hired man who, since he is not the shepherd and the sheep do not belong to him, abandons the sheep and runs away as soon as he sees a wolf coming; then the wolf attacks and scatters the sheep; this is because he is only a hired man and has no concern for the sheep« (John 10,12-13). I think it legitimate to conclude that the *Anonymous* voices here an implicit, though for a trained hearer quite clear criticism on the Roman curia. Something similar happens also in the reference to Francis in the Sunday sermon of Odo of Cheriton. According to him, the king answered: Tot pravi et inutiles in curia mea comedunt cibum. Remarkable here is the use of *curia* instead of *domus* in AnPer. Further

Odo speaks about *inutiles* which echoes the *inutilis servus* in Matthew's parable of the talents (Mt 25,30). Celano speaks about *de mensa mea nutriuntur extranei*: »strangers« (2Cel 16). Such criticism is not unusual. James of Vitry, for example, after his visit to the Roman curia in 1216, writes about »prelates who are like dumb dogs not able to bark« (FAED I, 580).

indicates, in my view, that Francis did not go to the pope to obtain the approval for himself and his brothers as a group of wandering preachers. The fact that the pope gave him and his brothers the permission to preach seems to be beyond discussion. But that Francis from then on became an indefatigable preacher who felt that, always and everywhere, he had to fulfil his God-given calling of wandering preacher, appears to me a presentation of facts that cannot be justified by a close reading of the other stories in the *Anonymus*, and certainly not on the basis of an analysis of Francis' own writings. Undoubtedly, Francis did preach occasionally but he did not attach the same importance to preaching as the *Wanderprediger* did. For them preaching was the be-all and end-all of their life as wanderers in this world, following the example of Jesus and his disciples.

15 Conclusion

On the basis of the preceding analysis of the writings of Francis and the witness of the *Anonymus* I think it justified to conclude that it is not correct to call Francis and his brothers *Wanderprediger*. To characterise them in this way takes away, or at least underestimates, Francis' own personal interpretation of God's revelation that he had to live according to the model of the gospel. It sacrifices the unique view of Francis to a systematisation of history which places the general and universal above the individual and particular. Certainly, general classifications are of utmost importance if we want to find our way through the overwhelming mass of information about persons and events that reaches us at every moment of the day, but the danger exists that we lose ourselves in generalisations, that obscure the real identity of a person, and make us overlook that what makes a person the special individual he or she is. I think that this danger materialised in the case of Francis and his brothers.

Classifying Francis and his brothers as *Wanderprediger*, authors do not sufficiently focus on the fact that Francis wanted his movement above all to be an evangelical peace movement of lesser brothers, as they called themselves, who wandered through the world in poverty wishing all people peace in words and especially in deeds. Starting from the insight, gained by experience, that the human drive to acquire and increase possessions is one of the main causes of war and violence in the world, they commit themselves, inspired by the example of Jesus and his disciples, to lead a life according to the model of the gospel. In the concrete violent context of their days, this means that they wish to bring the people Jesus' peace by renouncing all possessions and by sharing, wherever their wandering takes them, their life, work and earnings with the people in a spirit of solidarity and service. That is their rule and life, that is their mission of peace, Jesus' peace! And whenever the opportunity presents itself, or, in the words of Francis, »whenever they see that it pleases the Lord« (RegNB 16,7), they may preach, provided the bishop has given his permission and they have been approved by their minister. Preaching, however, is not an essential part of their life and mission as Francis and his brothers have come to understand them in light of the *forma sancti evangelii*. Not words, but deeds, being subject to every human creature for God's sake! It is through such deeds, more eloquent than words, that the brothers are to translate Jesus' greeting of peace into reality in the day-to-day life. This constitutes the fundamental aim of the Franciscan evangelical poverty movement and its mission in the world.

Zusammenfassung

Die Zuschreibung »Wanderprediger« trifft auf Franziskus und seine ersten Brüder nicht zu, weil für den Poverello die Bedeutung der Predigt nicht zentral war. Dies zeigt der Beitrag in mehreren Zusammenhängen auf, wobei vielfach spätere franziskanische Schichten des Interesses und der Interpretation abgetragen werden müssen. Im Gegensatz zu den Humiliaten bzw. den Waldensern, denen die (anti-häretische) Predigt bedeutsam war, setzt die franziskanische Bewegung auf Taten: die *operatio* ist wichtiger als die *praedicatio*. Franziskus sah sich als *ignorans* und *illiteratus* und konzipierte seine Bewegung der Minderen Brüder als eine des Friedens aus dem Geiste des Evangeliums.

Summary

The attribution »itinerant preacher« does not fit Francis and his earliest brothers since preaching was not of central importance to the Poverello. The contribution demonstrates this in several contexts, clearing away frequently much later layers of Franciscan interest and interpretation. In contrast to the Humiliati or the Waldensians to whom (anti-heretical) preaching was important, the Franciscan movement relied on deeds: *operatio* is more important than *praedicatio*. Francis considered himself to be *ignorans* and *illiteratus* and conceived his movement of the Friars Minor as one of peace derived from the spirit of the Gospel.

Sumario

La denominación »Predicadores andantes« no vale para Francisco y sus primeros hermanos, pues para el poverello la predicación no tenía un papel central. Esto lo muestra el artículo en diferentes contextos, para lo que tiene que apartar algunas capas posteriores de interés e interpretación franciscanas. Al contrario que los humilates y los valdenses, para quienes la predicación (anti-herética) era importante, el movimiento franciscano pone más bien el acento sobre las obras: la *operatio* es más importante que la *praedicatio*. Francisco se tenía por un *ignorans* e *illiteratus*, y concibió su movimiento de hermanos menores como un movimiento de paz en el espíritu del Evangelio.

Die Franziskanermissionen der Frühen Neuzeit + ein Überblick

von Johannes Meier

Die europäische Expansion nach Afrika, Asien und Amerika öffnete der christlichen Mission an der Schwelle zur Neuzeit Horizonte von einem Ausmaß, welches bis dahin nicht vorstellbar war. Nachdem Portugal und 1492 auch Spanien die islamische Herrschaft auf der Iberischen Halbinsel beseitigt und begonnen hatten, ihre Entdeckungsfahrten und Eroberungsunternehmen über Europa hinauszutragen, ließen sie ihr Vorgehen und ihre territorialen Gewinne vom Heiligen Stuhl bestätigen. Die Päpste verbanden damit einen Missionsauftrag und räumten den portugiesischen und spanischen Königen das Patronatsrecht über die von ihnen in Übersee aufzubauende Kirche ein; dies tat Calixtus III. 1456 in der Bulle »Inter cetera« gegenüber dem mit der portugiesischen Krone durch die Großmeisterwürde verbundenen Christusritterorden;¹ ein halbes Jahrhundert später, 1508, geschah Ähnliches durch Papst Julius II. in seiner Bulle »Universalis Ecclesiae Regimen« zugunsten Spaniens.² Diese Regelungen machten es möglich, dass seit dem ausgehenden 15. Jahrhundert Tausende von Missionaren, vor allem Angehörige der Bettelorden und unter ihnen in der Mehrzahl Franziskaner, nach Übersee strömten, nach den beiden Indien, Ost- und Westindien, wie man im Abendland damals Asien und Amerika nannte.

Das Rückgrat der portugiesischen Missionsarbeit in West- und Südwestafrika bildeten zwei bei ihrer Entdeckung unbewohnte Inselgruppen, die von Portugiesen und afrikanischen Sklaven besiedelt wurden: Die Kapverdischen Inseln und São Tomé e Príncipe. Beide Male befanden sich Franziskaner in Begleitung der ersten dorthin gekommenen Siedler, 1462 zwei Katalanen, Fray Rogério und Fray Jaime, bei der Gründung von Ribeira Grande auf der Insel Santiago der Kapverden,³ und 1493 Fray João Alvares und weitere Mitbrüder, als an der Bucht Ana de Chaves die Hauptstadt von São Tomé gegründet wurde, in der sie ein Kloster ihres Ordens errichteten.⁴ An diesen beiden Orten entstanden im Rahmen des portugiesischen Patronats die beiden ersten afrikanischen Bischofssitze: Santiago de Cabo Verde (31. Januar 1533) und São Tomé e Príncipe (3. November 1534). Beide Diözesen erhielten schon im 16. Jahrhundert eigene Priesterseminare und hatten bis ins 20. Jahrhundert durchgehend einheimische Priester.⁵

Von hier aus wirkten Franziskanermissionare auf dem afrikanischen Festland, so schon in den 1460er Jahren eine Gruppe um Fray Alonso de Bolaño in Guinea.⁶ Im 16. Jahrhundert

1 Edition der Bulle in deutscher Übersetzung mit Quellennachweisen bei: Eberhard SCHMITT (Hg.), *Dokumente zur Geschichte der europäischen Expansion*, Bd. 1: Die mittelalterlichen Ursprünge der europäischen Expansion, München 1986, 231-237.

2 Edition: Josef METZLER (Hg.), *America Pontificia primi saeculi evangelizationis 1493-1592*. Documenta pontificia ex registris et minutis praesertim in Archivo Secreto Vaticanae

no existentibus (Collectanea Archivi Vaticani 27, Pontificio Comitato di Scienze Storiche, Atti e Documenti 3), Città del Vaticano 1991, I, 104-107; Antonio M. ROUCO-VARELA, *Staat und Kirche im Spanien des 16. Jahrhunderts* (Münchener Theologische Studien, III. Kanonistische Abteilung, Bd. 23), München 1965, 224 u. 228.

3 Adelio TORRES NEIVA, Mission work in Cape Verde, in: Maria Natália CORREIA GUEDES (Coord.), *Encoun-*

ter of Cultures. Eight Centuries of Portuguese Mission Work. Katalog der durch die Regierung von Portugal und die Portugiesische Bischofskonferenz von April bis Juni 1996 im Vatikan gezeigten Ausstellung, Lissabon 1996, 48-50.

4 António AMBRÓSIO, Portuguese Mission Work in São Tomé, in: CORREIA GUEDES, *Encounter* (wie Anm. 3), 55-60.

5 John BAUR, *Christus kommt*

waren Franziskaner unter den christlichen Missionaren im Kongo-Reich; als 1596 das Gebiet von der Diözese São Tomé getrennt wurde, stellten die Franziskaner drei der vier ersten, in Luanda residierenden Bischöfe.⁷ Da sich das Interesse der Portugiesen seit Vasco da Gamas Entdeckung des Seeweges nach Indien (1498) vorrangig auf Asien konzentrierte und andererseits in Afrika der ansteigende Sklavenhandel zu einer chronischen Belastung der Glaubwürdigkeit der christlichen Mission wurde, aber auch aufgrund der begrenzten personellen Ressourcen Portugals und wegen dessen politischer Unselbständigkeit in der Zeit der Kronunion mit Spanien (1580-1640), erreichte die missionarische Arbeit in Afrika nur eine mäßige Effizienz und Kontinuität. Dennoch lassen sich bis Ende des 18. Jahrhunderts immer wieder Spuren franziskanischer Präsenz in Gambia, Cacheu und Bissao (Guinea), am Kongo, in Angola und im ostafrikanischen Mosambik belegen.⁸

Nach Asien kamen die ersten portugiesischen Franziskaner, acht an der Zahl, mit der zweiten Indienflotte, die von Pedro Alvares Cabral befehligt wurde und am 13. September 1500 vor Calicut ankerte. Einem freundlichen Empfang, ersten Predigten und evangelisierenden Kontakten folgte schon Mitte November ein Stimmungsumschwung; die Portugiesen waren in Konkurrenzkonflikte mit lokalen arabisch-muslimischen Händlern geraten, der örtliche Radscha entzog ihnen sein Vertrauen und wies sie aus; dabei kamen drei Franziskaner ums Leben, die anderen konnten auf die Schiffe entkommen; sie segelten mit Cabral ins weiter südlich gelegene Cochín, wo sie bleiben konnten und wo auch eine portugiesische Faktorei entstand.⁹

1510 kamen die Portugiesen in den Besitz des besten Hafens an der indischen Westküste, Goa, in dessen Umgebung sie ein kleines Territorium eroberten. In Goa entstand noch 1510 ein Franziskanerkonvent;¹⁰ ein weiterer folgte in Bassain, weiter im Norden gelegen. Die Arbeit der Franziskaner bestand sowohl in Seelsorge unter den portugiesischen Beamten, Kaufleuten, Händlern und Soldaten als auch in Missionspredigt unter den Hindus, denen gegenüber anfänglich Toleranz geübt wurde, während ab etwa 1540 die Nachrichten über Zerstörungen von Tempeln stark anstiegen.¹¹ Erster Bischof des 1533 errichteten Bistums Goa wurde der Franziskaner P. João de Albuquerque. Mit ihm kam P. Vicente de Lagos nach Indien. Dieser gründete in Cranganore, einem traditionellen Zentrum der Thomaschristen, ein Kolleg, das der Ausbildung malabarischer Priester dienen sollte; nachdem bis 1552 hier 14 Kandidaten ausgebildet worden waren, übergaben die Franziskaner das Haus den Jesuiten, die stärker als sie am Studium der syrischen Kirchensprache interessiert waren. Bei mehreren ihrer Konvente richteten die Franziskaner in der Absicht, einheimischen Nachwuchs zu gewinnen, Heime für Waisenknaben ein; diese unterrichteten sie in portugiesischer Sprache und Grammatik, im Katechismus sowie im Chorgesang, auch in verschiedenen Handwerken.¹²

Im Jahre 1587 zählte man in Indien zehn Franziskanerklöster, acht an der Westküste, nämlich Damão, Bassain, Tana, Chaul, zwei in Goa (Alt-Goa und Bardez), Cannanore und

nach Afrika. 2000 Jahre Christentum auf dem Schwarzen Kontinent (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 6), Fribourg/Stuttgart 2006, 53.

6 Henrique PINTO REMA, The missions of Guinea, in: CORREIA GUEDES, *Encounter* (wie Anm. 3), 51-54.

7 DERS., Mission work in Angola, in: CORREIA GUEDES, *Encounter* (wie Anm. 3), 61-66.

8 Leonhard LEMMENS, *Geschichte der Franziskanermissionen* (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte 12), Münster 1929, 189-195.

9 LEMMENS, *Geschichte* (wie Anm. 8), 95f.

10 Der heutige Bau stammt von 1668, hat aber noch ein Portal im manuelinischen Stil der Gründungszeit: Teotónio R. DE SOUZA, *Goa. Roteiro histórico-cultural*, Lissabon 1996, 108f. – Nördlich von Alt-Goa

hatten die Franziskaner in Bardez eine weitere Niederlassung; mit der den hl. Drei Königen geweihten Kirche von 1555 war das Kolleg São Jerónimo verbunden; im Nachbardorf Betim unterhielten sie ein Haus für Katechumenen: Ebd., 115.

11 Stephen NEILL, *A History of Christianity in India. The Beginnings to A. D. 1707*, Cambridge 1984, 115.

12 LEMMENS, *Geschichte* (wie Anm. 8), 98f.

Cochin, sowie zwei an der Ostküste, Mailapur und Negapatam. Die Seelsorge dieser Klöster galt den lokalen Christen; daneben suchten sie in der jeweiligen Umgebung missionarisch zu wirken. Die Gesamtzahl der damals in den franziskanisch missionierten Gebieten Indiens lebenden Katholiken wurde vom Chronisten Francisco Gonzaga in seinem Werk *De origine Seraphicae Religionis Franciscanae eiusque progressibus* auf 40.000 geschätzt.¹³ Über diese Größe hinaus scheint die Arbeit der Franziskaner im 17. und 18. Jahrhundert nicht gewachsen zu sein. Innere Spannungen dürften die Ursache dafür gewesen sein; die Häuser in Indien gehörten nämlich seit dem 17. Jahrhundert zwei verschiedenen Richtungen an; entweder zählten sie zur 1612 errichteten Provinz der Observanten »São Tomé na India Oriental« oder zur 1622 errichteten Provinz der Barfüßer (Diskalzeaten, Reformaten) »Madre de Deus«; innerhalb beider Provinzen stiegen im Laufe der Zeit auch die Spannungen zwischen portugiesischen und einheimischen Mitgliedern.¹⁴

Recht erfolgreich arbeiteten die portugiesischen Franziskaner seit 1543 auf der Insel Ceylon (Sri Lanka). Im Reich von Kotte im Südwesten der Insel hatten sie einen Konvent in Colombo und Missionsstationen in Negombo, Beruwala, Galle und Weligama. 1557 ließ sich Dharmapala, der König von Kotte, taufen. Auch im Reich von Kandy im Innern der Insel konnten die Franziskaner viele Einheimische taufen. Ende des 16. Jahrhunderts gab es auf Ceylon 45 Kirchen mit mehr als 70.000 katholischen Christen; an Missionspersonal zählte man 1626 neben 24 Franziskanern auch 16 Jesuiten.¹⁵ Die Besetzung der Insel durch die Niederländer (1658) führte zur Ausweisung aller katholischen Missionare und zur Zerstörung der Kirchen bzw. ihrer Umwandlung in reformierte Gotteshäuser. Dennoch haben diese antikatholischen Maßnahmen die Arbeit der Franziskaner und Jesuiten nicht auslöschen können; der Katholizismus regenerierte sich im Untergrund, die einheimische Bevölkerung hielt an ihm fest und unterstützte ihn zunehmend. Schließlich musste er 1762 auch rechtlich anerkannt werden, da ihm weit mehr Mitglieder angehörten als der offiziellen reformierten Kirche.¹⁶

In Hinterindien – Burma, Thailand und Indochina – wirkten einerseits spanische Franziskaner, die von den Philippinen aus der großen dortigen Ordensprovinz vom hl. Gregor entsandt wurden, andererseits Missionare, die seit dem 17. Jahrhundert im Auftrag der Römischen »Congregatio de propaganda fide« tätig wurden, u. a. italienische Franziskaner. Bemerkenswert sind deren Leistungen besonders in Cochinchina (Süd-vietnam); dort gab es 1750 allein in Trägerschaft der Franziskaner 44 Kirchen, 20 öffentliche und 41 private Oratorien mit ca. 30.000 Christen.¹⁷ In diesem Kontext wirkten auch zwei deutsche Franziskaner, beide bayerischen Ursprungs: P. Valerius Rist aus Neuburg an der Donau traf 1724 in Vietnam ein; er wurde in Würdigung seines Einsatzes 1735 zum Koadiutor

13 Zitiert nach: Ebd., 100.

14 Maximilian MÜLLBAUER, *Geschichte der katholischen Missionen in Ostindien von der Zeit Vasco da Gamas bis zur Mitte des achtzehnten Jahrhunderts*, Freiburg i. Br. 1852, 320–331; Alphons MULDER, *Missionsgeschichte. Die Ausbreitung des katholischen Glaubens*, Regensburg 1960, 320. – Als die portugiesische Regierung nach der Ausweisung der Jesuiten (1759) 14 Franziskaner (8 Observanten und 6 Reformaten) und fünf weitere Ordensleute in das Erzbistum Cranganore zu den Thomaschristen sandte, wo sie die Jesuiten ersetzen sollten, zeigte sich,

dass sie weder die Landessprache beherrschten noch geneigt waren, sich der Armut des Landes und der Denkart der Bevölkerung anzupassen. Der Erzbischof verlieh ihnen deshalb keine Pfarrstellen und schickte sie nach Goa zurück. Vgl. Nikolaus KOWALSKY, *Stand der Katholischen Missionen um das Jahr 1765 an Hand der Übersicht des Propagandasekretärs Stefano Borgia aus dem Jahre 1773* (Schriftenreihe der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft 16), Schöneck/Beckenried 1957, 32.

15 LEMMENS, *Geschichte* (wie Anm. 8), 103–107.

16 Klaus KOSCHORKE, *Holländische*

Kolonial- und Katholische Untergrundkirche im Ceylon des 17. und 18. Jahrhunderts, in: Ulrich VAN DER HEYDEN / Heike LIEBAU (Hg.), *Missionsgeschichte-Kirchengeschichte-Weltgeschichte*, Stuttgart 1996, 273–280.

17 LEMMENS, *Geschichte* (wie Anm. 8), 107–118; KOWALSKY, *Stand* (wie Anm. 14), 18–29.

18 Bernardin LINS, *Geschichte der bayerischen Franziskanerprovinz zum hl. Antonius von Padua von ihrer Gründung bis zur Säkularisation 1620–1802*, München 1926, 301–308.

19 LEMMENS, *Geschichte* (wie Anm. 8), 121–123.

des Apostolischen Vikars von Cochinchina ernannt, starb aber bereits am 13. September 1737. Einige Jahrzehnte später wirkte P. Camillus Zeller aus Straubing von 1766 bis 1774 als Hofmedikus in Kambodscha.¹⁸

Von hoher Intensität war die Arbeit der spanischen Franziskaner auf den Philippinen; Schwerpunkt ihres 1577 einsetzenden Wirkens war die Diözese Nueva Cáceres im Süden von Luzón mit der Halbinsel Camarines. 1597 hatten die Franziskaner bereits 34 Gemeinden mit 60.000 Christen; 1624 waren es dann 57 Gemeinden mit 114.200 Christen. Insgesamt haben die Franziskaner 233 Städte und Dörfer mit Kirchen und Schulen auf den Philippinen gegründet. Bis zur Ablösung von Spanien (1898) sind über 4.000 Franziskaner von dort in das südostasiatische Inselreich ausgeweist, wo sie sich u. a. um die Erforschung der Tagalog-Sprache, um den Ausbau der Landwirtschaft und um das Spitalwesen verdient machten.¹⁹

1579 kamen die Franziskaner nach China zurück, wo sie in der Mongolenzeit ja schon einmal gewirkt hatten, diesmal von den Philippinen aus. Doch nahm zunächst die Mission in Japan, wo der christliche Glaube rasch Fuß fasste, die Kräfte der philippinischen Provinz ganz in Anspruch.²⁰ Als die Arbeit in Japan seit etwa 1630 durch die dortige Verfolgung zum Erliegen kam, blühte die Arbeit in China auf. Antonio de Santa María Caballero OFM wirkte als erster Oberer seit 1633 in Fujian (Südchina); er kritisierte die Akkomodationsmethode der Jesuiten als zu weitgehend, was im späteren Ritenstreit Auswirkungen zeitigen sollte. Die Arbeit der Franziskaner in Japan und besonders dann in China war im 17. und 18. Jahrhundert von großer Intensität. Die Edition der *Sinica Franciscana* mit ihren bisher elf Bänden und annähernd 10.000 Seiten dokumentiert dies bis zum Jahre 1698 auf eindringliche Weise.²¹

Trotz dieser immensen Quellen über ihre Präsenz in China war die Wirkung der franziskanischen Mission in der Neuen Welt, in Spanisch-Amerika, von noch größerer Nachhaltigkeit. Die ersten Franziskaner, die nach Westindien gelangten, waren Fray Rodrigo Pérez, ein Priester, und die drei Laienbrüder Juan Deledeule, Juan Tisin und Juan Pérez. Sie gehörten einer Gruppe von zwölf Geistlichen aus verschiedenen Orden an, die an der zweiten Reise des Admirals Kolumbus im Herbst des Jahres 1493 teilnahmen. Die Expedition traf Ende November 1493 vor Haiti ein, doch entfaltete sie keine nennenswerte missionarische Tätigkeit; die meisten Ordensleute kehrten 1494/95 nach Spanien zurück, nur drei Laienbrüder, der Hieronymit Ramón Pané²² und die beiden Franziskaner Deledeule und Tisin blieben mehrere Jahre. Die beiden letzteren fuhren 1499 nach Spanien und baten den Erzbischof von Toledo, Francisco Jiménez de Cisneros OFM, Mitglieder des Ordens zu ihrer Verstärkung nach Haiti zu schicken. Tatsächlich kamen in der Delegation des Untersuchungsrichters Francisco de Bobadilla im Jahre 1500 drei weitere Franziskaner auf die von den Spaniern »La Española«

20 LEMMENS, *Geschichte* (wie Anm. 8), 155-174; Elisabeth GÖSSMANN, *Religiöse Herkunft – profane Zukunft?* Das Christentum in Japan, München 1965, 116-138; Bernward H. WILLEKE, *Das Franziskanerkloster in Kyoto zu Anfang der Tokugawa-Ära 1603-1612*, in: *Franziskanische Studien* 71 (1989) 168-183; DERS., *Biographical Data on the early franciscans in Japan 1584-1640*, in: *Archivum Franciscanum Historicum* 83 (1990) 185-188.

21 LEMMENS, *Geschichte* (wie Anm. 8), 123-155; A. VAN DEN WYN-GAERT / G. MENSAERT / F. MARGIOT-TI / S. ROSSO / G. HAN / A. ABAD /

A. ROSSO (Hg.), *Sinica Franciscana. Collectio documentorum ad historiam fratrum minorum in Sinis spectantium*. Vol. I-IV, Grottaferrata 1929-1942; V-VIII, Rom 1954-1975; IX-X, Madrid 1995-1997; XI, Grottaferrata 2006.

22 Robert STREIT, *Fr. Roman Panes O. S. Hier.*; der erste Ethnograph Amerikas, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft* 10 (1920) 192-193; Hugo E. POLANCO BRITO, *Fray Ramón Pané, primer maestro, catequizador y antropólogo del Nuevo Mundo*, in: COMISIÓN DE ESTUDIOS DE HISTORIA DE LA IGLESIA EN AMÉRICA LATINA (Hg.), *Para una historia de la evangelización en América Latina*,

Barcelona 1977, 127-140; Carlos E. DEIVE, *Fray Ramón Pané y el nacimiento de la etnología Americana*. El indio, el negro y la vida tradicional dominicana, Santo Domingo 1978, 13-42. Von Pané ist ein Bericht über seine unter den »Tainos« gesammelten Erfahrungen erhalten: Ramón PANÉ, *Relación acerca de las antigüedades de los indios*. El primer tratado escrito en América. Nueva versión, con notas, mapa y apéndice por José J. ARROM (Colección América Nuestra 5), México 1985.

genannte Insel, die angesichts des Umfangs ihrer religiösen Aufgabe alsbald den Wunsch nach erneutem Nachschub äußerten. So brachen am 13. Februar 1502 mit dem zum Gouverneur ernannten Nicolás de Ovando weitere 17 Franziskaner nach Westindien auf. Superior dieser Gruppe war Alonso de Espinal.²³ In der 1498 gegründeten Stadt Santo Domingo angelangt, richteten sie »allda ein Huetelein zu, auch darinnen sie Messen und Predig zu halten anfiengen, unnd das Hochwirdig Sacrament auch darinnen aufbehielten; diß Huetelein ist die erste Kirch under allen Kirchen in diesen Indien.«²⁴

Das an Pfingsten des Jahres 1505 in Laval / Frankreich zusammengetretene Generalkapitel der Franziskaner-Observanten beschloss die Errichtung einer neuen Ordensprovinz zum Heiligen Kreuz auf den (West-) Indischen Inseln; die Angehörigen der Provinz wurden berechtigt, neue Konvente zu gründen, und ihr Provinzial erhielt Sitz und Stimme im Generalkapitel.²⁵ Binnen weniger Jahre ließen sich die Franziskaner an mehreren Orten der Insel Haiti, dauerhaft freilich nur in Bayaguana und seit 1511 auch in San Juan auf Puerto Rico, in La Vega auf Jamaika und in La Habana, Bayamo und Santiago auf Kuba nieder.²⁶ Möglich wurde diese Entwicklung, weil König Ferdinand die Entsendung von zahlreichen Franziskanern aus allen spanischen Ordensprovinzen wünschte und tatkräftig förderte.²⁷

Von 1515 an unterstützten die Franziskaner das friedliche Missionsexperiment der Dominikaner, denen sich bald Bartolomé de Las Casas anschloss, an der karibischen Küste im Osten Venezuelas; weil angesichts des rapiden Rückgangs der indianischen Bevölkerung auf den großen Antilleninseln von dort immer wieder Schiffe ausliefen und unter dem Vorwand des Handels Indios von der venezolanischen Küste als Arbeitssklaven verschleppten, kam es 1520 zu einem Aufstand der Einheimischen, der dazu führte, dass sich die Franziskaner vom venezolanischen Festland auf die Insel Cubagua zurückziehen mussten.²⁸ Später kehrten sie in diesen Raum, der zum Bistum Puerto Rico gehörte, zurück; um 1650 hatten sie Häuser in Cumaná, La Asunción de Margarita, San José de Trinidad und Santo Tomás de Guayana. Sitz des Provinzials war ab 1587 nicht mehr Santo Domingo, sondern Caracas.²⁹

Bald nachdem der erste schwere Rückschlag die Missionsbemühungen im Karibischen Raum getroffen hatte, öffnete sich mit der Eroberung Mexikos ein neues, unermessliches Feld, um den christlichen Glauben auszubreiten. Es wurde rasch klargestellt, dass die Provinz vom Heiligen Kreuz ihre Wirksamkeit auf das insulare Amerika beschränken sollte; für Mexiko richtete man die Kustodie vom Heiligen Evangelium ein, die 1536 den Rang

23 Cipriano de UTRERA, *Santo Domingo*. Dilucidaciones historicas I, Santo Domingo 1927, 242-247; Antoine TIBESAR, *The Franciscan Province of the Holy Cross of Española, 1505-1559*, in: *The Americas* 13 (1956/57) 377-389, hier 379-381; Lino GÓMEZ CANEDO, *Evangelización y conquista*. Experiencia franciscana en Hispanoamérica (Biblioteca Porrúa 65), México 1977, 4-6.

24 Valentinus FRICUS, *Indianischer / Religionsstandt der gan-/tzen neuen Welt / beider / Indien gegen Auff und / Niedergang der / Sonnen: Schleinigster Form auß / gruendlichen Historien / sonder- / bar deß Hochwirdigen Vatters Franci / sci Gonzagen Barfuessersichen Ordens-croniken / und Diácall Vallades, geistlicher Rhetoric / zusammen gezogen / und außß Latein / in hochteutzen verwendet*, Ingolstadt 1588, 160.

25 GÓMEZ CANEDO, *Evangelización y conquista* (wie Anm. 23), 7.

26 Johannes MEIER, *Die Anfänge der Kirche auf den Karibischen Inseln*. Die Geschichte der Bistümer Santo Domingo, Concepción de la Vega, San Juan de Puerto Rico und Santiago de Cuba von ihrer Entstehung (1511/22) bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Supplementa 38), Immensee 1991, 155-163.

27 José CASTRO SEOANE, *Aviamiento y catálogo de las misiones que en el siglo XVI pasaron de España a Indias y Filipinas según los libros de Contratación*. I: Franciscanos y dominicos a la Española 1503 a 1525, in: *Missionalia Hispanica* 13 (1956) 83-140, hier 85-93.

28 Manuel de CASTRO, *Misiones franciscanas en Cumaná*, in: *Boletín de la Academia Nacional de la*

Historia, Tomo 45, Nr. 177, Caracas 1962, 73-104, hier 77-79; GÓMEZ CANEDO, *Evangelización y conquista* (wie Anm. 23), 14-16.

29 MEIER, *Die Anfänge* (wie Anm. 26), 163-166.

30 José TORRUBIA, *Crónica de la provincia franciscana de Santa Cruz de la Española y Caracas*. Libro primero de la novena parte de la crónica general de la orden franciscana. Estudio preliminar y notas por Odilo Gómez Parente (Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Fuentes para la historia colonial de Venezuela 108), Caracas 1972, 319-322; GÓMEZ CANEDO, *Evangelización y conquista* (wie Anm. 23), 46.

31 SCHMITT (Hg.), *Dokumente* (wie Anm. 1), Bd. 3: *Der Aufbau der Kolonialreiche*, München 1987, 500-506, hier 504; Dagmar BECHTLOFF, *Abendländisches Selbstverständnis und*

einer Ordensprovinz erhielt.³⁰ Bereits 1523, ganz zu Beginn der Begegnung altmexikanischer und christlich-europäischer Kultur, kamen mit einer Sondervollmacht Kaiser Karls V. drei Flamen aus Gent nach Mexiko-Stadt: Johann van der Auwera, Johann Dekkers und Peter van der Moere, genannt Peter von Gent, Pedro de Gante. Während die beiden ersten schon bald nach ihrer Ankunft in Neu-Spanien starben, sollte Peter von Gent – er war Laienbruder – ein halbes Jahrhundert lang bis zu seinem Tod an Ostern 1572 hingebungsvoll unter den Mexikanern leben; er erlernte ihre Sprache, das Náhuatl, ließ für die Kinder, deren Bedeutung für die Ausbreitung des Christentums er erkannte, eine Schule errichten und verfasste eine umfangreiche »Christenlehre« in Náhuatl. »Meine Aufgabe und Beschäftigung ist es, Tag und Nacht zu predigen und zu lehren. Während des Tages lehre ich Schreiben, Lesen und Singen. Nachts lese ich den christlichen Katechismus vor und predige.«³¹

1524 trafen dann die von der mexikanischen Überlieferung als »zwölf Apostel« bezeichneten Franziskaner aus der Kustodie St. Gabriel in der Extremadura im Hafen von San Juan de Ulúa ein, um sich von dort auf den Weg ins Hochland zu machen. Leiter der Gruppe war Martín de Valencia; noch bekannter ist Toribio de Benavente, der sich von den Indios den Namen »Motolinia«, Armer, geben ließ.³² Die »Zwölf« kamen mit irenischem Geist nach Mexiko; in der unterworfenen, armen Bevölkerung, die sie vor den Übergriffen der Eroberer zu schützen suchte, sahen sie ein viele Werte des Evangeliums bereits lebendes Volk, das sie zum Christentum führen wollten. Mit einem Kreis von aztekischen Vornehmen suchten sie das Gespräch.³³ Aber sie kamen zu der Meinung, dass ihre Arbeit ins Leere laufe, solange die aztekischen Götterbilder und Tempel existierten, die sie deshalb aus Überzeugung zerstörten.³⁴

Es war ein Franziskaner, der am 2. September 1530 zum ersten Bischof von Mexiko ernannt wurde: Fray Juan de Zumárraga.³⁵ In sein zweites Amtsjahr fiel der Überlieferung nach die Erscheinung der Jungfrau Maria (de Guadalupe) am Tepeyac-Hügel; der Indio Juan Diego überbrachte dem Franziskanerbischof Zumárraga den Wunsch Mariens, ihr dort eine Kirche zu bauen, was auch geschah – zunächst aufgrund der Skepsis der Franziskaner nur eine kleine »ermita« (Kapelle), erst viel später eine große Basilika.³⁶ Zumárraga hat in seiner Amtszeit auch mit dem Bau der Kathedrale von Mexiko-Stadt begonnen, er gründete ein Hospital, und es gelang ihm, die erste Druckerei der Neuen Welt in Mexiko zu eröffnen.³⁷

kulturelle Annäherung: Peter von Gent, Zeitgenosse Karls V. in der Neuen Welt, in: Thomas BECK / Marilía DOS SANTOS LOPES / Christian RÖDEL (Hg.), *Barrieren und Zugänge. Die Geschichte der europäischen Expansion. Festschrift für Eberhard Schmitt zum 65. Geburtstag*, Wiesbaden 2004, 63–81. – Zu seinem Bilderkatechismus: Willi HENKEL, *Missionskatechismen im Dienste der Evangelisierung. Ein Blick in die Geschichte des 16. und 17. Jahrhunderts*, in: Hermann HORN (Hg.), *Didaskalos. Studien zum Lehramt in Universität, Schule und Religion* (Schriftenreihe der Universität Dortmund 37), Dortmund 1996, 299–315, hier 299f.
32 Francis Borgia STECK (Hg.), *Motolinia's History of the Indians of New Spain* (The Academy of American Franciscan History, Documentary Series 1), Bethesda 1951; Mariano

ERRASTI, *América Franciscana* I. Evangelizadores e Indigenistas Franciscanos del siglo XVI., Santiago de Chile 1986, 135–146 (Martín de Valencia) u. 147–157 (Toribio de Benavente).

33 Walter LEHMANN, *Sterbende Götter und christliche Heilsbotschaft: Wechselreden indianischer Vornehmer und spanischer Glaubensapostel in Mexiko 1524*. Aus dem Nachlass hg. v. Gerdt KUTSCHER (Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas, aufzeichnet in den Sprachen der Eingeborenen III), Stuttgart 1949.

34 Alain MILHOU, *El concepto de »destrucción« en el evangelismo milenarista franciscano*, in: Paulino CASTAÑEDA / Juan MARCHENA (Hg.), *Actas del II Congreso Internacional sobre los Franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVI)*. La Rabida, 21–26 de septiembre de 1987, Madrid

1989, 297–315; Mariano DELGADO, *Abschied vom erobernden Gott. Studien zur Geschichte und Gegenwart des Christentums in Lateinamerika* (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Supplementa 43), Imensee 1996, 159.

35 METZLER, *América Pontificia* (wie Anm. 2), I, 201–203.

36 Richard NEBEL, *Santa María Tonantzín Virgen de Guadalupe. Religiöse Kontinuität und Transformation in Mexiko* (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Supplementa 40), Imensee 1992; Virgil ELIZONDO, *Unsere Liebe Frau von Guadalupe. Evangelium für eine neue Welt*, Luzern 1999.

37 Richard E. GREENLEAF, *Zumárraga and the Mexican Inquisition 1536–1543* (The Academy of American Franciscan History, Monograph Series 4), Bethesda 1962; DERS. (Hg.),

Und er weihte 1536 das Kolleg von Tlatelolco ein, die Wirkstätte des wohl bedeutendsten Franziskaners in Mexiko, Bernardino de Sahagún.

Er war 1529 in die Neue Welt gekommen. Sein großes Verdienst ist es, dass er die Mexica selbst über ihre Kultur befragte und so eine umfassende Enzyklopädie über Leben, Kultur und Sprache des alten Mexiko erstellte. Sahagún lernte die aztekische Sprache, studierte alle Aspekte der aztekischen Gesellschaft und ließ seine Schüler, Überlebende des Aztekengeschlechts, die überlieferten Erzählungen ihres Volkes in bebilderten Náhuatl-Texten aufschreiben: die »Primeros Memoriales«. Sahagún übersetzte diese Texte, und es entstand der *Codex Florentinus*, der in zwei Sprachen verfasst ist. In zwei Spalten stellte er die Náhuatl-Sprache der spanischen gegenüber. Die zwölfbändigen Erzählungen wurden bekannt als *Historia General de las Cosas de Nueva España* (*Allgemeine Geschichte der Dinge von Neu-Spanien*). In ihr finden sich eine Beschreibung des Kalenders, der Astrologie und der Götterlehre der Azteken, der bei ihnen geltenden Ethik und schließlich der Geschichte und Landeskunde von Mexiko bis zur Eroberung.³⁸

Noch ein Mexiko-Missionar des 16. Jahrhunderts verdient namentliche Erwähnung: Bruder Jakob der Däne (ca. 1484-1566/67). Er war der Sohn des dänischen Königs-paares Hans und Christine und hatte sich als junger Mann dem Observantenzweig des Franziskanerordens angeschlossen. 1527/30 war er Vizeguardian des Klosters in Malmö. Hier und an anderen Orten erlebte er in den folgenden Jahren das Fortschreiten der Reformation. Als König Christian III., dessen Vater Friedrich Jakobs Bruder, König Christian II., ins Exil getrieben hatte, 1537 die lutherische Kirchenordnung zum Gesetz erklärte, bedeutete dies das Aus für die Bettelorden in Dänemark.³⁹ Mit vielen Mitbrüdern wich Bruder Jakob ins Exil nach Mecklenburg aus, wo er zum letzten Provinzialminister der Ordensprovinz »Dacia« gewählt wurde und noch bis 1539 amtierte. In der Folgezeit, als die Reformation auch Mecklenburg erreichte, reiste er nach Spanien, wobei wohl im Spiel war, dass Kaiser Karl V. mit Jakobs Bruder Christian II. durch dessen Ehe mit Karls Schwester Isabella verschwägert war.

Karl hielt sich 1541/42 in Spanien auf, wo damals unter dem Einfluss von Bartolomé de Las Casas neue, indianerfreundliche Gesetze für Amerika debattiert wurden. Im März 1542 reiste »el provincial de Dacia« mit neun anderen Franziskanern von Sevilla nach Veracruz, von wo er am 14. August den Landweg nach Mexiko-Stadt antrat. Jakobs Missionsaufgaben lagen weit im Westen, in Michoacán, wo er bei den Tarasken wirkte und die Klosterkirche von Tarecuato baute. Er widersetzte sich der immer stärkeren Stimmung, Indianern grund-

Zumarraga and his family. Letters to Vizcaya 1536-1548 (The Academy of American Franciscan History, Documentary Series 11), Bethesda 1979; ERRASTI, *América Franciscana I* (wie Anm. 32), 159-172.

38 Claus LITTERSCHEID (Hg.), *Aus der Welt der Azteken*. Die Chroniken des Fray Bernardino de Sahagún. Mit einem Vorwort von Juan Rulfo, Frankfurt 21990; Bernardino de SAHAGÚN, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 3 Bde., México 2000. – Allgemeines zur sprachwissenschaftlichen Leistung der Franziskaner: Manuel CASTRO Y CASTRO, *Lenguas indígenas americanas transmitidas por los Franciscanos del siglo XVI*, in: CASTANEDA / MARCHENA (Hg.), *Actas II* (wie Anm. 34), 485-572.

39 Jens E. OLESEN, Dänemark, Norwegen und Island, in: Matthias ASCHÉ / Anton SCHINDLING (Hg.), *Dänemark, Norwegen und Schweden im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung*. Nordische Königreiche und Konfession 1500 bis 1660 (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 62), Münster 2003, 27-106.

40 Jørgen Nybo RASMUSSEN, *Bruder Jakob der Däne als Verteidiger der religiösen Gleichberechtigung der Indianer in Mexiko im 16. Jahrhundert* (Vorträge des Instituts für Europäische Geschichte, Mainz, Heft 58), Wiesbaden 1974; DERS., *Broder Jakob*

den Danske, Odense 1986; DERS., *Die Franziskaner in den nordischen Ländern im Mittelalter* (Franziskanische Forschungen 43), Kevelaer 2002 passim.

41 ERRASTI, *América Franciscana I* (wie Anm. 32), 317-327.

42 Lino GOMEZ CANEDO, New data regarding the origins of Franciscan Missions in Peru 1532-1569, in: *The Americas* 9 (1953) 315-358; Bernard LAVALLE, Antecedentes e inicios de la rivalidad hispano-criolla en las provincias franciscanas del Perú, in: CASTANEDA / MARCHENA (Hg.), *Actas II* (wie Anm. 34), 729-740; Julián HERAS, Las doctrinas franciscanas en el Perú colonial, in: Paulino CASTANEDA / Juan MARCHENA (Hg.), *Actas del III Congreso Internacional sobre los*

sätzlich die Priesterweihe zu verweigern. 1554/57 amtierte er als Leiter der Kustodie St. Peter und Paul für Michoacán und Jalisco, deren Erhebung zur Provinz er 1565 noch erlebte. Jakob der Däne starb, von den Indios hoch verehrt, 1566/67 im Kloster von Tarecuato.⁴⁰

Inzwischen waren die Franziskaner auch nach Südamerika gelangt. Ihr erster Konvent im südlichen Teil des Doppelkontinents entstand in Quito, wo der aus Flandern stammende Bruder Jodokus Ricke wirkte;⁴¹ bald darauf ließen sie sich auch in Lima, Trujillo und Cusco nieder. 1553 wurde die Ordensprovinz von den zwölf Aposteln in Peru errichtet.⁴² Im selben Jahr gründeten sie auch einen Konvent in Bogotá. In allen Andenländern nahmen sie die Mission unter der einheimischen Bevölkerung auf.

1555 wurde der Franziskaner Pedro Fernández de la Torre zum ersten Bischof von Asunción del Paraguay ernannt; gegen Ende seiner Amtszeit waren es Franziskaner, die lange vor Ankunft der Jesuiten die ersten Reduktionen in Paraguay geschaffen haben.⁴³ Auch in anderen Gebieten arbeiteten die Franziskaner nach diesem Konzept. Sie wollten die Indios damit vor den »Encomiendas« schützen, sie von den Grundherren und Siedlern fernhalten.⁴⁴

Schon in Mexiko und gleichermaßen dann in Südamerika setzten sich die Franziskaner gegen die »repartimientos« ein, Zuteilungen von Indios an Spanier als Arbeitskräfte. Unter den Dokumenten des dritten mexikanischen Provinzialkonzils (1585) befinden sich drei Gutachten der mexikanischen Franziskaner, die in sehr eingehender Weise im Lichte der christlichen Ethik eine Auseinandersetzung mit den »repartimientos« führen;⁴⁵ dabei verglichen sie das Unrecht, das den Indios durch dieses Instrument zugefügt wurde, mit »einer Herde von Schafen, die man zusammentreibt, um sie den Wölfen zu übergeben.«⁴⁶ Die Indios haben diesen Einsatz der Franziskaner für sie gespürt und in ihren Liedern und Gedichten in Náhuatl erinnert und besungen; Miguel León-Portilla, der beste Kenner der »visión de los vencidos«, der Sicht der Besiegten, hat das mit vielen Text- und Bildquellen eindrucksvoll belegt.⁴⁷

Nun seien einige statistische Angaben gemacht: Pedro Borges Morán hat errechnet, dass bis zur Unabhängigkeit der lateinamerikanischen Republiken im ersten Viertel des 19. Jahrhunderts 8.441 Franziskaner nach Hispanoamerika entsandt worden sind, 5 vor dem Jahr 1500, 2.782 im 16. Jahrhundert, 2.207 im 17. Jahrhundert, 2.736 im 18. Jahrhundert und 711 im 19. Jahrhundert. Damit stellten die Franziskaner 55,9% aller nach Amerika ausgereisten Missionare.⁴⁸ Die Franziskaner hatten in Spanisch-Amerika insgesamt 16 Ordensprovinzen. Die ältesten wurden schon erwähnt; die gesamte Liste sieht so aus:

Franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVII). La Rabida, 18-23 de septiembre de 1989, Madrid 1991, 693-723; DERS., Los Franciscanos en el valle del Colca (Arequipa) dos siglos y medio de evangelización (1540-1790), in: ARZOBISPADO DE AREQUIPA (Hg.), *La evangelización del Perú, siglos XVI-XVII*. Actas del I^{er} Congreso Peruano de Historia eclesiástica, Arequipa 1990, 379-428.

43 Louis NECKER, *Indiens Guarani et Chamanes Franciscains – Les Premières Réductions du Paraguay (1580-1800)*, Paris 1979; Margarita DURAN ESTRAGO, *Presencia Franciscana en el Paraguay (1538-1824)*, Asunción 1987; DIES., Reducciones franciscanas en Paraguay en el siglo XVII, in: CASTAÑEDA / MARCHENA

(Hg.), *Actas III* (wie Anm. 42), 953-976; ERRASTI, *América Franciscana I* (wie Anm. 32), 337-355 (über Luis Bolaños).

44 Mariano ERRASTI, *América Franciscana II: Doctrina, misiones y misioneros*. Santiago de Chile 1990, 9-72 (»Viaje por las doctrinas franciscanas«); José María GONZÁLEZ OCHOA, *Atlas histórico de la América del Descubrimiento*, Madrid 2004, 286.

45 José Alberto LLAGUNO, *La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Provincial Mexicano (1585)* (Biblioteca Porrúa 27), México 21983.

46 Willi HENKEL, Die Franziskaner und die »repartimientos« in Mexiko. Gutachten für das dritte mexikanische Provinzialkonzil (1585), in: *Archivum Franciscanum Historicum 85* (1992) 159-175, hier 163.

47 Miguel LEÓN-PORTILLA, Los Franciscanos vistos por el hombre náhuatl. Testimonios indígenas del siglo XVI, in: *Estudios de cultura náhuatl 17* (1984) 261-339.

48 Pedro BORGES MORÁN, *El envío de misioneros a América durante la época española* (Biblioteca Salmanticencis, Estudios 18), Salamanca 1977, 537.

Gründungsjahr	Sitz und Name der Provinz im Jahre 1700		Häuser	Brüder
1505	Santo Domingo ⁴⁹	<i>Vom heiligen Kreuz</i>	16	174
1535	Mexiko	<i>Vom heiligen Evangelium</i>	78	947
1553	Peru	<i>Von den zwölf Aposteln</i>	32	864
1564	Yucatán	<i>Vom heiligen Joseph</i>	38	162
1565	Chile	<i>Von der heiligsten Dreifaltigkeit</i>	14	103
1565	Charcas	<i>Vom Heiligen Antonius</i>	28	306
1565	Nuevo Reino de Granada	<i>Vom heiligen Glauben</i>	28	338
1565	Quito	<i>Vom heiligen Franziskus</i>	21	208
1565	Guatemala	<i>Vom heiligsten Namen Jesu</i>	35	204
1565	Michoacán	<i>Von den heiligen Petrus und Paulus</i>	41	176
1565	Nicaragua	<i>Vom heiligen Georg</i>	14	148
1603	Zacatecas	<i>Vom heiligen Franziskus</i>	42	185
1606	Jalisco	<i>Vom heiligen Jakobus</i>	40	187
1612	Río de la Plata	<i>Mariä Himmelfahrt</i>	19	153
1612	Florida	<i>Von der heiligen Helena</i>	18	99
	Summe		464	4254

Außerdem gab es noch eine Ordensprovinz der unbeschuhten Observanten vom heiligen Didachus in Mexiko; sie zählte 12 Häuser und 214 Brüder. Im Bereich des spanischen Patronats kam noch die oben schon besprochene, 1585/87 auf den Philippinen gegründete Provinz vom heiligen Gregor hinzu; sie zählte im Jahre 1700 86 Häuser mit 675 Brüdern. Damit kamen die Franziskaner in den überseeischen Territorien Spaniens im Jahre 1700 auf insgesamt 5143 Brüder, die sich auf 562 Häuser verteilten.⁵⁰

Im portugiesischen Bereich Südamerikas, in Brasilien, ließen sich die Franziskaner zuerst in São Vicente (1525), dann in Olinda (1535), in der Hauptstadt Salvador da Bahia (1537) und in Santa Catarina (1538) nieder. Sie beschränkten sich zunächst, ähnlich wie in Goa, auf Ausübung der Seelsorge unter den dort lebenden Portugiesen.⁵¹ Im Jahre 1584 kam es zur Errichtung einer Kustodie, die nach dem Ordensheiligen Antonius benannt wurde, der ja gebürtiger Portugiese war. Von da an wurden auch weitere Konvente gegründet, die zumeist an der Küste lagen, im jeweiligen Hinterland aber auch missionarisch unter den Einheimischen wirkten. Die Zahl der Konvente war auf 17 gestiegen, als 1657 die Kustodie zur Provinz erhoben wurde. Seit 1677 war auch der zweite Orden, die Klarissen, in Brasilien präsent – ganz ähnlich wie in vielen Städten Spanisch-Amerikas. Und wie dort brachte der Dritte Orden der Franziskaner ein sozialcaritatives Ferment in die Kolonialgesellschaft ein. Die Konvente im Süden des Landes wurden 1659 zu einer weiteren Kustodie unter dem Patrozinium der »Unbefleckten Empfängnis Mariens« zusammengeschlossen, die schon bald darauf (1675) den Rang einer Provinz erhielt. 1763 zählten die Franziskaner in Brasilien 1.140 Mitglieder an 165 Orten, nämlich in 31 Konventen, vier Hospizen und 130 Indianermissionen. Da im folgenden Jahr der portugiesische Premierminister Pombal den Franziskanern die Aufnahme von Novizen verbot, sank die Zahl in der Folgezeit und konnte auch nicht wieder erreicht werden, als Pombal 1777 nach dem Tod von König Dom José I. entlassen und die Restriktion aufgehoben wurde.⁵²

Eine Besonderheit des kolonialen Brasilien gegenüber Spanisch-Amerika war die extrem hohe Zahl von schwarzafrikanischen Sklaven, die vor allem in der Plantagenwirtschaft eingesetzt wurden. Auch Franziskanerkonvente – wie alle anderen Orden – hatten in Brasilien Sklaven, die freilich eher für Arbeiten in Haus und Hof eingesetzt wurden und meist eine im Vergleich milde Behandlung erfuhren, nicht zuletzt durch eine auf sie abgestimmte Seelsorge.⁵³ Bis heute fallen in Brasilien an den alten Pfarrorten die zahlreichen Kirchen der schwarzen Bruderschaften auf, die häufig ein signifikantes Patrozinium haben: das vom schwarzen heiligen Benedikt (São Benedito)⁵⁴ und das Unserer Lieben Frau von der Befreiung (Livramento).

Die Ausweisung der Jesuiten aus Brasilien (1759) und Spanisch-Amerika (1767) brachte den Franziskanern in verschiedenen Gebieten des Erdteils eine Ausweitung ihrer Aufgaben. So übernahm der Konvent von Ocopa in Peru, der 1725 von P. Francisco de San José zur Wiederbelebung der Missionsarbeit in den Tälern von Chanchamayo, Perené und Pangoa gegründet worden war,⁵⁵ 1771 die weit entfernten, im Süden Chiles gelegenen Missionen von Chiloé und benachbarten Inseln; Ende des 18. Jahrhunderts wurde Ocopa auch die Missionsarbeit in Maynas übertragen, welche die Jesuiten der Provinz Quito ausgeübt hatten.⁵⁶ Superior der von den Jesuiten verlassenen Missionen auf der Halbinsel Kalifornien wurde Fray Junípero Serra; dieser aus Mallorca stammende Franziskaner hatte eine Hochschullaufbahn in seiner Heimat zugunsten der Missionstätigkeit in Mexiko ausgeschlagen; 1769 gründete er die Missionsstation San Diego als erste einer ganzen Kette von Franziskanermissionen an der oberkalifornischen Küste: San Carlos del Carmelo (1770), San Antonio und San Gabriel Arcangel (beide 1771), San Luis Obispo (1772), San Juan Capistrano und San Francisco de Asís (1776), Santa Clara (1777) und San Buenaventura (1782).⁵⁷ Nach seinem Tod (1784) verdichtete sich dieses Netz unter den Missionsoberen P. Palou und P. Fermin Francisco de Lasuén weiter.⁵⁸

Auch die Missionen, die die Jesuiten am Oberlauf des Orinoco seit 1736 gegründet hatten, wurden, allerdings nachdem sie fast 20 Jahre verwaist gewesen waren, 1785 von den Franziskanern übernommen.⁵⁹ Fünfzehn Jahre später bereiste Alexander von Humboldt das Gebiet; ihm widerfuhr große Gastfreundschaft; der an Malaria leidende P. Bernardo Zea aus Valencia, Missionar von Atures, der Humboldt sein neben der Kirche auf einem Gerüst aus Palmstämmen in fünf bis sieben Meter Höhe gebautes Zimmer zur Verfügung stellte, damit er freier atmen, seine Pflanzen trocknen und sein Tagebuch schreiben konnte, begleitete Humboldt während seiner gesamten Fahrt auf dem oberen Orinoco bis zur brasilianischen Grenze und zurück; er musste dabei einiges ertragen: »Wir hatten in unserer Piroge bereits sieben Papageien, zwei Felshühner, einen Motmot, zwei Guans oder Pavas de Monte, zwei Manavirí und acht Affen. Pater Zea war ... im stillen wenig damit zufrieden, dass sich unsere

49 Der Sitz dieser Provinz wurde 1587 nach Caracas in Venezuela verlegt; vgl. MEIER, *Die Anfänge* (wie Anm. 26), 160, Anm. 59 u. 164f.

50 Heribert HÖLZAPFEL, *Manuale Historiae Ordinis Fratrum Minorum*, Freiburg 1909, 375-378; Isaac VAZQUEZ JANEIRO, *Estructura de la orden franciscana en América*, in: *Archivo Iberoamericano* 46 (1986) 173-208, hier 200f.

51 Venancio WILLEKE, *Franziskanermissionen in Brasilien 1500-1966* (Schriftenreihe der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft 24), Schöneck/Beckenried 1973, 4-15; Manuel PEREIRA, *Actividad evangelizadora y cultural de los franciscanos portugueses en el Brasil durante el siglo XVI*, in: CASTAÑEDA / MARCHENA (Hg.), *Actas II* (wie Anm. 34), 905-921.

52 Manuel PEREIRA, *Los franciscanos portugueses en Brasil en el siglo XVII*, in: CASTAÑEDA / MARCHENA (Hg.), *Actas III* (wie Anm. 42), 639-675; Pedro KNOB, *Franziskanische Präsenz in Brasilien*, in: Anton ROTZETTER / Roque MORSCHER / Horst VON DER BEY (Hg.), *Von der Conquista zur Theologie der Be-*

freijung. Der franziskanische Traum von einer indianischen Kirche, Zürich 1993, 234-244, hier 234f.

53 Venancio WILLEKE, *Kirche und Negersklaven in Brasilien*, in: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 32 (1976) 15-26.

54 St. Benedikt der Schwarze (1526-1589), kanonisiert 1807, wurde schon 1613 in Rio de Janeiro und 1623 in Salvador da Bahia verehrt. Seit 1686 bestand seine Bruderschaft in Bahia und wurde in allen Klosterkirchen eingeführt. Vgl. Odulfo VAN DER VAT, *São Benedito o Preto e seu culto no Brasil*, in: *Revista Eclesiástica Brasileira* 1 (1941) 824-831.

55 Julián HERAS, *Fuentes para la historia del Convento de Ocopa*, Lima 1967; DERS., *Libro de incorporaciones del Colegio de Ocopa*, Lima 1970.

56 DERS., *Significado y extensión de la obra misionera de Ocopa en el siglo XVIII*, in: Miguel CELORIO / Paulino CASTAÑEDA (Hg.), *Actas del IV Congreso Internacional sobre los*

Franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVIII). Cholula - Puebla del 22 al 27 de Julio de 1991, Madrid 1993, 209-220.

57 Maynard GEIGER, *The life and times of Junipero Serra*, 2 Bde. (The Academy of American Franciscan History, Monograph Series 6), Bethesda 1959; Antonine TIBESAR (Hg.), *Writings of Junipero Serra*, 4 Bde. (The Academy of American Franciscan History, Documentary Series, No. 4-7), Bethesda 1955-1966.

58 Maynard GEIGER, *Palou's Life of Fray Junipero Serra* (The Academy of American Franciscan History, Documentary Series 3), Bethesda 1955; Finbar KENNEALLY (Hg.), *Writings of Fermin Francisco de Lasuén*, 2 Bde. (The Academy of American Franciscan History, No. 8-9), Bethesda 1965; Francis F. GUEST, *Fermin Francisco de Lasuén, a biography* (The Academy of American Franciscan History, Monograph Series 9), Bethesda 1973.

59 Pilar HERNANDEZ APARICIO, *Las reducciones jesuíticas de los Llanos que pasaron a los Franciscanos*, in: CELORIO / CASTAÑEDA (Hg.), *Actas IV* (wie Anm. 56), 445-463.

wandernde Menagerie mit jedem Tag vermehrte ... Unsere Tiere waren meist in kleinen Holzkäfigen, manche liefen aber frei überall auf der Piroge umher. Wenn Regen drohte, – liefen die kleinen Titiaffen Pater Zea zu und krochen in die weiten Ärmel seiner Franziskanerkutte«. ⁶⁰

Zusammenfassung

Der Beitrag bietet einen Überblick über die Missionen der Franziskaner in der Frühen Neuzeit. Der zeitliche Rahmen reicht von 1456/62 bis 1800. Betrachtet wird die Missionsarbeit der portugiesischen Franziskaner, die im Rahmen des königlichen Patronats in Afrika, Indien und Ceylon stattfand. In Südostasien, Japan und China wirkten hingegen spanische Franziskaner, die dorthin von den Philippinen aus gelangten, wo der Orden mit der bedeutenden Provinz vom hl. Gregor präsent war. In Indochina wirkten italienische und einzelne deutsche Franziskaner im Auftrag der Römischen »Congregatio de propaganda fide«. Besonders groß war die missionarische Leistung der Franziskaner in Spanisch-Amerika; sie hatten hier 16 Ordensprovinzen, davon allein sechs im Gebiet des heutigen Mexiko; in Brasilien waren es zwei. Nach der Ausweisung der Jesuiten aus Amerika (1759/67) übernahmen die Franziskaner deren Missionsgebiete u. a. in Kalifornien, am Orinoco, in Maynas und auf Chiloé.

Summary

The contribution provides an overview of the missions of the Franciscans in the early modern age. The temporal framework stretches from 1456/62 till 1800. The article considers the missionary work of the Portuguese Franciscans which took place within the framework of royal patronage in Africa, India and Ceylon. In Southeast Asia, Japan and China there were, on the other hand, Spanish Franciscans at work who had arrived from the Philippines where the order was present with the important province of St. Gregory. Italian and individual German Franciscans worked in Indochina on behalf of the Roman »Congregatio de propaganda fide«. The missionary achievement of the Franciscans was particularly great in Spanish America; here they had 16 provinces of the order, six in the region of modern Mexico alone; in Brazil there were two. After the expulsion of the Jesuits from America (1759/67) the Franciscans took over their missionary areas, among others in California, on the Orinoco, in Maynas and on Chiloé.

Sumario

El artículo ofrece una visión de conjunto sobre las misiones de los franciscanos en la primera edad moderna: de 1456/62 a 1800. Primero se presenta el trabajo misionero de los franciscanos portugueses en Africa, la India y Ceilón, que se desarrolló en el marco del patronato regio. Franciscanos españoles procedentes de las Filipinas, donde la orden había erigido la importante provincia de San Gregorio, trabajaron en Asia suroriental, en Japón y en la China. En Indochina actuaron franciscanos italianos y algún alemán por encargo de la »Congregatio de propaganda fide« romana. Especialmente importante fue la actividad misionera de los franciscanos en la América española. Tenían 16 provincias, seis de ellas en el territorio del México actual; en Brasil había dos. Después de la expulsión de los jesuitas de América (1759/67), los franciscanos asumieron sus misiones, por ejemplo en California, en la región del Orinoco, en Maynas y en Chiloé.

⁶⁰ Alexander VON HUMBOLDT, *Die Reise nach Südamerika*. Vom Orinoko zum Amazonas. Nach der Übersetzung von Hermann HAUFF bearbeitet und herausgegeben von Jürgen STARBATTY,

Bornheim-Merten 1985, 289f.; Mariano ERRASTI, *Viaje de Humboldt por las misiones franciscanas del Alto Orinoco*, in: DERS. (Hg.), *América Franciscana II* (wie Anm. 44), 473-503; Johannes

MEIER, *Die Kirche in Spanisch-Amerika um 1800 nach den Reiseschilderungen Alexanders von Humboldt*, in: *Cristianesimo nella storia* 17 (1996) 485-516, hier 504-506 u. 509f.

»Den Fußspuren unseres Vaters Sankt Franziskus folgend«

(*Licht und Schatten der früh- neuzeitlichen Franziskaner-Mission in Lateinamerika und auf den Philippinen*

von Mariano Delgado

»Den Fußspuren unseres Vaters Sankt Franziskus folgend«¹ – diese Worte des Generalministers Francisco de los Angeles Quiñones in der Instruktion vom 4. Oktober 1523 für die zwölf Brüder, die nach Mexiko ausgesandt wurden, drücken deutlich den Geist der frühneuzeitlichen Franziskaner-Mission aus. Kein anderer Orden – nicht einmal die Jesuiten – hat den lateinamerikanischen Katholizismus so intensiv und nachhaltig geprägt.

Gleich nach der Rückkehr des Christoph Kolumbus von seiner ersten Reise versuchte der Heilige Stuhl, die Evangelisierung der »Indios« in gute Bahnen zu lenken. Denn die Konzessionsbulle Alexanders VI. vom 4. Mai 1493 enthält nicht nur die von den Katholischen Königen erbetene »Schenkungs, Gewährung und Übertragung« mit der dazugehörenden Demarkationslinie zwischen den Einflusssphären Spaniens und Portugals, sondern auch einen klugen »Missionsauftrag« – wohl ein Beispiel dafür, dass es so etwas wie Amtsscharisma gibt, wenn selbst der verruchte Borgia-Papst imstande war, in manchen Situationen der Würde seines Amtes gerecht zu werden: »Überdies tragen Wir Euch bei Eurem heiligen Gehorsam auf, dass Ihr, unter Anwendung aller gebührenden Sorgfalt, wie Ihr auch versprecht – und wohinein Wir auch mit Rücksicht auf Eure Treue und königliche Großsinnigkeit keinen Zweifel setzen –, in den besagten Festländern und Inseln würdige, gottesfürchtige, geschulte, geschickte und erfahrene Männer bestellt, auf dass sie die vorgenannten Einwohner im katholischen Glauben unterrichten und sie zu guten Sitten erziehen.«² Man kann den spanischen Königen im Zusammenhang mit ihrer kolonialen Expansion einige Versäumnisse vorwerfen, aber den Evangelisierungsauftrag mit der Aussendung von guten Missionaren nahmen sie immer ernst, auch auf den Philippinen, wo sich die spanische Präsenz in finanzieller Hinsicht kaum lohnte. Kein anderes Weltreich hat sich derart als Missionsunternehmen verstanden.

Im Sinne der Konzessionsbulle ist auch der Brief Ferdinands des Katholischen an den Generalminister der Franziskaner vom 14. April 1508 ausgefallen. Darin »bittet und beauftragt« der König diesen, gelehrte Personen zu senden, »von denen man die Lehre annehmen

1 Hier zitiert nach der Quellensammlung: Horst VON DER BEY (Hg.), »Auch wir sind Menschen so wie ihr!« Franziskanische Dokumente des 16. Jahrhunderts zur Eroberung

Mexikos, Paderborn 1995, 22-26, 22.
2 Lateinischer Wortlaut der Bulle in: *America pontificia primi saeculi evangelizationis 1493-1592*, hg. v. Josef METZLER, Vatikanstadt 1991,

1, 79-83, 82; deutsche Übersetzung in: Mariano DELGADO (Hg.), *Gott in Lateinamerika*. Texte aus fünf Jahrhunderten, Düsseldorf 1991, 68-71, 71.

kann, und zwar aufgrund ihrer Lebensweise, die sie dort zeigen sollten, wie aufgrund der Lehren, die sie unterrichten werden.«³ Es ist kein Zufall, dass sich der König zunächst an die Franziskaner wandte, denn diese waren – nicht zuletzt aufgrund der Ordensreform, die in diesen Jahren in Spanien stattfand – für die Aussendung von vielen »würdigen, gottesfürchtigen, geschulten, geschickten und erfahrenen« Männern bestens vorbereitet.

1 Ordensreform und Missionseifer »in der elften Stunde der Welt« (Mt 20,6)

Die Katholischen Könige ließen in den 90er Jahren des 15. Jahrhunderts eine »staatlich betriebene Reform« des Welt- und Ordensklerus durchführen. Sie wurde später besonders vom Franziskaner und Erzbischof Toledos Jiménez de Cisneros gefördert und beeinflusst. In deren Verlauf nahm die Elite des spanischen Klerus in großem Umfang die geistigen Strömungen – Erasmismus, Humanismus, Evangelismus – auf, »die die Vorreformationszeit in Europa prägten«. Im Rahmen dieser Politik wurden zahlreiche Maßnahmen durchgeführt, »die später das Konzil von Trient für die gesamte Kirche beschloss. So ordnete die Krone etwa die Residenzpflicht für alle Bischöfe und geistlichen Würdenträger an, veranlasste die Einführung von Pfarrbüchern und damit eine verstärkte Kontrolle über die Pfarrgemeinden und ließ das klösterliche Leben den jeweiligen Ordensregeln entsprechend reformieren.« Für Horst Pietschmann besteht in diesem Zusammenhang Anlass zu der Vermutung, »daß die Förderung und Orientierung dieses innerkirchlichen Erneuerungstrebens durch den Staat dazu beigetragen haben, eine Spaltung innerhalb des Klerus zu verhindern und so einer Entwicklung vorzubeugen, wie sie wenige Jahre später durch Luthers Thesenanschlag ausgelöst wurde.«⁴

Der Wunsch der Katholischen Könige nach einer Kirchenreform konvergierte mit dem Reformeifer der in Spanien tätigen Bettelorden, besonders der Franziskaner. Ein *Breve* von Papst Innozenz VIII. vom 4. Januar 1489 an Königin Isabella von Kastilien anlässlich der ersten Schritte der in ihrem Auftrag von Fray Juan de la Puebla unternommenen Reform der Franziskaner gibt uns Auskunft über das apokalyptische Bewusstsein der Zeit: »Da nun die Ernte reichhaltig ist, während die Arbeiter wenige sind, hört jener evangelische *Pater Familias* noch nicht auf, Arbeiter in seine Ernte zu senden; und *in*

3 VON DER BEY, *Menschen* (wie Anm. 1), 11.

4 Horst PIETSCHMANN, *Staat und staatliche Entwicklung am Beginn der spanischen Kolonisation Amerikas* (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft. Zweite Reihe 19), Münster 1980, 42ff.

5 Zitiert nach Melquíades ANDRÉS MARTÍN, *Evangelismo, humanismo, reforma y observancia en España (1450-1525)*, in: *Missionalia Hispanica* 23 (1966) 5-24, 24.

6 Dies tut Georges BAUDOT, *Utopía e historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*, Madrid 1983, 93f., 100.

7 VON DER BEY, *Menschen* (wie Anm. 1), 13.

8 Joseph HÖFFNER – *Kolonialismus und Evangelium*. Spanische Kolonialethik im Goldenen Zeitalter, Trier 31971, 407 – spricht deshalb von einer gewissen Tragik, die trotz der großen äußeren Erfolge auf der Heidenmission Amerikas liege: »Nicht zuletzt trägt auch die mangelnde priestertliche Gesinnung vieler Missionare die Schuld daran. Manche mögen nur deshalb in der Neuen Welt ihre Zuflucht gesucht haben, weil ihnen in Spanien der Boden zu heiß geworden war. In den Wirren der *Conquista* und auch späterhin trifft man nicht selten auf Mönche, die mehr goldhungrige Abenteurer als Sendboten Christi gewesen sind.«

9 Ein Brief des Ordensgenerals benennt deutlich den doppelten symbolischen Grund für die Aussendung der evangelischen Zahl von

zwölf Glaubensaposteln: »Gegenwärtig schicke ich nicht mehr als einen Prälaten mit zwölf Begleitern, denn dies war die Zahl, die Christus in seiner Begleitung mitnahm, um die Bekehrung der Welt zu unternehmen. Und unser Vater, der heilige Franziskus, tat das gleiche zur Verkündigung des evangeliengemäßen Lebens.« VON DER BEY, *Menschen* (wie Anm. 1), 24. Am 25. Januar 1524 schifften sie sich in Sanlúcar de Barrameda Richtung Mexiko ein. Nach einer langen Reise über die Kanarischen Inseln, Puerto Rico, Santo Domingo, wo sie sich sechs Wochen aufhielten, und Cuba erreichten sie Mexiko am 13. (oder 14.) Mai. Weitere zwölf Dominikaner unter Führung des Tomás de Ortiz erreichten Mexiko anfangs Juli 1526.

dieser nahezu elften Stunde der Welt [Mt 20,6] sendet er Arbeiter in seinen Weinberg, deren Tätigkeit er ebenfalls mit einem Denar pro Tag gleich wie die der ersten belohnt. Nun also, da Uns Isabella, die erlauchteste Königin von Kastilien und León, wissen ließ, dass du [Juan de la Puebla] mit dem Eifer deiner Frömmigkeit [...] Gott einen willkommenen Dienst erweisen willst [...]; indem Wir mit fast evidenter Sicherheit erkennen, dass in diesen Tagen und in diesem Land die Ordensregel von ihrem sehr engen Ursprungsideal merklich abgefallen ist, und indem Wir wünschen, dass durch dein Wirken die Ordensangehörigen spürbar auf den Zustand vollkommener Armut zurückgeführt werden [usw ...].«⁵

Das Zentrum der franziskanischen Reform war die von Fray Juan de Guadalupe zwischen 1499 und 1519 reformierte Provinz Extremadura. Das Zusammenfallen des Abschlusses der Reform mit der Landung Cortés' in Mexiko, der Erstdrucklegung des Hauptwerks Joachims von Fiore, *Liber Concordiae Novi ac Veteris Testamenti*, in Venedig und der Wahl Karls I. von Spanien zum Kaiser Karl V. ist gewiss ein erstaunlicher historischer Zufall; aber wir sollten dessen Relevanz für den »providentiellen« Fortgang der Geschichte nicht über bewerten.⁶ Die Ordensreform schuf die Voraussetzungen dafür, dass nach der Entdeckung der Neuen Welt die Bettelorden viele und gute Leute in die Mission senden konnten – wobei die Franziskaner besonders gefragt waren.

Der königliche Brief aus dem Jahre 1508 wurde bereits erwähnt. Auch Hernán Cortés, der Eroberer Mexikos, wird sich zunächst Franziskaner (und Dominikaner) als Apostel Neu-Spaniens wünschen. Cortés bekundet tatsächlich eine spürbare Abneigung gegen die Prälatten- und Bischofskirche bei gleichzeitig unverhüllter Sympathie für die Reformbewegung der Bettelorden. In seinem vierten Bericht an Karl V. vom 15. Oktober 1524 bittet er den Kaiser, dieser möge viele Ordensleute von der Regel des hl. Franziskus und von der des hl. Dominikus nach Mexiko senden, »und zwar solche, die für das Ziel der Bekehrung dieser Heiden recht feuereifrig sind«. Anschließend nennt Cortés in aller Deutlichkeit die Gründe für seine Bevorzugung der Mendikanten: »Denn wenn wir Bischöfe und andere Prälatten bekommen, dann werden diese sicherlich der, zur Strafe für unsere Sünden, heute von ihnen angenommenen Gewohnheit folgen, wonach sie über die Kirchengüter verfügen, das heißt in Pomp und andern Lastern verschwenden und Majorate für ihre Söhne oder Vettern errichten. Dabei wäre noch ein anderer großer Übelstand, denn auch die hiesigen Eingeborenen hatten zu ihrer Zeit ihre geistlichen, in ihren Gebräuchen und Zeremonien erfahrenen Personen, die in Ehrbarkeit und Keuschheit so eingezogen leben mussten, dass irgend eine davon bekannt gewordene Abweichung mit Todesstrafe belegt wurde. Wenn sie nun jetzt unsere kirchlichen Angelegenheiten und unseren Gottesdienst in den Händen jener Domherren und anderer Würdenträger sähen und erführen, dass diese die Diener Gottes wären, und sie alle jene Laster und Profanitäten sähen, die sie heutigen Tages wirklich in den [spanischen] Königreichen üben, so würden sie verleitet werden, unseren Glauben gering zu schätzen und ihn für ein Possenspiel zu halten. Dies würde von so schlimmem Einflusse sein, dass ich nicht glaube, es würde irgendeine Predigt dagegen helfen, die man ihnen halten könnte.«⁷

Der weitere Verlauf der lateinamerikanischen Christentumsgeschichte wird zeigen, dass Cortés mit seiner düsteren Ahnung über die negativen Auswirkungen des schlechten Beispiels des Klerus vielfach Recht behalten sollte.⁸ Aber im Augenblick interessiert uns mehr die Tatsache, dass sich »zwölf« Franziskaner – die Neue Welt sollte wie die Alte von zwölf Aposteln bekehrt werden⁹ – aus der Reformprovinz Extremadura unter Führung des Martín de Valencia bereits seit Mitte Mai in Mexiko befanden, als Cortés diesen Bericht schrieb, um noch mehr Bettelmönche zu fordern. Offenbar waren auch Karl V. und seine Berater unabhängig von Cortés

der Meinung, dass man ein so gewaltiges Werk wie die Bekehrung der Einwohner Mexikos nur den reformierten Bettelorden anvertrauen konnte, also jenem evangeliumstreuen Teil des spanischen Klerus, bei dem die »staatlich betriebene Reform« am weitesten vorangekommen war.

Es genügt, hier zwei Beispiele für das apokalyptische Bewusstsein zu zitieren, das die ersten spanischen Franziskaner nach Mexiko mitbrachten. In einem Abschiedsschreiben des Generalministers an die »Zwölf« vom 30. Oktober 1523 finden wir abermals das Motiv der »elften Stunde der Welt«: »Doch jetzt, wo sich der Tag der Welt der elften Stunde zu neigt, werdet ihr vom Vater berufen, in seinen Weinberg zu gehen.«¹⁰ Auch von Martín de Valencia, dem Kustos der Zwölf und zwischen 1507 und 1516 einem der Säulen der reformierten Provinz Extremadura, wird eine viel sagende Anekdote überliefert. Als er – noch in Spanien – an einem Adventstag das Morgengebet verrichtete und dabei über die Bekehrung der Heiden nachdachte, sollen ihm folgende Gedanken in den Sinn gekommen sein: »Wäre ich denn vielleicht nicht würdig, diese Bekehrung zu erleben, da wir uns schon am Abend und Ende unserer Tage sowie im letzten Zeitalter der Welt befinden?«¹¹ Apokalyptisches Bewusstsein und Missionseifer bedingten sich gegenseitig. Denn die bibelfesten Franziskaner des 16. Jahrhunderts wussten, dass die Predigt des Evangeliums auf der ganzen Welt eine der Bedingungen für die Parusie ist (Mt 24,14): »Aber dieses Evangelium vom Reich wird auf der ganzen Welt verkündet werden, damit alle Völker es hören; dann erst kommt das Ende.«

2 Prophetische Nähe zum Volk und zu den Armen

Dies ist das wertvollste Vermächtnis der frühneuzeitlichen Mission im Allgemeinen und der Franziskaner-Mission im Besonderen, die als »die Mutter der katholischen Mission in der Frühen Neuzeit« zu betrachten ist. Die Bettelmönche, die in die Neue Welt kamen, um den Geist des Urchristentums zu verwirklichen, konnten sich auf die Dauer nicht mit der in krassem Widerspruch dazu stehenden Wirklichkeit abfinden. Sie mussten Partei für die Indios ergreifen und die Missstände anklagen. Die Predigt des Dominikaners Antonio Montesino im Advent 1511 – »Sagt, mit welchem Recht und mit welcher Gerechtigkeit haltet ihr diese Indios in solch grausamer und entsetzlicher Knechtschaft? [...] Sind sie etwa keine Menschen? Haben sie keine vernunftbegabten Seelen? Seid ihr nicht verpflichtet, sie wie euch selbst zu lieben?«¹² – brachte den Stein im Kampf um die Menschenwürde der Indios ins Rollen. Es wäre aber ein Trugschluss, wollte man daraus schließen, dass andere Ordensleute weniger prophetisch als die Dominikaner waren. Denn Montesinos' Beispiel folgten viele Laien, Bettelmönche, Jesuiten, Weltpriester und Bischöfe,¹³ die sich nach und nach die Sicht der Indios zu eigen machten und nach diesem Perspektivenwechsel andere Konsequenzen aus dem Evangelium zogen als die Kronjuristen, Hoftheologen und -chro-

¹⁰ VON DER BEY, *Menschen* (wie Anm. 1), 28f.

¹¹ Toribio de BENAVENTE (MOTOLINIÁ), *Historia de los Indios de la Nueva España*, hg. Claudio ESTEVA (Crónicas de América 16), Madrid 1985, 201.

¹² Bartolomé de LAS CASAS, *Werkauswahl*, Bd. 2: Historische und ethnographische Schriften, hg. von Mariano DELGADO, Paderborn 1995, 226. Es gehört zu den Forschungstopoi, dies als »einen Appell an das christliche Gewissen«, als »ein großes

Ereignis in der Geistesgeschichte der Menschheit« oder als »Eröffnung eines Prozesses von universaler Bedeutung« zu bezeichnen. Am treffendsten scheinen mir diejenigen Urteile zu sein, für die Montesino und die anderen prophetischen Prediger »dem Christentum seine alte Rolle als Religion der Unterdrückten« zurückgegeben haben – vgl. Pedro HENRÍQUEZ UREÑA, *Las corrientes literarias en la América hispánica*, México 1964, 20 – und die darin

folglich eine »Entdeckung des Evangeliums in Amerika« sehen. Vgl. dazu auch Miguel Ángel MEDINA, *Una comunidad al servicio del indio*. La obra de Fray Pedro de Córdoba O.P. (1482-1521), Madrid 1983; Michael SIEVERNICH, Anfänge prophetischer Theologie. Antonio de Montesinos Predigt (1511) und die Folgen, in: DERS. u. a. (Hg.), *Conquista und Evangelisation*. Fünfhundert Jahre Orden in Lateinamerika, Mainz 1992, 77-98.

nisten. Das Exodusmotiv dient den Ersteren nicht zur Rechtfertigung des Eroberungskrieges nach dem Vorbild der altisraelitischen Landnahme,¹⁴ sondern zur Aufdeckung der Leiden der Indios, in denen sie nun das Neue Israel sehen, von christlichen Pharaonen aber noch schlimmer unterdrückt als das Alte Israel im biblischen Ägypten.

Dies ist ein festes Motiv besonders im Denken der »Bettelmönche«, die, zumindest bis zu den *Leyes Nuevas* (1542), so etwas wie eine eigene »Partei« im Kampf um die Rechte der Indios bildeten. In dem gemeinsamen lateinischen Brief der Dominikaner und Franziskaner Españolas an den Hof vom 27. Mai 1517, mit dem diese Bartolomé de Las Casas als vertrauenswürdige Person und Verteidiger der Indios empfehlen, heißt es: »Weder der Pharao noch das ägyptische Volk unterdrückte so grausam die Kinder Israels, und auch nicht die Verfolger der Märtyrer die Kinder der Kirche.«¹⁵ Und 1519 werden acht Hofprediger in Anwesenheit Las Casas' am Hof Karls (bei Barcelona) die sklavereiähnliche *Encomienda* anprangern als »die härteste Unterdrückung, die man in Taten oder in wahrhaftigen und erdichteten Schriften auf Erden jemals erlebt hat«. Des Weiteren heißt es dort: »und wenn man es recht bedenkt, ist sie [die *Encomienda*] lediglich ein Ebenbild der harten Knechtschaft, in der der Pharao das Volk Israel hielt; und wenn sie schon alles Schlechte jener Knechtschaft hat, so gehören zu ihr auch andere Dinge, die weitaus schlimmer sind: Obwohl man sie [die Kinder Israels] hart arbeiten ließ, nahm man ihnen doch nicht ihren Besitz, denn selbst in der Zeit jener harten Knechtschaft waren die Kinder Israels reich und überaus wohlhabend; und man sorgte gut für ihre Nahrung, denn in der Wüste wollten sie später zu den Fleischtopfen zurückkehren, die sie in Ägypten hatten; und sie wurden von den Ägyptern so hoch geschätzt, dass diese ihnen alles gaben, was sie an herrlichstem Geschmeide hatten, und damit zogen sie fort – ich glaube, so etwas würden unsere Leute nicht mit den Indios machen; und trotz jener harten Knechtschaft wuchs das Volk Israel, und bei dieser Knechtschaft ist das Volk Westindiens zugrunde gegangen.«¹⁶

Dieser Perspektivenwechsel zeigt sich uns als ein erstes Wahrnehmen durch die Missionare, »daß der Indianer bzw. präziser die indianische Nation ein unterdrücktes und armes Wesen, ja der Nächste par excellence ist, den es zu lieben gilt.«¹⁷ Man könnte weitere Beispiele für das prophetische Wirken der Bettelmönche heranziehen – nicht zuletzt aus ihrer Lobby-Arbeit am päpstlichen und spanischen Hof im Vorfeld der Bulle *Sublimis Deus* Pauls III. (1537) oder der *Leyes Nuevas* Karls V. (1542). Der Tenor der prophetischen Anklage der Franziskaner und anderer Missionare gegen die Unterdrückung der Indios durch die Spanier, die letztlich dazu führte, manch größeres Übel zu verhüten, war ein doppelter: Zum einen wurden sie nicht müde, die Glaubens- und Zivilisationsfähigkeit der Indios sowie die Einheit des Menschengeschlechts zu verkünden; zum anderen waren sie leidenschaftlich davon überzeugt, dass man nicht zwei Herren, nämlich Gott und dem Mammon, dienen könne; daher seien das Leben und die Seele eines Indianers – so der Franziskaner Juan de Zumárraga, erster Bischof Mexikos –, höher einzuschätzen als alles Gold und Silber.¹⁸

13 Vgl. DELGADO, *Gott* (wie Anm. 2), 143–176. Über die Bischöfe hat Enrique DUSSEL – *Les évêques hispano-américains. Défenseurs et évangélisateurs de l'Indien 1504–1620* (VIEG 58), Wiesbaden 1970 – eine Übersicht zusammengestellt.

14 Vgl. dazu Mariano DELGADO, *Abschied vom erobernden Gott. Studien zur Geschichte und Gegenwart des Christentums in Lateinamerika* (NZM, Supplementa 43), Imensee 1996.

15 MEDINA, *Comunidad* (wie Anm. 12), 253.

16 LAS CASAS, *Werkauswahl*, Bd. 2 (wie Anm. 12), 300.

17 Gustavo GUTIÉRREZ, *Gott oder das Gold. Der befreiende Weg des Bartolomé de Las Casas*, Freiburg 1990, 63f.

18 In einem Brief von Juan de Zumárraga an Kaiser Karl V. aus dem Jahr 1533 kommt dieser Gedanke deutlich zum Tragen. Vgl. *Documentos inéditos del siglo XVI para la*

historia de México, hg. Mariano CUEVAS, México 1914, 17–46, besonders 45; vgl. dazu Giancarlo COLLET, »Wir aber schätzen das Leben und die Seele eines Indianers höher ein als alles Gold und Silber«. Kontext, Ziele und Methoden der Mission, in: SIEVERNICH, *Conquista* (wie Anm. 12), 223–241.

Die Volksnähe der Franziskaner wird auch aus den uns überlieferten indianischen Zeugnissen deutlich.¹⁹ Als erstes fällt darin auf, dass die Indios zwischen den franziskanischen *Teopixqui* (Gottesmännern) und den anderen Spaniern durchaus unterscheiden konnten. Jerónimo de Mendieta hat uns eine eingehende Beschreibung des Eindrucks überliefert, den die Zwölf, als sie erstmals nach México-Tenochtitlán unterwegs waren, bei den mit den Spaniern verbündeten Indios von Tlaxcala hinterließen: »Die Indios liefen hinter ihnen her (wie die Kinder eines Dorfes hinter den Fremden herzulaufen pflegen), und dabei staunten sie sehr, dass diese [die Franziskaner] so schäbig angezogen und so verschieden waren von den ihren Stolz ganz offensichtlich zur Schau stellenden spanischen Soldaten. Und sie fragten einander: ›Was für Menschen sind diese Armseligen? Was für ein Kleid haben sie an? Diese sind nicht wie die anderen Christen aus Kastilien.‹ Und sie wiederholten mehrmals ein indianisches Wort: *Motolinía, motolinía*. Und einer von den Patres, der Toribio de Benavente hieß, fragte einen Spanier, was dieses Wort, das sie so oft wiederholten, zu bedeuten habe. Der Spanier antwortete: ›Pater, *motolinía* bedeutet der Arme oder Armselige.‹ Daraufhin erwiderte Fray Toribio: ›Das wird von nun an mein Name für den Rest meines Lebens sein.‹ Und aus diesem Grund nannte er sich und unterschrieb er von nun an Fray Toribio *Motolinía*.«²⁰ Mendieta, Benaventes bester Schüler, gibt den Sachverhalt im Stil der franziskanischen Heiligenlegenden wieder.

Die Gebets- und Lebensart der Franziskaner wirkten auf die Indios auch befremdlich, wie aus der Beschreibung einer ähnlichen Begebenheit durch den Mestizen Diego Muñoz Camargo hervorgeht. Als die Vornehmen Tlaxcalas beobachteten, wie die Franziskaner beteten, sollen sie gesagt haben: »Diese Armen [*motolinía*] müssen krank oder wahn-sinnig sein; lasst die Armseligen [*motolinía*] schreien; ihr Wahn hat sie gepackt; lasst sie in Ruhe, damit sie ihre Krankheit heilen mögen, so gut sie können; tut ihnen nichts Böses an, denn schließlich und endlich werden sie und die anderen an der Krankheit ihres Wahns sterben; und fragt euch, ob ihr beobachtet habt, wie diese mittags, um Mitternacht und zur vierten Stunde – wenn alle anderen sich erfreuen – schreien und weinen. Zweifellos ist die Krankheit, die sie haben müssen, eine sehr schwere; denn sie sind von allen Sinnen verlassene Männer, suchen sie doch weder Vergnügen noch Freude, sondern nur Traurigkeit und Einsamkeit.«²¹

Alles in allem ergeben die indianischen Zeugnisse jedoch eine erstaunliche Konvergenz zwischen den franziskanischen Idealen und den Sehnsüchten der unteren indianischen Volksschichten, so dass die Minderbrüder zu den von den Indios meistgeliebten Glaubensaposteln avancierten. Zahlreiche Briefe, in denen die Indios gegen die Ablösung der Franziskaner durch den Weltklerus in ihren Siedlungen während der Konsolidierung der kirchlichen Verwaltungsstrukturen in der nachtridentinischen Zeit protestieren, bezeugen letztlich die allgemeine Beliebtheit der strengen, aber liebevollen Söhne des Poverello.²²

19 Sie wurden von Miguel León-Portilla gesammelt und publiziert. Vgl. Miguel LEÓN-PORTILLA, *Los franciscanos vistos por el hombre náhuatl. Testimonios indígenas del siglo XVI*, in: *Estudios de cultura náhuatl* 17 (México 1984) 261-339. Dieser Autor unterscheidet folgende Quellen, in denen die Franziskaner aus indianischer Sicht beschrieben werden. a) Der Form nach: Hand-

schriften in der aztekischen Bilderschrift; Texte in der Sprache der Azteken, aber mit lateinischem Alphabet. b) Dem Inhalt nach: Zeugnisse über die Ankunft der ersten zwölf Franziskaner; die Wechselreden der ersten zwölf mit indianischen Vornehmen; Zeugnisse der von den Franziskanern wegen Häresieverdachts verfolgten Indios; Zeugnisse über die Haltung der Indios angesichts der franziskanischen Missionsarbeit; besondere positive Eindrücke, die manche Franziskaner in der

indianischen Volkserinnerung hinterließen; Beschreibung mancher Probleme zwischen Franziskanern und übrigen Spaniern aus indianischer Sicht.

20 Jerónimo de MENDIETA, *Historia eclesiástica Indiana*, 2 Bde., hg. von Francisco de SOLANO Y PÉREZ-LILA, (Biblioteca de Autores Españoles 260, 261), Madrid 1973, hier Bd. 1, 129.

21 Zitiert nach LEÓN-PORTILLA, *Franciscanos* (wie Anm. 19), 278.

3 Humanisten und Ethnographen

Es wurde bereits erwähnt, dass der Franziskaner und Erzbischof Toledos Jiménez de Cisneros einer der Hauptförderer der Ordensreform in Spanien war. Am 1. September 1499 wurde er von den Katholischen Königen zum Visitor und Reformator der Bettelorden ernannt. An ihm zeigen sich deutlich die für uns heute widersprüchlichen Züge eines Franziskaners der Renaissance: Er war Kirchen- und Ordensreformer, humanistischer Universitätsgründer und Mäzen wissenschaftlicher Projekte wie der in Alcalá erschienenen *Biblia Sacra Polyglotta* (1514-1517). Aber er war auch ein Befürworter der Zwangsmissionierung der besiegten Mauren Granadas, ein millenaristischer Kreuzfahrer und ein strenger Großinquisitor.²³ Wir werden ähnliche Widersprüche in den Franziskanern Mexikos finden; zunächst soll aber ihre humanistische Seite hervorgehoben werden.

Juan de Zumárraga (ca. 1468-1548), der erste Bischof und so auch Inquisitor Mexikos, eröffnete 1539 die erste Druckerei der Neuen Welt als catechetisches Instrument. Aber nicht nur Katechismen und Predigtbücher sollten dort gedruckt werden, sondern auch Grammatiken und Vokabulare der indianischen Sprachen und, man höre und staune, sogar Bibelübersetzungen.²⁴

Spanien gilt als ein Land, das in der Frühen Neuzeit Bibelübersetzungen in die Volkssprache streng verfolgt hat. Aber Mitte des 16. Jahrhunderts waren die Würfel für die spanische Sonderentwicklung noch nicht gefallen. Zumárraga konnte daher 1546 am Ende seiner in Mexiko erschienenen *Doctrina cristiana* mit gesundem Menschenverstand wie freimütig festhalten: »Und ich bin nicht der Meinung derjenigen, die sagen, dass die idiotas und Ungebildeten [= die Laien] die Evangelien und die Episteln nicht in der Sprache eines jeden Volkes lesen sollten. Denn es wäre wohl gegen den Willen Christi, dass seine Lehre und Geheimnisse nicht in der ganzen Welt bekannt werden. Daher meine ich, es wäre zweckmäßig, dass jede Person, gleich wie ungebildet sie wäre, die Evangelien und die Briefe des heiligen Paulus lesen könnte. Gott gebe, dass sie in alle Sprachen übersetzt werden, damit alle Völker, auch wenn sie Barbaren wären, sie lesen könnten. Unserem Herrn gefiele, dass ich dies in meinen Tagen noch erlebe.«²⁵ Die geistige Wende gegen Erasmismus und Kryptoprotentantismus, die um die Mitte des 16. Jahrhunderts in Spanien stattfand, führte zur Entstehung des Index verbotener Bücher sowie zum Verbot der Bibelübersetzung in die Volkssprache – mit verheerenden Folgen für die Bibelkultur in den spanischen Gebieten.²⁶ Zumárraga gehörte zu einer anderen, liberaleren Zeit. Die Tatsache, dass der Humanist Antonio de Nebrija im Jahre 1492 die erste Grammatik des Spanischen als die erste Grammatik einer modernen Sprache überhaupt den Katholischen Königen überreichen konnte,²⁷ verschaffte den spanischen Missionaren des 16. Jahrhunderts einen linguistischen Vorteil: Mit dieser Grammatik als Beispiel konnten sie die Erstellung von Grammatiken und Vokabularen der

22 Vgl. LEÓN-PORTILLA, Franciscanos (wie Anm. 19), 330f; vgl. auch die einschlägigen Briefe in: CUEVAS, *Documentos* (wie Anm. 19); *Cartas de religiosos de Nueva España, 1539-1594*, hg. V.J. GARCÍA ICAZBALCETA (Nueva colección de documentos para la historia de México, Bd. 1), México 1886; *Código Mendieta*. Documentos franciscanos. Siglos XVI y XVII, 2 Bde., México 1971, hier Bd. 1.

23 Vgl. Mariano DELGADO, Ximenes de Cisneros, Francisco, in: *TRE*, Bd. XXXVI, Berlin 2004, 430-432 (dort Lit.).

24 Vgl. Román ZULAICA GÁRATE, *Los franciscanos y la imprenta en México en el siglo XVI*, México 1991.
25 Juan de ZUMÁRRAGA, Suplemento del catecismo o enseñanza del cristiano (segunda parte de la »doctrina cristiana« más cierta y verdadera para gente sin erudición y letras ...«), in: Juan Guillermo DURÁN (Hg.), *Monumenta catechetica hispano-*

americana. Siglos XVI-XVIII, 2. Bde., Buenos Aires 1990, Bd. 1, 115-159, 159.

26 Vgl. dazu Mariano DELGADO, Die spanischen Bibelübersetzungen in der Frühen Neuzeit, in: *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte* 101 (2007) 209-224; DERS., Spanische Inquisition und Buchzensur, in: *Stimmen der Zeit* 224 (2005) 461-474.

27 Antonio de NEBRIJA, *Gramática de la lengua castellana*, Salamanca 1492 (Faksimile: Madrid 1992).

indianischen Sprache in Angriff nehmen. Die Absicht war hier freilich nicht primär eine philologische, sondern eher eine missionarische. Die Missionare verstanden von Anfang an, dass sie die indianischen Sprachen und Kulturen studieren sollten, wenn sie die neuen Völker gründlich evangelisieren wollten. Gerade die Franziskaner Mexikos haben sich hier als Pioniere hervorgetan – wie später auch der Franziskaner Juan de Plasencia auf den Philippinen. Mit Georges Baudot kann man von einer »spirituellen Entdeckung« Mexikos durch die Minderbrüder sprechen.²⁸ Abgesehen von den Grammatiken und Vokabularen verdienen zwei Früchte dieser Entdeckung besondere Erwähnung:

1 Das Vorantreiben ethnographischer Studien der altamerikanischen Kulturen in doppelter Absicht: einerseits um nach der gründlichen Beseitigung des verborgenen Götzendienstes und des keimenden Synkretismus der Indios – wie der Arzt die Krankheiten, so wollten die Franziskaner auch das, was sie für eine religiöse Krankheit hielten, ausrotten – durch eine bessere Kenntnis ihrer alten Religionen eine tiefere Katechisierung zu ermöglichen; andererseits aber um die großen Leistungen einer unterworfenen und – ansonsten allgemein – verachteten Kultur zu rehabilitieren. Diese Rehabilitierungstendenz ging so weit, dass die Franziskaner das biblische Erwählungsbewusstsein der spanischen Nation auf die Indios Mexikos übertrugen, die ihnen nun eher als die eigenen Landsleute das auserwählte Volk des 16. Jahrhunderts zum Wohle von Menschheit und Kirche zu sein schienen. Beide Motive kommen am deutlichsten im Werk *Historia General de las cosas de Nueva España* des Bernardino de Sahagún (1500-1590) zum Tragen.²⁹ Seine Arbeitsmethode, die als Geburtsstunde der modernen Ethnographie betrachtet werden kann, bestand in der Sammlung von vielfältigen Informationen aus der mündlichen Überlieferung vor Ort sowie in der mehrfachen Auswertung und Kontrolle der Ergebnisse durch Vergleiche des Inhaltes und der Form mit Hilfe seiner aztekischen Mitarbeiter: »Alle Dinge, die wir besprachen, gaben sie mir in Form von Bildern, denn dies war die Schrift, die sie in der Vergangenheit verwendet hatten, und die Grammatiker erklärten sie in ihrer Sprache, indem sie die Erklärungen unter die Bilder schrieben. Diese Originale besitze ich noch heute.«³⁰ Dann wurde das gesammelte Material ins Spanische übersetzt.³¹

2 Die ersten Franziskaner der Mexikokommission gründeten 1536 Kollegien, um die Kinder indianischer Vornehmer in Lesen und Schreiben, Latein, Grammatik und Rhetorik, Logik und Philosophie, Musik und indigener Medizin zu unterrichten. Das unmittelbare Ziel bestand sicherlich darin, einfach herauszufinden, wie lernfähig die Indios waren; man

28 BAUDOT, *Utopia* (wie Anm. 6), 83ff. Vgl. auch u. a. Tzvetan TODOROV, *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*, Frankfurt am Main 1985.

29 Er betont im Vorwort auch den zweiten Aspekt deutlich: »So werden sie für Barbaren gehalten und für ein Volk niedrigster Vollkommenheit, wobei sie doch in Wahrheit in den Dingen der Staatsordnung viele andere Nationen, die sich für große Staatswesen halten, übertreffen, mit Ausnahme einiger willkürlicher Ungerechtigkeiten, die ihre Regierungsweise enthält.« Bernardino de SAHAGÚN, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 2 Bde., hg. von Juan Carlos TEMPRANO (Crónicas de América 55a, 55b), Madrid 1990, hier Bd. 1, 3. BAUDOT, *Utopia* (wie Anm. 6)

untersucht das ethnographische Werk von Andrés de Olmos, Toribio de Benavente (Motolinía), Martín de la Coruña, Francisco de Las Navas und Bernardino de Sahagún. Letzterer ist wohl der bekannteste franziskanische Ethnograph des 16. Jahrhunderts geworden, aber nicht der erste. Diese Ehre kommt vielmehr Andrés de Olmos zu, von dem MENDIETA – *Historia* (wie Anm. 20), Bd. 1, 47 – sagt, er sei die Quelle gewesen, »aus der alle Flüsse, die diese Materie behandelten, entsprangen«. Uns hat allerdings kein Originalmanuskript von ihm erreicht. Was wir über sein Werk wissen, verdanken wir der Abschreibetätigkeit MENDIETAS (ebd.) und LAS CASAS (*Apologetica historia sumaria*, Obras completas 6, 7 und 8, Madrid 1992). Auch Las Casas

schätzte ihn außerordentlich.

30 SAHAGÚN, *Historia* (wie Anm. 29), Bd. 1, 62.

31 Die Zensurmaßnahmen unter Philipp II. führten dazu, dass jene ethnographischen Werke über die indianischen Kulturen Amerikas, die ein positives Licht auf die vorspanische Vergangenheit warfen und so das Eroberungsargument entkräfteten, bei den Indios handelte es sich ausnahmslos um unzivilisierte Barbaren, erst im 19. Jahrhundert erscheinen konnten. Am 22. April 1577 wurde dem Vizekönig Mexikos befohlen, alle Versionen des Manuskriptes des Franziskaners Bernardino de Sahagún über die Religion und Kultur der Azteken »äußerst behutsam und schnell« zu kopifizieren, »ohne dass davon Originale oder

hegte aber bestimmt auch den Traum, einen einheimischen Klerus heranbilden zu können. Von Anfang an war das Projekt umstritten, aber nach dem Prozess gegen den Kaziken Don Carlos Ometochtzin 1539³² wurde für die Franziskaner klar, dass auch die in der Grammatik begabtesten Indios eher zur Ehe als zur Ehelosigkeit neigten, wie Bischof Juan de Zumárraga 1540 in einem »Rechtfertigungs-Brief« an Karl V. festhielt, in dem er aus diesem Grund das Kolleg Santiago Tlatelolco (Mexiko-City) zur Disposition stellte. Ab 1546 übertrugen die Franziskaner die Leitung des Kollegs an die Einheimischen. Aber in den 40er und den 60er Jahren stand es unter Dauerbeschuss der Antiindigenisten aus dem Orden. Aufgrund schlechter Ergebnisse sahen sich die Franziskaner 1570 gezwungen, das Kolleg erneut zu übernehmen bzw. neu zu gründen. Es bestand bis ins 17. Jahrhundert hinein. In diesem Kolleg fand eine erstaunliche gegenseitige Kulturvermittlung statt: Es konnte aber der Kirche Mexikos kaum einen Priester schenken.

Sahagún, der von Anfang an im besagten Kolleg Lehrer war und die Indios sehr schätzte, fasst die Argumente für und wider das Kolleg zusammen: »Die Spanier [...] meinten aus Erfahrung, dass niemand imstande wäre, so unbegabten Menschen Grammatik zu lehren. Nachdem man aber mit ihnen zwei oder drei Jahre gearbeitet hatte, lernten sie alle Teile der Grammatikkunst sowie Lateinisch sprechen und verstehen, ja sogar Lateinisch zu schreiben und epische Gedichte zu verfassen. [...] Als die Laien und die Kirchenleute sahen, dass diese [die Indios] Fortschritte machten und weitere Begabungen erkennen ließen, begannen sie, dieser Sache zu widersprechen und viele Einwände zu erheben, um ihren Fortgang zu verhindern. [...] Sie sagten, dass man diese, da sie ja nicht Priester werden sollten, die Grammatik auch nicht lehren sollte, denn das hieße, sie in Gefahr der Häresie zu bringen; bei der Lektüre der Heiligen Schrift würden sie daraus entnehmen, dass die alten Patriarchen viele Frauen hatten und dass dies auch ihrem eigenen Brauch entsprach, weshalb sie nicht werden glauben wollen, was wir ihnen jetzt predigten, dass nämlich ein jeder nicht mehr als eine Frau haben darf und mit ihr kirchlich verheiratet sein sollte (in facie ecclesiae). Sie erhoben weitere Einwände dieser Art, auf die man antwortete, dass wir, auch wenn sie nicht Priester werden sollten, erfahren wollten, wie weit ihre Begabung reiche. [...] Denjenigen, die meinten, wir würden sie in die Gefahr der Häresie bringen, sagten wir, dass wir nicht dies, sondern genau das Gegenteil beabsichtigten, nämlich dass sie die Glaubenssachen besser verstehen; und da sie ja einem christlichen Fürsten unterworfen waren, wäre es ein Leichtes, jeder Häresiegefahr Abhilfe zu schaffen.«³³

Kopien übrig bleiben, und gut gesichert bei der ersten Gelegenheit an Unseren Indienrat zu senden, damit sie darin geprüft werden; und Ihr seid hiermit gewarnt, auf keinen Fall zu erlauben, dass irgendeine Person in irgendeiner Sprache Schriften verfasst, die über den Aberglauben und die Lebensart, die diese Indios hatten, denn so ist es dem Dienst Gottes, Unseres Herrn, sowie Unseres Dienstes förderlich.« Fermín de los REYES GÓMEZ, *El libro en España y América. Legislación y censura (siglos XV–XVII)*, 2 Bde., Madrid 2000, Bd. 2, 821. Vgl. dazu DELGADO, Inquisition (wie Anm. 26).

32 Don Carlos wurde von den Franziskanern erzogen, aber er revoltierte gegen ihre Religion und Lebensart: »Es ist aber nicht ratsam, dass wir

auf das schauen, was uns die Patres predigen. Sie betreiben ihren Beruf, legen Nachdruck darauf und strengen an, keine Frauen zu haben und schätzen die Dinge der Welt und die Frauen gering. Die Patres mögen tun, was sie predigen, zu guter Stunde, denn es ist ihre Aufgabe; unsere Aufgabe allerdings ist dies nicht.« VON DER BEY, *Menschen* (wie Anm. 1), 226f. Vgl. die Akten des Prozesses in: *Proceso criminal del Santo Oficio de la Inquisición, y del Fiscal en su nombre, contra Don Carlos, indio principal de Tezcuco*, hg. von Luis GONZÁLEZ OBREGÓN (Publicaciones del Archivo General y Público de la Nación 1), México 1910. Don Carlos bezahlte 1539 sein Aufbegehren mit dem Ketzertod auf dem Scheiterhaufen nach einem beschämenden

Prozess, in dessen Verlauf die Franziskaner auch nicht davor zurückscheuten, den eigenen Sohn gegen den Vater aussagen zu lassen. Humanisten und Ethnologen wie die genannten Juan de Zumárraga und Bernardino de Sahagún, aber auch Alonso de Molina, Autor einer wirkungsreichen Grammatik und eines Katechismus auf Náhuatl, waren als Richter und Interpreten am Prozess beteiligt. Die Krone tadelte Zumárraga für seine Strenge, denn gegenüber den Indios als neuen Christen sollte man vielmehr Milde und Geduld walten lassen.

33 Klaus KOSCHORKE / Frieder LUDWIG / Mariano DELGADO (Hg.), *Außereuropäische Christentumsgeschichte. Asien, Afrika, Lateinamerika 1450–1990* (Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen 6), 2., durchge-

4 Pioniere der Missionsmethoden

»Die Sorge und den Einfallsreichtum, der in diesem Neu-Spanien [Mexiko] hinsichtlich der Lehre und Unterweisung der Eingeborenen zu deren Christianisierung an den Tag gelegt wurde, hat es in dem Maße bei keinem anderen Volk der Welt gegeben.«³⁴ Diese Worte, mit denen Jerónimo de Mendieta um 1600 das Wirken der Franziskaner Mexikos beschrieb, sind kaum übertrieben. Bei der Mexikomission bedienten sich die Franziskaner der Kinder der Vornehmen, die sie in besonderen Schulen auf die Missionsarbeit vorbereiteten. Neben der Übersetzung der wichtigsten Gebete und Glaubenslehren in die indianischen Sprachen verwendeten die Franziskaner in den Anfängen auch Bilderkatechismen auf der Grundlage der aztekischen Bilderschrift. Viele davon sind erhalten und zeugen von der Inkulturationsfähigkeit und der Pionierarbeit der Franziskaner in den Missionsmethoden.³⁵

Mendieta berichtet weiter: »Sie [die Kinder] besaßen ein so gutes Gedächtnis, dass sie nach ein- oder zweimaligem Hören die Geschichte eines Heiligen im Gedächtnis behielten und diese im nachhinein mit großer Anmut, sehr beherzt und wirkungsvoll erzählten. [...] Es ist ja bereits gesagt worden, mit welcher Leichtigkeit die von unseren Ordensleuten unterrichteten Kinder die christliche Lehre sich aneigneten. Auch einige von außerhalb konnten sie ihrer Begabung wegen in wenigen Tagen nach der üblichen Methode lernen, die darin besteht, dass der Unterrichtende sagt: *Pater noster*, und die Schüler antworten auch: *Pater noster*. Darauf: *qui es in coelis*, und so fortfahrend. [...] Andere wählten eine für mein Empfinden schwierigere, wenn auch unterhaltsamere Methode, wobei sie die Worte verwendeten, die in ihrer Sprache etwas mit der lateinischen Aussprache gemein hatten, die sie dann auf einem Papier in der Reihenfolge aufschrieben; nicht die Worte, sondern die Bedeutungen, denn sie kannten keine Buchstaben, sondern lediglich Bilder, und so verstanden sie sich mit Hilfe der Zeichen. Wir wollen uns ein Beispiel dafür ansehen. Das Wort, das in ihrer Sprache der Aussprache von *Pater* am nächsten kommt, ist *Pantli*, das soviel wie das Fähnchen bedeutet, mit dem sie die Zahl zwanzig kennzeichnen. Um sich an die Vokabel *Pater* zu erinnern, setzen sie das Fähnchen, das *Pantli* entspricht, und sagen dabei *Pater*. Dem *noster* entspricht in ihrer Sprache am ehesten *Nochtli*, der Name für das, was die Spanier hier *Tuna*, in Spanien aber westindische Feige nennen, eine grüne Schalenfrucht, außen voller Stacheln, die denjenigen, der sie pflücken will, sehr schmerzhaft stechen. So zeichnen sie, um sich an die Vokabel *noster* zu erinnern, nach dem Fähnchen eine Feige, die sie *Nochtli* nennen, und so fahren sie fort bis zum Ende des Gebetes. [...] Was ich hier beschreibe, geschah zu Beginn der Bekehrung; später dann hat man ihnen an allen Sonn- und verpflichtenden Feiertagen vor der Ansprache und vor der Messe die christliche Lehre zwei oder dreimal vorgetragen (und tut es noch), wenn alles Volk im Kirchhof beisammen stand.«³⁶

Diese – zunächst in Mexiko erprobten – Methoden wurden auch im übrigen Lateinamerika und auf den Philippinen praktiziert. Da die Missionsarbeit auf diesem Archipel erst

sehene Auflage, Neukirchen-Vluyn 2006, 241. Vgl. dazu auch: Robert RICARD, *La conquista espiritual de México*. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523–1524 a 1572, México 1986; Lino GÓMEZ CANEDO, *La educación de los marginados durante la época colonial*. Escuelas y colegios para indios y mestizos en la Nueva España, México 1982; José María KOBAYASHI, *La educación como conquista*. Em-

presa franciscana en México, México 1985; Miguel MATHES, *Santa Cruz de Tlatelolco*. La primera biblioteca académica de las Américas, México 1982; Mario CAYOTA, *Siembra entre brumas*. Utopía franciscana y humanismo renacentista. Una alternativa a la conquista, Montevideo 1990; Cecilia FROST, *La historia de Dios en las Indias*. Visión franciscana del Nuevo Mundo, México 2002.

34 KOSCHORKE / LUDWIG / DELGADO, *Christentumsgeschichte* (wie Anm. 33), 230.

35 Vgl. dazu klassisch: Pedro BORGES, *Métodos misionales en la Cristianización de América*. Siglo XVI, Madrid 1960.

36 KOSCHORKE / LUDWIG / DELGADO, *Christentumsgeschichte* (wie Anm. 33), 230.

Ende des 16. Jahrhunderts aufgenommen wurde, konnten die Franziskaner aus den Fehlern der Mexikokommission lernen und ihre Missionsmethoden perfektionieren. Bereits 1580 hatte Juan de Plasencia in allen Franziskanermissionen auf den Philippinen Schulen gegründet, in denen die Kinder, die später zu seinen engsten Mitarbeitern und Multiplikatoren zählen sollten, mit sehr viel Einfallsreichtum alphabetisiert wurden. Mangels des entsprechenden Materials wurde oft auf dem Sand und auf den Blättern der Kokospalmen geschrieben! In der Forschung wird den Franziskanern (und Jesuiten) auf den Philippinen bescheinigt, dass sie die »Lancaster-Methode«, die im 19. Jahrhundert in den Schulen Englands erfolgreich verwendet wurde, um drei Jahrhunderte vorweg genommen haben.³⁷

Aber auch die berühmte »Reduktionsmethode« ist am Anfang wie am Ende der frühneuzeitlichen Mission mit den Franziskanern verbunden. Zunächst war es der Dominikaner Pedro de Córdoba, der bereits 1515 von einer rein apostolischen Mission ohne vorhergehende Eroberungen und ohne Soldatenschutz träumte. Er begeisterte Dominikaner und Franziskaner zur Erprobung dieser Methode an der Perlenküste Venezuelas. Auch der Weltpriester Bartolomé de Las Casas versuchte dort die friedliche Mission sowie später als Dominikaner im »Kriegsland« Mittelamerikas, d. h. in den heutigen Bistümern Chiapas und Verapaz. Zur selben Zeit bemühten sich die Franziskaner Mexikos um das, was Juan de Zumárraga die »conquista espiritual« nannte, d. h. um die Gründung von Christendörfern unter der Kirchenglocke, wenn auch nicht ohne paternalistischen Zwang. Die ganze franziskanische Mexikokommission ist bekanntlich von Robert Ricard als eine »conquista espiritual« bezeichnet worden. Las Casas konnte den Begriff »conquista« nicht leiden, da er ihn für »tyrannisch, mohammedanisch, missbräuchlich, ungeeignet und höllisch« hielt.³⁸ Er kritisierte auch den paternalistischen Zwang der Franziskaner, die vor Inquisitionsprozessen wie beim genannten Don Carlos oder vor Züchtigungsmethoden nicht zurückschreckten, und ihren nicht gerade zimperlichen Umgang mit den Vertretern und Symbolen indianischer Religionen.³⁹ Aber alles in allem kann gesagt werden, dass die Franziskaner bei der Mexikokommission des 16. Jh. die Reduktionsmethode vielfach und erfolgreich praktiziert haben. Als die Jesuiten zu Beginn des 17. Jahrhunderts mit ihrer Reduktionsarbeit anfangen, versuchten sie aus der Arbeit der Franziskaner zu lernen. Es ist kein Zufall, dass Antonio Ruiz de Montoya, der erste Provinzial der Jesuiten im Gebiet des Paraguay, das Wirken der Gesellschaft Jesu in den Reduktionen als »conquista espiritual« historisierte.⁴⁰ Ebenso wenig ist es ein Zufall, dass bei der Vertreibung der Jesuiten viele Reduktionen von den Franziskanern übernommen wurden.

Von der Selbständigkeit der Franziskaner bei der Handhabung der Reduktionsmethode zeugt auch die Tatsache, dass um 1800 Fray Junípero de Serra in Nordkalifornien zwischen San Diego und San Francisco nach dieser Methode ein Christendorf nach dem anderen gründete. Serra selbst berichtet folgendermaßen über seine Arbeit: »Dank der Glaubenspredigt geben sie nach und nach die Vielweiberei auf und werden zu unserem hlg. katho-

37 Vgl. John Leddy PHELAN, *The Hispanization of the Philippines. Spanish Aims and Filipino Responses, 1565-1700*, Madison 1959, 58; Mariano DELGADO / Lucio GUTIÉRREZ, *Die Konzilien auf den Philippinen* (Konziliengeschichte, Reihe A: Darstellungen), Paderborn u. a. 2008.

38 Bartolomé de LAS CASAS, *Werkauswahl*, Bd. 3/1, hg. von Mariano DELGADO, Paderborn 1996, 387.

39 Nicht zuletzt an die Franziskaner der Mexikokommission richtet Las Casas seine kryptische Kritik am Ende seines Werkes »Die einzige Art der Berufung aller Völker zur wahren Religion«: »Die Geistlichen, die sich in der Predigt und Unterrichtung der Indios unserer westindischen Welt widmen, indem sie versuchen, diese Indios wegen irgendeiner von ihnen vor oder nach ihrer Bekehrung begangenen Sünde – sei es mit eigener Hand oder auf ihren Befehl hin von fremder

Hand – durch Peitschen, Fesseln, körperliche Strafen und indem sie ihnen Angst einjagen, zu bessern, ja gar zu bestrafen, irren und verschulden sich sehr – auch dann, wenn sie die Macht und Autorität von Bischöfen haben mögen.« Bartolomé de LAS CASAS, *Werkauswahl*, Bd. 1, hg. von Mariano DELGADO, Paderborn 1994, 330f.

40 Vgl. Antonio RUIZ DE MONTOYA, *La conquista espiritual del Paraguay*, Rosario (Argentinien) 1989.

lischen Glauben zusammengeführt; und alle, die zum Glauben zusammengeführt wurden, leben in einer Ortschaft unter der Kirchenglocke und gehen zweimal am Tag in die Kirche, um die Christenlehre zu beten. Was sie an Weizen, Mais und Bohnen usw. ernten, ist Gemeindeeigentum.«⁴¹

5 Verteufelung der indianischen Religionen

Die Franziskaner haben im Allgemeinen eine dämonologische Sicht der indianischen Religionen vertreten. Der 1529 nach Mexiko gekommene Bernardino de Sahagún hat um 1564 aus in Spanisch überlieferten Gesprächsnotizen und aztekischen Quellen ein Religionsgespräch (in spanischer und mexikanischer Sprache) literarisch rekonstruiert, das im Jahre 1524 zwischen den ersten zwölf Franziskanern der Mexikokommission und aztekischen Priestern und Adligen stattfand. Bei der Begegnung mit den indianischen Religionen befürworteten die Franziskaner anfänglich das irenische Modell der Religionsgespräche, das in der Alten Kirche, aber auch im Schatten der militanten Kreuzzugstheologie des Mittelalters und der drohenden Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts⁴² praktiziert wurde. Kaum in Mexiko angekommen, absolvieren die ersten zwölf Franziskaner ein mehrere Tage dauerndes Religionsgespräch mit aztekischen Vornehmen und Priestern.⁴³ Inhalt und Verlauf des Gesprächs sind jedoch ein Beleg dafür, dass Befürworter dialogaler Begegnungsmodelle im Schatten der bereits erfolgten politischen *Conquista* letztlich der Versuchung nicht widerstehen konnten, auf die zur Verfügung stehenden Druckmittel des christlichen Staates zurückzugreifen. Einer Versuchung, der – spätestens seit dem Donatistenstreit⁴⁴ – das nachkonstantinische Christentum nur selten zu entfliehen vermochte. Dieser grundlegende Unterschied zum wahrlich irenischen Verhalten eines Paulus auf dem Areopag, eines Franz von Assisi am Hof des Sultans in Damiette 1219 oder der Jesuiten bei den japanischen Bonzen lässt das Religionsgespräch der Franziskaner schließlich zu einer Art »geistlichem *Requerimiento*« im Namen des stärkeren christlichen Gottes werden.⁴⁵

Das Gespräch fängt viel versprechend an: Die Franziskaner versuchen den Azteken klarzumachen, dass sie selbst keine »aus dem Meer gekommenen weißen Götter« seien, sondern nur »Menschen so wie ihr«: »Schaut uns nicht als etwas Höheres an! Denn wir sind auch

41 KOSCHORKE / LUDWIG / DELGADO, *Christentumsgeschichte* (wie Anm. 33), 258.

42 Diese Zeit ist »die Ära der Religionsgespräche« genannt worden. Vgl. Friedrich Wilhelm KANTZENBACH, *Einheitsbestrebungen im Wandel der Geschichte*, Gütersloh 1979, 53-74.

43 Vgl. Bernardino de SAHAGÚN, *Coloquios y doctrina cristiana con que los doce frailes de San Francisco, enviados por el papa Adriano VI y el emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España ...*, hg. von Miguel LEÓN PORTILLA, México 1986; *Sterbende Götter und christliche Heilsbotschaft*. Wechselreden indianischer Vornehmer und spanischer Glaubensapostel in Mexiko 1524. »Coloquios y doctrina cristiana« des Fray Bernardino de SAHAGÚN aus dem Jahre 1564. Spanischer und mexikanischer Text mit deutscher Über-

setzung von Walter LEHMANN. Aus dem Nachlass hg. v. Gerdt KUTSCHER (Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas aufgezeichnet in den Sprachen der Eingeborenen 3), Stuttgart 1949. Es spricht vieles dafür, dass wir es nicht mit einem »Gesprächsprotokoll« zu tun haben, sondern mit einer literarischen Überarbeitung. Die variantenreichen Náhuatl-Bezeichnungen des christlichen Gottes setzen nämlich eine Kenntnis dieser indianischen Sprache voraus, die die gerade angekommenen Franziskaner 1524 nicht haben konnten. Sahagún und seine aztekischen Mitarbeiter haben vierzig Jahre später eher ein »literarisches Paradigma« der vielen »Religionsgespräche« nachgezeichnet, die in den ersten Jahren der geistlichen Eroberung Mexikos stattgefunden haben. Über die *Coloquios* von SAHAGÚN gibt es inzwischen eine ansehnliche

Anzahl von Studien. Vgl. Laurenz KILGER, Die Gespräche der 12 Franziskaner in Mexiko 1524, in: *NZM* 7 (1951) 231-233; Hans WISSMANN, *Sind die Götter auch gestorben*. Das Religionsgespräch der Franziskaner mit den Azteken von 1524 (Missionswissenschaftliche Forschungen 15), Gütersloh 1981; Richard NEBEL, *Altmexikanische Religion und christliche Heilsbotschaft*. Mexiko zwischen Quetzalcóatl und Christus (NZM, Supplementa 40), Immensee 1983; Michael SIEVERNICH, Inkulturation und Begegnung der Religionen im 16. Jahrhundert, in: *Entdeckung des Evangeliums in Lateinamerika* (Adveniat: Zeugnisse, Berichte, Kommentare 14), Essen 1990, 28-47; DURÁN, *Monumenta* (wie Anm. 25), Bd. 1, 300-351; Miguel LEÓN-PORTILLA, Estudio introductorio, in: SAHAGÚN, *Coloquios* (wie Anm. 43), 13-30; Ana

bloß euresgleichen, auch nur Untertanen, auch wir sind Menschen so wie ihr, keineswegs sind wir Götter, auch auf der Erde sind wir beheimatet, auch wir trinken Wasser, auch wir essen, auch wir leiden Kälte (und) Hitze, auch wir sind sterblich, vergänglich.«⁴⁶

Die Analogie zu der in Apg 14,11-18 überlieferten Episode von Paulus und Barnabas in Lystra drängt sich auf, aber der verheißungsvolle apostolische Weg wird alsdann verlassen, indem die Franziskaner sich als Gesandte des Papstes vorstellen, die die Indios über den einzig wahren Gott zu unterrichten haben, und ihnen zugleich jede bisherige Kenntnis des wahren Gottes radikal absprechen: »des Herrn des Himmels, des Herrn der Erde, dessen, durch den alles lebt, den ihr nimmer kennen lerntet.«⁴⁷

In der Apostelgeschichte 14,15 lesen wir zwar auch, wie sich Paulus und Barnabas veranlasst sehen, zu den Lystranern, die sie für »Götter in Menschengestalt« halten, zu sagen: »Männer, was tut ihr? Auch wir sind nur Menschen, von gleicher Art wie ihr; wir bringen euch das Evangelium, damit ihr euch von diesen nichtigen Götzen zu dem lebendigen Gott bekehrt, der den Himmel, die Erde und das Meer geschaffen hat und alles, was dazu gehört«. Doch im selben Atemzug schlagen die Apostel die schöpfungstheologische Brücke zu einer positiven Beurteilung der vorchristlichen Religionsgeschichte, indem sie hinzufügen: »Er [der wahre Gott des Evangeliums] ließ in den vergangenen Zeiten alle Völker ihre Wege gehen. Und doch hat er sich nicht unbezeugt gelassen: Er tat Gutes, gab euch vom Himmel her Regen und fruchtbare Zeiten; mit Nahrung und mit Freude erfüllte er euer Herz« (Apg 14,16-17).

Es wäre nahe liegend gewesen, daran anzuknüpfen, denn die aztekischen Priester beklagen sich bitter über die christliche Verachtung ihrer religiösen Traditionen: »Ihr sagtet uns, dass wir den Herrn des Mit und Bei, den Herrn des Himmels und der Erde nicht kennen. Ihr sagtet, dass unsere Götter nicht wahre Götter sind. Es ist ein neues (unerhörtes) Wort, was ihr sprachet, und darüber sind wir bestürzt, daran nehmen wir Anstoß. Denn unsere Ahnen [...] sprachen nicht so. [...] Sie sagten: Dies sind die Götter, durch die alles lebet, sie erwiesen uns Gnade. [...] Und sie sagten: Diese sind es, die uns unseren Unterhalt geben: unser Abendessen, unser Frühstück, insgesamt Trank und Speise, die Lebensmittel, Maiskörner, Bohnen, Melden, Salbei. Sie sind, die wir bitten um Wasser, um Regen, wodurch es gedeiht auf Erden.«

Daraufhin antworten die Franziskaner aber wie einst Augustinus in *De civitate Dei*⁴⁸ mit einem Hinweis auf das faktische Argument: »Vernehmet es, wenn es wirklich

de ZABALLA BEASCOECHA, *Transcultura y misión en Nueva España*. Estudio histórico-doctrinal del libro de los »Coloquios« de Bernardino de Sahagún, Pamplona 1990; Christian DUVERGER, *La conversion des indiens de Nouvelle Espagne, avec les »Colloques des Douze« de Bernardino de Sahagún* (1564), Paris 1987; José Benigno ZILLI MÁNICA, La argumentación religiosa en los »coloquios y doctrina cristiana« de fray Bernardino de Sahagún, in: *Saber novohispano 2* (Zacatecas 1995) 33-43; Jorge KLOR DE ALVA, La historicidad de los »Coloquios« de Sahagún, in: *Estudios de cultura náhuatl* 15 (México 1982) 147-187; Danièle DEHOUE, Un diáologo de sordos. Los »coloquios« de Sahagún, in: *Estudios de cultura náhuatl* 33 (México 2002) 185-216.

44 411 wurde in Karthago ein Religionsgespräch abgehalten, an dem 286 katholische und 279 donatistische Bischöfe teilnahmen. Augustinus bzw. Petilian waren die Wortführer. Als das erwartete Ergebnis ausblieb, »griff die Staatsgewalt energisch ein (Todesstrafe für Versammlungen, Aberkennung der bürgerlichen Rechte)«. L. UEDING, Donatisten(streit), in: *LThK*, Bd. 3, 506.

45 »Requerimiento« (Aufforderung) wurde die Conquistadores-Proklamation genannt, mit der diese ab 1513 die Indios zur freiwilligen Anerkennung des Papstes als Oberhaupt der ganzen Welt und der spanischen Könige als Oberherren und Könige der ihnen von jenem gewährten Inseln und Festländer formell aufgefordert haben – bei Androhung des Krieges mit Feuer und Schwert und der Versklavung im Falle einer Verwei-

gerung dieser Anerkennung. Vgl. Text des Requerimiento in: LAS CASAS, *Werkauswahl*, Bd. 2 (wie Anm. 12), 247-248.

46 *Sterbende Götter* (wie Anm. 43), 74.

47 *Sterbende Götter* (wie Anm. 43), 76f.

48 Angesichts der verbliebenen Heiden seiner Zeit, die nach Wunder oder Zeichen für die Überlegenheit des christlichen Gottes verlangten, verwies Augustin auf den faktischen Erfolg des Christentums: »Magnum est ipse prodigium, qui mundo credente non credit« (Wer immer noch Wunder braucht, um sich zum Glauben zu entschließen, »ist selber eine gar wunderliche Erscheinung, da er nicht glaubt, wo alle Welt glaubt«). AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, XXII, Kap. 8: CCL 48/815.

wahre Götter sind: würden wir etwa nicht auch sie um unseren menschlichen Unterhalt bitten? Und würden sie nicht bereits überall auf Erden auch angerufen, angebetet werden?«

Nachdem die Franziskaner den goldenen Weg der natürlichen Gotteserkenntnis verlassen haben, vermögen sie nur noch eine fragwürdige Geschichtstheologie des »erobernden Gottes« zu entwerfen. Sie betonen mit Nachdruck, dass die Azteken keine Kenntnis des wahren Gottes hätten und ihn folglich weder verehrten noch fürchteten; vielmehr hätten sie ihn mit unzähligen Opferpraktiken »gekränkt«, so dass sie nun »in seiner Ungnade und in seinem Zorn« verharrten. Die Spanier erscheinen konsequenterweise als Untertanen des wahren Gottes und Vollstrecker seines Gerichtes über die Azteken: »So würdet ihr bestraft dafür, dass ihr verschloßet die vielen (nicht nur wenigen) Kränkungen gegen Ihn (Gott), die ihr ständig verübet.«⁴⁹

Zu diesem Bild passt auch, dass die indianischen Götter allesamt für »schwarze«, »schmutzige«, »ekelhafte« *Teufel* gehalten werden, die von den Indios nun »verabscheut«, »verachtet«, »verwünscht« und »bespuckt« werden sollen.⁵⁰ Der theologische Diskurs der Franziskaner gipfelt einerseits in der Datierung des indianischen Götzendienstes *ab initio* durch Abstammung ihrer Götter von den gefallenen Engeln sowie andererseits in dem theologischen Anspruch, diese These durch die Bibel belegt zu wissen: »Darum jetzt seid gewiss in eurem Herzen, dass insgesamt von allen, die ihr als Götter verehrt, da keiner der (wahre) Gott ist, keiner Der, durch den man lebt. Denn alle sind sie Teufel.«⁵¹

Freilich, die Franziskaner vergessen nicht, die Grenze zur Theologie des *Requerimiento* oder *Conquistadores*-Proklamation zu ziehen. Sie betonen, dass die Indios für sie keineswegs mit den Muslimen oder Ketzern zu vergleichen sind, sondern eine neue Art von »unwissenden« Heiden darstellen: Da das Gottesbuch, das Gotteswort niemals vorher zu ihnen gelangte, seien die Indios wie Blinde, wie Taube, die gleichsam in der Zeit der Nacht, der Finsternis gelebt hätten, womit ihre Sünde schließlich nicht allzu groß sei. Für den Fall aber, dass sie weiterhin das Christentum nicht annehmen und beim Götzendienst verharren wollen, zögern die Franziskaner nicht, nach dem Denkmuster des *Requerimiento* den Indios die nähere Bekanntschaft mit dem »erobernden Gott« der Christen anzukündigen: »Und Gott, der angefangen hat mit eurer Vernichtung, wird es zu Ende führen, so dass ihr ganz zugrunde gehen werdet.«⁵²

Die Anklagetheologie lief also auch bei den Franziskanern darauf hinaus, die Indios in eine Kollektivschuld zu verstricken und in den Spaniern das historische Werkzeug zu sehen, um an jenen das Gericht bzw. den Zorn Gottes vorwegzunehmen. Eine bestimmte Interpretation der Theologieggeschichte ließ diese Schlüsse durchaus zu.

49 *Sterbende Götter* (wie Anm. 43), 80.

50 *Sterbende Götter* (wie Anm. 43), 87, 88, 90, 122, 129, 131, 134, 93. Die meisten Bettelmönche, so etwa auch der Dominikaner Pedro de Córdoba, geistliches Vorbild des Las Casas und Verfasser eines einflussreichen Katechismus zur Missionierung der Indios, sind vom teuflischen Charakter der indianischen Religionen überzeugt. Córdoba schreibt z. B. in seinem Katechismus: »Darum müsst ihr alle erkennen und wissen, dass alle, die

ihr als Götter angebetet habt, Dämonen sind, die euch getäuscht haben.« DURÁN, *Monumenta* (wie Anm. 25), Bd. 1, 243. Diese Verteufelung der vorchristlichen Religionen ist allerdings weder ein exklusives Merkmal der Mendikanten- noch der *Requerimiento*-Theologie; vielmehr gehört sie zu den Deutungsmustern der altchristlichen Theologie. Vgl. Franz Josef DÖLGER, *Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual*. Eine religionsgeschichtliche Studie, Paderborn 1909, 19-24; Adolf von HARNACK, *Die*

Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Leipzig 1924 (hier zitierter Nachdruck: Wiesbaden 1984), 151-170; Jean-Claude FREDOUILLE, Heiden, in: *RLAC*, Bd. 13, 1113-1149; Karl Leo NOETHLICH, Heidenverfolgung, in: *RLAC*, Bd. 13, 1149-1190. Im 16. Jahrhundert vertritt nur Las Casas eine nicht dämonologische Sicht des indianischen Götzendienstes, indem er diesen als natürliches Phänomen beim Fehlen des Glaubenslichtes und als Ausdruck einer echten Seh-

6 Die Sehnsucht nach der *ecclesia spiritualis*

Angesichts der Geschichte der franziskanischen Bewegung mit dem Einfluss der Geschichtstheologie des Joachim von Fiore und der Sehnsucht nach einer *Ecclesia spiritualis*⁵³ ist es gewiss kein Zufall, dass die reformierten Franziskaner der Mexikokommission diese Sehnsucht teilen. Sie ist wohl der Grund für drei typische Merkmale franziskanischer Mission in der Frühen Neuzeit: eschatologische Ungeduld mit Rechtfertigung der Zwangsmision und der gewaltsamen Verfolgung des öffentlichen und verborgenen Götzendienstes; Idealisierung (Franziskanisierung) der einfachen Indios, der »Armen«, als *genus angelicum*, als weiches Wachs in den Händen der Missionare; und schließlich Identifizierung der Habsucht als Wurzel aller Übel (vgl. 1 Tim 6,10), um die Fehlentwicklungen zu erklären.

1 Einige Franziskaner drängten die spanische Krone, alles nur Mögliche zu tun, um das Bekehrungswerk bald abzuschließen. Toribio de Benavente (Motolinia) bestreitet z. B. vehement Las Casas' Ansicht, dass kein Eroberungskrieg gegen die Indios gerecht sei, wo doch der Herr selbst gesagt habe, das Evangelium müsse auf der ganzen Welt verkündigt werden, bevor das Ende der Welt eintreten werde (vgl. Mt 24,14). Als Haupt und Führer des vom Propheten Daniel angekündigten fünften Reiches, müsse daher Karl V. alles daran setzen, damit sich dieses Reich auf der ganzen Erde ausbreite: »Da Eure Majestät sich also von Amts wegen beeilen sollte, damit das heilige Evangelium in all diesen Ländern verkündigt wird, mögen diejenigen, die das heilige Evangelium Jesu Christi nicht freiwillig hören wollen, es notgedrungen tun.«⁵⁴

Mendieta, Benaventes bester Schüler, ist zwar gemäßigter im Ton, sagt aber auch unmissverständlich, dass »in diesen Zeiten, die dem Ende der Welt nahe sind«, dem spanischen König die verantwortungsvolle Aufgabe obliegt, die Rahmenbedingungen mit allen Mitteln so zu gestalten, dass die Glaubensapostel auf den Abschluss des Bekehrungswerks in Ruhe hinarbeiten können. Diese sollen dann die Indios nötigen, damit sie in die Herde Christi eintreten, wenn auch »nicht mit Gewalt und ohne sie an den Haaren unter groben Miss-handlungen (wie einige dies tun, was einem Skandal gleichkommt und dazu führen wird, sie völlig zu verlieren) hereinzuzerren, sondern indem man sie mit der Autorität und Macht der Väter führt, die in der Lage sind, bei allem Übel und Schädlichen ihren Kindern gegenüber handgreiflich zu werden und sie zum Guten und Nützlichen zu ermutigen, zumal in allem, wozu sie verpflichtet sind und was zu ihrem Heil förderlich ist.«⁵⁵ Dieser sanfte »Paternalismus« wird für die franziskanische Mission prägend bleiben.

Nicht zuletzt aufgrund dieser eschatologischen Ungeduld konnten die Franziskaner der Versuchung nicht widerstehen, im »erobrenden Gott« den besten Katecheten zu sehen. Zuerst versuchten sie, die Indios ausschließlich mit der Macht des Wortes zu bekehren. Nachdem sie aber gesehen hatten, »dass die Zeit vergeudet war und die Arbeit ins Leere lief, solange die Götzenbilder existierten«, begannen sie nun, wie Mendieta selbst erzählt,

sucht nach dem wahren Gott deutet. Vgl. Bartolomé de LAS CASAS, *Werkauswahl*, Bd. 2 (wie Anm. 12), 388-399.

51 *Sterbende Götter* (wie Anm. 43), 118.

52 *Sterbende Götter* (wie Anm. 43), 109. Die ersten Franziskaner Mexikos, die in den Indios zuerst eine neue Art von unwissenden Heiden sahen, werden später, wie wir oben am Beispiel der Hinrichtung des Kaziken Don Carlos sahen, jene zu schnell getauften Indios, die in den Götzen-

dienst zurückfielen, wie Ketzler behandeln und streng bestrafen.

53 Vgl. Ernst BENZ, *Ecclesia spiritualis*. Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation, Darmstadt 1969.

54 Isacio PEREZ FERNANDEZ, *Fray Toribio Motolinia, O.F.M., frente a Fray Bartolomé de las Casas, O.P.* Estudio y edición crítica de la Carta de Motolinia al emperador (Tlaxcala, a 2 de enero de 1555), Salamanca 1989, 120, vgl. auch 121; vgl. Mariano DELGADO, Der Traum von der Univer-

salmonarchie – Zur Danielrezeption in den iberischen Kulturen nach 1492, in: DERS. / Klaus KOCH / Edgar MARSCH (Hg.), *Europa, Tausendjähriges Reich und Neue Welt. Zwei Jahrtausende Geschichte und Utopie in der Rezeption des Danielbuches* (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 1), Freiburg Schweiz / Stuttgart 2003, 252-305.

55 MENDIETA, *Historia* (wie Anm. 20), Bd. 1, 19.

»die Tempel einzureißen und niederzubrennen, bis sie alle dem Boden gleichgemacht und mit ihnen zugleich auch die Götzenbilder zerstört hatten, obwohl sie sich damit in Lebensgefahr begaben [man musste einen Aufstand der Indios befürchten]. So gingen sie zu Werke und begannen damit in Tezcoco, wo sehr schöne Tempel mit vielen Türmen standen, dies geschah am Neujahrstag des Jahres 1525 [die ersten zwölf Franziskaner waren im Mai 1524 nach Mexiko gekommen]. Darauf fuhren sie damit in Mexiko, Tlaxcala und Guexozingo fort. Die Patres nahmen die Kinder und Jugendlichen mit, die sie aufzogen und unterrichteten, Kinder der Herrscher und Fürsten; Gott gab ihnen dazu Riesenkräfte und ließ ihnen Unterstützung durch Leute aus dem Volk zukommen, die bereits im Glauben erstarkt waren und dies unter Beweis stellen wollten. [...] Dies geschah in den Anfängen, als die Patres nahezu zwei Jahre lang viel zu tun hatten, um alles radikal auszurotten.«⁵⁶

Als nach der ersten Evangelisierungswelle synkretistische Kult- und Glaubensformen auftauchten, waren die Franziskaner Mexikos auch bemüht, den verborgenen Götzendienst konsequent auszumerzen. Nicht zuletzt dazu schrieb Bernardino de Sahagún, wie oben bereits gesagt, sein imposantes Werk über die aztekischen Altertümer.

2 Was die Idealisierung der einfachen Indios zum *genus angelicum* betrifft, so stellt diese weniger eine missionarische Variante des »Mythos von gutem Wilden« dar⁵⁷, als vielmehr eine frühneuzeitliche Form heutiger Verklärungen der jungen Kirchen als dem Ort, »wo der Glaube lebt«.⁵⁸

Für Toribio de Benavente haben die Indios – anders als die Spanier – gar kein Hindernis, um den Himmel zu gewinnen, denn ihr Leben begnügt sich mit so wenig, »dass sie kaum etwas haben, womit sie sich kleiden oder ernähren können«. Die Lebensart der Indios wird nicht als menschenunwürdige Armut gesehen, sondern eher als Beispiel für evangelische *simplicitas*: »Zum Schlafen haben die meisten von ihnen nicht einmal eine Schilfmatte in gutem Zustand. Sie verbringen nicht schlaflose Nächte, um darüber nachzusinnen, wie sie Reichtümer erwerben und aufbewahren können, noch würden sie sich gegenseitig töten, um Ämter und Ehre zu erlangen. [...] Sie sind geduldig, überaus leidensfähig, sanftmütig wie Schafe; ich erinnere mich nicht, jemals gesehen zu haben, dass sie einander kränken; sie sind demütig, allen – notgedrungen oder freiwillig – gehorsam; sie wissen nichts anderes zu tun, als zu dienen und zu arbeiten. [...] Sie ertragen die Krankheiten mit viel Geduld und Leidensfähigkeit. [...] Ihre Behausungen sind sehr klein [...] Diese Indios wohnen in ihren Häuschen, Eltern, Kinder und Enkelkinder zusammen; sie essen und trinken ohne viel Lärm oder Geschrei. Ohne Streitereien und Feindseligkeiten verbringen sie ihre Zeit und ihr Leben; sie arbeiten, um das Notwendige für ihr Leben zu beschaffen, und wollen darüber hinaus nichts mehr.«⁵⁹

Demgegenüber erscheinen die Spanier quasi als Vertreter einer dekadenten säkularen Wohlstandsgesellschaft, welche von den sie zersetzenden Viren der Bequemlichkeit und der Habsucht angesteckt ist: »Schaut, mit wie viel Schwerfälligkeit ein Spanier morgens aus seinem bequemen Bett aufsteht; und allzu oft vertreibt ihn erst die Sonne aus ihm; alsdann streift er einen Morgenmantel über, damit der Wind ihn nicht zu berühren wage, und er ver-

56 DELGADO, *Gott* (wie Anm. 2), 206–208. Kirchen wurden auf den Ruinen heidnischer Tempel gebaut, Kreuze und Heiligenbilder überall (an Wegkreuzungen, an Bergstraßen und auf Berggipfeln usw.) aufgestellt, wo früher heidnische Götzen standen. Vgl. dazu Jakob BAUMGARTNER, *Mission und Liturgie in Mexiko*, 2 Bde.

(NZM, Supplementa 18, 19), Schöneck-Beckenried 1971–1972, Bd. 1, 362f.

57 Vgl. José Luis ABELLÁN, *Los orígenes españoles del mito del buen salvaje*, Madrid 1976.

58 Vgl. Walbert BÜHLMANN, *Wo der Glaube lebt*. Einblicke in die Lage der Weltkirche, Freiburg 1974.

59 BENAVENTE (MOTOLINÍA), *Historia* (wie Anm. 11), 124f.

60 BENAVENTE (MOTOLINÍA), *Historia* (wie Anm. 11), 126.

61 *Cartas de religiosos* (wie Anm. 22), Bd. 1, 43f.

62 MENDIETA, *Historia* (wie Anm. 20), Bd. 1, 19.

63 DELGADO, *Gott* (wie Anm. 2), 230–233.

langt nach den Kleiderstücken, als ob er keine Hände hätte, um sie selber zu suchen; und so wird er angezogen, als ob er einarmig wäre [...]. So vergeht ihr Leben [der Spanier], indem die Habsucht und die Laster jährlich zunehmen: Der Tag und die Nacht vergehen, ja fast das ganze Leben, ohne dass sie weder an Gott noch an ihre Seele denken; sie nehmen sich bloß einige gute Vorsätze vor, für deren Verwirklichung sie dann allerdings niemals Zeit finden.«⁶⁰

Für Mendieta sind die Indios wie kleine Hunde, die einem hungrigen Löwen, nämlich dem Spanier, ausgeliefert sind, »und man weiß wohl, dass der Spanier die böse Absicht und die Kraft hat, mit allen Indios Neu-Spaniens fertig zu werden, wenn man sie nur in seinen Händen lassen würde«; der Indio hingegen »ist so phlegmatisch und sanftmütig, dass er nicht einmal daran denken könnte, einer Fliege etwas anzutun«; daher müsse man immer davon ausgehen, »dass der Spanier derjenige ist, der kränkt, und der Indio derjenige, der die Kränkungen erleidet«.⁶¹ Weiterhin sind die Indios für Mendieta nicht irgendwelche Menschen, »sondern Seelen, so zart und weich wie weiches Wachs, denen man das Siegel jedweder Lehre, katholisch oder häretisch, sowie jedwede Sitten, gute oder schlechte, einprägen kann, die man ihnen beibringen möchte«.⁶²

Um die Indios aber nun einerseits vor den Löwenkrallen des cholerischen und habsüchtigen Spaniers in Sicherheit zu bringen sowie ihnen andererseits die katholische Glaubens- und Sittenlehre einzuprägen, kennen Mendieta und die meisten Franziskaner nur eine Lösung: dass die Krone zwar mit einer symbolischen militärischen Präsenz für Ruhe und Ordnung in Mexiko sorgen, aber ansonsten die Indios ihnen allein, den Franziskanern – und den anderen Missionaren –, überlassen möge.

3 In Krisensituationen sahen die Franziskaner in der Habsucht die monokausale Wurzel aller Übel (vgl. 1 Tim 6,10). So z. B. als nach dem Konzil von Trient die Krone und die Bischöfe Pfarreien der Ordensleute dem Weltklerus übergeben wollten. Darin sah Mendieta das Ende des Goldenen Zeitalters der indianischen Kirche, des blühenden Weinberges, den Gott mit Hilfe seiner franziskanischen Arbeiter in der »elften Stunde der Welt« (Mt 20,6) in Mexiko neu pflanzte und durch diese als Mauer gegen die Spanier sichern ließ. Mit der Öffnung eines Türchens in dieser Einfriedung anlässlich der Ankunft eines Visitators um den Weltklerus zu etablieren, drangen »auf einen Schlag das wilde Schwein und die wilde Bestie der Habsucht in den Weinberg« ein. Daraufhin schwanden »nicht nur die Früchte des Christentums und die Weinreben des weltlichen Erfolgs nahezu vollständig, vielmehr sind auch die Weinstöcke selbst [...] bereits krank, vertrocknet und wurmstichig, unfruchtbar und nutzlos«. Alle Übel der indianischen Kirche um 1600 kommen also davon her, »dass man der wilden Bestie der Habsucht Eintritt verschaffte, die den Weinberg verwüstet und zerstört hat«. Was einst der auserwählte Weinberg Gottes war, das Neue Israel, ist nun von der schlimmsten und wildesten Bestie der Habsucht nicht nur vernichtet, sondern »auf den letzten Platz zurückgeworfen« worden.⁶³ Der Visitator, der nach Ansicht Mendiets den Niedergang der indianischen Kirche einleitete, war Jerónimo de Valderrama. Dieser kam 1564 nach Mexiko, um im Auftrag der Krone die Tribute zu erhöhen sowie den Kirchenzehnten bei den Indios einzuführen. Dies hatte auch eine Umstrukturierung der Kirche Mexikos nach dem europäischen Pfarremuster entsprechend den Richtlinien des Konzils von Trient zur Folge: Die Verwaltungsstrukturen des Weltklerus wurden auf die Indiosiedlungen ausgeweitet und die Franziskaner an die missionarischen Grenzzonen der jungen Kirche verdrängt. Nach Mexiko kam nun eine neue Generation von Geistlichen, die – ähnlich wie im damaligen Europa – in der religiösen Betreuung der getauften Herde eine einträgliche Einnahmequelle sah. Nicht nur Angehörige des Weltklerus, sondern auch zahlreiche Bettelmönche ließen sich zu einer solchen Haltung verführen.

7 Gegner des einheimischen Klerus, der bischöflichen Visitation und der Säkularisation der Pfarreien

Nach dem Scheitern des Experimentes mit den Kollegien zur Heranbildung einer einheimischen Elite in Gesellschaft und Kirche mutierten die Franziskaner von Förderern zu Gegnern des einheimischen Klerus. Mit einem harten Text rechtfertigt Mendieta um 1600 die Verweigerung der Priesterweihe und auch des Ordensstandes an die Indios. Die Statuten der Franziskaner waren hierzu besonders streng: »Was ist also der Grund, weshalb man diese [tüchtigen] Indios nicht in die Orden aufnimmt, weder als Laienbrüder noch als Priester, während in der Urkirche die zum Glauben neu bekehrten Heiden und Juden zu Priestern und Bischöfen gewählt wurden? Eher wäre dies für die Bekehrung und das gute christliche Leben ihres ganzen Volkes vom Vorteil, da sie seine Sprachen selbstverständlich besser beherrschten. Das Volk würde auch die Christenlehre aus dem Munde der Einheimischen williger annehmen denn von fremden. Dazu könnte man kurz und bündig antworten, dass es zur Zeit der Urkirche in der Tat so geschah und es damals zweckmäßig war; denn Gott wirkte Wunder in jenen Neubekehrten, und diese waren Heilige, die sich sogleich aufgrund ihres Bekennens des Namens Jesu Christi zum Martyrium anboten. Aber in diesen Zeiten hat die Kirche, erleuchtet durch den Heiligen Geist und belehrt durch die vielen Rückfälle, die man in den Neuchristen beobachtet hat, durch Worte der Höchsten Priester, der Stellvertreter Christi auf Erden, verfügt, dass man bis zum vierten Verwandtschaftsgrad die Nachfahren von Ungläubigen aller Art nicht zu den Ordensgelübden zulässt; und dies hat auch unser Orden in seinen Statuten besonders festgehalten.«⁶⁴

Ich kann hier auf das Problem des einheimischen Klerus nicht näher eingehen. Das Misstrauen gegen den Weltklerus im Allgemeinen und den einheimischen Weltklerus im Besonderen war letztlich ausschlaggebend dafür, dass die Franziskaner sich gegen die bischöfliche Visitation und die Säkularisation ihrer Pfarreien mit allen Mitteln wehrten. In Spanisch-Amerika konnten Visitation und Säkularisation im Verlauf des 17. Jahrhunderts weitgehend durchgesetzt werden. Auf den Philippinen musste man bis Ende des 18. Jahrhunderts warten – und der Kampf der Franziskaner sowie der Augustiner-Eremiten und der Augustiner-Rekollekten gegen die von der Krone und dem Erzbischof Manilas geforderten Visitation und Säkularisation war hier besonders heftig. Erst Erzbischof Diego Camacho (1696-1704) unternahm 1698 einen systematischen Versuch zur Durchsetzung der Visitation. Dazu verfasste er eine lange Denkschrift.⁶⁵ Die Orden schlossen aber untereinander das Abkommen (Concordia), »dass im Falle einer Visitation alle Ordensleute ihre Pfarreien verlassen würden.«⁶⁶

64 KOSCHORKE / LUDWIG / DELGADO, *Christentumsgeschichte* (wie Anm. 33), 242.

65 Vgl. Don Diego CAMACHO Y AVILA, [...] *manifiesta a los muy RR. PP. Provinciales de las Sagradas Religiones de Santo Domingo, San Francisco, San Agustín, así calçados como recoletos, y Compañía de Jesus de estas islas Philipinas los motivos, que le asisten, por donde puede, y deve no solo examinar à todos los Religiosos de este Arçobispado, y à los que han de entrar à exercer el Ministerio de Curas de Officio [...], sino tambien passar a corregir, y en caso necesario excomulgar, según*

está mandado por los Sagrados Concilios, Manila 1698. Vgl. dazu DELGADO / GUTIÉRREZ, *Konzilien* (wie Anm. 33), 108-111.

66 Jerzy SKRABANIA, *Der verweigerter Tabernakelschlüssel. Juristische Streitigkeiten zwischen kirchlicher und staatlicher Macht während der Christianisierung der Philippinen*, in: *ZMR* 91 (2007) 136-143, 143.

67 Vgl. dazu Pedro TORRES, *La bula omnimoda de Adriano VI*, Madrid 1948.

68 Im 19. Jahrhundert gab es in der Sache immer wieder Probleme, und die Ordensleute behandelten die einheimischen Weltpriester als Klerus zweiter Klasse. 1902 musste Leo XIII. mit der Konstitution *Quae mare sinico* die Ordensleute ermahnen, dem eigenen Charisma treu zu bleiben, mit dem Weltklerus zusammenzuarbeiten und sich als Pfarrer der Visitation durch den Ortsbischof zu unterstellen. Vgl. *Constitución Apostólica de S.S. el Papa León XIII, para las Islas Filipinas (en latin, castellano, inglés, tagalo, ilocano y visaya)*, Manila 1902.

Aufgrund der Bulle *Exponi nobis* Hadrians VI. vom 9. Mai 1522 (besser bekannt als *Omnimoda*),⁶⁷ die den Franziskaneroberen quasi-episcopale Befugnisse und Privilegien verlieh, sowie der Bulle *Exponi nobis* vom 24. März 1567 Pius' V., mit der diese Privilegien auf alle in Westindien tätigen Orden ausgedehnt wurden, gehorchten die Orden auch in ihrer Pfarreitätigkeit nicht dem zuständigen Ortsbischof, sondern nur ihren Ordensoberen. Nachdem Benedikt XIV. mit der Bulle *Firmandis* vom 6. November 1744 das Visitationsrecht der Bischöfe im Sinne Trients bekräftigt hatte, tat er dies in weiteren Bullen – nicht zuletzt auf Bitten des spanischen Königs Ferdinand VI. – im Zusammenhang mit der Situation im spanischen Weltreich explizit: *Quamvis* vom 9. März 1745, *Cum nuper* vom 8. November 1751 und *Cum alias* vom 9. Juni 1753. Darin wird u. a. gesagt, dass die Ordensleute in den Pfarreien sich der Visitation unterwerfen sollten; dass sie die *cura animarum* in den Pfarreien nur aufgrund des Privilegs Pius' V. ausüben; dass dies aber nur solange gelte, bis der geeignete einheimische Klerus ausgebildet wurde und dies in vielen Ländern bereits der Fall sei; und dass für die Tätigkeit als Pfarrer das normale Ernennungsverfahren (Präsentation durch den König als Patron) für alle gelte.

Im Zeitalter des Regalismus kam nun Erzbischof Basilio Sancho 1767 auf die Philippinen mit der festen Absicht, die Visitation durchzusetzen, wie er im Schreiben vom 4. August 1767 den Provinzialen mitteilte. Schlimmer für die Orden war aber, dass die Visitation auch mit dem Willen verbunden war, einige Pfarreien in der Hand des Ordensklerus dem Weltklerus anzuvertrauen. Sanchos Vorhaben, das 1771 mit der Säkularisation der Pfarreien der Augustiner in Pampanga durch den Gouverneur Anda y Salazar in die Tat umgesetzt wurde, löste eine Protestlawine aus, vor allem bei den Franziskanern und Augustinern OSA und OSR. Sie sandten zunächst Juan de Santa Rosa OFM als Generalbevollmächtigten nach Madrid, später Francisco de la Serena OFM. Die Dominikaner hingegen akzeptierten bereits 1768 die bischöfliche Visitation, aber nicht das königliche Patronat. Daher verzichteten sie auf einige Pfarreien im Erzbistum Manila. Die anderen Orden beugten sich der Visitation erst nach dem Konzil von 1771 – nicht zuletzt nach einigen Kompromissen und nachdem sie gemerkt hatten, dass die Krone fest entschlossen war, Visitation und Säkularisation durchzusetzen. Gleichwohl darf nicht vergessen werden, dass die Ordensleute nicht aus ekklesiologischer Überzeugung nachgaben, sondern gezwungenermaßen. Ihr Hauptargument gegen die Säkularisation war vordergründig, dass die von Erzbischof Sancho im Schnellverfahren ausgebildeten einheimischen Priester für die Leitung der Pfarreien nicht gut geeignet wären. Andererseits taten die Ordensleute auf den Philippinen Jahrhunderte lang so gut wie nichts, um bessere einheimische Priester heranzubilden. Aber im Hintergrund spielte das finanzielle Argument auch eine wichtige Rolle. Denn Visitation und Säkularisation wurden von den Orden erst dann akzeptiert, nachdem die Krone per Erlass vom 9. November 1774 ihnen in wesentlichen Forderungen entgegen gekommen war: dass die Säkularisation der Ordenspfarreien nur genehmigt werde, wenn sich geeignete Weltpriester finden lassen; dass zunächst nur die vakanten Pfarreien säkularisiert werden sollen; und schließlich dass die Orden in jedem Verwaltungsbezirk eine oder zwei der ertrageichsten Pfarreien behalten dürfen.⁶⁸

8 Ausblick

Als erstes drängt sich die Bemerkung auf, dass die frühneuzeitliche katholische Mission im Allgemeinen unter den Vorgaben des »politischen Augustinismus« stattfand, d. h., dort, wo der Kirche die Macht gegeben war, wie etwa in Lateinamerika und auf den Philippinen, zögerten die Missionare nicht, mit Hilfe des weltlichen Patronats die Zeug-

nisse anderer Religionen zu beseitigen und die Evangelisierung mit Zwangsmassnahmen voranzutreiben.⁶⁹ Dort aber, wo der Kirche die Macht dazu nicht gegeben war, wie etwa in China, Japan und Indien, wurde die Verquickung von Mission und Kolonialismus aufgehalten. Nicht zuletzt aufgrund des politischen Augustinismus und der Patronatsmission waren die Franziskaner in Lateinamerika und auf den Philippinen nicht immer imstande, den Fußspuren ihres Vaters Sankt Franziskus zu folgen. Uns, die wir durch die Gnade der späten Geburt vieles »besser« wissen, steht nicht zu, über die Glaubensapostel des Entdeckungszeitalters moralisch zu urteilen. Verglichen mit diesen »Riesen« ist uns von der Geschichte lediglich die Rolle jener Zwerge vorbehalten, die zwar weiter sehen als sie, aber vergessen, dass sie auf deren Schultern sitzen. Sie waren einfallsreiche Pioniere der frühneuzeitlichen Missionsmethoden sowie waghalsige, mutige und eifrige Verbreiter des Evangeliums auf der ganzen Welt, damit deren Ende einträfe (vgl. Mt 24,14). Wir hingegen sind oft nur bequeme Verwalter des Erbes der Vorfahren, die sich im Diesseits eingerichtet haben. Wie das Salz den Geschmack haben wir den apokalyptischen Stachel verloren und sind zur neuen »Aussaat« nicht fähig – trotz der Papierflut, die Bischofskonferenzen und Theologen produzieren: wie wird man künftig über uns und unsere Zeit urteilen? Wir begegnen anderen Religionen irenisch, sogar bei uns um die Straßenecke; wir wissen aber oft nicht, was uns hält, während die Angehörigen dieser Religionen ihr Revier markieren und erweitern. Wir reisen auch um die Welt, aber mit Krankenversicherung und Rückflugticket im Gepäck. Die frühneuzeitlichen Missionare lebten hingegen in einer anderen Zeit: Wer in die Mission ging, verabschiedete sich zumeist für immer von der geliebten Scholle; und er musste damit rechnen, dass man im Meer untergehen oder von wilden Tieren gefressen werden konnte. Darauf spielte auch der Generalminister Francisco de los Angeles Quiñones in der eingangs zitierten Instruktion vom 4. Oktober 1523 an.⁷⁰ Man muss schon in einer finsternen Nacht auf einer wackeligen Karavelle mitten im Ozean das *Salve Regina* zitternd singen, um sich in das Lebensgefühl frühneuzeitlicher Missionare hinein zu versetzen.

Zusammenfassung

Der Beitrag setzt sich mit Licht und Schatten frühneuzeitlicher Franziskaner-Missionare auseinander: mit ihrer prophetischen Nähe zum Volk und zu den Armen, mit ihren Leistungen als Humanisten, Ethnographen und Pionieren der Missionsmethoden, aber auch mit ihrer negativen Sicht der indianischen Religionen, mit ihrer eschatologischen Ungeduld, ihrer Franziskanisierung der Indios zum *genus angelicum* sowie mit ihrem Misstrauen gegenüber dem einheimischen Klerus. Die frühneuzeitliche katholische Mission fand unter den Vorgaben des »politischen Augustinismus« statt, d. h., dort, wo der Kirche die Macht gegeben war, wie etwa in Lateinamerika und auf den Philippinen, zögerten die Missionare nicht, mit Hilfe des weltlichen Patronats die Zeugnisse anderer Religionen zu beseitigen und die Evangelisierung mit Zwangsmaßnahmen voranzutreiben. Dort aber, wo der Kirche die Macht dazu nicht gegeben war, wie etwa in China, Japan und Indien, wurde die Verqui-

69 Vgl. AUGUSTINUS, *Sermo* 62: *De Verbis domini*, in: PL 38, 420ff. Bei der Kontroverse von Valladolid (1550-1551) berief sich der Humanist Juan Ginés de Sepúlveda auf dieses augustininische Prinzip, um Zwangsmaßnahmen sowie die gewaltsame Zerstörung des öffentlichen wie des

verborgenen indianischen Götzen-dienstes nach der spanischen Macht-übernahme zu rechtfertigen. Vgl. LAS CASAS, *Werkauswahl*, Bd. 1 (wie Anm. 39), 360f, u. a.

70 Vgl. VON DER BEY, *Menschen* (wie Anm. 1), 24.

ckung von Mission und Kolonialismus aufgehalten. Nicht zuletzt aufgrund des politischen Augustinismus und der Patronatsmission waren die Franziskaner in Lateinamerika und auf den Philippinen nicht immer imstande, den Fußspuren ihres Vaters Sankt Franziskus zu folgen. Gleichwohl waren sie einfallsreiche, mutige und eifrige Verbreiter des Evangeliums auf der ganzen Welt, damit deren Ende einträfe (vgl. Mt 24,14).

Summary

The contribution grapples with the light and shadows of Franciscan missionaries of the early modern age: It deals with their prophetic closeness to the people and to the poor, with their achievements as humanists, ethnographers and pioneers of missionary methods, but also with their negative view of Indian religions, with their eschatological impatience, their »franciscanization« of the Indios into the *genus angelicum*, as well as with their distrust of the native clergy. Catholic missionary work of the early modern age took place under the provisions of »political Augustinianism«; this means that where power had been given to the church as, for example, in Latin America and the Philippines, the missionaries did not hesitate to eliminate the evidence of other religions with the aid of secular patronage and to push evangelization forward with coercive means. But where the power to do this had not been given to the church, as, for instance, in China, Japan and India, the intermingling or mixing of missionary work and colonialism was obstructed. Not least of all because of political Augustinianism and missionary work under patronage, the Franciscans in Latin America and the Philippines were not always in a position to follow in the footsteps of their father St. Francis. They were nevertheless imaginative, courageous and industrious spreaders of the Gospel in the whole world so that its end may be fulfilled (cf. Mt 24:14).

Sumario

El artículo trata de las luces y las sombras de la misión franciscana en la primera edad moderna: de su cercanía profética al pueblo y a los pobres, de sus logros como humanistas, etnógrafos y pioneros de los métodos misioneros, pero también de su visión negativa de las religiones indígenas, de su impaciencia escatológica, de su tendencia a »franciscanizar« a los indios como un *genus angelicum* y de su desconfianza frente al clero indígena. La misión católica en la primera edad moderna se desarrolló bajo el »agustinismo político«, es decir que allí, donde a la Iglesia le había sido dado el poder, como en América Latina y en las Filipinas, los misioneros no dudaron en extirpar los testimonios de otras religiones con la ayuda del Patronato regio y en fomentar la evangelización con medidas coactivas. Pero donde a la Iglesia no se le había dado el poder, como en China, Japón y la India, se detuvo la amalgama de misión y colonialismo. A causa del agustinismo político y de la misión bajo el Patronato regio, los franciscanos no pudieron seguir siempre en América Latina y en las Filipinas las huellas de su padre San Francisco. Pero han sido originales, valerosos y celosos predicadores del Evangelio en todo el mundo, para que llegue el final del mismo (cf. Mt 24,14).

Die »Rhetorica Christiana« (Perugia 1579) des Fray Diego de Valadés als Ausdruck franziskanischer Missionstheologie

von Linda Báez-Rubí

Auf dieselbe Weise wie unsere Ordensleute in der Stadt getan haben, in der der Name Gottes gerufen wird, wo die Indianer und die Spanier in einer friedlichen Atmosphäre zusammen leben, denn alles was außerhalb unternommen wird, ist Zeitverschwendung.

(»Quemadmodum factum est a religiosis nostris in Civitate quae vocatur Nomen Dei ubi pacate inter se hispani et Indi morantur. Nam, quidquid praeter id ipsum tentatur est laterem lauare.«
Fray Diego de Valadés, *Rhetorica Christiana*, pars quarta, 218)

Das Thema der *pacificatio*, das Valadés zum Ausdruck bringt, verweist auf den Wunsch der Verwirklichung einer indianischen, katholischen und friedlichen Gemeinde, nach der die franziskanische Missionierungstätigkeit in der neu-entdeckten Welt gestrebt hat.¹ Die Art und Weise, wie diese utopische Vorstellung im 16. Jh. Gestalt annahm, wurde von visuellen und literarischen Modellen einer humanistischen Kultur geprägt.² Die Kultur der katholischen Mission in der Frühen Neuzeit gehörte zu einem humanistischen Milieu, das sich mit den religiösen Werten auseinandergesetzt hat und für eine Art von *renovatio* (Erneuerung) in den geistlichen Angelegenheiten plädierte. In dieser Kultur dienten die Bilder

1 Beispiele dieses Unternehmens bilden die Briefe der franziskanischen Missionare in *Códice franciscano: siglo XVI*, México 1941, 161-282; das auf náhuatl geschriebene Werk von Fray Juan de GAONA, *Coloquios de la paz y tranquilidad cristiana en lengua mexicana*, México 1582; grundlegende Sekundärliteratur: Elsa Cecilia FROST, *La historia de Dios en las Indias: visión franciscana del Nuevo Mundo*, México 2002; Francisco MORALES, *Franciscanos y mundo religioso en México* (Panoramas de Nuestra América 6), México 1993; Antonio RUBIAL GARCÍA, *La hermana pobreza: el franciscanismo de la Edad Media a la evangelización novohispana* (Colección Seminarios), México 1996; Lluís DUCH, *La me-*

mòria dels sants: el projecte dels franciscans de Mèxic (Scripta et documenta 44), Barcelona 1992; Jean-Pierre ETIENVRE (Hg.), *Las utopías en el mundo hispánico. Actas del coloquio celebrado en la Casa de Velázquez* (Casa de Velázquez, Universidad Complutense de Madrid 7), Madrid 1990; *Diffusione del Francescanesimo nelle Americhe*. Atti del X Convegno Internazionale, Assisi, 14-16 ottobre 1982, Perugia 1984; Georges BAUDOT, *Utopía e historia en México: los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*, Madrid 1983; Adriano PROSPERI, *América e Apocalisse: note sulla »conquista spirituale« del Nuovo Mondo*, in: *Critica Storica* 13 (1976) 1-61.

2 Cesare VASOLI, *Civitas mundi: studi sulla cultura del Cinquecento*, Roma 1996; Marjorie REEVES (Hg.), *Prophetic Rome in the high Renaissance period*, Oxford 1992; Juana Mary ARCELÚS ULIBARRENA, *La esperanza milenaria de Joaquín de Fiore y el Nuevo Mundo: trayectoria de una utopía*, in: *Florensia: Bollettino del Centro Internazionale di Studi Gioachimiti* 1 (1987) 47-78; BAUDOT, *Utopía* (wie Anm. 1).

3 Bemerkenswerte Quellen für die religiöse Malerei des 16. Jh. sind die Traktate von Gabriele PALEOTTI, *Discorso intorno alle imagine sacre e profane*, Fotomechanischer Neudruck der Ausgabe Bologna 1582, Sala Bolognese 1990 und Johannes MOLANUS, *De picturis et imaginibus*

als Vermittler theologischer Ansätze, katholischer Moral und Ethik sowie als Instrumente der Bekehrung. Die Funktion der religiösen Bilder wurde beim Konzil von Trient (1563) sorgfältig formuliert und für die Bildproduktion in der katholischen Welt systematisch eingesetzt.³ Die Missionstheologie, die in der *Rhetorica Christiana* des Fray Diego de Valadés artikuliert wird, kann man nur im Kontext dieser Bildkultur besser verstehen. Materielle Bilder waren die Stütze, um den katholischen Glauben den Bewohnern der Neuen Welt zu vermitteln; sie wurden zu idealen Instrumenten, um die Bekehrung zum Christentum zu sichern (Abb.1): »Hier wird jenen [Indianern] durch Bilder und Formen, die in großen Teppichen in der besten Ordnung eingewebt sind, die christliche Lehre eingepägt, angefangen bei den Glaubensartikeln, den zehn Geboten und den Todsünden. Dies wird mit großer Kunstfertigkeit und Sorgfalt gemacht. In den Predigten wird immer etwas davon wiederholt.«⁴

Valadés legt die Aufmerksamkeit auf eine Bildmethode, die die Franziskaner in der Neuen Welt eingesetzt haben. Aber wie konnte man Glaubensartikel, Sakramenten- und Schöpfungstheologie bildlich vermitteln und vor allem wie konnte man sicher sein, dass die Einheimischen sie richtig verstanden haben? Hier können wir nur den Versuch unternehmen, die Sicht- und Vorgehensweise der Franziskaner zu verstehen. Die Sicht der Einheimischen bleibt uns verborgen, da fast alle »indianischen« Quellen unter dem Einfluss und der Obhut der Missionare entstanden. Was sich die Einheimischen bei diesen Missionierungsmethoden wirklich gedacht haben, bleibt immer noch ein spannendes Rätsel für die gegenwärtige Forschung.

1 Ramon Llull

Die Franziskaner griffen zu Methoden zurück, die in der Missionstheologie für ihre mnemotechnische und rhetorische Leistung Anerkennung erhielten. Unter denen hatte die Lehre vom Mallorquiner Ramon Llull (Palma de Mallorca, 1232- ca.1326) hohes Ansehen, obwohl diese für nicht wenige Kontroversen in der kirchlichen Welt sorgte. Llull verfasste eine hohe Anzahl an Werken, in denen er eine systematische Lehre für die Bekehrung der Ungläubigen zu entwickeln versuchte. Diese Lehre, auch als *ars lulliana* gekannt, wurde ihm nach eigenen Aussagen von Gott auf dem Berg Randa (1273-1274) offenbart.⁵ Die Grundlage der *ars* von Ramon Llull liegt in der Kombination alphabetischer Symbole, das sind Buchstaben, von

sacris (Traité des saintes images), eingeleitet und übersetzt von François BOESPFLUG, Olivier CHRISTIN und Benoît TASSEL, 2 Bde., Paris 1996; Kritische Studien darüber bei Louis HAUTECEUR, Le Concile de Trente et l'art, in: *Il Concilio di Trento e la riforma tridentina*: atti del Convegno Storico Internazionale, Trento 2-6 settembre 1963, 2 Bde., Roma / Freiburg 1965, Bd. II, 345-362; Paolo PRODI, *Ricerca sulla teorica delle arti figurative nella Riforma Cattolica, con una postfazione dell'autore*, Bologna 1984 und Christian HECHT, *Katholische Bildertheologie im Zeitalter von Gegenreformation und Barock*. Studien zu Traktaten von Johannes Molanus, Gabriele Paleotti und anderen Autoren, Berlin 1997.

4 »Hic per figuras et formas intextas amplissimis peristromatis convenientissima dispositione illis inculcatur doctrina Christiana initio ducto, ab articulis fidei, decem praeceptis domini, et peccatis mortalibus idque magna solertia, et solitudine sit et in sacris concionibus ex illis perpetuo aliquid recolitur.« Fray Diego de VALADÉS, *Rhetorica Christiana ad concionandi, et orando usum accommodata, utriusque facultatis exemplis suo loco insertis* ... Perusiae (apud Petrumiacobum Petrutium) 1579, pars quarta, indorum reipublicae descriptio, 221 (Neuausgabe: México 1989).

5 »Post haec Raimundus ascendit in montem quendam, qui non longe distabat a domo sua, causa Deum ibidem tranquillius contemplan- di. In quo, cum iam stetisset non plene per octo dies, accidit quadam die, dum ipse staret ibi caelos attente respiciens [...].« Ramon LLULL, *Vita coetanea*, cap. III, 14 (*Raimundi Lulli Opera Latina* = ROL, Bd. VIII, 280).

denen jeder einen universalen Begriff umfasst.⁶ Mit dem Ziel, sein Denken dem Leser auf einfache Weise zu übermitteln, benutzte Lull Figuren mit konzentrischen und beweglichen Kreisen (Abb. 2) und Dreiecken (Abb. 3).⁷

Die Figuren dienen dazu, sich die Prinzipien der *ars* in all ihren Aspekten und Operationen einzuprägen.⁸ Das daraus erworbene Wissen ist ein theologisches Wissen, das sich eng mit Gottes Werk (Schöpfung) verbindet: Die *dignitates Dei* sind die Instrumente Gottes, durch die das Universum erschaffen wird. Sie gestalten in einer Art Spiegelung der Trinität nach unten die ganze Schöpfung, die in einer *scala creaturarum* (oder Skala des Aufstieges und Abstieges des Intellekts) angeordnet wird. Diese *scala* reicht von der obersten Stufe (*Deus*) bis zur niedrigsten Stufe (*instrumentativa*). Die lullische *scala creaturarum* zählt insgesamt neun Stufen, die als *subiecta* (Subjekte) bekannt sind (Abb. 4): »Das erste Subjekt ist Gott, der durch B bezeichnet wird. Das zweite Subjekt ist der Engel, der durch C bezeichnet wird. Das dritte Subjekt ist der Himmel, der durch D bezeichnet wird. Das vierte Subjekt ist der Mensch, der durch E bezeichnet wird. Das fünfte Subjekt ist die Vorstellungskraft, die durch F bezeichnet wird. Das sechste Subjekt ist die Sinnkraft, die durch G bezeichnet wird. Das siebte Subjekt ist die vegetative Kraft, die durch H bezeichnet wird. Das achte Subjekt ist die elementare Kraft, die durch I bezeichnet wird. Das neunte und letzte ist die instrumentale Kraft, die durch K bezeichnet wird.«⁹

Auf der Wanderung von oben nach unten und von unten nach oben durch die Skala benutzt der Intellekt alle lullischen Prinzipien der *ars*, das heißt, die *dignitates*, die *principia relativa*, die *quaestiones* oder die *regulae* (Fragen- oder Regelkatalog). Diese helfen, Fragen nach dem Verhältnis der Dinge zueinander zu stellen.¹⁰ Daraus ergibt sich, dass die lullische *ars* eine mnemotechnische Methode ist,¹¹ die auf der Besinnung der Natur als Ergebnis der schöpferischen Kraft Gottes gründet. Durch sie hat der Mensch die Möglichkeit, das Wesen Gottes zu verstehen und zu lieben: »Das Gedächtnis wurde der Seele gegeben, damit sie sich an den herrlichen Gott erinnern konnte, aus dem alle guten Dinge stammen und der sie erschaffen und uns gegeben hat [...]. Deswegen müssen wir uns an all diese Dinge in jeder Zeit des Tages erinnern, und ich wünsche und fordere, dass jeder sich an die Güte, die Größe, die Ewigkeit, die Macht, die Weisheit, die Liebe und die Vollkommenheit von Gott, so wie seine Inkarnation, sein Leiden und alles was zu ihm gehört, erinnert.«¹²

6 Zu der Kombinatorik, siehe Erhard-Wolfram PLATZECK, *La combinatoria luliana*, in: *Revista de Filosofia* 12 (1953) 575-609 und 13 (1954) 125-165.

7 Die lullischen Figuren, die im Folgenden beschrieben werden, befinden sich in der *Ars Brevis* (Pisa, 1308) (*ROL*, Bd. XII, 190-255). Die *Ars Brevis* ist in mehr als 60 Handschriften und über 20 Editionen überliefert und ist eines der einflussreichsten Werke Ramon Lulls. Diese Schrift ist von Lull als Abbild der *Ars generalis ultima* (1305-8) konzipiert worden. Zur englischen Version siehe Anthony BONNER (Hg.), *Doctor Illuminatus*, Princeton 1993, 571-645 und zur deutschen Ausgabe: Ramon LLULL, *Ars Brevis*, hg. v. Alexander FIDORA, Hamburg 1999.

8 Frances A. YATES, *Gedächtnis und Erinnern*. Mnemonik von Aristoteles bis Shakespeare, Weinheim 1990, 170.

9 »Primum subiectum est Deus, per B significatum. Secundum subiectum est angelus, per C significatum. Tertium subiectum est caelum, per D significatum. Quartum subiectum est homo, per E significatum. Quintum est imaginatio, per F significatum. Sextum subiectum est sensitiva, per G significatum. Septimum est vegetativa, per H significatum. Octavuum est elementativa, per I significatum. Nonum et ultimum est instrumentalitas, per K significatum.« LLULL, *Ars* (wie Anm. 7), IX (*ROL*, Bd. XII, 222).

10 Ebd., IX, 1-9 (*ROL*, Bd. XII, 222-230).

11 Zu mnemotechnischen Eigenschaften der *ars luliana* siehe Frances A. YATES, *Ensayos reunidos I. Lulio y Bruno*, übersetzt von Tomás SEGOVIA, México 1990; Paolo ROSSI, *Clavis Universalis. El arte de la memoria y la lógica combinatoria de Lulio a Leibniz*, México 1991.

12 »Memoria es donada a nostra ànima per ço que membre lo sobirà bé don venen tots bens, e qui nos ha creades e donada [...] molt com en gran càrrec de recordar aquestes coses tots jorns e totes les hores del dia, e per açò vull e man que cascuna de vosaltres membres en la bonea granea eternitat poder savieia amor perfecció de Deu, e que membres en sa encarnació passió e en les altres coses quis pertanyen a Deu.« LLULL, *Libre de Blaqueria*, cap. 37, 1. (*Obres originals del Il·luminat Doctor Mestre Ramon Lull [=ORL]*, Bd. IX, 121).

13 Erhalten sind siebzehn Manuskripte und das Werk wurde im Verlauf des 16. Jh. in folgenden Städten veröffentlicht: Lyon (1484, 1507, 1526, 1540, 1541), Straßburg (1496, 1501), Deventer (1485), Nürnberg (1502), Paris (1509) und Venecia (1581). Dazu siehe Friedrich STEGMÜLLER, Einleitung zu Ramon von

2 Tradierung

Die *lullsche scala creaturarum*, die an die Vorstellung in dem *Itinerarium in mentis Deum* Bonaventuras anknüpfte, hatte eine lange und erfolgreiche Tradierungsgeschichte. Der Theologe und mehrmalige Rektor der Universität von Toulouse, Ramon von Sebond (Gerona, starb 1436) verfasste eine Zusammenfassung dieser lullischen Vorstellung in seiner *Scientia libri creaturarum naturae et scientia de homine*.¹³ Das Werk vereinfachte die methodologischen Ansätze und die »wissenschaftliche Terminologie« Lullis so, dass die kombinatorischen Figuren bei Seite gelassen wurden. Die Sprache wurde so überarbeitet, dass jeder ohne hohe Ausbildung verstehen konnte, was die Hauptvorstellung war:¹⁴ nämlich die anthropologische Beziehung zwischen dem Menschen und Gott, in der der Schöpfung/Natur eine besondere Wichtigkeit beigemessen wurde, denn sie offenbarte dem gefallenem Menschen die Macht Gottes und gleichzeitig die Natur Jesu Christi.¹⁵ Die Meditation über die Natur macht dem Menschen seinen Status in der Welt bewusst und bringt ihn dazu, die Erste Ursache dieses Schöpfungswunders besser zu verstehen und vor allem zu lieben. Charakteristisch für das Werk Sebonds ist seine pädagogische Methode, die auf eine schnellere und einfachere Bekehrung der Ungläubigen zielte. Obwohl das Werk in unterschiedlichen Zeiten in den Augen der Kirche als suspekt galt,¹⁶ erreichte es eine bedeutsame Rezeption in den franziskanischen Schriften, die im 16. Jh. ihren Höhepunkt in der mystischen Bewegung erreicht haben.¹⁷ Das eigenartige Werk *Despertador del alma adormida* (Sevilla 1544), stellt die Geheimnisse der Lehre durch gemalte Figuren dar.¹⁸ »Alle [Figuren] bilden zusammen ein Buch und aus jeder Figur wird ein Kapitel [...] und wenn die geschaffenen Dinge gut betrachtet und verstanden werden, dann bringen sie uns Selbsterkenntnis und die Kenntniss der vollkommenen Dinge, die in Gott sind.«¹⁹

Anhand dieser Beispiele kann man betrachten, wie intensiv und unterschiedlich die Verbreitung lullischen Denkens Ende des 15. Jh.s war. Sie reichte von den Originalen Lullis bis zu den Kommentaren und Pseudo-Lulliana, die auch öfters in Zusammenhang mit den Lehrbüchern der christlichen Kabbalistik und der Alchemie standen.²⁰ Aber wer waren ihre Adressaten und Gönner und welche Ziele verfolgten diese? Die *opera lulliana* erweckten reges Interesse in jenen intellektuellen Gruppen, die sich für eine moralische und religiöse

SEBOND, *Theologia naturalis seu Liber creaturarum*, Faksimile der Ausgabe Sulzbach 1852. Stuttgart 1966, 6-16 und J. M. GARCÍA GÓMEZ HERAS, *El Liber creaturarum* de Raimundo Sabunde. Estudio bibliográfico, in: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 3 (1977) 231-271.

14 »[...] sed ista scientia docet omnem hominem cognoscere realiter, infallibiliter, sine difficultate et labore omnem veritatem necessariam, homini cognoscere tam de homine, quam de Deo, et omnia, quae sunt necessaria hominid salutem et ad suam perfectionem [...] Non enim praesupponit grammaticam nec logicam nec aliquam de septem liberalibus artibus, nec physicam, nec metaphysicam, quia ista est prima et est homini necessaria [...]« SEBOND, *Theologia* (wie Anm. 13), 27, 30-31.

15 Jaume PUIG Y OLIVER, *La filosofía de Ramon Sibiuda*, Barcelona 1997, 270; Zum Thema siehe auch Emmanuel FAYE, *Philosophie et perfection de l'Homme*, Paris 1998.

16 Siehe Franz Heinrich REUSCH, *Die Indices Librorum Prohibitorum des sechszehnten Jahrhunderts*, Fotomechanischer Neudruck der Ausgabe Tübingen 1886, Nieuwkoop 1961; M. SCADUT, *Lainez e l'Indice del 1559*. Lullo, Sabunde, Savonarola, Erasmo, in: *Archivum Historicum Societatis Iesu* (=AHSI) 24 (1955) 3-32; Lorenzo RIVER, Erasmo in el Indice Paulino con Lullo, Sabunde y Savonarola, in: *Boletín de la Real Academia Española* 64 (1985) 249-263; Miguel BATLLORI, De Raimundo Sabunde atque Ignatio de Loyola, in: *AHSI* 38 (1969) 454-462, bes. 450-460.

17 Einige Werke zum Thema: *Viola animae* (Köln 1499), das mehrmals gedruckt wurde: Köln 1501, Mailand 1517, Antwerpen 1533, Lyon 1544,

1550 und 1568; Juan de CAZALLA, *Lumbre del alma* (Valladolid 1528 und Sevilla 1542), hg. v. Jesús MARTÍNEZ DE BUJANDA, Madrid 1974; Fray Diego DE ESTELLA, *Meditaciones devotissimas del amor de Dios*, in: *Místicos Franciscanos*, Madrid 1948, Bd. III, 41-367.

18 Vgl. MARTÍNEZ DE BUJANDA, Einleitung zu *Lumbre* (wie Anm. 17), 27-30.

19 »Todas [las figuras] juntas hacen un libro y cada una de ellas es un capítulo [...] y si las cosas criadas son bien miradas y bien entendidas, nos traen en conocimiento de nosotros mesmos y de las perfecciones que hay en Dios.« *Despertador del alma adormida*, Zaragoza, 1552, fol. 17v, zit. aus J. MARTÍNEZ DE BUJANDA, Einleitung zu *Lumbre* (wie Anm. 17), 28.

20 Dazu Michela PEREIRA, Bernardo de Lavineta e la diffusione del Lullismo a Parigi nei primi anni del '500, in: *Interpres Rivista di Studi Quattro-*

Erneuerung der christlichen Spiritualität einsetzen.²¹ Daraus ergab sich, dass jene Lehrtätigkeiten, die sich mit der lullischen Lehre befassten, von der Spanischen Krone unter der Herrschaft der Katholischen Könige gefördert wurden.²² Besonders der Kardinal Jiménez de Cisneros, der bei der Orán-Expedition die geistliche Reconquista entdeckte, erkannte in dem Denken Llulls ein wichtiges Merkmal für die Missionspolitik der Spanischen Krone: Es war ein Mittel, das, unabhängig von der für die Humanisten heruntergekommenen Scholastik, die Wiederherstellung einer tieferen christlichen Religiosität in der Gesellschaft²³ ermöglichte sowie ein Verfahren zur Bekehrung zum Christentum durch die Anwendung der Vernunft und die Übung des Gesprächs mit anderen aufzeigte.²⁴ Diese Eigenschaft der *ars lulliana*, die Redekunst für Bekehrungsziele anzuwenden, passte zu der friedlichen Vorstellung der franziskanischen Missionstheologie, die auf jegliche gewalttätige Methoden verzichten wollte. Die Franziskaner profitierten von der Lektüre lullischer und spiritueller Werke, die unter der Obhut Cisneros herausgegeben wurden. Die Rezeption dieser Bücher trug mit anderen wichtigen religiösen Werken dazu bei, die geistliche Reform des Kardinals durchzuführen.²⁵

3 Die »Rhetorica«

Die *Rhetorica Christiana* (Perugia 1579; Abb. 5) ist ein Werk, in dem man Spuren von dieser geistlichen *renovatio* findet. Die Geschichte der Schwierigkeiten mit der Drucklegung kann hier leider nicht ausführlich behandelt werden. Es soll nur erwähnt werden, dass ihre Unterbrechung wahrscheinlich mit der Politik Philipps des II. gegenüber den »cosas de Indias« zusammenhängt, als auf königlichen Befehl Valadés 1577 die Stelle des Generalprokurators genommen wurde.²⁶ Sie hat aber auch mit der Politik in Rom zu tun, die sich unter Gregor XIII. abspielte. Obwohl der Autor zu der »zweiten« Generation« von Missionaren in Amerika gehört, erwähnt er die Bekehrungsmodelle, die in den ersten Missionen

centeschii 5 (1984) 242-265; Rita STURLESE, Lazar Zetzner, »Bibliopola Argentinensis«, Alchimie und Lullismus in Straßburg an den Anfängen der Moderne, in: *Sudhoffs Archiv* 75 (1991) 142-162 und Paola ZAMBELLI, *Il De auditu kabbalistico* e la tradizione lulliana nel Rinascimento, in: *Atti dell'Accademia toscana di scienze e lettere La colombaria* XXX (1965) 115-246.

²¹ Dazu siehe Augustin RENAUDET, *Préréforme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie: (1494-1517)*, Paris 1953.

²² »Y finalmente queriendo el Rey don Fernando el Catholicol [siguiendo] a sus mayores autorizar esta doctrina, dió título de Universidad [a la ciudad] de Mallorca el año 1483 como a lugar donde con [mucha ciencia] y fructo se tratava della y en particular de la misma [or ser] la patria de su autor, en cuyo favor dió dicho privilegio el año de 1503, conce[diendo] a dicha doctrina examen y insignias de magisterio y dotoramiento de las prerogativas y inmunidades y preeminencias etc. que tiene la

Universidad de Lérida, y mandó so pena de obediencia [a la Sereníssima Infanta su hija y a todos los Reynos y señoríos [que patrocinasses] la dicha doctrina y todo lo que en su favor tenia orden[ado] y con[cedido].« *Memorial de los reinos de la Corona de Aragón al rey Felipe II*, 1594, Leg. 13, fol. 365, in: José María POU Y MARTÍ, *Sobre la doctrina y culto del beato Raimundo Lulio*, in: *Archivo Iberoamericano* 41 (1921), Anhang I, 13. Die lullische Lehre wurde in den verschiedenen Königreichen unter der Obhut von Fernando el Católico promoviert: »en aquesta sua ciutat de Mallorca son estades entreduidas escholas de la Art e Ciencia del Illuminat y tresendent Doctor, Mestre Ramon Lull, notable ciutada e originari de aquesta dita ciutat sua, las quals son estades principades per la subvencio de la Magnifica dona Agnes quint, la qual en e per aquellas ha donada e assignada certa renda e per legir en ellas fonch ab molta instancia demenat e request vingues en la present Ciutat lo Reverent Mestre Pere Dagui molt docta en las

ditas Art e Ciencia e en altres.« *Instruccions fetes per los honorables y discrets syndichs e consell general de tota la part forane del Regne de Mallorca al discret Francesch Axartell misetger per lo dit consell per anar a la magestat del Sr. Rey per obtenir de aquella debita e oportuna provisio en las cosas deus escritas*, in: Lorenzo PÉREZ, *El maestro Pedro Degui y el lullismo mallorquin de fines de siglo XV*, in: *Estudios Lulianos (= EL)* 4 (1960), Anhang, 10.

²³ Es muss an die Beispiele von Jacques Lefèvre d'Étaplés und Charles de Bovelles gedacht werden, die sogar dem Modell des eremitischen Lebens zu folgen versuchten, zu einer Zeit, in der die Mystik an Interesse gewann. Vgl. Joseph M. VICTOR, *Charles de Bovelles (1479-1553)*. An intellectual biography, Genève 1978; DERS., *The revival of Lullism at Paris (1499-1516)*, in: *Renaissance Quarterly* XXVII, 4 (1975) 504-534; und Eugène F. RICE, Jacques Lefèvre d'Étaplés and the medieval Christian mystics, in: *Florilegium Historiale*. Essays presented to Wallace K. Ferguson

angewendet wurden; ebenso entwirft er auch Lösungen für das neue politische Szenario der Mission. Deswegen kann man an ihr einerseits die Rezeption lullisches Denkens und die damit verbundenen Methoden der Gedächtniskunst (*imagines* und *loci*) und andererseits die Rezeption »pazifistischer« Vorstellungen, die als eine Lösung für die Glaubenskämpfe gedacht waren, erkennen. Der gemeinsame Nenner bei diesen Rezeptionsebenen sind die materiellen Bilder, durch die, wie schon erwähnt wurde, die Franziskaner den Einheimischen in christlichem Glauben erzogen: »Deswegen sagen wir, dass die Orte und die Bilder notwendig sind: So wie die ersten die Funktion des Papiers ausüben, so die zweiten die Funktion der Schrift: Jedes Mal, wenn man sich an etwas erinnern möchte, sollte man die Bilder mit den Orten in der geeigneten Ordnung und Reihe zusammenfügen.«²⁷

In diesem Rahmen stellt die *Rhetorica* eine *ars memorativa* dar, die die allgemeinen und theologischen Prinzipien beinhaltet, jene Prinzipien, die die göttliche Macht verwirklichen. Valadés erklärt, wie der Prediger alles Wissen der Redekunst auf diesen Prinzipien aufbauen soll, und wie wesentlich diese für die Gedächtniskunst sind.²⁸ Es ist folglich kein Zufall, dass schließlich die wesentlichen Themenbereiche der Mnemotechnik in der *Rhetorica Christiana* von Valadés die *subiecta* und die *praedicata* sind: »Die Subjekte, die viele Stellen oder Begriffe nennen, sind insgesamt neun: Gott, Engel, Himmel, Mensch, Vorstellungskraft, Sinnenkraft, vegetative Kraft, elementare Kraft und instrumentale Kraft. Diese werden Subjekte oder Materie genannt, weil wir hauptsächlich über sie sprechen, oder ausgehend von ihnen bestätigende und widerlegende Aussagen machen.«²⁹

In der *ars lulliana* sind es die Subjekte, die »alles enthalten und außerhalb derer nichts existiert.«³⁰ Ähnlich beschreibt Valadés auch die Prädikate: »Und in der Betrachtung dieser göttlichen Subjekte finden sich auch alle Instrumente, die uns über Gott berichten. Trotzdem bleibt er der Anfang, die Mitte und das Ende, und alle gehorchen ihm, dessen Güte sich in allen *praedicata* äußert. Der *praedicata* gibt es neun: Güte, Größe, Dauer, Macht, Weisheit, Wille, Tugend, Wahrheit, Herrlichkeit. Sie werden *praedicata* genannt, denn sie machen Aussagen über die *subiecta*.«³¹

son, hg. v. John G. ROWE / W. H. STOCKDALE, Toronto 1971, 89–124.
24 Über das Gespräch als eine Art von Anwendung der Vernunft und der *rationes necessariae* vgl. das Vorwort des *Libre del Gentil e dels tres Savis*, proleg (*Obras Essencials* = OE, Bd. I, 1058–1060).

25 Zur Sammlung des Kardinals von Llull's Werke siehe Ramón d'ALÓS-MONER, *Los catálogos lulianos*, Barcelona 1918, Anhang: *Index librorum illuminati doctoris Raymundi Lulli qui sunt apud Reverendissimum dominum meum hispaniae Cardinalem, anno domini 1515 mense Junii*, 57–67.

26 »Ilmo. Sr.: Aquí va una carta de S. M. para V. S. sobre que Fr. Diego Valadés de la Orden de S. Francisco y Procurador General dél, conviene no resida en esa corte ni tenga este cargo en lo que toca a las Indias, y las diligencias que sobre ello se han de hacer, como Vs. verá por ella; y después de despachada me mandó el Consejo escribieme a V. S. convenia mucho esto se hiciese luego y de manera que hubiese efecto, movidos

por muchas causas que para ello ha habido.« [Sehr geehrter Herr: Hier ist ein Brief vom König, der besagt, dass Fr. Diego Valadés, Mitglied und Generalprokurator des Franziskanischen Ordens, nicht an der Kurie bleiben kann, und außerdem, dass er keine Stelle, die sich mit den Angelegenheiten der Indien beschäftigt, bekommt [...]. Nach dieser Mitteilung befahl mir der Consejo Ihnen zu schreiben, dass dies so schnell wie möglich gemacht werde, denn viele Ursachen haben uns zu dieser Entscheidung geführt] (übersetzt von der Autorin), Brief des Sekretärs Ledesma, in: Carmen José ALEJOS GRAU, *Diego Valadés*. Educador de Nueva España, Pamplona 1994, 80.

27 »Itaque dicimus necessaria esse loca et imagines necessariae: ut illa papyri gerant officium, hae vero scripturarum: quatenus cupiens alicuius meminisse eius imagines locis in debita dispositione ordine et collatione coapatet.« VALADÉS, *Rhetorica* (wie Anm. 4), pars secunda, cap. XXVII, 94.

28 »Atque materia est, in quam

omnis ars et ea facultas quae conficitur ex arte confertur.« Ebd., pars secunda, cap. VI, 54.

29 »Subiecta quae plerique locos, seu terminos appellat in uniuersum sunt novem, Deus, angelus, coelum, homo, imaginatio, sensus, vis vegetandi, elementativa, et instrumentativa. Dicuntur subiecta vel materia, quia de iis principaliter loquimur, aut quia ab iis sumuntur confirmationes et confutationes.« Ebd., pars secunda, cap. VI, 56.

30 Vgl. LLULL, *Ars* (wie Anm. 7) cap. IX (*ROL*, Bd. XII, 222): »In quibus cadit, quidquid est, et extra ipsa nihil est.«

31 »At in huius divini subiecti consideratione, omnia tanquam eius instrumenta referenda sunt Deo, ita tamen, ut ipse sit finis, principium et medium, atque ipsi soli subiiciantur omnia, cuius bonitas patebit in praedicatis. Quae numero sunt novem: Bonitas, Magnitudo, Duratio, Potestas, sapientia, voluntas, virtus, veritas, gloria. Praedicata eam ob rem dicuntur quia aliquo modo de subiectis praedicantur.« VALADÉS, *Rhetorica* (wie Anm. 4), pars secunda, cap. VII, 57.

Diese Prädikate sind Instrumente Gottes, denn sie erschaffen ein hierarchisch geordnetes Universum. So finden sie sich in der gesamten Schöpfung; sie sind also »diejenigen Begriffe, die als Kategorien allen Wissens, die Elemente der Wissenschaft von allem Wißbaren sein müssen.«³² Um diese theologische Vorstellung den Einheimischen zu übermitteln und um ihnen verständlich zu machen, wie Gottes schöpferische Macht funktioniert, soll der Prediger ihnen zeigen, wie ihr Intellekt auf der *scala* der *subiecta* auf- und absteigen kann und gleichzeitig, wie sich die genannten *praedicata* untereinander auf jeder Stufe dieser *scala* kombinieren lassen (Abb. 6):³³ »Der Prediger soll durch die Stufen der Ursachen auf- und absteigen, vom Höchsten zum Niedrigsten, und vom Niedrigsten bis zum Höchsten.«³⁴

Bei Valadés beginnt der Aufstieg in der physikalischen Realität, um die Vorstellung einer geschaffenen Welt zu äußern. Die Natur setzt sich aus verschiedenen Mineralien, Pflanzen und Tieren zusammen, die in dem Stich über die Schöpfung der Welt verbildlicht werden.

So stellt Valadés sich vor, dass diese beiden Bewegungen (das Aufsteigen und das Absteigen) durch die Prinzipien der *ars lulliana* möglich sind. Dieses Modell ist wesentlich für das Verständnis Gottes und seiner kreativen Macht.³⁵ Die ikonographischen Merkmale, die in dem Stich zu sehen sind und die sich besonders auf diese »Skala-Einrichtung« beziehen, lassen uns vermuten, dass Valadés die lullsche Vorstellung zu verbildlichen versuchte, um den Einheimischen die Schöpfungstheologie verständlicher zu machen. Ähnlich wie Ramon von Sebond verzichtet Valadés auf die Anwendung lullischer Figuren und entscheidet sich für »bildliche Figuren«, die er geeigneter für die Wahrnehmung der Indianer hielt und die auch schon in der Tradierungsgeschichte der *ars lulliana* im 16. Jh. öfters auftauchten.

4 Die Politik Gregors XIII. in der »Rhetorica«

Um die Interessen Roms bei der Glaubensverbreitung stärker zu berücksichtigen, wurde die Missionstheologie von Papst Gregor XIII. (1573-1585) eifrig gefördert. Er gründete Kollegien, die unter der jesuitischen Obhut Missionare ausbildeten.³⁶ Außer Amerika standen dabei Indien und Japan auf dem Programm, Gebiete, in denen Rom die direkte Sorge um die Glaubensverbreitung beanspruchte, die im spanischen und portugiesischen Weltreich sonst durch das Patronatssystem geregelt war. Die Amerika-Erfahrung sollte als Orientierung und Beispiel für die auszubildenden Missionare dienen, so dass die *Rhetorica Christiana* auch diese Funktion, unter vielen anderen, zu erfüllen hatte. Die *Rhetorica* ist Papst Gregor gewidmet und besitzt eine *laudatio* an Valadés von Giulio Roscio, der illustrierte Bücher und Stiche des späten Cinquecento »betextet« und »verbreitet« hat.³⁷ Im Gedicht wird betont, dass die damaligen »barbarischen und unbekanntenen Territorien der Indien [Ame-

32 Wilhelm SCHMIDT-BIGGEMANN, Enzyklopädie und Philosophia perennis, in: *Enzyklopädien der Frühen Neuzeit*, hg. v. Franz M. EYBL, Tübingen 1995, 1-18, hier 8.

33 Dazu vgl. das Argument von A. Traninger über die Enzyklopädie im Lullismus des 16. Jahrhunderts: »Damit wird die Universalwissenschaft unter zwei Gesichtspunkten betrachtet: Topik und Kombinatorik. Die Verknüpfung der Wissensgebiete zum Kreis der Künste, den die Enzyklopädie anvisiert, basiert auf eben jenen Prinzipien. Die Topik liefert die Überbegriffe, die systematisierend

wirken, die Kombinatorik deren Relationierung.« Anita TRANINGER, *Mühevolle Wissenschaft. Lullismus und Rhetorik in den deutschsprachigen Ländern der Frühen Neuzeit*, München 2001, 89.

34 »Et de summis ad infima: et ab imis ad summa ascendere et descendere per gradus causarum oratore oportet.« VALADÉS, *Rhetorica* (wie Anm. 4), pars secunda, cap. XVII, 72.

35 Vgl. Wilhelm SCHMIDT-BIGGEMANN, *Philosophia perennis*: historische Umrisse abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit, Frankfurt am Main

1998, 56: »Die ganze Welt war konzipiert als Schöpfung aus *causae* und *rationes*. *Causae* und *rationes* waren die Begriffe in der göttlichen Weisheit, die Ursachen und Ziele aller Dinge bestimmten.«

36 Fernando RODRÍGUEZ DE LA FLOR, *Barroco. Representación e ideología en el mundo hispánico (1580-1680)*, Madrid 2002.

37 Eckhard LEUTSCHNER, *Antonio Tempesta. Ein Bahnbrecher des römischen Barock und seine europäische Wirkung*, Petersberg 2005, 94.

rikas] « heutzutage dank der erfolgreichen Missionierungstätigkeit der Franziskaner, deren »proezas de las Indias« in Stichen wiedergegeben werden, »für ihre Frömmigkeit« bekannt sind. Roscio erwähnte genau den Punkt, dem man besondere Aufmerksamkeit schenken sollte: die materiellen Bilder, die in der *Rhetorica* enthalten sind. Sie gehören zum religiösen Programm einer missionarischen Erziehung, die anhand von Emblemen und visuellen Materialien in Europa und den Missionen durchgeführt werden sollte.

Wir sprachen von visuellen Modellen, die in einer bestimmten Kultur entstanden sind. Die Migration dieser in andere Gebiete und Epochen ist ein wichtiger Teil der Geschichte der mentalen und materiellen Bilder. Valadés' Werk gibt uns ein klares Beispiel dafür. Im Jahre 1571, als der Franziskaner nach Europa reiste um den Consejo de Indias über die franziskanische Lage in Mexiko zu informieren, kamen die *Monumenta humanae salutis* ans Licht, ein Jahr später die *Divinarum nuptiarum, conventa et acta, 1572-1573* (Abb. 7) sowie die *Christi Jesu vitae, admirabiliumque actionum speculum 1572-1573* und *Davidis Regis ac Prophetae aliorumque sacrorum vatum Psalmi, ex hebraica veritate in latinum carmen, 1573; David, hoc est virtutis exercitissimae probatum Deo spectaculum, ex David pastoris, militis, ducis ac prophetae exemplis, 1575*. Diese Bücher, die während Valadés' Aufenthalt in Spanien herausgegeben wurden, gehören zu den Pionierwerken der Emblemliteratur. Ihre Wichtigkeit liegt auch darin, dass sie von Benito Arias Montano herausgegeben wurden.³⁸ Die Emblembücher Montanos kamen aus der niederländischen Druckerei des Christophorus Plantinus, besser bekannt als *Goldener Kompass*. Plantin wurde im Jahre 1570 von dem spanischen König Phillip II. als »protoimpresor« der spanischen Krone ernannt. Diese Ernennung ermöglichte ihm eine Vielzahl religiöser Bücher und Stiche zu drucken, die der gegenreformatorische Politik Philipps II. in allen Gebieten »unter spanischer Herrschaft, auch in den kolonisierten Gebieten in Amerika« dienen sollten.³⁹ Die Druckerei, der *Goldene Kompass*, ansässig in Antwerpen, wurde das Zentrum einer Bildproduktion, die die Ziele der Religionspolitik der spanischen Krone in ihrer selbst gestellten Aufgabe, die katholische Kirche gegen die Protestanten zu verteidigen, erfüllen sollte.⁴⁰ Als enger Vertrauter des spanischen Königs wurde Montano 1568 nach Antwerpen geschickt, um die Bücherproduktion im *Goldenen Kompass* zu beaufsichtigen.⁴¹ Somit arbeitete er gemeinsam mit Plantin an wichtigen Bücheraufträgen, wie z. B. an der polyglotten Antwerpener Bibel, auch *Biblia regia* genannt, weil sie zwischen 1569 und 1573 unter der Schirmherrschaft Philipps II. erschien.⁴² Die dauernden Aufstände in den von den spanischen Truppen okkupierten Gebieten sowie die protestantischen Bewegungen, die die Unabhängigkeitsbestrebungen unterstützten, sorgten für ein chaotisches und gewalttätiges Klima. In zahlreichen Briefen informierte Montano über die kritische Lage in den niederländischen Gebieten und empfahl dem Herzog von Zayas, dass der Herzog von Alba eine mildere

38 Dazu siehe Luis GÓMEZ CANSECO, *Las Divinas Nupcias de Benito Arias Montano y su entorno literario* (Bibliotheca Montaniana 14), Huelva 2007; zur Emblematik und ihre rhetorische Funktion siehe Ralph DEKONINCK, *Ad imaginem: statuts, fonctions et usages de l'image dans la littérature spirituelle jésuite du XVII^e siècle*, Genève 2005.

39 »todas las tierras bajo el dominio español, incluyendo las áreas colonizadas de América.« Karen LEE BOWEN, *Christopher Plantin's Book of Hours*, Nieuwkoop 1997, 64; Zu Büchern, die in Neuspanien zu

Beständen der monastischen Bibliotheken gehörten, siehe Eduardo BÁEZ / Judith PUENTE, *Libros y grabados en el fondo de origen de la Biblioteca Nacional*, México 1989.

40 Zum Thema siehe Sylvaine HÄNSEL, *Der spanische Humanist Benito Arias Montano (1527-1598) und die Kunst*, Münster/Westfalen 1991.

41 Der Befehl von Philipp II.: »con la misma quiere Smgd que se envíe a Flandes la persona que ha de tener este cuidado[...] [y que] el mismo Montano fuese comunicar este negocio con ellos de la dicha facultad, que como lo tiene visto y es tan entendi-

do en estas materias y lenguas, se lo daría mejor a entender y traería la resolución con mayor brevedad y cumplimiento de todo lo que conviene tratarse y apuntarse.« Brief 41, zit. aus Ben REKKERS, *Benito Arias Montano (1527-1598)*, London 1972, 141.

42 Der Einfluss, der das Denken Montanos auf die Bildproduktion der Politik Spaniens ausübte, wird in Dokumenten und Briefen offensichtlich. Siehe Sánchez CATÓN, *Fuentes literarias para la Historia del arte español*, 5 Bde., Madrid 1951 und REKKERS, *Arias Montano* (wie in Anm. 41), 131-166.

Befriedungspolitik gegenüber dem niederländischen Volk einsetzen müsste: »Anhand des Beispiels der Gnade den Besiegten gegenüber [...] werden die Gutmütigen Atem holen und Mut gewinnen, um aushalten zu können; und viele von den anderen werden kapitulieren und anerkennen, dass sie betrogen und belogen wurden [...] und auf diese Weise bin ich mir sicher, dass wir viele Herzen zurückgewinnen werden [...] viel mehr als durch Gewalt und Angst.«⁴³

Die Bilder sollten dafür sorgen, die innerlichen Gefühle der Betrachter zu »bewegen«, so die Botschaft jeglicher Emblembücher und Stiche. Um dieses Ziel zu erlangen, sollten rhetorische Strategien im Bild selbst eingesetzt werden, so dass die Platzierung der Figuren sowie die körperliche Haltung des Menschen davon betroffen wurde. Die visuelle Vermittlung moralisierender Werte bezog sich auf bestimmte Ausdrucksgebärden,⁴⁴ die in den vorgetragenen Predigten unter die Kategorie der rhetorischen *actio* fielen. So zum Beispiel die Hände, die in der rhetorischen Tradition seit Quintilian eine wichtige Rolle spielten: »Bei den Händen nun gar, ohne die der Vortrag verstümmelt und schwächlich wirkte, lässt es sich kaum sagen, über welchen Reichtum an Bewegungen sie verfügen, da sie fast die ganze Fülle, die den Worten selbst eigen ist, erreichen. [...] Mit ihnen fordern, versprechen, rufen, entlassen, drohen, flehen, verwünschen, fürchten, fragen und verneinen wir, geben wir der Freude, der Trauer, dem Zweifel, dem Eingeständnis, der Reue, dem Ausmaß, der Fülle, der Anzahl und Zeit Ausdruck.«⁴⁵

Arias Montano, ein Kenner dieser klassischen Tradition und Gelehrter in der christlichen Rhetorik und Theologie, setzte diese Körpersprache auf der Ebene der Bilder bewusst ein, um christliche Werte zu vermitteln. Für den spanischen Gelehrten war die Sprache der Bilder ein Mittel, um die *pacificatio* mitten in den Glaubenskämpfen zu fördern (Abb. 8).

So fungierten bildliche Modelle, die eine *concordia* stifteten und an eine *pacificatio* appellierten, und die in den katholischen Gebieten als Vorlage für die Missionierungsprogramme zirkulierten, die im außereuropäischen Raum eine zweite Blütezeit zu haben schienen. Die Betonung der friedlichen Missionierungstätigkeit und der *renovatio* des geistlichen Menschen in der katholischen Kirche sind Ziele, die in dem Werk Valadés durch die rhetorische *actio* artikuliert werden und wahrscheinlich als Beispiele (bildliche Vorlagen) für die zukünftigen Missionare, die in den jesuitischen Kollegien vorbereitet wurden, dienen sollten. Zu dem bildlichen Repertoire, dessen sich die Missionare von der rhetorischen Tradition bedienten, gehörten gestische Bewegungen, körperliche Formeln von bestimmten Körperteilen, die eine bestimmte Bedeutung besaßen,⁴⁶ so z. B. die Ausdrucksformen der Hände, die bei Arias Montano sehr wichtig waren. Darüber hinaus sind die Hände ein geeignetes Kommunikationsmittel, um Sprachbarrieren zu überwinden.⁴⁷ Besonders in den fremden Gebieten, wo die Missionare ihre Tätigkeit ausübten, galten die Gesten als Verständigungselemente.

Der so genannte *pronus* verweist auf Dinge,⁴⁸ die bezeugt und beglaubigt werden, und so wie bei den Bildern Montanos auf die göttliche Macht des Herren hingewiesen wird (Abb. 9), so verweist Valadés mit diesem Gestus die Zuschauer und Zuhörer auf die göttliche Präsenz im Himmel. Der Missionar befindet sich im Kreis, den die Einheimischen geformt haben und legt seine Hand als Ausdruck der Bruderschaft, der Friedlichkeit und des Vertrauens auf die Schulter eines Indianers (Abb. 10). Der gebildete Kreis beinhaltet die Idee einer *concordia*, welche der franziskanische Missionar schließt. Die Einheimischen hören ihm zu und ihre Körperhaltungen lassen den Zuschauer errahnen, dass sie ihre Waffen abgelegt haben, um das Wort Gottes zu hören: »Auf diese Weise, als die Einheimischen das Wort Gottes hörten und dank der göttlichen Gnade sich entschieden haben, dem Teufel und den Tempeln abzuschwören und somit den rechten Glauben anzunehmen [...] werden

die Einheimischen gezähmt; sie verzichten auf ihr wildes Benehmen und als Signal ihrer Glaubensempfängnis lassen sie ihre Waffen nieder, das heißt, ihre Pfeile und Bogen und auf diese Weise nimmt sie der Geistliche unter den katholischen Menschen mit Freude schnell auf und spendet ihnen Trost [...].«⁴⁹

Die gekreuzten Arme auf der Brust sind ein Ausdruck von ihrer *humiliatio*, ihrem Gehorsam und ihrer Akzeptanz der Gottesliebe, so wie es Arias Montano in seinen Emblemen vorgelegt hat (Abb. 9). Die zusammengehaltenen Hände drücken ihre Frömmigkeit und Bereitschaft zum Glauben aus. Die *concordia* bestätigt sich durch die personifizierte *caritas*, die christliche Liebe, die die Einheimische auch fühlen und zeigen können. Die Darstellung und Ermahnung an eine friedliche Bekehrung tritt offensichtlich in Valadés Stich hervor.

Die Anwendung rhetorischer Strategien in Bild und Wort machen aus der *Rhetorica* ein besonderes Werk, das Auskunft über die Missionierungs- und Bekehrungsmethoden in verschiedenen Zeitepochen gibt, die aber als gemeinsamen Nenner den Versuch haben, christlich humanistische Werte mit politischen Zielen in einer äußerst komplizierten Atmosphäre zu fördern, nämlich *concordia*, *pacificatio* und *unitas*.

43 »Con el ejemplo de la misericordia usada en los rendidos y de la liberalidad y honra acerca de los fieles y constantes, los buenos tomarán alientos y cobrarán ánimo para perseverar, y muchos de los otros se rendirán, confesando haber sido engañados y seducidos [...] y de esta manera tengo por cierto se recobrarán muchos corazones perdidos [...] más que por la fuerza y el miedo.« Brief von Arias Montano an Zayas, Mai 1573, zit. aus REKKERS, *Arias Montano* (wie in Anm. 41), 134.

44 Zum Thema siehe Franz KIENER, *Hand, Gebärde und Charakter*: ein Beitrag zur Ausdruckskunde der Hand und ihrer Gebärden, München [u. a.] 1962.

45 »Manus vero, sine quibus trunca esset actio ac debilis, vix dici potest, quot motus habeant, cum paene ipsam verborum copiam consequantur. Annon his poscimus, pollicemur, vocamus, dimittimus, minamur, supplicamus, abominamur, tristemus, interrogamus, negamus; gaudium, tristitiam, dubitationem, confessionem, paenitentiam, mosum, copiam, numerorum, tempus ostendimus?« Marcus Fabius QUINTILIANUS, *Institutio Oratoriae*, XI, 3, 85, 86. (Marcus Fabius QUINTILIANUS, *Ausbildung des Redners*, hg. und übersetzt von Helmut RAHN, Darmstadt, 1975, 641).

46 Dazu siehe Jean-Claude SCHMITT, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval* (Bibliothèque des histoires), Paris 1990.

47 Zum Thema siehe Volker KAPP (Hg.), *Die Sprache der Zeichen und Bilder*. Rhetorik und nonverbale Kommunikation in der frühen Neuzeit (Ars rhetorica 1), Marburg 1990.

48 »At cum tres contracti pollice premuntur, tum digitus ille, quo usum Crassum Cicero dicit, explicari solet. Is in exprobando et indicato (unde ei nomen est) valet, adlevata ac spectante umereum manu paulum inclinatus adfirmat, versus in terram et quasi pronus urget.« Marcus Fabius QUINTILIANUS, *Institutio* (wie Anm. 45), XI, 94.

49 »[...] ita, ut abiurato diabolo eorumque delubris, fidem susciperent. Cum audito verbo Dei, ipso cooperante ... mansuescunt et ferilem deponentes animum insignum susceptionis fidei arma pharetram, et arcum scilicet daponunt, et inter catholicos collocantur, quos religiosus a lacri vultu hilarique animo excipit, atque confortat.« VALADÉS, *Rhetorica* (wie Anm. 4), pars quarta, cap. XXIV, 226.

Abbildungen

Abb. 1

Die Verwendung von Bildern
beim Predigen,
in: Fray Diego de VALADÉS,
Rhetorica Christiana,
Perugia 1579,
pars quarta, indorum reipublicae descriptio,
cap. XXIV, S. 211.

Abb. 2

Figura A,
in: Bernard LAVINHETA,
*Explanatio compendiosaque applicatio
artis Raymundi Lulli*,
Lyon 1523, f. 22v.

Abb. 3

Figura T,
in: Bernard LAVINHETA,
*Explanatio compendiosaque applicatio
artis Raymundi Lulli*,
Lyon 1523, f. 27r.

Abb. 4

Scala creaturarum,
in: Ramon LLUL,
Liber de ascensu et descensu,
Valencia, Jordi Costilla, 1512.

Abb. 5

Titelblatt der *Rhetorica Christiana*,
Perugia 1579.

Abb. 6

Die Schöpfung der Welt,
in: Fray Diego de VALADÉS,
Rhetorica Christiana,
Perugia 1579,
pars quarta, zwischen S. 200 und S. 221.

Abb. 7

Titelblatt der
Divinarum nuptiarum, conventa et acta,
Antwerpen 1572-1573.

Abb. 8

Prudentia pietatis comes,
in: Benito ARIAS MONTANO,
*David, hoc est virtutis exercitatissimae
probatum Deo spectaculum,
ex David pastoris, militis, ducis ac
prophetae exemplis*,
1575, Emblem 16.

Abb. 9

Iam mihi cara veni,
thalamos aditura sacratos [...],
in Benito ARIAS MONTANO,
Divinarum nuptiarum, conventa et acta,
Antwerpen 1572-1573, Emblem 27.

Abb. 10

Pacificatio der Einheimischen,
in: Fray Diego de VALADÉS,
Rhetorica Christiana,
Perugia 1579, pars quarta, S. 225.



Abb. 1



PRIMA FIGVRA

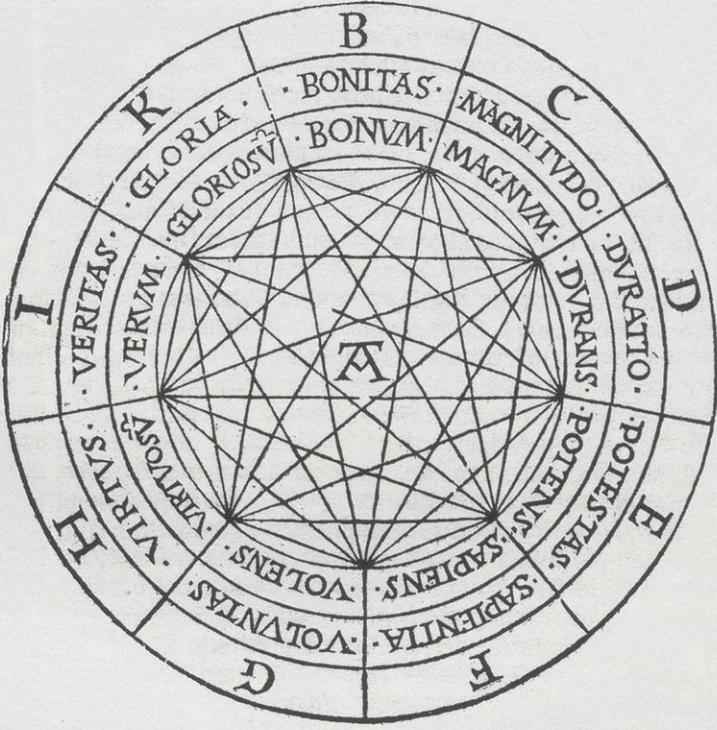


Abb. 2

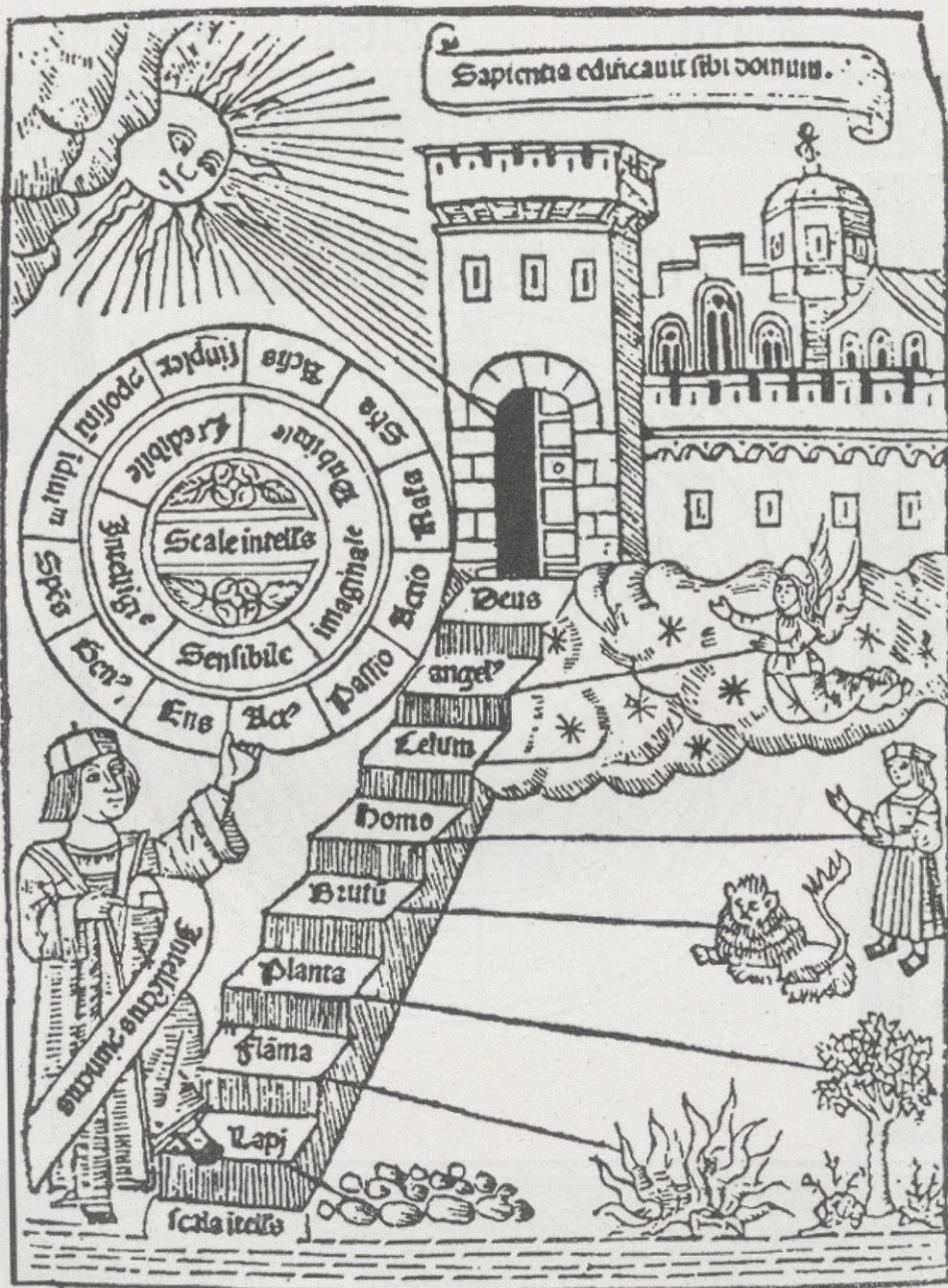


Abb. 4

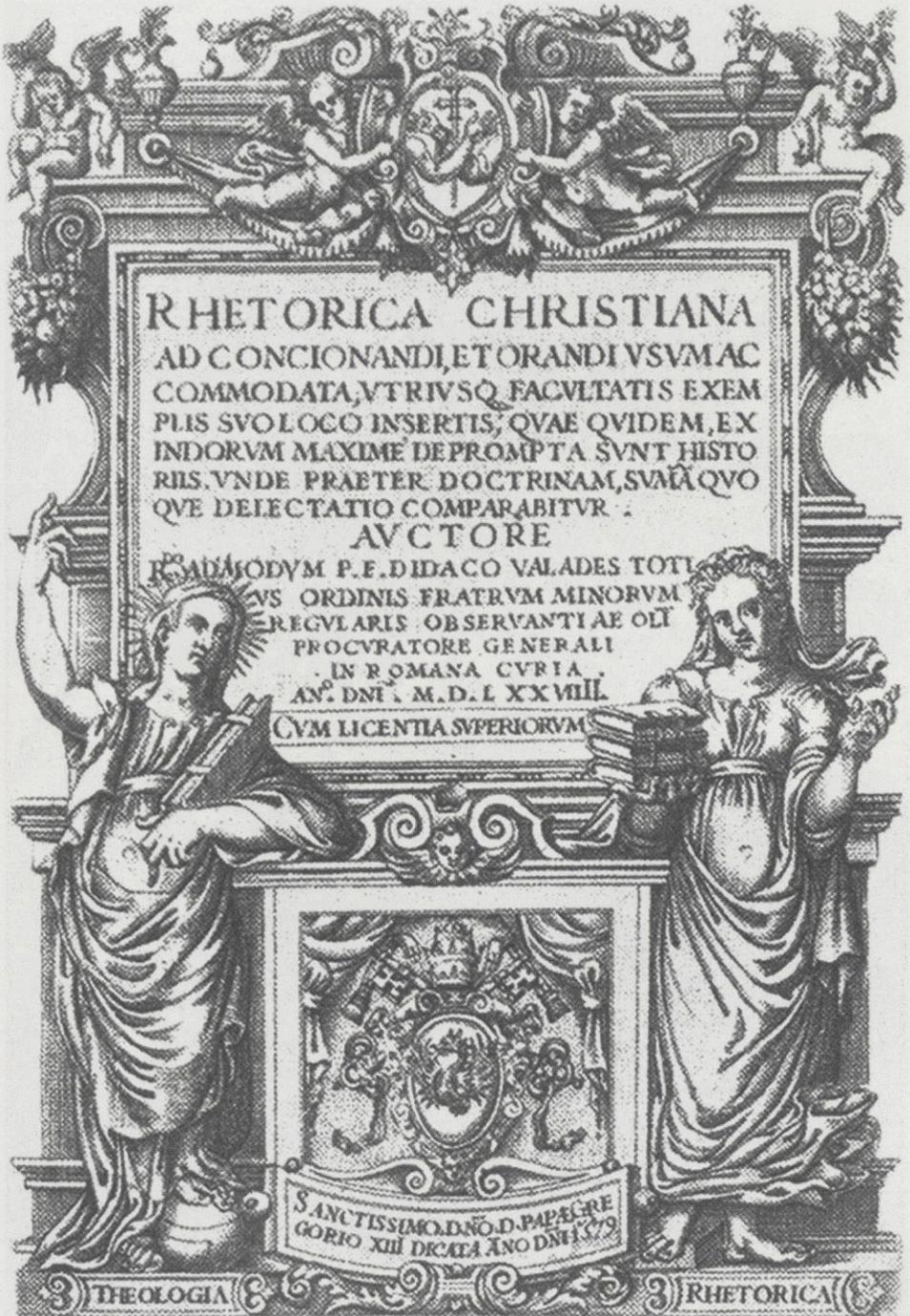


Abb. 5

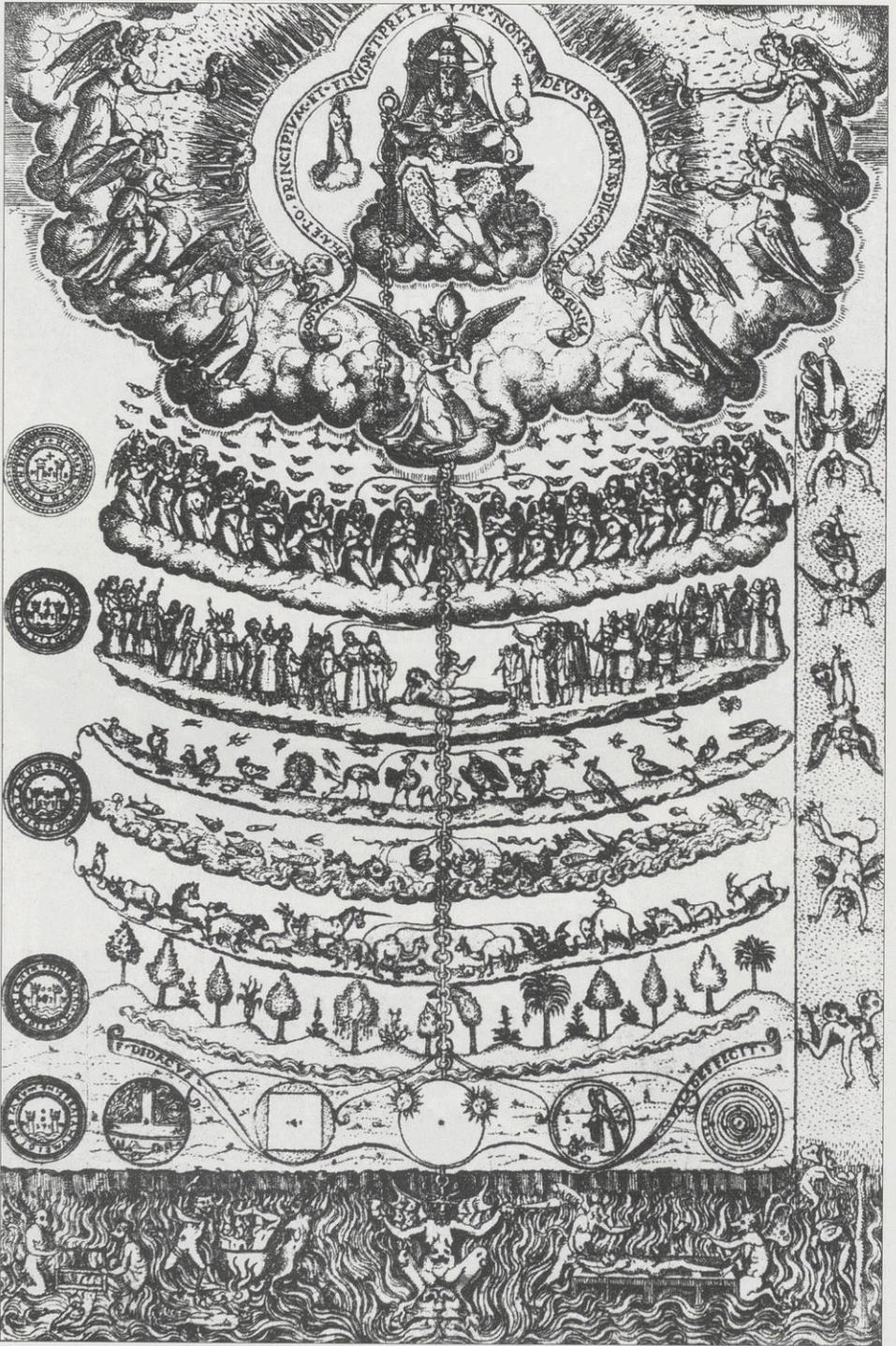


Abb. 6

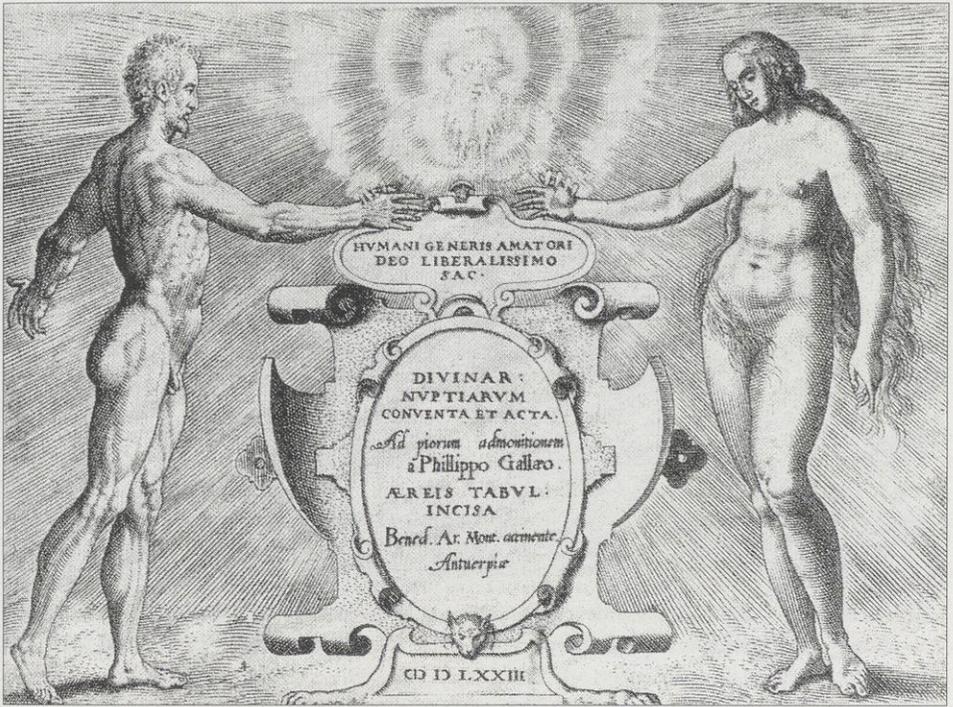


Abb. 7 | Abb. 8



*Iam mihi chara veni, thalamos aditura sacratos, Fontis aquas veluti terris desiderat, hac te
Et mihi per cunctos associanda dies. Mens Deus exoptat, te sitiensq; cupit.*

77



Zusammenfassung

Der Aufsatz handelt von bestimmten visuellen und literarischen Modellen, die die christliche Kultur des Humanismus im 16. Jh. entwickelt hat, und deren Präsenz in der *Rhetorica Christiana* (Perugia, 1579) des Franziskaners Fray Diego de Valadés nachweisbar sind. Das Werk Valadés stellt rhetorische Strategien dar, die mit der Tradition der Gedächtniskunst und der Emblemliteratur ihrer Zeit in Verbindung stehen. Diese Strategien der Beredsamkeit wurden angewendet, um die Bewohner der Neuen Welt zum Christentum zu bekehren. Sie dienten als Orientierungsmethoden für weitere Missionierungsentwürfe, die unter der Obhut des Papsttums Ende des 16. Jh.s in Asien durchgeführt werden sollten. Die mediale Kompetenz der gedruckten Bilder, die in der *Rhetorica* Valadés erscheinen, sollte nicht nur die franziskanischen Bekehrungsmethoden in ihrem Irenismus präsentieren, sondern auch die friedlichen Missionsprojekte in fernen Gebieten fördern und zur Erfüllung bringen.

Summary

The paper deals with certain visual and literary models developed by the Christian culture of humanism in the sixteenth century; it concerns their influence on the *Rhetorica Christiana* (Perugia, 1579) written by the Franciscan Fray Diego de Valadés. The work of Valadés presents rhetorical strategies that are connected to the mnemotechnic and emblematic tradition of the times. These rhetorical strategies were used to convert the inhabitants of the New World to Christianity. They served as orientation methods for other missionary projects which were to be carried out in Asia under the auspices of the papacy at the end of the 16th century. The media-relevant competence of the printed images appearing in Valadés' *Rhetorica* should not only display the Franciscan methods of conversion in their irenism, but also promote the peaceful missionary projects in faraway places and bring them to fulfillment.

Sumario

El artículo trata de diferentes modelos visuales y literarios, desarrollados por la cultura cristiana del humanismo del siglo XVI y presentes en la obra *Rhetorica Christiana* (Perugia, 1579) del franciscano Fray Diego de Valadés. La obra de Valadés contiene estrategias retóricas en la tradición del arte de la nemotecnia y de la literatura emblemática de su tiempo. Estas estrategias fueron utilizadas para convertir a los habitantes del Nuevo Mundo al cristianismo. Servían también como métodos orientadores para los proyectos misioneros, que el Papado quería llevar a cabo en Asia a finales del siglo XVI. La competencia mediática de las imágenes impresas, que nos ofrece Valadés en su *Rhetorica*, no pretende sólo presentar el irenismo de los métodos misioneros franciscanos, sino que quiere fomentar y perfeccionar también los proyectos de misión pacífica en regiones lejanas.

Die Kapuziner – ihr Verhältnis zur Sklaverei in Amerika

von Othmar Noggler OFM Cap

Der Einsatz der Brüder in der Nachfolge des Franz von Assisi für die Armen und Leidenden ist, wie im Leitwort des Symposiums ausgedrückt, religiös motiviert und Ausfluss der biblisch begründeten, mystisch verstandenen Gleichsetzung von Christusbegegnung und Begegnung mit den Geringsten in der jeweiligen Gesellschaft. Darüber hinaus wird der Dienst am Menschen bereits seit den Propheten des Alten Testaments maßgebend für die Echtheit jeglicher Gottesverehrung erachtet. Nach dem Wort Jahwes bei den Propheten Jesaja und Amos können Opfergaben nur Gottes Ekel hervorrufen, geraten gottesdienstliche Versammlungen im Tempel zum lästigen Herumgetrampel, wenn der Umgang mit Menschen nicht den Prinzipien der Nächstenliebe entspricht (vgl. Jes 1,12; 15;17 und Amos 5,21-23).

Die als klassisch empfundene philosophische Maxime für Gerechtigkeit »*sum cuique*« – Jedem das Seine, Jeder das Ihre – spielt als Motiv weder bei Franziskus selbst und seinem sozialen Standortwechsel in Gesellschaft und Kirche, noch in der Minoritas als Lebensform des Ordens eine entscheidende Rolle. Diese philosophische Maxime schließt bei Aristoteles und dann bei Thomas von Aquin den Kolonialstatus ganzer Völker, den Quasi-Sklavenstatus ganzer Volksschichten und die Sklaverei im eigentlichen Sinn nicht aus.¹ Die Vorstellung, Sklaverei gehöre zu den natürlichen Gegebenheiten, diene ihren Nutznießern und Verteidigern weithin als Argument, »guten Glaubens« ihre menschenverachtende Einstellung beibehalten zu können. Leider fehlte es nicht an gelehrten Theologen, die offensichtlich dem »Kirchenlehrer Aristoteles« mehr Gewicht beimaßen als der Bergpredigt.²

Da die Armen und Leidenden über die allgemeine *condition humaine* hinaus jeweils weitgehend von Mitmenschen arm Gemachte, arm Gehaltene und zum Leiden Gezwungene sind, ist der Einsatz für mehr Gerechtigkeit eine der Christus- und Franziskusnachfolge immanente Konsequenz.

1 Vgl. B. M. BIERMANN, Art. Sklaven, in: *LThK*, Bd. IX, Freiburg 1964, 818-822, 820: »Aristoteles und Thomas rechneten mit der Sklaverei als Naturgesetz, da diejenigen, die nur zur Handarbeit geeignet seien, durch die Natur zum Dienst bestimmt seien (1 *Polit.* 5). Thomas erklärte, der Natur nach seien alle gleich, aber nach dem Völkerrecht einige wegen eines Nutzens der Sklaverei unterworfen (S. th. 2 II q. 57 a. 3 ad 2).«

2 Regni führt einen Brief vom 21. 8. 1611 des Rektors des Jesuitenkollegs in Luanda an seinen Mitbruder Alfonso Sandoval in Cartagena de las

Indias an, in dem dieser den Sklavenhandel befürwortet. Er schreibt: »Wir selbst, die wir hier schon 40 Jahre leben, und unter uns sehr gelehrte Patres haben, betrachten diesen Handel nicht als unerlaubt. Die Patres in Brasilien auch nicht, und immer gab es in jener Provinz durch ihr Wissen herausragende Patres. Nós mesmos que vivemos aquí já faz quarenta anos, e temos entre nós padres muito doutos, nunca consideramos este tráfico como ilícito. Os padres do Brasil também nao, e sempre houve, naquela provincia padres eminentes pelo seu saber.«

Pietro Vittorino REGNI OFM Cap, *Os Capuchinhos Franceses 1: Os Capuchinhos na Bahia, uma contribuição da Igreja do Brasil*, tradução por Fr. Agatângelo DE CRATO OFM Cap, Porto Alegre '1988, 272.
3 El General de los Capuchinos, Clemente de Noro (sic), in carta del 12 de Julio 1622, pone a su orden a servicio de la nueva Congregación. C. P. Vol. F. 5, in: Rafael MOYA, *Hacia una participación de los religiosos de las misiones de Propaganda*, in: *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum*, Rom/Freiburg/Wien 1971, Vol. I/1, 1622-1700, 439-464; 442.

Ärmer kann aber ein Mensch nicht gemacht werden, als wenn er buchstäblich zur Sache und damit zur Handelsware, im schlimmsten Falle als angekettetes Antriebsaggregat für eine Zuckermühle oder Galeere missbraucht wird.

Wenn nun im Zusammenhang mit der Sklaverei von den Kapuzinern in Amerika und ihrem Kampf gegen diese schandbare Institution in einer Weise die Rede sein kann, die sich von der Haltung anderer Orden und der örtlichen Hierarchie unterscheidet, dann hat das insoweit eine gewisse Berechtigung, als es nicht nur um Klagen wegen besonders schlechter Behandlung von Sklaven, um ablehnende Erklärungen von Einzelnen oder Missionsoberen geht, die auch in anderen Ordensgemeinschaften zu finden sind, sondern auch um Opfer, die der Kampf gegen die Sklaverei unter den Kapuzinern forderte.

Zunächst kann, ein Wort des Altkanzlers Helmut Kohl aufgreifend, bei den Kapuzinern vom »Glück der späten Stunde« gesprochen werden. Die Reformbewegung, aus der diese schließlich als eigener Zweig des franziskanischen Ordens hervorgegangen ist, fällt historisch in die geistige Schnittstelle zwischen Mittelalter und Neuzeit, in eine Zeit also, in der humanistisches Denken die geistige und rechtliche Freiheit der Person betont, Sklaverei folglich als gröblichste Verletzung der vom Schöpfer gegebenen Freiheit erkannt wird. Wie später noch zu sehen sein wird, argumentieren zwei herausragende Kritiker der Sklaverei auf dieser Ebene. Mit dem Glück der späten Geburt hängt weiter zusammen, dass die Kapuziner – gleich ob Franzosen, Italiener oder Spanier – generell im Dienste der neu geschaffenen Propaganda Fide standen und nicht im Dienst der Patronatsmächte Portugal und Spanien. Clemens von Noto, beim Amtsantritt (1618-1625) noch unter dem Titel »Ordensvikar« aufgrund seiner Abhängigkeit von den Konventualen, durch Papst Paul V. 1619 zum Generalminister des dritten autonomen Zweigs des ersten Ordens des hl. Franziskus ernannt, hat nach Gründung der Propaganda Fide 1622 noch im gleichen Jahr den ganzen Orden in deren Dienst gestellt.³

Dass mit der Schaffung der Institution »Apostolischer Missionar« zugleich eine ganze Reihe von Problemen sowohl mit der jeweiligen Patronatsmacht wie mit der örtlichen, von dieser bestimmten Hierarchie gegeben waren, liegt auf der Hand.

Ein weiterer Umstand, der vermutlich die Ablehnung der Sklaverei beeinflusste und diese gewissermaßen erleichterte, ist die Tatsache, dass die Kapuziner wenigstens in der »Neuen Welt« entsprechend der Ordensregel »mendicatum«, also von Almosen⁴ leben wollten, folglich keinen größeren Grundbesitz beanspruchten und somit auch keine Arbeitskräfte brauchten für etwaige Ländereien, die in der Neuen Welt zur damaligen Zeit generell von Sklaven gestellt wurden. Für Haus- und Gartenarbeit, sowie für Bauarbeiten mussten sich auch die Kapuziner der Sklaven bedienen.⁵ Sie bezahlten diese allerdings mit einem Handgeld, wie wenigstens im Falle der Renovierung des Hospizes in Bahia/Brasilien, belegt ist.⁶

4 Vgl. Carta de fr. Severino de Morlaix, Provincial da Bretanha, ao Mons. Ingoli, Secretário da Propaganda Fide, a 24 de Setembro de 1642, in: REGNI, *Os Capuchinhos* (wie Anm. 2), Doc. III, 301-302: »hospitium habent paupertati nostrae consonum, capella, sacristiola, quinque cellulis et refectoriolo constans, trium mensium spatio aedificatum in summitate montis vicini ad littus maris in quo secundum nostrae regulae institutum mendicatum vivitant.«

5 Für den Zeitraum von 1710 bis 1724 z. B. führt Regni im Dokument XLII eine Bilanz der Bewegung der Sklaven

im Hospiz der Kapuziner von Bahia an. Vgl. REGNI, *Os Capuchinhos* (wie Anm. 2), 330. Neben der vielfach beklagten unmenschlichen Behandlung von Sklaven gab es auch die positivere Variante, die es Sklaven aufgrund von eigenem Einkommen ermöglichte, sich schließlich freizukaufen oder, wie im Geleitwort von Hermann GONZÁLEZ OROPEZA zu LÓPEZ GARCÍA zur Sklaverei etwa in Venezuela zu lesen, die Freilassung mit der Taufe verbunden war: »tal práctica estaba en uso ya en el siglo XVII, según el testimonio del Capuchino Francisco José de Jaca, lo que

en verdad es significativo.« Josephus Thomas LÓPEZ GARCÍA, *Dos defensores de los esclavos negros en el siglo XVII*. Francisco Jose de Jaca OFM Cap / Epifanio de Moirans OFM Cap, Caracas 1982, VIII.

6 Vgl. »Providenciavam por exemplo, casa, roupa decente e uma certa recompensa pelo serviço prestado. Durante os trabalhos de reforma do hospício foram gastos quase 50\$000 de gorjetas dadas aos escravos encarregados na excavação de pedras.« In: REGNI, *Os Capuchinhos* (wie Anm. 2), 274, Anm. 40.

In Afrika dagegen betrachteten auch sie die Sklaverei als gegeben und bedienten sich ihrer. Sie galt dort etwa nach Auskunft der Jesuitenmissionare in Angola regelrecht als »Währung«, »wie Gold, Silber und Salz in Europa oder Zucker in Brasilien«. ⁷

Trotzdem schrieben spanische Kapuziner aus Guinea 1688 ein Manifest an den portugiesischen Hof, in dem sie feststellen: »Fast in allen Fällen sind die Methoden der Gefangennahme der Schwarzen ungerecht und deshalb müsste jeder Sklavenhandel verboten werden.« ⁸

Josef Metzler, Herausgeber und mehrfacher Mitautor der Geschichte der Propagandakongregation, scheint die Darstellung der *Missione in pratica de PP. Cappuccini* Mitte des 18. Jahrhunderts für glaubwürdig zu halten, dass manche Afrikaner sich sogar wegen der besseren Lebensbedingungen freiwillig als »Kirchensklaven« bei den Kapuzinern anboten und meint zudem: »Die wenigsten ihrer Sklaven dürften die Kapuziner gekauft haben. Sie waren meist das ›Geschenk‹ des Königs oder der Häuptlinge des Kongo, die sich auf diese Weise für die Dienste der Missionare erkenntlich zeigen wollten.« ⁹

Gesellschaft und Kirche der damaligen Zeit, Missionare eingeschlossen, haben den Sklavenstand offensichtlich als Schicksal eines Teils der Menschheit weithin kritiklos hingenommen. Keinerlei Gewissensbisse verursachte es, wenn sich der Sklavenstand eines Menschen als Folge eines »gerechten Kriegs« erweisen ließ. ¹⁰

Ein Vorwand für einen solchen Krieg fand sich allerdings bei interessierten Kreisen allemal, um Indianer und Afrikaner zu versklaven. Die damalige Vorstellung Roms, es gäbe aufgrund eines »gerechten Krieges« auch »legitime Sklaverei«, nämlich als Überlebensmöglichkeit für Kriegsgefangene, belegt Metzler durch die Tatsache, »dass noch 1724 selbst auf der päpstlichen Flotte Sklaven gehalten wurden.« ¹¹

Vom Sklavenbesitz ist der Sklavenhandel abzugrenzen, der auch zur damaligen Zeit weit stärker für verwerflich angesehen wurde. Trotz dessen genereller und strikter Ablehnung durch Rom, die Propaganda und die für die Missionsarbeit verantwortlichen Kapuziner, gab es auch unter ihnen Ausnahmen. ¹²

Daher lehnt es Regni mit Recht ab, den Kapuzinern generell eine »ehrenvolle Ausnahme« unter den Orden einzuräumen, wenn man auch feststellen darf, dass sie, im Vergleich zu anderen, Sklaverei nur in beschränktem Maß praktizierten. ¹³

7 Vgl. die Antwort der Jesuiten Angolas 1590 auf das Verbot des Sklavenhandels durch den Ordensgeneral: »Não é escandaloso de pagar as nossas dívidas em escravos, pois eles são a moeda corrente no país, assim como o ouro e a prata o são na Europa e o açúcar no Brasil.« in: *HIB* 2/2 260, zit. in: REGNI, *Os Capuchinhos* (wie Anm. 2), 272.

8 »Informe y relación que fr. Francisco de la Mata, viceprefecto de la misión de religiosos de las costas de Guinea y sus compañeros (sic!) hacen a su mayestad que Dios guarde el señor rey de Portugal del modo con que los negros de dichas costas y ríos se compran y son reducidos a

cativerio (sic!)« – »na quase totalidade dos casos, os métodos de captura dos negros eram injustos e que, portanto, qualquer tráfico de escravos devia ser proibido.« REGNI, *Os Capuchinhos* (wie Anm. 2), 277-278; ebd., Manuskript in BNL (Biblioteca Nacional de Lisboa), 54-XII-15, No. 94, publ. von A. TEIXEIRA DA MOTA, *As viagens do Bispo, D. Fr. Vitoriano portuense à Guiné e a cristianização dos reis do Bissau*, Lisboa 1974, in: REGNI, *Os Capuchinhos* (wie Anm. 2), 277-278, Anm. 51.

9 Josef METZLER, Missionsbemühungen in Schwarzafrika, in: *S.C. Memoria*, Rom/Freiburg/Wien 1973, Vol. II, 1700-1815, 882-932; 897; Bernardino Ignazio DELLA VEZZA OFMCap (wahrscheinlicher Autor, s. Anm. 29), *Missione in pratica de PP. Cappuccini Italiani ne Regni di Congo, Angola, et adiacenti, brevemente*

esposta per lume, e guida de Missionarj a quelle Sante Missioni destinati. Original in: Biblioteca Apostolica Vaticana Fondo Borgia 316; mit französischer Übersetzung von Jacques NOTHOMB SJ, Louvain 1931.

10 Seit Augustinus gibt es die Unterscheidung zwischen gerechtem und ungerechtem Krieg. Dabei kann nur die Obrigkeit einen gerechten Krieg führen, bei dem das Ziel das allgemeine Wohl, Gerechtigkeit und Friede sind. Anlass kann auch die Bestrafung schuldhafter Verbrechen sein. Vgl. R. HAUSER, Art. Krieg, in: *LThK*, Bd. VI, Freiburg 1961, 639-643; 640.

1 Kapuziner in der »Neuen Welt«

Schien vielen Kapuzinermissionaren die Sklaverei im »heidnischen Umfeld« Afrikas noch tragbar, so haben sie sich gegen die Verschleppung afrikanischer Menschen in die Sklaverei nach Amerika und gegen deren Los vor Ort energisch eingesetzt. Es gehört zu den sonderbaren Wechselfällen des Lebens, dass die ersten Apostolischen Kapuzinermissionare selbst als Gefangene in die Neue Welt kamen. In São Tomé, das die Niederländer gerade besetzt hatten, wurden die vier bretonischen Kapuziner, Colombino de Nantes, Jorge de Combourg, Benicio de Quimper und Michele de Fresnay¹⁴ getrennt auf Schiffen gefangen gesetzt und sollten nach den Niederlanden verfrachtet werden. Der Laienbruder Michele de Fresnay starb am 29. Oktober 1641 noch vor dem Auslaufen der Schiffe aufgrund von Krankheit und schlechter Behandlung. Auf der üblichen Route von Afrika nach Europa über Amerika kamen sie am 14. Januar 1642 in das damals ebenfalls niederländisch besetzte Pernambuco/Brasilien. Damit war ihre Gefangenschaft zu Ende. Der holländische Gouverneur Graf Johan Mauritius von Nassau nahm sie gut auf, sah von ihrer Deportation nach Europa ab und erlaubte ihnen, künftig ungehindert ihren pastoralen Dienst zu tun. Die drei Kapuziner sahen darin, wie die Propagandakongregation auch, einen Akt der Vorsehung. Tatsächlich begann mit den drei überlebenden Afrikamissionaren aus der bretonischen Provinz die ständige Präsenz der Kapuziner in Amerika, nachdem auch die Propaganda dem zugestimmt hatte.¹⁵

Die Schiffsrouten nach Amerika gingen über die afrikanische Westküste, sodass auch die folgenden Kapuzinermissionare eine Vorstellung von der Grausamkeit des Sklavenhandels hatten.¹⁶ Andere wechselten als Apostolische Missionare sogar offiziell zwischen den Missionsgebieten in Amerika und Afrika.¹⁷

Die Missionare waren also allesamt Augenzeugen des unerträglichen Loses der aus Afrika in die Sklaverei verschleppten Menschen, noch bevor sie das Elend der indischen Bevölkerung, für deren Christianisierung sie ausgesandt waren, zu Gesicht bekamen.

11 Josef METZLER, Die Kongregation im Zeitalter der Aufklärung, in: *S.C. Memoria*, Vol. II, 1700-1815, 23-83, 6.

12 So hatte sich etwa der ursprüngliche Kongomissionar, P. Pietro Paolo da Bene, auf kriminelle Weise durch Sklavenhandel bereichert, wie bei seinem Tod in Pernambuco/Brasilien (4. 12. 1829) zutage kam. Vgl. METZLER, Missionsbemühungen (wie Anm. 9), 898-899.

13 Vgl. »Apesar da tudo, muito embora não se possa admitir que os capuchinhos tenham constituído uma honrosa excessão« à regra comum, todavia se deve reconhecer que practiram a escravidão de modo limitado. « REGNI, *Os Capuchinhos* (wie Anm. 2), 274.

14 Die Namen sind in portugiesischer Schreibweise festgehalten.

15 Vgl. dazu: Carta de fr. Colombino de Nantes, de 16 de janeiro de 1642 ao Provincial Doc. IV, 302-304; 302: »Jam acceperunt vestrae eminentiae nostrum a Guinea in has oras Brasiliae Dei nutu appulsum ... «; Carta da Propaganda Fide a fr. Severino de Morlaix, a 7 de fevereiro de 1643 com que se aprova a missão do Pernambuco » – mirantur eminentissimi Patres divinae bonitatis providentiam.«, in: REGNI, *Os Capuchinhos* (wie Anm. 2), Doc. II, 300-301.

16 Im 18. Jahrhundert wird von drei Italienern berichtet, die auf Schiffen mit 700, 970 bzw. 789 schwarzen Sklaven im Unterdeck in die Neue Welt führen, um auftragsgemäß ihre Missionsarbeit unter den Indianern aufzunehmen. Es handelt sich um P. Antonio Zucchelli de Gradisca, P. Antonio de Perugia oder P. Giuseppe de Modena. Regni führt die Daten aus verschiedenen Berichten an. Vgl. REGNI, *Os Capuchinhos* (wie Anm. 2), 261, Anm. 10.

17 P. Carlo Guisepppe de La Spezia war z. B. zunächst Kongomissionar und wurde von 1727-1732 Missionspräfekt in Pernambuco. Als solcher schickte er auch eine »Information« an die Propagandakongregation, REGNI, *Os Capuchinhos* (wie Anm. 2), 278.

2 Die Kapuziner als »Apostolische Missionare«

Mit der Gründung der Kardinalskongregation De Propaganda Fide im Jahre 1622 hatte die Kirche den – wenigstens teilweise – erfolgreichen Versuch gemacht, die Verantwortung für die Missionstätigkeit gegenüber den Patronatsmächten zurück zu gewinnen und so nationale, politische und wirtschaftliche Interessen von der Glaubensverkündigung zu trennen bzw. diese einzudämmen. Schien die Übertragung der Verantwortung der Glaubensverkündigung an die Kolonialmächte zunächst eine innere Konsequenz für christliche Herrscher zu sein, so schläfernte sie zugleich gewissermaßen das missionarische Gewissen der Römischen Kurie ein, die in einer turbulenten Epoche mit tausend Dingen beschäftigt war, wie Ignacio Ting Tong Lee in seiner Abhandlung zur Propaganda-Kongregation und dem Patronat feststellt.¹⁸

Ingoli, der erste Sekretär der Propaganda-Kongregation, schreibt gegen Ende seines Lebens in einem seiner Diskurse und Überlegungen im Jahre 1644 von dreizehn »Unordnungen und Missbräuchen in Ost- und Westindien« und führt wenigstens drei der Missbräuche auf das Patronat zurück. Er schreibt: »Die königlichen Beamten beanspruchen das Patronat der Missionen in allen ihren Ländern und folgerichtig das Vorschlagsrecht der Kandidaten für kirchliche Ämter. Sie betrachten den König wie einen Apostolischen Delegierten, der aus eigener Vollmacht und nach seinem – Gutdünken? – guten Willen, entweder selbst oder durch seine Beamten alle kirchlichen Würdenträger direkt ernennen kann. Die Edikte des Königs werden wie apostolische Breven betrachtet. Dagegen können die Dekrete des Papstes, seien es Bullen oder Breven, nicht in Kraft gesetzt werden ohne die Erlaubnis des Königs und umso weniger die Anordnungen von Missionsoberen.«¹⁹

3 Erste Stellungnahmen von Missionsoberen der Kapuziner gegen die Sklaverei

Formal hatten die Kapuziner als »Apostolische Missionare« in Amerika weitreichende Vollmachten. Sie kamen aber damit unweigerlich direkt mit der bereits existierenden Patronatsmission und der Patronatskirche vor Ort, indirekt auch mit der jeweiligen Staatsmacht in Konflikt. Ausschließlich zuständig für die Erstverkündigung unter der indianischen Bevölkerung wie der Betreuung indianischer Gemeinden mussten sie, die über Afrika in die Neue Welt kamen, feststellen, dass sich das Los der indianischen Bevölkerung trotz

¹⁸ Vgl. »... leemos en el primer documento con que empieza la historia de Propaganda en aquel 6 de Enero de 1622: ›Sanctissimus in Christo Pater et Dominus Gregorius Div. Providentia PP. XV, animadvertens praecipuum Pastoralis officii caput esse propagationem fidei christianae‹ – Suenan estas palabras a un despertar de la conciencia misionera de la Curia Romana, un tanto adormecida o distraida por las mil preocupaciones en una época turbulenta.« Ignacio TING PONG LEE, La actitud de la Sagrada Congregación frente al Regio Patronato, in: *S.C. Memoria*, Vol. I/1, 353-438; 355, 356.

¹⁹ »... les administrateurs royaux revendiquent le patronage des missi-

ons dan tous le pays, et, par conséquent, le droit de présenter les candidats aux charges ecclésiastiques. Ils considèrent le roi comme un Délégué apostolique qui peut, de sa propre autorité et selon son bon vouloir, nommer directement, ou par ses administrateurs, à toutes les charges ecclésiastiques. Les édits du roi sont considérés comme de Brefs apostoliques. Par contre, les décrets du Pape, que ce soient des Bulles ou des Brefs – et à plus forte raison les ordonnances des Supérieurs des missions – ne peuvent être exécutés qu'avec la permission du roi.« Josef METZLER, Orientation, programme et premières décisions, in: *S.C. Memoria*, Vol. I/1, 146-196; 163-164.

²⁰ Vgl. Mario CAYOTA, *Siembra entre Brumas*. Utopia Franciscana y Humanismo Renacentista: Una alternativa a la Conquista, Montevideo 1990, De la esclavitud a la encomienda, 471-477; Willi HENKEL, *Die Konzilien in Lateinamerika*, Teil I, Mexiko, 1555-1897, München 1984, Der Streit um die spanischen Rechtstitel und die Behandlung der Indianer, 13-21.

²¹ Die Seelsorge der schwarzen Sklavenbevölkerung oblag den Jesuiten. Metzler schreibt: »Ma anche l'apostolato fra gli schiavi turchi a Napoli era una parte prediletta della loro attività la quale, però, scorsero delle serie difficoltà coi Gesuiti, che già dal 1605 si dedicavano al ministero degli schiavi e loro consideravano

ihres Status als königliche Untertanen im System der Encomienda weitgehend kaum vom Schicksal afrikanischer Sklaven unterschied. Oft genug wurden Indianer auch im strengen Sinn des Wortes versklavt.²⁰

So wendet sich P. Macarius von Nantes als Kustos der Kapuzinermissionare Brasiliens und anderer Regionen Amerikas, sich auf seine Zuständigkeit für Indianer beschränkend,²¹ an Papst Innozenz XI. (1676-1689) mit der Bitte um Abhilfe. Er schreibt: »Heiligster Vater, Fr. Macarius von Nantes, Kustos der Kapuzinermissionare in Brasilien und weitere Kapuzinermissionare Westindiens legen in tiefster Verehrung Euerer Heiligkeit geziemend vor, wie sich seit vielen Jahren in jenen Regionen schlimmster Missbrauch entwickelte; nämlich dass Menschen, die sich Katholiken nennen, schwadronweise auf die Jagd von Ungläubigen beiderlei Geschlechts gehen und Menschen, die in der Wildnis leben und niemand etwas zu Leid getan haben, gefangen nehmen, um sie zu behalten, zu verschenken und zu verkaufen. Dabei ist ihre Gier soweit entbrannt, dass sie sich keineswegs scheuen, die gleiche Sklaverei gegenüber den Waldbewohnern anzuwenden, die durch den Eifer und die Anstrengung der Missionare aus den Bergen und Wäldern zusammengeholt, den katholischen Glauben angenommen haben und unter deren Obhut und Disziplin in Dörfern wohnen.«²²

Im Namen der Bittsteller ersucht P. Macarius um eine schwere Bestrafung in Form der dem Apostolischen Stuhl reservierten Exkommunikation aller, die auf solche Jagden gehen. Darüber hinaus soll der Papst »alle und jeden Einzelnen, mit dem gleichen Anathem belegen, die solches Verhalten öffentlich oder privat als erlaubt lehren.«²³ Eine dem Apostolischen Stuhl reservierte Exkommunikation wäre wenigstens für diejenigen wirksam geworden, die nicht unter Kirchenstrafe leben wollten. Schließlich war mit der relativ schwierigen Prozedur der Aufhebung der Kirchenstrafe auch Wiedergutmachung als Bedingung verknüpft. Doch diese Bitte wurde vom Papst nicht aufgegriffen.

4 Klare Anfragen – ungenügende Antwort

Einen Schritt weiter geht um die gleiche Zeit der Generalprokurator P. Giovanni da Sabbio. In einem Schreiben an die Propaganda beklagt er das Los aller Sklaven. Er macht auf die himmelschreienden Verbrechen aufmerksam, die afrikanische Sklaven wie Indianer durch unmenschliche Behandlung und Zwangsarbeit in Gruben und Bergwerken zu erleiden haben, ohne dass sie die notwendige Nahrung erhielten.

Mit dem Schreiben verbindet er 11 Anfragen, die er von der Propaganda beantwortet wissen will. Sie tragen die Handschrift von Francisco José de Jaca und Epifanio de Moirans,

loro campo esclusivo di apostolato.« Josef METZLER, Verso un Istituto Missionario di sacerdoti secolari, in: *S.C. Memoria*, Vol. 1/1, 506-522; 512. 22 »Beatissime Pater, F. Macarius nanmetensis custos missionariorum capuccinorum Brasiliae alicque capucini missionarij Indiarum Occidentali-um devotissimi oratores Sanctitati Vestrae reverenter exponunt qualiter multis ab hinc annis pessimus abusus in regionibus illis inolevit, ut homines catholicae religionis profitentes turmatim exeunt ad venandum utriusque sexus infideles, nemini infensos, qui campis silvisque morantur, eosque captivos ducant, retineant, donent, vendant eoque ipsorum cupiditas exaruit (sic - muss wohl exarduit,

entbrannt, statt exaruit, ausgetrocknet heißen), ut eandem sevitiā (sic) etiam contra silvestres illos, qui studio et labore missionariorum a montibus et silvis deducti fidem catholicam amplexi sunt, et sub eorum cura et disciplina in campis congregati vivunt, exercere nequaquam vereantur ... praefati oratores humiliter supplicant eximio Sanctitatis Vestrae zelo, ut illis opportune provideri ubique prohibendo sub poena excommunicationis maioris reservata huiusmodi venationes, captivationes, retentiones, donationes, receptiones, emptiones, commutationes aliosque similes contractus: eodemque anatemate feriendo omnes et singulos qui tales actus publice vel privatim esse licitos docu-

erint et ab aliquo eorum abstinere detractantes, sacramentaliter absolvent vel alia sacramenta ministraverint. Et pro gratia etc.« Apelo de fr. Macário De Nantes à Santa Sé contra escravidão indígena (AP SCAM 1 fl. 33) in: REGNI, *Os Capuchinhos* (wie Anm. 2), Doc. XLV, 332; ohne Datum, aber vor 1686, da P. Macarius zu diesem Zeitpunkt nicht mehr Kustos war; vgl. auch: METZLER, Zeitalter der Aufklärung (wie Anm. 11), 57. 23 Ebd., Anm. 21.

über die noch eigens zu berichten sein wird. Wegen der grundsätzlichen Bedeutung leitet die Propaganda den Fragenkatalog mit Vermerk vom 12. März 1685 an das Hl. Offizium weiter, das sich über ein Jahr später, am 20. Mai 1686 damit befasst.²⁴

Einige Fragen seien hier angeführt:

1 »Ist es erlaubt, Afrikaner und sonstige in der Wildnis lebende Menschen, die keinem etwas zu Leide getan haben, mit Gewalt und List gefangen zu nehmen? Die Eminenzen sagten, es ist nicht erlaubt.

2 Ist es erlaubt, Afrikaner ... zu erwerben, zu verkaufen und über sie andere Verträge zu schließen? Die Antwort lautet, es ist nicht erlaubt.

5 Die Besitzer von Afrikanern und anderer, in der Wildnis lebender Menschen, die niemand etwas zu Leid getan haben und durch Gewalt oder List gefangen wurden, sind nicht gehalten, diese freizulassen. Die Eminenzen sagten, sie sind (dazu) verpflichtet.

7 Es ist den Besitzern von schwarzen und anderer Sklaven erlaubt, aus eigener Machtvollkommenheit, diese klarer Todesgefahr auszusetzen, sie zu verwunden, brandmarken, zu ermorden etc. Die Antwort lautet, es ist nicht erlaubt.

10 Ist es erlaubt, Gefangene nach der Taufe in Knechtschaft zu halten, seien sie zu recht oder zu unrecht Sklaven? Die Eminenzen antworteten nein, falls sie zu unrecht (Sklaven sind).²⁵

Also Sklaven, die es »zu recht« sind, dürfen auch nach der Taufe weiterhin als solche gehalten werden. Die Frage 10 bzw. die Antwort darauf zeigen den eigentlichen Schwachpunkt der zur damaligen Zeit durchaus umfangreichen Debatte zur Sklaverei.

Da Theologen wie die kirchliche Autorität Sklaverei grundsätzlich für möglich hielten, kreisen die Dispute um sie fast ausschließlich um die Frage, ob jemand zu Recht oder zu Unrecht versklavt worden war bzw. im Sklavenstand gehalten wird. Dabei muss die Gefangennahme in einem »gerechten Krieg« als klassischer Rechtfertigungsgrund angesehen werden.

5 Zwei vergessene Propheten

An diesem Schwachpunkt auch im Denken der Kirche setzen zwei Kapuzinermissionare gegen Ende des 17. Jahrhunderts an: Der Spanier Francisco José (1645- ~1688) gebürtig aus Jaca und der Franzose Epifanio (1644-1689) geboren in Moirans. Ihr Ziel ist es, mit ihren Schriften jegliche Sklaverei theologisch, moralisch und juristisch abzulehnen. Dass sie daraus auch die praktischen Konsequenzen gezogen haben, unterscheidet sie von vielen anderen, die ähnliche, sogar gleiche Einwände gegen die Sklaverei hatten. Die beiden Kapuziner predigen in Kirchen und öffentlich gegen dieses widernsichliche System und

24 METZLER, Zeitalter der Aufklärung (wie Anm. 11), 57.

25 Miguel Anxo PENA GONZÁLEZ, *Resolución sobre la libertad de los negros y sus originarios, en estado de paganos y después ya cristianos*. La primera condena de la esclavitud en el pensamiento hispano. Edición crítica, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 2002, Testigos y Fuentes, Doc. 158, 193-195; Decreto del Santo Oficio sobre varias dudas remitidas por los Capuchinos, 365-368; Archivo della S. Congr. De Propa-

ganda Fide, Decreta-Fundo Vienna 52, 106-107, in: REGNI, *Os Capuchinhos* (wie Anm. 2), Doc. XLIV, 331-332.

26 »- se fueron a vivir en una choza ... en que esparcieron algunas doctrinas que predicó en esta dicha ciudad el dicho Fr. Francisco Jaca (sic!), en especial que los negros que se traen a vender y se tienen por esclavos, son libres y que están obligados los poseedores a darles luego y a sus hijos libertad y restituirles lo servido, negando la absolución sacramental en las confesiones a los que

no prometían darles luego la libertad, de que resultaba gravísimo escándalo, por la buena fe y justo título de los posidentes (sic), y de esta doctrina cobraban notable avilantez los esclavos, llegando a descomponer con sus amos y se temía alguna sublevación por ser mayor el número que el de los libres y españoles, y de naturaleza obstinada y rebelde.« PENA, *Resolución* (wie Anm. 25), Doc. 22, Carta de Francisco Soto de Longo, Vicario General y Provisor de La Habana a Carlos II., 193-194.

verweigern beichtwilligen Sklavenbesitzern die Absolution, wenn diese nicht versprechen, ihre Sklaven freizulassen und Wiedergutmachung zu leisten. Wie unerhört diese Forderung angesehen wurde, geht aus der Reaktion des Generalvikars und Provisors von Havanna, Francisco de Soto Longo, hervor. Er wendet sich mit gleichem Datum vom 3. Juli 1682 und nahezu gleichlautend hilfeschend an König Carlos II. von Spanien (1661-1700) und Papst Innozenz XI. Im Brief an den König legt de Soto Longo dar, die beiden Kapuziner lebten in einer Einsiedelei außerhalb der Stadt. Von dort »verbreiteten sie einige Lehren, die der genannte Fr. Francisco Jaca in dieser Stadt predigte, besonders, dass die Schwarzen, die man zum Verkauf herbringt und die man als Sklaven hält, frei sind und dass die Besitzer verpflichtet sind, ihnen und folglich auch ihren Kindern die Freiheit zu geben und sie für den geleisteten Dienst zu entschädigen. Jenen, die nicht versprechen, sie anschließend frei zu lassen, verweigern sie in der Beichte die sakramentale Lossprechung. Daraus entsteht ein sehr schwerer Skandal, aufgrund des guten Glaubens und des rechtmäßigen Titels der Besitzer. Die Sklaven leiteten aus dieser Lehre eine merkliche Unverschämtheit ab, die sie dazu führte, dass sie sich mit ihren Herren entzweiten und man fürchtet eine Erhebung, da sie zahlenmäßig den Freien und Spaniern überlegen und von Natur aus aufsässig und rebellisch sind.«²⁶ Die gleiche Feststellung wird im Brief an Papst Innozenz XI. in lateinischer Sprache gemacht. Dabei wird die Herkunft der Schwarzen aus Guinea, die Angst vor Aufständen und Tumulten als privat vorgetragen Sorge der Bürger, sowie ebenfalls die Rolle von Francisco José de Jaca hervorgehoben, der schon länger diese Lehre vorgetragen hat.²⁷

Das Schicksal und die handgeschriebenen Werke der beiden Kapuziner hat der Venezolaner Josephus Tomas López García zusammen mit den Prozessakten im Archivo General de Indias der Vergessenheit entrissen und als Dissertation veröffentlicht.²⁸

Als Apostolische Missionare haben sie mit ihrem Kampf gegen die Sklaverei König und Diplomatie, den Indienrat, die Propaganda und das Hl. Officium, sowie die Mitbrüder in Spanien über Jahre in Atem gehalten.

Als unbequeme Zeitgenossen für die Sklavenhaltergesellschaft haben sich die beiden Indianermissionare in Havanna auf Kuba getroffen; jeder von ihnen auf einer amtlich erzwungenen Rückkehr nach Spanien.²⁹ Epifanio war mit Fußfesseln (»con grillos«) angekommen; er hatte sich in Cumaná mit dem Gouverneur wegen dessen unsauberen Geschäften angelegt und war auf dem Weg nach Spanien; Francisco José war ebenfalls unter widrigen Umständen auf dem zentralen Umschlagplatz Iberoamerikas eingetroffen. Auf Kuba gab es schon lange keine einheimische Indianerbevolkerung mehr,³⁰ über deren schlimme Behandlung in Caracas Francisco José de Jaca bereits bei König Carlos II. zweimal schriftlich vorstellig geworden war. In Havanna trafen sie nun auf die schrecklichen Auswirkungen der legalen Sklaverei und des Sklavenhandels, die von der Wurzel her bekämpft werden mussten.³¹

27 »Ubi seminaban doctrinam, quae in urbe ista iam seminaverat praedictus Frater Franciscus Joseph de Jaca circa servitutum mancipiorum, quae de Guinea in Indias deportantur, asserentes omnimodo praefatam servitutum esse iniustam, ideoque illa possidentes teneri praedictis mancipiis libertatem concedere ipsisque restituere pro iniusto servitio; qua ratione sacramentalem absolutionem negabant possidentibus praedictam libertatem concedere nolentibus. Ex quo grave scandalum resultabat, nam

praedicta mancipia publice emuntur absque nota aut rumore iniustae servitutis et absque clamore aut querela ipsorum mancipiorum, in quibus imprimebatur praefata doctrina, ita ut seditiones et tumultus minarentur, ut cives mihi privatim nuntiabant. Quae omnia facile possent evenire ob maximam multitudinem praedictorum mancipiorum, eorum ruditatem et animum in malum propensum.«

28 Archivo General de Indias, Legajo 527; in: LÓPEZ GARCÍA, *Dos Defensores* (wie Anm. 5), 1.

29 LÓPEZ GARCÍA, *Dos Defensores* (wie Anm. 5), 34.

30 Vgl. Othmar NOGGLER, Art. Kuba, in: *EKL*, Bd. 2, 1501-1504.

31 Francisco José kam aus Cartagena de Indias, vermutlich, weil er sich bei seiner Arbeit nicht auf Darien beschränkt hatte. Vgl. PENA, *Resolución* (wie Anm. 25), XXV.

Francisco José nützt nach seiner erzwungenen Ankunft die Zeit bis zum Weitertransport als Seelsorger. Während einer »Volksmission«, die er zunächst allein, dann zusammen mit Epifanio de Moirans durchführt, geht er gegen die Sklaverei in einer Weise vor, dass der Generalvikar von Havanna glaubt eingreifen zu müssen. Die gegen sie ausgesprochene Exkommunikation parieren die beiden Kapuziner mit dem Hinweis, der Generalvikar stehe seinerseits »ipso facto« unter Kirchenstrafe, wegen der Festsetzung und Misshandlung von Apostolischen Missionaren.³² Die Folge sind die bereits angeführten Schreiben an König und Papst.

Mit dem Eingreifen der örtlichen kirchlichen und der staatlichen Autorität war dem direkten und öffentlichen Kampf der beiden Kapuziner gegen die Sklaverei ein Ende gesetzt. Deshalb griffen sie umso entschiedener zur Feder. Seit ihrer Ankunft auf Kuba 1681 verläuft ihr Leben synchron: Sie teilen ihre Ideen, verteidigen die unaufgebbare Freiheit des Menschen, erarbeiten jeweils entsprechend ihrem Temperament und literarischem Vermögen eine Streitschrift gegen die Sklaverei, werden in den Prozessen gemeinsam verhandelt und teilen auf Kuba zunächst Klosterkarzer und Militärgefängnis, zurück in Spanien das Los der Klosterhaft. Epifanio de Moirans gibt seiner Schrift den Titel: *Servi liberi seu naturalis mancipiorum libertatis Justa Defensio*.³³ Diese Arbeit gilt zwar nach dem Urteil von Jesús María García Añoveros als »notwendige Ergänzung und Bereicherung der Abhandlung seines Mitbruders im Orden, Francisco José de Jaca«³⁴, liegt aber noch nicht in einer notwendigen kritischen Ausgabe vor. Deshalb soll hier schwerpunktmäßig Francisco José de Jaca zu Wort kommen. Seine Schrift trägt den schwierigen Titel: *Resolución sobre la libertad de los negros y sus originarios en estado de paganos y después ya cristianos*.³⁵ Am besten vielleicht wiederzugeben mit: Resolution über die Freiheit der Schwarzen und derer, von denen sie abstammen, und zwar zunächst als Heiden, dann aber als Christen.

Auf 372 Seiten sind außer der 164 Seiten langen Abhandlung noch 13 Dokumente aus der Feder von Francisco José de Jaca aufgeführt. Davon sind allein fünf an König Carlos II., zwei an den Indienrat, je ein Brief und Bericht an die Propaganda Fide und einer an das Hl. Offizium gerichtet. Weitere 162 Dokumente werden unter dem Titel »Zeugen oder Quellen« aufgeführt, die mit dem Prozess der beiden Kapuziner und der Verletzung ihrer Immunität als »Apostolische Missionare« in Zusammenhang stehen.

6 Resolution

Die *Resolución* trägt als Datum der Fertigstellung den 28. August 1681 und ist mit einem Begleitschreiben an den spanischen König versehen. Es ist hier nicht der Raum, um auf das ganze Werk auch nur hinreichend einzugehen, jedoch sollen wichtige Positionen erwähnt werden, die sich von den allgemeinen der Zeit abheben und die Francisco José de Jaca mit Epifanio de Moirans gemeinsam einnimmt.

Der erste Teil handelt von den Rechten als Mensch, nach Auskunft von Peña González in einer bisher so nicht gekannten Art,³⁶ die in 16 Paragraphen abgehandelt werden mit dem Ziel und für ihn mit dem Ergebnis, dass Sklaverei gegen die fundamentalen Rechte eines Menschen³⁷ verstößt. Diese sind mit dem Menschsein gegeben, gelten also für alle ohne Unterschied. Das, was Francisco de Vitória in den Fußstapfen von Thomas von Aquin festgestellt hatte, nämlich, dass der Mensch, bevor er Christ ist, zuallererst Mensch ist, nimmt Francisco José de Jaca auf und wendet diese Erkenntnis auf die Unhaltbarkeit der Sklaverei an. Abgehandelt wird diese Position in erster Linie an afrikanischen Sklaven, ihrem Los im Verhältnis zu ihrem Recht als Menschen auf Freiheit, ohne die indianischen Menschen

zu vergessen. Diese waren zwar juristisch jeweils als Vasallen des Königs freie Untertanen, de facto wurden sie weithin wie Sklaven behandelt. Für Francisco José de Jaca war das der Anlass gewesen, kaum als Indianermissionar in Caracas angekommen, seinen ersten von insgesamt fünf Briefen an den spanischen König zu schreiben. In seinem dritten, diesmal aus Cartagena de Indias, bedrängt er den Monarchen, doch etwas zu unternehmen und schreibt abschließend: »Ich bezweifle nicht, Sie sind schuldig am Blut so vieler verlorener Seelen beim Tribunal der göttlichen Gerechtigkeit.«³⁸

7 Aus dem Denken des Francisco José de Jaca

Die Art und Weise, wie der Autor der *Resolución* das Thema abhandelt, mag unserem Denken etwas fremd sein, tut aber seinem Inhalt keinen Abbruch.

Im ersten Teil seiner *Resolution* legt Francisco José, ausgehend von Gen 1,17, den Grundstein für sein Gedankengebäude: Der Mensch als Abbild Gottes.

Es war der Allmächtige selbst, der dem Menschen eine besonders wichtige Gabe geschenkt hat, nämlich die Freiheit und zwar als mit seiner Natur gegeben. Daher erübrigt sich eigentlich jegliche Diskussion über die Möglichkeit von Sklaverei. Um die Größe der Freiheit herauszuheben, zitiert er eine Aussage von Domingo de Soto (*De iustitia et iure libri decem*), die sich im deutschen Sprichwort wiederfindet: Alles Gold der Welt kann die Freiheit nicht aufwiegen. Gott hat nach Francisco José de Jaca dem Menschen als *causa secunda finita* – nach thomistischer Denkweise – auch Macht gegeben, aber nicht um zu unterjochen. Das gilt auch gegenüber Barbaren, denn als Menschen haben auch sie die gleichen universal geltenden Rechte. Die Sklaverei ist Frucht der Erbsünde und gegen die menschliche Natur, weshalb sie jeder Vernunft widerspricht. Folglich ist auch die Unterscheidung im römischen Recht zwischen Freien und Sklaven ungültig.

Als weiterer Akzent sollen das Völkerrecht und der gerechte Krieg kurz herausgegriffen werden. Die Möglichkeit eines »gerechten Krieges« entsprach der allgemeinen Überzeugung und spielte für die »Beschaffung von Sklaven« und die Vorstellung, Sklaven rechtmäßig zu besitzen, eine große, unrühmliche Rolle. Francisco José de Jaca geht über die Klassiker hinaus. Pena González meint dazu: »Der Autor entwickelt das Denken von einem gerechten Krieg weiter, da zu seiner Zeit ein neues Denken von der Welt mit der heraufkommenden Renaissance gegeben war.«³⁹ Francisco José zitiert dazu Augustinus *De Civitate Dei* für den Fall, dass nicht legitime Autoritäten – Königreiche, Imperien, Provinzen etc. –, sondern nur Familien, Großfamilien usw. gegeneinander kämpfen. In diesem Fall kann von einem gerechten Krieg nicht die Rede sein. Auch dann nicht, wenn andere, die nichts getan haben, nur unterjocht werden sollen. Nach Augustinus wäre das nur eine große Räuberei. Die

32 Carta de Francisco Soto Longo, Vicario General y Provisor de La Habana, a Carlos II., 3. Juli 1682; in: PENA, *Resolución* (wie Anm. 25), Doc. 22, 193–195.

33 Deutsch in etwa: Die Sklaven sind frei oder die sachgerechte Verteidigung der naturgegebenen Freiheit der Kaufsklaven.

34 Vgl. Jesús María GARCÍA AÑO, Presentación, in: PENA, *Resolución* (wie Anm. 25), XVI–XVII; Das Werk von Epifanio de Moirans ist gegenwärtig beim gleichen Autor,

Miguel Anxo Pena González, in Arbeit, der das Werk von Francisco José de Jaca in hervorragender Weise besorgte.

35 Voller Titel: siehe Anmerkung 24.

36 Pena González schreibt im umfangreichen, 75 Seiten starken »Estudio preliminar«: »Die Unterscheidung, die Jaca macht, wenn er über die Rechte des Menschen spricht, ist neu, eine Denkweise, die in dieser Epoche fast nicht vorkommt.« PENA, *Resolución* (wie Anm. 25), LXV: »Resulta novelosa la distinción que Jaca hace

hablando de humanos derechos, lenguaje casi ausente en esta época.«

37 Wegen der Konnotationen des heutigen Begriffes »Menschenrechte«, ist die Formulierung »Rechte als Menschen« vorzuziehen.

38 »No dudo sea reo de la sangre de tantas almas perdidas en el tribunal de la divina justicia.« 3. Carta de Francisco José de Jaca a Carlos II, PENA, *Resolución* (wie Anm. 25), 81.

39 PENA, *Resolución* (wie Anm. 25), LXVIII.

Kernfrage, die Francisco José de Jaca danach stellt, lautet: »Man muss sich fragen, welchen gerechten Kriegsgrund es geben kann zwischen Spaniern und Schwarzen?« Falls jemand Zweifel haben sollte, führt er, wie immer sozusagen als Beleg, die »schreckliche Wirklichkeit an, wie die Afrikaner in ihrer Heimat mit Gewalt zusammengefangen werden, um nach Amerika (lit. Indien) verfrachtet zu werden. Diejenigen, die lebend ankommen, werden verkauft und übel behandelt.« Für den Autor handelt es sich dabei um ein schweres Delikt und zwar gegen ein fundamentales Prinzip der Menschlichkeit.⁴⁰

Er fragt weiter: »Wer hat es denn je untersucht oder bestätigt, dass es in Afrika gerechte Kriege (von Seiten der Europäer) gäbe?«⁴¹ Falls es sich bei einem Krieg tatsächlich um einen Akt strafender Gerechtigkeit handelt, welcher Grund kann aber so viel Barbarei rechtfertigen? Damit bezieht sich der Autor auf das Prinzip des Aquinaten für einen gerechten Krieg, weil auf afrikanischer Seite niemand feststellen kann, wo die Autoritäten, authentische Zeugen, Rechtsgelehrte etc. seien. Und wenn es diese gäbe, der Verkauf etc. wäre nicht gerechtfertigt. Auch wenn sie dort in ihren Familien Kriege schmieden, in denen sie einander gefangen nehmen und verkaufen, vorausgesetzt, dies ist der Fall, ergibt das noch keinen Kriegsgrund, sondern da handelt es sich um eine Störung, einen Aufstand, und ergibt daher keine Begründung für einen gerechten Krieg. Sogar wenn es wahr wäre, dass diese Menschen bei ihren Auseinandersetzungen sich wie Tiere verhielten (lebten), darf man sie nach Aristoteles zwar aufsuchen, damit sie künftig in menschlicher, sozialer Weise leben, aber in keiner Weise, um sie zu unterdrücken mit einer derart üblen Sklaverei. Das hat natürlich auch für gesellschaftlich weniger organisierte Indianervölker zu gelten. Deshalb betont Francisco José de Jaca: »Außerdem müssen wir sagen, dass die armen Indianer, die wie Wild gefangen wurden, auch Sklaven werden mussten, die, wie Belino⁴² feststellt und anführt, durch die katholischen Könige exempt sind« (von Sklaverei).

Im zweiten Teil, der von den Rechten katholischer und gottesfürchtiger Sklaven handelt, betont Francisco José in weiteren 64 Paragraphen, dass Versklavung und Sklavenstand von Getauften über das Verbrechen gegen die Rechte als Menschen hinaus nochmals verstärkt abzulehnen sind und theologisch als schwerste Sünden sanktioniert werden müssen.

8 Getaufte als Kinder der Freien

Interessant ist in diesem Zusammenhang, wie Francisco José den altrömischen Rechtsgrundsatz: *partus sequitur ventrem*, der Status eines Kindes hängt von dem der Mutter ab, benützt, um Gläubige von der Sklaverei als Verbrechen gegen die Natur

40 PENA, *Resolución* (wie Anm. 25), 8.

41 »¿ – qué razón de guerra justa hay entre españoles y negros?«, PENA, *Resolución* (wie Anm. 25), 10ff.

42 BELINO = PEDRO BELLI, *De re militari et bello*, tractatus divisus in partes undecim, pars II, tit, 12; Venetiis 1563 40; vgl. PENA, *Resolución* (wie Anm. 25), 11.

43 »y prosiguiendo el hilo de dicha católica libertad, en los hijos de la Iglesia santa es evidentísima. Pues ¿quién ignora que el parto sigue al vientre de la madre? Partus ventrem sequitur y por tanto los hijos se alzan con sus privilegios... ¿Qué dificultad hay que hallándonos en sus pechos,

de cuya real sangre somos sustentados, hemos de ser todos sus hijos libres y de toda vileza y de esclavitud exentos?« PENA, *Resolución* (wie Anm. 25), 27.

44 Faksimile des »Argumentum Libri, quinque Conclusionibus digestum«, 5: »propter injuriam nigrorum translatorum de suis terris et asportatorum ad Indias Principes Christiani fugient a suis et perdent eas migrabuntque ab eis Episcopi et Clerici et transfretabunt fugitivi captivique et servi fient Christiani«, LÓPEZ GARCÍA, *Dos Defensores* (wie Anm. 5), 178.

45 LÓPEZ GARCÍA, *Dos Defensores* (wie Anm. 5), 297-298.

46 METZLER, Zeitalter der Aufklärung (wie Anm. 11), 58-59.

47 »Immensa« aber betraf nur die indianischen Sklaven. Das sollte unerwartete Folgen haben. Der König von Portugal verbot durch Gesetz vom 6. Juni 1755 die Sklaverei der Indianer. Die Sklavhalter mussten die Indianer freilassen. Sie sahen sich gezwungen, um teures Geld Negerklaven zu erwerben, für deren Verkauf die Handelsgesellschaft in Maranhao das Monopol besaß. Man geht nicht fehl, wenn man annimmt, dass diese jenes königliche Gesetz erwirkt hat. « METZLER, Zeitalter der Aufklärung (wie Anm. 11), 59.

des Menschen zu überzeugen. Ausgehend vom Galaterbrief (4,21-31), der in Hagar und Sara die beiden Testamente gegenüberstellt, greift er den Schlusssatz auf, dass Getaufte Kinder der Freien und somit frei Geborene sind. Er schreibt: »Den Faden der genannten katholischen Freiheit weiterspinnend, ist das bei den Kindern der heiligen Kirche völlig evident. Denn, wer wüsste nicht, dass die Geburt dem Schoß der Mutter folgt?« *Partus ventrem sequitur* und deshalb treten die Kinder mit ihrem Status ins Leben: »Welche Schwierigkeit gibt es, da wir an ihrer Brust und von deren königlichem Blut genährt sind; müssen wir da nicht alle als ihre Kinder frei und exempt sein von jeglicher Schmach der Sklaverei?«⁴³

9 Nach Art der alten Propheten

Diese Worte haben die tauben Ohren und harten Herzen genau so wenig erreicht, wie die vieler anderer, die sich gegen die Sklaverei eingesetzt haben. Offensichtlich hat auch Gott den Fluch des »Propheten Francisco José de Jaca« nicht erhört, der sein Werk abschließt mit den lateinischen Fluchworten aus den Buch Deuteronomium (= 5. Buch Mose 27,17; 24-25): »Verflucht, wer den Grenzstein seines Nachbarn verrückt, wer einen anderen heimlich erschlägt, wer sich bestechen lässt, um das Leben unschuldigen Blutes zu vernichten.« Noch stärker sieht sich Epifanio de Moirans in der Rolle des Propheten. Seiner Schrift stellt er als Inhaltsangabe fünf Schlussfolgerungen voran. Die letzte lautet: »Wegen des Unrechts an den Schwarzen, die aus ihren Ländern weggeschafft und nach Amerika (lit. Indias) verschleppt wurden, werden die christlichen Machthaber ihrerseits von ihren Ländern fliehen und diese verlieren. Dabei werden auch die Bischöfe und Kleriker als Flüchtlinge übers Meer fliehen und die Christen werden Sklaven werden.«⁴⁴ Und im Zusammenhang mit der Restitutionspflicht der Sklavenhalter unterstreicht er: »Nicht nur die Herren der Sklaven sind dazu verpflichtet, sondern alle, die an Kauf, Besitz und Gefangennahme teilhaben, dazu nicht nur der Teilhaber, sondern auch seine Erben und Bürgen. Sie müssen also wieder gutmachen und Heilmittel für ihr Gewissen ergreifen, denn das alles steht unter Strafe der ewigen Verdammnis, auch wenn sie Bischöfe, Jesuitenpatres, Ordensleute, Kleriker, Laien, Mitglieder religiöser Gemeinschaften, Frauen oder Männer wären.« Er selbst habe seine Seele erleichtert entsprechend dem Wort bei Ezechiel: »Wenn du aber den Schuldigen vor seinem Weg gewarnt hast, damit er umkehrt, dann wird er seiner Sünde wegen sterben; du aber hast dein Leben gerettet« (Ez 33,9).⁴⁵

Von einer weiteren, als offiziell zu betrachtenden Intervention der Kapuziner berichtet Metzler ein Menschenalter später, wenn er von einem »neuen, intensiveren Vorstoß zur Beseitigung der Sklaverei« durch die Propaganda schreibt: »Angeregt durch zwei Kapuzinermissionare in Brasilien, befasste diese sich in der Sitzung vom 15. Dezember 1738 mit dem Sklavenhandel... da die Antwort auf sich warten ließ und von den Missionaren, vor allem den Kapuzinern im Kongo, in S. Thomé und in Brasilien neue Klagen gegen die Sklaverei eintrafen, setzte der Sekretär der Kongregation Filippo Monti 1741 diese Frage noch einmal auf die Tagesordnung einer Congregatio Generalis. Diesmal brauchte die Propaganda nicht lange auf Antwort zu warten. Unter dem Datum vom 22. Dezember 1741 veröffentlichte Benedikt XIV. die Apostolische Konstitution ›Immensa‹.⁴⁶ Diese befasste sich allerdings nur mit der Sklaverei von Indianern und war indirekt der Auslöser für einen vermehrten Handel mit afrikanischen Sklaven.«⁴⁷

10 Machtlose Autoritäten?

Leider haben die wiederholten päpstlichen Erlasse unter Androhung bzw. Sanktion der automatisch eintretenden Exkommunikation jeweils nicht die erhoffte Wirkung auf die Eindämmung, geschweige denn Abschaffung der Sklaverei gezeigt. Regni hat Recht, wenn er in seinen Überlegungen kritisch feststellt, die Exkommunikation »ipso facto« für Sklavenhändler führte ins Absurde, weil »tatsächlich alle sozialen Schichten der Zeit, Kleriker und Orden eingeschlossen, in irgendeiner Form in das System der Sklaverei verwickelt waren, das Teil der Struktur der Gesellschaft war.«⁴⁸

Ebenso machtlos wie die katholische Kirche war, nicht zuletzt aufgrund massiver Interessenkonflikte, die spanische wie die portugiesische Krone gegenüber der menschlichen Qualität der Einwanderer. Diese konnten mit der Behauptung, die überseeischen Gebiete wären ohne Sklaverei nicht zu halten, die Gesetzgebung entsprechend beeinflussen oder deren Durchführung weitgehend ungestraft verhindern. Das Dekret von König Karl II. vom 5. Juli 1685 macht das deutlich. Darin fordert er vom Indienrat Auskunft darüber, »welche Bedeutung die Schwarzen in Amerika haben und welcher Schaden entstünde, wenn man sie nicht hätte und was Theologen und Rechtsgelehrte dazu zu sagen hätten.«⁴⁹

Die Antwort erhält der König am 21.8.1685, in der dieser auf die Konsequenzen hinweist, mit einem Einfuhrverbot würde man Amerika dem totalen Ruin ausliefern.⁵⁰

11 Propheten heute?

Die Sklaverei als Institution hat die Kolonialzeit in ganz Amerika überlebt. Es dauerte noch bis 1888, bevor Brasilien dieser institutionalisierten Sünde als letztes Land des Kontinents wenigstens gesetzlich ein Ende bereitete. Darin waren nicht nur die bedeutenden Kolonialmächte wie Portugal, Spanien, Holland, England und Frankreich, sondern auch Dänemark, Schweden und Brandenburg verstrickt.⁵¹ Im Schuldbekenntnis für die katholische Kirche durch Papst Johannes Paul II. vor dem Sklavenhaus auf der Insel Gorée dürfen sich alle Christen wieder finden. Das Schuldbekenntnis fiel nicht zufällig in das Jahr 1992, 500 Jahre nachdem der Seeweg die Kontinente Europa, Afrika und Amerika verbunden hatte. Von da ab war der entsetzliche, aber lukrative Handel der »Ware Mensch« über Kontinente hin erst möglich. Für den anerkannten Kirchenhistoriker Hans-Jürgen Prien stellt sich die Frage, nachdem z. B. in Brasilien und Hispano-Amerika »zahllose« kirchliche Institutionen selbst Sklavenhalter waren, »wieso die Päpste, die seit 1870 die Unfehlbarkeit

48 REGNI, *Os Capuchinhos* (wie Anm. 2), 270: »por outro lado, o esforço feito para demonstrar a existência da condenação oficial do tráfico de escravos sob pena de excomunhão »ipso facto« para os contraventores, levaria ao absurdo porque bem poucos se livrariam desta pena. Efetivamente, pois todas as esferas sociais do tempo, o clero e os religiosos inclusive, estavam de algum modo comprometidos com o sistema escravista que era parte da estrutura da sociedade.«

49 PENA, *Resolución* (wie Anm. 25), Testigos y Fuentes, Doc. 142, 339.

50 PENA, *Resolución* (wie Anm. 25), Doc. 147, 349-354; 350-351: »exponiéndose e la América a una total ruina!«.

51 Hans-Jürgen PRIEN, *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika*, Göttingen 1978, 193.

52 Hans-Jürgen PRIEN, *Das Christentum in Lateinamerika*. Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen, IV/VI, Leipzig 2007, 340-341.

53 Der Papst fleht um Vergebung für das Verbrechen der Sklaverei, Sklaverei lässt an Konzentrationslager denken, Gedanken von PAPST JOHANNES PAUL II. auf Gorée (Senegal), dem Sklavenhaus Afrikas am 22. Februar 1992, in: *Apostolischer Stuhl 1992*, Ansprachen, Predigten und Botschaften des Papstes. Vollständige Dokumentation, Vatikan/Köln 2003, 240-243.

54 Marie CZEMIN, Menschenhandel und Sklaverei heute, Internationale Konferenz an der Universität Gregoriana, in: *Deutsche Tagespost*, Katholische Zeitung für Politik, Gesellschaft und Kultur, 23. Mai 2002.

in Lehrfragen beanspruchen, wenn auch nur *ex cathedra*, eine so schwerwiegende Sünde nicht eher gebrandmarkt haben.«⁵² Die Antwort gab vielleicht für den Einzelnen wie die Kirche der genannte Papst in Gorée: »Der Schrei von ungezählten Generationen fordert, dass wir uns für immer von diesem Drama befreien, denn seine Wurzeln sind in uns, in der menschlichen Natur.«⁵³

Sozusagen zum Trost bzw. zum Erweis, dass die Botschaft Jesu auch in dunkelster Vergangenheit gewirkt hat und wirkt, dürfen wir auf – oft genug selbst verfolgte – Propheten verweisen. Zu ihnen und weiteren bisher Unbekannten gehören auch die beiden Kapuziner, Francisco José de Jaca und Epifanio de Moirans. Dass im Jahre 2002 noch eine internationale Konferenz zu *Menschenhandel und Sklaverei heute*⁵⁴ veranstaltet werden musste, lässt uns vielleicht hellhörig für die Gräueltaten auch unserer Zeit werden oder bleiben.

Zusammenfassung

Ab 1622 eigenständig, unterstellt der 1. Ordensgeneral der Kapuziner den gesamten Orden der im gleichen Jahr gegründeten Propaganda. In Afrika nehmen die »Apostolischen Missionare« die Sklaverei als kulturell gegeben an, widersetzten sich jedoch dem Sklavenhandel mit Übersee. In Havanna erklären Francisco José de Jaca und Epifanio de Moirans die Sklaverei öffentlich als Verbrechen gegen menschliches und göttliches Recht und werden zu Gefängnis und Klosterhaft verurteilt. In eigenen Schriften fordern sie die Freiheit für alle Sklaven und Restitutionspflicht aller, die in Sklaverei verwickelt sind. Schreiben von Missionsoberen an Papst und Propaganda lassen dazu eine gewisse »Ordenspolitik« erkennen.

Summary

Beginning in 1622, when the Capuchins became autonomous, the 1st Minister General put the entire order under the control of the Sacred Congregation of Propaganda which was established that same year. In Africa the »apostolic missionaries« accepted slavery as a culturally given fact, but resisted the overseas slave trade. In Havana Francisco José de Jaca and Epifanio de Moirans publicly declared slavery to be a crime against human and divine law. They were sentenced to prison and monastery confinement. In their own writings they demanded freedom for all slaves and insisted that all those involved in slavery had the obligation to make restitution. Letters from mission superiors to the Pope and the Congregation of Propaganda reveal a certain »policy of the order« regarding slavery.

Sumario

Independientes desde 1622, el primer general de los capuchinos pone su orden al servicio de la Congregación de Propaganda Fide, fundada en el mismo año. En Africa, los »misioneros apostólicos« ven la esclavitud como algo inherente a la cultura, pero se oponen a la trata transatlántica de esclavos. En La Habana, Francisco José de Jaca y Epifanio de Moirans declaran publicamente que la esclavitud es un delito contra el derecho humano y divino, por lo que son condenados a la cárcel y al arresto conventual. En sus escritos exigen la libertad para todos los esclavos y el deber de restitución de todos aquellos que estén implicados en la trata. Los escritos de los superiores al Papa y a la Propaganda dejan entrever que en la orden existía una cierta política contra la esclavitud.

Die China-Mission der Franziskaner

von Claudia von Collani

Die Franziskaner kamen zum ersten Mal vor 750 Jahren nach China, und mit ihnen beginnt die katholische Mission in China. Insgesamt gibt es drei Missionsperioden der Franziskaner in China, wobei sich die drei »Missionen« beträchtlich voneinander unterscheiden: 1. die Mittelalter-Mission (1294-1470), 2. die Mission der frühen Neuzeit (1630-1840) und 3. die moderne Mission (1840-1945).

1 Die Franziskanermission im Mittelalter: die diplomatische Mission

Chinas erste Begegnung mit dem Christentum fand während der weltoffenen Tang-Zeit (618-907) statt, als die Ostsyrische Kirche im 7. Jahrhundert über die Seidenstraßen nach China kam. Das bekannteste Zeugnis neben anderen archäologischen Relikten und Dokumenten aus den Höhlen von Dunhuang ist die so genannte Nestorianerstele aus dem Jahr 635. Neben einer Einführung in die christliche Lehre beschreibt sie, wie der christliche Mönch Aluoben 阿羅本 die chinesische Hauptstadt Chang'an 長安 erreichte. Als 845 alle buddhistischen Mönche und Nonnen per kaiserliches Dekret gezwungen wurden, ins weltliche Leben zurückzukehren, betraf dies auch die Nestorianer und das Christentum, das ein Fremdkörper geblieben war und in der Folge in China verschwand. Bei den Mongolen- und Turkvölkern jedoch überlebten die östlichen Kirchen.¹

Die ersten Vertreter der Katholischen Kirche im Fernen Osten aber waren die Franziskaner. Bekanntlich wurde China seit 1277 von der mongolischen Yuan-Dynastie (1277-1367) beherrscht, deren erster Herrscher Chinggis Khans Enkel Kublai Khan war. Die Hauptstadt wurde 1264 vom mongolischen Qaraqorum (Helin 和林) nach Yenching verlegt, das den Namen Khanbaliq bzw. Dadu 大都 erhielt.

Nachdem die Mongolen durch ihr Vorrücken und ihre Siege das christliche Abendland in Furcht und Schrecken versetzt hatten, traten sie nach der Schlacht von Liegnitz (bzw. Wahlstatt) 1241, bei der sie das deutsch-polnische Heer besiegt hatten, überraschenderweise den Rückzug an. Khan Ogodai (Ügedai) war im selben Jahr gestorben, so dass sein Nachfolger gewählt werden musste. Zwar waren die Mongolenherrscher bestrebt, sich möglichst alle Völker zu unterwerfen, doch zeigten sie dabei eine große Offenheit für andere Kulturen und Religionen, was sich an ihrem Hof in Qaraqorum und Khanbaliq widerspiegelte, wo neben Mongolen und moslemischen Angehörigen der Turkvölker auch Westeuropäer lebten, die alle den Mongolen dienten. So gab es zwischen 1245 und 1353 verschiedene Gesandtschaften und Briefwechsel zwischen den abendländischen Päpsten und Königen und den Mongolen, wobei diese »Missionen« häufig von Franziskanern ausgeführt wurden, die so in doppelter Hinsicht zu Missionaren wurden. Wegen der offiziellen Natur dieser Kontakte blieb eine Reihe von Berichten und Briefen erhalten.²

1245 wurde die erste diplomatische Mission zu den Mongolen entsandt, 1253 die zweite. Die Ziele bestanden darin, Informationen über die Mongolen zu bekommen, sie eventuell zum Katholizismus zu bekehren, sie als Bundesgenossen gegen den vorrückenden Islam

zu gewinnen und sie überhaupt günstig zu stimmen. Anführer der ersten Mission war Giovanni dal Piano del Carpinis (1182-1252), Anführer der zweiten Willem van Rubroek (1215-gest. nach 1257).³

Giovanni dal Piano del Carpinis Gesandtschaft zu den Mongolen dauerte zweieinhalb Jahre, vom April 1245 bis November 1247, seine Begleiter waren erst Stephen von Böhmen, dann Benedikt der Pole. Im Juli 1246 erreichten Giovanni und Benedikt Karakorum, wo sie bei der Krönung Khan Güyüks im August anwesend waren. Nach ihrer Audienz im November reisten sie zurück, diesmal als Gesandte des Khans mit der Botschaft, dass der Papst und alle europäischen Herrscher sich unterwerfen sollten. Ein Ergebnis dieser Reise war die Information, dass der legendäre christliche Priester-König Johannes im Osten nicht existierte, auf dessen Beistand man bis dahin gehofft hatte. Auch erfuhr man von der Existenz nestorianischer Christen unter den Mongolen.⁴ – Über seine Reise verfasste Giovanni die *Ystoria Mongalorum quos nos Tartaros appellamus*; ebenso schrieb Benedikt einen Reisebericht.⁵

Im Jahr 1253 brach der flämische Franziskaner Willem van Rubroek in Begleitung seines Mitbruders Bartolomeo da Cremona und eines Dolmetschers auf, um im Auftrag von Innozenz IV. und dem französischen König Louis IX. (1226-1270) Gerüchten nachzugehen, wonach Khan Batus Sohn Sartaq Christ geworden sei. Bei der Audienz am 4. Januar 1254 bei Möngke Khan in Karakorum bat Willem um Erlaubnis, missionieren zu dürfen, was ihm abgeschlagen wurde. Hingegen forderte Möngke die Unterwerfung von König Louis IX. Nach seiner Rückkehr im August 1255 verfasste Willem einen offiziellen Reisebericht: *Itinerarium ad Partes Orientales*.⁶

Die Venezianer Maffeo und Nicolo Polo brachten vom Khan 1269 einen Brief nach Europa mit, in dem er um 100 Lehrer für europäische Wissenschaft und Religion bat. Zwar kehrten sie ohne Missionare und Wissenschaftler zum Khan zurück, doch wurden sie von Nicolos Sohn Marco (1254-1324/25) begleitet.⁷

Die Päpste und Herrscher Europas waren weiterhin an einer Allianz mit den Mongolen gegen den Islam sowie an der Wiedervereinigung der Ostsyrischen Kirche mit Rom interessiert. Die Polos und der nestorianische Gesandte, der Uigure Bar Sauma (gest. 1294), brachten 1287 die Einladung Kublai Khans für Missionare an seinen Hof in Khanbaliq. Daher entsandte Nikolaus IV. den italienischen Franziskaner Giovanni da Montecorvino (1247-1328/1330) nach China. Auch Giovanni sollte die Mongolen zur Bekehrung und die christlichen Herrscher auf dem Weg zu den Mongolen zur Wiedervereinigung mit der Katholischen Kirche auffordern. Giovanni reiste 1289 mit dem Dominikaner Nicholas de

1 Bernward WILLEKE, Kirche und Gesellschaft im mittelalterlichen China, in: E. Chr. SUTTNER / C. PATOCK (Hg.), *Wegzeichen*. Festgabe zum 60. Geburtstag von Prof. Dr. Hermenegild Biedermann OSA, Würzburg 1971, 263-274; *Handbook*, 1f. Abkürzungen im Text: *A FH* = *Archivum Franciscanum Historicum*. *BM* = Robert STREIT (ed.), *Bibliotheca Missionum*, Band IV, V und VII, Freiburg 1929 und 1932. *Handbook* = Nicolas STANDAERT (ed.), *Handbook of Christianity in China* vol. 1. 835-1800, Leiden 2001. *SF* = *Sinica Franciscana*, vols. 1-10 (1933-1997).

2 Jean RICHARD, *La papauté et les missions d'orient au moyen âge*, Paris 1977.

3 *Handbook*, 46.

4 Samuel Hugh MOFFETT, *A History of Christianity in Asia*. Vol. I: Beginnings to 1500, San Francisco 1992, 407-409; päpstlicher Brief s. Christopher DAWSON, *Mission to Asia*. Narratives and Letters of the Franciscan Missionaries in Mongolia and China in the Thirteenth and Fourteenth Centuries, New York 1966, 73-76; vgl. RICHARD, *La papauté* (wie Anm. 2), 70. Die Antwort in *SF* I, 142f.; DAWSON, *Mission*, 83f.

5 *SF* I, 27-130; deutsche Übersetzung: JOHANNES von Plano Carpinis,

Kunde von den Mongolen 1245-1247, Sigmaringen 1997, englische Übersetzung s. DAWSON, *Mission* (wie Anm. 4), 3-76. BENEDIKTS Reisebericht, die »Tartar Relation«, in *SF* I, 135-143; der Reisebericht »De Itinere ad Tartaros« in *SF* I, 135-143.

6 *SF* I, 164-332. Englische Übersetzung: DAWSON, *Mission* (wie Anm. 4), 97-220; deutsch: Wilhelm VON RUBRUK, *Beim Großkhan der Mongolen 1253-1255*, hg. von Hans Dieter LEICHT, Lenningen 2003.

7 Arnulf CAMPS / Pat MACCLOSKEY, *The Friars Minor in China 1294-1955, especially the years 1925-55*, Rome 1995, 2.

Pistoia und dem venezianischen Händler Pietro de Lucalongo auf dem Seeweg über Indien nach Quanzhou in Fujian und von dort nach Khanbaliq, wo Khan Timur seit 1294 herrschte. 1313 wurde Giovanni zum ersten Erzbischof von Khanbaliq und Patriarchen der Römisch-Katholischen Kirche für den ganzen Osten geweiht. Doch Giovanni's Bemühungen, die östlichen Kirchen mit Rom wiederzuvereinigen, schlugen fehl.⁸

1299 erbaute Giovanni eine Kirche in Khanbaliq. In zwei Briefen an Papst Clemens V. von 1305 und 1306 berichtete er von seiner Arbeit in China:⁹ über die Taufe von 6.400 Mongolen, vom Bau einer Kirche nahe dem Palast, von der Bekehrung des Fürsten Georgios (Kuolijisi 闊里吉思) von Tenduk mit seinen Untertanen, den Öngüten, vom Nestorianismus zur Katholischen Kirche. Giovanni übersetzte das Neue Testament mitsamt dem Psalter ins Mongolische und durfte mit päpstlicher Erlaubnis die Messe auf Mongolisch lesen. Außerdem wollte er 40 Knaben zu Priestern ausbilden. 1303 stieß der Franziskaner Arnold von Köln zu ihm. Probleme hatte Giovanni vor allem mit den Nestorianern, die ihn verleumdete. Giovanni baute Kirchen in Hangzhou (Zhejiang) und Yangzhou. Von den sieben Franziskanern, die Clemens V. 1307 zu Suffraganbischöfen weihte und die Giovanni zum Erzbischof ordinieren sollte, erreichten 1308 nur drei China.¹⁰ Gerard Albuini wurde Bischof von Zaitun (Quanzhou), seine Nachfolger waren Pellegrino von Castello (1318) und Andrea von Perugia (1322). Beide blieben ohne Nachfolger. Wahrscheinlich erreichten im 14. Jahrhundert noch die Bischöfe Giovanni de Grimaldi, Emmanuel de Monticulo und Ventura de Sarazena China. Nicolas de Botras wurde im September 1333 zum Nachfolger Montecorvinos ernannt, erreichte China jedoch nicht.¹¹

Der Franziskaner Odorico da Pordenone (Odoricus de Porte Naonis, 1286-1331) erreichte 1323 Guangzhou (Canton); über Quanzhou, Hangzhou und Yangzhou reiste er nach Khanbaliq weiter (1325), wo er drei Jahre blieb. Sein Rückweg zu Lande dauerte zwei Jahre (1328 bis 1330), 1331 starb er in Udine.¹²

1336 schickten die Alanen eine mongolische Gesandtschaft zum Papst. Im Gesandtschaftsbrief beschrieben sie die Lage und baten um einen Nachfolger für Montecorvino. Daraufhin schickte Benedikt XII. 32 Franziskaner mit der Gesandtschaft nach China. Als der Leiter der Gesandtschaft, Nicolas Bonet umkehrte, übernahm Giovanni da Marignolli seine Stelle. Sie erreichten 1341 Khanbaliq, wo sie drei Jahre blieben und die Kirche neu aufbauten. Der Rückweg nach Avignon führte über Java und Indien (1353). In den Annalen Chinas wird nur das mitgebrachte europäische Pferd erwähnt, das tianma 天馬, Himmelspferd, das als glückliches Omen betrachtet wurde. Giovanni hinterließ in seiner *Chronica Boemorum* Informationen über China.¹³ Über weitere Franziskaner in China existieren keine Dokumente, obgleich in den Namenslisten von Franziskanerhäusern einige Namen zu finden sind, von denen es heißt, dass sie im Fernen Osten waren.

8 *Handbook*, 88f.

9 *SF I*, 340-355; DAWSON, *Mission* (wie Anm. 4), 224-231.

10 CAMPS/MCCLOSKEY, *The Friar Minor* (wie Anm. 7), 3; *Handbook*, 54, 88f.

11 *Handbook*, 75f.

12 Es gibt 60 lateinische Manuskripte, die in viele Sprachen übersetzt wurden. *SF I*, 413-495. Deutsch: Folker REICHERT, *Die Reise des seligen Odorich von Pordenone nach Indien und China (1314/18-1330)*, Heidelberg 1987; s. a. Giorgio MELIS (Ed.), *Odorico da Pordenone e la Cina. Atti del convegno storico internazionale*, Pordenone 1983.

13 Die Teile über China und die Reise in *SF I*, 524-560; *Handbook*, 90.

14 *Handbook*, 98.

15 Bernward H. WILLEKE, Die Franziskaner und die Missionen des Mittelalters, in: *800 Jahre Franz von Assisi: Franziskanische Kunst und Kultur des Mittelalters*. Katalog des Niederösterreichischen Landesmuseums Nr. 122, Wien 1982, 221-231.

16 *Handbook*, 97.

17 *Handbook*, 59-60.

18 Richard FOX YOUNG, Deus unus or Dei plures sunt? The Function of Inclusivism in the Buddhist Defense of Mongol Folk Religion against William

of Rubruck, in: *Journal of Ecumenical Studies* XXVI (1989) 100-137.

19 Willeke ist der Meinung, dass vereinzelt katholische Familien in China überlebten. WILLEKE, Franziskaner (wie Anm. 15).

20 Horst GRÜNDER, *Welteroberung und Christentum*. Ein Handbuch der Geschichte der Neuzeit, Gütersloh 1992, 39-47; 21f.

21 CAMPS/MCCLOSKEY, *The Friars minor* (wie Anm. 7), 5; Otto MAAS, *Die Wiedereröffnung der Franziskanermission in China in der Neuzeit*, Münster 1926, 25-33; 38-46; *Handbook*, 295.

Mit der Vertreibung der Mongolen und der Gründung der Ming-Dynastie (1368-1644) wurden alle Fremden aus China vertrieben. Zwar gab es in Quanzhou bis 1397 und in Khanbaliq bis 1475 einen Bischof,¹⁴ und einzelne christliche Familien überlebten in den Hafenzentren Chinas.¹⁵ Doch die Gesandtschaften zwischen Ost und West endeten mit der Pax Mongolica und dem Ausbruch der Pest in Europa.¹⁶ Neben den Reiseberichten zeugen vor allem archäologische Funde, wie Grabsteine, Kreuze, sowie die so genannte »Laurentianische Bibel« vom mittelalterlichen Christentum in China.¹⁷

Die Zielgruppe der Franziskanermission bildeten vor allem die Mongolen, weshalb sie unter den Chinesen kaum Fuß fassten. Durch ihre Berichte jedoch erweiterten sie das Weltbild des mittelalterlichen Europas, trugen aber nicht wirklich zu einer größeren religiösen Toleranz bei. Dazu waren sie zu sehr im ausschließlichen Heilsanspruch des Christentums verhaftet. Willem van Rubroek nahm vor dem Möngke Khan (1209-1259, reg. ab 1251) an einer religiösen Diskussion mit Nestorianern, Muslimen, Daoisten und Buddhisten teil. Überzeugen konnte Willem den Khan trotz aller abendländischen Rhetorik nicht. Der Buddhismus dagegen fand das Wohlwollen des Khans, da er, im Gegensatz zu den monotheistischen Religionen, die mongolischen Gottheiten und Geister als Schutzgottheiten integrierte. Für Möngke glichen die Religionen alle den Fingern einer einzigen Hand: miteinander verbunden, ist keine mehr wert als die anderen.¹⁸

2 Die Mission der frühen Neuzeit: spanische Missionare aus dem Osten

Nach ihren Erfahrungen mit der Fremdherrschaft der Mongolen verschlossen die Chinesen ihr Reich nach Außen hin.¹⁹ Ende des 15. Jahrhunderts begannen jedoch die Entdeckungsfahrten Europas, die zur Öffnung und Erweiterung des Horizontes und Weltbildes und dem Zustrom neuer Ideen, Waren und Reichtümer führten, aber auch die Unterwerfung, Kolonisierung oder Ausrottung ganzer Völker und Kulturen bedeuteten.

Bei der Missionierung des Fernen Ostens trafen drei Mächte aufeinander: Portugal, Spanien und endlich auch der Heilige Stuhl, vertreten durch die Sacra Congregatio de Propaganda Fide. Sie bestimmten die Missionspolitik in China, die aber letztendlich scheiterte. Im Prinzip gehörte der Ferne Osten zur Einflussosphäre von Portugal, zum Padroado,²⁰ während Spanien den Westen mit den Philippinen beanspruchte. Diese Aufteilung der Welt in Einflussosphären beinhaltete nicht nur das Recht zum Handel, sondern auch die Pflicht zur Missionierung, die zu dieser Zeit allein von den iberischen Mächten getragen wurde.

Die Reiche des Fernen Ostens, besonders Japan und China, stellten eine große Herausforderung für die Europäer dar. Sie hielten sich allen anderen Völkern für überlegen, was einen großen Anreiz zur Missionsarbeit darstellte. Wie viele Seelen mussten und konnten da gerettet werden, welchen großen Einfluss würde China als christliches Reich auf seine gesamte Umgebung haben! Daher strebten alle damals missionierenden Orden danach, ins zum portugiesischen Padroado gehörende China zu gelangen. Doch vergeblich versuchten im 16. Jahrhundert Franziskaner, Dominikaner und Jesuiten Zugang zu China zu bekommen, um missionieren zu dürfen. Heimlich oder zusammen mit portugiesischen Gesandtschaften kamen die Missionare, doch stets wurden sie ausgewiesen oder starben in chinesischen Gefängnissen. Die einzige Verbindung zwischen Portugal und China war die südkinesische Halbinsel Macau (chin. Aomen, portugiesisch »Provoação do Nome de Deus na China«), die seit 1557/58 portugiesischer Handelsstützpunkt und seit 1576 Diözese für ganz China, Japan und die benachbarten Inseln war. Von dort aus ging einmal im Jahr eine portugiesische Handelsdelegation nach Canton.²¹

Eng mit Portugal verbunden war die 1540 gegründete Societas Jesu. Nach vielen vergeblichen Versuchen gelang schließlich den beiden italienischen Jesuiten Michele Ruggieri und Matteo Ricci, die die chinesische Sprache erlernt hatten und sich den Chinesen weitgehend anpassten, der Durchbruch. Matteo Ricci bekam 1583 die Aufenthaltsgenehmigung für China, andere Jesuiten folgten. Dank der Allianz zwischen Portugal und den Jesuiten konnten die spanischen Mendikanten zunächst ferngehalten werden. Dies erlaubte den Jesuiten, ihre erfolgreiche Methode der Akkommodation durch »trial and error« zu entwickeln. Dieses eifersüchtig gehütete Monopol bestimmte zunächst die Beziehung zwischen den Jesuiten und den Mendikanten, während die Chinesen selbst erst langsam zwischen den verschiedenen europäischen Orden und Nationen unterscheiden lernten. Doch Portugal konnte die notwendige Zahl von Missionaren weder selbst aufbringen noch finanzieren, weshalb die spanischen Mendikanten schließlich erreichten, dass ab 1600 die Padroadgebiete für Missionare aller Orden geöffnet wurden.²²

Die Jesuiten allerdings wurden weiter von Portugal ausgesandt und teilweise finanziert. Auf der Reise nach China folgten sie den portugiesischen Handelsrouten entlang der Küste Afrikas, über Goa, Malakka und Macau nach China. Die ersten Dominikaner und Franziskaner, die ab 1630 China erreichten, kamen dagegen von Osten, finanziert von Spanien. 1591 hatten die spanischen Franziskaner auf den Philippinen die Provinz von »San Gregorio« gegründet,²³ während die Spanier auf Formosa (Taiwan) von 1625 bis 1642, d. h. bis zur Ankunft der Holländer, eine Niederlassung hatten, die als Brückenkopf nach China diente.²⁴ Daher kamen Franziskaner und Dominikaner über die Philippinen und Taiwan, bisweilen auch über oder von Mexiko nach Südchina, da das portugiesische Macau für sie verschlossen blieb.²⁵

Für die Franziskaner war China eine große eschatologische Herausforderung. Sie wollten dort möglichst viele Heiden taufen, um dann das tausendjährige Reich zu errichten. Viele der spanischen Missionare wollten zudem ihr Missionarsleben mit dem Martyrium im verbotenen China krönen.²⁶

Die definitive Gründung der Franziskanermission der Neuzeit in China erfolgte durch den Spanier Antonio de Santa Maria Caballero (1602-1669), der der zweifellos interessanteste Franziskaner der Chinamission war.²⁷ Auf den Philippinen lernte er die japanische Sprache, da er im verbotenen Japan missionieren wollte.²⁸ 1632 jedoch sandte ihn sein Orden zum Chinesischstudium nach Formosa. Im Juli 1633 kam er zusammen mit dem Dominikaner Juan Bautista de Morales (1594-1664) und einem Mitbruder nach Fujian. Dort taufte er 1634 den jungen Luo Wenzao 羅文藻 (1617-1691) auf den Namen Gregorio

22 Die Jesuiten ließen sich ihr Exklusivrecht der Missionsarbeit mit dem Breve »Ex pastorali officio« vom 28. Januar 1585 durch Papst Gregor XIII. bestätigen. *Handbook*, 296-310.

23 Georges MENSAERT, Les Franciscains au service de la Propagande dans la province de Pékin, 1705-1785, in: *AFH* 51 (1956) 163.

24 Kenneth Scott LATOURETTE, *A History of Christian Missions in China*, New York 1929, 108.

25 *Handbook*, 296f.

26 Johannes BECKMANN, China im Blickfeld der mexikanischen Bettelorden, in: *NZM* 19 (1963) 81-92; 195-214; 20 (1964) 27-41; 89-108.

27 Zu Antonio s. *SF* II; MAAS, *Wiedereröffnung* (wie Anm. 21), 135-160.

28 *SF* II, 317f.

29 Gregorio Luo studierte in Manila Theologie und wurde 1654 zum Priester geweiht, 1685 wurde er der erste chinesische Bischof. *SF* II, 382 Nr. 8; *SF* VII, 948.

30 LATOURETTE, *History* (wie Anm. 24), 100.

31 *Handbook*, 682.

32 Eugenio MENEGON, Jesuits, Franciscans and Dominicans in Fujian: The Anti-Christian Incidents of 1637-1638, in: Tiziana LIPPIELLO/Roman MALEK (Eds.), »Scholar from the West«. Giulio Aleni S. J. (1582-1649) and the Dialogue between Christianity and China (Monumenta Serica Monograph Series 42), Sankt Augustin 1997, 219-262, bes. 228-238.

33 Alfons VÄTH, *Johann Adam Schall von Bell S.J. Missionar in China, kaiserlicher Astronom und Ratgeber am Hofe von Peking 1592-1666* (Monumenta Serica Monograph Series XXV), Nettetal, St. Augustin 1991, 214f; MAAS, *Wiedereröffnung* (wie Anm. 21), 135-160.

34 *SF* VII, 3-24.

35 MAAS, *Wiedereröffnung* (wie Anm. 21), 162-165; zur Geschichte über Schall s. VÄTH, *Schall* (wie Anm. 33), 295-315.

36 Otto MAAS, Die Franziskanermission in China um die Wende des 17. Jahrhunderts, in: *ZMR* 22 (1932) 3; *SF* VII, XXXIV-XLVII; *Handbook*, 329.

López. Er wurde Antonios prominentester Schüler und hätte sich gerne den Franziskanern angeschlossen, die ihn jedoch nicht aufnahmen, weshalb er Dominikaner wurde.²⁹

Hatten die Jesuiten ihren chinesischen Christen den Ahnen- und Confuciuskult gestattet, da sie »wahrscheinlich« keine abergläubischen, religiösen Riten, sondern ein weltlicher Staatskult seien, so kamen Antonio und der Dominikaner Juan Bautista Morales nach ihren Erfahrungen bei der südchinesischen Unterschicht zum Schluss, dass die Riten abergläubisch seien.³⁰ Die Eingabe von Morales in Rom führte zum Ritenverbot von 1645.³¹

Ihre Unerfahrenheit mit den chinesischen Behörden und ihre Unsicherheit zu Beginn der Franziskanermission in China führten zu einigen Problemen. Die zunächst direkte Missionsmethode, im Gegensatz zu den vorsichtigen Jesuiten, Christus öffentlich als den Gekreuzigten zu predigen, war einer der Gründe für die antichristlichen Vorfälle in Fujian 1637/1638 und führte zu ihrer Ausweisung. Als einige Franziskaner heimlich nach Peking reisten, wollten die Jesuiten nicht mit ihnen in Zusammenhang gebracht werden – was wiederum dazu führte, dass die Franziskaner, als sie entdeckt, gefangen genommen und ausgewiesen wurden, die Jesuiten dafür verantwortlich machten.³²

1649 kehrte Antonio de Santa Maria als Apostolischer Präfekt der Franziskaner nach China zurück. Dort herrschte seit 1644 die manjurische Qing-Dynastie, unter deren Herrschaft der Jesuit Johann Adam Schall von Bell (1592-1666) Präsident des Astronomischen Amtes geworden war. Da Antonio nicht als Missionar in das verschlossene Korea gehen konnte, begründete er mit Hilfe der Empfehlungsschreiben von Schall die Franziskanermission in der Provinz Shandong, wo er recht erfolgreich zusammen mit seinem Mitbruder Buonaventura Ibáñez (1610-1691) wirkte (er taufte ca. 5.000 Chinesen).³³ 1662 schickte er seinen Mitbruder nach Spanien zurück, um weitere Franziskaner zu holen.³⁴ Anlässlich des so genannten »Kalenderstreits« 1665-1669 während der Minderjährigkeit des jungen Manju-Kaisers Kangxi (reg. 1662-1722), wurde Antonio als einziger Franziskaner mit den anderen Missionaren (nämlich 24), von denen die meisten Jesuiten waren, für drei Jahre in Canton interniert, wo er an der »Konferenz von Canton« teilnahm, bei der über die chinesischen Riten und die Terminologie diskutiert wurde. Er starb 1669 in Gefangenschaft, während die anderen später freigelassen wurden und die Mission fortsetzen konnten.³⁵

Kangxi benutzte den neuen, vom Jesuiten Ferdinand Verbiest (1623-1688) angefertigten Kalender, um gegenüber seinen Regenten seine Volljährigkeit zu demonstrieren. Das Christentum wurde rehabilitiert, die Jesuiten arbeiteten wieder bei Hofe, während die Franziskaner ab 1677 in den Provinzen Shaanxi, Shanxi, Jiangnan (Nanjing), Huguang, Zhejiang, Jiangxi, Fujian und Guangdong wirkten.³⁶ 1692 erließ Kangxi das so genannte Toleranzedikt zugunsten des Christentums, womit es die gleichen Rechte wie Daoismus und Buddhismus erhielt. In den nun folgenden zwei Jahrzehnten entwickelte sich die China-mission sehr positiv, da viele neue Missionare nach China kamen und das Christentum offiziell anerkannt war.

Zur gleichen Zeit entstanden jedoch neue Konstellationen in China. 1688 waren französische Jesuiten angekommen, die nicht im Dienste Portugals standen, und 1684 erreichten die ersten von der Propaganda Fide ausgesandten Missionare China. Die Propaganda Fide wollte eine Hierarchie mit einheimischem Klerus ausbilden und einsetzen; als Vorstufe dazu diente die Einrichtung der Apostolischen Vikare, die dem Heiligen Stuhl direkt verantwortlich waren. Dazu wurde der gesamte Ferne Osten und damit China in Vikariate unterteilt, wobei die traditionellen Rechte Portugals völlig missachtet wurden. Alle Missionare in China sollten den Apostolischen Vikaren den Gehorsamseid leisten, wogegen vor allem die spanischen Missionare erbittert ankämpften.

Als erster Apostolischer Vikar erreichte der Franzose François Pallu (1626-1684) MEP China. Auf seinen Wunsch entsandte die Propaganda Fide auch Franziskaner der Provinz von Venedig nach China. Im Jahr 1684 erreichten die ersten drei von ihnen China: Bernardino della Chiesa (1644-1721), Giovanni Francesco Nicolai da Leonissa (1656-1737) und Basilio Brollo da Gemona (1648-1704). Nach dem Tod von Pallu MEP wurde della Chiesa Pallus Nachfolger in einigen Provinzen Chinas, während der andere Teil Charles Maigrot (1652-1730) MEP zugewiesen wurde. Auch Maigrot verlangte den Eid von allen Missionaren, wogegen della Chiesa nicht darauf bestand, so dass der Eid wieder aufgegeben wurde.³⁷

Im Gegenzug erreichte Portugal 1690, dass Portugal neben Macau auch Peking und Nanking als neue Bischofssitze übernehmen konnten. Im Jahr 1696 wurden allerdings zwölf Apostolische Vikariate geschaffen. Das alles führte zu Jurisdiktionsstreitigkeiten zwischen Portugal, Spanien und der Propaganda Fide, die auf dem Rücken der Missionare und damit der chinesischen Christen ausgetragen wurden.³⁸

Als Kompromiss setzte Portugal 1696 della Chiesa, Titularbischof von Argos, als Bischof von Peking ein. Basilio Brollo da Gemona wurde der erste Apostolische Vikar von Shaanxi, Giovanni Francesco Nicolai da Leonissa, Titularbischof von Berythe, wurde Apostolischer Vikar von Huguang.³⁹ Bis zu seinem Tod 1721 war della Chiesa der wichtigste Bischof in China, da er mehrere andere Bischöfe weihte. Sein Bischofssitz war in Linqing in der Provinz Shandong. 1715 kamen weitere Italiener nach China, wie zum Beispiel Francesco Iovino da Ottaviano und Antonio Laghi da Castrocaro (1668-1727), der im Jahre 1715 Apostolischer Vikar des vereinten Vikariats von Shaanxi und Shanxi wurde.⁴⁰

Neben der Diözese Peking bildete Canton, das seit 1700 wichtigster Außenhafen Chinas war, einen Stützpunkt für die Franziskaner. Sie hatten eine Kirche innerhalb der Stadt, B. M. V. Portiuncula (Weihe am 12. Mai 1677), und eine andere Kirche, »Francisco Extramuros« (Weihe 16. Juli 1679), in Yangrenli 揚仁里 am Perlfluss.⁴¹ Dieses Haus wurde die wichtigste Niederlassung der Franziskaner in China. Dort amtierte der Provinzialkommissar und in dieser Kirche wurde Gregorio Luo Wenzao im Mai 1685 durch Bernardino della Chiesa zum ersten chinesischen Bischof geweiht. Außerdem befand sich dort von 1678 bis 1732 das Hospital der Franziskaner. Erst nach der Säkularisierung der Kirche⁴² wurde es nach Macau verlegt.⁴³ Zu dieser Zeit betreuten die spanischen Franziskaner fünf Provinzen in China: Nanking, Jiangxi, Fujian, Guangdong und Shandong, mit 20 Franziskanern und 17.714 Christen.⁴⁴

Nach der missglückten Gesandtschaft des päpstlichen Legaten Charles-Thomas Maillard de Tournon (1668-1710) an den Kaiserhof von 1705-1710 und nach den päpstlichen Ritenverboten von 1710 und 1715 verschlechterte sich die Lage des Christentums. Wegen des Verbots der Teilnahme an den Riten wurde das Christentum in China zu einer heterodoxen Sekte,

37 *Handbook*, 344f.

38 *Handbook*, 576-579.

39 Zu Schriften und Biographien dieser drei Franziskaner s. *SF V*, 55-803; *VI*, 429-786, und *IX*, 1033-1081 (della Chiesa); *SF IV*, 478-572, und *VI*, 19-418 (Giovanni Francesco Nicolai da Leonissa), sowie *SF VI*, 803-1241 (Basilio Brollo da Gemona).

40 S. Domenico CRESI, *Mons. Antonio Laghi da Castrocaro (1668-1727), vescovo titolare di Lorima, Vicario Apostolico di Shensi et di Shansi*, Firenze 1957; *Handbook*, 331.

41 Fortunato MARGIOTTI, Ein Bruder für die Brüder: Antonio de la Concepción, in: Arnulf CAMPS /

Gerfried W. HUNOLD (Hg.), *Erschaffe mir ein neues Volk*. Franziskanische Kirchlichkeit und missionarische Kirche, Mettingen 1982, 223; *Handbook*, 793.

42 *SF VII*, pp. XXXIVf; Joseph DEHERGNE, La Chine du Sud-Est: Guangxi (Kwangsi) et Guangdong (Kwuangtung). Étude de géographie missionnaire, in: *Archivum Historicum Societatis Iesu* 45 (1976) 18.

43 *SF VII*, pp. XXXIVf; DEHERGNE, La Chine du Sud-Est (wie Anm. 42), 18.

44 *SF VIII*, 332f.

45 *Handbook*, 332.

46 LATOURETTE, *History* (wie Anm. 24), 163f; 171-179.

47 Bernward H. WILLEKE, *Imperial Government and Catholic Missions in China during the Years 1784-1785*, New York 1948, 18-38; *Handbook*, 332f, 511-533.

48 *Handbook*, 333; Bernward H. WILLEKE, The Report of the Apostolic Visitation of D. Emmanuele Conforti on the Franciscan Missions in Shansi, Shensi and Kansu (1798), in: *AFH* 84 (1991) 197-271, 205-271.

49 *Handbook*, 334.

50 Erhard SCHLUND, Eine Mission der bayerischen Franziskaner in China im 18. Jahrhundert, in: *ZMR* 4 (1914) 12-33; WILLEKE, Vorarbeiten zu den *Sinica Franciscana* (unveröffentlicht).

weshalb es von der Oberschicht kaum noch akzeptiert werden konnte. Unter Kangxis Nachfolgern Yongzheng (1723-1735) und Qianlong (1736-1796) wurden die meisten Missionare 1724 nach Macau und 1732 nach Canton ausgewiesen. Eine Reihe von ihnen, darunter auch Franziskaner, kehrte heimlich zurück und arbeiteten dann im Untergrund.

Nach dem endgültigen Ritenverbot im 18. Jahrhundert näherten sich die Orden, die Missionsmethoden und die Strukturen der chinesischen Gemeinden einander an, sie wurden gleichförmig und das Leben der Missionsgemeinden ähnelte immer mehr dem Leben von christlichen Gemeinden in Europa. Die Missionare zogen heimlich von Gemeinde zu Gemeinde, immer in der Gefahr, entdeckt zu werden, so etwa die Franziskaner Francisco Saraceni da Conca (1679-1742), Seraphinus Rumpler (1697-1760), Francesco Maria Magni (1723-1785, Apostolischer Vikar von 1765-1777) und Nathanael Burger (1733-1780).⁴⁵

Für viele Chinesen waren die Christen eine von vielen aufrührerischen und rebellischen Sekten und daher verfolgten sie die Missionare. Direkter Auslöser von Verfolgungen war das oft unkluge Benehmen der Missionare gegen die »Heiden« (Zerstörung von Tempeln und Götterbildern), die Konkurrenz des Buddhismus, der als »Teufelsreligion« diskreditiert wurde, und die Furcht vor Überfremdung. Allerdings gab es keine flächendeckenden Verfolgungen, es handelt sich vor allem um lokale anti-christliche Vorfälle. Aufgegriffene Missionare wurden ins Gefängnis geworfen und dann ausgewiesen. Das geschah zum Beispiel mit Gian Antonio Buoher (1701-1765), der von 1731-1755 in Shandong gearbeitet hatte und nach Macau ausgewiesen wurde. Die chinesischen Christen wurden ins Exil in ferne Provinzen geschickt. Martyrer gab es einige wenige, nämlich die 1747/48 getöteten fünf Dominikaner und zwei Jesuiten. Die Missionare in Peking blieben unbehelligt, da sie in direkten Diensten des Kaisers standen. Unter Aufsicht des Hofes konnten sie ihre Gemeinden betreuen, doch kam es 1805 auch zu einer Verfolgung in der Hauptstadt.⁴⁶

Italienische Franziskaner waren bis Ende des 18. Jahrhunderts als Apostolische Vikare und Missionare in China. In Shanxi arbeitete ab 1782 der Apostolische Vikar Antonio Maria Sacconi (1741-1785) mit einem chinesischen Priester zusammen. 1784 kamen neue Franziskaner in Macau an, doch wurden sie in Hubei aufgegriffen und gaben Anlass für die Verfolgung von 1784/85.⁴⁷ Sie wurden nach Peking gebracht, wo zehn von ihnen im Gefängnis starben, darunter Atto Biagini (*1752), Magni und Sacconi. Nachdem die übrigen 1785 freigelassen worden waren, verließen einige China, während Mariano Zaralli (1726-1790) und Crescenciano Cavalli (1744-1791) in Peking blieben. Giovanni Battista Cortenova da Mandello (1746-1804) und Luigi Landi da Signa (1749-1811) begaben sich nach Shaanxi/Shanxi, wo beide nacheinander zu Apostolischen Vikaren (1792-1804, bzw. 1804-1811) ernannt wurden. Emmanuele Conforti verfasste einen detaillierten Bericht über die Situation in China.⁴⁸

Nach 1760, und besonders nach der Aufhebung der Jesuiten, traten auch Franziskaner in den Dienst des Kaiserhofes, so Romuald Koscieski von 1782 bis 1797 und Nicolas a Piticchio und Eusebio da Cittadella (1717-1785), der als Arzt diente. Die Franziskaner dieser Zeit kamen entweder aus Spanien oder waren von der Propaganda Fide entsandt und arbeiteten zumeist im Untergrund.⁴⁹ Neben den Italienern gab es auch Franziskaner aus der Bayerischen und aus der Böhmisches Provinz. Aus der Bayerischen Provinz kamen Nathanael Burger (1733-1780) aus Kulmain/Oberpfalz, Eutropius Helmer (1734-1771) aus Burgen bei Neuburg/Oberpfalz, der gebürtige Bayer Seraphin Rumpler (1697-1760) und Magliorus Sing (1733-1773) aus Dillingen; aus der Böhmisches Provinz kamen Urban Schamberger (1700-1754) aus Kenth/Schlesien, Herculanus Schneider (1700-1746) und Rochus Wohnsiedler (1682-1744).⁵⁰ Allmählich nahm jedoch die Zahl der chinesischen

Priester zu, die viel unauffälliger und damit auch erfolgreicher arbeiten konnten. Einige davon waren im Chinesischen Kolleg in Neapel ausgebildet. Sie arbeiteten in den Vikariaten Shaanxi/Shanxi sowie nach 1762 auch in Huguang.⁵¹ Einer der letzten Franziskaner dieser Missionsepoche in China war Alexandre de Gouvea (1751-1808) aus dem 3. Orden, der 1785 Bischof von Peking und Direktor des Astronomischen Amtes wurde.⁵²

3 Die Mission ab 1840: unter dem Schutz der Westmächte

Um 1840 gab es keine ausländischen Missionare mehr in China, doch eine Reihe von ländlichen Christengemeinden, die von chinesischen Priestern und Katechisten betreut wurden. Der Neubeginn im 19. Jahrhundert stand daher für die Mission ganz unter dem Zeichen der erzwungenen Öffnung Chinas durch die Westmächte nach dem Opiumkrieg und den darauf folgenden so genannten »Ungleichen Verträgen« (die meisten wurden erst 1943 aufgehoben). Die Westmächte nahmen sich Einflussphären und die katholischen Missionare standen unter französischem Protektorat und genossen Exterritorialität, wie auch die chinesischen Christen.⁵³ Gegen die Sonderrechte der Ausländer wandte sich 1900 der Boxer-Aufstand, der von den Westmächten niedergeschlagen und anschließend dazu benutzt wurde, um sich weitere Rechte zu nehmen.

Auch die Mission der Franziskaner florierte, und im Jahr 1882 waren schon 50 ausländische Franziskaner in China. Die Zahl der Katholiken stieg von ca. 200.000 im Jahr 1800 auf 2.300.000 im Jahr 1926 an. Die Apostolischen Vikariate in China wurden nochmals unterteilt und an verschiedene Orden und Gesellschaften übergeben. Die Franziskaner betreuten weiterhin Shandong, Shaanxi, Shanxi, Hubei und Hunan, wo weiterhin eine Reihe von italienischen Franziskanern tätig war. Einzelne Franziskaner arbeiteten auch an anderen Orten. Es ging dabei weniger um Missionierung als um die Betreuung der »alten« Christen. Die Orden boten jetzt auch als zusätzliche Attraktion Schulbildung an.⁵⁴ Die Prokura der Franziskaner befand sich jetzt in Shanghai.⁵⁵

Das Jahr 1926 stellte einen Meilenstein des Katholizismus in China dar, denn aus der Missionskirche wurde eine einheimische Kirche. Am 28. Oktober weihte Pius XI. sechs chinesische Bischöfe, darunter zwei Franziskaner, nämlich Aloysius Chen Guozhi (1875-1930) und Odoricus Cheng Hede (1873-1928). Das war zuvor nicht möglich gewesen, da Frankreich eine einheimische Hierarchie abgeblockt hatte (so wie im 17. Jahrhundert Portugal die Weihe chinesischer Bischöfe verhindert hatte). 1919 war schon durch die Enzyklika *Maximum Illud* die Ausbildung eines einheimischen Klerus in Seminaren vor Ort empfohlen worden. 1922 nahm der Heilige Stuhl diplomatische Beziehungen mit China auf. Im Jahre 1946 wurden die meisten Apostolischen Vikariate zu Diözesen umgewandelt, wobei ca. 1/5 der Bischöfe Chinesen waren.⁵⁶

51 *Handbook*, 333.

52 Johannes BECKMANN, Bischof Alexander de Gouvea von Peking (1751-1808) im Lichte seiner Bibliothek, in: *Euntes Docete* 21 (1968) 457-479.

53 LATOURETTE, *History* (wie Anm. 24), 306f.

54 LATOURETTE, *History* (wie Anm. 24), 319-321, 331.

55 CAMPS/MCCLOSKEY, *The Friars Minor* (wie Anm. 7), 17-35.

56 Karl Josef RIVINIUS, Art. China, in: *LThK*, Bd. 2, 1994, 1060.

57 *Handbook*, 310f.

58 CAMPS/MCCLOSKEY, *The Friars Minor* (wie Anm. 7), 3.

59 *SF VII*, pp. XXXIVf; DEHERGNE, *La Chine* (wie Anm. 42), 18.

60 *Handbook*, 390.

61 Ähnliches gab es in Japan. Dorotheus SCHILLING, Hospitäl der Franziskaner in Miyako (1594-1597), in: *NZM* 5 (1949) 1-18; 98-110; 189-202; 258-275; 6 (1950) 35-47.

62 Anastase VAN DEN WYNGAERT, Méthode d'Apostolat des missionnaires des XIII^e et XIV^e siècles en Chine, in: *La France franciscaine* 11 (1928) 163-178.

4 Die franziskanische Missionsmethode in China

Im Vergleich mit den Jesuiten und ihrer Akkommodationsmethode scheinen die Franziskaner in China oft schlecht abzuschneiden. Man wirft ihnen bisweilen ungenügende Sprachkenntnisse, mangelnde Bildung und Engstirnigkeit, sowie Vorurteile gegen die chinesischen Riten vor, während ihre Missionsmethode als direkt und wenig einfühlend abqualifiziert wird. Daher soll hier ein vorläufiger Vergleich zwischen der Missionsmethode in China der Franziskaner mit der jesuitischen Akkommodationsmethode gewagt werden. Die Kennzeichen der Akkommodationsmethode waren: 1. Bekehrung von Oben nach Unten, 2. Indirekte Mission, 3. Sprachkenntnisse und Apostolat des Buches und 3. Maximale Anpassung an die Kultur der Oberschicht.⁵⁷

4.1 Die Zielgruppe

Die Anpassung an die chinesische Oberschicht ist eine Besonderheit der Jesuitenmission. Ziel waren der Kaiser und die Gelehrten, die teilweise auch bekehrt werden konnten. Doch auch die Franziskaner wussten, dass eine erfolgreiche Mission die Zustimmung der Regierenden haben sollte, denn ohne Erlaubnis des Khans oder des Kaisers war eine sinnvolle Missionsarbeit unmöglich. So erstrebten auch die Franziskaner des Mittelalters die Bekehrung oder zumindest das Wohlwollen der mongolischen Herrscher. Sie überreichten Geschenke, was zum Gastritual gehörte und versuchten, angenehm aufzufallen, so etwa durch die Glocken in Khanbaliq, oder durch die Knabenchöre, die in lateinischer Sprache christliche Choräle sangen.⁵⁸

Ähnliches fand auch in der Neuzeit statt. Wie die Entstehungsgeschichten der beiden franziskanischen Häuser in Canton zeigen, knüpften die Franziskaner Beziehung zu hohen Mandarinen, auch wenn sich diese nicht bekehrten (medizinische Betreuung, Geschenke, Höflichkeitsbesuche etc.). Für den Vize-König in Guangdong arbeiteten die Franziskaner als Uhrmacher, Mechaniker, Musiker und Architekten, d. h. mit durchaus weltlichen Mitteln, wie es auch die Jesuiten taten. Diese Freundschaft mit hohen chinesischen Beamten, wie sie vor allem Francisco de Concepción Peris knüpfte und pflegte, kam der gesamten Mission in Canton zugute.⁵⁹

Die Mehrzahl der bekehrten Chinesen kam allerdings aus der Unterschicht, was für die Gemeindemitglieder aller in China missionierenden Orden galt. Die Missionare sahen das als Beweis dafür an, dass es schwerer für Reiche ist, ins Reich Gottes zu kommen, denn die Reichen hingen der Welt an, ihrem Reichtum und ihren Konkubinen.⁶⁰ Vor allem nach den diversen Ritenverboten aus Rom und den Verboten der christlichen Religionen durch die Kaiser Yongzheng und Qianlong wurde das Christentum immer mehr eine Religion der ländlichen Unterschicht. Im Unterschied zu den Jesuiten arbeiteten die Franziskaner kaum am Kaiserhof oder in Peking. Präsent waren sie aber in Städten wie Canton, Jinan, Linqing, und im 18. Jahrhundert vor allem auf dem Land und später im Untergrund. Ihr besonderes Augenmerk galt den Unterprivilegierten, den ausgesetzten Kindern, die die Nottaufe bekamen und so gerettet wurden, den chinesischen Frauen, deren Schicksal häufig bemitleidenswert war und den Kranken, die von den Franziskanern medizinisch versorgt wurden. In dieser Hinsicht wurden vor allem die Brüder Blas García und António da Concepción bekannt, die in Canton arbeiteten.⁶¹

Die Franziskaner kamen im Mittelalter zwar als Gesandte geistlicher und weltlicher europäischer Herrscher nach China, doch war ihr Auftreten von franziskanischer Armut geprägt. Sie trugen die Kutte und gingen barfuß.⁶² Doch schon während der Mongolen-

mission wurden Zugeständnisse gemacht. Die reisenden Franziskaner durften Geld haben, andere Kleidung als ihren Habit und Bärte tragen und tragbare Altäre mit sich führen, denn man hatte bald bemerkt, dass ein zu ärmliches Auftreten seiner Vertreter das Christentum als eine verächtliche Sache erscheinen ließ. Ebenso wurden Franziskaner, die geglaubt hatten, sie könnten in China ihren Lebensunterhalt durch Betteln bestreiten, bald eines Besseren belehrt. Eine erfolgreiche Missionsarbeit kostete nun einmal viel Geld.⁶³

4.2 Indirekte Mission

Hatten die Franziskaner zu Beginn ihrer Tätigkeit doch noch dazu tendiert, öffentlich in der Kutte zu predigen, so änderten sie dies in China bald. Sie verlegten die Verkündigung in die Kirchen. Auch was den Einsatz weltlicher Mittel anbelangte, zeigten sich die Franziskaner sehr lernfähig. Zwar war die Missionierung mittels der Naturwissenschaften in China eine Eigenart der Jesuiten, doch benutzten auch die Franziskaner weltliche Mittel:

♦ *Europäische Kunst und Kuriositäten*: Die Mandarine bekamen als Geschenke europäische Ferngläser, Prismen, Uhren usw., die dann gewartet werden mussten. Auch andere »weltliche Künste« wurden im Zweifelsfall eingesetzt. Später arbeitete Angelo da Borgo di San Sirio (1673-1724) als Uhrmacher am chinesischen Kaiserhof. Eusebio da Cittadella war Arzt am Kaiserhof.⁶⁴

♦ *Soziale Dienste*: Die Franziskaner hatten ein Hospital in Canton, in dem die Franziskanerbrüder Blas García (1635-1699) und Antonio de la Concepción (ca. 1666-1749) arbeiteten. Antonio, der Arzt, Chirurg, Apotheker und Krankenpfleger war, gehört zweifellos zu den herausragenden Gestalten der alten Franziskanermission in China und ist auch in chinesischen Berichten, so im *Aomen jilüe*, erwähnt. Unterschiedslos betreute er Chinesen und Europäer aller Schichten und Religionen, dabei auch die chinesischen Gouverneure der Provinz Guangdong. Zudem war er fünfunddreißig Jahre lang Prokurator der Franziskanermissionen in China, wobei er oft die Hilfe der Hofjesuiten in Peking in Anspruch nahm.⁶⁵

♦ *Sprache*: Eine wichtige und notwendige Rolle spielte die Kenntnis der Sprache. Die Franziskaner kamen keineswegs ohne Sprachkenntnisse nach China. Schon auf Manila, wo

63 S. dazu den Brief von Hieronymus Franchi SJ, 18. Oktober 1702, aus: Joseph STÖCKLEIN (Hg.), *Der Neue Welt-Bott ...*, Augsburg 1727, Vol. 1, Teil 4, Brief Nr. 82.

64 *Handbook*, 333f; Fortunato MARGIOTTI, Il Cimitero dei Missionari Propagandisti a Pei-ching, in: *AHF* 61 (1968) 363 n. 4.

65 *Handbook*, 794, MARGIOTTI, Il Cimitero (wie Anm. 41), 224-235.

66 James S. CUMMINS, Two Missionary Methods in China: Mendicants and Jesuits, in: James S. CUMMINS, *Jesuit and Friar in the Spanish Expansion to the East*, London 1985, V. article, 82f.

67 Zu Basilio Brollos sinologischen Werken v. *SF* VIII; 1211-1223. Das Wörterbuch stellte einen wichtigen Meilenstein in der Entwicklung der europäischen Sinologie dar. *S. SF* VI, 789-802; 1224; *SF* VI, 803-1241.

68 Antonio Sisto ROSSO, Pedro de la Piñuela, O.F.M., Mexican Missionary to China and Author, in: *Franciscan Studies* 8 (1948) 269; *Handbook*, 86f.

69 Otto MAAS, *Pater Antonius Caballero der Begründer der neuzeitlichen Franziskanermission in China*, Werl 1934, 38.

70 Alte chinesische Bücher der Missionare finden sich in der Bibliothèque Nationale, Paris, und in der Biblioteca Apostolica Vaticana, Rom. Maurice COURANT, *Catalogue des livres chinois, coréens, japonais etc.* I-III, Paris 1902-1912; Paul PELLIER, *Inventaire sommaire des Manuscrits et Imprimés chinois de la Bibliothèque Vaticane*, Kyoto 1995.

71 MAAS, *Antonius Caballero* (wie Anm. 69), 38.

72 MAAS, *Antonius Caballero* (wie Anm. 69), 38-40; *SF* II, 344: De christiana lege, opuscula tria: 1. Fundamenta generalia ex libris sinicis deprompta; 2. Vanitas idolorum; 3. Expositio trium virtutum theologiarum (1653). Der Verbleib dieser Bücher ist unbekannt.

73 *SF* II, 345-606; *SF* IX, 983-1030; David E. MUNGELLO, *The Spirit and the Flesh in Shandong, 1650-1785*, Lanham, New York 2001, 52-54.

74 *SF* IV, 321-336.

75 Als Ergänzung zu der berühmten Sammlung von Li Shizhen *Bencao gangmu* in 52 vols. (1578), *BM* V, 864; *SF* IV, 262; *SF* IV, 262; *SF* VII, 1279; ROSSO, 268 (wie Anm. 67); *Handbook*, 803f, 435. S. dazu: 崔維孝, 石铎

球神父的《本草补》与方济各会在华传教研究, 社会科学 (Cui Weixiao, Shi Duolu shenfu de 'Bencao pu' yu Fang-ji-ge zai Hua chuanjiao yanjiu = Der Franziskanermissionar Pedro de Pinuela und seine ergänzte *Materia Medica*), in: *Shehui kexue* (Journal of Social Sciences), no. 1 (2007) 124-133.

76 *SF* IV, 264-372, VII, 1116-1214; R. Po-chia HSIA, *Translating Christianity. Counter-Reformation Europe and the Catholic Mission in China, 1580-1780*, in: Kenneth MILLS/Anthony GRAYTON (Eds.), *Conversion. Old Worlds and New*, Rochester 2003, 92.

es viele Chinesen gab, unterhielten sie und die Dominikaner Sprachschulen und nahmen an Sprachstudien mit anschließenden Prüfungen teil.⁶⁶ Innerhalb der Orden kursierten zunächst heimlich Wörterverzeichnisse und Grammatiken, die, falls überhaupt, erst sehr viel später veröffentlicht wurden. Auch unter den Franziskanern gab es ausgezeichnete Sinologen, wie etwa Basilio Brollo da Gemona (1648-1704), der Apostolische Vikar von Shaanxi. Er verfasste ein berühmtes chinesisches-lateinisches Wörterbuch, das posthum als *Dictionnaire chinois-français et latin* in zwei Bänden (Paris 1813)⁶⁷ veröffentlicht wurde. Pedro de la Piñuela und Basilio Brollo lieferten Ergänzungen zur Francisco Varos OP (1627-1687) berühmter chinesischer Grammatik, Pedro edierte das Werk und fügte einen Beichtspiegel hinzu.⁶⁸

4.3 Das Apostolat des Buches

Die folgenden Worte, die Otto Maas über Antonio Caballero a Santa Maria schreibt, gelten auch für die meisten anderen Franziskaner in China: »Um möglichst große Erfolge zu erzielen, wandte P. Antonius auch jenes Mittel an, dessen sich die Jesuitenmissionare ausgiebig bedienten, nämlich das der literarischen Tätigkeit.«⁶⁹ Dieses Apostolat des Buches spielte eine sehr wichtige Rolle für die Chinamission, da China eine Kultur des Buches war und ist. Die vielen chinesischen Veröffentlichungen der Jesuiten sind recht bekannt, während die chinesischen Werke der Franziskaner weniger zahlreich und relativ unbekannt sind. Da sie bei der Unterschicht missionierten, spielten ihre Bücher keine so große Rolle. Es waren vor allem theologische oder religiöse Bücher, wie Katechismen, Meditationsbücher, theologische Bücher, Gebetsbücher, Bücher über Rosenkranz, Einführung in das Christentum, das Fegefeuer, das Leben des hl. Franziskus. Im Gegensatz zu den Jesuiten schrieben sie keine Bücher über Mathematik, Physik und Naturwissenschaften.⁷⁰ Neben den eigenen Werken benutzten die Franziskaner auch chinesische Bücher der Jesuiten.⁷¹ Und auch die Franziskaner gebrauchten die von den Jesuiten so erfolgreich erprobte Methode, die Chinesen mithilfe ihrer eigenen Kanonischen Bücher zu überzeugen.

Als Beispiel sollen die Werke von drei Franziskanern dienen. Antonio de Santa Maria Caballero verfasste für die Einführung der Chinesen ins Christentum 1653 drei Bücher in chinesischer Sprache. Sein erstes Buch hielt sich an chinesische Vorlagen und behandelte allgemeine Grundlagen, so über den Schöpfer von Himmel und Erde, den man verehren muss. Der zweite Band stützte sich auf die chinesischen Klassiker und sollte die Falschheit der Götzen zeigen und das Naturgesetz erklären. Der dritte Band behandelte die göttlichen drei Tugenden, die Dreifaltigkeit, Himmel und Hölle und zeigte anhand der chinesischen Bücher, dass sie das Christentum eigentlich annehmen müssten.⁷² Weiterhin ist er der Autor des *Wanwu benmo yueyan* 萬物本末約言 (»Kompodium über Ursprung und Ende aller Dinge«, ca. 1680).⁷³

Pedro de la Piñuela (1650-1704), ein Mexikaner spanischer Abkunft, verfasste vierzehn chinesische Werke, darunter Katechismen, ein Werk über Tugenden etc., sowie einen Katalog mit Kurzbiographien aller Franziskaner, die bis 1700 nach China gekommen waren.⁷⁴ In Zusammenarbeit mit dem christlichen Chinesen Liu Ning 劉凝 (ca. 1625-ca. 1715) entstand sein *Bencao bu* 本草補 (1697 »Tratado sobre las virtudes de varias plantas y piedras«), das in der traditionellen chinesischen Weise die medizinischen Eigenschaften von neun Pflanzen beschreibt, womit er die chinesische Materia Medica ergänzte.⁷⁵ Er ist auch der Autor des *Chuhui wenda* 初會問答 (»Dialog beim ersten Zusammentreffen«), d. h. eine Einführung ins Christentum in Dialogform,⁷⁶ sodann *Moxiang shengong* 默想神功 (1694 »Die fromme Übung der Meditation«), die eine Adaptation von Petrus von Alcántaras

(1499-1562) *Tratado de la oración y meditación* ist, dann *Shengjiao zong du jingwen* 聖教總 (»Allgemeine Gebetssammlung der Heiligen Lehre«) (1701-1702), ein Werk über die Messe *Misa guicheng* 彌撒規程, *Dashe jielüe* 大赦解略 (1689) über Ablässe und insbesondere über die franziskanischen von Portiuncula (Bo-si-gu-la 博侯古臘).⁷⁷

Agustín de San Pasqual (1637-1697, in China seit 1671) schrieb zusammen mit dem Dominikaner Michael Flores ein Werk über die Praxis der chinesischen Franziskaner bezüglich der Riten *Opusculum super praxim Franciscanorum in ritibus sinicis*.⁷⁸ In chinesischer Sprache schrieb er *Xing meng yao yan* 醒蒙要言 (»Elemente der Religion«), *Yongfu tianqu* 永福天衢州 (»Himmelsweg zum ewigen Glück« = Glaubensbekenntnis),⁷⁹ *Renhun yicheng* 人魂義秤 (»Erforschung der Seele«) und *Chengren yaoji* 成人要集 (»Über die ausgezeichnete Moral der Religion«, 1694).

4.4 Die Franziskaner und die chinesischen Religionen

Von der Kultur der chinesischen Oberschicht hielten die Franziskaner sich zwar fern, trotzdem setzten sie sich mit den chinesischen Religionen auseinander. Wie die Jesuiten und die anderen Missionare lehnten sie Buddhismus und Daoismus ab, während der Konfuzianismus halbwegs akzeptiert wurde. Einige Franziskaner waren, wie die meisten Jesuiten, davon überzeugt, dass der Ur-Konfuzianismus mit dem Christentum kompatibel war, womit man den chinesischen Gelehrten den Schritt zum Christentum erleichterte und zugestand, dass die alten Chinesen möglicherweise durch Gottes Gnade errettet worden waren.⁸⁰ Die beiden anderen Religionen jedoch galten bei allen Missionaren geradezu als Werk des Teufels, der das Christentum nachäffte, um so Anhänger zu gewinnen.

Da aber die Chinesen vor allem durch ihre eigenen Bücher und kaum durch die fremde Bibel überzeugt werden konnten, wandelte sich auch Antonio de Santa Marias Haltung zu China von reiner Ablehnung zu einer gewissen Anpassung.⁸¹ Er gebrauchte die von den Jesuiten verwendete Terminologie und schrieb wie sie Bücher, mit denen die Übereinstimmung von Konfuzianismus und Christentum gezeigt werden sollte und die sogar von den Jesuiten als Beweise im Ritenstreit verwendet wurden.⁸² Wie üblich verfasste Antonio

77 MUNGELLO, *The Spirit* (wie Anm. 73), 87.

78 SF III, 350, befindet sich in: *Archivum Romanum Societatis Iesu*, Jap.Sin. 158ff., 69-72; zu Agustín de San Pascual s. S. SF III, 352-804; SF VII, 133-327.

79 *Handbook*, 610.

80 CUMMINS, *Two Missionary Methods* (wie Anm. 66), 90.

81 CUMMINS, *Two Missionary Methods* (wie Anm. 66), 88.

82 S. STUMPF, »Acta Pekinensia seu Ephemerides Historiales eorum quae Pekini acciderunt...«, in: *Archivum Romanum Societatis Iesu*, Jap. Sin 138, fo 83.

83 *Handbook*, 430.

84 SF II, 244; Zu beiden s. David E.

MUNGELLO, *Unaccommodating Accommodation in the Treatise Cheng-Hsüeh Liu-shih* (ca. 1650) by A. Caballero, O.F.M., in: *Actes du Ve Colloque international de Sinologie*, Paris, Taipei 1995, 213-235; bzw.

MUNGELLO, *The Spirit* (wie Anm. 73), 36-38. Zu weiteren Büchern der Franziskaner zu diesem Thema s. STUMPF, »Acta Pekinensia« (wie Anm. 82), fo 83.

85 Fortunato MARGIOTTI, L'atteggiamento dei Francescani spagnoli nella questione dei riti cinesi, in: *España en Extremo Oriente*. Filipinas, China, Japon. Presença Franciscana, 1578-1978, Madrid 1979, 125-180.

86 *BM V*, Nr. 2344; *BM VII*, Nr. 2160 und 2161. Beide Traktate wurden zusammen mit Leibnizens Erwidderung veröffentlicht. Die Neuausgabe s. Antonio Caballero a Santa Maria, alias Antoine de Sainte Marie, Traité sur quelques points importants de la Mission de la Chine, in: Wenchao LI / Hans POSER (Hg.), *Gottfried Wilhelm Leibniz, Discours sur la theologie naturelle des Chinois* (Veröffentlichungen des Leibniz-Archivs 13), Frankfurt 2002, 157-223.

87 Claudia VON COLLANI, Kilian Stumpf SJ zur Lage der Chinamission im Jahre 1708, in: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 51 (1995) 190f.

88 *Handbook*, 332.

89 VON COLLANI, Kilian Stumpf (wie Anm. 87), 131f.

90 VON COLLANI, Kilian Stumpf (wie Anm. 87), 127f.

91 Zu Juan Francisco Serrano, s. SF IX, 41-550.

92 VON COLLANI, Kilian Stumpf (wie Anm. 87), 182f; 197-201;

SF IX, 3-351; SF X, 481-711.

93 MAAS, *Franziskanermission* (wie Anm. 36), 231ff; *Handbook*, 332.

94 *Handbook*, 333; Arnulf CAMPS, *Carlo Oratz (sic!) da Castorano O.F.M. (1673-1755) on the Prophet Muhammad and on the Master Philosopher Confucius*, 东西交流论谭, 第二集, 黄时鉴主编 (Forum für Ost-West-Austausch 2) 2001, 219-237.

diese Bücher in Zusammenarbeit mit dem chinesischen Gelehrten Shang Huqing 尚祐卿 (geb. ca. 1619), so *Tian Ru Yin* 天儒印 (»Vergleich zwischen dem Christentum und dem Konfuzianismus«) (1664), worin Zitate aus den Vier Klassikern, den *Sishu*, christlich interpretiert werden,⁸³ sowie *Zhengxue liushi* 正學鏐石 (»Prüfstein der wahren Lehre«) (1698), wobei letzteres von sechs Franziskanern approbiert wurde.⁸⁴

Zu den Riten gab es im Franziskanerorden unterschiedliche Haltungen. Sowie Antonio de Santa Maria als auch der Dominikaner Juan Bautista Morales sahen im Ahnenkult reinen Aberglauben, weshalb sie entsprechende Dokumente nach Rom schickten, die eine wichtige Rolle im Ritenstreit spielen sollten.⁸⁵ Antonios bekanntestes und letztes Werk von 1668 ist eine Widerlegung der neo-konfuzianischen Philosophie, die im Kontext der Konferenz von Canton entstand: *Tratado que se remitió al muy R.P. Luís de Gama de la Compañía de Jesús ... sobre algunos puntos a este misión de la gran China*. Im Zuge des Ritenstreits erschien dieses Buch neben dem Traktat des Jesuiten Niccolò Longobardi (1565-1655) in französischer Übersetzung 1701 als: *Traité sur quelques points importants de la Mission de la Chine par le R.P. Antoine de Sainte Marie ...* In dieser Sprache wurde es von Gottfried Wilhelm Leibniz gelesen, der die Aussagen beider Werke in seiner *Lettre à Rémond* von 1716 widerlegte.⁸⁶

Nach dem Mandat des Apostolischen Vikars Charles Maigrot von 1693 verschlechterte sich die Situation in China. Die Riten wurden 1704 mit dem Dekret *Cum Deus optimus* verboten und der päpstliche Gesandte Charles-Thomas Maillard de Tournon wurde beauftragt, das Verbot in China durchzusetzen. Damit wurde China zum Schauplatz einer offenen Auseinandersetzung über die Missionsmethode der Anpassung. Kaiser Kangxi duldet keine Ablehnung des Konfuzianismus und der Riten und war natürlich strikt dagegen, dass seine christlichen Untertanen einer ausländischen Macht mehr als ihm gehorchen sollten. Deshalb verlangte er ab 1706 von allen Missionaren eine Aufenthaltsgenehmigung, das *piao* 票. Um diese zu bekommen, musste jeder Missionar bei einer persönlichen Befragung zusagen, dass er in der Vergangenheit und Zukunft Riccis Akkommodation gefolgt war bzw. folgen würde und dass er den Rest seines Lebens in China bleiben werde. Diese Bedingungen nahmen 18 Franziskaner an, darunter auch der Bischof von Peking, Bernardino della Chiesa und sein Generalvikar Carolo Orazi da Castorano.⁸⁷ Zwar waren auch die Franziskaner auf die Reinheit des Christentums bedacht, doch waren sie barmherzig und pragmatisch genug, um zu sehen, dass eine übertriebene Strenge viele Chinesen vom Heil ausschließen und der Mission sehr schaden würde.⁸⁸ Um 1708 waren nur noch 78 Missionare in China, davon 60 Jesuiten und 18 Franziskaner, 37 Missionare wurden 1707/1708 ausgewiesen, davon 1 Augustiner, 1 Franziskaner, 9 Dominikaner, 6 Jesuiten und 20 Missionare der Propaganda Fide.⁸⁹

Acht Franziskaner schlossen sich mit den Jesuiten der Appellation des Apostolischen Vikars Alvaro de Benavente OSA (1646-1709) gegen Tournons Mandat an.⁹⁰ In der Folge wurden Franziskaner mit positiver Einstellung den die Riten gegenüber aus China aberufen, wie zum Beispiel Juan Francisco Serrano (1665-1735) und Martín Alemán (1664-1724).⁹¹ Fünf Franziskaner, die die Riten mit eher kritischen Augen betrachteten, so etwa Lucas Thomás (1646/47-1723) und Antonio Pacecco da Frosolone (1669-1739), antworteten auf die Befragung für das *piao* negativ und wurden ausgewiesen.⁹² Zwar lehnte Carlo Orazi da Castorano die Riten strikt ab und war für das Verbot, trotzdem akzeptierte er 1707 das *piao*. 1717 ließ der Kangsi Kaiser ihn einkerkern, nachdem er die Apostolische Konstitution *Ex illa die* von 1715 in Peking verkündigt hatte. Als der Bischof von Peking, Francisco da Purificação da Rocha Fróes (†1733), die acht Permissiones von Mezzabarba veröffentlichte, begab sich Orazi nach Rom, um dagegen vorzugehen.⁹³ Auch schrieb er eine Biographie des chinesischen Philosophen Confucius.⁹⁴

Eine sehr zwiespältige Rolle bezüglich der Riten spielte dagegen der Franziskaner Gianfrancesco Nicolai da Leonissa (1656-1737). Nachdem er Bischof Gregorio López bei der Verwaltung des Vikariats von Nanking geholfen hatte, begab er sich nach Rom, wo er die Seiten wechselte und als graue Eminenz im Hintergrund die Riten und die Jesuiten bekämpfte.⁹⁵

5 Die Franziskaner und China

Zur mittelalterlichen Gesellschaft Chinas hatten die Franziskaner, wie auch die Nestorianer, keinen wirklichen Zugang gefunden. Als daher die Yuan-Dynastie verschwand, konnte sich die Katholische Kirche nur noch in Randbereichen Chinas halten.⁹⁶ Während der frühen Qing-Zeit hatte die Katholische Kirche durch gute Beziehung zu Gelehrten und dem Kaiserhof, durch Sinisierung und durch Toleranz eine gewisse Akzeptanz in China erreicht. Diese günstigen Gegebenheiten verschlechterten sich nach der Gesandtschaft des päpstlichen Legaten Tournon. Zwar konnte die Kirche in Randgruppen und Randgebieten, mit Untergrund-Missionaren und einheimischen Priestern und mit ähnlichen Strukturen wie in Europa überleben, doch verlor sie damit die Möglichkeit, auf die chinesische Gesellschaft Einfluss nehmen zu können.

Die Franziskaner hatten ihre Missionsmethode speziell für China entwickelt, denn ebenso wie die Jesuiten oder Augustiner hatten sie erkannt, dass China der Schlüssel zu ganz Ostasien darstellte. Für die Franziskaner war China deshalb seit dem Mittelalter ein begehrtes Missionsziel.⁹⁷ Bezüglich der chinesischen Riten zeigten die Franziskaner große Lernfähigkeit und Toleranz. Dass ihre Mission im 18. und 19. Jahrhundert ebenso scheiterte wie die der anderen Missionsorden, lag nicht so sehr an ihnen, sondern an den veränderten politischen und kirchenpolitischen Umständen.

Nichtsdestoweniger behielten die Franziskaner ein starkes Interesse an der chinesischen Kultur, wie die wissenschaftlich edierten elf Bände der *Sinica Franciscana* (Quaracchi, Firenze, Roma, Madrid 1929-2007) beweisen, die das Wirken der Franziskaner in China auf der Grundlage der existierenden Quellen beschreibt. Mitarbeiter an dieser Quellenkompilation waren so bedeutende Franziskanersinologen wie Anastasius Van den Wyngaert (1884-?), Georges Mensaert (1909-1970), Fortunato Margiotti (1913-1990), Antonio Sisto Rosso (1904-1990) und Bernward H. Willeke (1913-1997). Ein weiteres Franziskaner-Projekt beschäftigte sich mit der neueren Geschichte der Franziskaner in China: Arnulf CAMPS, Pat MACCLOSKEY, *The Friars Minor in China 1294-1955, especially the years 1925-55*, Rome 1995,⁹⁸ woran Willeke ebenfalls beteiligt war. Bekannt wurde auch der Franziskanertheologe Maurus Heinrichs (1904-1996)⁹⁹ sowie das franziskanische Bibelprojekt Studium Biblicum in Hong Kong, das von P. Gabriele Allegra (1907-1976) geleitet wurde; 1968 erschien die erste katholische Übersetzung der gesamten Bibel ins Chinesische.¹⁰⁰

⁹⁵ SF IV, 478-572; VI, 19-418.

⁹⁶ WILLEKE, Kirche und Gesellschaft (wie Anm. 1), 279f.

⁹⁷ CUMMINS, Two Missionary Methods in China (wie Anm. 66), 63f; 79, 84.

⁹⁸ Arnulf Camps, 1925-2006.

⁹⁹ S. dazu: P. Maurus Joseph Heinrichs (†16. April 1996), in: *Vita Seraphica* 77 (1996) 269-279.

¹⁰⁰ John Baptist ZHANG Shijiang, Die Förderung der Bibel im gegenwärtigen China und die Evangelisierung, in: *China heute* XXVI (2007) 230; CAMPS / MCCLOSKEY, *The Friars Minor* (wie Anm. 7), 255-257.

Zusammenfassung

Insgesamt lassen sich grob drei franziskansiche Missionsperioden in China unterscheiden, jene des jungen Ordens im Mittelalter, jene der frühen Neuzeit und die daran anschließende Mitte des 19. bis Mitte des 20. Jahrhunderts. Chinas erste Begegnung mit dem (ostsyrischen) Christentum fand im 7. Jahrhundert statt, im 13. Jahrhundert gab es wiederholte diplomatische Missionen der Franziskaner in den Fernen Osten, ins Reich der Mongolen. Nach den Jesuiten folgten in der frühen Neuzeit die Franziskaner nach China, das als »Schlüssel« für ganz Ostasien angesehen wurde: Antonio de Santa Maria Caballero gilt als der Begründer der chinesischen Franziskanermission dieser Zeit, die unter anderem von Jurisdiktionsstreitigkeiten und der Riten-Frage geprägt war. Die Franziskaner lieferten mittels ihrer sozialen Dienste in Armen- und Krankenfürsorge, aber auch über das »Apostolat des Buches« Beiträge zur Geschichte des Landes, welche bis heute weiter wirken.

Summary

All in all, roughly three periods of Franciscan missionary work in China can be distinguished: the period of the young order in the Middle Ages, the period covering the early modern age, and the period following that from the mid-19th century to the mid-20th century. China's first encounter with Christianity (eastern Syrian Christianity) occurred in the 7th century; in the 13th century there were repeated diplomatic missions of Franciscans to the Far East, to the empire of the Mongolians. In the early modern age the Franciscans followed the Jesuits to China which was considered to be the »key« for all of Eastern Asia: Antonio de Santa Maria Caballero is considered to be the founder of Franciscan missionary work in China at that time which was marked, among other things, by jurisdiction disputes and the rites controversy. Through their social services in the care of the poor and the sick, but also through the »book apostolate« the Franciscans made contributions to the history of the country which continue to have an effect to this day.

Sumario

En China se pueden distinguir tres periodos de la misión franciscana: el de la joven orden durante la Edad Media, el de la primera edad moderna, y finalmente el de los siglos XIX y XX. El primer encuentro de China con el cristianismo (sirio-oriental) tuvo lugar en el siglo VII; en el siglo XIII encontramos varias misiones diplomáticas de los franciscanos en el lejano Oriente, en el reino de los mongoles. En la primera edad moderna, los franciscanos siguen los pasos de los jesuitas en China, que es vista como la »llave« para el Asia oriental. Antonio de Santa Maria Caballero es el fundador de la misión china de los franciscanos en esta época, que, entre otras cosas, está marcada por controversias sobre la jurisdicción y la cuestión de los ritos. A través de sus servicios sociales en casas para pobres y enfermos, pero también por medio de su »apostolado del libro«, los franciscanos han hecho aportaciones a la historia del país, que perduran hasta ahora.

Die Indienmission der Kapuziner

von Benedict Vadakkekara OFM Cap

Die Geschichte der Kapuzinermissionen in Indien könnte thematisch in drei Phasen eingeteilt werden, obwohl sich diese zum Teil chronologisch überlappen: Missionen unter der unmittelbaren Jurisdiktion der Propaganda Fide (1632-1890), Missionen, die den Provinzen anvertraut wurden (1890-1970) und Indische Kommissariate und ihre blühenden Nachfolger (1922-2008). Das Land, das einmal der Bestimmungsort der Kapuziner-Missionare gewesen war, ist jetzt eine Quelle der Missionare für andere Teile der Welt geworden.

1 Missionen unter der unmittelbaren Jurisdiktion der Propaganda Fide (1632-1887)

Der Anfang der Geschichte der Kapuziner in Indien ist mit der Gründung der Propaganda Fide (1622) und der Kolonisierung Indiens durch Frankreich (1632) verflochten. Dank seiner seefahrenden Triumphe und Padroado-Rechte hatte Portugal schon im 16. Jahrhundert bei der Evangelisierung Neuland vorgefunden und das Evangelium in dem riesigen indischen Subkontinent ausgebreitet. Sobald die Euphorie erloschen war, wurde offensichtlich, dass Portugal unfähig war, alles im Alleingang zu machen. Doch hing Portugal an seinen Rechten und es wehrte sich vehement gegen andere Evangeliumsarbeiter in dem Gebiet, das es zuvor als seinen alleinigen missionarischen Bereich betrachtet hatte. Um die Ablehnung des Padroado zu umgehen, nahm Rom das wohl abgewogene Risiko auf sich, durch die Gründung der Kongregation der Propaganda Fide vom Zentrum aus seine Männer überallhin zu schicken.

Die Propaganda Fide hatte einen sehr pragmatischen Ansatz für die Missionen und verließ sich auf die großzügige Zusammenarbeit von Ordensleuten. »Ratio Sacrae Congregationis de Propaganda Fide semper fuit missionarios – qua religiosos – dependere a Superioribus Ordinibus et – qua missionarios – a Superioribus ecclesiasticis.«¹ Am 12. Juli 1623 stellte der Generalminister der Kapuziner, Clemens von Noto (1618-1625), den ganzen Orden der Propaganda Fide zur Verfügung. Josef von Paris *in solidum* mit Leonhard von Paris wurde vom Propaganda-Fide-Präfekt für »die Missionen von England, Schottland,

1 Callistus A GEISPOLSHHEIM, *Dilucidationes in Statutum pro missionibus Ordinibus FF. Minorum Capuccinorum anno 1938 approbatum*, Romae 1949, 11.

2 Giuseppe SORGE, *Il »Padroado« Regio e la S. Congregazione »de Propaganda Fide« nei secoli XIV-XVII*, Bologna 1985, stellt die verschiedenen Probleme dar, die zwischen der Jurisdiktion des Patronats des portugiesischen Königs und dem der Propaganda Fide aufgetaucht sind.

3 Die folgenden Werke helfen, diese Studie in ihren globalen historischen Kontext einzuordnen: Clemente DA TERZORIO, *Le missioni dei minori cappuccini*. *Sunto storico*, IX: Indie Orientali, Roma 1935; Adolph OF MATTAKARA / Fortunatus OF KORLAI, *A compilation of sources for the history of the Indian Capuchin Province of the Immaculate Heart of Mary*, Coimbatore 1972; Atanasio ANDREINI, *Missione compiuta*. Cente-

nario dell'affidamento della Missione di Agra (India) ai cappuccini della provincia toscana, Firenze 1992. Wo Ortsnamen offiziell geändert worden sind, werden hier die neuen gebraucht. Die folgenden sind die neuen Namen, die in dieser Studie begegnen, während die früheren in Klammern stehen: Puducherry (Pondicherry), Chennai (Madras), Mumbai (Bombay), Pune (Poona).

Konstantinopel und anderen Gebieten vom Orient« nominiert. Später wurde den Provinzialministern die Autorität für ihre jeweiligen Missionen gegeben. Obwohl die indische Mission von Surat und mehrere seiner Außenstellen in den indischen französischen Kolonien ursprünglich der französischen Provinz von Tours anvertraut worden waren, sollten Ordensbrüder von anderen französischen Provinzen mithelfen. Die Propaganda Fide übernimmt die Verantwortung für die Tibet-Mission, welche die italienische Provinz der Marken angefangen hatte, als sich Ordensbrüder von anderen Jurisdiktionen der Mission anschlossen. Ab 1845 bis 1881 sind alle Kapuziner-Missionare unter die direkte Zuständigkeit der neu ernannten Apostolischen Vikare gefallen: sowohl kirchliche als auch religiöse Vorgesetzte für die Missionare. 1892 wurde das Amt des Regularoberen in den Missionen geschaffen und man unterschied klar zwischen den ordenseigenen und kirchlichen Gerichtsbarkeiten. Erst 1858 wurde im Orden das Amt des Generalprokurators für Ausländische Missionen geschaffen. Alle diese Änderungen wurden deswegen eingeführt, um auf konkrete Situationen regieren zu können. Um Rivalitäten zwischen den Orden in der gleichen Mission zu verhindern, wurden bestimmte Territorien abgegrenzt und bestimmten Gruppen übertragen.

Da die Missionare der Propaganda von der Padroado-Behörde als störende Rivalen angesehen wurden, mussten sie den Seeweg vermeiden, den die Portugiesen entdeckt hatten und eifersüchtig als ihr Eigentum betrachteten.² So mussten diese Missionare oft auf dem Landweg von Europa über Wüsten und Einöden des Mittleren Ostens nach Indien und dem Fernen Osten reisen. Im Jahr 1626 eröffneten die französischen und die britischen Kapuziner, als Abgesandte der Propaganda, eine Station in Caz-Abrak bei Aleppo (Syrien); diese wurde bald durch ein Netzwerk von anderen Stationen im Gebiet erweitert. Diese Vorposten wurden zum Sprungbrett für die Missionare im Osten.³

1.1 Puducherry (1632), Surat (1639), Chennai (1642), Chandernagore (1676)

Wirtschaftliche Interessen hatten die Franzosen nach Indien gezogen. Sie betrachteten die Südostküste Indiens als einen günstigen Ort, weil er fern war von den Portugiesen und Holländern an der Südwestküste. Auf einem französischen Schiff erreichte zu Beginn des Jahres 1632 ein Team von sechs Kapuzinern, ausgestattet mit königlichen und päpstlichen Dokumenten, Puducherry; sie waren bei der französischen Ansiedlung von Puducherry gelandet. Diese Siedlung war eine Ausbreitung der Kapuziner-Mission im Osten mit seinem Hauptquartier in Aleppo in Syrien; sie waren die ersten Kapuziner, die den Fuß auf indischen Boden setzten. Da diese Mission praktisch mit der französischen Ansiedlung verbunden war, war es unvermeidlich, dass sie auch den politischen Wandel teilte, der die Franzosen in Indien erwartete. Bedrängt von unüberwindlichen Hürden, zogen sich die Franzosen 1633 zurück nach Madagaskar. Und ihre Landsleute, die Kapuziner, machten den Abzug mit. Inzwischen erreichte eine weitere Gruppe von französischen Kapuzinern von Aleppo die Stadt Surat auf der Nordwestküste von Indien, und von dort öffnete sich eine Basis in Chennai, und es gelang ihnen schließlich nach mehreren Versuchen, 1674 in Puducherry wieder Fuß zu fassen.

Dieses Mal blieben sie und widmeten sich in ihrer Arbeit als Seelsorger aktiv den Franzosen und arbeiteten als Missionare für die Einheimischen von Puducherry und Umgebung. 1776 wurde der Superior der Mission, P. Sebastian von Nevers, zum Apostolischen Präfekten ernannt. 1828 zogen sich die Kapuziner formell von Puducherry zurück. Die Geschichte der Kapuziner in Puducherry wurde von politischen Aufreihren, kleinlichen

Eifersüchteleien und unaufhörlichem Gezänk verdorben. Trotz aller Schwierigkeiten führten sie ihre Mission aus und waren fähig, ein festes Fundament für eine florierende Präfektur zu legen. Die Patres der Kongregation des Heiligen Geistes (Spiritaner) übernahmen die Mission von den Kapuzinern.

Als Chandernagore in Bengalen auch unter französischen Einfluss kam, verbanden sich die Kapuziner von Puducherry 1676 mit dieser Kolonie. Außer der Seelsorge für die französischen Bewohner, richteten sie ihre Aufmerksamkeit auch auf die Leute der Umgebung. Sie blieben in Chandernagore bis 1882.

Die Ankunft der Kapuziner in Surat war unbeabsichtigt. 1639 machten sich vier Kapuziner von Aleppo als Begleiter des Apostolischen Vikars von Indalkan (Bijapur), Matthäus de Castro, auf den Weg nach Indien. Nach einer unglücklichen Reise, die ihnen einen bitteren Vorgeschmack gab auf das, was sie erwartete – sie wurden zum Beispiel gefangen genommen und durch die Padroado-Befehlshaber misshandelt –, machte sich einer von ihnen, Zeno von Baugé, auf den Weg nach Surat, damals ein pulsierendes Handelszentrum im gewaltigen Königreich des Großmoguls.⁴ Die europäische Bevölkerung schloss mit Zeno Freundschaft und half ihm, die Gunst des mohammedanischen Gouverneurs zu gewinnen. Bald kamen andere Mitbrüder, um die Mission zu verstärken.

Die Missionare kümmerten sich auch um die verlassenen portugiesischen Soldaten. Sie wandten viel Energie und Geld dazu auf, christliche Sklaven von den mohammedanischen Oberhäuptern freizukaufen. P. Ambrose von Rennes wurde eingeladen, um in Streit- und Konfliktsituationen zu vermitteln.⁵ Seine Vermittlung war geschätzt, sogar beim hinduistischen Häuptling Shivaji (1627-1680), infolgedessen wurde Surat großes Leid erspart. Die Anerkennung für das Erstellen des *Thesaurus Linguae Indianae* geht an P. Franz Maria von Tours. Der Dienst der Kapuziner unter den Einheimischen fing an, Ergebnisse zu zeigen. Die idyllische Situation veränderte sich, als andere Ordensleute auf der Bildfläche erschienen. Nationale Feindseligkeiten färbten den Verlauf der Ereignisse. Das politische Szenario zwang Rom widerwillig einzuschreiten. Es gab viel Streit, bevor das Ende der Kapuziner-Präsenz in Surat eingeleitet war. Ein einziger Kapuziner blieb allein dort bis zu seinem Tod 1818.

Die Kapuzinermission in Chennai entstand auch auf eine bloß zufällige Weise. P. Ephrem von Nevers aus Surat war gezwungen worden, auf dem Landweg eine gefährliche Reise aus Angst vor den Portugiesen zu unternehmen, die die Meeresstrecke kontrollierten und sie im Auge behielten. In Chennai wurde er von den Bewohnern der britischen Gemeinde des St. George Forts herzlich begrüßt. Ephrems übergroßer Erfolg im pastoralen Dienst und die Angst, dass er viele von ihren Schafen wegnehmen würde, nervte die San Thomé Padroado-Gemeinde. Sie fingen ihn in ihrer Domäne, ergriffen

4 Giuseppe SORGE, *Matteo de Castro (1594-1677). Profilo di una figura emblematica del conflitto giurisdizionale tra Goa e Roma nel secolo XVII*, Bologna 1986, 32-51.

5 Joseph THEKKEDATH, *History of Christianity in India*, II: From the middle of the sixteenth century to the end of the seventeenth century (1542-1700), Bangalore 1982, 386-387.

6 Peter CELESTINE, *Early Capuchin Missions in India*. Pondicherry, Surat, Madras: 1632-1834, Sahibabad 1982, und Daniel D'SOUZA, *Capuchin Missions in India*, Brahmavar [o.J.].

7 Ramesh KHATRY, Religious freedom in Nepal then and now, in: *Missiology for the 21st century*. South Asian perspectives, ed Roger E. HEDLUND / Paul Joshua BHAKIARAJ, Delhi 2004, 415-417.

8 Godefroy-Clovis DÉVOST, *Les capucins canadiens en Inde*. Fondation du diocèse de Varanasi, Montréal 1999, 55, hat einen bezeichnenden *Epilogue sur la Mission du Tibet-Népal*: »Pourquoi de si maigres résultats? Au Tibet, les missionnaires espéraient pénétrer, voire renverser, le bouddhisme des lamas. C'était là

une entreprise colossale, dont l'échec était prévisible. Au Népal, ils ont été aux prises avec l'hindouisme et le système des castes, qui étaient aussi des obstacles très considérables. Ils ont gagné la sympathie des gens, grâce aux soins accordés aux malades et à leur genre de vie pauvre et austère. La conversion était autre chose. Au Tibet comme au Népal, les missionnaires se sont butés aux structures socio-religieuses. «

ihn und brachten ihn sofort vor das Inquisitionsgericht in Goa. Nachdem er dank dem Eingreifen des muslimischen Königs von Golkonda wieder frei gekommen war, setzte er seine Arbeit in Chennai fort. Jetzt wurden die Anglikaner alarmiert. Die Szene, als 3.000 Katholiken die Firmung empfangen, brachte sie zur Verzweiflung. Sie bemühten sich auf jede Art und Weise, die Kapuziner zu belästigen und zu diskreditieren. Direkt gegenüber der Kirche hatten die Anglikaner ein imposantes Gebäude errichtet. Trotz allem hielten Ephrem und sein Mitbruder Zeno durch. Inzwischen waren mehr Ordensbrüder angekommen und die Mission machte gute Fortschritte. Die Anerkennung, die erste englische Mittelschule in Indien begründet zu haben, gilt diesem französischen Kapuziner Ephrem. Dann war die Kontroverse um die »Malabarischen Riten« eine Geißel für die Chennai-Mission. Die Geschichte, die unter einem so glorreichen Zeichen angefangen hatte, erreichte jetzt ihr trauriges Ende mit der Folge von vernichtenden Anfechtungen, Absetzungen, apostolischen Besuchen, Exkommunikationen, Klagen und einer Folge von Abirrungen. Schließlich machte Rom 1832 aus der Präfektur ein Vikariat und ernannte den Benediktiner Pouldon zu seinem Vikar.⁶

1.2 Hindustan-Tibet Mission (1707)

Es war 1707, als zwei Kapuziner, Josef von Ascoli und Franz Maria von Tours, in Lhasa, der Hauptstadt von Tibet, ankamen. Sie waren auf dem Landweg von Europa gekommen über Aleppo, Surat und Puducherry. Sie kamen von Katmandu in Nepal und waren auf dem Weg nach Tibet. Sie hatten ihren Stützpunkt in Lhasa und verbanden sich schließlich mit anderen Ordensbrüdern. Die buddhistischen Kleriker sahen diese Fremden nicht mit wohlwollenden Augen. Gelegentlich schien es, als seien sie fähig, einen Fortschritt hin zum einheimischen Volk zu machen. Sie errichteten Vermittlerstationen, um ihre Märsche von Lhasa hin und zurück zu erleichtern. Ihre Arbeit brachte einige Ergebnisse, aber es entstand viel Unruhe und eine sehr heikle Situation. Sie zogen sich von dort am 20. April 1745 zurück, weil ihnen die Verbannung aller Kapuziner angedroht wurde. Sie warteten geduldig in Nepal, dem tibetanischen Nachbarland, auf eine weitere Gelegenheit, nach Tibet zurückzukehren. Aber so eine Gelegenheit ergab sich nie wieder. So arbeiteten die Kapuziner in Nepal, wo sie die ersten waren, die den christlichen Glauben verkündeten.⁷ Doch 1769 wurden sie gezwungen, auch von dort wegzugehen. Mit einer kleinen Gruppe treuer Gefolgsleute kehrten sie nach Bettiah in Indien zurück. Die Vermittlungsstation, die sie früher errichtet hatten, kam ihnen jetzt zu gute. Und die Orte – Patna (1709), Chandernagore (1710) und Bettiah (1740) – wo Basis-Stationen gegründet worden waren, füllten sich jetzt mit Leben.⁸

Später wurde die Mission von Agra wegen der Aufhebung der Gesellschaft Jesu im Jahr 1773 in das Karmeliter-Vikariat des Großmoguls integriert. 1784 wurde der nördliche Teil des Vikariats, der die Mission von Agra umfasste, davon getrennt und zur Präfektur von Tibet gemacht. Damit erhielt die Apostolische Präfektur von Tibet-Hindustan eine neue Gestalt. Die neu gebildete Präfektur, die ca. drei Millionen Quadratkilometer des indischen Subkontinentes umfasste, wurde den Kapuzinern anvertraut. 1820 wurde die Präfektur zu einem Apostolischen Vikariat erhoben und Maria Zenobio Benucci zu seinem ersten Apostolischen Vikar ernannt. 1845 wurde es in die Vikariate von Agra und Patna geteilt und die beiden blieben in der Obhut der Kapuziner. Diese Vikariate wurden zu Mutterzellen, aus denen eine ganze Reihe von Diözesen hervorging. Der aus der Schweiz stammende Diener Gottes Anastasius Hartmann war der erste Apostolische Vikar von Patna, wo er auch am 24. April 1866 im Alter von 63 Jahren gestorben ist.

1.3 Mumbai-Pune Vikariate (1854)

Das den Karmeliten anvertraute Apostolische Vikariat des Großmoguls wurde bekannt als das Vikariat von Mumbai, infolge der Übertragung des Wohnsitzes des Vikars nach Mumbai. Doch am 11. Oktober 1849 wurde der Apostolische Vikar von Patna, der Kapuziner Anastasius Hartmann, persönlich berufen, das Vikariat von Mumbai zu verwalten, denn ein ernstes Zerwürfnis zwischen dem irischen Apostolischen Vikar Whelan und seinen italienischen Mitbrüdern hatte die Entwicklung des Vikariats zum Stillstand gebracht. 1850 trat Whelan vom Amt zurück und Hartmann wurde Administrator des Vikariats. Da die Karmeliter nicht genügend Ordensbrüder für Mumbai übrig hatten, gab ihr Orden Mumbai ab. Am 16. Februar 1854 wurde das Vikariat von Mumbai geteilt: der nördliche Teil wurde Mumbai genannt und den Kapuzinern anvertraut, der südliche Teil, nämlich Pune, wurde den Jesuiten überlassen. Und Bischof Hartmann wurde von Patna versetzt und zum Apostolischen Vikar von Mumbai und Administrator von Pune ernannt.

Beide Vikariate funktionierten weiter, als ob keine Teilung stattgefunden hätte. In gegenseitigem Einvernehmen wurde in Mumbai eine Hochschule errichtet, die von den Jesuiten geführt werden sollte. Aber bald fingen die Kapuziner an, andere Ansichten zu haben und wollten keine Jesuitenhochschule mehr in ihrem Vikariat. Die Jesuiten beharrten darauf, dass die Hochschule ihnen gehörte. Hartmann hoffte, mit einer schnellen Lösung des Problems nützlich zu sein, wenn er die verfahrenere Situation der beiden Vikariate persönlich vor den Befehlsgewalten in Rom darstellen könnte. Er kam am 14. September 1856 in Rom an. Dort wurde nach langen Verhandlungen entschieden, dass der beste Weg aus der verfahrenen Situation der Austausch der beiden Vikariate und eine klare Trennung der Ordensfamilien sei. Dadurch hätte Mumbai schließlich seine eigene Hochschule. Am 13. August 1857 wurde Mumbai an die Jesuiten übergeben und Pune an die Kapuziner. Aber die anspruchsvolle und mühsame Arbeit, die Vermögenswerte aufzuteilen, veranlasste die Kapuzineroberen, sich aus Pune zurückzuziehen und den Jesuiten beide Vikariate zu überlassen. Am 13. August 1858 wurden die Kapuziner von den Vikariaten Mumbai und Pune befreit und beide kirchliche Einheiten wurden den Jesuiten anvertraut.⁹

2 Missionen, die den einzelnen Kapuzinerprovinzen anvertraut waren (1890-1970)

Die eigenen Traditionen der Provinzen, der kulturelle und sprachliche Hintergrund der Missionare, der unterschiedliche Grad des Einflusses der Provinzialminister usw. wirkten sich negativ auf die Missionen aus. Daher revidierte der Generalminister Bernhard Christen von Andermatt die Gesetzgebung der Missionen 1887: Das *Statutum pro Missionibus* stellte die Missionen nun unter die direkte Jurisdiktion der Provinzialminister (*Jus commissionis*). Der neue Grundsatz, die Missionen einzelnen Provinzen anzuvertrauen, zeigte bald positive Ergebnisse. Die Idee, »unsere Mission« zu haben, weckte bei den Mitbrüdern der einzelnen Provinz größeres Interesse an ihrer »eigenen« Mission.¹⁰ Der Missions superior war nun der Delegierte des Provinzials. Die Möglichkeit, eine eigene Mission zu haben, machte urplötzlich die Missionstätigkeit für andere Provinzen anziehend.

Die katholische Hierarchie von Indien wurde 1886 eingerichtet. Die Kapuzinermissionen wurden zu Bistümern, mit dem Ergebnis, dass die Missionen mit den klar umgrenzten Gebieten der Bistümer zusammenfielen und fortan von Kapuzinerbischöfen geführt wurden. 1890 begrenzten die Kapuziner aus Bologna ihre Arbeit auf Allahabad; dann wurde 1940

von Allahabad die Kapuzinerdiözese von Lucknow abgetrennt. Ein weiterer großer Teil von Allahabad, mit dem offiziellen Namen Apostolische Präfektur Jhansi, wurde 1940 den Kapuzinern Malta anvertraut. Und es war wieder ein Teil von Allahabad, der 1947 die Apostolische Präfektur von Gorakhpur bildete und der ostkanadischen Kapuzinerprovinz anvertraut wurde.¹¹ Bettiah wurde 1892 zu einem Apostolischen Vikariat erklärt und den Nordtiroler Kapuzinern übertragen.

Das Vikariat von Pandschab wurde zur Diözese von Lahore erhoben und unterstand der pastoralen Verantwortung der belgischen Kapuziner. Die Anfänge der Diözese Jalandhar gehen auf die Diözese von Lahore zurück. 1952 wurde Jalandhar eine Apostolische Präfektur der britischen Kapuziner. Ihre Weiterentwicklung zu einer Diözese im Jahr 1971 mit dem indischen Kapuziner Symphorian Keprath als Bischof war die Krönung ihrer mühseligen Arbeit. Die Toskaner Kapuziner beschieden die Erzdiözese von Agra. 1910 wurde die neue Erzdiözese Simla geschaffen, die aus Teilen von Agra und Lahore bestand. Die britischen Kapuziner wachten auch über diese neue Erzdiözese. Von der Erzdiözese Agra wurde 1892 die Apostolische Präfektur von Rajaputana geschaffen und der Sorge der Ordensbrüder von Paris anvertraut. 1913 wurde diese Präfektur zur Diözese Ajmer erhoben.¹² Als Meerut 1956 von Agra getrennt wurde, zogen sich die Toskaner Kapuziner aus der neuen Diözese zurück und machten den Weg frei für ihre indischen Mitbrüder, die später auch den Rest der Erzdiözese übernahmen.

Mittlerweile gab es zwei globale Phänomene, die sich auch auf die Kirche in Indien auswirkten, nämlich das nationalistische Erwachen und das Zweite Vatikanische Konzil. Besonders ab 1857 regten sich in manchen Gebieten starke Widerstände gegen die kolonialen Verwaltungen. Mit der Ausbreitung der nationalen Unabhängigkeitsbewegung wurde das Christentum als ein Nebenprodukt des Kolonialismus betrachtet. Der Begriff »Konversion« wurde gänzlich negativ belegt und trägt noch bis in unsere Tage dieses Stigma.¹³ Seit der Unabhängigkeit des Landes 1947 wurde vielfach deutlich ausgesprochen,

9 Benedict VADAKKAKARA, Capuchins in the Bombay-Poona Vicariates: their entrance and exit (1854-1858), in: *Collectanea Franciscana* 62 (1992) 249-294.

10 Diese Beobachtung gilt auch für andere Orden. Vgl. z. B. den *Epilogue*, in: *The Friars Minor in China (1894-1955), especially the years 1925-55, based on the research of Friars Bernard Willeke and Domenico Gandolfi*, by Arnulf CAMPS / Pat MCCLOSKEY, Rom 1995, 262, wo man bekennet: »... it seems to have been impossible to do away with the ideology of ›our mission‹, with the pride of non-Chinese provinces in their Chinese mission.«

11 Godefroy-Clovis DÉVOST, *Les capucins canadiens en Inde*. Fondation du diocèse de Varanasi, Montréal 1999, dokumentiert eine Erfolgsgeschichte der Mission. Die Apostolische Präfektur, die 1947 ein Netzwerk weit verstreuter Missionsstationen war, wurde 1970 Diözese mit einheimischem Bischof und Klerus. Unter Gebrauch von zahlreichen Archivadokumenten zeichnet er auf 511 Seiten das Wachstum der Präfektur von

Gorakhpur zur heute blühenden Diözese Varanasi nach.

12 Der Bischof Ignatius Menezes gibt im Vorwort zu R. H. LESSER, *The Rajputana Mission. Pioneers and shepherds*, Ajmer 1989, I-II, eine persönliche Auswertung der missionarischen Anstrengungen seiner Vorgänger und ihrer Priester: »When I was sent here as the Bishop of Ajmer-Jaipur diocese in February 1979, as the fifth bishop and shepherd, I did not take too long to realize that this diocese has a beautiful history and a spirit of its own. Who have been responsible for this vigour and dynamism? The answer naturally is the Pioneers and Founders, namely the French Capuchins who entered into this territory of Rajputana with a firm intention to conquer it for Christ. They had a definite purpose, they had the will to conquer, they had their bodies to subdue so that they might get spiritual strength to win souls for Christ. They left Rajasthan in 1949, handing over the fruit of their labour and toil to the indigenous clergy.«

13 Robert Eric FRYKENBERG, Gospel, globalization, and Hindutva: The politics of ›Conversion‹ in India, in: *Christianity reborn. The global expansion of Evangelicalism in the twentieth century*, ed. Donald M. LEWIS (Studies in the history of Christian Missions), Grand Rapids/Cambridge 2004, 119: »Conversion, understandably, has become a bone of contention in India. For many Hindus, it is a ›bogey‹ – a cause for ›national‹ concern and a fear or threat. It represents something alien and hostile: a malignant and polluting virus from ›outside‹ India; a ›foreign hand‹ disrupting and destroying the achievements and benefits refined by a great and ancient civilization.«

das fremde Missionare in Indien nicht mehr willkommen sind.¹⁴ Zahlreiche Missionare haben von Indien Abschied genommen, gleichzeitig haben einheimische Geistliche und Ordensleute die Lücken gefüllt. Der Weggang der Missionare aus der Evangelisation Indiens war ein indirekter Segen: er erleichterte das Wachsen einer indischen Kirche. Durch die *Instructiones* vom 24. Februar 1969 hat die Kongregation für die Evangelisation der Völker die Praxis des *Jus commissionis* formell beendet. Gemäß diesem Dekret wurden die Missionen nicht mehr einem Ordensinstitut anvertraut, sondern die Ordensinstitute wurden aufgerufen, bei der Entwicklung der örtlichen Kirchen mitzuwirken.¹⁵ Diese neue missiologische Perspektive war das Thema des Ordensplenarrates auf dem Mattli in der Schweiz (1978), und 1982 wurden die Ordenssatzungen entsprechend revidiert. Heute sagt man z. B. nicht mehr, eine Provinz gründet »ihre Mission in Afghanistan«, sondern man redet von der »Kapuzinerdelegation von Afghanistan«, die nach und nach die »Vize-Provinz« und dann eines Tages die »Provinz von Afghanistan« sein wird.¹⁶

Die Versuchung, die Ergebnisse der Evangelisation von europäischen Ländern in vergangenen Zeiten oder von den Philippinen statistisch mit Indien oder China zu vergleichen, ist sehr stark.¹⁷ Es ist aber schwierig, die Frucht von den verschiedenen missionarischen Aktivitäten, die die Kapuziner-Ordensbrüder im Verlauf von drei Jahrhunderten im indischen Subkontinent durchführten, einzuschätzen. Sicher kann man sagen, dass die Gegenwart von Christen mit ihrem Glauben und ihren Werken in Indien eine konkrete Wirklichkeit ist. Ohne Zweifel ließen sie Tausende winziger christlicher Gemeinden kreuz und quer im nördlichen Indien zurück, z. B. ist die Kapelle, die der italienische Kapuziner Raffaele da Livorno für seine kleine Gemeinde von einheimischen Christen 1874 konstruierte, heute die Kathedrale der Syro-Malabar-Diözese von Sagar geworden.¹⁸ Vielleicht darf man auch hier seinen Glauben bekräftigt sehen an das, was der Herr versprochen hat.¹⁹ »Wenn Regen oder Schnee vom Himmel fällt, kehrt er nicht wieder dorthin zurück, ohne dass er etwas bewirkt: Er durchtränkt die Erde und macht sie fruchtbar, so dass sie Korn für das tägliche Brot hervorbringt und Saatgut für eine Ernte. Genauso ist es mit dem Wort, das ich spreche. Es kehrt nicht unverrichteter Dinge zu mir zurück, sondern bewirkt, was ich will, und führt aus, was ich ihm auftrage« (Jes 55,10-11).

3 Geburt, Wachstum und Blühen des indischen Kapuzinerkommissariats

Von Anfang an wirkten die Kapuziner erfolgreich als Seelsorger für die Europäer und als Missionare für die Einheimischen in Indien. So überrascht es nicht, dass die Idee, den Orden in Indien einzupflanzen, nicht die Dringlichkeitsstufe Nr. 1 für sie darstellte. In Antwort auf

14 FRYKENBERG, Gospel (wie Anm. 13), 118: »The Partition of the Old Raj, in 1947, into the successor states of India and Pakistan also brought a simultaneous end to many forms of Euro-Christian dominance. Thereafter, despite the gradual decline and disappearance of almost all Western missionaries, various radical movements of conversion and cross-cultural transformations within a multiplicity of local ›Hindu-Muslim‹ (or ›Indian‹) environments, both urban and rural, continued to accelerate.«

15 Metodico DA NEMBRO, *L'attività missionaria nel decreto »Ad Gentes«*, Roma 1971, 51: »La gloria del missionario è di aprire il solco, seminare e far crescere la messe, e poi ritirarsi e cioè collocarsi in sott'ordine lasciando che altri mietono...«; Fidèle LENAERTS, La situazione missionaria dell'Ordine dei cappuccini, in: *Missione nuova in un mondo nuovo*. Un Ordine missionario si interroga sul suo avvenire, a cura di Walbert BÜHLMANN, Bologna 1978, 97: »Una Chiesa sotto tutela straniera in paesi politicamente indipendenti stonava.

La soppressione dello ›jus commissionis‹ spingeva nel medesimo senso.«

16 DA NEMBRO, *L'attività missionaria* (wie Anm. 15), 51: »Valide ragioni, indagate dai missionologi, esistono pure per l'introduzione, nelle missioni, della vita religiosa nelle sue varie forme... Ma esistono motivi anche esterni come la presenza di forme di vita religiosa in religioni estranee al cristianesimo e quindi testimonianti un reale bisogno che la Chiesa deve far suo collocandolo sul piano della rivelazione cristiana.«

das Drängen der Propaganda Fide verfassten die Generaloberen des Ordens ein Projekt und schickten es 1870 an ihre Mitbrüder Kapuziner, die Apostolischen Vikare von Agra und Patna. Geraume Zeit verging, bevor etwas Ernstes unternommen wurde. Im März 1880 beschlossen die Generaldefinitoren in Rom, die Bitte des Apostolischen Vikars von Agra, Msgr. Jacopi, zu erfüllen und in Mussoorie in seinem Vikariat ein Kapuzinernoviziat zu eröffnen. Jacopi wurde zum Kommissar des geplanten Instituts ernannt. Das »Noviziat von Mussoorie« wurde am 8. Dezember 1880 errichtet, als vier Postulanten als Novizen eingekleidet wurden. Dieses Noviziat wurde dreimal geschlossen, das dritte Mal im Jahr 1889. Danach wurde es nie wiedereröffnet. Das ganze Noviziat von Mussoorie brachte dem Orden elf Missionare. Da das Noviziat von Mussoorie ausschließlich für Söhne der Europäer reserviert worden war, konnte daraus nicht der Anfang des Kapuzinerordens in Indien erwachsen.

Die Tatsache, dass das Noviziat von Mussoorie trotz seines vielversprechenden Anfangs scheiterte, hat dennoch nicht die Idee erstickt. Obwohl noch kein Licht am Ende des Tunnels erschien, flackerten gelegentliche Hoffnungsfunken während dieser langen Wartezeit auf. 1891 empfahl der Apostolische Delegat dringend, das Noviziat wieder zu eröffnen. Aber nach all dem, was der Pater Generalminister durchgemacht hatte, um das Noviziat von Mussoorie aufrecht zu erhalten, war es kein Wunder, dass er gegen dieses Unternehmen seine Bedenken und Vorbehalte hatte. Noch 1910 hielten die Ordensbrüder aus der Toskana in Agra dafür, dass es »unzweckmäßig« sei, das Noviziat wieder zu eröffnen. Der neue Generalminister Pater Pacificus erzählte *viva voce* Mgr. Petronius Gramigna, Bischof von Allahabad, während dessen letzten Besuches in Rom, dass er »seit einiger Zeit« ernstlich daran denke, das Ordensnoviziat in Indien wieder zu eröffnen. 1912 fragte Mgr. Gramigna beim Generalsekretär der Missionen an, ob es vernünftige Gründe gibt, auf die Wiederaufnahme des Noviziats zu hoffen. Die Situation war besonders ernst, weil er dringend mehr Pfarrer brauchte und die Kapuzineroberen ihm davon abgeraten hatten, den Weltklerus zu erhöhen. Obwohl diese Anfrage keine konkrete Maßnahme zur Folge hatte, hielt sie das Interesse am Projekt lebendig.

Viel Wasser floss den Ganges hinab, bis die Frage des Noviziats wieder aufgegriffen wurde. Im Jahr 1916 berichtete Mgr. Angelo Poli von Allahabad, unterstützt von den Generaloberen in Rom, die Angelegenheit den Kapuzineroberen von Agra. Die Für und Wider abwägend, kamen die höheren Oberen der Kapuziner von Agra zu einer einmütigen Entscheidung: Sie raten von der Wiedereröffnung des Noviziats in Indien ab und schlagen vor, dass jede Mission, falls es in ihr Kandidaten für das Kapuzinerleben gibt, sie in die jeweilige Mutterprovinz zur Ausbildung schickt, oder dass der Orden ein Noviziat für Kandidaten aus den Missionsgebieten einrichtet ähnlich dem Internationalen Kolleg, das der Orden ja schon unterhält. Damit war die Chance, den Kapuzinerorden in Indien zu etablieren, wieder vertan.²⁰

17 Paolino BRUNO, *Le missioni francescane nello spirito del Concilio e della storia dell'Ordine*, in: *Vita Minorum* 43 (1972) 17: »Si rimpiangono le conversioni in massa dei tempi di Clodio e si pretenderebbe che avvenisse la stessa cosa, oggi, per l'Asia o per l'Africa, dimenticando che la evangelizzazione (e la conversione) non debbono avvenire secondo il criterio dell'uno per tutti, e, comunque, che l'apostolato non è fatto di sole statistiche o cifre (tanti battezzati, tante comunioni...)«

18 Giacomo CARLINI, *Raffaele Mecchi da Livorno (1827-1894)*. Missionario in India, Firenze 1995.

19 BRUNO, *Le missioni francescane* (wie Anm. 17), 18: »Pur senza facili entusiasmi e spensierati ottimismo, bisogna prendere atto che sta nascendo un nuovo e più valido tipo di missioni e, di conseguenza, un nuovo e più adeguato tipo di missionari. Missioni e missionari che, deposta la facile retorica del vago sentimentalismo

mo e del vuoto trionfalismo, vanno incontro, serenamente e realisticamente, verso un mondo che dà segni non dubbi di un'attesa del messaggio di Cristo.«

20 Giacomo CARLINI, *Il primo noviziato e il primo convento dei Cappuccini in India*, Firenze 2000. Vgl. auch Benedict VADAKKAKARA, *Establishment of Capuchin Order in India, I: A travailous inception (1869-1916)*, in: *Collectanea Franciscana* 66 (1996) 195-244.

3.1 Das Noviziat von Sardhana (1922)

Am 18. November 1920 hat Melchior von Benisa als Generalprokurator des Ordens an die Regularoberen von Agra, Simla, Lahore, Allahabad und Ajmer geschrieben, sie sollten ihm innerhalb von drei Monaten über bestimmte Aspekte hinsichtlich der Eröffnung eines gemeinsamen Noviziates und eines Studienhauses für die aus Europa stammenden wie auch die einheimischen Jugendlichen berichten. Die Regularoberen schlugen das Haus in Sardhana für das Noviziat und für das Philosophieinstitut vor und einen anderen Ort für das Theologieinstitut.

Bei einer Konferenz dieser sechs Regularoberen, die Anfang 1922 in Agra stattfand, sprach der Generalminister Josef Anton von Persiceto über die Absicht des Ordens zur Errichtung eines Kapuzinerkommissariats in Indien im Blick auf eine künftige indische Kapuzinerprovinz. Und er fügte hinzu, dies sei auch der ausdrückliche Wunsch der Propaganda Fide. Weil es schon einige Postulanten von Mumbai gab, entschied er sich sogleich für die Errichtung des Noviziates. Am 26. Februar 1922 eröffnete er das Noviziat von Sardhana und kleidete bei diesem Anlass gleich zwei junge Männer mit dem Ordenshabit ein. Johannes Baptist von Florenz, der Regularobere von Agra wurde zum Generalkommissar für das Noviziat und für das Studium ernannt. Noviziat und Studium wurden direkt der Jurisdiktion des Generalministers unterstellt. Johannes Kapistran von Antwerpen aus der Lahore-Mission und Ludwig von Seggiano von der Agra-Mission wurden zum Novizenmeister bzw. Vize-Novizenmeister bestellt.

1923 wurde Johannes Baptist erneut als Generalkommissar bestätigt und Christopher von Castel del Piano als neuer Regularoberer von Agra gewählt. Johannes Baptist hatte für das Studium vom Erzbischof von Agra die Erlaubnis für den Gebrauch des Hauses von Mussoorie zugesichert bekommen. Aber dieses Haus hatte bisher den Mitbrüdern von Agra als ihr Sommerferienhaus gedient. Um ihren Widerstand von vornherein zu entkräften, schränkte er das Studium sorgfältig auf das Erdgeschoss ein und ließ das Obergeschoss für die Missionare reserviert. Die zehn Studenten mit ihrem Direktor zogen in ihren Wohnsitz ein. Doch bald ärgerte es die Missionare, dass ihr ehemaliger Regularoberer sich mehr mit dem indischen Kommissariat als mit seiner eigenen Mission beschäftigte. Das Studium und die ganze Idee des Kommissariats waren für sie ein Ärgernis geworden.

In der Geschichte der Errichtung des Kapuzinerordens in Indien stellt das Noviziat von Sardhana (1922) einen Quantensprung vorwärts dar: zwar hatte auch jenes von Mussoorie (1880) den Namen Noviziat, doch war dieses erste rassisch, weil nur für Europäer offen, während das zweite ausschließlich für Einheimische bestimmt war. Trotz dieser erklärten Offenheit führte die Tatsache, dass die Ausbildungsleiter in ihrem priesterlichen Dienst der europäischen Bevölkerung in Indien den Vorzug gaben, dazu, dass sie fast automatisch »die europäische Lebensart« im Noviziat von Sardhana einführten. Es ist nicht zu leugnen, dass der europäische Lebensstil mit seinen Statussymbolen, dem Dienstpersonal und den Anstandsregeln dem Noviziat und Studium in Indien auch deswegen seinen Stempel aufdrückte, weil dafür die Mission nicht genug Geldmittel zur Verfügung hatte. 1926 kostete der jährliche Unterhalt eines Klerikers in Sardhana/Mussoorie 600 Rupees, ein Betrag, der in starkem Kontrast steht zu den jährlich 210 Rupees für die Ausbildung eines Kapuziner-Klerikers in Europa (1 indische Rupee = 10 italienische Lire). Auch unabhängig vom Streit über die Verwendung des Konvents von Mussoorie für die Schulung der indischen Kapuziner-Kleriker hätte die Schwerfälligkeit des Projektes selbst seine Lebensdauer abgekürzt. Strukturell war es von Anfang an so unglücklich geplant, dass die Kapuziner-Missionen nicht in der Lage waren, die Belastung dieses weißen Elefanten auf sich zu nehmen.

Am 13. September 1926 wurde Johannes Baptist von seinem Amt als Generalkommissar entlastet. Die ad-hoc-Entscheidung, nach Ablauf von Pater Johannes Baptists Amtsperiode für das Noviziat und Studium einen Verwalter als Generalkommissar zu ernennen, kam dadurch zustande, weil man spürte, dass man jetzt eine Pause brauche, um das ganze Projekt bei Tageslicht zu besehen und womöglich neu zu formulieren. Das Interregnum gab den Generaloberen Zeit, die Arbeit gründlich zu überprüfen und Hilfsmaßnahmen zu treffen, um aus dem chronischen Krankheitszustand herauszukommen.²¹

Am 25. Mai 1926 wurde auf dem Generalkapitel Melchior von Benisa zum neuen Generalminister gewählt. Er schrieb dem Kommissar, er solle die Mitbrüder darum bitten, dass jeder, der direkt mit dem Studium in Mussoorie zu tun hatte, dem Generalminister über die negativen wie positiven Gründe schreibe und Vorschläge mache, was geändert werden könnte. Am 13. September 1926 wurde Johannes Baptist von seinem Amt als Generalkommissar entlastet. Nach einem Briefwechsel zwischen dem Generalminister und dem Provinzialminister von Paris wurde bestimmt, dass nun die Verantwortung für das indische Kommissariat der Pariser Provinz obliege. Dementsprechend wurde der Regularobere von Ajmer, Armond von Vannes, zum Generalkommissar ernannt. Er sollte dem Provinzialminister von Paris Rechenschaft ablegen und von ihm abhängen. Die Generaloberen entschieden, die zwei Kernbereiche des »Indischen Kommissariats« (Noviziat und Studium) aus dem Gebiet der Agra-Mission auszulagern. Die Entscheidung des Provinzialministers von Paris, die Praxis fortzusetzen, dass die Studenten zum Studium nach Europa gingen, bedeutete praktisch das Aus für den Studienort Mussoorie.

Der Generalkommissar wandte sich an die Oberen anderer Gemeinschaften mit der Frage, ob sie den Kapuzinern Gastfreundschaft gewähren könnten. Die Antworten kamen rasch und waren ermutigend. Der neue Bischof von Mangalore, Valerian D'Souza, bestätigte das Angebot seines Vorgängers, des Jesuiten-Bischofs Paulus Perini, den »Monte Mariano«, welcher der Diözese gehörte, den Kapuzinern zu schenken, anlässlich der 700-Jahrfeier des Todes des heiligen Franz von Assisi. Und so tat er es 1926.

3.3 Noviziat von Monte Mariano (1930)

Der Generalkommissar nahm das Angebot von »Monte Mariano« gerne an. Die Novizen mit ihrem Novizenmeister erreichten Monte Mariano am 1. Mai 1930. Mit dieser Verlegung des Noviziates hat das Projekt zur Gründung des Kapuzinerordens in Indien einen Höhepunkt erreicht. Die Zusage, die der Karmeliter-Bischof Aloysius Benzinger von Kollam früher für die Errichtung des Noviziates in seinem Bistum gegeben hatte, kam gelegen, als es darum ging, den Studienort zu bestimmen. Bereits 1931 war die Grundlage für das Studium gelegt worden, es begann dann 1933. Gemäß dem Jahresbericht von 1933 war die Anzahl der Kapuziner des indischen Kommissariats 41, aufgeteilt in 10 Priester, 19 Kleriker und 12 Laienbrüder. Von den Klerikern verfolgten 13 ihre Studien in Europa, sechs in Brest, drei in Tours, zwei in Nantes und zwei in Rom. Das Studium von Kollam hatte die Ehre, Kapuzinerkleriker der maltesischen und der philippinischen Provinz als Studenten zu beherbergen.

Die Zunahme der Häuser, die in Folge der Verlagerung des Noviziates nach Südindien stattgefunden hat, war ein Zeichen für den Fortschritt, den der Orden in Indien gemacht

²¹ Benedict VADAKKEKARA, Establishment of Capuchin Order in India, II: Breaking the deadlock and striking root (1916-1926), in: *Collectanea Franciscana* 67 (1997) 501-564.

hat. Seine numerische und territoriale Ausbreitung ging einher mit seinen weiteren Fortschritten im juristischen Bereich. 1922 hat der Generalminister den Regularoberen von der Agra-Mission zum »Generalkommissar des Noviziates und des Studiums« ernannt; nach Abschluss der Studien sollten sich die Mitbrüder irgendeiner der Missionen in Indien anschließen. Im Jahr 1927, als die Provinz von Paris mit der Verantwortung für das Noviziat und das Studium betraut worden war, wurde die Bezeichnung »das indische Kommissariat« für jene Mitbrüder benutzt, die in Sardhana ausgebildet wurden. Im Jahr 1930 entschied man, dass die Mitbrüder, die im indischen Noviziat ausgebildet werden, sich keiner der existierenden Einheiten des Ordens anschließen sollten; acht Jahre später wurden diese Mitbrüder in ein Generalkommissariat zusammengefasst; im Jahr 1951 wurde es zu einem Provinzkommissariat erhoben; als Krönung dieser Entwicklung wurde im Jahr 1963 das Provinzkommissariat zu einer vollgültigen Ordensprovinz erklärt. Heute gibt es in Indien ca. 1.400 Kapuziner, die sich auf neun Provinzen, zwei Vizeprovinzen und drei Kustodien verteilen; die Brüder leben in etwa 200 Fraternitäten verteilt im ganzen Subkontinent.²²

Die Arbeit der Konsolidierung und Ausbreitung hat ohne Zweifel Zeit und Energie vieler Mitbrüder verbraucht. Die Oberen waren sorgfältig bedacht, Mitbrüder mit ausreichender Kompetenz als Ausbilder zu bekommen. Außer dieser ersten Priorität gab es viele Mitbrüder, die sich mit verschiedenen pastoralen Aufgaben beschäftigten: mit der Spendung des Bußsakraments, Volksmissionen, Familienapostolate, Seelsorge in anderen Ordensinstituten usw. Es gab auch einige Mitbrüder, die sich mit der Verwaltung der Schulen beschäftigt haben. Einige der sozialen Einrichtungen, die von den Mitbrüdern initiiert worden waren, sind in der Ortskirche bekannt geworden. Das Medienapostolat, das mit der Veröffentlichung der *Voice of Assisi* im Jahr 1936 angefangen hat, wurde zu einer anerkannten Tradition der indischen Kapuziner. Die monatlichen Zeitschriften *Assisi* (Malayalam), *Sevak* (Konkani), *Thambi Velugu* (Telugu) sowie die wöchentliche Zeitschrift *Indian Currents* (Englisch) und die Verlage *Jeevan Books*, *Seraphin Publications* und *Media House* genießen eine breite Popularität in ihren jeweiligen Gebieten. Die Kleriker der Kapuziner werden in eigenen Priesterseminaren ausgebildet. In Andhra Pradesh leiten sie auch ein regionales Priesterseminar, wo Kleriker verschiedener Diözesen und Ordensinstitute studieren.

22 Der Kapuziner-Historiker Mariano D'ALATRI, *I Cappuccini. Storia di una famiglia francescana*, Roma 1994, 247, fasst den Beitrag der Kapuzinermissionäre zum Wachstum der Kirche von Indien wie folgt zusammen: »Finalmente, in altre regioni, come l'India, che fino alla seconda guerra mondiale costituiva il più vasto territorio missionario affidato all'Ordine, attualmente il clero locale ha preso su di sé interamente la cura pastorale. Ormai in essa i missionari cappuccini esteri sono poco più che un ricordo, mentre nella evangelizzazione sono impegnate molte centinaia di frati autoctoni.«

23 Die formale Erklärung einer der indischen Kapuzinerprovinzen zu einer Jurisdiktion der syro-malabarischen Kirche wurde als Sonderfall im Kirchenrecht analysiert von Lawrence Thomas PARUTHAPARA, *Oriental Province of Latin Rite religious institute. Admission and government*, Kottayam 2003, XII: »The study is mainly centred on the St Joseph Syro-Malabar Capuchin Province in Kerala. Yet the general juridical principles applied and the juridical effects explained, mutandis mutatis, may be applied to any Latin Institute with Oriental members«. See also Benedict VADAKKEKARA, *Franciscan charism and spirituality of Oriental Churches: Indian Capuchins of Syro-Malabar Rite*, in: *Il francescanesimo incontra la spiritualità delle Chiese orientali* (Ire per Mundum 2/1), a cura di A. KOWALSKI / R. ZBIGNIEW MARYJKA / Z. M. ŚTYS, Warszawa 1996, 219-258.

24 »Vitae nostrae forma atque patrimonium spirituale Ordinis nostri, universalis et amplectentis omnes ritus Ecclesiae catholicae, tradantur et exprimentur secundum condiciones regionales necnon cuiusque gentis ingenium et Ecclesiae particularis indolem; et usus particulares suae cuiusque regionis in aliam ne transplacentur.« Vgl. Conferenza Italiana dei Superiori Provinciali Cappuccini, *Costituzioni dei Frati Minori Cappuccini...* Testo ufficiale e versione italiana, Roma 1990, 378 (n. 177).

4 Schlussgedanke

Dieser schnelle Überblick über das Wachstum und die Ausbreitung des Kapuzinerordens in Indien zeigt, dass zwischen 1922 und 2008 die Geschichte der indischen Kapuziner eine rasche Entwicklung durchlaufen hat. Der Orden fand für sich stabile Stützpunkte in jenen Gebieten, wo der Katholizismus schon seit langem präsent war. In anderen Gebieten gründeten sie Gemeinschaften, die als »kleine Herde« den auferstandenen Herrn unter Millionen andersgläubiger Brüder und Schwestern bezeugten. Als Mitglieder eines lateinischen Ordens haben die Syro-Malabarischen Kapuziner sich zusätzlich bemüht, vor allem nach dem Jahr 1982, ganz in ihre eigene Kirche integriert zu werden.²³ Ihre Bemühungen sind in vollem Umfang fruchtbar gewesen; es gibt mittlerweile zwei formell anerkannte Syro-Malabarische Kapuzinerprovinzen und eine Vizeprovinz. Kürzlich gab es eine neue Initiative, den Orden auch in der syro-malankarischen Kirche zu einzupflanzen.²⁴ Im Allgemeinen ist der Orden jedoch dem üblichen Muster kirchlichen Lebens und der Evangelisation gefolgt mit der Auswirkung, dass die Bereiche der Inkulturation und des interreligiösen Dialogs noch weithin unerforschte Gebiete sind. Obwohl in den vergangenen Jahren mehrere Mitbrüder mutige Schritte in Richtung Inkulturation und interreligiöser Dialog gemacht haben, konnten sie keinen großen Fortschritt erreichen und ihre Versuche sind eher als Einzelaktionen erschienen denn als eine gemeinsame Anstrengung ihrer Provinzen. Die Kapuziner, die vor Jahrzehnten nach Übersee gegangen sind, um ihren dortigen Mitbrüdern in Tansania, Äthiopien, Malaysia und Indonesien zu helfen, erscheinen heute als Fackelträger für die vielen indischen Mitbrüder, die jetzt in mehreren Ländern ihren Dienst leisten. Die gegenwärtige Politik geht in drei Richtungen: jede Provinz soll eine Mission in einem Gebiet in Indien haben, dazu eine Überseemission und drittens Hilfe anbieten in Gebieten, wo der Orden externe Unterstützung braucht. Aber man kann fragen, ob einige wenige ausländische Ordensbrüder wirklich gegen die Strömung z. B. der Säkularisierung ankämpfen können. Die Erfolgsgeschichte der indischen Kapuziner ergibt sich nicht aus den Verdiensten und dem Genie ungewöhnlicher Männer, sondern kommt von der Leidenschaft, der Großherzigkeit und der Hingabe einiger sehr gewöhnlicher Menschen, die für sich die Wahl getroffen haben, mit Liebe und Ergebenheit dem Geist des hl. Franz von Assisi zu antworten, der ihnen einst durch ihre Mitbrüder aus Europa mitgeteilt wurde.

Zusammenfassung

Die Missionsgeschichte der Kapuziner in Indien kann leicht in drei Phasen eingeteilt werden, auch wenn sie sich zeitlich überschneiden: In der ersten Periode (1623-1890) arbeiteten europäische Brüder im Auftrag der Propaganda Fide als Missionare im ausgedehnten Gebiet von Nordindien. Während der zweiten Phase (1890-1970) waren die indischen Missionen Kapuzinerprovinzen von Europa und Kanada anvertraut und unterstanden deren Provinzialminister durch einen Regularoberen. Die Einpflanzung des Ordens gelang in der dritten Phase (1922-2008). Heute haben die indischen Kapuziner 9 Provinzen, 2 Vize-Provinzen und 3 Kustodien; auch werden von ihnen verschiedene Überseemissionen beschickt. Der Orden hat in Indien besonders im Bereich der Inkulturation große Fortschritte gemacht.

Summary

Thematically the Capuchin Mission history in India may be divided into three phases, even though in some instances the events may appear to overlap chronologically. In the first period (1632-1890), European friars worked in the vast expanse of Northern India mainly as

pioneer missionaries of Propaganda Fide. During the second phase (1890-1970), the Indian Missions were entrusted to the Provinces in Europe and Canada and were administered by the Provincial Ministers through the Regular Superior. The Order's implantation took place in the third phase (1922-2008); today the Indian Capuchins have 9 Provinces, 2 Vice Provinces and 3 Custodies; several overseas Missions are also manned by them. The Order has made much progress in India especially in the area of inculturation.

Sumario

Temáticamente la historia de la Misión capuchina en India puede dividirse en tres fases, aunque en algunos casos pueda parecer que los acontecimientos se sobreponen cronológicamente. En el primer período (1632-1890), los frailes europeos trabajaron principalmente en la inmensa extensión de la India Norteña como misioneros pioneros de Propaganda Fide. Durante la segunda fase (1890-1970), las Misiones de la India fueron confiadas a Provincias de Europa y Canadá y administradas por el Ministro Provincial a través del Superior Regular. La implantación de la Orden tuvo lugar en la tercera fase (1922-2008): hoy los Capuchinos indios tienen 9 Provincias, 2 Viceprovincias y 3 Custodias; y tienen varias Misiones extranjeras. En el área de la inculturación la Orden ha hecho un progreso importante sobre todo en India.

Die zeitgenössische Kapuzinermission in Afrika (*Ein Einblick in drei unterschiedlichen Nahaufnahmen aus Tanzania – Zambia – Südafrika*)¹

von Jan Bernd Elpert OFM Cap

1 Einleitung

Die Kapuziner sind seit ihrer Gründung im Jahre 1528 mit dem Gedanken der Mission vertraut. Bereits die Konstitutionen von 1536 bekräftigten die Idee zur Mission und sahen vor, dass bereitwillige Brüder sich an ihre Oberen wenden dürfen, wenn in ihnen der Wunsch hierzu bestünde.² Die ersten Kapuziner, von denen wir wissen, dass sie ihren Fuß auf den afrikanischen Kontinent setzten, waren im 16. Jh. der aus Spanien stammende Johannes Zuazo von Medina del Campo (1539 in die Provinz Toskana eingetreten) und Johannes von Troia (1539 in die Provinz Apulien eingetreten).³ Beide machten sich mit der Erlaubnis des Generals Bernhardin von Asti 1549 auf den Weg ins Gebiet der Muselmanen und erlitten 1551 den Hungertod in Kairo.⁴ Sie dürfen als die ersten Märtyrer des jungen Ordens betrachtet werden. Die Geschichte der Kapuziner in Afrika hatte früh begonnen. Die Mission von Schwarzafrika beginnt für sie im frühen 17. Jh. mit der Errichtung einer Mission im Königreich Kongo. Im Jahre 1645 erreichte die erste Expedition unter Franz von Pamplona (gest. 1651) den Kongo. Unter der Leitung des Präfekten Bonaventura von Alessano konnten

1 Dieser Artikel entspricht einem Vortrag, der auf dem Internationalen Symposium *800 Jahre Franziskanische Mission* 2007 in Mainz gehalten und durch zahlreiche Bilder illustriert wurde, die aus drucktechnischen Gründen hier nicht wiedergegeben werden können. Der Vortragstil wurde beibehalten.

2 *Constitutiones* 1536, 12, 143, in: *Constitutiones Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum saeculorum decursu promulgatae*. Vol. I *Constitutiones Antiquae* (1529–1643) ed. anastatica, Romae 1980, 71–72: »Et perche la conversione de li infedeli fu molto a core al nostro seraphico Padre, per questo, a gloria de Dio et ad salute loro, secondo la Regula se ordina che se alcuni Frati perfetti,

infiammati del amore de Christo benedetto et del zelo de la sua catholica fede, voranno per divina inspiratione andare a predicarla tra loro, ricorrono da li loro Vicarii provinciali, o dal P. Vicario generale, da li quali essendo iudicati idonei, vadino con loro licentia et beneditione a tale ardua impresa. Ma non vogliono li subditi presumptuosamente iudicarse idonei a si difficile et pericoloso negozio, ma con ogni timore et humilita remettano tal loro desiderio al sudicio de loro Prelati. Si potra ancora fare differentia tra infedeli asai mansueti, ductibili et disposti a ricevere facilmente la christian fede, come sonno quelli nuovamente ritrovati da Spagnoli, o Portugalesi ne le Indie, et tra li Turchi et Amareni, quali solamente con arme et inflittione de tormenti sostennero et defendeno la lor maledetta secta. Non stimino li Prelati la paucita de Frati ne dogliansi per la partita de boni, ma

gettando ogni loro sollicitudine et affanno in quello, el quale ha continua cura di noi, in tutte le cose facciano secondo ditta el spirito de Dio, et con la charita, che niuna cosa fa male, dispongino il tutto.«

3 Vgl. *Lexicon Capuccinum*, Romae 1951, 840.852.

4 Vgl. Melchior A POBLADURA, *Historia Generalis Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum*. Pars prima 1525–1619, Romae 1947, 52.209.327; u. Lázaro IRIARTE, *Der Franziskusorden*. Handbuch der Franziskanischen Ordensgeschichte, Altötting 1984, 226.

sie so ihre Arbeit aufnehmen. Die Missionsarbeit in Afrika etablierte sich rasch, so dass 1782 bereits 26 große Missionsstationen auf dem schwarzen Kontinent beheimatet waren.⁵

Im 19. Jh. war es vor allen Dingen der aus der Schweiz stammende General Bernhard Christen von Andermatt (1837-1909; General von 1884-1908)⁶, welcher der Missionsbewegung neuen Schub gab.⁷ Er wollte weltweit das missionarische Charisma im Orden etablieren. Die Kapuziner weiteten so im Laufe der Zeit ihre Missionsarbeit auch in Afrika immer mehr aus, sodass sie heute im 21. Jh. in 30 afrikanischen Nationen präsent sind und dort arbeiten. Zählen wir diese in alphabetischer Reihenfolge rasch auf. Es sind dies: Äquatorialguinea, Äthiopien, Algerien, Angola, Benin, Burkina Faso, Elfenbeinküste, Eritrea, Gabon, Ghana, Ghibuti, Kamerun, Kap Verde, Kenya, Demokratische Republik Kongo, Republik Kongo, Liberia, Madagaskar, Malawi, Mozambique, Namibia, Nigeria, Sudan, Südafrika, Tanzania, Tschad, Uganda, Zambia, Zimbabwe, Zentralafrika.

2 Etwas Statistik⁸

Der Kapuzinerorden zählte am 1. Januar 2006 weltweit 10.793 Brüder mit Profess, plus 434 Novizen. Davon sind ca. 12% der Brüder mit Profess, plus 16% der Novizen auf dem afrikanischen Kontinent beheimatet, was eine Gesamtzahl von 1.263 Professbrüdern plus 70 Novizen in Afrika ergibt. Aktuell sind die Zahlen etwas gestiegen.⁹ Brüder mit Profess teilen sich wie folgt altersmäßig auf: unter 30 Jahre sind 19% (239), 47% (592) zwischen 30 und 44 Jahren, 15% (186) zwischen 45 und 59 Jahren, 10% (122) zwischen 60 und 69 Jahren, 6% (81) zwischen 70 und 79 Jahren, 3% (33) über 80 Jahre. In den letzten zwölf Jahren gab es einen Zuwachs an Brüdern von 32,2%, was einer Anzahl von 319 Kapuzinern entspricht. Diese statistischen Erhebungen beziehen sich auf den gesamten Kontinent Afrika. Jedoch wissen wir alle, dass Afrika nicht gleich Afrika ist. Es erübrigt sich fast schon, dies zu sagen, und doch muss man sich dies immer wieder vor Augen führen, denn zu unterschiedlich sind die Kulturen, Traditionen, die Stämme und Gebräuche mitunter schon in einem einzigen Land, dass man sich immer wieder zur Vorsicht mahnen muss, wenn man denn allgemeingültige Aussagen treffen möchte.

5 Vgl. P. Callistus VON SEISPOL-SHEIM, Unter den Heiden, in: Chrysostomus SCHULTE (Hg.), *Aus dem Leben und Wirken des Kapuzinerordens mit besonderer Berücksichtigung der deutschsprachigen Provinzen*. Festschrift zum 400jährigen Jubiläum des Ordens, München 1928, 37-50. Vgl. ebenso IRIARTE, *Der Franziskusorden* (wie Anm. 4), 222-250, 305-309; u. *Lexicon Capuccinum* (wie Anm. 3), 442-445 u. 631.

6 Vgl. *Lexicon Capuccinum* (wie Anm. 3), 400; ebenso IRIARTE, *Der Franziskusorden* (wie Anm. 4), 293-295.

7 Vgl. Bernardus A ANDERMATT, *De Statutum missionum*, Romae 1887; DERS., *Statutum pro studiis missionum Capuccinorum*, Romae 1886. Für eine Biographie vgl. Hilarin FELDER,

General und Erzbischof P. Bernard Christen von Andermatt, 1837-1909 und die Erneuerung des Kapuzinerordens, Schwyz 1943.

8 Alle statistischen Angaben entsprechen dem Stand vom 1.1.2006 und sind dem Rechenschaftsbericht des Generalministers auf dem Generalkapitel 2006 entnommen. Vgl. *Analecta Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum* 122 (2006) 264-266.

9 Vgl. die jeweils erneuerte Statistik unter: <http://www.ofmcap.org/de/statistics.htm> (am 1.1.2008).

10 Vgl. hauptsächlich die Konzilsdokumente *Ad gentes*: Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche; *Gaudium et spes*: Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute; *Lumen gentium*: Dogmatische Konstitution über die Kirche, in: KARL RAHNER / Herbert VORGRIMLER, *Kleines Konzilskompendium*. 3. erg. Aufl., Freiburg/Basel/Wien 1966.

Vgl. ebenso das Schreiben *Evangelii nuntiandi*: Apostolische Exhortation Pauls VI. von 1975, in: *Verlautbarungen des apostolischen Stuhls*, Nr. 2, hg. v. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, Bonn 1975.

11 Vgl. Walbert BÜHLMANN (Hg.), *Ein Missionsorden fragt nach seiner Zukunft*. Überlegungen zum Dokument »Missionarisch in Leben und Wirken« des III. Plenarrates der Kapuziner in Mattli / Schweiz, 29. August bis 22. September 1978, Münster-schwarzach 1979.

12 *Missionarisch in Leben und Wirken*. Abschlußdokument des III. Plenarrates der Kapuziner, Nr. 7, in: BÜHLMANN, *Missionsorden* (wie Anm. 11), 4. (Das Dokument wird weiterhin zitiert als MLW, Nr. u. Seite).

13 MLW (wie Anm. 12), Nr. 8, 5.

Die Provinzen, Vizeprovinzen und Delegationen sind in zwei afrikanischen Konferenzen zusammengefasst. Zum einen die EACC (Eastern African Capuchin Conference) und zum anderen die CONCAO (Conferentia Capuccinorum Africae Occidentalis).

Werfen wir zunächst einen Blick auf die Ostafrikanische Konferenz (EACC): Sie besteht aus drei Provinzen (Eritrea, Tanzania, Madagaskar), drei Generalvizeprovinzen (Äthiopien, Kenya, Mozambique), zwei Vizeprovinzen (Südafrika, Zambia), zwei Kustodien (Uganda, Zimbabwe) und drei Delegationen (Sudan, Malawi, Namibia; Delegation steht für eine Präsenz von Brüdern, die auf diesem Gebiet lebt, ohne dass kanonisch errichtete Konvente bestehen).

Innerhalb der EACC zählen wir derzeit 588 feierliche Professoren, 274 einfache Professoren, was eine Summe von 862 Brüdern ergibt plus 40 Novizen. Das Altersprofil entspricht in etwa dem des gesamten Kontinents: unter 30 Jahren 18% (150), 49% (418) zwischen 30-44 Jahren, 67% sind über 45 Jahre, 9% über 70 Jahre.

Werfen wir noch rasch einen Blick auf Westafrika. Zur CONCAO gehören die zwei Generalvizeprovinzen Kongo und Zentralafrika/Chad, die zwei Vizeprovinzen Angola und Cap Verde, vier Kustodien (Kamerun, Elfenbeinküste, Nigeria und Benin) und sechs Delegationen (Äquatorialguinea, Gabon, Burkina Faso, Liberia, Ghana und Algerien). Die statistischen Zahlen sehen hier folgendermaßen aus: feierliche Professoren 273, einfache Professoren 128 (total 401), Novizen 30. Das Altersprofil erweist sich wieder ähnlich dem Vorherigen: unter 30 Jahren 22% (89), 44% (174) zwischen 30-44 Jahren, 16% (56) zwischen 45-59 Jahren; 11% (44) zwischen 60-69 Jahren, 7% (26) zwischen 70-79 Jahren und 3% (10) zählen 80 Lebensjahre und mehr.

3 Die Hintergründe des erneuerten Missionsverständnisses

Die zeitgenössische Kapuzinermission wird wesentlich geprägt von den Erneuerungen und Neuorientierungen, wie sie auf dem II. Vatikanischen Konzil in die Wege geleitet wurden.¹⁰ Im Zuge der von dort ausgehenden Erneuerungsreform – dem *aggiornamento* und der den Orden aufgetragenen Rückbesinnung auf die Gründeridee und den Ursprung – kam es auch bei den Kapuzinern zur Erneuerung ihrer Satzungen, die zwar im Großen und Ganzen abgeschlossen ist, jedoch wird immer noch an Formulierungen gefeilt und es werden Änderungen vorgenommen. Auch für die Missionsarbeit bedeutete die Neuschreibung der Konstitutionen eine Rückbesinnung auf ein neues verändertes Missionsverständnis im Sinne des II. Vatikanums. Ihren Ausdruck fand diese Phase im Plenarrat über die Mission, der vom 29. August bis 22. September 1978 in der Schweiz (Mattli) stattfand. Dort wurden neue Leitlinien für die Arbeit in den Missionsländern zusammengetragen, vorgestellt und approbiert.¹¹

Greifen wir ein paar Schwerpunkte davon heraus. Der Plenarrat stellt klar, dass die Evangelisierung auf den ganzen Menschen hin ausgerichtet ist. »Ihr Zweck« – so heißt es im Abschlussdokument des Plenarrates – »ist, den ganzen Menschen heil zu machen, dem Menschen wie er leibt und lebt, die Frohe Botschaft vom befreienden Christus zu bringen, der mächtig ist, alle Schichten der Menschheit von innen her umzuwandeln und aus jedem Bruder einen im christlichen Verständnis neuen und freien Menschen zu machen.«¹²

Von daher bedarf es einer »Synthese zwischen Evangelisierung und Humanisierung (Entwicklung des Menschen)«, weil geistliches Heil des Menschen einhergeht mit seiner sozialen, humanen, materiellen, physischen und psychischen Entwicklung. Somit zielt jeglicher missionarischer Einsatz auf »die volle Würde der menschlichen Person.«¹³

Auf dem Plenarrat wurde deutlich, dass die klassischen Missionsmittel der Kirche, wie sie über Jahrhunderte gepflegt wurden (Kirchen, Kapellen, Schulen, Spitäler etc.), zu überdenken seien, um »neue Antworten und neue Formen« zu finden, die sich auf die »neue kirchliche Situation« (neue Dimension der Orts- und Partikularkirchen), »die neue sozio-ökonomische und politische Situation« (Unabhängigkeitsbewegungen, neue unabhängige Staaten, internationaler Kapitalismus, Marxismus), »die neue Situation der pluralistischen Gesellschaft« (Vielfalt der Kulturen, Religionsfreiheit, Dialog mit nicht-christlichen Religionen, Säkularisierung, ökumenische Bewegung) einstellen.¹⁴ In diesem Zuge verfasste der Plenarrat in Mattli einige Wegweisungen für die kommende Zeit, um eine »Revision der apostolischen Dienste«¹⁵ vorzunehmen, ein »Programm der Sensibilisierung und Ausbildung«¹⁶ zu entwickeln und schließlich »Grundentscheidungen« zu treffen, die verschiedene Schwerpunkte ins Blickfeld rücken sollten: die »franziskanische Authentizität«¹⁷, die »Einpflanzung des Ordens«¹⁸, kommende »Seelsorgeswerpunkte«¹⁹ (Verbreitung der Hl. Schrift, Evangelisierung und Sakramentalisierung, Förderung der Volksfrömmigkeit, Dienst an den Armen, christliche Basis-Gemeinschaften, franziskanische Laiengemeinschaften), »Ermunterung zur Zusammenarbeit«²⁰, denn »es genügt nicht, daß unsere Missionare viel und mit vielen Opfern für die andern arbeiten. Sie müssen mit ihnen arbeiten.«²¹, d. h. Mission ist eben – wie heute allgemein bekannt – keine Einbahnstraße. Vielmehr gilt es, neue »Organismen der [missionarischen] Animation«²² zu entwickeln, eine gerechte Verteilung der ökonomischen Ressourcen innerhalb des Weltordens anzustreben²³, d. h. »ökonomische Probleme« gemeinsam auf Ordensebene zu bewältigen und schließlich wird im Zuge einer Einpflanzung des Ordens in den Missionsgebieten die »rechtliche Anpassung«²⁴ dieser Territorien an die normale Ordensstruktur von Bedeutung sein, d. h. es wird auch um eine rechtliche Neustrukturierung des Ordens bei der Errichtung von Provinzen, Vizeprovinzen, Kustodien und den so genannten Delegationen gehen.

Wie oben bereits gesehen, hat sich der Kapuzinerorden im 20. Jh. in Afrika etabliert. Beispielhaft für das erwachte Selbstbewusstsein der afrikanischen Kapuziner, die sich als nicht geringe junge Kraft im Gesamtorden spüren, darf deren Intervention auf dem Generalkapitel 2000 stehen. Damals verfassten die afrikanischen Brüder ein Dossier mit dem Titel *Der Schrei der Armen*.²⁵ Die engagiert vorgetragenen Punkte sollten die Kapuziner

14 MLW (wie Anm. 12), Nr. 16-31, 11-22.

15 MLW (wie Anm. 12), Nr. 34, 23-24.

16 MLW (wie Anm. 12), Nr. 35-37, 24-27.

17 MLW (wie Anm. 12), Nr. 38, 27.

18 MLW (wie Anm. 12), Nr. 39, 27-28.

19 MLW (wie Anm. 12), Nr. 40, 28-30.

20 MLW (wie Anm. 12), Nr. 41, 30-31.

21 MLW (wie Anm. 12), Nr. 41, 31.

22 MLW (wie Anm. 12), Nr. 42, 31-32.

23 Vgl. MLW (wie Anm. 12), Nr. 43, 32-33.

24 MLW (wie Anm. 12), Nr. 44-49, 33-35.

25 Clamor Pauperum, in: *Analecta Ordinis Fratrum Minorum Capucino-rum* 116 (2000) 830-852.

26 Clamor Pauperum (wie Anm. 25), 831: »Unser Kontinent ist ein Kontinent mit großem menschlichen wie spirituellen Potenzial. Mutter Afrika hat der Welt viel anzubieten. Ihre Zeit

der Renaissance wird kommen. Mit den Vätern der Synode bekräftigen wir, dass Afrika für das Leben und nicht für den Tod bestimmt ist.« (Übers. Vf.)

27 Clamor Pauperum (wie Anm. 25), 831: »Afrika ist ein Kontinent, wo zahllose Männer und Frauen, alte und junge, krank, verwundet, behindert, marginalisiert und verlassen am Straßenrand liegen. [...] Wir möchten auf drei fundamentale Ursachen des so großen Leids im heutigen Afrika aufmerksam machen, d. h. die internationale Verschuldung, Kriege und die HIV/AIDS Pandemie. Mit dem Vertrauen auf den im Orden wachsenden Geist der Solidarität appellieren wir an unsere Brüder in der ganzen Welt, diese Tatsachen näher in den Blick zu nehmen und mutige und kreative Wege zu suchen, diesen Problemen zu begegnen.« (Übers. Vf.)

28 Clamor Pauperum (wie Anm. 25), 842: »Ich, der derzeitige Vizeprovinzial des Kongo, war zusammen mit dem Bischof im Gefängnis inhaftiert und wurde durch die Intervention des apostolischen Nuntius befreit. Ich wäre glücklicher gewesen, wenn der Orden sich mehr dafür interessiert hätte und wenn es mehr Information darüber gegeben hätte. Es macht uns betroffen, wenn man über Solidarität spricht und man aber nicht wahrnimmt, was um einen herum geschieht.« (Übers. Vf.) Diese persönliche Anmerkung des Vizeprovinzials wurde, Gott sei Dank, in der offiziellen italienischen Übersetzung seiner Rede in der Fußnote angemerkt, während sie im Original und den anderen Übersetzungen eigenartigerweise fehlt!

auf der ganzen Welt aufmerksam machen auf die miserable Lage des gesamten Kontinents Afrika. Im Einklang mit der Afrikanischen Bischofssynode von 1994 erklärten sie: »Our is a continent of great potential, both human and spiritual. Mother Africa has much to offer to the world. Her time of renaissance will come. We affirm with the synod fathers that Africa is destined not for death, but for life.«²⁶

Gleichwohl überzeugt, dass die Zeit für Afrika eines Tages kommen wird, erhoben sie ihre Stimme, um auf die großen Wunden in ihrer Heimat aufmerksam zu machen, damit der Orden sie weltweit zur Kenntnis nehme. »Africa is a continent where countless men and women, old and young, are lying on the edge of the road, sick, injured, disabled, marginalized and abandoned. [...] We would like to point out three fundamental root causes of so much suffering in Africa today, i. e., international debt, wars and the HIV/AIDS pandemic. Confident in the Order's growing spirit of solidarity, we appeal to our brothers throughout the world to look more closely at these issues and to search for bold and creative ways to address them.«²⁷

Diese Intervention wurde vom Generalkapitel mit großem Interesse aufgenommen und betroffen verfolgt. Noch tiefer war die Bestürzung, als der damalige Vizeprovinzial aus dem Kongo, P. Fridolin Ambongo Besungu, heute Bischof von Bokungu-Ikela in der demokratischen Republik Kongo, persönlich mit Enttäuschung anmerkte: »Io attualmente Ministro Viceprovinciale del Congo, sono stato in carcere insieme al Vescovo e sono stato liberato per intervento del Nunzio apostolico. Sarei stato più contento, se l'Ordine si fosse interessato di più e se ci fosse stata maggiore informazione. Restiamo perplessi quando si parla di solidarietà e non ci si rende conto di quello che avviene attorno a noi.«²⁸

Afrika hatte seine Stimme mit Nachdruck erhoben. In ersten Schritten folgten dann auch ansatzweise einige Versuche, diesen Worten Taten folgen zu lassen. So half man z. B. in Tanzania Frauen bei der Verteidigung ihrer Rechte und Würde, indem finanzielle Unterstützung für die Kosten bei rechtlichen Verfahren gewährt wurde, ebenso setzte man sich für Witwen und Waisen bei der Verteidigung ihrer Erbschafts- und Besitzrechte ein, schließlich wurden Hilfsgelder für Aidskranke und ihre Angehörigen verteilt, damit eine medizinische Behandlung, Pflege und eine bessere Ernährungssituation möglich ist. Auch wenn noch einiges zu tun ist, damit »der Schrei der Armen« konkret in den einzelnen Konventen gehört wird und entsprechende Aktivitäten folgen können, damit die Problematik so wirklich in den Köpfen und Herzen der jeweiligen Brüder vor Ort als dringendes Anliegen und Herausforderung präsent ist, darf man dennoch sagen, dass der Orden und die jeweiligen lokalen Provinzen zumindest das Problem genannt und erkannt haben. Jedoch wird es in Zukunft wesentlich darum gehen, dass »der Schrei der Armen« nicht nur institutionell aufgenommen wird und eine im Grunde doch anonym bleibende, kollektive Beantwortung erfährt, sondern dass jeder Bruder, jede Brüdergemeinschaft diesen »Schrei« als Herausforderung und Anfrage an das eigene konkrete Leben verinnerlicht, um mit Engagement und Phantasie eine entsprechende Antwort darauf geben zu können.

Damit haben wir den Rahmen abgesteckt, in welchem sich das bewegt, was wir grob die zeitgenössische Kapuzinermission in Afrika nennen können. Da es, wie oben bereits erwähnt, schwierig, wenn nicht sogar unmöglich ist, allgemeingültige Aussagen zu treffen, die auch nur annähernd inhaltlich voll und verwertbar wären, will ich im Folgenden drei kleine Nahaufnahmen präsentieren, die allesamt aus meiner eigenen Tätigkeit in Afrika in den vergangenen sechs Jahren als Schulmeister der Philosophie stammen. Die hier vorgestellten Einblicke können dabei nur einen kleinen subjektiven Ausschnitt über die aktuelle Missionssituation sein. Natürlich sind diese Nahaufnahmen auf gewisse Weise eher willkürlich gewählt, sie beanspruchen weder die Missionsarbeit der Kapuziner in Afrika repräsentativ

für den gesamten Kontinent darzustellen, noch wird man der Vorstellung erliegen dürfen, damit wäre die ganze Bandbreite missionarischer Arbeit ausgeschöpft. Vieles geschieht in den ganz unterschiedlichen Ländern auf ganz unterschiedlichen Ebenen, was sicher erwähnenswert wäre, aber hier aus Zeitgründen nicht zur Sprache kommen kann. Ich hätte ebenso gut jeweils Erlebnisse meiner eigenen missionarischen Tätigkeit (Gefängnisseelsorge in Zambia²⁹, Gemeindepastoral in Eritrea, soziale und bauliche Projekte in Tanzania) präsentieren können, die ich neben meiner Hochschularbeit in meiner Freizeit realisiert habe. Jedoch schien es mir wenig geeignet, meine Tätigkeit oder gar meine Person hier in den Vordergrund zu rücken, denn schließlich war und bin ich nicht das, was man einen klassischen Missionar nennen könnte, geschweige denn Einer, der sich ganz speziell in der Afrikamission der Kapuziner auskennen würde, vielmehr nur ein kleiner Schulmeister, der mehr oder weniger zufällig von seinem Orden zur Lehrtätigkeit nach Afrika geschickt wurde. Werfen wir also einen Blick auf drei verschiedene Gebiete.

4 Die Entwicklung einer Mission hin zur selbständigen Provinz am Beispiel von Tanzania

Betrachten wir ein wenig eine konkrete Situation, wie wir sie heute z. B. in Tanzania erleben können. Tanzania ist seit 1996 eine unabhängige, eigenständige, lebendige Provinz³⁰, die im Wachstum begriffen ist, evtl. steht in ein paar Jahren sogar die Entscheidung vor der Tür, aus einer Provinz zwei Provinzen zu errichten.

Das Abschlussdokument *Missionarisch in Leben und Wirken*, das aus dem Plenarrat in Mattli erwachsen ist, sprach u. a. auch von der Einpflanzung des Ordens. Dort lesen wir: »Die neuen Dimensionen der Ortskirche und die Analyse der statistischen Situation des Ordens (Abnahme der ausländischen Missionare, Zunahme der einheimischen Berufe) legen uns nahe, dem Einsatz für die einheimischen Berufe eine ganz besondere Aufmerksamkeit zu schenken. [...] Für die Einpflanzung des Ordens sollen alle Brüder besorgt sein. [...] Der Orden soll eine besondere apostolische und geistliche Strategie entwickeln, um die Einpflanzung des Ordens an den neuralgischen Punkten des Lebens und des Geistes der neuen Welt voranzutreiben.«³¹

Ich will hier einen kleinen Einblick am Beispiel der Mission in Tanzania geben, um spürbar zu machen, wie schwer es auch war, den Orden tatsächlich einzupflanzen. Papier ist ja bekanntlich geduldig, Beschlüsse sind schnell gefasst, die groß klingen und die uns fast wie selbstverständlich über die Lippen kommen, jedoch die konkrete Umsetzung in die Tat, ist oft ein schwerer Weg. Nichtsdestotrotz darf man sagen, dass aus dem mühsamen Weg, den

29 Eine kleine Episode dieser Arbeit habe ich als Kurzgeschichte im Jahresbericht der Kapuziner der Rhein-Westf. Kapuzinerprovinz veröffentlicht: vgl. Jan Bernd ELPERT, Das quasi göttliche Pokerspiel – eine wahre Geschichte aus Afrika, in: *Kapuziner. Jahresschrift 2006/2007*. Berichte, Ereignisse, Fakten, hg. v. der RHEINISCH-WESTFÄLISCHEN KAPUZINERPROVINZ, 28–33.

30 Vgl. *Analecta Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum* 112 (1996), 11–13. Für einen Querschnitt zur Provinz- und Missionsgeschichte der

Kapuziner vgl. *75 Years Baldegg Sisters Brothers in Tanzania*, hg. v. SCHWEIZER KAPUZINERPROVINZ / KAPUZINERPROVINZ TANZANIA / BALDEGGER SCHWESTERN, Stans 1997.

31 *MLW* (wie Anm. 12), Nr. 39, 27–28.

32 Am meisten verdanke ich den persönlichen Erzählungen meines Mitbruders, Gandolf Wild, der über einige Jahrzehnte segensreich in Tanzania wirkte und als Oberer maßgeblich am Aufbau der Provinz beteiligt war. Ihm an dieser Stelle mein innigster Dank für seine ehrlichen

Berichte und seine Unterstützung, die er mir hier, aber auch durch all meine Jahre in Afrika, immer wieder gegeben hat.

33 Für die Anfangszeit und ersten Berichte der neuen Kapuzinermission vgl. Guidius KÄPPELI, *Die Erste Schweizer-Mission in Afrika*, (s. l.) 1920; DERS., *Reisebericht unserer Ersten Missionskarawane*, Luzern 1921; ebenso Philemon MAYTAIN, *Auf Apostelpfaden. Reiseberichte und Missionsberichte*, Appenzell 1923.

man dort ging, heute eine Provinz entstanden ist, die natürlich auch nicht ohne Probleme dasteht, die jedoch allen Grund hat, positiv und hoffnungsfroh in die Zukunft zu blicken.

Ich beziehe mich hierbei auf persönliche Eindrücke, die auf Informationen beruhen, die ich durch Gespräche und in Erzählungen bekommen habe.³² D. h. es handelt sich hier um jeweils persönliche Mitteilungen, sozusagen aus erster Hand, die nicht veröffentlicht sind und die somit immer auch recht subjektiv bleiben müssen, was vielleicht dem einen oder anderen missfallen mag, auf der anderen Seite aber den Vorteil hat, eine konkrete ad-hoc Aufnahme aus dem gelebten Alltag vor sich zu haben. Daraus lässt sich dann noch einmal leichter ersehen, wie schwer es sein kann, von zwar gut erarbeiteten Texten und Beschlüssen zur konkreten Verwirklichung vor Ort zu kommen.

Betrachten wir kurz den Hintergrund der Mission in Tanzania. Die ersten Schweizer Kapuziner setzten im März 1921 ihren Fuß auf tanzanischen Boden, nachdem das Provinzkapitel in Luzern 1918 beschlossen hatte, eine »Heidenmission« zu übernehmen und ein Jahr später die Propaganda Fide zu dem Entschluss kam, den eidgenössischen Brüdern das Missionsgebiet von Dar es Salaam und Mahenge zu übergeben.³³

Tanzania wurde bereits von den Heilig-Geist-Missionaren (seit 1863 Zanzibar, 1868 Bagamoyo, danach das Gebiet um den Kilimandscharo), den Weißen Vätern (seit 1878 Viktoria See und Tanganyika See, der Westen des Landes), sowie Benediktinern aus Deutschland und Österreich (seit 1887 Dar es Salaam, dann südwärts Richtung dem Fluss Ruvuma an der Grenze zu Mozambique; Ndanda und Peramiho gehören zu den bedeutenden gegründeten Abteien) missioniert.

Jedoch brachten die Umstände der europäischen Kolonialpolitik es mit sich, dass manch einer der Missionare aus Tanzania ausreisen musste.³⁴ Die Kapuziner aus der Schweiz kamen zusammen mit den Baldeger Schwestern, wie erwähnt, 1921 nach Tanzania und schickten über die kommenden Jahre hinweg immer wieder Missionare, sodass wir dort im Jahre 1960 mehr als 100 Kapuzinermissionare ausmachen können, was eine verhältnismäßig bescheidene Zahl darstellt, wenn man bedenkt, dass z. B. die Weißen Väter mit mehr als 400 Mann im Land waren.³⁵ Zu den Brüdern aus der Schweiz kamen noch 1959 holländische und österreichische Kapuziner, sowie 1963 Kapuziner aus der Provinz Toskana und Bologna.³⁶ Wobei anzumerken ist, dass die italienischen Brüder der Toskana bis 1981 eine eigene Kustodie bildeten. Die anfängliche Arbeit bestand hauptsächlich in der Gründung neuer Missionsstationen im ganzen den Kapuzinern zugewiesenen Gebiet und der Entwicklung eines Bildungswesens. Aus anfänglichen Buschschulen entwickelten sich im Laufe der Jahre anerkannte Primar-, Mittel- und Handwerksschulen bis hin zu einem heute staatlich anerkannten Knabenseminar in Maua (Kilimandscharo-Region; gegründet 1967), das seit Jahren mit zu den besten Oberschulen ganz Tanzanias zählt.³⁷ Weiterhin kümmerte man

34 Vgl. dazu J. BAUMGARTNER, Die Ausweitung der katholischen Missionen von Leo XIII. bis zum Zweiten Weltkrieg, in: *Handbuch der Kirchengeschichte*, hg. v. Hubert JEDIN, Freiburg 1985, Bd. 6, 2 547-597, bes. 574-575.

35 Vgl. zur Missionsgeschichte in Tanzania auch Marita HALLER-DIRR, Fragen an die Geschichte, in: *75 Years* (wie Anm. 30), 36-51; u. Siegfried HERTLEIN, Ein nicht ganz leichter Übergang. Von den Benediktinern zu den Kapuzinern, in: *75 Years* (wie Anm. 30), 72-76.

36 Vgl. hierzu Werenfried VAN VENROOIJ, Zusammenarbeit aus Not: Kapuzinerprovinzen Holland und Schweiz, in: *75 Years* (wie Anm. 30), 162-164; Oneglio BACCI, Genesi storica della missione di Mpwapwa, in: *75 Years* (wie Anm. 30), 168-170; Dino DOZZI, Presenza dei Cappuccini della Provincia di Bologna in Tanzania, in: *75 Years* (wie Anm. 30), 171.

37 Hier sei dazu angemerkt, dass dies nicht immer nur Vorteile mit sich bringt. Negativ wirkt sich z. B. aus, dass Eltern ihre Kinder an dieser angesehenen Schule unterzubringen

suchen, auch wenn die Söhne nicht im Geringsten daran denken, evtl. einen Ordensberuf zu ergreifen. Derzeit versucht die Schulleitung das Profil der Schule zu schärfen, damit die ursprüngliche Zielsetzung wieder mehr in den Vordergrund rücken kann und dementsprechend wird auch versucht, bei der Schülerauswahl strengere Kriterien anzuwenden.

sich um den Bau von Krankenstationen, die sich z. T. zu Kleinspitälern entwickelten. So wurde z. B. die Krankenstation in Ifakara zu einem heute voll ausgebauten Krankenhaus mit europäischen Ärzten und dem angegliederten *Ifakara Health Research and Development Centre*, das vom Schweizerischen Tropeninstitut in Basel betreut wird.³⁸

Die Ausbildung eines einheimischen Klerus ging langsam voran. Erst im Jahre 1948 wurden die ersten tanzanischen Diözesanpriester geweiht (Elias Mchonde und Gregor Mpanga). Im Jahre 1944 wurde bereits die diözesane Schwesterngemeinschaft *Sisters of Charity of St. Francis* ins Leben gerufen, die bis 1978 unter der Leitung der Baldegger Schwestern stand. Die Kapuziner begannen mit einer Berufepastoral erst, nachdem 1958 der Schweizer Provinzial mit seinem Definitorium diesen Beschluss eigens gefasst hatte. Zwar hatten die Missionare vorher bereits so genannte Tertiärbrüder um sich geschart, die mit ihnen zusammen arbeiteten, aber die Weckung von Ordensberufen war ihnen auch nach dem gefassten Beschluss wenig schmackhaft zu machen. Es blieb dies noch über manche Jahre hinweg die Arbeit von einigen wenigen Idealisten. Wie auch in anderen Missionen (so z. B. Südafrika und Zambia) wollten die Missionare vor allen Dingen ihre Kräfte der Evangelisierung widmen, eine Einpflanzung des Ordens konnte man sich kaum vorstellen. Hinzu kam, dass der Kapuziner Edgar Aristides Maranta (seit 1930 Apostolischer Vikar, seit 1953 Erzbischof von Dar es Salaam), der die Mission mit fester Hand führte, gegen die Aufnahme von Klerikerkandidaten war, da er daran Interesse hatte, einen einheimischen Diözesanklerus heranzuziehen. Die Kapuziner sollten ihm da nicht in die Quere kommen. Ansonsten war Bischof Maranta ein tüchtiger Verwalter seiner Diözese, der auch maßgeblich am Aufbau einer tanzanischen Bischofskonferenz beteiligt war, deren Vorsitzender er schließlich auch wurde. Sieben Jahre nach der Unabhängigkeit von Tanzania trat er als Erzbischof von Dar zurück und überließ seinem Nachfolger Kardinal Rugambwa den Bischofsstuhl. Bischof Edgar starb 1975 in der Schweiz und wurde in Luzern auf dem dortigen Kapuzinerfriedhof begraben.³⁹

In den sechziger Jahren machten sich die Kapuziner infolge innerkirchlicher Konflikte zwischen Missionaren und einheimischen Priestern, die im ganzen Land schwelten, in neue Gebiete auf, in denen das Evangelium noch nicht angekommen war, oder wo man die berechtigte Hoffnung hegen konnte, dass dort Ordensberufe geweckt werden könnten (Mahenge und Dar es Salaam, wo die Kapuziner bis dato arbeiteten, galten diesbezüglich als unfruchtbare Gebiete). So gingen die Kapuziner 1963 nach Bukoba, 1965 nach Moshi, später auch nach Mbulu, Arusha, Same, Songea. Jedoch die Idee, den Orden als solchen zu fördern, wuchs allmählich nur anfänglich in einigen, idealistisch gesinnten Pionieren. Die meisten Missionare sahen sich selbst als Kapuziner, die in Ausnahmesituationen lebten, was das Ordensleben betraf, insofern sie meist nicht in Klöstern, sondern in Pfarreien oftmals alleine oder zu zweit wohnten. Über einige Jahre hinweg wurde immer wieder die Frage gestellt, wie man dem Ziel näher kommen könnte. Man dachte daran, einen Dritten Orden

38 Vgl. Thierry A. FREYVOGEL / Marcel TANNER, Vom Feldlaboratorium des Schweizerischen Tropeninstituts zum tansanischen Centre. Forschung in Ifakara, in: *75 Years* (wie Anm. 30), 138-141; Markus FREI, St. Francis Hospital, Ifakara, in: *75 Years* (wie Anm. 30), 142-145; ebenso Edgar WIDMER, *Zur Geschichte der schweizerischen ärztlichen Mission in Afrika unter besonderer Berücksichtigung des medizinischen Zentrums von Ifakara, Tanganyika*, Basel 1963.

39 Vgl. zu Bischof Edgar Maranta: L. MARANTA, *Cento anni fa nasceva l'Arcivescovo Edgardo M.* (1897), in: *Almanacco del Grigioni Italiano* 79 (1997) 18-21; Sergio GIULIANI, *Breve biografia di Mons. Arcivescovo Edgardo Aristide Maranta 1897-1975*, Poschiavo 1982; Grace SHEMBETU, *Edgar Aristides Maranta OFM Cap: askofu mkuu wa Dar es Salaam, Mahenge 2000*.

40 Vgl. zur Entwicklung hin zur eigenständigen Kapuzinerprovinz auch Donat MÜLLER, *Missionar oder Kapuziner?*, in: *75 Years* (wie Anm. 30), 88-91.

aufzubauen, um aus diesem Kreis junge Tertiärbrüder auszuwählen, die dann, wenn sie sich bewährt hätten, in die Schweiz geschickt werden könnten, um dort ihr Noviziat zu absolvieren und ihre Ordensausbildung zu erhalten. Eine andere Möglichkeit sah vor, eventuell diözesane Brüderkongregationen zu gründen, wie es z. B. die Heilig-Geist-Missionare und die Consolata-Missionare getan hatten. Der Gedanke, dass Missionare mit einheimischen Männern unter einem Dach, in einem Hause, als Gemeinschaft von gleichgestellten Brüdern würden wohnen können, war nur schwer vorstellbar. Es kam jedoch vor, dass junge Männer mit den Kapuzinern auf den Missionsstationen lebten. Da aber keine klaren Perspektiven gegeben waren, gingen die meisten von ihnen über kurz oder lang auch wieder weg. Schließlich fing man an, junge Burschen in einem Kloster (in Sali) zu sammeln, wo sie in großer Einfachheit und Abgeschlossenheit klösterlich lebten mit dem Effekt, dass sie von den Missionaren kaum wahrgenommen wurden. Erst im Jahre 1958 ging man daran, ein neues Kloster in Kasita zu bauen, das ein Noviziat beherbergen sollte. Im Frühling 1961 konnte dann die erste Einkleidung stattfinden und ein erster Noviziatskurs beginnen. Diese Brüder konnten 1962 als erste einheimische Kapuziner ihre Profess ablegen. Auch dies mag sich für uns recht normal und selbstverständlich anhören, jedoch war die Lage nicht so einfach, wie man vermuten möchte. Im Noviziat lebte man nach einer streng klösterlichen Ordnung mit allen Gebets- und Betrachtungszeiten, mit einfacher Kost, Feldarbeit, handwerklicher Arbeit. Dies war ein ganz anderes Leben als das der Missionare, die motorisiert waren, gut aßen und tranken, herumreisten, Ferien machten, auf Heimaturlaub gingen etc. und so verwundert es nicht, wenn das Noviziat ein gewisses Schattendasein führte – die Mitbrüder Missionare kamen kaum nach Kasita und das Interesse am Nachwuchs ward in sehr überschaubaren Grenzen gehalten. So erkannte man bald sehr deutlich, dass ein erfolgreicher Weg nur möglich sein würde, wenn es ein klares Bekenntnis aller zu einem gemeinsamen Weg der Kapuziner in Tanzania geben würde. Das Bekenntnis zu einer Einheit sämtlicher Kapuziner, die den gleichen Gesetzen unterstehen und gemeinsam ihr Leben teilen, war durchaus mit Opfern verbunden und verlangte von manchem Missionar so Einiges ab. Damit die jungen afrikanischen Mitbrüder ebenbürtige Partner der Kapuziner aus Europa sein konnten, brauchten sie eine gute religiöse wie auch berufliche Ausbildung. Der Lernprozess, dass das Lebenszeugnis wichtiger ist als die geleistete Arbeit, war schwer, ebenso die Einübung einer authentischen Lebenspraxis. Manch eingefleischter Buschmissionar musste gewaltige Opfer bringen, sollte er plötzlich als Guardian oder Ausbildner in einem Kloster leben. Nachdem eine erste Generation an jungen einheimischen Mitbrüdern herangewachsen war, kamen neue Spannungen auf, als es galt, die jungen Brüder in Entscheidungsprozesse mit einzubeziehen oder ihnen Verantwortungen zu übergeben. Jedoch darf man heute sagen, dass sich die gemeinsamen Anstrengungen gelohnt haben.⁴⁰

Der Orden ist gewachsen, aus der ursprünglichen Mission wurde zunächst im Jahre 1981 eine Generalvizeprovinz, 1996 schließlich eine eigenständige Provinz, der Kapuzinerorden heute eine feste Größe im ganzen Land, der in Tanzania seit 1999 von einem jeweils einheimischen Mitbrüder als Provinzial geleitet wird. Die Gemeinschaft der Kapuziner wird hier auf jeden Fall weiterexistieren können, auch wenn die Missionare in absehbarer Zeit nicht mehr da sein werden. Zur Provinz gehören derzeit ca. 177 Brüder, die in elf Diözesen arbeiten. Mehrere Bischöfe fragen immer wieder an, ob die Kapuziner nicht auch in ihre Diözese kommen könnten. Da die Provinz weiterhin im Wachsen begriffen ist, ist die Provinzleitung für solche Anfragen offen und erhofft sich auch so, durch ihre Präsenz in neuen Gebieten, auch neuen Nachwuchs zu bekommen. Es ist aber nicht nur die Aussicht auf Nachwuchs, die die Kapuziner an andere Orte gehen lässt, sondern sie verstehen dies auch als Beitrag zur Einheit der Kirche und des Landes, wie mir der frühere Provinzial und

heutige Bischof von Mbulu, Msgr. Beatus, einmal erklärt hat. Aus den Reihen der Kapuziner sind bis heute auch zwei Bischöfe hervorgegangen: Yuda Thaddeus Ruwa^{ichi} und der gerade erwähnte Mitbruder Beatus Kinyaiya. Die Diözesen Dodoma und Mbulu werden von ihnen geleitet. Msgr. Thaddeus Ruwa^{ichi}, wurde gar jüngst 2006 zum Vorsitzenden der Bischofskonferenz gewählt.

5 Die gemeinsame Ordenshochschule der franziskanischen Männerorden in Lusaka – Zambia

Wir sprachen davon, wie notwendig es ist für das Gelingen einer Einpflanzung des Ordens, dass die jungen Brüder eine gute solide Ausbildung erhalten. Deshalb wollen wir einen nächsten Blick auf die Hochschule der drei franziskanischen Orden in Lusaka werfen.⁴¹ In Lusaka, Zambia, wurde im Jahre 1991 das St. Bonaventure College von den drei Zweigen der franziskanischen Familie (Franziskaner, Minoriten, Kapuziner) als Zentrum für die ordensinterne Ausbildung der Zeitlichprofessen gegründet. Die Anfänge einer gemeinsamen Zusammenarbeit auf dem Gebiet der Ausbildung für junge Brüder mit zeitlicher Profess geht bereits auf erste Verhandlungen über solch ein Haus ins Jahr 1981 zurück, die schließlich im Jahre 1984 dazu führten, dass damals in Livingstone eine gemeinsame Niederlassung von Kapuzinern (der damaligen South-East-African Capuchin Association kurz SEACA), Minoriten (sie hatten damals zwei Kustodien in Zambia, heute ist es eine eigenständige Provinz) und Franziskanern (Zimbabwe und Vikariat St. Francis) geführt wurde. Nachdem das Haus in Livingstone zu klein war, beschloss man, in Lusaka ein neues College (St. Bonaventure-College) zu errichten. Der Grundstein wurde am 5. Mai 1990 von Kardinal Tomko gelegt und am 27. Juni 1992 konnten die drei Generäle der franziskanischen Familie die Gebäude feierlich einweihen. Ziel war und ist es, einerseits den jungen Brüdern eine solide Grundausbildung für ihr Ordensleben zu geben, andererseits sollten sie so für ihre Arbeit im Sinne der Evangelisierung Afrikas ausgebildet werden. Bereits im Jahre 1999 waren elf Jurisdiktionen der Minderbrüder aus dem englisch- und portugiesischsprachigen Afrika am gemeinsamen College-Projekt beteiligt.

Im Jahre 2000 wurde die Hochschule der päpstlichen Universität Antonianum (PUA) in Rom affiliert mit dem Recht, das Bakkalaureat in Philosophie zu erteilen. Insgesamt studieren dort heute ca. 100 junge Brüder aus den verschiedenen Ländern Afrikas (u. a. Zambia, Tanzania, Kenya, Zimbabwe, Uganda, Angola, Malawi). Mittlerweile haben sich die Marianhiller Missionare dem Philosophiestudienprogramm angeschlossen und schicken ihre jungen Brüder nach Lusaka zum Studium. Sie haben dort ein eigenes Haus in der Nähe der Hochschule errichtet. Zum College gehört eine gut geführte Bibliothek, die ihresgleichen in Zambia suchen dürfte. Eine gemeinsame Kapelle für Gottesdienst

41 Die folgenden Erläuterungen stammen aus meiner eigenen Erfahrung in Lusaka und werden hier zum ersten Mal dargelegt.

42 Das Projekt wurde beim Provinzkapitel der Kapuziner in Südafrika im März 2005 angenommen und schließlich von den Generalleitungen der sechs franziskanischen Familien (OFM, OFM^{Cap}, OFMConv, TOR, CFI-TOR, SFO) bei deren Treffen am 18. Dezember 2005 gebilligt. Im Brief an Donal O'Mahony vom 21. Dezember 2005

heißt es: »Dear Br. Donal, I am pleased to inform you that the Conference of the Franciscan Family, during its meeting of the 18th December 2005, examined »The Damietta Initiative« project and felt it was fully in keeping with the spirit of dialogue proper to the Franciscan charism. The Conference, therefore, willingly grants its patronage to the project and hopes that this can be developed and spread the message of peace and reconciliation throughout the African

continent, thus encouraging the encounter with the acceptance of the other, especially in those contexts in which religious, ethnic, nationalist and social tensions are a constant threat to the peaceful co-existence of men and women. Fraternally, Br. Stefano Recchia, OFM Secretary of the CFF, Rome.« Dieser Brief ist veröffentlicht unter: http://www.damiettapeace.org.za/page.php?p_id=139 (am 1.1.2008).

und Gebet konnte im Jahr 2002 feierlich eingeweiht werden. Das Projekt einer gemeinsamen Hochschule aller drei franziskanischen Familien in Afrika ist das Einzige dieser Art weltweit. Auch wenn es nicht immer einfach ist, alle drei Familien unter einen Hut zu bringen, so darf man doch sagen, dass das St. Bonaventure College einer guten erfolgreichen Zukunft entgegen sieht. Kleinere Schwierigkeiten gab es durch die Affiliation mit dem Antonianum, weil dies mit sich brachte, dass man sich internationalen akademischen Standards anpassen musste und die anfängliche Vision einer integrierten Ausbildung von Ordensausbildung und akademischer Ausbildung sich nicht immer so verwirklichen lässt, wie es sich gar mancher vorab erträumt hatte. Das Studienprogramm folgt im Großen und Ganzen den Leitlinien der Bildungskongregation (Kongregation für das Katholische Bildungswesen für die Seminare und Studieneinrichtungen) und der PUA, wobei von den Studenten einige Kurse absolviert werden müssen, die speziell auf afrikanische Verhältnisse zugeschnitten sind (z. B.: African Philosophy, African Traditional Religion, Political Philosophie mit Schwerpunkt Afrika). Weiter werden im Zuge der Integration von Ordensausbildung und dem akademischen Studium der Philosophie Kurse angeboten, die sich mit der Ordensgeschichte, der Ordensspiritualität und der Theologie des Ordenslebens befassen.

6 Das Damietta Friedens-Projekt in Südafrika

Greifen wir ein noch recht junges Projekt auf, das in Südafrika geboren wurde. Es soll deutlich machen, wie neben den klassischen Konzeptionen, die man in Missionsländern findet, neue Wege versucht werden, um den Herausforderungen der Zeit zu begegnen. Wie wir alle wissen, wurde im vergangenen Jahrhundert Afrika mit vielen Wunden geschlagen. Wir brauchen nur an die zahlreichen Unabhängigkeitskämpfe zu denken, oder an die unterschiedlichen Stammeskriege, die z.T. in einem Genozid endeten, an das Apartheid-Regime in Südafrika, an die ganze Tragik, die sich um das Stichwort AIDS rankt, etc.

In Südafrika wurde deshalb im November 2004 die Damietta Friedensinitiative (Damietta Peace Initiative, kurz DPI) unter Federführung der Kapuziner gegründet. Sie will aktive franziskanische Friedensarbeit leisten, die Afrika auf nationaler wie auf lokaler Ebene aufbauen hilft durch die Theorie und Praxis der Nichtgewaltanwendung, der Versöhnung und der Bewahrung der Schöpfung. Auf diese Weise sollen die ca. 12.000 franziskanischen Ordensleute, die sich auf dem afrikanischen Kontinent in den verschiedensten Regionen befinden aufgerufen werden, an dieser Vision mitzuarbeiten. Das Projekt wird von allen Organen der höheren Oberen unterstützt und gefördert.⁴² Gründer dieser Initiative ist Fr. Donal O'Mahony OFM Cap, der heute als ihr internationaler Direktor vorsteht. Donal, ein irischer Kapuziner, arbeitet bereits lange aktiv auf dem Sektor Friedensengagement (u. a. Pax Christi, Generalsekretär des Ordens für Gerechtigkeit und Frieden). In vielen Fällen ist er bereits bei verschiedenen Friedensinitiativen (IRA-Konflikt, Libanon-Konflikt, Kidnapping) als Vermittler und Schlichter aufgetreten.

Aufgabe dieses Netzwerkes der franziskanischen Familien (Priester, Schwestern, Brüdern, Laien) ist es, eine Brücke und einen Ausgangspunkt zu bilden, um die Ideen der Initiative auf lokaler Ebene einzupflanzen. Dazu sollen kleine lokale Gemeinschaften gegründet werden, die sich aus verschiedenen Ordensleuten ethnischer Herkunft zusammensetzen, die dann speziell für eine Friedensarbeit trainiert werden im Sinne der Nichtgewaltanwendung, der Versöhnung und der Bewahrung der Schöpfung. Dies soll in Zusammenarbeit mit anderen Friedensgruppierungen entsprechend einer gelebten Ökumene geschehen. Diese

Gruppen, die PACT (Pan-African Conciliation Teams) genannt werden, sollen befähigt werden, Konflikte und Spannungen auszutragen und zu überwachen durch eine Analyse des gesellschaftlichen Umfeldes, um so eingreifen zu können, bevor diese zu Gewaltherden ausarten. Durch ihre Gegenwart sollen die Gruppierungen als Friedensstifter wirken, indem sie den in Streit befindlichen Menschen Zeugnis davon geben, dass ein friedliches Miteinander möglich ist. Den Menschen soll bewusst werden, dass Grundbedingung für eine optimale Hilfe aus dem Ausland, für eine soziale und ökonomische Unterstützung, solch ein friedliches Miteinander darstellt.

Der Name »Damietta« wurde in Anlehnung an die franziskanische Geschichte gewählt. Damiette war einst eine wichtige Stadt im antiken Ägypten, verlor aber durch die Stadtneugründung Alexandria während der hellenischen Epoche zunehmend an Bedeutung. Zur Zeit der Kreuzzüge geriet der Ort wieder ins Rampenlicht und wurde von den Kreuzfahrern mehrmals attackiert. Sie konnten sie sogar für kurze Zeit jeweils erobern (1219-1221 und 1249-1250). Die erste Belagerung und Einnahme der Stadt führte zu einem riesigen Blutbad. Unter Johann von Brienne (~1169-1237) wurde die Stadt erstmals 1219 belagert und erobert. Damals starben von den ca. 70.000 Einwohnern 67.000, d. h. nur ca. 3.000 Menschen überlebten den Angriff. Noch einmal geriet Damiette unter dem französischen König Ludwig IX. im Jahre 1249 unter Belagerung, jedoch musste er die Stadt 1250 infolge von Niederlagen wieder aufgeben. Der Mamelukensultan Baibars (1223-1277) zerstörte schließlich völlig die Metropole am Nildelta wegen ihrer Bedeutung für die Kreuzfahrer, baute sie aber einige Kilometer entfernt vom Nil mit stärkeren Festungsanlagen wieder auf.

Für die franziskanische Geschichte ist Damiette ein besonderer Ort. Der Hl. Franziskus war 1219 mit den Kreuzfahrern dorthin gekommen. Bei der Belagerung gelang es ihm auf friedliche Weise durch die Kampflinien zu kommen, um den Sultan Al-Kamil Muhammad al-Malik (1180-1238) zu treffen, dessen Wohlwollen er durch seine Predigt und sein Gespräch gewinnen konnte.⁴³ Somit steht der Name »Damiette« als Synonym für den Dialog, den gegenseitigen Respekt der Kulturen und Völker, die Nichtgewaltanwendung.

Es ist dies eine Initiative, die den ureigenen Geist der franziskanischen Berufung atmet, insofern der Hl. Franziskus seine Mission von Anfang an als Friedensmission verstanden hat. Damietta lebt aus dem Ideal zweier Prinzipien:

- ♦ Die universal-kosmische Brüderlichkeit im Sinne des Hl. Franziskus, der die gesamte Schöpfung als Bruder und Schwester gesehen und angesprochen hatte. Der Kosmos vereint und geint unter dem einen Schöpfergott, der aller Dinge Vater ist.
- ♦ Das Mindersein, auf das der Poverello so viel Wert gelegt hatte. Das Mindersein gedacht hier als eine konkrete Sichtweise, i. e. alles aus der Perspektive des Schwachen und Armen zu betrachten.

⁴³ Vgl. 1Cel 20, 57 u. 2Cel 4, 30, in: Thomas von CELANO, *Leben und Wunder des heiligen Franziskus von Assisi*. Einf., Übers., Anm. Engelbert GRAU, Werl 1980, 121-123 u. 254-256.

⁴⁴ Der Imam Dr. Mohammad Bashir Arafat, Direktor des AN-NUR Instituts und Muslimischer Seelsorger an der Johns Hopkins University, hat selbst auf die Bedeutung des Hl. Franziskus beim Dialog zwischen Christen und Muslims hingewiesen, wenn er sagt: »When we look at a specific tradition

within the Christian faith, Franciscanism and its leader, St. Francis of Assisi, served as an early pioneer attempting to build bridges of understanding. If St. Francis was in this century, the age of religious freedom, tolerance, and openness towards others, I believe his active role in the mission of peace would not have been limited to the Sultan of Egypt. It would have been extended throughout other parts of the Muslim World. Courageous people like St. Francis

and the Sultan of Egypt are needed in each generation to ensure the continuation of the spirit of the divine message brought by Mohammad, Jesus, and all the prophets of God.« Vgl. *The Damietta Initiative Resume*. pdf als download unter: http://www.damiettapeace.org.za/page.php?p_id=137 (am 1.1.2008).

⁴⁵ Alle Informationen bzgl. der Prinzipien und Wertepräambel wurden dieser Internetseite entnommen.

- ♦ Ideale aber allein genügen nicht, es müssen ebenso Werte dahinter stehen. Und so hat sich die DPI auch folgende Wertepräambel gegeben.
- ♦ Die Anerkennung der unantastbaren Würde jedes Menschen ohne Unterschied auf Alter, Geschlecht, Rasse, Hautfarbe, physische und psychische Stärken bzw. Schwächen, Sprache, religiöse oder politische Ansichten.
- ♦ Die Verpflichtung zu einer Kultur der Nichtgewaltanwendung und dem Respekt vor dem Leben. Die Nichtgewaltanwendung, wie sie die DPI sieht, meint nicht nur eine ethische Haltung, sondern auch eine Strategie als eine Bejahung des ganzen Lebens. Dies beinhaltet des Weiteren die Überzeugung, dass strikt zu trennen ist zwischen (s)einer persönlichen Bekehrung und der Notwendigkeit, soziale Verhaltensmuster zu ändern. Es bedeutet schlicht die unbedingte, unerschrockene Liebe, die ohne Rücksicht auf Interessen agiert. Ungebrochen ist ihre Überzeugung, dass solch eine Liebe immer ankommt und wirkt, ob sie akzeptiert wird oder nicht.
- ♦ Das Herausheben der gemeinsamen Werte, die sich in den Lehren und Glaubensinhalten aller großen Religionen finden. Solche Kernwerte sollen die spirituelle Grundlage für eine Kultur des Friedens, der Solidarität, der Toleranz, der Gleichberechtigung von Mann und Frau und einer gerechten wirtschaftlichen Ordnung bilden.
- ♦ Die Stärkung des Selbstwertgefühls, um so die Stimme der Schwachen in Afrika zu stärken. So sollen Angst, Furcht und Schrecken überwunden werden, damit der Teufelskreis der Gewalt durchbrochen werden kann.

Die Teams vor Ort bestehen aus Männern und Frauen, die in ihrer lokalen Umgebung arbeiten und agieren sollen. Sie erhalten ein professionelles Training, das nach oben genannten Werten und Idealen ausgerichtet ist. In einem weiteren Schritt, der später erfolgen soll, wenn die Gruppen sich gebildet haben, sollen diese auch geschult werden im Bereich der Vermittlung, der gesellschaftlichen Analyse und auf dem Gebiet der Bewahrung der Schöpfung, d. h. in Fragen der Ökologie. Die Gruppen sollen sich einmal monatlich treffen, um Spannungen und Konflikte in ihren Gemeinschaften gewaltfrei auszutragen sowie Gewalt und Konflikten somit vorzubeugen.

Gedacht ist diese Arbeit nicht nur für ein Land, sondern für den gesamten Kontinent. Die DPI will so auf ganz Afrika ausstrahlen und hat bereits Kontakte nach Ägypten, Kenya, Kongo (DRC), Elfenbeinküste, und in die Südafrikanische Region geknüpft, wo neue Ablegergruppierungen entstehen sollen. Auch zu den Vertretern unterschiedlicher Religionen (Juden, Muslims, Hindus), wie auch zu manchen Wohlfahrtsverbänden wurden bereits Beziehungen aufgenommen.⁴⁴

Sicherlich darf man sich fragen, was aus solch einem Vorhaben, das sich noch in einem Anfangsstadium befindet, eines Tages werden kann. Ich habe dieses Beispiel gewählt, um zu zeigen, dass Missionsarbeit in Afrika nicht nur aus dem bestehen muss, was man landläufig unter Mission versteht, sondern dass es Aufbrüche gibt, die auf die Herausforderungen der Zeit reagieren wollen. Wer neugierig geworden ist und mehr darüber erfahren möchte, kann im Internet noch mehr Informationen erhalten: <http://www.damiettapeace.org.za> (am 1.1.2008).⁴⁵ Die Sensibilisierung für die Tatsache, dass eine Ordensgemeinschaft eine kraftvolle Gemeinschaft ist, die etwas bewegen kann und die sehr genau ihren Blick auf die Wunden richtet, die geheilt werden müssen, lässt einen mit Zuversicht in die Zukunft blicken. Wir dürfen sagen, die zeitgenössische Mission der Kapuziner in Afrika ist lebendig, trotz aller Schwierigkeiten und Probleme, trotz der Tatsache, dass man angesichts der prekären Lage in Afrika so oftmals meint, man käme eigentlich immer schon zu spät und würde nicht mehr als einen Tropfen auf den heißen Stein geben können.

7 Schlussgedanken

Unser kleiner Ausflug in einige Gebiete Afrikas hat uns zu ganz unterschiedlichen Plätzen geführt, mit jeweils völlig anderen Situationen. Es war ein Einblick von Außen, wie auch ich – trotz sechs Jahren in Afrika – jemand blieb, der von Außen kam. Ein Missiologe oder ein waschechter Missionar hätte Sie bei diesem Vortrag gewiss ganz andere, vielleicht versiertere Wege geführt, als ich es konnte. Es war wie ein rascher Blick durch ein Kaleidoskop, mit jeder Bewegung sieht man eine andere Kontur, wird ein anderes Bild frei gegeben und man wird gewahr, es sind immer nur Bruchstücke, die neu zusammengesetzt eine neue Perspektive ergeben. Wir müssen mit dem Bruchstückhaften leben; das Geheimnis der christlichen Tradition aber heißt: am Ende im Fragmentarischen auch immer das Ganze zu erblicken, jedoch das Ganze gibt es stets nur im Fragment. Das ist die Treue zum Dienst, in den Kapuziner gerufen sind und zu ihrer Sendung, »nach dem Beispiel der Jünger Christi in Armut und vollem Vertrauen auf Gott, den Vater, überall durch ihr Leben und ihr Wort den Frieden [zu] verkünden.«⁴⁶ Wenn wir die zeitgenössische Afrikamission der Kapuziner hier etwas ausschnittshaft betrachtet haben, dann könnten wir als Resümee über alle drei Bilder die Überschrift »Dialog« setzen. Nur im willigen, sich zurücknehmenden Dialog konnte das entstehen, was heute Kapuzinerprovinz in Tanzania heißt. Im aufmerksamen Dialog wird und kann auch nur das gelingen und von Erfolg gekrönt sein, was franziskanische Hochschule in Lusaka sein will, eine Stätte der intellektuellen und religiösen Ausbildung, was aber mehr sein muss als nur das Heranzüchten eines akkuraten Parteikaders, der einzelne Posten besetzt, verwaltet und das Parteibuch gut auswendig gelernt hat. Die Friedensinitiative, die in Südafrika ins Leben gerufen, sich auf den ganzen Kontinent ausbreiten soll, ist von ihrer Grundstruktur her bereits auf den Dialog hin geordnet und darf als beispielhaft für eine zeitgemäße Form der Mission betrachtet werden, wie sie auch voll und ganz dem Geist des Plenarrats auf dem Mattli entspricht. Dialog aber würde seinem Inhalt nicht gerecht, wenn er sich nur als Wunderwaffe einer sanften und doch überrumpelnden Überzeugungsarbeit verstünde, die letztendlich auf Selbstbehauptung und Machtansprüche schielen würde. »Vielmehr ist« – wie mein Mitbruder Mauritius Mooren einmal treffend bemerkte – »der Dialog ein Prozeß ehrlichen Ringens um die eigene Wahrheit, in dem die Dialogpartner ihre jeweilige Religion auf ihren spirituellen Kern bringen und somit verinnerlichen, sodaß [sic!] der Wettstreit um Gewinn von Territorien in einen Wettstreit um gute Werke«, um Liebe und Barmherzigkeit [sic!] überführt wird.«⁴⁷

So wird im Grunde das verwirklicht, was letzten Endes Mission in der Gefolgschaft des Heiligen Franziskus bedeutet, der in seiner Regel von einer Mission sprach, die in erster Linie nicht so sehr auf die Taufe der Heiden spekuliert – dies soll nach ihm ja nur geschehen, wenn es ausdrücklich Gottes Wille ist – sondern, dass die Brüder »weder Zank noch Streit beginnen« und »um Gottes willen jeder menschlichen Kreatur untertan sind und bekennen, daß sie Christen sind.«⁴⁸ Übersetzt in unsere heutige Zeit heißt dies – und hier lehne ich mich nochmals an Mooren an – es geht um einen Dialog, der »im rückhaltlos und absichtslos dienenden Zusammenleben mit dem Andern«⁴⁹ besteht und man darf nur wünschen, dass die Kapuzinermission von solch einem Missionsengagement geprägt ist und sein wird.

46 *Satzungen der Minderen Brüder Kapuziner*, Cap. 12, Art. 1, Nr. 179, 1.

47 Thomas MOOREN, *Gewürzstraße des Glaubens*. Ein interreligiöses Tagebuch. Bausteine zu einer narrativen Missiologie, Altenberge 2001, 46.

48 Nicht bullierte Regel, Kap. 16, in: Leonhard LEHMANN (Hg.), *Das Testament eines Armen*. Die Schriften des Franz von Assisi, Werl 1999, 94-95.

49 MOOREN, *Gewürzstraße des Glaubens* (wie Anm. 47), 46.

Zusammenfassung

Die zeitgenössische Kapuzinermission in Afrika erweist sich als vielschichtig und ist je nach Zeit und Ort individuell verschieden. Der Beitrag versucht einen signifikanten Querschnitt zu präsentieren, der zeigt, wie die gegenwärtige Situation der Kapuzinerpräsenz in Afrika aus dem Geiste eines erneuerten Missionsverständnisses, wie es das II. Vatikanum angeregt und der III. Plenarrat des Ordens festgeschrieben hatte, lebendig ist. Ein kurzer statistischer Überblick über die derzeitige Präsenz und Zusammensetzung des Ordens in Afrika und eine kurze Rekapitulation des erneuerten Missionsverständnisses leiten den Artikel ein. Danach werden drei unterschiedliche Projekte aus verschiedenen Ländern (Tanzania, Zambia, Südafrika) vorgestellt und erläutert und in abschließender Reflexion in Zusammenhang mit der franziskanischen Tradition gebracht, um so zu sehen, dass eine Mission in der Gefolgschaft des Heiligen Franziskus, sich wesentlich im Dialog, im rückhaltlosen und absichtslos dienenden Zusammenleben mit dem Andern ereignen muss.

Summary

The contemporary Capuchin Mission in Africa shows itself in a great variety and individuality, which differs according to time and place. The article tries to present a significant sectional drawing, which reflects how the contemporary presence of Capuchins in Africa under the influence of Vatican II and the III. Plenary Council of the Order is alive. A short statistic overview of the recent presence and composition of the Order in Africa, as well as a quick recapitulation of a renewed understanding of missionary work introduces into the article. Afterwards we present three different projects of different countries (Zambia, Tanzania, South Africa), which are then put together in the context of the Franciscan tradition. This shows how Mission in the fellowship of Saint Francis has to be realized basically in dialogue, as well as in living together with the other in service, unreserved and without any selfish motives.

Sumario

La misión contemporánea de los capuchinos en Africa es variopinta y presenta por diferencias individuales según los tiempos y lugares. El artículo intenta presentar un panorama representativo para mostrar que la situación actual de los capuchinos en Africa está marcada por un espíritu nuevo de la misión según el Concilio Vaticano Segundo y el Tercer Consejo Plenarío de la orden. El artículo ofrece al principio unos datos estadísticos sobre la presencia actual de la orden en Africa y una recapitulación del nuevo concepto de misión. Después presenta tres proyectos diferentes en otros tantos países (Tanzania, Zambia, Africa del Sur), que son encuadrados en el contexto de la tradición franciscana para mostrar que una misión en las huellas de San Francisco consiste sobre todo en el diálogo y la convivencia con el otro sin pretensiones ni intenciones escondidas.

»es wurde der Welt
eine Sonne geboren ...«

↳ *Künstlerische Annäherungen
an Franziskus und
seinen »Sonnengesang«¹*

von Ute Jung-Kaiser

1 »Sonnengesänge«

Etikettierungen sind gefährlich, da irreführend, – der griffige Titel »Sonnengesang« schon gar. Er negiert die Rezeptionsgeschichte des Hymnus und die Legendenbildung um seinen Erfinder, und er verfälscht die Intention des Hymnus. Denn der franziskanische Hymnus ist nicht nur Lobgesang der Geschöpfe, sondern auch – wie Anton Rotzetter vorbildlich dargelegt hat – »eine kreative Reproduktion der Modellpredigt.«²

Dieser Hymnus ist weit entfernt von Volksliedern, welche die lachende »liebe Sonne« besingen. Hier geht es weder um die liebe Sonne, noch um die lebensspendende Sonne, welche bereits die alten Kulturvölker, Ägypter, Römer u. a. verherrlichten. Hier geht es um die Sonne als den »edlen Herrn« und »Bruder«. Sie wird männlich attribuiert, weil in den romanischen Sprachen »die Sonne« männlichen Geschlechts ist. Dank ihrer Funktion und Schönheit wird sie zum »Sinnbild« des »höchsten allmächtigen guten Herrn«.

Der bildende Künstler Jürgen Czaschka hat in seinen »braingestormten Skizzen« zum *Cantico delle creature ossia Cantico di Frate sole* von 2001 die »Sonnenstrophe« als Triolog zwischen Franziskus, Sonne und Gott gestaltet; er zeigt zum einen die Sonne als kosmische Realität mit ihren eruptiven Protuberanzen, zum anderen die vermenschlichte Vision des »Bruders«, dessen Strahlenkranz nicht allein zur Erde hernieder leuchtet, sondern hinausweist auf den Quell aller Schönheit: den himmlischen Schöpfer, von dessen Schöpferkraft er, allein dank seiner Präsenz und Schönheit, Zeugnis ablegt (Abb. 1).

1 Der Vortrag gründet auf Informationen und Bilddaten nachstehenden Symposionberichts: Ute JUNG-KAISER (Hg.), »Laudato si, mi Signore, per sora nostra matre terra«. Zur Ästhetik und Spiritualität des »Sonnengesangs« in Musik, [Bildender] Kunst, Religion, Naturwissenschaft, Literatur, Film und Fotografie, 2. Interdisziplinäres Symposion der Hochschule für Musik und Darstellende Kunst Frankfurt 2001, Bern 2002. Der Bericht dokumentiert und analysiert

musikalische, bildnerische, literarische Interpretationen des franziskanischen »Sonnengesangs« und er zeigt etliche Bilderfindungen, die eigens für das Symposion erstellt wurden. Einmalig ist die Wiedergabe des 35-teiligen *Càntic del sol* Joan Mirós. Da dieser Beitrag auf Farbabbildungen verzichten muss, sei in Einzelfällen verwiesen auf die Farbtafeln in o. a. Publikation.

2 In der ersten nichtbullierten Ordnungsregel (NbReg 21,1) schreibt Franziskus nieder, wie eine Modellpredigt auszusehen habe. Dazu Anton ROTZETTER, *Wunderbar seid ihr geschaffen*. Wie Franziskus den Tieren predigt, Freiburg u. a. 1998, 74 und 77.

3 Sigmund FREUD, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* [1939]. Schriften über die Religion, Frankfurt a. M. 1975, 25ff.

4 Amenophis IV., 1364-1347 v. Chr./König der 18. Dynastie.

5 Text von Kurt SETHE, unter Benutzung der von Norman DE GARIS DAVIES' erarbeiteten Übersetzung (in: Heinrich SCHÄFER, *Amarna in Religion und Kunst*, Leipzig 1931, 63-70).

Diese Sonnendarstellung steht in absolutem Kontrast zur heidnischen Selbstdarstellung des römischen Kaisers Konstantin. Hier gibt es keine Vermittlungsinstanz, hier geht es allein um Machtverherrlichung, die Selbststilisierung des Imperators als *Sol invictus*. Das Plakat zur Trierer Konstantin-Ausstellung des Jahres 2007 unterstreicht durch die Aureole, welche die überdimensional große Herrscherskulptur überstrahlt, eben diese topologische Zuschreibung (Abb. 2). Auch die Christen wählten die Sonnenmetapher zur Verherrlichung des Gottessohnes; ganz bewusst ließen sie Christus, den Weltenherrscher, am Tage der Sonne, dem »dies solis«, auferstehen. Auch die Sonnenscheiben gotischer Kathedrafenster oder die Darstellungen Christi als Herr des Kosmos in der Sonnenmandorla bedienen sich dieses Verherrlichungsmusters. Ein schönes Beispiel bietet das Relief an der Außenfassade des Domes San Ruffino in Assisi aus dem 12. Jahrhundert, das Franziskus von Kindheit an betrachtet und bewundert haben dürfte. Vielleicht bildete diese erhabene Darstellung des thronenden Gottessohnes als Sonne zwischen Mond und Stern(en) die Folie für seine Lobpreisung des »edlen Herrn und Bruders« (Abb. 3).

Sonnengesänge durchziehen auch – hier jedoch in säkularisierter und entmythologisierter Form – die schlagkräftigen Bilder der Werbung: ozon- und rostfrei, jung, frisch und umweltverträglich präsentieren sich die begehrlichen Objekte einer naturbewussten und naturverehrenden Käuferschicht. Das Plakat einer Autofirma übertitelt seinen Verkaufslogan mit dem Allgemeinplatz: »Ohne die Sonne gäbe es kein Leben auf der Erde.« Der daraus abzuleitende Slogan lautet: »Beten Sie sie an.« Dieses Stoßgebet an die Sonne bedarf keiner Gotteshäuser mehr. Ritualisierter Raum der Anbetung sind die stahlblaue Uferpromenade, der schmale Streifen des hellblauen Meeres, der unendliche Horizont und der lichtdurchflutete Himmelsraum. Ein Ankerpfosten gibt dem »Schiff, das kommen wird«, Halt. Altar dieser modernen Gläubigkeit, – nach Lust, Bedarf und Geld zu jeder Zeit und an jedem Ort verfügbar –, ist das neue Astra Cabrio. Es garantiert »Genuss«, und nicht nur dann und wann, sondern immer: »jede Sekunde« (Abb. 4).

Im franziskanischen »Sonnengesang« geht es auch nicht nur um Verherrlichung eines Schöpfergottes, dem sich alles Leben verdankt; eine solche Lobpreisung finden wir bereits im *Sonnengesang von Amarna*. Dieser Hymnus aus dem 14. Jahrhundert v. Chr. betonte »nicht nur die Universalität und Einzigartigkeit Gottes, sondern auch dessen liebevolle Fürsorge für alle Geschöpfe«; er forderte auf »zur Freude an der Natur und zum Genuß ihrer Schönheit«. ³ Entstanden ist er während der Regentschaft des Ketzerkönigs Echnaton ⁴, der sich mit diesem selbsterwählten Namen als »der dem Schöpfergott Aton Gefällige« auswies:

Aus dem *Sonnengesang von Amarna* ⁵:

Du erscheinst so schön im Lichtorte des Himmels,
 du lebendige Sonne, die zuerst zu leben anfing!
 Du bist aufgeleuchtet im östlichen Lichtorte
 und hast alle Lande mit deiner Schönheit erfüllt.
 Du bist schön und groß, glänzend und hoch über allen Landen.
 [...]
 Gehst du zur Rüste im westlichen Lichtorte
 so ist die Welt in Finsternis, wie im Tode.
 [...]
 Du vertreibst die Finsternis,
 sobald du deine Strahlen spendest.
 [...]

Bäume und Kräuter grünen.
 Die Vögel fliegen auf aus ihrem Neste,
 ihre Flügel erheben sich in Anbetung zu dir;
 alles Wild hüpfet auf den Füßen;
 alles was da fleucht und krecht,
 sie leben, nachdem du ihnen wieder aufgeleuchtet bist.

[...]

Wie zahlreich sind doch deine Werke;
 sie sind verborgen dem Gesichte der Menschen,
 du einziger Gott, außer dem es keinen andern gibt!
 Du hast die Erde geschaffen nach deinem Herzen,
 du einzig und allein.

[...]

Die Aton-Hymne ist spontane Poesie, inspiriert vom Schauspiel des Lebens und der Natur. Viele Attribute sind fast identisch mit denen des mittelalterlichen *Cantico* »Altissimu, mi Signore ...«. So gesehen steht der »Sonnengesang« des Franziskus durchaus in der Tradition altorientalischer Sonnengesänge.

2 Franziskus – der »neue Mensch«

Neu jedoch ist die Strahlkraft des Heiligen selber, von dem schon der große Renaissance-Dichter Dante sagte: »[...] nacque al mondo un sole«: mit Franziskus »wurde der Welt eine Sonne geboren«. Diese Metapher übersteigerte er bei der Beschreibung der Geburts- und Wirkungsstätte des Heiligen: Man solle die Stadt Assisi (= Ascesi = Aufgang) umbenennen in »Aufgang der Sonne«: »non dica Ascesi [...] ma Oriente«. ⁶

Dantes Worte bilden das Konzentrat einer Metaphernflut, derer sich alle Zeugen bedienten, wenn sie »authentisch« über Franziskus berichten wollten. Wohl ist er – rein zeitlich gesehen – noch Kind des Mittelalters: er wurde 1181/82 geboren, doch kündigt sein biographisches Handeln bereits das »Morgenrot« der Renaissance an.

Denn seine Schöpfungsutopie gebar den »neuen Menschen«, den dritten Adam. Jürgen Czaschka hat dieses Ereignis bildnerisch interpretiert; in seinem Francesco erstrahlt das Licht der Menschheit: Wie ein griechischer Kyros betritt er eine verkrustete Welt und erweckt sie zu Licht und Leben (Abb. 5).

Schon das Vorwort der so genannten *Drei-Gefährten-Legende*, die Giovanni da Ceprano wenige Jahre nach dem Tod des Heiligen aufzeichnete, wählte Bilder zwecks Verdeutlichung jener elementaren Kräfte, die von ihm und seiner Botschaft ausgingen: »Es war wie der Einzug des Frühlings in die Welt« –, »wie der Aufgang der Sonne« – : »Leuchtend wie das Frührot und wie der Morgenstern [vgl. Sirach 50, 6], ja wie die aufgehende Sonne die Welt mit glühenden Strömen des Lichts überflutet zu ihrer Fruchtbarkeit, so erschien Franz in seinem Aufbruch gleich einem neuartigen Licht. Beim Aufgang dieser Sonne lag die Welt gewissermaßen im winterlichen Frost erstarrt, in Finsternis und bar des Lebens. Sein Wort und seine Tat war wie ein schönes Leuchten: die Wahrheit strahlt, die Liebe flammt, die Tugend, vieler Verdienste Mutter, hat eine Kraft zur Weckung neuen, schöneren Lebens. Wie ein Garten mit mannigfachen fruchtbeladenen Bäumen erblühten die drei Genossenschaften, die er gründete.⁷ Welch staunenswerte Fruchtbarkeit! Es war wie der Einzug des Frühlings in die Welt.« ⁸

Roland Peter Litzenburger verdichtet das elementare Ereignis des singenden, Gott preisenden, die neue Welt erschließenden Heiligen im Bild. Das ausdrucksstarke Aquarell von 1971 mit dem Titel *Sonnengesang* zeigt eine Verschmelzung der Sonne mit dem Sänger, der wie ein Baumstamm aus der Erde herauswächst, der eins wird mit der braunen Erde und dem glühenden Himmel. Schildert Litzenburger die Einswerdung des Franziskus mit der Natur, deutet sie der brasilianische Maler Nelson Porto eschatologisch.⁹ Porto sieht *Francisco de Assis* mit den Augen des Befreiungstheologen Leonardo Boff, und er malt ihn als »Homem do Paraíso«, als »Menschen des Paradieses«. Sein Franziskus »baut am Himmel hier auf der Erde«¹⁰; dank seiner naiven Malerei erfasst er den »paradiesischen Menschen« der Legende im Bild, »unschuldig und strahlend wie am ersten Schöpfungstag«¹¹.

Diese Bilder sind glänzende Metaphern seiner inneren Strahlkraft, die weniger missionarischem Selbst- und Sendungsbewusstsein als der tiefen Demut seines Wesens entsprang. Endet doch auch sein *Cantico delle Creature* mit »... e ringratiata e serviteli cum grande umilitate«. Demut, Christuskfolge und »Ehrfurcht vor der Schöpfung« (so die Forderung Albert Schweitzers) sind Schlüsselwörter zum Verständnis der Ästhetik und Spiritualität seiner Person, letztlich auch zum Verständnis des »Sonnengesangs«.

Sucht man das Franziskus-Bildnis mit der größten »geistigen« und »geistlichen« Authentizität findet man es nicht bei Cimabue, auch nicht im Erinnerungsbild des *Sacro Speco* von Subiaco, das, da zu Lebzeiten des Franziskus entstanden, quasi als Originalbildnis gelten kann, sondern in der *Kreuzigungs-Szene* des Klosters San Marco in Florenz, das Fra Angelico da Fiesole um 1440 gemalt hat. Unter den drei Kreuzen, die sich scharf von dem einfarbigen Himmel in herrlichem Lapislazuli-Blau abheben, versammeln sich zwanzig trauernde Gläubige wie in einer »Trauersinfonie«¹², einer von ihnen ist Franziskus. Obgleich Fra Angelico Dominikaner war, hat er das Christentum gemäß Franziskus gelebt und gemalt.¹³ Wohl auch darum »erkennt« er dessen unendliche Demut als seinem Wesen immanent und kann sie, weil innerlich und geistlich nacherlebt, entsprechend wiedergeben. Vielleicht ist diese Franziskus-Darstellung wirklich »eines der schönsten Bilder des seraphischen Heiligen«, wie Beda Kleinschmidt bewundernd kommentierte¹⁴ (Abb. 6).

Die Demut des Franziskus mit den Augen Fra Angelicos zu sehen, eröffnet einen Verstehenshorizont ohne Worte. Wer bereit ist, mit seinen Augen zu sehen, möchte den Legendenerzählern glauben wollen, dass Vögel und Fische seiner Predigt lauschten, dass

6 Dante ALIGHIERI, *Die göttliche Komödie [La divina Commedia]*, Das himmlische Paradies, 11. Gesang V. 50 und 52-54: Übertragung, Einführung und Erläuterung von August VEZIN, Freiburg i. Br. 1956, 880. Warum bemüht sich Dante in seinem berühmten Versepos (1307-1321) um Sinndeutung des Franziskus? Er und Dominikus bilden die beiden tragenden Räder eines Zweigespanns zur Verteidigung der Kirche. Im Sonnenhimmel der großen Weisen preist der Dominikaner Thomas von Aquin den Ordensvater der Minoriten, Franziskus, andererseits würdigt der Franziskaner Bonaventura den hl. Dominikus, Gründer des anderen Predigerordens (XII, 106f.).

7 Das sind die Minoriten, Klarissen, Tertiären.

8 Giovanni von CEPRANO, Drei-Gefährten-Legende (1241-1246), Vorwort, hg. u. übers. von Otto KARRER, in: FRANZ VON ASSISI. *Legenden und Laude*, Zürich 1975, 29.

9 Beide Bilder leben von der Leuchtkraft der Farben. Sie sind als Farbtafeln ganzseitig wiedergegeben in: JUNG-KAISER, *Laudato si* (wie Anm. 1).

10 KAISER, *Laudato si* (wie Anm. 1), 13.

11 Franziskus habe diesen paradiesischen Zustand erreicht, weil er sich »um die Identifizierung mit dem neuen Adam Jesus Christus« bemüht habe, schreibt Leonardo BOFF in: DERS., *Francisco de Assis – Homem do Paraíso*, Petrópolis 1985. Der Titel

müßte wörtlich heißen: *Franz von Assisi – Mensch des Paradieses* und nicht: *Franz von Assisi – Die Sehnsucht nach dem Paradies* (dt.), Patmos-Verlag: Düsseldorf 1987, 97f.

12 So Jacqueline und Maurice GUILAUD, *Fra Angelico*. Das Licht der Seele. Altarbilder und Fresken des Klosters San Marco in Florenz, Stuttgart 1988, 224.

13 P. Vittorino FACCHINETTI, *Iconografia francescana*, Milano 1924, 59.

14 Beda KLEINSCHMIDT, *Sankt Franziskus von Assisi in Kunst und Legende*, Mönchengladbach 1958, 116 und 86.

sich wilde Tiere wie der Wolf von Gubbio von ihm zähmen ließen, und dies, obgleich sich keine Belege für die Tierliebe des Heiligen finden.¹⁵

Malerei und Devotionalienhandel des 19./20. Jahrhunderts haben diese Legenden hinreichend bedient, auch in unzähligen Kitschdarstellungen erschöpfend wiedergegeben. Unter der Vielzahl der Bilderfindungen gibt es nur wenige, welche der Tierliebe des Franziskus (als Spiegel seiner »Philosophie der Geschöpflichkeit«¹⁶) eine kosmologisch-religiöse Dimension verleihen. Dazu gehören Georg Schrimpf's Holzschnitt *Franz von Assisi* (1918) und *Die Vogelpredigt* des Niederländers Maurits Cornelis Escher (1922).

Indem Schrimpf den Heiligen kniend inmitten der Natur zeigt, macht er die Nähe von *humilitas* und *humus* (= lat. Demut und Erde) (be-)greifbar. Auch etymologisch ist also die »Niedrigkeit« der Magd, wie sie Maria im *Magnifikat* besingt, und diejenige des Franziskus, die derjenigen der Magd vergleichbar scheint, zu begründen.

Die Nacktheit betont seine paradisische Natürlichkeit, macht ihn den Kreaturen, den Fischen, Vögeln und Lämmchen, gleich. Der Zeigefinger ist nicht allwissend aufgerichtet, sondern weist mit leiser Geste auf ihn selbst zurück, als wolle er das »per [durch / wegen]« im »per tucte le tue creature« gleichsam unterstreichen. Wenige Andeutungen, wahrhaft »holzschnittartig« im wörtlichen Sinne, bezeugen eine schlichte und starke Innigkeit des Ausdrucks.¹⁷ Nur wenige Bilder sind diesem gleichzustellen (Abb. 7).

Die *Vogelpredigt* des Niederländers ist wesentlich herber und weniger innig. Doch strenge Botschaft und Sakralisierungstendenz werden gleichsam neutralisiert durch die fast mittelalterliche Erzählfreude, welche eine enzyklopädische Vielfalt der Fauna entfaltet, auch durch die naive Blumen-Ornamentik, die sich nicht scheut, sechsmal das gleiche stilisierte Motiv zu wiederholen. Die asketische Gestalt des Franziskus wahrt ihre persönliche Individualität, trotz Stigmata und Aureole. Fast erinnert die ernste Physiognomie mit blitzenden Äuglein an jenes äußere Erscheinungsbild, welches uns Thomas von Celano vom lebenden Franziskus übermittelt hat: »nicht sonderlich groß [...] magerer, zarter Körper mit dünnen Beinen [...] Antlitz länglich und schmal, seine Stirne flach und niedrig, seine Augen mittelgroß, schwarz und unverdorben, die Haare dunkel, die Augenbrauen wenig gewölbt, die Nase gleichmäßig, fein und gerade, die Ohren eng anliegend und klein, die Schläfen flach, die Sprache gewinnend, feurig und geistreich [...] mit heiterem Antlitz und gütigem Gesichtsausdruck«¹⁸

15 Zumindest finden sich keine Belege in seinen eigenen *Opuscula*; erst die Berichte der Lebensgefährten und Legenden sprechen von Tierliebe. Dazu Hans-Joachim WERNER, *Eins mit der Natur*: Mensch und Natur bei Franz von Assisi, Jakob Böhme, Albert Schweitzer u. Pierre Teilhard de Chardin, München 1986, 23. Vgl. Lieselotte JUNGE, *Die Tierlegenden des heiligen Franz von Assisi*, Leipzig 1932, 24: Die Vogelpredigt habe ihre christlichen und heidnischen Vorbilder (Gudrunsaage).

16 Hans-Joachim WERNER, »Untertan allem Getier und Gewürm«. Franz von Assisi und die Philosophie der Geschöpflichkeit, in: DERS., *Eins mit der Natur*: (wie Anm. 15), 13–38.

17 Oskar Maria GRAF, Brief über G. Schrimpf, in: *Das Kunstblatt* 2 (1918) 75f. Vgl. DERS., *Georg Schrimpf*.

1. Künstlerheft der Saturne, Konstanz 1919.

18 In: Cel I, 1228.

19 Die Zählung folgt jener pragmatischen Unterteilung, welche sich in der langen Rezeptionsgeschichte des *Cantico* etabliert hat. Orientiert an den litaneiartigen Anrufungen »Laudato ... « bzw. »Laudate ... « sprechen vor allem die Musiker von »Strophen«, wengleich diese Definition literarhistorisch falsch ist (vgl. die andere Zählung der historisch-kritischen Ausgabe).

20 Vgl. CELANO, *Vita secunda* (2 Cel, 213) von 1246–1247.

21 Wiedergegeben in: KLEIN-SCHMIDT, *Sankt Franziskus* (wie Anm. 14), 45 (Abb. 26). Ebenda wird auf den Entstehungsanlass verwiesen:

Es sei von dem Künstler Papst Pius X. (1903–1914) zum Geschenk gemacht worden.

22 Vgl. Paul SABATIER, *Vie de S. Francois d'Assise*, Paris 3¹⁸⁹⁴, XXXIXff. Der *Codex* enthält die meisten wichtigeren Schriften (*Opuscula*) des Franziskus, ausgenommen der *Regula non bullata*, des weiteren den Brief an einen Minister, die Fragmente aus den Werken der hl. Klara, der Brief an die Kustoden, den Brief und Segen für Bruder Leo, den Brief an die Lenker der Völker und die Paraphrase zum *Vater unser*. Eine quellenkritische Betrachtung findet man in der *Geschichte der Textüberlieferung der antiken und mittelalterlichen Literatur*, Bd. II, Zürich 1964, 335–349. Vgl. Kajetan ESSER, Die älteste Handschrift der *Opuscula* des hl. Franziskus (cod. 338 von Assisi), in: *Franziskanische Studien* 11 (1939) 120–142.

Escher positioniert seinen Franziskus als leuchtende kosmische Metapher inmitten des Baumes; er ist ihm innere Substanz und »Mitbruder« jenes Lebensraumes, der den Vögeln Heimat bedeutet (Abb. 8).

3 Der franziskanische »Sonnengesang«

Aus all diesen Bildern spricht jene »Philosophie der [Mit-]Geschöpflichkeit« (s. o.), von der jede Zeile des »Sonnengesangs« durchtränkt ist. Es ist eine Liebe zur Schönheit der Natur, des Kosmos, der Erde, der Menschen und Tiere. Es genügt der Verweis auf eine Strophe, bspw. die siebte Strophe¹⁹ zur »Schwester Mutter Erde«, um diese demütige und warm-herzige Liebe zu verstehen:

Laudato si, mi Signore, per sora nostra matre terra,
la quale ne sustenta e governa
e produce diversi fructi con coloriti flori et herba.
[Gelobt seist du, mein Herr, durch unsere Schwester Mutter Erde,
die uns erhält und lenkt
und mancherlei Früchte hervorbringt und bunte Blumen und Kräuter.]

Franziskus entdeckte die »Quelle der Herrlichkeit«, die Immanenz Gottes bereits im »Hier und Jetzt«. Seine Erde ist kein Jammertal, dem man entfliehen muss, sondern ein sinnlicher Ort voller süßer Köstlichkeiten und funkelnder Schönheiten: sie bringt herrliche »Früchte«, »bunte Blumen und Kräuter« hervor. Filmbiografien, Musicals und Trivialdarstellungen haben diese Erdverbundenheit und Naturliebe über Gebühr vermarktet.

Eben weil die Erde »Geschöpf Gottes« ist wie Mensch und Tier, ist sie uns nicht untertan, sondern wesensverwandt. Als »unsere Mutter« trägt sie uns »gütig und stark«, als »unsere Schwester« ist sie uns zärtlich vertraut und nah. Allein ihr Da-sein ist Lobpreis der Schöpfung.

Franziskus' Lobgesang ist Poesie, gesungenes Gebet und visionärer Traum von der paradiesisch-kosmischen Einheit der Schöpfung. Der es sang, kannte keine Wirklichkeitsverachtung, keine Trennung der Gefühlswelt des Menschen und der ihn umgebenden Natur, der es sang, befreite das Ich zum Du, füllte die Leere mit Sinn, verlieh dem Handeln endzeitlich göttliche Dimension.

Verfasst hat er sein *Loblied auf die Geschöpfe* 1225, als er krank in San Damiano danieder lag. Thomas von Celano schreibt: »Er dichtete das Loblied auf die Geschöpfe und feuerte [seine Gefährten] an, nach Kräften den Schöpfer zu loben.«²⁰ Dieses Loblied hat Franziskus häufig und gern gesungen und noch als Sterbender angestimmt. Die Sterbeszene hat der italienische Maler Alessandro Loverini zu gestalten versucht.²¹ Der Kranke hat sich aus seiner Strohütte, die rechts angedeutet wird, zum Gärtlein in San Damiano geschleppt und singt dort kniend, der Sonne zugewandt, die rechte Hand ans Herz gelegt, zum letzten Mal seinen »Sonnengesang«. Drei Brüder haben ihn begleitet; während ihn der eine stützt, der andere betroffen wegschaut, ist ihm der letzte kniend zugewandt. Die stille Szene gewinnt besondere Intimität durch die sorgfältig aufgereihten Blumentöpfe auf dem niedrigen Mäuerchen des Klostergartens und zugleich befreiende Weite durch den Ausblick in die umbrische Landschaft (Abb. 9).

Das früheste Autograph des »Lobgesangs der Geschöpfe« wird datiert um 1260, das heißt: Es ist zwei Generationen nach dem Tode des Heiligen entstanden.²² Die (lateinische)

Überschrift in leuchtend roter Tinte verweist auf den Beginn des »Lobgesangs der Geschöpfe«. Sie lautet auf Deutsch: »Hier beginnt das Loblied der Geschöpfe, das der selige Franziskus zum Lob und zur Ehre Gottes verfasst hat, als er bei San Damiano krank war.« Diese Aussage ist ein leicht variiertes Zitat aus der *Vita secunda* des Thomas von Celano (s. o.). Von einem späteren Besitzer dazu gekritzelt ist die Anmerkung: »Canticū fratris solis [Lobgesang des Bruders Sonne]«.

Die erste Strophe, die mit einem großen roten Initialbuchstaben »A [ltissimu]« beginnt, belässt einen Freiraum zwischen der ersten und zweiten Zeile; der dreizeilige Abstand ist durch die Schriftzeichen der Rückseite, welche durch das Pergament hindurchschimmern, leicht zu erkennen (Abb. 10). Der Freiraum lässt vermuten, dass hier offenbar eine Melodiestimme notiert werden sollte, eine Art Psalmton, der auf alle Verse anzuwenden war. Welchen jedoch der leidende Franziskus anstimmt hat, ist nicht überliefert.

4 Musikalische Deutungen des *Cantico delle Creature*

Godehard Joppich, emeritierter Professor für Gregorianischen Gesang der Frankfurter Musikhochschule, hat eine Stilkopie komponiert, die eine Art Psalmton zugrundelegt (Abb. 11). Doch – hat Franziskus wirklich in dieser Weise seinen herrlichen Lobgesang auf Gott und die Schöpfung angestimmt? Hat er nicht eher eine der volkstümlichen Laudenmelodien²³ gewählt, welche die Laienbrüder leichter mitsingen konnten? Wir wissen es nicht.

Eine Stilkopie ganz anderer Art präsentiert Carl Orffs Chorstück *Laudes creaturarum, quas fecit Beatus Franciscus ad Laudem et Honorem Dei*²⁴ von 1954: Auf dem Bordunfundament erhebt sich in großen schwingenden Bögen, fast atemlos, ohne Innehalten, der führende dreistimmige Organumsatz im Mixturstil.²⁵ Jede Melodiezeile schlägt den Bordunton erneut an: wie ein Sprungbrett intensiviert und dynamisiert er die Klangrezitationen der einzelnen Versbögen, wie ein Glockenton durchschwingt und trägt er fast das ganze Werk. Nur bei der Todesstrophe (ver-)rückt er den Orgelpunkt um einen Ganzton nach oben, lässt ihn mit der Rezitation auf gleichem Tone verschmelzen ... Ungemein wirkungsvoll sind die beiden triumphalen Klangsäulen des »Amen«. Glaubensgewiss löst sich der Septakkord in einen Spaltklang; der Effekt erinnert ein wenig an die »voix celeste« französischer Orgelregister. Die alte Konsonanz und die auflösungsbedürftige Dissonanz dienen der Wortausdeutung, werden zum »Klangleib« der Musik. Strahlend und wirkungsvoller könnte der Schluss des »Sonnengesangs« kaum leuchten (Abb. 12).²⁶

Während die romantischen oder klassizistischen Vertonungen von Franz Liszt oder Gian Francesco Malipiero die »ewige Freude« verheißende franziskanische Botschaft eher bestätigen als in Frage stellen, stehen moderne Vertonungen wie die von Sofia Gubaidulina,

23 Lauden sind Dichtungen zum Lobe Gottes oder der Heiligen. Die Blütezeit der Laudendichtung datiert später, etwa um 1260. Sie fällt damit zusammen mit dem Auftreten der ältesten Handschrift des »Sonnengesangs«. Vgl. L. OLIGER, *Nota sul cod. 338 di Assisi*, in: *Frate Francescano* 1 (1924) 182-187.

24 Dieses Werk ist das zweite Stück des *Concerto di voci* als (8stimmige) Neufassung des (4stimmigen) Chores aus dem V. Band des *Schulwerks* von Carl ORFF.

25 Das ist eine Mixturkette aus Dreiklängen und Sextakkorden über Bordunfundament.

26 Vgl. Wilhelm KELLER, Carl Orff, in: *Stilportraits der neuen Musik*. Veröffentlichungen des Instituts für Neue Musik und Musikerziehung Darmstadt, Bd. 2, Berlin 1961, 42-55, hier 43.

27 JUNG-KAISER, *Laudato si* (wie Anm. 1), 399-408.

28 Dazu Jürgen W. EINHORN, *Franziskus im Gedicht: Texte und Interpretationen deutschsprachiger Lyrik 1900-2000* (Franziskanische Forschungen 46), Kevelaer 2004.

29 Der Herausgeber übersetzt es irreführend mit »Advent«. Zitiert nach der zweisprachigen Ausgabe: Ronald S. THOMAS, *Deciduous Language/Laubbaum Sprache*, hg. u. übers. v. Kevin PERRYMAN mit einem Nachwort von Richard EXNER, Denkklingen 1998, 34f.

Alfred Schnittke oder Olivier Messiaen ihr eher distanzierend oder kontrastiv gegenüber. Zum Teil verdüstern sie eher die Szenerie als dass sie sie zum Strahlen bringen wie Carl Orff.

Diese Fassungen des »Sonnengesangs« können innerhalb des gegebenen Rahmens nicht weiter behandelt werden. Ich verweise auf umfassende Publikation *Laudato si, mi Signore per sora nostra matre terra*²⁷; auch bietet sie eine Kompositionsübersicht von 1837 bis heute.

5 Literarische Deutungen des *Cantico delle Creature*

Auch die Literatur unserer Zeit, die Werinhard Einhorn zusammengestellt hat,²⁸ kontrastiert den *Cantico* mit »Macht und Wahn«, »Verstummen«, »Mit-Leiden«, Vertrauensbruch. – Einen ungemein starken Abgesang auf die zerstörte Erde verfasste 1972 der walisische Lyriker R. S. Thomas (1913-2000) mit seinem Gedicht *The coming* [Das Kommende, Zukünftige]²⁹. Herb und direkt benannte er die Dinge und die Sachverhalte bei ihrem Namen. Die Erde ist »versengtes Land von wilder Farbe«, »das Licht brannte«; auch die Sprache droht im »Getriebe« unterzugehen. Das Gedicht beginnt fast biblisch, wie in der Genesis. Doch der blaue Planet ist »verkrustet« und »kahl«; seine göttlichen Attribute sind zerstört; »ein kahler Baum« »auf einem kahlen Hügel« »betäubte den Himmel«. Es bedarf eines langen schauenden Atems von innen und der Hoffnung darauf, dass der Sohn, der uns beobachtet, Gott bitten wird, ihn »dorthin [zu den Menschen] gehen zu lassen [let me go there]«.

[...] On a bare
hill a bare tree saddened
the sky. Many people
held out their thin arms
to it, as though waiting
for a vanished April
to return to its crossed
boughs. The son watched
them. Let me go there, he said.

[...] Auf einem kahlen
Hügel betäubte ein kahler Baum
den Himmel. Viele Menschen
streckten ihre dünne Arme
danach aus, als warteten sie
darauf, daß ein verschwundener April
zurückkehre zu seinen gekreuzten
Ästen. Der Sohn sah
ihnen zu. Laß mich dorthin gehen, sagte er.

Als passionierter Hobby-Ornithologe (»bird-watcher«) hat er das geduldige und stille Warten gelernt; »das Kommende« zeigt sich nur selten, manchmal nie. Auch der Betende muss lernen zu schauen und zu warten – »looking, waiting, watching«. Zu oft bleibt Gott schweigend, *absconditus*; endlos scheint das Warten darauf, dass Gott spricht, – »waiting for the God to speak«.

Wie der Menschensohn sähe und schaute auch Franziskus die »versengte Erde«, »beobachtete er [the son watched them]« die tiefe Sehnsucht der Menschen nach Frühling,

litt er angesichts ihres Elends, kehrte er wie der »verschwendene April zurück zu seinen gekreuzten Ästen«. Die Vision, dass seine schweigende Gestalt nach »einer langen und harten Nacht des Wachens« auf einem kleinen Hügel über der Stadt erscheinen und dem Tag Schönheit und Leben spenden würde, ist eine franziskanische. Dichterisch gestaltet hatte diese Vision bereits Gilbert Keith Chesterton in seiner wunderbaren *Franziskus-Biographie*: »Während noch Zwielicht herrschte, da erschien plötzlich eine schweigende Gestalt auf einem kleinen Hügel über der Stadt, dunkel gegen die schwindende Dunkelheit. Denn es war das Ende einer langen und harten Nacht, einer Nacht des Wachens, in der die Sterne nicht ausgeblieben waren. Sie stand mit erhobenen Händen, wie in so vielen Statuen und Bildern, und um sie war es wie ein Losbrechen von Vogelgesang, und hinter ihr war das Anbrechen des Tages.«³⁰

Sie wäre undenkbar ohne die Metaphorik der Danteschen *Commedia*: »nacque al mondo il sole« (s. o.) oder die biblische Verherrlichung des Morgensterns, mit deren Hilfe uns Giovanni da Ceprano die Auferstehung des dritten Adam, des »neuen Menschen«, seines Franziskus nahe bringen wollte (s. o.).

6 Bildnerische Deutungen des *Cantico delle Creature*

In der bildnerischen Rezeptionsgeschichte des Heiligen dominieren natürlich die Darstellungen seiner Vita, der Stigmatisierung, der Legendenerzählungen: Moderne Bildsequenzen zum »Sonnengesang« schufen Rune Miels³¹, Jürgen Czaschka und Joan Miró. Zu Czaschka und Miró seien wenige Andeutungen erlaubt.

♦ Jürgen Czaschka bezeichnete seinen *Cantico delle creature* als »Braingestormte Skizzen« (vgl. Abb. 1). Seine Intentionen erläuterte der Künstler wie folgt: »Es geht mir in dieser Serie um die Spannung zwischen Einfachheit, [Faktizität] und Utopie. Man muß den »Sonnengesang« wirklich im Original lesen, er ist nicht übersetzbar. Diese schlichte und für jeden ja wunschauslösende Präsentation des Kosmos war bereits zu Franziskus' Zeit Utopie.«³²

Die erste Strophe (»Altissimu ...«) ist als zweiteilige Komposition angelegt (Abb. 13). Im Sinne moderner Erklärungsmodelle wählt der Künstler den Urknall (»big bang«) als »Punkt o« der Weltentstehung: Im Zeitraffer erleben wir die rasende Expansion des Weltalls und der Zivilisation: Dinosaurier, Mensch, Auto, Fernsehen, Rakete ... Unbewusst zitiert er aus Michelangelos Genesis-Darstellung in der Sixtina: Gottes Finger berührt und erschafft den ersten Menschen. Sein Randkommentar zur ersten Strophe – »Big bang oder Schöpfergott, Einstein oder Francesco?« – ist eine klare Provokation.

30 Gilbert Keith CHESTERTON, *Der heilige Franziskus von Assisi*, übers. v. Jacques L. BENVENISTI, München 1927, 33.

31 Ebenda wiedergeben, 84-90.

32 Dieses und die folgenden Aussagen des Künstlers zitiert nach: Jürgen CZASCHKA, *Agnostische Annäherungen an Francesco d'Assisi*, in: JUNG-KAISER, *Laudato si* (wie Anm. 1), 262-267.

33 Joan MIRO, *El Càntic del Sol* (1975), in: JUNG-KAISER, *Laudato si* (wie Anm. 10), 389-396.

34 Übersetzt: Den mit Wunden geschmückten Seraph sieht er ans Kreuz geheftet. Von hier sind ihm bald die Wundmale Christi (gekommen?).

35 Erhard DRACHENBERG u. a., *Die mittelalterliche Glasmalerei in den Ordenskirchen und im Angermuseum zu Erfurt*, hg. INSTITUT FÜR DENKMALPFLEGE IN DER DDR, Berlin 1976, 76f. Die Autoren verweisen auf die früheste der erhaltenen italienischen Darstellungen, eine Nebenszene auf der 1235 entstandenen Franziskus-Tafel des Bonaventura Berlinghieri (in San Francesco zu Pescia), die ikono-

graphisch und kompositionell der Erfurter auffallend ähnlich sei: »in der Beschränkung auf die beiden Gestalten, der Haltung des Heiligen im Profil mit betend emporgestreckten, schon stigmatisierten Händen, die aber noch nicht, wie später, von Strahlen getroffen werden; schließlich in der Turmarchitektur zur Linken mit ornamentalem Fries (z. B. herzförmigen Blättern).«

36 Übersetzt: Herr, mache (mit) mir ein Zeichen im Guten.

Auch die »Erd-Strophe« bemüht ein Bildzitat, und zwar die *Vogelpredigt* Giotto's, die er für die Basilika von San Francesco in Assisi gemalt hat. Diese Legendenerzählung bildet einen unauflöselichen Kontrast zu den Bankentürmen Frankfurts, welche mit spezifischen Firmen-Logos, auch denen von Autofirmen, geschmückt sind. – Die »Todesstrophe« (Abb. 14) zeigt einen weiblichen Todesengel, der den sterbenden Francesco umarmt und stützt. Dazu meinte der Künstler: »Mir ging es mehr um ›la morte‹, was die deutsche Übersetzung nicht hergibt. Für mich sehr persönlich ist der weibliche Tod ein schönes Bild, nicht so gnadenlos wie der Sensenmann bei uns oder der Hades bei den Griechen. Ich finde es einfach faszinierend, dass man den Tod auch als Frau sehen kann. Auch hier kommentiere ich die Überwindung des zweiten Todes, die Auferstehung – ich gestehe, etwas humoristisch, da von unten gesehen – durch ein Zitat, und zwar die *Himmelfahrt* aus dem Isenheimer Altar von Mathias Grünewald.«

♦ Das Künstlerbuch *Càntic del Sol* des spanischen Malers Joan Miró (1893-1983) erschien 1975. Alle Druckbögen sind in der von mir herausgegebenen Publikation zum »Sonnengesang« erstmalig in Gänze veröffentlicht und beschrieben worden. Sie schwarz-weiß wiederzugeben, wäre unsinnig, zumal die 35 abstrakten Bilderfindungen ebenda einzusehen sind.³³ Ihnen ist der franziskanische »Sonnengesang« in Katalanisch beigefügt; leider weist die Übersetzung Übertragungsfehler auf, die zum Teil auch sinnverändernd sind. Die auffälligsten sind: In den Strophen 2-8 wird das verbindliche Possessivpronomen in »mein Herr« eliminiert; es erscheint erst in den letzten beiden Strophen, auf deren bildnerische Übertragung Miró jedoch verzichtet hat. Im Lobpreis der »Mutter« (Strophe 7) entfällt die Attributierung »Schwester«; der »heiligste Wille« (Strophe 9) wird mit »*Tes santas voluntats*« übersetzt und damit als handelnde Urkraft entwertet, und die essentielle Schlusszeile, die dazu auffordert, Gott »mit großer Demut« zu dienen, da die göttliche Gnade nur dem Demütigen zuteil wird (Strophe 10), spricht reduziert von »einer« Demut: »*una gran humilitat*«.

Miró geht es nicht um den franziskanischen *Càntico*, sondern nur um den Lobpreis der Gestirne und Elemente. Die schöpfungstheologische, die christologische und die eschatologische Dimension, die sich aus den ersten und letzten Strophen des Hymnus ergeben, bleiben bildnerisch ausgespart. Ich brauche nicht zu erklären, was das bedeutet.

♦ Um meine Argumentation abzurunden, bedarf es also eines kontrastiven Schlussbildes. Das 1230 entstandene Chorfenster der Erfurter Barfüßerkirche ist die älteste Glasmalerei mit Franziskus-Darstellungen diesseits der Alpen. Schon das ursprüngliche Bildkonzept suchte eine Parallelisierung der Lebensstationen des Heiligen mit dem des Gekreuzigten. Vollständig erhalten sind nur noch zwei Fenster, darunter das Rundmedaillon (Abb. 15), welches von einem kunstvoll mäandrierenden Schriftband umrahmt wird. Dieses zitiert das Ereignis der Stigmatisation:

+ PLAGIS · DISTINCTUM · SERAPHIN · UIDET · IN · CRUCE · UINCTVM +
+ EX · HINC · SVNT · ISTI · MOX · INOITA · STIGMATA · XPRISTI · +³⁴

Das leuchtende Gelb des Schriftbandes wiederholt sich in den Nimben der beiden Handlungsträger, im Altarkubus und Kirchraum. Anwesend sind nur Seraph und Franziskus; der vermeintliche »Zeuge« des Geschehens: Bruder Leo, auf den spätere Darstellungen kaum verzichten, fehlt.³⁵ Hinter der Franziskuszene öffnet sich ein zweiter, »metaphysischer« Raum: der Himmel, überirdisch verziert mit kostbarem Rankenschmuck. Ungewöhnlich ist die Wiedergabe mit aufgeschlagener Bibel:

+ D[OMI]NE · FAC · MECU[M] · SIGNV[M] · IN · BONO +³⁶

Es ist die »Tatkraft« des Bibelwortes, aus der sich die Christus-Nachfolge ableitet. Sie ist auch der Impuls zur Lobpreisung des »Altissimu«, zum franziskanischen *Càntico delle Creature*.

Abbildungen

Abb. 1

Jürgen CZASCHKA,
 »Sonnenstrophe« aus den
 »braingestormten Skizzen«
 zum *Cantico delle creature ossia*
Cantico di Frate sole (2001),
 Blatt 3. Zeichnung (im Besitz der Verf.).

Abb. 2

Plakat zur Konstantin-Ausstellung
 Trier 2007
 (Werbung im Internet, in der Presse).

Abb. 3

Relief der Fassade von San Ruffino in Assisi
 (12. Jh.).

Abb. 4

Ehemaliges Werbeplakat
 der Autoindustrie
 (Wiedergabe für den Symposionsbericht
 mit freundlicher Erlaubnis
 der Adam Opel AG).

Abb. 5

Jürgen CZASCHKA,
Francesco tritt nackt aus dem Block
der Gesellschaft heraus,
 Kupferstich 2001 (im Besitz der Verf.).

Abb. 6

FRA ANGELICO DA FIESOLE (1387-1455),
 Ausschnitt aus der *Kreuzigung*.
 Fresko im Kapitelsaal des Klosters
 San Marco in Florenz.

Abb. 7

Georg SCHRIMPF (1889-1938),
Franz von Assisi (Holzschnitt von 1918).
 Abb. in: Wolfgang STORCH,
Georg Schrimpf und Maria Uhden.
 Leben und Werk, Berlin 1985,
 (ebd. Abb. 64) S. 235.

Abb. 8

Maurits Cornelis ESCHER,
St. Franziskus. Die Vogelpredigt.
 Holzschnitt, 509x307 (1922).
 Abb. in: J. L. LOCHER,
Leben und Werk M.C.Escher.
 Mit dem Gesamtverzeichnis des
 graphischen Werks,
 Amsterdam 1984 (Kat. Nr. 89, S. 201).

Abb. 9

Alessandro LOVERINI,
Der letzte Gesang des heiligen Franziskus
(In San Damian).
 Wiedergegeben in: Beda KLEINSCHMIDT,
Sankt Franziskus von Assisi
in Kunst und Legende,
 München-Gladbach 1958, Abb. 26 auf S. 45.
 Ebenda wird auf den Entstehungsanlass
 verwiesen: Der Künstler habe es Papst Pius X.
 (1903-1914) zum Geschenk gemacht.

Abb. 10

Faksimile der Handschrift
 des Lobgesangs der Geschöpfe.
 Aus dem Codex 338
 (aufbewahrt im Archiv des »Sacro convento
 dei francescani di Assisi«).

Abb. 11 (= Notenbeispiel 1)

Godehard JOPPICH,
Der Sonnengesang (Beginn).

Abb. 12 (= Notenbeispiel 2)

Carl ORFF,
Laudes creaturarum (Schluss).

Abb. 13-14

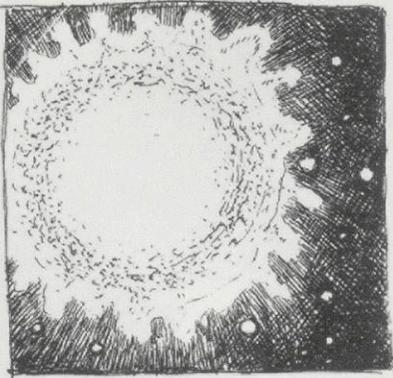
Jürgen CZASCHKA,
Cantico delle creature (wie Abb. 1).

Abb. 15

Chorfenster der Erfurter Barfüßer Kirche
 (dazu: Erhard DRACHENBERG u.a.,
Die mittelalterliche Glasmalerei in den
Ordenskirchen und im Angermuseum
zu Erfurt, Berlin 1976, 76f.).



Laudate in mi figura cum tucte
de tunc creature
specialmente messor lo frate Sole
lo quale como et allumini
noi per lui
et ellu i bellu e radiante
cum grande splendore
de te altissimo porta significatio.



3/50

Capella
2001

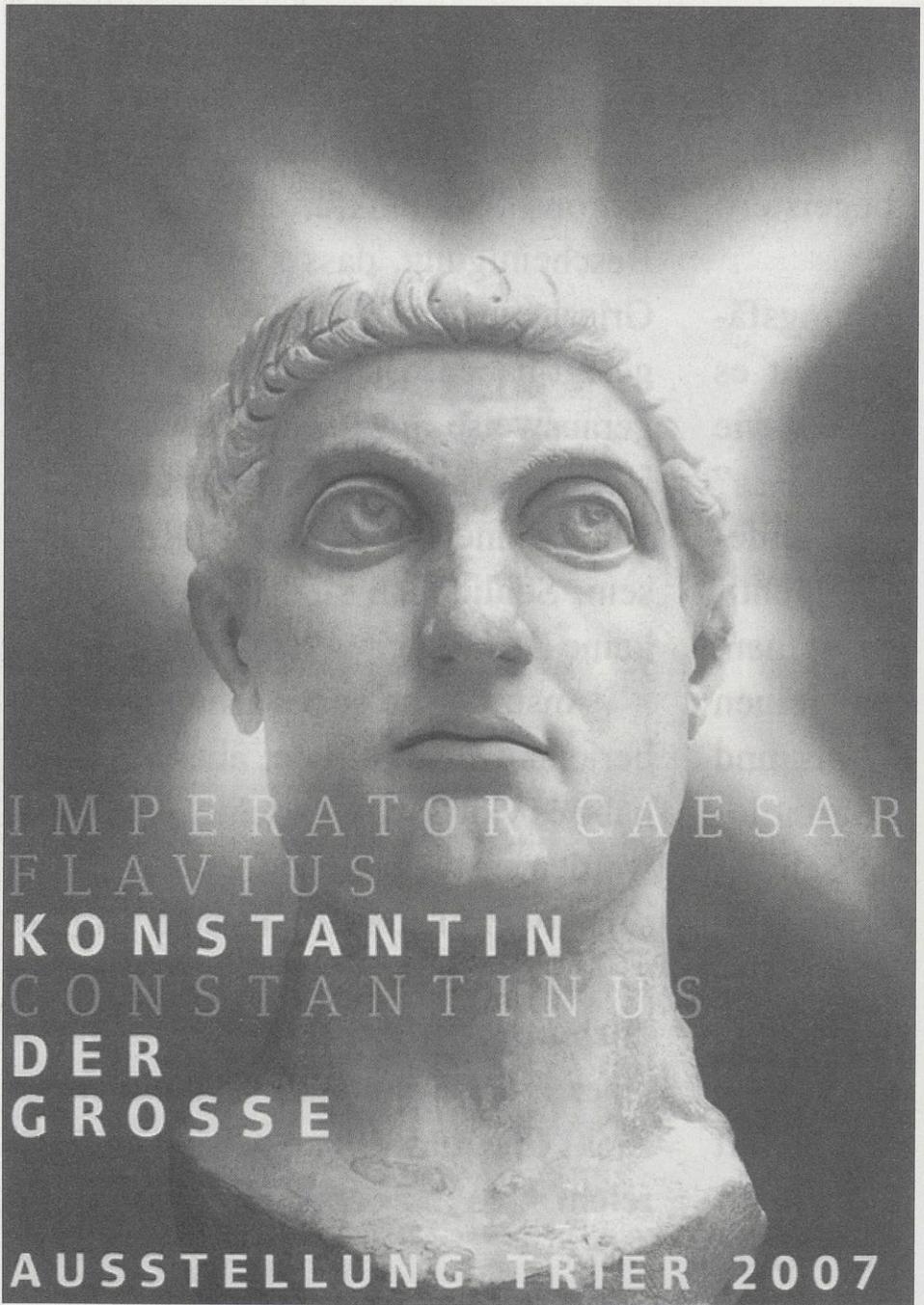


Abb. 2

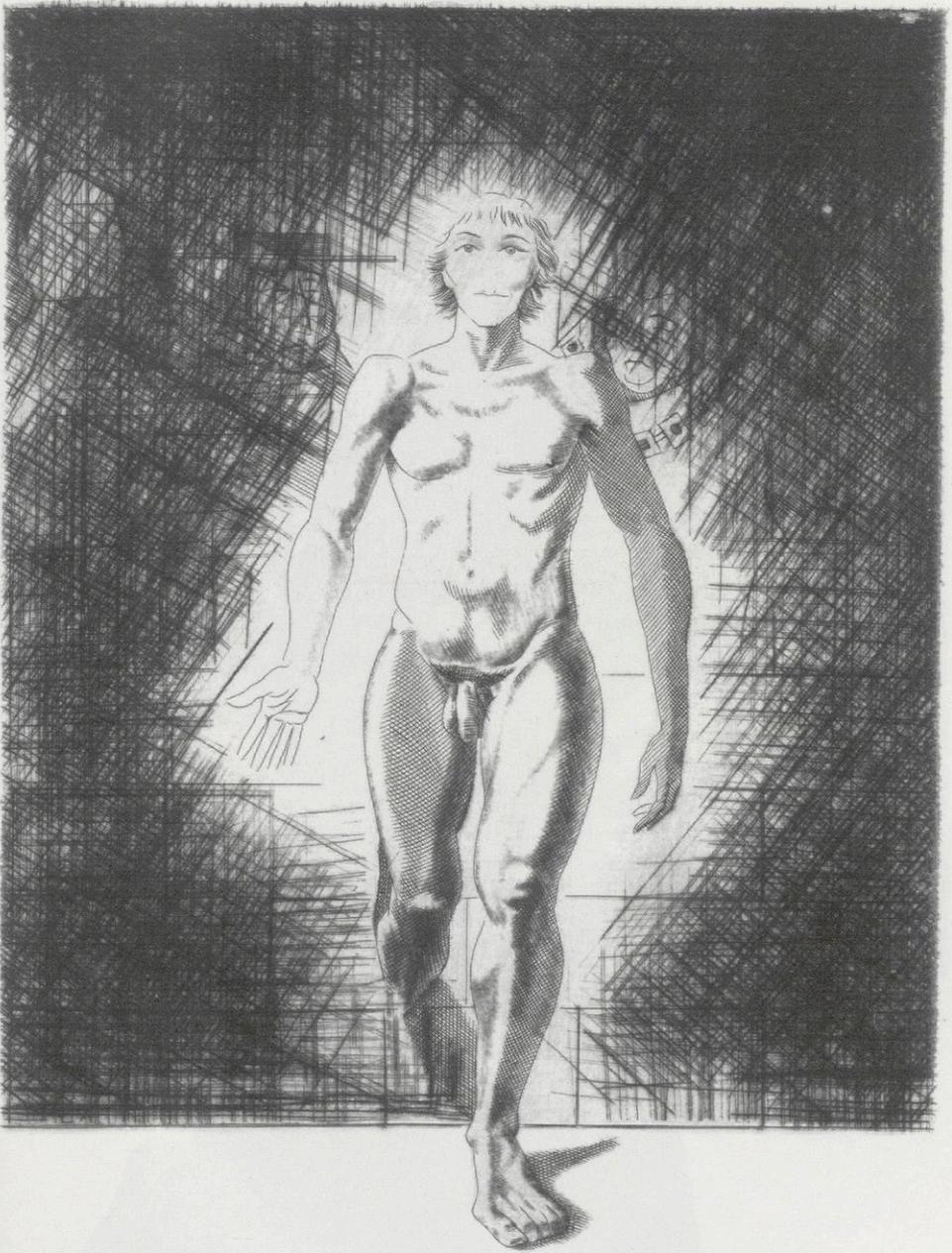


Abb. 3

Ohne die Sonne gäbe es kein Leben auf der Erde.
Beten Sie sie an.



Das neue Astra Cabrio. Genießen Sie jede Sekunde. OPEL



3/10

Francesco ruotari di Gualdi rafi

Ceppita
2009



Abb. 6



Abb. 7



Abb. 8



31
22 33

In p[ro]p[ri]o laude creaturay q[ui]s fecit beat[us]
frat[er] ad laude[m] & honore[m] dei. cu[m] ecc[lesi]a firm[us] ap[osto]l[us]
s[an]c[t]i d[omi]n[us] manu[m].

M

l[ati]ssimu[m] omnipotent[is] boni signore. tue

sol[us] laude la gloria el honore & omne
Ad te solo altissimo se
Konfano. & nullu homo
ene dignu te m[er]itare.
benedictione.

de Thoma a Ca
lano pag 263.
v[er]o sol[us] unam
p[ro]p[ri]e d[omi]n[us]
in d[omi]n[us] d[omi]n[us]
neque h[ab]ere
de[us] f[aci]t
ed in ultimis
diebus vite.
(pag 266.)

Abb. 10

DER SONNENGESANG

Höchster, allmächtiger, guter Herr, Dein ist das Lob, der Ruhm, die Ehre
 und alle Benedigung: nur Dir, Höchster, gebühren sie, und kein Mensch
 ist würdig, Dich auch nur zu nennen. [R. Sei gelobt, mein Herr!]

GELOBT seist Du, mein Herr, mit allen Deinen Geschöpfen, vornehmlich
 mit der edlen Herrin, Schwester Sonne, die uns den Tag schenkt und das Licht.
 (Und) schön ist sie und strahlend in grossem Glanze: Dein Sinnbild, du Allerhöchster! [R. Sei gelobt, mein Herr!]

GELOBT seist Du, mein Herr, durch Bruder Mond und die Sterne; am Himmel
 schufst Du sie leuchtend und kostbar und schön. [R. Sei gelobt, mein Herr!]

a t. molto estatico

f Lau-da-te e be-ne-di-ce-te lu mi Si-gno-re e ren-gra-tia-te e ser-vi-te a Lui
 Ah

f Lau-da-te e be-ne-di-ce-te lu mi Si-gno-re e ren-gra-tia-te e ser-vi-te a Lui
 Ah

Largo

pp cum gran-de hu-mi-li-ta-te. A - men.
 A - men.
pp cum gran-de hu-mi-li-ta-te. A - men.
 A - men.
 A - men.

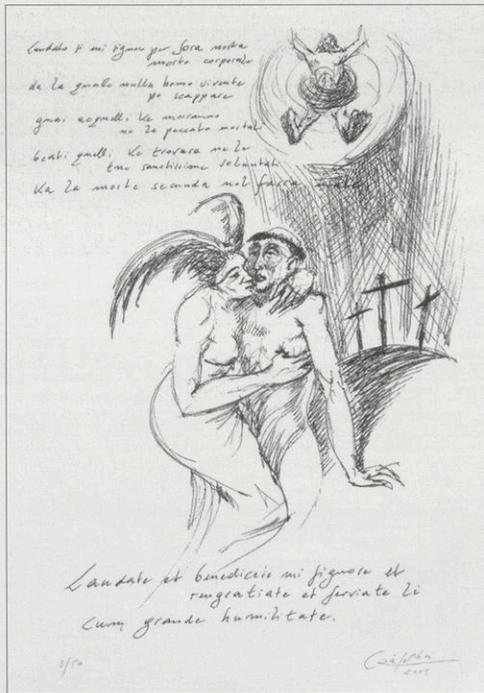
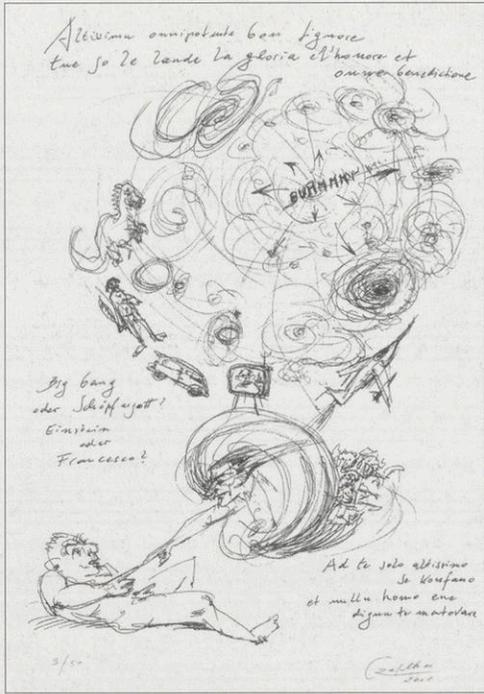


Abb. 13 | Abb. 14



Zusammenfassung

Der *Cantico delle creature*, irrtümlich als »Sonnengesang« überliefert, ist nicht nur eine der ältesten italienischen Dichtungen, sondern das einzige opusculum, von dem gewiss ist, dass es Franz von Assisi im *Volgare* seiner umbrischen Heimat gedichtet hat. Obgleich in der Tradition altägyptischer und römischer »Sonnengesänge« stehend, ist seine »ganzheitliche« Sichtweise modern zu nennen. Es ist ein Hymnus auf die Schönheit einer Gott gewollten Schöpfung und das Bekenntnis »eines paradiesischen Menschen«: Es befreit den Menschen zu sich selbst, lehrt ihn seine Natur und Umwelt – die Menschen, Tiere, Gestirne, auch die Erde – als seine Mitgeschöpfe erkennen und lieben. Darum inspirierte es Gläubige, Glaubensuchende, Dichter, Musiker und Bildende Künstler vom Mittelalter bis heute.

Summary

The *Cantico delle creature*, the »Canticle of the Sun« according to erroneous tradition, is not only one of the oldest Italian poetic works but the only opusculum, of which it is known that Francis of Assisi has written it in the »volgare« of his Umbrian native country. Albeit being in the tradition of ancient Egyptian and Roman »Canticles of the Sun«, its holistic perception can be called modern. It is a hymn on the beauty of a creation intended by God and the confession of »man in paradise«: It frees man to himself, teaches him to recognize and love his nature and environment – all human beings, animals, stars, the earth as well – as his fellow creatures. Therefore the Canticle has inspired believers, searchers of belief, poets, musicians and visual artists from mediaeval times until today.

Sumario

El *Cantico delle creature*, común y erroneamente conocido como »Canto al sol«, no es sólo una de las más antiguas poesías en italiano, sino el único opusculum del que sabemos con certeza que ha sido escrito por Francisco de Asís en la lengua vulgar de su tierra de Umbria. Aunque está en la tradición de los »Cantos al sol« de los egipcios y los romanos, su visión de »conjunto« es moderna. Es un himno a la belleza de una creación querida por Dios y la confesión de un »hombre paradisiaco«: libra al hombre de sí mismo, le enseña a reconocer y amar a su naturaleza y su mundo circundante – los hombres, los animales, los astros, también la tierra – como otras criaturas. Por ello, el *Cantico delle creature* ha inspirado a creyentes, buscadores de la fe, poetas, músicos y artistas plásticos desde la Edad Media hasta ahora.

Clara – Elisabeth – Agnes

Frauen deuten die Franziskanische Armut im gesellschaftspolitischen Kontext

von Ulrich Zankanella OFM

Die Diskussion um die europäische Verfassung bringt die christlichen Wurzeln des Kontinents neu ins Gespräch. Soweit es den mediterranen Raum, West- und Mitteleuropa betrifft, werden die großen Denker und Dichter genannt, die ausgehend vom römischen Erbe »Europas« Wertesystem geprägt haben: Augustinus von Hippo, Svetonius, Thomas von Aquin, Dante Alighieri, Immanuel Kant. Dazu kommen einige weniger literarisch als pragmatisch wirkende Gestalten: Benedikt von Nursia, Franz von Assisi, Erasmus von Rotterdam, Melanchthon, nicht zuletzt Martin Luther. Waren nur Männer prägend für Europas Werthaltungen?

Natürlich waren in Kirche und Reich die Männer die Platzhirsche in den Positionen der Macht. Gesellschaftsverändernd und wertinnovativ waren aber auch Frauen.

Gerade die franziskanische Bewegung – eingebettet in die bürgerliche Armutsbewegung des ausgehenden Mittelalters – erhielt wesentliche Impulse von Frauen; Impulse, die nicht nur Relevanz in der Mystik und Frömmigkeitsgeschichte, sondern auch in gesellschaftspolitischen Werthaltungen zeigen.

Die gesellschaftsverändernde Kraft der Kirche lag und liegt ja nicht nur im zentralen Lehramt. Lehramt, wissenschaftliche Theologie und Kirchenrecht sind sicher das Rückgrat der Kirche. Daneben stehen Werthaltungen, die weithin wahrnehmbar

an der Peripherie gelebt werden und als *body-language* der Kirche genauso – ja im Einzelfall noch mehr – wahrgenommen werden. Man denke z.B. im 20. Jh. an Maximilian Kolbe oder an Mutter Teresa von Kalkutta.

So wird auch das erste Jahrhundert der franziskanischen Bewegung nicht nur geprägt von Männergestalten wie Franz von Assisi, Antonius von Padua, Bonaventura von Bagnoreggio. Daneben, und für den Wertindex der spätmittelalterlichen Gesellschaft durchaus ebenbürtig, steht ein Dreigestirn franziskanisch geprägter Frauen, das aus heutiger Sicht durchaus nötige Korrekturen am Menschenbild in der Kirche und in der Gesellschaft anbringt. Nicht so sehr ihre Schriften, sondern ihre Lebenshaltungen tragen geharnischte Kritik und Innovation in Kirche und Gesellschaft hinein.

So lohnt es sich, Clara von Assisi, Elisabeth von Thüringen und Agnes von Prag von ihrer gesellschaftspolitischen Wirkung her zu betrachten. Dabei bleibt ihr Ruhm und Status als verehrungswürdige Heilige und »treue Töchter der heiligen Römischen Kirche« ungemindert und unberührt. Weil aber heilige Personen in besonderem Maß ein wesentliches Element der *body-language* der Kirche sind, ist der Blick auf ihre gesellschaftsverändernd wirkenden Haltungen von Interesse und Bedeutung.

1

Clara von Assisi: Ringens um einen weiblichen Weg der Nachfolge Christi

Die gängige Literatur pflegt das Bild der hl. Clara als die »kleine Pflanze des hl. Vaters Franziskus«. Clara sucht sicher im Umfeld und zunächst auch unter Anleitung des Franz von Assisi ihren geistlichen Weg der Nachfolge Christi. Das geistliche Naheverhältnis wird von den Brüdern so hoch geschätzt, dass sie nach dem Tod des Heiligen als authentische Interpretin seiner Absichten befragt wird. Ihr Denken ist aber streckenweise durchaus eigenständig und auf mehreren Feldern innovativ: In ihrem Briefwechsel mit Agnes von Prag trägt sie neue Bilder in die mystische Sprache und Literatur, die den Weg der Nachfolge und die Nähe zu Christus in durchaus weiblicher Annäherung beschreiben. Es ist in der Tat eine neue Bilderwelt für die Beschreibung der Gottes- und Christusnähe, eine Bilderwelt von geistlicher und literarischer Tiefe.

Der erste Brief an Agnes birgt eine Betrachtung der Armut, in der die Bilder der Evangelien neu gruppiert und neu gedeutet werden (1. Br Agn 23-30). Der zweite Brief bringt eine Christusbetrachtung in sehr individueller fraulicher Annäherung, wobei die vergangene Periode der Brautwerbung um Agnes einbezogen wird. Die Spiegelmystik des dritten und vierten Briefes an Agnes ist getragen von persönlicher Emotion, welche die Verheißung des Himmels geradezu inkarniert.

Daneben steht eine andere, weniger poetische und streitbare Clara, die unbeirrbar und unnachgiebig ein Leben lang mit den Kardinälen und Päpsten um die neue Form des Lebens in der Nachfolge Christi ringt. Es lohnt sich, auch diese Facette ihrer Persönlichkeit zu betrachten.

Die anfängliche Lebensform der hl. Clara und ihrer ersten Gefährtinnen wird der Lebensform der damals in Mittelitalien verbreiteten Reclusen ähnlich gewesen sein:

Frauen, die einzeln oder in kleinen Gruppen den Weg der Nachfolge Christi gingen.

Für das Mittelalter ist schon dies bemerkenswert: auch eine Frau kann die Nachfolge des männlichen Christus antreten. Mitgestaltend ist dabei von Anfang an der Weg des Franziskus von Assisi, der auch eine frühe »forma vitae« für Clara und ihre ersten Schwestern niederlegt.

In ca. zwanzig Jahren (1213 bis 1238) wächst die Zahl der Schwestern stetig. Sie wohnen nicht nur in San Damiano, sondern auch in Florenz und anderen Städten. Um 1250 gibt es schon 115 Klarissenklöster in Italien. Auch in Deutschland und Böhmen entstehen die ersten Konvente. Die offizielle Kirche sieht daher die Notwendigkeit einer Regelung im Rahmen der bestehenden Rechtsordnung für religiöse Gemeinschaften. Da es nach Kanon 13 des IV. Laterankonzils keine neuen Ordensregeln geben darf, schreibt Kardinal Hugolin – der spätere Papst Gregor IX., ein Freund und Berater des hl. Franziskus – 1238 eine »Regel« (eher Konstitutionen im heutigen Verständnis) auf der Basis der Regel des hl. Benedikt.

Clara und die Schwestern empfinden diese »Regel« als Reglementierung, als eine Fremdbestimmung, die vom Weg des Evangeliums abweicht, wie ihn Franz von Assisi vorgelebt hat. Sie weigern sich u. a. die Eigentumsbestimmungen anzuerkennen, die kollektives Eigentum der Gemeinschaft in Mobilien und Immobilien vorsehen.

Es beginnt ein zähes Ringen zwischen der armen Frau in San Damiano und dem Heiligen Stuhl. Erst nach wiederholten Versuchen der »Bändigung« und Integration in bestehende Lebensmodelle von Frauengemeinschaften (Abteien oder Damenstiften vergleichbar) erhält Clara kurz vor ihrem Tod durch den Kardinalprotektor Rainald eine schriftliche Genehmigung der besitzlosen Lebensweise ihrer Gemeinschaft (*Quia vos* vom 16. September 1252). Damit nicht zufrieden, drängt sie auf den Besuch des Papstes (Innozenz IV.), der ihr

noch an ihrem Sterbebett persönlich ihre Lebensweise bestätigt. In der Bulle *Solet annuere* vom 9. August 1253 geschieht die Bestätigung auch schriftlich.

Sogar in der Heiligsprechungsbulle (26. September 1255) wird dieses Ringen erwähnt und auf bemerkenswerte Weise positiv gesehen: »Auch konnte sie durch keinerlei Zureden dazu gebracht werden, dass ihr Kloster einen Besitz habe, obwohl unser Vorgänger, Papst Gregor seligen Angedenkens, auf viel Wohltun gegen dieses Kloster fromm bedacht, ihr gerne zum Unterhalt ihrer Schwestern ausreichenden und angemessenen Besitz zuweisen wollte« (Heiligsprechungsbulle Nr. 17).

Wie sehr Clara davon bewegt war, lesen wir in ihrem 2. Brief an Agnes von Prag: »Um aber auf dem Weg der Gebote umso sicherer zu gehen, befolge den Rat unseres ehrwürdigen Vaters, unseres Bruders des Generalministers; seinen Rat ziehe den Ratschlägen anderer vor und halte ihn für teurer als jedes Geschenk. Wenn Dir aber jemand etwas anderes einreden würde, das deiner Vollkommenheit hinderlich wäre, wengleich Du ihm Verehrung schuldig wärest, befolge dennoch seinen Rat nicht! Vielmehr umfange den armen Christus als arme Jungfrau« (2. Br Agn 15-18).

Wozu diese Retrospektive? Haben doch die Schwestern der hl. Clara heute in all ihren Gruppierungen, wie andere Ordensgemeinschaften auch, als Gemeinschaft Besitz an Mobilien und Immobilien?

Im Kontext der mittelalterlichen Gesellschaftsordnung hatten die Töchter aus den Familien des Adels die Rolle der »Familienförderer«: Durch ihre Verheiratung sollten Besitz, Ansehen und Macht der Familie gemehrt werden. Die Basis der Macht war damals der Landbesitz. »Gute Partien« brachten der Familie des Bräutigams Ländereien und die Bewohner der Dörfer als Arbeitskräfte mit in die Ehe.

Auch die wirtschaftliche Unabhängigkeit von Klöstern und Stiften wurde durch den Grundbesitz gesichert. Mit dem Grund

und Boden wurden auch die Bewohner der Liegenschaften in den Dienst der Klöster gestellt. Die Besitzer, in diesem Fall die Klöster, hatten den Lebensunterhalt zu garantieren, die »Untertanen« hatten für die Besitzer zu arbeiten.

Die Besitzverweigerung Claras hatte also nicht nur besitzrechtliche Konsequenzen für ihren Orden. Folge der franziskanisch-clarianischen Besitzverweigerung war auch eine neue Bewertung des Individuums, das auf den Besitzungen lebte: es war de facto die Verneinung der Leibeigenschaft und die Anerkennung der von Gott gegebenen Würde des einzelnen Menschen, soweit es die »Untertanen«, die »Leibeigenen«, als Bewohner der Liegenschaften betraf.

Das Ringen Claras um den eigenen Weg der Nachfolge Christi erstritt den Frauen im kirchlichen Denken und Rechtsgefüge eine neue Position. Die Mystikerinnen des 13. und frühen 14. Jahrhunderts – die durchaus auch kirchen- oder zumindest hierarchiekritisches Profil zeigten – wären ohne diese Vorkämpferin schwer denkbar: Margarita von Cortona (1247-1297), Angela von Foligno (1248-1309), Birgitta von Schweden (1303-1373) und nicht zuletzt Catharina von Siena (1347-1380), die es sogar wagt, dem Papst die Sünden seiner Kardinäle vorzuhalten und die Rückkehr des Papstes von Avignon nach Rom zu fordern.

2

Elisabeth von Ungarn / Thüringen:

»Der Herr Kranke«

Elisabeth erfährt das Schicksal der »Königskinder«. Soweit diese nicht Thronfolger waren, dienten sie natürlich der Machtpolitik der Familie. So wird auch die Tochter des Arpadenkönigs Andreas II. schon mit 4 Jahren – unter Vermittlung von Papst Innozenz III. – mit Hermann, dem elfjährigen Sohn des Landgrafen von Thüringen verlobt und zur Erziehung aus Ungarn nach Thüringen verschickt. Fünf Jahre später –

Elisabeth ist neun Jahre alt – stirbt der avisierter Bräutigam. Eine Zeit des Wartens und der Ungewissheit ist die Folge. Kann man die Tochter des Ungarnkönigs einfach »zurückgeben«?

Elisabeth hat Glück. Ludwig, der jüngere Bruder, der inzwischen Erbe und Regentschaft angetreten hat, mag sie und heiratet sie, als sie gerade 14 Jahre alt ist. Die Ehe der beiden scheint überaus glücklich gewesen zu sein. Elisabeth gebiert nicht nur drei Kinder, sie hat auch – wie die Legenden berichten – einen überaus verständnisvollen, frommen und toleranten Ehegatten, der ihre Mildtätigkeit zu den Armen unterstützt und gegenüber der Verwandtschaft und der höfischen Umgebung verteidigt.

Als Elisabeth noch nicht zwanzig ist, folgt der Gatte dem Aufruf zum Kreuzzug und stirbt noch in Italien an einer Seuche. Die junge Witwe muss mit ihren Kindern die Wartburg verlassen und zieht zu ihrem bischöflichen Onkel nach Bamberg. Alle Vermittlungsbemühungen für eine neue Heirat – selbst mit dem Kaiser Friedrich II. – weist sie zurück. Ihr Witwengut, das ihr Schwager erst nach Intervention des Papstes herausgibt, bringt sie in Marburg in die Stiftung eines Hospitals ein. Selbst besitzlos, arbeitet sie bis an ihr eigenes Lebensende in diesem Hospital. Sie stirbt im Alter von 24 Jahren im Jahr 1231.

Christusnachfolge ist der Motor für die entscheidenden Schritte Elisabeths. Die Gerichtsszene (Mt 25) und das Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10) machen klar, dass sich Gottesbeziehung auch in den Beziehungen zum Nächsten realisieren muss, denn es gibt keinen anderen Weg in den Himmel als den über die Erde.

Die sozialen Beziehungen werden damit in einen eschatologischen Kontext gestellt. In der Konsequenz betet Elisabeth nicht nur für die Kranken, sondern hilft ihnen konkret in einem Schritt der radikalen Gleichstellung, der jedes Privileg adeliger Geburt verneint.

Wiederum steht neben der persönlichen Frömmigkeit und dem Willen zur Christuskirche die Frage der Wirkung auf das Umfeld. Einfache und vor allem schmutzige Arbeit war in hochadeligen Kreisen verpönt. Mit den Erfahrungen der Kreuzfahrer in Palästina und der gleichzeitigen bürgerlichen Armutsbewegung erwacht aber quer durch Europa der Gedanke des ritterlichen Samaritertums. Ritterorden blühen auf: ihre Aufgabe wird nicht nur in der Verteidigung des Glaubens, sondern auch in der tätigen Nächstenliebe – vor allem an Pilgern – gesehen. Hospitaliter, in der Folge Malteser (katholisch) und Johanniter (heute protestantisch) nehmen sich der Kranken an. Auch der Deutsche Orden (Ordo Teutonicus) gründet Hospize und Hospitäler.

Elisabeth, die an einer solchen Hospitalstiftung des Deutschen Ordens in Marburg wesentlich beteiligt ist, wird nicht zuletzt durch ihren frühen Tod und die baldige Heiligsprechung zu einer Leitfigur adeliger Frauen. Natürlich gab es schon vor ihr wohlthätige Stiftungen aus dem Engagement adeliger Frauen, z. B. Hedwig von Schlesiens. Der Schritt einer Königstochter in die direkte Krankenpflege aber war ein Novum.

Die Leitfigur des »der Herr Kranke«, den man um Christi willen pflegt, rückt damit ins Denken des ritterlichen Adels. Die Würde des »Herrn Kranken« wird damit neu gesehen und wird für das Engagement der Ritterorden über Jahrhunderte ein Ziel, das z. B. der Souveräne Malteser Ritterorden und die Johanniter noch heute auf ihre Fahnen geschrieben haben.

Der radikale Schritt Elisabeths macht aber auch die Menschenwürde derer bewusst, die für die Gesellschaft nicht mehr als Produktivkraft nützlich sind. Siehe und schwerkranke Menschen konnten damals kaum auf Heilung hoffen. Hier betreut Elisabeth Leben in seiner vergehenden Form, das Pflege, Zuwendung und Rücksicht braucht. Ein Ausrufezeichen auch in unserer globalisierten Gesellschaft, die dem

Einzelmenschen gegenüber utilitaristisch denkt, kalkuliert und die Personen entsprechend wertet – oder abwertet.

3

Agnes von Prag

Wer die Stadt Prag kennt, kann schon anhand des Höhenunterschiedes ermessen, wie groß der Schritt der Tochter Königs Ottokar I. war, die vom Hradschin, dem Prager Burgberg, herunterstieg in die Niederung der Moldauschleife, die heute *na Františku* genannt wird, um als Klarissin zu leben.

Auch sie erlebt das Schicksal der »Königskinder«: Gleich vier potentielle Bräutigame begleiten sie in ihrer Jugend: 1205 geboren, wird sie mit drei Jahren nach Schlesien geschickt, als »Braut« des Prinzen Boleslaus, der aber stirbt. Ein Jahr später schickt sie der Vater an den Wiener Hof des Babenbergers Leopold IV., um sie auf eine königliche Hochzeit höfisch vorbereiten zu lassen. Der Deutsche König Heinrich VII. (Sohn Kaiser Friedrich II.) soll vermittelt werden. Die Politik spielt es aber anders, der Plan misslingt. Danach kommt der König von England, Heinrich III., als potentieller Bräutigam ins Gespräch. Schließlich fragt sogar Kaiser Friedrich II. an.

Nach den ersten fehlgeschlagenen politischen Hochzeitsversuchen weist Agnes alle weiteren Angebote zurück. Sie will allein »dem himmlischen Bräutigam« gehören. Wie ihre Tante Elisabeth von Ungarn/Thüringen stiftet auch sie 1233 mit ihrem Erbe ein Armenhospital in der Bannmeile der königlichen Residenzstadt Prag. Ihr Bruder gibt ihr eine reiche Dotation für das Hospital, für ein Kloster der Klarissen und ein Kloster der Minderbrüder mit den dazugehörigen Kirchen.

Die Königstochter wird eine arme Frau, sie wird Klarissin. Sie lebt mit ihren Gefährtinnen nach der Regel und dem Vorbild der »Armen Frauen von San Damiano« und steht im Briefwechsel mit Clara von Assisi.

Auch Agnes erhält das »Privileg der Armut«, wie es Clara für ihre Schwestern in San Damiano erbeten hat.

Der gesellschaftspolitische Eklat, den dieser Schritt bewirkt, lässt sich auch ablesen an der Geschichte der Pflegebruderschaft, der Agnes die Sorge für das Hospital überträgt.

1228 waren die ersten Minderbrüder nach Prag gekommen. Agnes selbst ist vom franziskanischen Weg der Nachfolge begeistert. Die Laienbruderschaft, der das Hospital übertragen wird, gleicht bei ihrer Gründung in Aufgabenstellung und Ausrichtung der franziskanischen Laienbewegung, dem »Dritten Orden des hl. Franziskus«. Mit der päpstlichen Anerkennung durch Gregor IX. erhält sie aber schon 1237 die Ordensregel des hl. Augustin. Die Bruderschaft wächst schnell und übernimmt die Kirche und Hospital des hl. Hastal in Prag und weitere Hospitäler. Sie wird von den Böhmischem Königen gefördert und erhält u. a. die Aufgabe, die heutige Karlsbrücke zu erhalten und zu bewachen. Dort ist heute noch die Kirche des hl. Franziskus und der Sitz des Generaloberen.

Aus der Pflegebruderschaft, einem franziskanischen Laieninstitut, ist allerdings der »Ritterorden der Kreuzherren mit dem Roten Stern« geworden, dem seit dem 18. Jahrhundert nur mehr Priester angehören.

Der Schritt der Königstochter von Prag war für die sie umgebende kirchliche und weltliche Gesellschaft anscheinend zu mutig, zu groß und nur schwer nachvollziehbar. Die wörtliche Interpretation des Evangeliums hat bei ihren Zeitgenossen in der Kirche und in der weltlichen Gesellschaft nur bedingte Resonanz gefunden. Bei aller Liebe zu Christus – wollte der vermögende Durchschnittschrist in kirchlicher wie in weltlicher Funktion doch das Feudalgefüge der Gesellschaft gewahrt sehen. Das bewusste Hinabsteigen der Königstochter vom Burgberg in das damalige »Glasscherbenviertel« vor der königlichen Stadt, in dem nur Gesinde und Gesindel wohnten, war

gesellschaftspolitisch brisant: käme man doch im Umkehrschluss auf die Gleichheit aller Menschen vor Gott – und damit auf ein Ende der feudalen Ordnung in Kirche und Reich.

Der Königstochter Agnes bewusster und frei gewählter Abstieg zu den Armen wurde ein weiterer Baustein für die Idee der wegen des Geschöpfcharakters – um nicht zu sagen der Gotteskindschaft – unveräußerlichen Menschenwürde, die zum Fundament des christlichen Erbes gehört.

4

Dreigestirn für Menschenwürde

Clara: die Frau erwacht in der Kirche als eigenständige und systemkritische Christin. Sie ringt um den eigenen Weg – und darf auch im Ansehen des heiligen Stuhles darum ringen! Aber sie ist nicht nur eine »Frauenrechtlerin« eigener Prägung. In der Besitzverweigerung realisiert sie die gleiche Würde der Besitzenden und Leib-eigenen. Sie verweigert sich selbst als Frau der Fremdbestimmung durch die Männerwelt, verweigert sich aber auch der Fremdbestimmung der Armen durch die Reichen.

Elisabeth berichtigt Wertvorstellungen: Sie denkt zwar an das eigene Leben nach dem Tod, »entdeckt« den Wert des Lebens Kranker und Todkranker – also deren Leben vor dem Tod – als Baustein für das eigene Leben danach. Sie macht einen Schritt auf jene Menschen zu, die man in der damaligen Zeit einsam im Dreck sterben ließ und heute im blauen Licht der Notbeleuchtung einsamer Abstellkammern.

Sie zahlt nicht nur für Sterbende, sie begleitet, pflegt und hält sie fest im Glauben an deren und an die eigene Auferstehung.

Agnes verlässt den geschützten Raum feudaler Abstammung und führt zu einer Grundwahrheit in Christus: alle Menschen sind erlöst als seine Schwestern und Brüder. Die gottgegebene Würde aus Schöpfung und Erlösung steht über der menschlich geteilten oder angemessenen Würde.

Der Jahrhunderte später von der Theologie der Befreiung geforderte gesellschaftliche Standortwechsel auf die Seite der Armen geschieht durch diese Frauen schon im 13. Jahrhundert.

5

Verwurzelung im Armutsverständnis des hl. Franz von Assisi

Wie wurzeln diese großen Frauen des 13. Jh. in der Spiritualität des Franz von Assisi? Oder neudeutsch gesagt: Wie sind sie der franziskanischen Spiritualität verlinkt?

Für mich erschließt sich das Armutsverständnis und die daraus resultierende Armutshaltung des Franz von Assisi aus Vers 17,17 der nicht bullierten Regel: »Und alles Gute wollen wir dem Herrn, dem erhabensten Gott zurückerstatten und alles Gute als sein Eigentum anerkennen und ihm für alles Dank sagen, von dem alles Gute herkommt.«

In der Anerkennung des Schöpfergottes – seiner Autorschaft – gründet das *stewardship*, die Verantwortlichkeit und damit das Verhalten des Menschen in der Schöpfung. Darin liegt auch die Begründung für die Dienstbereitschaft des Franz von Assisi.

Wie Christus – dessen Fußspuren er folgen will – trägt er die Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes in sich, um sie anderen zur Erfahrung zu machen.

Damit begreift er sich als Geschenk des Schöpfers an andere Geschöpfe.

Es ist nicht Geburt, Besitz, Macht oder gesetztes Recht, das Menschen Würde gibt, sondern der Charakter des Geschöpfes. Und der gibt allen Menschen in allen gesellschaftlichen Positionen und Situationen zunächst dasselbe Maß an Würde.

Die drei Frauen haben diese geschöpfliche Qualität erkannt und im Verhalten realisiert.

In ihrer Affinität zur franziskanischen Spiritualität haben sie auch erfasst, dass Inkarnation, weil sie der Weg Christi war,

dessen Fußspuren Franziskus folgen wollte, das Modell für christliche Begegnung, ja jedes christliche Verhalten in der Nachfolge sein musste.

Sie haben in ihrem Verhalten diese inkarnatorische Dimension, die den Primat der Heilserfahrung vor der Wort- und Schriftverkündigung festschreibt (vgl. Anweisungen an jene, die unter die Sarazenen und andere Ungläubige gehen ... Rnb 16, 5-6), gelebt. Sie mussten es auf ihrem Weg zum Teil erstreiten und erleiden.

In diesem Primat der Heilserfahrung (Heilserfahrung in einem umfassenden, nicht nur gnadentheologischen Sinn) liegt die Bedeutung der *body language* in der Kirche. Sie muss als Wegbereiterin und Einbettung die Wortverkündigung begleiten – oder ihr vorausgehen.

Armut wird so zur Verfügbarkeit und Dienstbereitschaft gegenüber den Geschöpfen – und zu einer Vorbedingung der Wortverkündigung.

Der arme Franz von Assisi begreift sich selbst – und damit wohl auch die Haltung der freiwilligen Armut als »Herold des großen Königs«.

Der Dienst an den Armen ist inkarnierte Heilserfahrung.

Theologie und Philosophie der Befreiung heute

Ein Werkstattbericht

Die Theologie der Befreiung lebt. Weitgehend unbemerkt von der Theologie im deutschen Sprachraum entwickelt sich die Theologie der Befreiung in Lateinamerika auch in der Gegenwart weiter, indem sie neue Antworten auf den Skandal immer verschärfter Armut erarbeitet. Vielfältige Erfahrungen mit dieser erneuerten Theologie tauschten die über fünfzig Teilnehmerinnen und Teilnehmer des ersten internationalen Workshops »Theologie und Philosophie der Befreiung heute. Revisionen – Ansätze – Zukunftsperspektiven« miteinander aus. Diese Werkstatttagung wurde vom 3. bis 5. Oktober 2008 in Mödling bei Wien durch die Katholisch-Theologische Fakultät Wien und die Steyler Missionare St. Gabriel ausgerichtet. Sie war geprägt von einer optimistischen und in die Zukunft gerichteten Atmosphäre, die mit einer Aufbruchsstimmung verglichen werden kann, von vielfältigem Austausch und der Lust am Diskutieren, sowie nicht zuletzt von zahlreichen vergleichsweise jungen Theologinnen und Theologen aus Österreich und Deutschland.

Über zwanzig Referentinnen und Referenten hatten für die Tagung Diskussionsbeiträge vorbereitet, die im Vorfeld des Treffens verschickt und während des Workshops in einem wahren Marathon an Impulsen und Diskussionsrunden bearbeitet wurden. In diesen Vorträgen zeigte sich das plurale Gesicht der gegenwärtigen Theologie der Befreiung, vor allem Lateinamerikas, aber auch Europas und Asiens.

Sie spiegelten die Vielschichtigkeit und Lebendigkeit dieser oftmals totgesagten Theologie, legitimiert nicht zuletzt durch die unterschiedlichen Kontakte der meisten Referentinnen und Referenten in zahlreiche Länder Lateinamerikas und den Rest der Welt. Anders als vielleicht manche vor Beginn der Tagung erwartet hatten, widmete man sich nicht einer verklärten Schau in die Vergangenheit, sondern der Analyse gegenwärtiger theologischer, sozialer und kultureller Prozesse sowie der Herausforderung einer Kontextualisierung der Befreiungstheologie in Europa. So erklärte der Wiener Moraltheologe Gunter Prüller-Jagenteufel, einer der Initiatoren der Tagung, auch die europäische Theologie müsse sich den ökonomischen und politischen Herausforderungen der Zeit stellen, etwa bei Fragen der Migration und Armut in Europa.

Die Beiträge setzten sich mit aktuellen Fragen der lateinamerikanischen Theologie (Exklusion, Globalisierung, Mission, »menschlicher Abfall«, Pluralismus), aber auch mit europäischen Fragen (neue Armut, Immigration, Rezeption der Theologie der Befreiung) auseinander. Neben protestantischen Perspektiven fanden sich Beiträge zur katholischen Aktualität wie zur Enzyklika *Spe Salvi* und zur Notifikation gegen die Christologie Jon Sobrinos. Auch ein direkter Bericht von dem kontinentalen Treffen der lateinamerikanischen Basisgemeinden, das noch im Juli in Bolivien stattgefunden hatte, fehlte nicht. Trotz der Vielfalt der Themen und der Kürze der Zeit wurden viele Fragen ernsthaft und in differenzierter Weise diskutiert.

Dieser Workshop, der insbesondere von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien angestoßen worden war, machte in eindrucksvoller Weise darauf aufmerksam, dass die Theologie der Befreiung nicht nur in Lateinamerika immer noch lebendig und aktuell ist, sondern auch im deutschen Sprachraum. Es wurde deutlich, dass in zahlreichen Kontexten, so-

wohl an den Universitäten als auch in der akademischen Bildung, bei Hilfswerken sowie in verschiedenen Bereichen der europäischen Caritasverbände, Menschen, die von der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung inspiriert sind, auf je eigene Weise daran arbeiten, mit dem Instrumentar der Befreiungstheologie Antworten für die Herausforderungen der europäischen Gesellschaften zu entwickeln. Eine weitere und tiefer greifende Kontextualisierung der Theologie der Befreiung in Europa war denn auch eines der während der Tagung am häufigsten gehörten Desiderate. Für die Zukunft wird daher auch eine weitere Vernetzung vor allem im deutschsprachigen Raum angestrebt, besonders in die Schweiz (aus der schon Grüße an die Tagung ergangen waren) und in den noch unterrepräsentierten protestantischen Raum, aber auch in Richtung der osteuropäischen Staaten.

Die nächste Werkstatttagung wird vom 19. bis 21. März 2010 wieder in Mödling stattfinden. Das Thema soll lauten: Gib uns heute unser tägliches Brot. Herausforderungen der Nahrungsmittelkrise.

Stefan Silber

Bücher

Buchbesprechungen

Antes, Peter

Grundriss der Religionsgeschichte.
Von der Prähistorie bis zur Gegenwart
(Theologische Wissenschaft 17)
Kohlhammer/Stuttgart 2006, 157 S.

Veröffentlichungen im Bereich der Religion sind inzwischen wieder so zahlreich, dass die Übersichtlichkeit verloren geht. In solchen Zeiten tun Übersichten und Einführungen not. Je eindringlicher sich ein Autor auf Detailarbeiten eingelassen hat, umso so befähigter ist er, Grundrisse vorzulegen. Der bekannte Hannoversche Religionswissenschaftler Peter Antes ist zu Recht angefragt worden, seinerseits den Ertrag jahrhundertlanger religionswissenschaftlicher Forschung gebündelt vorzulegen. Mit diesem Band unternimmt er den Versuch »einer relativ überschaubaren knappen Einführung in die verschlungenen Wege religiösen Denkens, die als erste Orientierung dienen kann und den Weg zu weiteren Nachforschungen speziellerer Art zu eröffnen vermag« (9). Beginnend bei den ersten Spuren von Religion in der Vorgeschichte, schreitet Antes zunächst die frühen Kulturen ab. Der Weg führt von Asien (Indien, China, Japan, Mesopotamien, Hethiter) über Afrika und Ägypten nach Europa (Kelten, Germanen, Slawen, Balten, Finn-Ugrier, Etrusker, Griechen, Römer) und Alt-Amerika (Eskimos, Indianer, Mexiko, Azteken, Mayas, Inkas). Schon diese Aufzählung zeigt, wie der ganze Globus in den Blick kommt. Es folgt eine kurze Vorstellung der traditionellen Stammes- und Naturreligionen in Asien, Ozeanien, Australien und Afrika. Den breitesten Raum nehmen verständlicherweise die Hochreligionen ein, bei denen Antes wieder in Asien mit Hinduismus und Buddhismus beginnt. Es folgen Jainismus, Konfuzianismus, Daoismus und Shintoismus. Der Blick richtet sich dann auf Zoroastrismus/Parsismus, das Judentum, fortgeschrieben zur jüdisch-christlichen Kontroverse und in die moderne Zeit, das Christentum mit seinen Schismen Morgenland-Abendland, Orthodoxie-Lateinertum, Katholizismus-Protestantismus, den Manichäismus und den Islam. In einem weiteren Kapitel geht Antes auf das Phänomen der neueren religiösen Bewegungen ein. Er beginnt mit der Sikh- und der Bahai-Religion. Für das eher unübersichtliche Feld der Moderne bietet er dann kurze geographische und systematische Zugänge. Es zeigt sich, dass diese Religionsgruppe zurzeit deutlich an Profil verliert und sich eher durch Diffusivität auszeichnet. Antes schließt mit Anmerkungen zum Verhältnis von Religion und Moderne.

Im Ergebnis gilt: Die Geschichte der Religion wird weitergehen, doch das religiöse Denken wird ein Geheimnis bleiben. Der Band kann nachdrücklich allen, die in Schule und Fortbildung sich mit den Religionen zu befassen haben, empfohlen werden.
Hans Waldenfels / Essen

Danz, Christian/Körtner, Ulrich H. J. (Hg.)

Theologie der Religionen. Positionen
und Perspektiven evangelischer Theologie
Neukirchener Verlag/
Neukirchen-Vluyn 2005, 227 pp.

Die Problematisierung der christlichen Theologie in ihrem Verhältnis zu außerchristlichen Religionen kam durch den angloamerikanischen Vorstoß John Hicks und Paul F. Knitters in den späten 80er Jahren des vorigen Jahrhunderts zur Geltung. Wohl gab es vorausgegangene Versuche der Standortbestimmung sowohl auf protestantischer Seite (Ernst Troeltsch 1902/1912 und Paul Althaus 1927/1928) als auch auf katholischer Seite (Karl Rahner 1964, Heinz R. Schlette 1963, Henri de Lubac 1967), jedoch wurde in diesen Arbeiten die Perspektive der christlichen Theologie mit ihrem Absolutheitsanspruch nie ernsthaft in Frage gestellt. Die neuere Diskussion entwickelt vier grundsätzlich verschiedene Theorietypen: eine pluralistische Religionstheologie, die die großen Weltreligionen als kulturell bedingte Antwort auf das gemeinsame transzendente Absolute sehen; einen Inklusivismus, der die anderen Religionen aus der Perspektive der eigenen christlichen Religion betrachtet und gleichzeitig würdigt; einen Exklusivismus, der auf dem Absolutheitsanspruch des Christentums als einzigem Heilsweg beharrt; und ein komparatives Modell, das über inklusivistische, exklusivistische oder pluralistische Perspektiven die Aufmerksamkeit auf die bestehenden Unterschiede und Gemeinsamkeiten der Religionen lenkt.

Der vorliegende Sammelband gliedert sich in 4 Hauptteile. Der 1. Teil befasst sich mit den »Religionswissenschaftlichen Grundlagen einer Theologie der Religionen« (Udo TWORUSCHKA), der 2. Teil behandelt das Thema »Synkretismus, Differenzwahrnehmung und Theologie der Religionen« (Arnulf VON SCHELIHA, Ulrich H. J. KÖRTNER, Christian DANZ), der 3. Teil widmet sich dem Problem »Religionstheologische Orientierung aus der Perspektive evangelischer Theologie« (Reinhold BERNHARDT, Michael HÜTTENHOFF) und der 4. Teil untersucht das Thema »Christlicher Wahrheitsanspruch und Pluralität der Religionen« (Dirk-Martin GRUBE, Johannes FISCHER, Dietrich KORSCH).

Die Fülle der Themen eines solchen Sammelbands lässt es nicht zu, alle Beiträge in gleicher Weise zu würdigen. Grundlegend ist der Einführungsartikel TWORUSCHKAs »Glauben alle an

denselben Gott? Religionswissenschaftliche Anfragen«. Er geht vom phänomenologischen Befund aus, dass viele Menschen der Ansicht sind, dass hinter allen Religionsformen der eine Gott steht. Die Klientel verteilt sich auf 5 verschiedene Gruppierungen: die Gebildeten unter ihren Verächtern, der Jugendsynkretismus, die Gottgläubigen, die New-Age-Bewegung und schließlich die interreligiös Engagierten (18-20). Er beantwortet ihre Aussagen mit der Analyse der 4 Grundbegriffe »Glauben«, »Gott«, »Ein Gott« und »derselbe Gott«. Ausgehend von Hans Waldenfelds' Definition des Glaubens (Faith) »als Haltung des Vertrauens auf Gott, das Numinose bzw. numinose Mächte« (*Lexikon der Religionen*, 1988, 206) vergleicht er Glaubenshaltungen im Islam, Buddhismus, Hinduismus und Konfuzianismus/Shintoismus. Von hier aus wird deutlich, dass nicht alle an einen Gott glauben, ebenso wenig an ein und denselben Gott. Wenn es auch Analogien funktionsähnlicher Gottheiten gibt, so divergieren die Gottesvorstellungen beträchtlich untereinander, selbst wenn man die 3 »abrahamitischen« Religionen in Betracht zieht. Die Religionswissenschaft jedenfalls kann diese Frage nicht abklären.

Der 2. Teil, der sich mit (modernen) Synkretismen befasst, geht davon aus, dass ein interreligiöser Dialog nur dann Sinn macht, wenn er sich auf die »Differenzhermeneutik« stützt: »Diese zielt weder auf eine vermeintliche Einheit der Religionen, noch auf eine Reintegrierung anderer Religionen in die eigene Binnenperspektive, sondern gerade auf eine Wahrnehmung der Unterschiede der Religionen« (A. VON SCHELIHA, 44). Dadurch gilt auch für die protestantische Glaubenslehre, dass sie die aktuelle Glaubensinterpretation »mit umfassenden, zeitdiagnostischen, religionswissenschaftlichen und kulturhermeneutischen Erwägungen verkündet. Die Individualisierung der religiösen Praxis und die moderne Kultur der Authentizität einschließlich ihrer synkretistischen Privatsynthesen stehen auch in dieser Perspektive nicht außerhalb der *methodischen* Perspektive protestantischer Glaubenslehre, sondern sind ihr als Radikalisierung auch reformatorischer Impulse zum kritischen Verstehen aufgegeben« (A. VON SCHELIHA, 53). Trotzdem bleibt ein pluralistisches Modell einer Theologie der Religionen höchst problematisch, da es alle Religionen in gleicher Weise als wahr darstellt und damit ein Anderssein des Anderen grundsätzlich in Frage stellt und somit vergleichgültigt.

Im 3. Teil versucht Michael HÜTTENHOFF in seinem Artikel »Die Möglichkeit einer am Rechtfertigungsgedanken orientierten pluralistischen Theologie der Religionen« einen protestantischen Ansatz für eine pluralistische Religionstheologie zu erarbeiten. Aus der protestantischen Rechtfertigungslehre versucht er – im Gegensatz zur EKD-Studie *Christlicher Glaube und nichtchristliche*

Religionen (Hannover 2003), die Relativierung aller Religionen und religiösen Bewegungen als ein un-aufgebbares religionskritisches Element abzuleiten. HÜTTENHOFF unterscheidet eine objektive Rechtfertigung, die in der Tradition der Reformatoren in der Gnadentat Jesu Christi gründet und die dem Menschen aus Gnade durch den Glauben zuteil wird, und eine subjektive Rechtfertigung, in der Christen den liebenden, gnädigen und rechtfertigenden Gott erfahren. »Ihre Teilhabe am Heil ist für sie untrennbar mit dem Christusereignis verbunden. Sie glauben ›*propter Christum*‹ an den rechtfertigenden Gott« (HÜTTENHOFF, 136). Das Christusereignis ist für die Heilsaneignung des Christen subjektiv konstitutiv, nicht aber objektiv heilskonstitutiv für alle Menschen. Die Begründung dafür sieht er bereits in der neutestamentlichen Gemeinde gegeben, die einerseits das Heilsereignis in Christus verschieden deutet (Tod des Propheten, Tod des Märtyrers, der Sühnetod), andererseits aber nicht verständlich machen kann, »*warum* das menschliche Heil an den Tod und die Auferweckung Jesu Christi gebunden ist« (135). Wenn das »*Warum*« nicht erklärbar ist, kann auch das »*Dass es so ist*« nicht als allgemein verbindliche Lehre gefordert werden. »Aber selbst wenn die Wurzeln dieser Vorstellung [der frühchristlichen Überzeugung, dass Christus für unsere Sünden gestorben ist] in der vorösterlichen Zeit liegen und Jesus am Ende seines Lebens (vgl. Mk 14,24; 10,45) davon überzeugt gewesen sein sollte, dass sein bevorstehender gewaltsamer Tod von konstitutiver Bedeutung für das Heil aller sein werde, handelt es sich um eine geschichtlich gewordene Vorstellung, die einer historisch und sachlich kritischen Prüfung nicht entzogen werden kann. [...] Im Folgenden setze ich hypothetisch voraus, [...] dass die Auffassung, dass der Tod und die Auferstehung Jesu für die Verwirklichung des menschlichen Heils nicht von konstitutiver Bedeutung sind, theologisch legitim ist« (135-136). Damit löst HÜTTENHOFF die geschichtliche Person Jesu aus der hypostatischen Union mit dem Logos und nivelliert sie ontologisch auf die Perspektive der jüdisch-christlichen Kontextualität. Vollzieht man theologisch diesen Schritt, dann ist der Weg frei für eine Rechtfertigungslehre auf rein subjektiver Ebene als Erfahrung und Anerkennung eines mir gnädigen Gottes gleich welcher Couleur oder Andersartigkeit. Dann bedeutet Rechtfertigung nur noch das subjektive Erfahren von Gnade, ohne dass in irgendeiner Weise das historische Christusereignis im Spiel wäre oder in Betracht gezogen werden müsste. Martin Luther müsste sich im Grab geradezu wälzen, hörte er diese neuprotestantische Rechtfertigungslehre. Es scheint mir, dass hier die Quadratur des Kreises wirklich gelungen ist. Denn eine Rechtfertigungslehre ohne Einbeziehung des historischen Heilsereignisses in

Christus als allgemein konstitutives Element ist weder protestantisch, geschweige denn christlich.

Dirk-Martin GRUBE Beitrag im 4. Teil »Die Pluralität der Religionen in Lessings Ringparabel und die Unterscheidung zwischen Rechtfertigung und Wahrheit« scheint dagegen erhellender zu sein. GRUBE unterscheidet zwischen Wahrheit (religiösen Überzeugungen) und Rechtfertigung (subjektiver Berechtigung, seiner eigenen religiösen Tradition zu vertrauen). Daher geht es bei Lessing nicht um die Frage, welche Religion die richtige sei und damit den Anspruch auf die volle Wahrheit habe, sondern dass jeder Mensch gerechtfertigt ist, seiner Religion anzuhängen, ungeachtet der Frage nach der Wahrheit dieser Religion. Daraus ergibt sich als Konsequenz die berechtigte Pluralität der Religionen. Zwar gibt es die eine Wahrheit, sie liegt aber im Dunkel der Geschichte und ist für den Menschen nicht erkennbar. Daher ist die Pluralität der Religionen gerechtfertigt, weil die Wahrheitsfrage noch offen ist (GRUBE, 175). So plädiert GRUBE dafür, das Pluralismusproblem mit der Rechtfertigungsfrage anstatt mit der Wahrheitsfrage zu verbinden: man sollte danach fragen, welche Religion innerhalb der etablierten Religionen rechtfertigbar ist und welche nicht. Damit wird jeder Anspruch auf Wahrheitsfindung von vornherein aufgegeben.

Johannes FISCHER in seinem Beitrag »Christlicher Wahrheitsanspruch und die Religionen« vervollständigt erkenntnistheoretisch diese Aussage, wenn er die christlichen Glaubensaussagen in den Bereich des subjektiven Erlebens verlagert und ihnen damit jede Verifizierbarkeit als Wahrheit des Wissens abspricht. Die Wahrheit christlicher Glaubensaussagen sind nicht als Wahrheit von Tatsachenfeststellungen zu verstehen, »sondern als ein Zutreffen der Artikulation erlebter Wirklichkeit« (FISCHER, 194). So kann auch die Theologie nicht Wahrheit feststellen und keinen Wahrheitsanspruch für die christlichen Glaubensaussagen erheben. »Es ist daher ein Gebot wissenschaftlicher Redlichkeit, dass sie sich jeden Urteils über die Wahrheit des christlichen Glaubens enthält« (199). Wenn aber die Wahrheitskriterien allein im Erlebnischarakter des Glaubens zu finden sind, dann gibt es keine objektive Wahrheitsfindung in Sachen Religion und Religionen. Alle diesbezüglichen Wahrheitsansprüche sind als Hybris zu bezeichnen.

Zieht man ein Fazit dieses Sammelbands aus katholischer Perspektive, kann der Rezensent das Bemühen um eine Würdigung der Pluralität der Religionen auf protestantischer Seite mit gewisser Bewunderung anerkennen, andererseits aber muss er mit Verwunderung darauf hinweisen, dass eine solche protestantische Theologie daran geht, sich selbst den letzten Ast abzusägen, auf dem sie als Wissenschaft (noch) Platz hat.

Joachim G. Piepke / St. Augustin

Müller-Karpe, Hermann

Geschichte der Gottesverehrung
von der Altsteinzeit bis zur Gegenwart
Bonifatius/Paderborn,
Otto Lembeck/Frankfurt 2005, 359 S.

Vielleicht kann der vorliegende Band als Summa der Forschung und des Interesses des bekannten Fachmanns für Vor- und Frühgeschichte angesprochen werden. Vf. hat sich sehr früh auch mit der Frage der Gottesverehrung befasst. Sie ist für ihn Wesenskern von Religion und bedarf gezielter Aufmerksamkeit in einer Zeit, die in hohem Maße von materialistisch-biologistischen Weltanschauungen bestimmt ist. Wo immer der Mensch als reines Naturwesen gesehen wird, reduziert sich das Religiöse auf innerweltlich-menschliche Entwicklungen. Vf. unternimmt den Versuch, die Geschichte der Gottesverehrung aus der Sicht und mit den wissenschaftlichen Methoden des Archäologen und Historikers darzustellen (vgl. 11). Dabei geht er zugleich allgemein-menschlich von den zentralen Aspekten menschlicher Geistigkeit sowie vom Bestehen vielgestaltiger geschichtlicher Beziehungen aus, die sich im Verlauf der Religionsentwicklung auswirken. Vf. ist überzeugt, dass die sich im Laufe der Zeit abzeichnenden Veränderungen nur gradueller, nicht prinzipieller Art sind. Entsprechend sieht er sich berechtigt, eine synoptische Geschichtsdarstellung vorzunehmen, für die er dann auf seine vielfältigen früheren Studien, zumal sein fünf-bändiges Handbuch Grundzüge früher Menschheitsgeschichte (1998), zurückgreifen kann. Das Werk setzt folglich mit der Altsteinzeit ein und summiert dann den Kenntnisstand hinsichtlich der vorchristlichen Zeit (15-66). Die Einteilung der Zeitgeschichte in eine vor- und nachchristliche Zeit bezieht dem Vf. die Bedeutung des religiösen Aspekts der Menschheitsgeschichte im Allgemeinen und der christlichen Sicht im Besonderen (vgl. 67). Vom Umfang her liegt der Schwerpunkt der Ausführungen nach dem Kapitel über das 1. Jahrtausend (67-99) auf dem 2. Jahrtausend (100-289). Dabei verwendet Vf. ein Schema, das geographische und zeitliche Aspekte verbindet. Vf. behandelt zunächst die Situation im westlichen Europa im Ablauf der einzelnen Jahrhunderte vom 11. bis zum 20. Jahrhundert, sodann entsprechend das östliche Europa, im weiteren Verlauf weniger differenziert die verschiedenen Teile Asiens, wobei Geographie und Religionen miteinander konkurrieren (vgl. unter dem Obertitel »Südasiens« nacheinander: Hinduismus, Islam, Sikhs. Iran, Christentum, oder »Zentralasien«: Tibet, Mongolen, Christentum, oder »Südostasien und Ozeanien«: Südostasien, Indonesische Inseln, Christentum, Islam, Altozeanische Religionen, Australien). Der Buddhismus tritt leider in seinen verschiedenen Gestalten nirgends deutlich hervor. Afrikaner und die Bewohner Amerikas – Nord-,

Mittel- und Südamerikas – werden sicher die ihnen gewidmeten Abschnitte nur mit einer gewissen Enttäuschung zur Kenntnis nehmen. Im Schlusskapitel »Gegenwart« (290–325) mit seiner Beschreibung der Schwelle zum 3. Jahrtausend kommt es m. E. endgültig zu einer gewissen Vermischung von objektiven Beobachtungen und subjektiven Akzentuierungen, wobei dem persönlichen Bekenntnis des Vf. zum Christentum eine zentrale Rolle zukommt. Am Anfang stehen hier das 2. Vatikanische Konzil und das Pontifikat Johannes Pauls II. Vf. beschreibt in großer Ausführlichkeit die römische Messliturgie als zentralen Ort der Gottesverehrung. Ökumenisch stellt er fest: »Bei dem Verhältnis zwischen katholischer Kirche und anderen Kirchen können in dem Maße, wie juristische Aspekte in den Hintergrund treten, stärker unterschiedliche Traditionen respektiert und verschiedene Gewichtungen, Präferenzen und mentale Veranlagungen ernst genommen werden.« (307) Die Betonung der persönlichen Verantwortung vor Gott quer durch die Konfessionen ist sicher beachtenswert. Das wird auch deutlich, wo Vf. seine Sympathie für die orthodoxen und orientalischen Formen des Christseins zeigt. In gewissem Sinne folgt Vf. in seiner Darstellung der Religionen der auf Paul VI. zurückgehenden Ordnung der Religionen, wie sie in *Lumen gentium* Nr. 16 in engeren und weiteren Kreisen um die im Christentum gegebene Mitte der Gottesverehrung ihren Ausdruck gefunden hat. Auf die Besprechung der christlichen Grundgestalten folgen die jüdische Gottesverehrung, dann – sehr viel knapper – Islam, Hinduismus und Buddhismus und schließlich das Verhältnis zu politischer Herrschaft und weltanschaulichem Atheismus. Vf. endet bei dem, was er im Blick auf die tätige Menschenliebe »caritative Gottesverehrung« nennt.

Das Ergebnis fasst Vf. abschließend so zusammen: »Da Staatsreligionen oder gar theokratische Staatsverfassungen mit einer politisch verordneten Gottesverehrung nicht mehr als zeitgemäß gelten können, richtet sich der religiöse Imperativ an die Gottesfürchtigen in ihrer je eigenen Personalität sowie Lebens- und Gesellschaftsstellung mit den damit gegebenen Wirkungsmöglichkeiten. Allgemein sind Gottesfürchtige eine Minderheit, nicht als herausragende Elite, sondern dazu berufen, ihre sich auf die Gesellschaft öffnende Verantwortung als Dienen wahrzunehmen, wobei »Dienen« für »Liebe« steht, die sich von der Wahrheit leiten lässt. Andererseits können sich in der Gegenwart die Gottesfürchtigen aller Religionen und Konfessionen in der Vielfalt ihrer Traditionen, in gegenseitigem Respekt, ohne eine Gleichförmigkeit anzustreben, aber Annäherungen nicht scheuend, weltweit vereint wissen zu einem vielstimmig harmonischen Chor demütig-froher Gottesverehrung. Je aufrichtiger, uneigennütziger, gottesfürchtiger diese als höchstes Geistesanliegen menschlicher

Existenzverwirklichung geschieht, desto mehr darf davon ein Segen für die Menschheit erhofft werden, der als Gottesfrieden erfahren wird.« (324f.)

Zweifellos wird das Buch sowohl methodisch wie auch ergebnismäßig keine ungeteilte Zustimmung finden. Zu sehr schlägt die persönliche religiöse Option des Vf. in ihrer Subjektivität immer wieder durch, bestimmt sie auch das Interesse und die Selektion bei der Verwendung des Materials. Das tritt vor allem dort deutlich zutage, wo Religionen in der Geschichte ihre eigenen Vorstellungen, Lehren und Strukturen entwickeln und die Gottesverehrung als solche, in ihrer Tiefe und Ursprünglichkeit durch vielerlei andere Momente überdeckt ist. Darunter leidet nicht zuletzt die Darstellung nicht-theistischer Religionen. Fragen könnte man auch nachdrücklicher nach der Vieltätigkeit Gottes, nach Polytheismus und Atheismus, nach personalem Gott und nichtpersonaler Gottheit, und den Bezug zur Gottesverehrung. Warum aber sollen wir nicht erfahren dürfen, womit sich ein Historiker und Religionswissenschaftler über die Begrenzungen seiner Wissenschaften hinaus beschäftigt, welche Fragen und Antworten er sich persönlich gibt und wie in seinem Religionsverständnis sich am Ende die eigene Verehrung Gottes rührt?

Hans Waldenfels SJ / Essen

Pérez, Antolín Abad OFM (Hg.)

Sinica Franciscana. Volumen XI, pars prior et pars altera. Misioneros Franciscanos Españoles en China Siglos XVIII-XIX (1722-1813) (*Relationes et Epistulas collegit et ad fidem manuscriptorum redexit et adnotavit P. Antolín Abad Perez, OFM, editionem autem praesentem curaverunt et emendaverunt PP. Marianus Acebal, OFM (†), Petrus Gil Muñoz, OFM, nunc demum ad prelum curavit Raphael Sanz, OFM* *Editiones Collegii S. Bonaventurae, Grottaferrata, Romae 2006, XLVIII + 1590 pp.*

Nach einer längeren Pause (Volumen X der *Sinica Franciscana* erschien 1997) liegen mit den zwei Bänden des Vol. XI nun wieder neue Dokumente spanischer Franziskaner aus der Chinamission des 18. Jahrhunderts vor. Die vorhergehenden 10 Bände setzen mit der ersten Franziskanermission im Mittelalter ein und behandeln so prominente Franziskaner wie Giovanni dal Piano Carpini (1182-1252), Willem van Rubroek (1215-nach 1257), Giovanni da Montecorvino (1247-1328/30). Es folgt die frühe Neuzeit mit Antonio de Santa Maria Caballero (1602-1669) und weiteren Franziskaner aus Spanien, die im 17. Jahrhundert nach China kamen. Daneben werden auch Franziskaner aus Italien besprochen, die von der Propaganda Fide nach China entsandt wurden, darunter so wichtige Persönlichkeiten wie

Bernardino Della Chiesa (1644-1721) und Carlo Orazi da Castorano (1673-1755). Diese werden in den Bänden V und VI behandelt, alle anderen beinhalten die Dokumente spanischer Franziskaner.

Die beiden vorliegenden Bände von Vol. XI basieren auf Vorarbeiten der beiden Franziskanersinologen Fortunato Margiotti (1913-1990) und Antonio Sisto Rosso (1904-1990), die schon die Bände VII und X vorbereiteten; Verwendung fanden auch Artikel von Antolín Abad PÉREZ über Franziskaner des 18. Jahrhunderts aus den *Misionalia Hispanica*. Sie behandeln den letzten Teil des Aufenthaltes spanischer Franziskaner in China, der mit Antonio de Santa María Caballero begonnen hatte. Dieser Abschnitt umfasst die Zeit der mittleren Qing-Dynastie. Er beginnt mit dem Tod des christen- und missionarsfreundlichen Kaisers Kangxi (reg. 1662-1722), beinhaltet vor allem die Zeit während der Regierung der beiden Kaiser Yongzheng (reg. 1722-1735) und Qianlong (1736-1796) und geht mit der Beendigung der Finanzierung durch Spanien im Jahr 1813 zu Ende, als Fray Manuel de Santísimo Sacramento (1741-1823, in China seit 1772) Macau verließ und nach Manila zurückkehrte. Die damals in China wirkenden spanischen Franziskaner gehörten der philippinischen Provinz San Gregorio und dem spanischen Patronato an, wobei die Philippinen auch den Zugang anderer spanischer Mendikanten nach China darstellten. – Die Geschichte des Christentums in China im 18. Jahrhundert war bestimmt von einem gegenseitigen Sich-Entfremden. Römischerseits wurde die Mission durch die Ritenverbote von 1715 »Ex illa die« und von 1742 »Ex quo singulari« immer mehr eingeengt und behindert, darüber hinaus wurde die Societas Jesu 1776 in China aufgelöst. Im Gegenzug setzten die beiden Kaiser in verstärktem Maße fort, was schon in der späten Kangxi-Zeit begonnen hatte, nämlich eine strenge Kontrolle der in China anwesenden Missionare. Diesen wurde nur unter ganz bestimmten Bedingungen eine Aufenthaltserlaubnis eingeräumt, die sich letztendlich auf die Missionare am Kaiserhof beschränkte. Diejenigen, die diese Bedingungen nicht erfüllten, wurden 1724 nach Canton und ab 1736 ins portugiesische Macau ausgewiesen. Durch diese Entwicklung wurde das Christentum für die Oberschicht unattraktiv, an den Rand der chinesischen Gesellschaft gedrängt und geriet in den Geruch, eine aufrührerische Sekte zu sein.

All das hinderte jedoch weder die Franziskaner noch andere Missionare daran, heimlich einzuziehen und unter der chinesischen Landbevölkerung im Verborgenen zu arbeiten, was bisweilen zu lokalen Verfolgungen und in den Jahren 1784/85 auch zu einer größeren Verfolgung führte. Die Untergrundbedingungen erschwerten die Missionsarbeit beträchtlich, die sich mehr und mehr auf gelegentliche Besuche der vielen weit verstreuten

Gemeinden reduzierte. Doch lernten die Gemeinden im Laufe des 18. Jahrhunderts notgedrungen, bis ins 19. Jahrhundert oft ohne Priester überleben, denn auch die einheimischen Priester waren rar.

Die spanischen Franziskaner des 18. Jahrhunderts wurden finanziell von Spanien getragen. Den Briefen nach zu schließen arbeiteten die meisten in den klassischen Gebieten der Franziskaner, d. h. in Guangdong (alias Canton), dann in den Provinzen Jiangxi, Shandong, Fujian, Nanking und Zhejiang. Allerdings hielten sich viele auch in der portugiesischen Enklave Macau auf.

Die beiden Bände enthalten rund 500 Briefe von 24 spanischen Franziskanern: Francisco de Valdepeñas (1698-1763), Roque de Alhóndiga (1687-1731), Juan de Albacete (1693-1759), Miguel de Torrejón (1690-1739), Juan de Villenca (1697-1744), José Bornay (1683-1765), Francisco de los Santos de Mandayona (1684-1742), Antonio de la Madre de Dios o de Almadén (1695-1742), Miguel Roca (1738), José Sensio (1696-1766), Matías de Santa Teresa y Alcázar (1717-1790), Diego de San José (1694-1755), José de la Encarnación o de Madrid (1737-1777), Buenaventura del Sagrado Corazón de Jesús o de Astorga (1721-1797?), Bernardo de los Santos o de León (1723-1777), Juan Gil de Velasco o de Ojear (1734-1788), Manuel del Santísimo Sacramento (1742-1813), Martín Palau (1720-1788), Francisco de San Miguel o de Gascuña (1754-1831), Francisco Sánchez Abad (1757-1760), Joaquín Martínez de las Rosas (1732-1775), Sebastián de Medina (1738-1771), Manuel Pedrosa (1730?), Tomás del Sacramento (1729-1772). Im Gegensatz zu den übrigen 10 Bänden fallen die beiden neuen Bände etwas aus der Reihe: Einführung, Biographien der einzelnen Missionare sowie Anmerkungen sind in spanischer Sprache geschrieben (und nicht, wie vorher üblich, auf Latein). Die Themen behandeln Taufen, Gemeindeleben, Abrechnungen und vieles mehr. Jeder Brief hat eine kurze Inhaltsangabe. Beigefügt sind die Kataloge der Kommissare der Franziskaner von China und von Cochinchina von 1635-1813, ein allgemeiner Index und ein Index der chinesischen Begriffe, der im Gegensatz zu Vols. VIII, IX und X leider keine chinesischen Schriftzeilen enthält, was die Identifizierung erschwert. Verwirrend wirkt auch die Verwendung verschiedener Umschriften. Für die südwestchinesische Provinz Sichuan werden im Index, ohne erkennbares System, mindestens vier verschiedene Schreibweisen angeboten (die Provinz Shandong, wo die Franziskaner vor allem wirkten, bietet fünf verschiedene Versionen an, aber da wird immerhin ersichtlich, dass sie zusammen gehören), ganz zu schweigen davon, dass sich Begriffe aus verschiedenen anderen ost- und südostasiatischen Sprachen dazwischenmischen. Etwas störend sind auch einige Ungenauigkeiten, etwa bei den Regierungsdaten der Kaiser (Kangxi starb nicht 1723, sondern 1722, auch heißt er nicht

K'iangshi, sondern K'ang-hsi, bzw. Kangxi), »Estraccolles« für den Jesuiten Jean-François Dentrecolles, der in der Einführung dann Entraccolles heißt – u. a., doch diese Ungenauigkeiten schmälern den großen Nutzen und Verdienst der Quellenedition als solcher nicht.

Erfreulich wäre es jedoch, wenn bald Bände mit Dokumenten des überaus wichtigen italienischen Franziskaners Carlo Orzi da Castorano (er war Generalvikar der Diözese Peking unter Bischof Della Chiesa) und der bayerischer Franziskaner in China folgen würden; zu Castorano existieren Vorarbeiten von Bernward H. Willeke OFM und Francesco D'Arelli, zu den bayerischen Franziskanern hat Willeke ebenfalls Vorarbeiten geleistet. Schließlich zögen wir auch weiterhin lateinische Anmerkungen und Biographien vor.

Claudia von Collani / Würzburg, Münster

Rostkowski, Marek A., OMI

La cooperazione missionaria dei laici all'attività missionaria della Chiesa nell'insegnamento di Giovanni Paolo II. Estratto della dissertazione per il Dottorato nella Facoltà di Mossiologia della Pontificia Università Gregoriana Roma 2007, 172 S.

Das vorliegende Buch veröffentlicht das dritte und zentrale Kapitel der Dissertation, die M. Rostkowski an der Fakultät für Missionswissenschaft der Päpstlichen Universität Gregoriana eingereicht hat. Rostkowski ist seit 2001 der Leiter der Universitätsbibliothek und der Päpstlichen Missionsbibliothek der Urbaniana und der Herausgeber der jährlichen Bibliografia Missionaria. Die These, die unter der Leitung von Professor Adam Wolanin SJ geschrieben wurde, beleuchtet die Mitarbeit der Laien bei der missionarischen Tätigkeit der Kirche, die durch das zweite Vatikanische Konzil und dann auch durch Papst Johannes Paul II. kraftvolle Impulse erfahren hat. Das erste Kapitel ist den theologischen und ekklesiologischen Grundlagen der missionarischen Berufung der Laien gewidmet. Das zweite Kapitel vermittelt einen aufschlussreichen Einblick in die Geschichte der Mitarbeit der Laien unter den Päpsten des 19. und 20. Jahrhunderts angefangen bei Gregor XVI. bis Johannes Paul II. Diese Mitarbeit ist von einer so großen Bedeutung, dass man die Missionserfolge ohne sie nicht verstehen und würdigen kann. Johannes Paul II. sieht diese im Lichte der konziliaren Erneuerung und der Dringlichkeit der Mission in der Gegenwart. Der Papst begründet sie mit der Teilnahme der gläubigen Laien am prophetischen Amt Christi, das sie befähigt und zum Einsatz bereit macht, im Glauben das Evangelium anzunehmen und es mit Wort und Tat zu verkünden. So legen sie im täglichen Leben Zeugnis in Familie und Gesellschaft ab. Sie können

nach Johannes Paul II. gerade durch den weltlichen Charakter ihres Standes das Geheimnis der Inkarnation in ihrem Leben verwirklichen. Als neu betrachtet der Verfasser die Annäherung des weltlichen Charakters ihrer Tätigkeit im Hinblick auf die Theologie, die Ekklesiologie, und die Christologie. Der Papst sieht die Berufung der Laien zur Heiligkeit als einen wesentlichen Bestandteil ihrer Identität an, der mit ihrer Aufgabe und der Verantwortung in der Kirche und in der Welt verbunden ist.

In zahlreichen Ansprachen und ganz besonders in der Enzyklika *Redemptoris Missio* erklärt Papst Johannes Paul II. die drei Weisen der Teilnahme der Laien an der Missionstätigkeit: das Gebet, das Opfer und das Zeugnis des christlichen Lebens. Häufig betont er, dass das Gebet den Weg der Laienmissionare begleiten und befruchten muss. Auf die Frage, wer für die Mission beten muss, antwortet er: alle, ohne Ausnahme. Er hat auch immer wieder auf die wechselseitige Beziehung zwischen Opfer, Leiden und Erlösung hingewiesen. So hat er 1992 den Welttag der Kranken angeregt, der jedes Jahr am 11. Februar (U. L. Frau von Lourdes) gefeiert wird und er hat dazu jedes Jahr eine Botschaft veröffentlicht, in denen er die Bedeutung von Kreuz und Leiden für die Evangelisierung darlegt. Oft hat er auch in seiner Botschaft zum Weltmissionssonntag den Wert des Opfers und des Leidens in seinen vielen Formen betont, und diesem in der Enzyklika *Redemptoris Missio* (zusammen mit dem Gebet) den Abschnitt 78 gewidmet.

ROSTKOWSKI bietet eine chronologische Bibliographie Johannes Paul II. und der Päpste zum Thema, auf die eine weitere von gut ausgewählten und bedeutenden Autoren folgt. Die These ist gut abgegrenzt von verwandten Themen und bietet eine klare Gliederung; sie ist gut lesbar und liefert einen neuen, wissenschaftlichen Beitrag zum wichtigen Thema der Mitarbeit der Laien in der Missionstätigkeit der Kirche.

Willi Henkel OMI /München

Schreijäck, Thomas (Hg.)

Stationen eines Exodus. 35 Jahre Theologie der Befreiung in Lateinamerika. Lernprozesse – Herausforderungen – Impulse für die Weltkirche Matthias-Grünwald-Verlag/Mainz 2007, 253 S.

Wer meint, die Theologie der Befreiung habe ihren Zenit überschritten, und nach der Phase der Publikation von Standardwerken und kritischen Würdigungen sei nun bereits die Zeit der Jubiläumsbände und Festschriften eingeläutet, wird vom Inhalt dieses Bandes eines Besseren belehrt, auch wenn der Titel den Hinweis auf ein 35-jähriges Jubiläum enthält. Diese 35 Jahre beziehen sich auf die Bischofsversammlung von Medellín und ein Forschungssymposium, das 2003/04 an der Universität Frankfurt/M. stattgefunden hatte.

Dieses Symposium, sowie weitere in diesem Zusammenhang in Frankfurt gehörte Vorträge werden in diesem Buch dokumentiert. Die verschiedenen Beiträge machen deutlich, dass die Theologie der Befreiung auch im vierten Jahrzehnt ihrer wissenschaftlichen Erörterung eine lebendige, vielfältige, aktuelle und zukunftsweisende Theologie ist.

Nicht eine verklärte Rückschau auf eine Zeit der Aufbruchsstimmung in der katholischen Kirche in Lateinamerika und noch weniger eine rein historisch interessierte Aufarbeitung der Geschehnisse um die II. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopates wird der Leserin und dem Leser des Buches geboten. Auch steht nicht die Geschichte der Theologie der Befreiung – wie man vielleicht aufgrund des Titels vermuten könnte – im Vordergrund. Vielmehr setzen sich die meisten Autoren und die Autorin mit den aktuellen Herausforderungen an Theologie und Kirche in Lateinamerika auseinander und nutzen den Rückblick auf Medellín allenfalls dazu, auch in der Gegenwart nicht den richtigen Weg zu verfehlen.

Nach einer exzellenten theologischen Einführung von Kardinal Aloísio LORSCHETER beschreibt François HOUTARD die Bedingungen und Einflüsse, die historisch auf die Versammlung von Medellín wirkten. José Oscar BEOZZO beschreibt die Rezeptionsgeschichte von Medellín bis in die jüngste Vergangenheit. Zu den schwächeren Beiträgen des Bandes zählen die beiden folgenden von Gustavo GUTIÉRREZ, der inhaltlich von seinen früher deutlicher formulierten Positionen hinsichtlich der Option für die Armen abrückt, und Víctor CODINA, dessen Aufsatz sich als Dokument einer theologisch verklärten Resignation liest. Diego IRARRÁZAVAL hingegen zeigt in brillanter Weise auf, wie die Theologie der Befreiung sich angesichts der Herausforderungen der Kulturen und Religionen der lateinamerikanischen Urbevölkerung gegenwärtig weiterentwickelt. Auch die Reflexionen von Orlando ESPÍN über die Herausforderung der Popularreligionen weisen in die Zukunft. Javier IGÍÑIZ versucht sich an einem Vergleich der Theologie von GUTIÉRREZ mit der Wirtschaftsphilosophie von Amartya Sen aus Indien. Die Basisgemeinden werden von Ronaldo MUÑOZ in ihrer ekklesiologischen Bedeutung gewürdigt, und von Miguel FRITZ exemplarisch anhand ihrer konkreten Funktion in der Gesundheitsförderung dargestellt. Ricardo SALAS zeigt aktuelle Entwicklung in der befreiungstheologischen Ethik auf, vor allem in ihrer Relevanz für Frieden und Gerechtigkeit. Positiv hervorzuheben ist besonders der Beitrag der einzigen Autorin des Bandes, Graciela CHAMORRO, über die indigenen Theologien des Kontinentes. Sie stellt nicht nur diese Bewegung in anschaulicher Weise dar, sondern zeigt auch ihre Beziehungen zu ökofeministischen theologischen Diskursen auf, die in Lateinamerika gegenwärtig großen Einfluss gewinnen. Abschließend beschreibt Paulo SUESS

noch einmal die Bedeutung der Beschlüsse von Medellín für die Herausforderungen der Gegenwart in Kirche und Gesellschaft Lateinamerikas. Thomas SCHREIßACK führt schließlich in einem umfangreichen Anhang Dokumente, Textsammlungen und Zeitschriften zu und aus Lateinamerika auf, die für die wissenschaftliche Fundierung der erörterten Themen hilfreich sind.

Bei aller aner kennenswerten Breite des Themenspektrums weist der Band doch einige bedauerliche inhaltliche Lücken auf. So werden die Themenbereiche der afroamerikanischen Kulturen und Religionen, der feministischen Befreiungstheologie, der Ökumene, des interreligiösen Dialogs, der biblischen Hermeneutik und der theologischen Kritik an Imperialismus und neoliberaler Ökonomie, die alle in der gegenwärtigen Theologie der Befreiung von großer Bedeutung sind, nur gestreift oder gar ganz vernachlässigt. Das ist schade, denn so wurde die Chance vertan, die Befreiungstheologie nicht nur als etwas darzustellen, das »auch nach fünf- unddreißig Jahren noch« existiert, sondern ihre vielfältige und umfassende Aktualität zu demonstrieren. Auch fehlt dem Band ein einführender oder zusammenfassender Artikel aus europäischer Sicht, welcher die einzelnen Perspektiven in das Gesamt des befreiungstheologischen Spektrums einordnen und theologisch bewerten würde.

Zu kritisieren sind allerdings auch erhebliche Lektorats- und Übersetzungsfehler: So sind zahlreiche unerklärliche Fragezeichen, wohl aus der Phase der Übersetzungsarbeit, im Text stehen geblieben (S. 95 u. ö.). Im Literaturverzeichnis S. 197 wurde ein Titel von E. Dussel falsch angegeben. S. 41 werden »Mönche und Nonnen« genannt, während sicher allgemein »Ordensleute« gemeint sind. Auch an sehr vielen anderen Stellen klingt die Übersetzung holprig, unsicher im theologischen Sprachspiel oder sachlich falsch informiert. Das ist schade, denn insgesamt wird die Lust am Weiterlesen durch diese Unzulänglichkeiten doch erheblich getrübt.

Es sollte sich jedoch deswegen niemand von der Lektüre dieses Buches abhalten lassen. Denn es kann einen Einblick in die Lebendigkeit und Vielfalt der theologischen Entwicklungen in Lateinamerika vermitteln, der auf dem deutschsprachigen Buchmarkt gegenwärtig eher rar geworden ist. Gerade im Rückblick auf die vergangenen vier Jahrzehnte zeigt sich, dass es in Lateinamerika immer noch eine pulsierende Theologie gibt, die sich der aktuellen Herausforderungen und drängenden Fragen annimmt und sie mit einem neuen Selbstbewusstsein und mit weiterentwickelten theologischen Methoden bearbeitet. Wer sich mit den aktuellen Fortschritten in der Theologie der Befreiung auseinandersetzen will und die Lektüre der Originalsprachen scheut, dem oder der sei dieses Buch trotz der genannten Mängel wärmstens empfohlen.

Stefan Silber / Sailauf

Anschriften

der Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen
dieses Heftes

Prof. Dr. Lothar Bily SDB

Don-Bosco-Straße 1
D-83671 Benediktbeuern

Dr. Linda Báez-Rubí

Offenburgstraße 81
D-79108 Freiburg

PD Dr. Claudia von Collani

Schießhausstraße 15
D-97072 Würzburg

Prof. Dr. Dr. Mariano Delgado

Universität Fribourg (ZMR)
Av. de l'Europe 20
CH-1700 Fribourg

P. Prof. Dr. Jan Bernd Elpert OFM Cap

Tengstraße 7
D-80798 München

Prof. Dr. Jan Hoeberichts

Beethovenstraat 401
NL-6044 PN Roermond

Prof. Dr. Ute Jung-Kaiser

Eichendorffstraße 61
D-60320 Frankfurt am Main

P. Prof. Dr. Leonhard Lehmann OFM Cap

Kapuzinerstraße 27/29
D-48149 Münster

Prof. Dr. Johannes Meier

Schenkendorfstraße 5
D-56068 Koblenz

P. Dr. Othmar Noggler OFM Cap

Ludwigs-Kolleg
Guerickestraße 19
D-80805 München

P. Dr. Anton Rotzetter OFM Cap

Kapuzinerweg 22
CH-6460 Altdorf

P. Dr. Hermann Schalück OFM

Franziskanerkloster
St. Annastraße 19
D-80538 München

P. Prof. Dr. Benedict Vadakkekara OFM Cap

Circonv. Occid. 68.50
C.P. 18385
I-00163 Roma

Vorschau

Auf das nächste Heft
Hefte 1 und 2 | 93. Jahrgang 2009

Matthias M. Tischler

Grenzen und Grenzüberschreitung
in der christlich-muslimischen Begegnung.
Bemerkungen zum Stellenwert
der Arabischkenntnisse in der
abendländischen Missionsgeschichte

Iso Baumer

Die Türken und Europa.
Eine vergessene Schrift von J. H. Newman

Gunther Stephenson

Beteiligt, skeptisch oder distanziert.
Zur Krise der Religionswissenschaft

Wolfgang Pfüller

Das Problem mehrfacher Religionszugehörigkeit
als religionstheologisches Grundproblem

Joachim Willems

Pluralität statt Pluralismus.
Der Blick der Kirchenleitung der
Russischen Orthodoxen Kirche
auf andere Religionsgemeinschaften

Klaus Vellguth

Afrikanische Großfamilie
und Kleine Christliche Gemeinschaften.
Überlegungen zum Fundament
der Kleinen Christlichen Gemeinschaften

Johannes Werner

Missionsdruckereien um 1900.
Ein Überblick

