

In diesem Heft

Leitlinien | Resümee

Theologisch-pastorale Herausforderungen
| Jorge Peixoto OFM conv

Zu afro-brasilianischen und Indigenen religiös-kulturellen Identitäten
| Paulo Süss

Vom Vatikanum II bis zu „Dominus Jesus“
| Tecla Vetralli OFM

Zum Dialog berufen

Jubiläumsausgabe
zum franziskanischen Auftrag in unserer Zeit



ISSN 1618-9264
II&III/2006 G21131F

100

Berichte
Dokumente
Kommentare

 missionszentrale
der franziskaner



Impressum

Die Grüne Schriftenreihe „Berichte – Dokumente – Kommentare“ erscheint vierteljährlich und kann abonniert werden.

Herausgeber: Missionszentrale der Franziskaner e.V.

ISSN: 1618-9264

Verantwortlich für Redaktion und Übersetzung:
Pfarrer Norbert Arntz

Layout und Satz: Jakina Ulrike Wesselmann, wDsign

Redaktion
und Anschrift:



**missionszentrale der
franziskaner**

Albertus-Magnus-Str. 39
53177 Bonn

Postfach 20 09 53
53139 Bonn

Telefon: 02 28 / 9 53 54-0
Telefax: 02 28 / 9 53 54-40

E-Mail: post@missionszentrale.de
<http://www.mzf.org>

Verlag und Versand:

Missionszentrale der Franziskaner GmbH

Bankverbindung:

Bank für Orden und Mission
BLZ 510 917 11
Konto 80 0071 08

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	5
<hr/>	
<i>Stephan Ottenbreit OFM</i>	
Leitlinien für den ökumenischen und interreligiösen Dialog in franziskanischer Perspektive	7
<hr/>	
<i>Resümee</i>	
Theologisch-pastorale Herausforderungen des interreligiös-kulturellen Dialogs aus der Sicht franziskanischer Theologie	11
<hr/>	
<i>Jorge Peixoto OFM conv</i>	
Notizen zu einigen Fragen der afro-brasilianischen und Indigenen religiös-kulturellen Identitäten	36
<hr/>	
<i>Paulo Suess</i>	
Der Interreligiöse Dialog vom Vatikanum II bis zu „Dominus Jesus“	47
<hr/>	
<i>Tecele Vetralli OFM</i>	

Vorwort

*P. Stephan Ottenbreit OFM
Pfarrer Norbert Arntz*

Die Jubiläums-Nummer 99/100 unserer Reihe „Berichte – Dokumente – Kommentare“ beschäftigt sich mit einem aktuell brisanten und zugleich zukunftssträchtigen Thema.

Die Erfahrung religiöser Pluralität in unserer globalisierten Welt und – als Reaktion auf den internationalen Terrorismus – die Erfahrung, dass die Religion bei Konflikten eine Rolle spielen kann, haben zur Folge, dass der interreligiöse Dialog kein randständiges Thema mehr ist. Interreligiöser und interkultureller Dialog sind in der heutigen globalisierten Welt einerseits eine Herausforderung, ein besseres gegenseitiges Verständnis und eine intensivere Zusammenarbeit unter den Menschen verschiedenen Glaubens zu fördern.

Andererseits machen sie aber auch deutlich, dass die verschiedenen Weltreligionen die grösste Herausforderung und Chance ihrer bisherigen Geschichte noch vor sich haben: ob sie zum Überleben der Menschheit, zu „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ auf diesem Planeten beitragen werden, oder ob sie die Welt mit dogmatischen Streitigkeiten noch unfriedlicher machen.

Der kulturellen, religiösen und innerkirchlichen Brisanz dieser Thematik will sich die Franziskanische Familie mit einem Diskussionsprozeß stellen, den sie im Februar 2006 begonnen hat. Im brasilianischen Porto Alegre trafen sich etwa 150 Mitglieder der Franziskanischen Familie zu einem Seminar über Ökumenismus und interreligiösen Dialog unter dem Leitwort „Zum Dialog berufen“. Die Denkanstöße, die dort aus der Sensibilität für die gegenwärtige Weltlage und für das franziskanische Erbe formuliert wurden, sind es wert, festgehalten und weitergeführt zu werden. Deshalb haben wir einige Beiträge des Seminars in dieses Heft aufgenommen und empfehlen sie den Leserinnen und Lesern zu aufmerksamer Lektüre. Wir hoffen, dass die darin enthaltenen Anregungen auch unsere eigene Dialogfähigkeit stärken mögen. Franziskus kann als der Prototyp des „dialogischen“ Menschen gelten, wenn er sagt: „Was ein Mensch vor Gott gilt, das zählt und nichts anderes!“

Bad Godesberg, 1. Advent 2006

Leitlinien für den ökumenischen und interreligiösen Dialog in franziskanischer Perspektive

Anlässlich der bedeutsamen 9. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, die erstmalig in Lateinamerika zusammentrat, fand in Porto Alegre vom 22. bis 25. Februar 2006 unter dem Thema „Zum Dialog berufen“ das erste Franziskanische Seminar über Ökumenismus und Interreligiösen Dialog statt. Das Seminar sollte sich vor allem mit Hilfe unseres reichhaltigen franziskanischen Erbes den Herausforderungen stellen, die durch den kulturellen und religiösen Pluralismus aufgeworfen werden.

Wir leben in einer aufregenden Zeit. Wir stellen Anzeichen von Verblendung, Fundamentalismus, Fanatismus und Gewalttätigkeit fest, die sogar religiös motiviert werden. Aber wir leben zugleich in einer Zeit, die das Wirken des Heiligen Geistes bereichert. Als Franziskanerinnen und Franziskaner fühlen wir uns dazu berufen, Gemeinschaft zwischen den Menschen zu ermöglichen und dazu mit unseren besonderen Gaben beizutragen.

Deshalb fassen wir auf den folgenden Seiten die wichtigsten Problemstellungen zusammen, die uns im Laufe des Seminars beschäftigt haben und die uns für den ökumenischen und interreligiösen Dialog in franziskanischer Perspektive Orientierung sein könnten. In der Darstellung folgen wir dem methodischen Dreischritt Sehen-Urteilen-Handeln.

Sehen

1. Der Pluralismus ist zur Mentalität geworden: eine existentielle und epistemologische Voraussetzung. Seine positiven Auswirkungen machen sensibel für Unrecht, Gewalt und jede Art von Ausschluss (Exklusion). In dieser Bedeutung stellt er eine der wichtigsten Herausforderungen für die Theologie dar.
2. In seinen negativen Auswirkungen prägt er eine Globalisierung, die Marginalisierung und Exklusion nach sich zieht. Dialog wird zum Schein geführt, niemand übernimmt persönliche Verantwortung für Armut und gesellschaftliches Unrecht.
3. Identität kann nur dadurch gewahrt werden, dass man Andersartigkeit (Alterität) anerkennt und respektiert.
4. Obwohl die Kirche auf dem Feld des ökumenischen und interreligiösen Dialogs bedeutsame Schritte - in wichtigen Dokumenten - getan hat, herrscht zwischen Theorie und Praxis eine abgrundtiefe Kluft.
5. Die Überprüfung des Wahrheitsgehaltes einer Religion verlagert sich mehr und mehr. Nicht mehr die religiösen Institutionen mit ihren Lehrgebäuden sind der Beweis für die Wahrheit der Religion, sondern die religiöse Erfahrung als solche.
6. Es scheint, als werde „das Angebot eines religiösen Service“ eher in Anspruch genommen als die stabile Mitgliedschaft in einer bestimmten religiösen Denomination.
7. Die Nachfrage auf dem globalen Markt und das magische bzw. unmittelbar wirksame Angebot von charismatischen Bewegungen schei-

nen in einer Art „heimlicher Komplizenschaft“ zu stehen.

8. Die Anzahl der Armen und Bedürftigen in Lateinamerika hat signifikant zugenommen (57,4 %). Außerdem wächst die Zahl vaterloser Familien sowie von Kindern, die marginalisiert und in die Kriminalität gedrängt werden. Bestimmte religiöse Gruppierungen machen sich diese Lage zu nutze.
9. Jüngste Statistiken belegen, dass die Zahl der Agnostiker und Religionslosen zunimmt (7,3 % in Brasilien)
10. Die Führungsfiguren der Ökumenischen Bewegung sind überaltert.

Urteilen

1. Der Dialog gehört zur Grundstruktur einer franziskanisch gesinnten christlichen Existenz. Der Dialog hängt also nicht davon ab, ob man eine bestimmte diplomatische oder pastorale Strategie für notwendig hält.
2. „Compassion“, Partizipation und Verständigung bestimmen nach franziskanischem Verständnis jeden Dialog. Das Anderssein des/der Anderen (Alterität) ist uns sehr willkommen. Alle Mitgeschöpfe sind unsere Geschwister; mit ihnen wollen wir versöhnt leben.
3. Aus franziskanischer Sicht beruht jeder Dialog auf Zuhören und Schweigen. In diesem Sinne könnte man von einem Dialog sprechen, der vom Kreuz bestimmt ist. Durch ihn werden die Anderen – Frauen und Männer – in ihrer Andersheit respektvoll und liebevoll behandelt.
4. In der franziskanischen Tradition sind Liebe und umsonst geschenkte Zuwendung vorrangige, ja unverzichtbare Voraussetzungen für dialogische Beziehungen.

5. In franziskanischer Perspektive enthält jeder Dialog eine wesentlich eschatologische Dimension, weil er Frieden verheißt. Wir sind dazu berufen, jetzt und hier bereits die Werte zu schaffen, an die wir glauben und auf die wir hoffen, und nicht nur auf die Zukunft zu verweisen.
6. Gott hat die Welt mit Vielfalt ausgestattet; deshalb will Gott gewiss auf vielfältige Weise gefunden und verehrt werden.

Handeln

1. Ein neues Selbstverständnis ist auf Respekt und gegenseitiger Anerkennung zu gründen.
2. Wir wollen den kulturellen und religiösen Pluralismus besser verstehen und uns angemessen weiterbilden, um seinen Herausforderungen besser begegnen zu können.
3. Wir entdecken die Spiritualität wieder als Nährboden für eine neue Suche nach Einheit, ohne jedoch den theologischen Dialog oder das ökumenisch gemeinsame Handeln abzuwerten.
4. Wir werden Andersartigkeit und Vielfalt stärker respektieren und dadurch jeder Art von Intoleranz vorbeugen.
5. Wir wollen „exogamische“ Dialogformen entwickeln, das heißt, wir müssen unsere eigenen Kreise verlassen, um anderen wirklich zu begegnen, und auf diese Weise die eigene Identität zu bereichern.
6. Wir wollen uns daran erinnern, dass Sein und Leben ein Geschenk sind, uns aus dieser Grunderfahrung anderen Kulturen und Perspektiven zuwenden und uns darum bemühen, auf neue Art Theologie zu treiben.

7. Wir wollen die Anliegen franziskanischer Theologie für die Entwicklung eines authentischen ökumenischen und interreligiösen Dialogs erneut ins Spiel bringen.
8. Die Schöpfungstheologie soll einen neuen Vorrang gewinnen, indem wir aus dem Grundprinzip umsonst geschenkter Zuwendung die Beziehungen zwischen Schöpfer und Geschöpfen sowie zwischen den Geschöpfen untereinander erneuern.
9. Die Ausbildung für Ökumenismus und Interreligiösen Dialog muss erweitert und vertieft werden.

Konkrete Handlungsvorschläge

1. Mitten im einfachen Volk wie beim ökumenischen bzw. interreligiösen Dialog wollen wir mit einem Maximum unseres Charismas und mit einem Minimum unserer Institutionen präsent sein. Das wird zu einem Mentalitätswandel in unserem Selbstverständnis als Christen führen.
2. Wir wollen dem Ruf Gottes zum interkulturellen, ökumenischen und interreligiösen Dialog vor allem auf den Gebieten folgen, in denen wir tätig sind, und zwar durch Zusammenkünfte, Gottesdienste und Aktivitäten zugunsten menschlicher Entwicklung. Das gilt für die Ordensstrukturen und für uns als Einzelne.
3. Wir wollen Möglichkeiten schaffen, damit die einfachen Leute Gotteserfahrung machen können.
4. Zur Vorbereitung auf die Achthundertjahr-Feier der Ordensgründung, deren Höhepunkt das Treffen von Brasilia (17.-19. Oktober 2008) werden soll, wollen wir den Dialog zwischen den verschiedenen Organisationsebenen der Franziskanischen Familie in Lateinamerika verstärken.
5. Auch für den persönlichen Umgang mit der Thematik des ökumenischen und interreligiösen Dialog hat das Seminar mancherlei Lichter aufgesteckt. Jede/r einzelne sollte diese Erfahrung mit den Geschwistern in der jeweiligen Provinz bzw. Kongregation teilen.
6. In jedem Ordensinstitut werden wir unseren Jugendlichen eine ökumenische Bildung anbieten, die von einer Einzelperson oder einem Team verantwortlich geleitet wird.
7. Die Förderung des ökumenischen und interreligiösen Dialoges wird integrierter Bestandteil der Ausbildung persönlicher Lebensgestaltung sein.
8. Eine Kommission oder Service-Stelle, die auf nationaler und kontinentaler Ebene die Förderung des ökumenischen und interreligiösen Dialogs zur Sprache bringt, wird eingerichtet.
9. Wir werden Diskussion, Erforschung und Austausch von Erfahrungen im Bereich des ökumenischen und interreligiösen Dialoges voranbringen.
10. Die jeweiligen nationalen Franziskanischen Familien werden bei ihren Arbeitsplanungen berücksichtigen, dass der ökumenische und interreligiöse Dialog zu unserer Berufung gehört.
11. Die Franziskanischen Kongregationen und Provinzen werden sich darum kümmern, jährlich einen Gottesdienst „im Geist von Assisi“ zu feiern.
12. Materialien zur Franziskanischen Theologie sollen durch Verlage und durchs Internet verstärkt publiziert werden.
13. Wir werden das Franziskanische Seminar zum ökumenischen und interreligiösen Dialog fortsetzen.

*Übersetzung aus dem Spanischen:
Norbert Arntz*



Im Geiste von Assisi. Foto: KNA

Theologisch-pastorale Herausforderungen des interreligiös-kulturellen Dialogs aus der Sicht franziskanischer Theologie

Jorge Peixoto OFM conv

Franziskus preist die göttliche Schöpfung als geschwisterlich, in der alle Geschöpfe geschwisterlich „die Ehre Gottes besingen“ und einander dienen. Darin folgen sie einem Willen, den der Mensch entdecken, respektieren und fördern soll, um so die alte Versuchung, „wie Gott zu sein“ zu überwinden. Auch kündigt er die Bedeutung der Armut in einer Welt, in der die menschliche Sünde der Habgier die Armen vom Tisch ausschließt, den unsere „Schwester, die Mutter Erde“ für alle Kinder Gottes bereitet hat... Sucht in dem bedeutsamen spirituellen Erbe der „franziskanischen Schule“ nach konkreten Leitlinien des Handelns für die intellektuelle Bildung und die Förderung der Ordensstudien, um den Herausforderungen Eurer Berufung in unserer Zeit zu entsprechen.

(aus der Botschaft Johannes Paul II. an die Rektoren der Franziskanischen Universitäten und Forschungszentren, Castelgandolfo, 19. Sept. 2001)

1. Orientierungen für den interreligiös-kul- turellen Dialog

1.1 Einführung

In den letzten Jahren übt sich die Kirche im Dialog. Im Dialog bleiben ist gegenwärtig besonders wichtig, weil sich so viele tiefgreifende Veränderungen auf allen Gebieten vollziehen. Wenn wir darauf verweisen, wie wichtig der Dialog ist, stellen wir von Anfang an klar, dass wir den interreligiösen Dialog weder als neue Proselytenstrategie noch als Vorstufe zur Evangelisierung verstehen. Der interreligiöse Dialog ist an und für sich bereits wertvoll, unabhängig von irgendwelchen Bekundungen oder Absichten, die man erreichen möchte. Die aktive Teilnahme am Dialog verstehen wir als eine Chance zu menschlich-theologischer Begegnung mit unvorhersehbaren Konsequenzen für fruchtbare Veränderungen. Diese Einstellung gilt unabhängig von allen Gesprächspartnern.

Zweifellos können wir im Dialog un-

sere religiöse Identität als Christen, unseren Glauben an die Offenbarung Gottes in Jesus Christus nicht verheimlichen. Der Dialog verlangt, dass die Gesprächspartner wahrhaftig miteinander umgehen, sich geduldig mit den bestehenden Unterschieden befassen und die zwischen ihnen bestehenden Unterschiede nicht durch einen den Verhältnissen angepassten Synkretismus eibebnen. Um dialogfähig zu werden, brauchen wir keine Universaltheologie, die Unterschiede und Widersprüche leugnet. Dagegen wird uns der Erfahrungsprozess in dialogischer Praxis, in dem man die Unterschiede wechselseitig wahrnimmt und Chancen zum Gespräch sowie zur Kooperation entdeckt, sehr dienen. Es kommt darauf an, das Engagement im eigenen Glauben mit der Offenheit und dem Respekt gegenüber dem Anderen in seiner Andersartigkeit in Einklang zu bringen.

In einer Zeit, die nach kulturell-religiöser Öffnung verlangt, werden wir unsere Gottes-Erfahrungen bei ökume-

nischen und gesamtreligiösen Gebets-treffen offen zeigen und uns zugleich in das Netz gesellschaftlicher Verbindungen und politischer Verantwortlichkeiten integrieren müssen, um zugunsten der Ausgeschlossenen ein Bündnis für Leben und Gerechtigkeit zu schließen.

Auf der Basis dieser Vorüberlegungen glauben wir, dass die dialogische Grundhaltung jedem konkreten Dialog vorausgeht. So verstanden ist der interreligiöse Dialog keine Sache von Spezialisten in Theologie des Pluralismus und auch keine Sache rein verbaler Kommunikation, bei der man auf dialektische Methoden recurriert. Mit den verschiedenen Religionen und Kulturen in Dialog zu treten, heißt zunächst, von gemeinsamen Grundlagen auszugehen, indem man den jeweils Anderen und ihren Religionen Wertschätzung und Respekt bekundet und sie in ihrer jeweils eigenen Bedeutung anerkennt. Von solcher Grundhaltung darf sich niemand dispensiert fühlen.

Besonders wir Franziskaner stellen uns die Frage, die für das Evangelium wohl den Wesenskern der Liebe ausmacht: Wie können wir einfacher werden, um Güte auszubreiten? Wie können wir uns selbst überprüfen, ohne über irgendjemanden zu richten, nicht einmal über jene, die uns verfolgen, so dass wir wirklich „Freunde“ aller Menschen werden können, ohne jemanden auszuschließen, nicht einmal den schlimmsten Sünder? Wie können wir Minderwertigkeit an der Seite der als minderwertig Angesehenen leben, damit wir wirklich die Allerletzten sind und allen zu Diensten sein können?¹

Das II. Vatikanische Konzil sagt: *„Es gibt keinen echten Ökumenismus ohne innere Bekehrung. Denn aus dem Neuwerten des Geistes, aus der Selbstverleugnung und aus dem freien Strömen der Liebe er-*

wächst und reift das Verlangen nach der Einheit“ (Unitatis Redintegratio, Nr. 7). Das Streben nach interreligiösem Dialog will das in jeder Religion vorhandene außerordentlich einigende und befreiende Potential ans Licht heben, um so die Bedeutung der Religion für Wohlergehen, Gerechtigkeit und Frieden der Menschen zu unterstreichen. In dieser Hinsicht bietet Johannes Paul II. eine Definition des Dialogs an, die – ohne ihre theologische Begründung zu verschweigen – für weitere wünschenswerte Anliegen offen ist: *„Der interreligiöse Dialog ist in seinem innersten Kern immer ein Dialog des Heils, denn er strebt danach, die Anzeichen des Dialogs, den Gott mit der Menschheit führt, zu entdecken, zu klären und zu verstehen. Aus christlicher Sicht legt er den Wunsch dar, Jesus Christus besser kennenzulernen, zu verstehen und zu lieben; aber ebenso fordert er, dass diese Verkündigung stets im Geist des Evangeliums von Verständigung und Frieden geschehe“* (Botschaft an den Päpstlichen Rat für den interreligiösen Dialog, 13. November 1992).

1.2 Verschiedene Dialogmodelle

Anthropologisch bedeutet Dialog wechselseitige Kommunikation, um die Verbundenheit (Kommunion) zwischen den Menschen zu fördern oder gemeinsame Ziele zu verfolgen. Das Wort „Dialog“ stammt aus dem lateinischen *dialogus* bzw. dem griechischen *diálogos*. Man könnte es übersetzen als eine Rede (*logos*) zwischen (*dia*) Menschen. In diesem Sinne bedeutet der Dialog die Herstellung einer Kommunikation bzw. eines Gesprächs mit dem Anderen. Der Dialog ist unabdingbar daran gebunden, dass ein Anderer als Gegenüber da ist. Dialog ist Austausch von Gaben. Oder mit anderen Worten: Notwendige Bedingung für den Dialog ist, dass Menschen verschiedener Meinung sich aufeinander einlas-

sen können. Den Gegensatz zum Dialog stellt der Monolog dar bzw. das Desinteresse. Entweder respektiert hier einer der Gesprächspartner den anderen nicht oder – im Extremfall – beide Gesprächspartner negieren sich gegenseitig.

Dialog verwirklicht sich in unterschiedlichsten Formen und wird sehr verschiedenartig interpretiert. Folglich gibt es auch verschiedene Dialog-Modelle. Die meisten Denker, die das Thema des Dialogs unter der Kommunikationsperspektive behandeln, haben das so genannte „Problem des Anderen“ reflektiert. Zu ihnen gehört der Philosoph Martin Buber (1878 – 1965), der in seiner Schrift „Dialogisches Leben“ behauptet, der Sinn der menschlichen Existenz lasse sich auf das dialogische Prinzip zurückführen, das heißt, „auf die Fähigkeit vollständig in Beziehung zur Natur, zu anderen Menschen und zur geistigen Wirklichkeit zu stehen“. Für Buber besteht der Dialog in der existentiellen Kommunikation zwischen einem Ich und einem Du. Dabei unterscheidet er zwischen dem falschen und dem echten Dialog. Falsch ist der Dialog, den man als monologisch bezeichnen müsste, wenn Menschen glauben sich einander mitzuteilen, während sie sich in Wahrheit voneinander entfernen. Im Gegensatz zum Monolog stellt der echte Dialog eine „unmittelbare Beziehung“ zwischen den Menschen her, denn „alles wirkliche Leben ist Begegnung“.

Ein anderer Autor, der Wichtiges zu diesem Thema beigesteuert hat, ist Miguel de Unamuno (1864-1936). Er bemühte sich insbesondere darum, die dialogische Haltung von ihren tiefsten Wurzeln im Inneren eines jeden Menschen her zu begreifen. Unamuno revolutionierte die Methode von Descartes. Dessen Kernthese „ich denke, also bin ich“ kehrt er um in ihr Gegenteil: „Ich le-

be, also denke ich“. Das Leben strebt immer weiter, oder besser gesagt: es macht nicht eine Sekunde Halt, das Bewusstsein fließt ununterbrochen, kein Argument setzt ihm einen Halt. Das gesamte Leben ist ein stummer Dialog der Seele mit dem ganzen Sein. Abstraktes Denken bedeutet im Grunde, die Dinge voneinander trennen; der Verstand beschäftigt sich mit toten Dingen, weil sich ihm die lebendigen Dinge entziehen. Das nicht-abstrakte Denken dagegen befindet sich stärker im Fluss; durch das Fühlen entwickelt sich in ihm ein innerer Dialog, und das Denken ist dieser innere Dialog mit sich selbst.

Wir müssen an dieser Stelle auch einen bedeutenden zeitgenössischen Autor erwähnen: den liberalen Philosophen Jürgen Habermas, der 1981 sein Hauptwerk „Theorie des kommunikativen Handelns“² veröffentlicht hat. Es handelt sich um ein soziologisches Werk, um eine allgemeine Theorie der Gesellschaft, über Entstehen, Entwicklung und Pathologien der Gesellschaft. Habermas lässt das Programm der Bewusstseinsphilosophie bzw. des Subjekts hinter sich und konzentriert sich auf ein Programm der kommunikativen Intersubjektivität bzw. der sprachlichen Verständigung, indem er den interessanten Vorschlag einer „herrschaftsfreien Kommunikation“ unterbreitet. Kommunikatives Handeln bestimmt das Interagieren in der Gesellschaft. Für Habermas erhebt jede Aussage über sittliche Normen einen Anspruch auf Gültigkeit, damit impliziert sie die Fähigkeit, mit rational begründbaren Motivationen zu argumentieren. Diese Vorstellung setzt voraus, dass sich die Argumentation an andere richtet, die ihrerseits die vom Gesprächspartner unterbreiteten Gründe in der Diskussion zu prüfen fähig sind. Deshalb, so behauptet Habermas, ist kommunikatives Handeln jenes Sprachverhalten, das sich an andere in

der Absicht richtet, zu einer Übereinstimmung zu gelangen. Kommunikatives Handeln unterscheidet sich vom strategischen Handeln, das nicht durch rationale Überzeugungsarbeit, sondern durch andere Mittel, wie z. B. Drohung bzw. Täuschung, bestimmte Verhaltensformen zu erreichen sucht.

In unserer Zeit der Globalisierung von Kommunikation und Information, in der sich der Markt von gesellschaftlicher und politischer Verantwortung dispensiert, wird der Dialog immer unpersönlicher, indem er zwar formal bzw. virtuell als notwendiges Faktum herausgestellt wird, ontologisch aber als inhaltslos und bedeutungslos, ethisch irrelevant und manchmal sogar als unmoralisch gilt. Engagiertes Miteinander-Reden ist das Heilmittel gegen das Übel der Gleichgültigkeit und gegen das Syndrom der Oberflächlichkeit. Damit es zum engagierten Dialog kommt, sind Oberflächlichkeit und Abstraktion zu vermeiden.

Die Frage des Zusammenlebens hat heutzutage geographisch alle lokalen Grenzen überschritten, weil es die gesamte Erdbevölkerung und die Umwelt betrifft. Die Logik der Globalisierung kassiert ihren ontologischen und ethischen Relativismus. Zugleich aber nützt sie einzelnen Gruppen und Völker. In dieser neuen Lage erscheint Globalisierung wie ein Zwang, um mit der heutigen Gesellschaft Schritt zu halten. Ich will nicht den kommunikativen Fortschritt verurteilen, sondern die Gewalt denunzieren, die dieser Fortschritt in sich trägt, insofern er Gesprächspartner aussortiert und die Mehrheit ausschließt. Verantwortungslose Globalisierung kann uns in dem Dialog, in den wir verwickelt sind, gegenüber Unrecht und Leid unsensibel und gleichgültig, ja mehr und mehr intolerant machen. Wenn wir die Realität nur von ferne, quasi virtuell wahrnehmen,

werden wir unfähig, ihre tragische Seite zu erkennen. Das Leid der Armen wird sich dann nur als Schrei artikulieren und nur als Monolog wahrgenommen, als ein Drama, das wir nur unbeteiligt und hilflos anschauen können. Wir sind bereits so weit gekommen, dass wir uns davor fürchten, uns mit dem Leben, der Kultur, den Religionen der armgemachten Menschen ständig zu befassen und mit ihnen im Dialog zu stehen. Aber nur im Dialog hat die universale Geschwisterlichkeit eine Zukunft.

1.3 Dialog bei Franz von Assisi

Der vom Geist des Evangeliums geleitete Dialog, zu dem Franz und Klara zusammen mit ihren ersten GefährtInnen fähig sind, hat eine hohe symbolische Bedeutung. Im franziskanischen Umfeld bezieht man sich immer noch unbeirrt auf den Geist des Dialogs, heutzutage „Geist von Assisi“ genannt. Oder anders: Alle pastoralen Aktivitäten von Franziskanern sind von einer Haltung des Respekts und der Freundschaft geprägt. Die Begeisterung für den Armen von Assisi hat ihren Grund in seiner Menschenfreundlichkeit – in dem „Versöhnten, der versöhnt“, in dem „Friedfertigen, der Frieden stiftet“, in dem „freien Menschen, der die gesamte Schöpfung frei machen will“. Für Franziskus wird der Geist der Armut in der dialogischen Grundhaltung offenbar; denn sie verzichtet auf jegliches Herrschaftsstreben, das die Andersartigkeit und Würde der Geschwister verletzt. Dialogische Grundhaltung will den anderen Menschen weder besitzen noch missachten. Dieser Geist der Armut ist den Franziskanern anvertraut, damit sie ihn stets neu zur Sprache bringen.

Franziskus bezeugt durch sein Leben eine von Compassion, Partizipation und Harmonie bestimmte dialogische Existenz: Compassion umarmt den anderen

Menschen, ohne ihn zu erniedrigen; Partizipation sucht das Gespräch zwischen Geschöpfen und Schöpfer; Harmonie ist für die umfassende Aussöhnung auch mit sich selbst offen. Franziskus ist der Mensch des Dialogs, weil er in einer Haltung der Sensibilität und Anerkennung für die anderen Geschöpfe, die ihn auf das Mysterium und den Ganz Anderen verweisen, seinen Lebensweg gegangen ist. Er ist vor allem der radikale Schüler Jesu Christi, weil er in der Logik des Gekreuzigten lebt. Franziskus entdeckt, dass der Gekreuzigte sich am Kreuz in einem tiefen Dialog mit dem Schweigen des Vaters befindet. Aus diesem Schweigen, aus dem Verstummen wird neues Leben, Auferstehung und Hoffnung. Jesus entäußert sich jeder Spur von menschlicher Egozentrik und überwindet sie. Es wird Ostern, weil der Vater sich als ganz neu erweist, als der unsterblich Liebende; er nimmt den Dialog mit dem Sohn in dem Geist wieder auf, der als ewige Liebe stets anwesend ist und sich erneuert. Ostern ist der neue Dialog, der durch den Gekreuzigten entsteht: da ist der Vater an der Seite des Sohnes im Heiligen Geist. Dies ist der neue Logos. Franziskus ist der Mensch des österlichen Dialogs im Geist des Evangeliums: durch seine Freundlichkeit, seine Umarmung, seine Aufmerksamkeit, seine Umkehr will er nicht sich selber vervollkommen, sondern die Würde der Geschwister wiederherstellen, das eigene Leben hingeben, um den anderen das Leben zu geben. Nur offen gezeigte Schwachheit kann universale Geschwisterlichkeit und geschwisterlichen Dialog möglich machen, denn nur hier kann Gottes Kraft wirksam werden. Das ist jene Schwach-

heit, die alle Dinge neu macht.

Durch das Minder-Sein drückt Franziskus am besten aus, wie er sich mit dem demütigen Christus gleich macht. Er stellt uns die dialogische Grundhaltung in der Position des Minderseins vor,

Franziskus ist der Mensch des Dialogs, weil er in einer Haltung der Sensibilität und Anerkennung für die anderen Geschöpfe, die ihn auf das Mysterium und den Ganz Anderen verweisen, seinen Lebensweg gegangen ist.

denn er versteht sich als Geschöpf gegenüber dem Schöpfer, als Bruder aller Geschöpfe und als Nachfolger des Gekreuzigten. Anders als jede Kommunikation zwischen Gleichen anerkennt diese dialogische Haltung zuallererst den Abstand zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf. Erst von hier aus wird sie offen für die ganze Schöpfung. Eine solche existentielle, aus dem Glauben gespeiste dialogische Grundhaltung wird niemals abgebrochen. Nur das „cogito“, das einsame Denken im Sinne der Selbstvergewisserung kann diese Mystik zerbrechen. Nicht einmal Leiden und Tod können eine solche Kommunikation unterbrechen, weil alles vom Vater kommt, der das Leben ist.

In einer Zeit, in der das kirchliche Amt durch sein Streben nach Vormachtstellung und Autorität im Widerspruch zum Geist des Evangeliums lebt, präsentiert Franziskus sich als Minderbruder mit seinem schwachen, vom Kreuz bestimmten Wort. Indem er sich als der demütige Diener alles dessen begreift, was die Welt bewohnt (Ctaf 1), lebt er den himmlischen Frieden und die offenerzige Liebe Christi (Ermahnungen XV,1-2). Sein Lebensstil entsteht aus der Betrachtung des schweigenden Gekreuzigten, der sich

als die Schönheit der Liebe offenbart. Der Heilige von Assisi kann nicht herhalten für einen Dialog, der sich als simple strategische Aufmerksamkeit für die Verschiedenartigkeit der Anderen versteht. Vielmehr animiert er uns, in der Logik des Gekreuzigten den Dialog aufzunehmen, das heißt die Güte Gottes und die Intensität der Liebe zu bezeugen, die sich in die menschliche Gebrechlichkeit Jesu Christi kleidete, um alle zum Heil zu führen. Was können wir heute angesichts der pastoralen Herausforderung durch den interreligiösen und interkulturellen Dialog tun?

2. Spirituelle Begründung des Dialogs

Sowohl Vorgänge innerhalb der Franziskanischen Familie als auch Prozesse der immer stärker sich herausbildenden Kultur, deren Teil wir sind, fordern uns heraus, über die besonderen Merkmale der Spiritualität nachzudenken, die wir als Franziskaner und Franziskanerinnen gewählt haben und die zu unserem Charisma gehört. Einige Merkmale dieser Spiritualität haben wir als Erbe angenommen, andere Merkmale haben wir nur aufbewahrt, ohne uns mit ihnen gründlicher zu befassen, sei es, dass wir keine Klarheit über sie hatten, sei es, dass wir sie nicht akzeptierten. Um den Wunsch nach dialogischer Grundhaltung zu unterstützen, möchte ich auf folgende Aspekte näher eingehen:

2.1 Kern unserer Nachfolge

Die Erfahrung des Franziskus, die nach unserem Verständnis Kern, Herz, und deshalb auch das „propositum“ des Franziskus für christliches Leben ausmacht, lässt sich in einem Satz zusammenfassen: Der arme und demütige Jesus Christus, Ursprung und Quelle der Spiritualität, macht die Identität und den

besonderen Charakter franziskanischer Spiritualität und Theologie im Laufe der Geschichte aus. Franziskus entwickelte mit seinem besonderen Charisma eine neue Weise, sich Christus anzunähern. Er ließ sich von heiliger Begeisterung für die Menschlichkeit Jesu in Krippe, Kreuz und Eucharistie bewegen. Wie nie zuvor in der Kirche beginnt er damit, die Liebe zur Armut des inkarnierten Wortes durch die gelebte Spiritualität als Armer unter Armen zu bezeugen. Seine Einsicht ist Frucht eines Charismas (eines offenkundigen Gnadengeschenks). Von hier aus entwickelt er seine Spiritualität. Von hier aus gestaltet er die institutionellen Ausdrucksformen, nicht auf der Grundlage von soziologischen Kategorien oder Kategorien institutioneller Macht. Die Beziehung, die Franz zur Menschenfreundlichkeit Jesu hat, umfasst alle Mysterien

Nie nie zuvor in der Kirche beginnt Franziskus damit, die Liebe zur Armut des inkarnierten Wortes durch die gelebte Spiritualität als Armer unter Armen zu bezeugen.

des Lebens Jesu von der Inkarnation bis zur Auferstehung.

Das christologische Ereignis, durch das die Selbstoffenbarung Gottes am deutlichsten erfahren wird, lässt ein Dominanzstreben, das in Konkurrenz zu anderen ausschließend wirkt, nicht zu. Ganz im Gegenteil: Die Christen verstehen sich selbst nur aus der in Jesus Christus erfahrbaren Logik der umsonst geschenkten Gottesoffenbarung, die alle Menschen zu ständiger Offenheit und wahrhafter Geschwisterlichkeit aufruft. Dass Gott ganz anders und umsonst geschenkte Zuwendung ist, wird durch Gottes endgültige und einzigartige Of-

fenbarung im spezifischen Menschsein Jesus weder bestritten noch eingeschränkt, sondern noch tiefer erfasst. Jesus Christus schränkt die gnadenhaft geschenkte Zuwendung Gottes nicht ein, sondern macht sie historisch endgültig sichtbar. Daher findet der Franziskaner sein Vorbild in der historischen Besonderheit Jesu, in seiner Armut und Demut, in seinem Dienst an den Menschen und seinem Mindersein, in seiner Verkündigung und seiner Praxis des Gottesreiches. Hier findet er den Grund, offen zu werden für die zentrale Bedeutung der gnadenhaft geschenkten Zuwendung Gottes. Der Höchste Gott, das Höchste Gut und die Allumfassende Güte hat sich in Jesus arm und demütig gemacht. Dieses Antlitz Gottes allen Christen und der Welt für ihre Spiritualität anzubieten, ist die franziskanische Familie berufen, indem sie besonders die freigiebige Offenheit Gottes gegenüber allen Menschen hervorhebt. G. Iammarrone bemerkt dazu: *„Hier zeigt sich zum ersten Mal in der Menschengeschichte ein Gottesbild, das einerseits den Menschen auf seine tiefste Wahrheit verweist, sich nämlich als radikal geschenktes Sein zu verstehen; das andererseits die historisch-kulturell entwickelte Vorstellung zurückweist, Autonomie, Eigentum und Recht wären für jeglichen Zugang zur Realität und für alle zwischenmenschlichen Beziehungen ausschlaggebend. Solche Vorstellung fördert Überheblichkeit, Fühllosigkeit und Konkurrenz und zerstört geschwisterliches Miteinanderteilen.“*¹³

Das gesamte Leben des armen Christus wird zum Sakrament seiner Herrlichkeit. Solche Einsicht und Entscheidung kennzeichnet Franziskus. In den Schriften des Franziskus wird das Christusergehn im Licht der Armut interpretiert.

Franziskus lässt sich von der armen, demütigen Liebe, die Gott in der Grotte von Bethlehem offenbart, ergreifen und

verehrt sie in der Nachbildung von Grechcio. Er lässt sich fesseln von der demütigen Existenzweise und der Armut des Lebens Jesu, von der Art und Weise, wie Jesus den Menschen begegnet und sich auf ihre Welt einlässt, von seiner radikalen Entäußerung bis hin zum Kreuz, mit dem er sich selbst bedingungslos für die Heilsgeschichte einsetzt. Für diese Geschichte wird das Kreuz zu Gottes letztem Wort. Franziskus erfährt Gott als demütige Liebe, die sich selbst im Sohn Jesus Christus ganz und gar freigiebig hingibt. Von solcher Art ist die christologische Spiritualität des pilgernden Menschen, der mit wachen Sinnen darauf vertraut, dass der Heilige Geist in der Geschichte wirkt. Das Evangelium als Inspirationsquelle leben – das könnten wir als erste Schlussfolgerung bereits vorwegnehmen. Damit werden wir uns später noch tiefer befassen.

Die franziskanische Christologie von der Nachfolge Jesu ist keine Praxis im Sinne einer ethisch-pastoralen Aufforderung zu konkretem Tun. Vielmehr handelt es sich bei dieser Praxis vor allem um ein wirksames Prinzip voller hermeneutischer Konsequenzen. Dadurch dass Franziskus in der Demut der Inkarnation die Erlösung erfährt, findet er zu einem Gottesbild, das Gott als einen Schöpfer erkennt, der nach der Logik unentgeltlicher Freigiebigkeit wirkt, und nicht umgekehrt. Nach dieser Logik unentgeltlicher Liebe nimmt Gott in der Armut des menschengewordenen Wortes die Beschränktheit und das Leid, die Schwachheit und das Elend der Geschichte auf sich. Wenn wir die Realität unter dieser Perspektive betrachten, können wir sie nicht nur kontemplativ, sondern müssen sie zutiefst praxisorientiert angehen. Wenn wir also von Gott sprechen wollen, müssen wir zwangsläufig von der armen, an den Minderen orientierten Nachfolge des Armen Jesus sprechen. In diesem Sinne gilt: Wo Menschen Unrecht und Aus-

schluss erleiden, können wir am ehesten Gott erfahren (Theophanie), nämlich wo wir den Leprakranken umarmen, wo wir mit den an den Rand gedrängten „letzten Menschen“ geschwisterlich zusammenleben, wo wir uns als „mindere Geschwister“ gesellschaftlich für den letzten Platz entscheiden und als solche in Beziehung zu allen Geschöpfen treten. Das alles sagt noch viel mehr, als wir bis jetzt haben aussagen können. Denn nicht nur am damaligen „historischen Ort“ wird die Wahrheit über Gott und die Welt offenbar, sondern „im Hier und Jetzt der historischen Gegenwart“ erweist sich durch meine Hingabe und mein Engagement, dass einerseits Gott selbst immer noch erlösend wirkt und dass andererseits ich auf dieses erlösende Handeln zugleich antworte.

In dieser Perspektive kann man verstehen, dass die historische und gesellschaftliche Präsenz von Franziskanern unter den Armen weit über pastorale, gesellschaftliche und politische Interessen hinausgeht und auch öffentliche Verpflichtungen zur Weitergabe des Evangeliums überschreitet. Franziskanisches Leben versteht sich selbst als eine Theologie der Erlösung unter den konkreten, historischen Bedingungen jeder Zeit und Kultur, in denen ein Minderbruder mit seiner eigenen Spiritualität nicht nur die Hingabe an Gott lebt, sondern Jesus nachfolgt und dessen „Ort“ in der jeweiligen Geschichte aufsucht.

Für diese Nachfolge zählen zwei Realitäten: die Geschichte Jesu von gestern und die Armutsperspektive von heute. Mit anderen Worten: Man kann von Je-

sus nur reden, wenn man ihn in einem Leben der Armut historisch wieder präsent macht und dadurch von seinem Leben und seinem Geschick erzählt. Ohne diese Konkretisierung hätte die Predigt keinen historischen Boden unter den Füßen. Gleichzeitig können wir Jesus nicht als Offenbarung der demütigen Liebe Gottes in der Geschichte präsent machen, ohne leidenschaftlich dieses in der

Man kann von Jesus nur reden, wenn man ihn in einem Leben der Armut historisch wieder präsent macht und dadurch von seinem Leben und seinem Geschick erzählt.

Geschichte offenbarte Geheimnis zu betrachten. Zwischen Nachfolge und Betrachtung der Erniedrigung Gottes gibt es also einen hermeneutischen Zirkel. Die dem Evangelium entsprechende Christologie

entsteht, wenn wir erzählen, wie der Jesus der Evangelien gelebt hat und daran glauben, dass Gottes Erniedrigung sich in Christus offenbart. Ich mache die Erlösung Gottes gegenwärtig, wenn ich nach dem Maß der Menschlichkeit des Sohnes die Hingabe des Vaters im Heiligen Geist lebe, die in meiner Hingabe und meiner Jüngerschaft zum Sakrament wird.

2.2 Eschatologische Zeichen

Was an Franziskus so neu und andersartig ist, läßt sich begreifen, wenn wir die Kirche Gregors VII. von innen betrachten: Das Papstamt ist alles entscheidendes Zentrum; die Kirche ist unbestritten eine eigenständige Größe gegenüber der politischen Macht und unbestritten ist auch, dass innerhalb der Kirche Macht ausgeübt wird. Kirche und Macht sind Synonyme. Franziskus sieht, wie die Kirche zusammenbricht und ruiniert wird, weil ihr das Wesentliche fehlt: die Schwachheit des Evangeliums und die Ohnmacht des Kreuzes. Seine freiwillige Armut bedeutet der Verzicht auf

die Ausübung jeglicher Art von Macht. Er lebt ganz einfach den Weg des Evangeliums in der Gemeinschaft der Kirche. Er macht sich zum Geringsten unter den Geringen. In diesem Sinne ist Franziskus kein polemischer Aufständischer, sondern ein Prophet. *„Nachdem mir der Herr Brüder gegeben hatte, zeigte mir niemand, was ich zu tun hätte, sondern der Höchste selbst hat mir geoffenbart, dass ich nach der Vorschrift des heiligen Evangeliums leben sollte...“* (Test 2.4.6.14-15). Hier bestätigt er, dass er als Laie eine Gotteserfahrung macht, für die er nicht auf die Vermittlung des kirchlichen Amtes angewiesen ist. Dennoch bittet er bei verschiedenen Gelegenheiten um dessen Approbation. Franziskus skizziert eine andere neutestamentliche Vorstellung vom Handeln Gottes in der Geschichte als jene des Mönchtums, nach der man zumindest theoretisch der Welt absagen musste, um vollkommen zu werden. Franziskus will das alte Modell nicht reformieren, sondern eine neue Erfahrung ermöglichen, und zwar durch den menschgewordenen Gott, der weder die Menschennatur an die zweite Stelle rückt noch die göttliche Natur verdrängt.

Was tut Franziskus? Er trifft die Option, die Gott selbst trifft. Er diktiert keine detaillierten Anweisungen, sondern schlägt eine radikale Option vor und durch diese Option verweist er darauf, dass er die anderen, von damaligen Machtpositionen oder Armutsbewegungen konstruierten Leitideen für ungenügend hält. Die Option Gottes für die Geschichte motiviert den Menschen, die Geschichte aktiv mitzugestalten, so dass im Bemühen um die historische Realität Glaubens- und Gotteserfahrung gemacht werden. Die Option Gottes heißt Christus; sie zeigt sich historisch in der Handlungsweise des armen und gekreuzigten Jesus. Das heißt: das menschliche Dasein hat seinen Platz in Gott. Aus diesem

Grunde findet man den Weg zu Gott nur über die Erzählung des Lebens Jesu, nur über die radikale Nachfolge seines Abstieges von der Krippe zum Kreuz. Wenn Gott das Antlitz des Menschen, des leidenden Gottesknechtes, des gedemütigten Opfers angenommen hat, dann wird im Menschen als solchem, insbesondere im Leprosen das Antlitz Gottes offenbar. Das ist die Mystik des Franziskus. In diesem historischen Ereignis hat Gott selbst sich ihm geoffenbart.

Das franziskanische Mindersein ist eine bestimmte Weise, zu anderen in Beziehung zu treten, ein Zugang zur Alterität mit einer bestimmten kulturellen Botschaft. Wir wollen das Mysterium der Begegnung mit den Anderen hüten, indem wir von den Geringsten und am meisten Übersehenen, von den Armen und von den Ausgestoßenen der Gesellschaft ausgehen. Wenn wir von Kultur sprechen, meinen wir einen bestimmten Raum und ein bestimmtes Gedächtnis, innerhalb dessen wir historische Verantwortung übernehmen. Erst durch die Kenntnis des Raumes und durch die Wiederbegegnung mit dem dort lebenden Gedächtnis werden wir in die Lage versetzt, die Erinnerung zu verlebendigen und unseren Beitrag im gegenwärtigen Kontext anzubieten.

Die Selbstenteignung (kenosis) Jesu Christi stellt Franziskus vor eine neue Werteskala und einen neuen Lebensstil⁴. Vor seiner Bekehrung boten ihm die anderen bzw. eine bestimmte gesellschaftliche Klasse den Lebensmaßstab; nach der Bekehrung inspiriert ein neues Gottesbild seine Beziehung zu den Geschwistern und seine Bereitschaft zum Evangelium: der Gott Jesu, der nicht auf die Person sieht und alle Menschen als seine Kinder von Herzen liebt. Deshalb sagt er: *„Was ein Mensch vor Gott gilt, das zählt und nichts anderes!“* (Am 19). So entledigt

er sich der übertriebenen Selbsteinschätzung und macht sich frei von der Illusion, dass sein Leben durch den Erwerb von Titeln oder hierarchischen Positionen, von Gütern oder Fähigkeiten vor Gott mehr Bedeutung gewinnen könnte. Die Art, wie Franziskus sich selbst zum Minderen macht, beunruhigt die Selbstsicherheit des kirchlichen und gesellschaftlichen Modells. Das dem Evangelium entsprechende Leben bildet sich in einer neuen Spiritualität von einem anderen gesellschaftlichen und kirchlichen, anthropologischen und kulturellen Ort aus.

2.3 Kirche an der Seite des pilgernden Volkes

Zweifellos ist die franziskanische Spiritualität zutiefst kirchlich. Jedoch lege ich besonderen Nachdruck auf die ursprüngliche Perspektive, in der Franziskus und die Franziskaner ihre kirchliche Spiritualität gelebt haben. Franziskus ohne die Kirche ist nicht Franziskus. Sein Leben ohne die Gemeinschaft der Kirche hätte mit dem Evangelium nichts zu tun. Im Laufe der Geschichte haben viele Ordensmitglieder in Franziskus eine Grundlage gesucht, um die Kirche zu reformieren bzw. zu erneuern; andere fanden in ihm einen sanftmütigen bzw. naiven Friedensstifter für institutionelle Konflikte, der vor allem um sein spirituelles Leben besorgt war. Wir wollen kurz versuchen, auf die Originalität der Erfahrung des Minder-sein zurückzukommen, indem wir anerkennen, dass die Entscheidung, für die Armen, die Ausgeschlossenen und die Letzten da zu sein und als Minderere unter den Armen zu leben, definitiv aus dem Evangelium stammt und eine kirchliche Berufung darstellt.

Franziskus und seine unmittelbaren Gefährten bewirken, dass die gesamte Realität, und nicht nur die der Kirche, neu verstanden wird. Denn sie entwickeln



auf der Basis des Evangeliums eine neue Form des kulturellen und gesellschaftlichen Zusammenlebens. Sie restaurieren nicht, sie reformieren nicht, sondern sie schaffen neue Bedingungen dafür, das Evangelium leben zu können. Das ist weder Reformation noch Renaissance, sondern etwas ganz Neues. Sie unterbreiten der bürgerlichen Gesellschaft, die vom Streben nach Reichtum lebt, das Modell der Armut. Der hegemonial orientierten Kirche, die Kreuzzüge und Priestertum als ihr Modell unterbreitet, stellen sie sich als Brüder des Sultans, als Bettler und Laien gegenüber. Sie erweisen sich als vom System und von der Institution Befreite, aber gehören ihr weiterhin an



Foto: KNA

und folgen in Gemeinschaft mit ihr – „im Hören auf den Geist des Herrn und sein Heiliges Wirken“ – in allem dem armen Christus nach.

Sie lassen sich nicht von dem Kriterium leiten, der kirchlichen Institution entsprechen oder das christliche System verstärken zu müssen, sondern „Gott Dank zu erweisen“ und „dem Heiligen Evangelium entsprechend zu leben“, also theozentrisch-jesuanisch-eschatologisch zu leben. In der gelebten Geschwisterlichkeit, in der Ablehnung der Kreuzzüge, durch Mahnpredigten, in der Compassión mit den Leprosen, im Armwerden – in all diesem Tun leben sie als Minderbrüder und vermeiden jeden As-

sistenzialismus. Es geht ihnen darum, die eine Logik durch eine andere Logik zu ersetzen. Franziskus *„begegnete Gott nicht dadurch, dass er sich von den einfachen Leuten abwandte, sondern im Gegenteil, er fand Gott, indem er sich radikal auf die einfachen, die am meisten verzweifelten und verelendeten Leute einließ, eben auf jene Leute, die am wenigsten geeignet erschienen, Ruhe und Sicherheit in Gott zu finden.“*⁴⁵

In seiner dem Evangelium entnommenen Praxis gründet er keine Hospitäler oder Hilfswerke, sondern macht sich selbst freiwillig arm, um an der Seite der Armen in die Realität einzutauchen und in tiefer Solidarität mit den Armen zu le-

ben. Der andere Mensch ist kein Leprakranker, sondern ein Bruder, der krank ist. Geist der Geschwisterlichkeit und Mystik der Armut, Sendung und Zeugnis stehen in engster Beziehung zueinander. Er wird zum Wanderer und Pilger. Das Leben ohne Machtposition selbst wird zur Mission

*Geschwisterlich leben heißt,
den anderen Menschen lieben,
heißt wollen, dass er existiert;
denn die Liebe macht
den anderen Menschen wichtig.*

im Sinne des Evangeliums. Des Franziskus einzige Sorge ist es, einen Lebensstil zu verbreiten, der aus Demut und Mindersein hervorgeht (Rnb VII, 13s; Rnb XVII, 5s; Rnb XVI, 10s)

Immer wieder entwickelt er eine Kommunikationsform, die den anderen Menschen frei macht: im Dienst lebt er die Demut, in der Begegnung mit den Mitmenschen lebt er Zärtlichkeit und Compassión. Mit den Mitgeschöpfen steht er im Dialog. Den Sündern gegenüber erweist er sich als barmherzig. Mit Feinden lebt er die Sanftmut und den Frieden. Mit den Ungläubigen strebt er den Dialog an. Überall ist es das gleiche Motiv: Die einzigartige unübertroffene Demut des armen Jesus Christus. Diese drei Kernforderungen sind auch für die Kirche neu: Armut, Demut und Einfachheit.

2.4 Die Kraft der Zärtlichkeit

Geschwisterlich mit dem anderen Menschen umgehen, heißt ihm/ihr das Recht zuerkennen, als Bruder/Schwester zu existieren. Das charakterisiert unsere Franziskanische Spiritualität und ist unsere vorrangige Option. Geschwisterlichkeit gibt dem Leben eine neue Be-

deutung. Sie ist die verborgene Seele der vom Evangelium verkündeten Liebe. Unsere Existenz ist ein pures Geschenk. Es gibt keinen Rechtfertigungsgrund dafür, dass wir existieren. Geschwisterlich leben heißt, den anderen Menschen lieben, heißt wollen, dass er existiert; denn die Liebe macht den anderen Menschen wichtig. Auf den anderen zugehen, sich vom Kreisen um das eigene Ich befreien, um sich gemeinsam auf den Weg zu machen, und zwar uneingeschränkt und ohne Besitzansprüche – das ist es, was die Goldene Regel besagt: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst“; „Alles, was ihr von anderen erwartet, das tut auch ihnen!“ Aus geschwisterlicher Liebe entstehen immer wieder neue Werte. Nur eine Geschwisterlichkeit, die liebt, steht auf der Höhe der aktuellen Herausforderungen, weil sie alle Menschen einbezieht. Sie macht aus Distanzierten Nächste und aus den Nächsten Geschwister.

Die vom Mindersein bestimmte Geschwisterlichkeit franziskanischer Art meint, zu einer Offenheit ohne Exklusivitätsanspruch berufen zu sein. Eine solche Weise des Zusammenlebens verlangt ein neues Denken. Es kann sich jedoch nur Bahn brechen, wenn wir uns eingestehen, dass das Einheitsdenken eine zerstörerische Rolle spielt. Wir müssen uns in der Geschwisterlichkeit weiterbilden, indem wir die Begrenztheit des eigenen Gesichtspunktes zu akzeptieren, in plurikulturellen und interreligiösen Gemeinschaften zu leben sowie durch aktive Friedensarbeit an der Konkretisierung von Gerechtigkeit und zugunsten des Lebens sowie der Schöpfung zu arbeiten lernen.

Wir haben das Leid der Armen, der Fremden und der Emigranten, der Mutter Erde auf uns zu nehmen und sie durch die Spiritualität der Compassion zu befreien. Wir werden die christli-



Foto: KNA

che und urfranziskanische Rede von der Compassion als Synonym für die Barmherzigkeit wieder aufgreifen, also jenes großherzige Verhalten, das die Passion des anderen auf sich nimmt, statt ihn in seinem Leid allein zu lassen. Das ist kein caritatives Tun, sondern meint unter den Mindergeachteten in einer neuen Spiritualität leben, in einer Haltung der Entäußerung und der Aufmerksamkeit für die Anderen. Durch Entäußerung verzichten wir darauf, Menschen oder Dinge zu besitzen, respektieren sie vielmehr in ihrer Andersartigkeit; durch Aufmerksamkeit stehen wir dafür ein, dass sie glücklich leben können; wir schaffen ei-

ne Verbundenheit, damit sich niemand allein und hilflos dem Leiden überlassen fühlt, und begleiten sie dadurch bei ihrer Befreiung vom Leid.

2.5 Die Erfahrung von Gnade und Dankbarkeit

Mystisch Gott erfahren heißt nicht, „über“ Gott nachdenken, sondern Gott mit seinem ganzen Sein verspüren. Mystik meint nicht, „über“ Gott reden, sondern mit Gott sprechen und in Kommunikation mit Gott treten. Dadurch erfahren wir das Mysterium nicht als Grenze des Erkennens, sondern als das Grenzenlose des Erkennens, auf immer

tieferer Weise mit der Realität, die uns umgibt, in Kommunion zu treten, jeden Horizont zu überschreiten und das Mysterium Gottes zu erfahren.

Wenn die franziskanische Spiritualität die neue mystisch-kosmische Sensibilität des Lebens berücksichtigen will, in der die Realität als eine zusammenhängende Energie erfahren wird, dann ist sie dazu aufgerufen, eine Beziehung zur Natur zu entwickeln, die über den utilitaristischen instrumentellen Blick des Marktes hinausgeht. Den hervorragendsten Ausdruck für diese Spiritualität finden wir im wunderbaren „Sonnengesang“. Hier wird nicht poetisch-religiös über die Dinge geredet, sondern die Dinge werden angesprochen, hier wird die Schöpfung mystisch erfahren und das in den Geschöpfen lebende Mysterium, die in sie hineingelegte Sanftheit, die alle Dinge miteinander verbindet, kundgetan. So verwandelt sich das Zusammenleben in Mystik. Erde, Himmel und alle Geschöpfe gewinnen ihren je eigenen Wert und werden zu Zeichen, zu „vestigia Dei“, zu Spuren von Gottes Güte.

Narrativ-symbolische Redeweise gewinnt den Vorrang vor begrifflich-logischer Sprache. Wir reagieren mit der gleichen Liebe, mit den gleichen Empfindungen, wenn wir aus den gleichen Gründen beginnen, uns an dieser Geschichte zu beteiligen und die mystische Einheit in der Kommunion zu leben. Das heißt, den Weg des Franziskus in seiner mystischen Tendenz zu gehen, mit der er die gesamte Realität, die Geschwisterlichkeit der Minderbrüder und die Kirche umarmt, weil er eine ganz tiefe Gottes- und Selbsterfahrung bis hin zur völligen Gleichgestaltung mit dem gekreuzigten Christus gemacht hat.

2.6 Radikale Orientierung am eschatologischen Ziel

Der Mensch lebt, sofern er hofft, und er kann die Hoffnung nicht fahren lassen. Kein Mensch kann leben, ohne auf etwas zu hoffen. Der Mensch, der hofft, richtet sich auf die Zukunft. Die Hoffnung bedeutet: mit Dir gemeinsam hoffen für uns.

Franziskus lebt eine neue Ethik durch seine Beziehung zur Schöpfung und zur Geschichte. Sein Lebensstil wirkt auf uns wie ein mögliches eschatologisches Engagement, wie ein wesentlicher Impuls für die Zukunft. Franziskus aktualisiert die Lebensweise Christi, der in Armut lebte und predigte. Auf neue Weise interpretiert er die Armut des Menschensohnes, der gekommen ist zu dienen und sein Leben für die vielen hinzugeben. Diese Armut bringt ihn dazu, für die anderen da zu sein; sie fördert die trinitarische Gemeinschaft im Dasein mit den anderen und für die anderen, eine Beziehung ohne Besitzanspruch und ohne Herrschaft gegenüber allen Geschöpfen. Sein Blick ist voller Zärtlichkeit und Compassion, sodass er die Schönheit in Übereinstimmung mit dem Vater betrachten kann: „Und Gott sah, dass alles gut war“ (Gen 1,25). Der Blick von unten her ohne Besitzanspruch macht es möglich, die Anwesenheit des Schöpfers in der Beziehung von Dialog und Kommunion zu enthüllen. Die Option für das Mindersein und die Armut entsprechen der Zärtlichkeit und der Bewunderung für alle Geschöpfe.

Die eschatologische Ethik, wie Franziskus sie lebt, steht im Grunde in enger Beziehung zum Geist Gottes, durch den alles seine Bedeutung erhält und in Bewegung versetzt wird. Aus seinem Weltverständnis heraus ermahnt Franziskus seine Brüder zu einem geschwisterlichen Leben, zum Mindersein und zum Handeln im Geist:

Ich warne aber und ermahne im Herrn Jesus Christus, dass die Brüder sich hüten mögen vor allem Stolz, eitler Ruhmsucht, Neid, Habsucht, (vgl. Lk 12,15), der Sorge und dem geschäftigen Treiben dieser Welt (vgl. Mt 13,22), vor Ehrabschneiden und Murren; und die von den Wissenschaften keine Kenntnis haben, sollen nicht danach trachten, Wissenschaften zu erlernen. Sie sollen vielmehr darauf achten, dass sie über alles verlangen müssen, zu haben den Geist des Herrn und sein heiliges Wirken, immer zu Gott zu beten mit reinem Herzen, Demut zu haben, Geduld in Verfolgung und Schwäche und jene zu lieben, die uns verfolgen und tadeln und beschuldigen; denn der Herr sagt: „Liebet eure Feinde und betet für jene, welche euch verfolgen und verleumden“ (vgl. Mt 5,44). „Selig die Verfolgung leiden um der Gerechtigkeit willen, denn ihrer ist das Himmelreich“ (Mt 5,10). „Wer aber ausharrt bis ans Ende, der wird gerettet werden“ (Mt 10,22). (Bullierte Regel 10,7-12)

3. Franziskanische Ideen zum interreligiös-kulturellen Dialog

3.1 Vorüberlegungen zum Dialog mit den Religionen

Der interreligiöse Dialog macht Umkehr, Demut, Veränderung erforderlich, eine Wandlung von Herz und Verstand. Geht es uns wirklich um den Dialog oder wollen wir doch lieber den christlichen Glauben verkündigen? Halten wir noch immer das Christentum für eine höherwertige Offenbarung, die sich unter Nicht-Christen und in der säkularisierten Welt ausbreiten muss? Wir erleben einen dramatischen Moment, in dem das Selbstverständnis der Christen auf die Probe gestellt wird, und zwar durch die Herausforderung, die von der Beziehung zur Alterität ausgeht. Es wäre unpassend, über die Herausforderungen

so zu sprechen, als ob die Katholizität in Gefahr stünde, oder als ob die Verpflichtung der Christen, die Heilsbotschaft zu verkünden, bestritten würde, sondern es

Der Dialog ist unvermeidlich und unverzichtbar, nicht nur ein gesellschaftlicher Imperativ, sondern eine historische Pflicht.

ist zu beginnen mit der Frage: Vor welche theologisch-pastoralen Herausforderungen stellen Welt und Mensch die christliche Verkündigung heute? Kurz: Es geht um eine neue Evangelisierung, nicht mehr im Sinne institutioneller Verbreitung, sondern auf der Grundlage der Alterität, auf der Basis der Erfahrungen mit den Anderen. Die Rückkehr zum Evangelium ist unaufschiebbar. Denn wie sollen wir mit den anderen Religionen in Dialog treten, wenn unsere christliche Identität, die uns unfrei, unglücklich und friedlos macht, in Widerspruch zum Evangelium steht? Über diese Motive hinaus wird die Provokation noch größer, wenn wir nicht nur mit den Gläubigen anderer Religionen in Dialog treten, sondern auch authentische Beziehungen zwischenmenschlicher Begegnung etablieren wollen? In Dialog mit anderen treten und Beziehung mit anderen pflegen, bedeutet viel mehr als andere Religionen nur faktisch zu tolerieren. Zu Beginn des dritten Jahrtausends ist der interreligiöse Dialog kein Luxus mehr, sondern notwendig, wie Panikkar sagt: *„Der Dialog ist unvermeidlich und unverzichtbar, nicht nur ein gesellschaftlicher Imperativ, sondern eine historische Pflicht. Er entstammt dem Bewusstsein, dass wir, um wir selbst sein zu können, ja um einfach sein zu können, in Kommunion treten müssen mit der Erde zu unseren Füßen, mit den Menschen an unserer Seite und mit dem Himmel über uns.“*⁶

Der Dialog ist Ausdruck für eine neue Weise, Liebe und Respekt zu leben. Panikar sagt: „Der erste Schritt im Dialog zwischen Religionen, Kulturen und verschiedenen Lebensvorstellungen besteht darin, die Mißverständnisse aufzuheben; der zweite Schritt besteht darin, die jeweiligen Vorstellungen so zu erklären, dass der Gesprächspartner sie versteht; und der dritte Schritt geschieht im ‚dia-logos‘, das heißt, durch den logos (das Wort) hindurchzugehen, um zu dem zu gelangen, das man sagen will – was also hinter dem steckt, was im Wort erscheint – um zu dem zu gelangen, was die Sache bedeutet.“⁷

Wie religiöser Pluralismus, also die Würde von religiöser Verschiedenheit neu zu verstehen ist, welche Rolle die Re-

Der Christozentrismus ist dann nicht mehr christlich, wenn er das Christentum absolut setzt und es damit zu einem Götzendienst macht.

ligion in Konflikten spielt und welchen Rang der religiös-interkulturelle Dialog in der franziskanischen Pastoral einnimmt – das sind die heute dringlichen Anfragen. Mit unseren Überlegungen wollen wir uns in die Bewegung eingliedern, die in der Zeit nach dem II. Vatikanum begonnen hat⁸, unter besonderer Berücksichtigung der Linie, die kontinuierlich die lehramtliche und theologische Reflexion, wenn auch nicht immer im Sinne der Weiterentwicklung, durchzieht, die sich aber besonders deutlich in der Aussage Johannes Pauls II. als neu artikuliert, wenn er in *Redemptor hominis* sagt: *Da – wie das Konzil uns lehrt – »der Sohn Gottes durch seine Menschwerdung sich gleichsam mit jedem Menschen verbunden hat«, (führen) alle Wege der Kirche zum Menschen.... Die Kirche darf am Men-*

*schen nicht vorbeigehen; denn sein »Geschick«, das heißt seine Erwählung, seine Berufung, seine Geburt und sein Tod, sein ewiges Heil oder Unheil sind auf so enge und unaufhebbare Weise mit Christus verbunden.... Dieser Mensch ist der erste Weg, den die Kirche bei der Erfüllung ihres Auftrags beschreiten muß: er ist der erste und grundlegende Weg der Kirche, ein Weg, der von Christus selbst vorgezeichnet ist und unabänderlich durch das Geheimnis der Menschwerdung und der Erlösung führt.*⁹ Das Lehramt hat also zu dem Prinzip gefunden „die Religionen in Christus“ und nicht nur „Christus in den Religionen“. Damit ist eine wichtige Debatte eröffnet, die wir sehr ernst nehmen müssen.

Heute sind wir davon überzeugt, dass das Christentum der auf die kirchliche Institution zentrierten Linie – in dem Motto zusammengefasst: *extra ecclesiam nulla salus* – nicht länger folgen darf, wenn es die Herausforderung des interreligiösen und interkulturellen Dialogs wirklich auf sich nehmen will. Die Kirche ist eben nicht die Dreifaltigkeit, sondern das sakramentale Zeichen der dreifaltigen Liebe; sie ist nicht das Reich Gottes, sondern dessen Keim (LG Nr. 5) und soll ihm dienen. Die zentrale Bedeutung des Reiches Gottes im Leben des Christen verweist auch auf die zentrale Bedeutung der eschatologischen Dimension¹⁰. Zentrum, Ziel und Absolutum ist das Reich Gottes. Zu ihm führen viele Wege. Das klassisch-traditionelle bzw. exklusivistische Verständnis und die jüngste bzw. inklusivistische Vorstellung haben beide ihren Grund im christologischen Dogma, dass die einzigartige Bedeutung Jesu Christi im Christentum indiskutabel sei. Heute ist von uns ein weiterer Schritt verlangt, nämlich eine konsequentere christologische Konzeption zu entwickeln. Wir müssen auf die Mahnung von Yves Congar, dem Propheten der ökumenischen Bewegung im XX. Jahrhundert

hören, wenn er sagt: „Der Christozentrismus ist dann nicht mehr christlich, wenn er das Christentum absolut setzt und es damit zu einem Götzendienst macht“¹¹. Deshalb steht das Problem der Christologie im Zentrum der Debatte über die Theologie des Dialogs und über die Theologie der Religionen¹². Der Dialog mit den anderen Religionen provoziert ein neues Kirchenverständnis, das neuer Kategorien bedarf, damit die Christen selbst besser die Offenbarung verstehen, in der sie bekennen, dass in Christus die endgültige Fülle zu finden ist.¹³ Die Vertreter der Theologie des religiösen Pluralismus sagen, nur der Theozentrismus vermag zu einer wirklich pluralistischen Einstellung zu führen und folglich schafft nur er echte Gleichheit im interreligiösen Dialog¹⁴.

3.2. Franziskanische Beiträge zur aktuellen Debatte

Verschiedene Elemente der jüngsten theologischen Debatte auf dem Gebiet des interreligiösen und interkulturellen Dialogs fügen sich zu einem neuen Paradigma für das Leben der Christen zusammen. Für die Franziskanische Theologie jedoch und für viele ihrer Thesen sind diese Elemente nicht wirklich neu. Jeder Franziskaner muss ein eschatologisch orientierter Mensch sein, das heißt, er muss Eschatologie betreiben, muss eher ein eschatologisch schöpferischer, als ein eschatologisch zeichenhafter Mensch, denn er hat diese Welt unter die Perspektive der Eschatologie zu stellen, sich nach ihrem Ende auszurichten, also das Kommen des Reiches Gottes zu befördern. Jesus war zweifellos der eschatologische, vollkommen theozentrische Messias. Er ist vor allem der eschatologische Prophet des Reiches Gottes, das er als sein Lebensprojekt versteht, für das er lebte und sich radikal bis zum Tode einsetzte.

Die Reflexion, die unser pastora-

les Bemühen um den interreligiösen Dialog leiten soll, ist die Nachfolge auf diesem Weg Jesu. Als Franziskaner eschatologische Menschen sein heißt, uneingeschränkt Jesus in seiner Armut und Demut zu folgen, indem wir das Mindersein und die universale Geschwisterlichkeit leben.

Wegen des soeben Gesagten müssen wir eine kurze Neudeutung des bekannten „christozentrischen“ Problems bzw. des „Primates Christi“ der Franziskanischen Schule einfügen. (Angesichts der uns gestellten Aufgabe können wir jedoch das Thema hier nicht ausführlich behandeln.) Die erste Leitidee für eine korrekte Interpretation ist die theozentrische Perspektive, in der Jesus Christus – sowohl als ungeschaffenes Wort wie als inkarniertes Wort – Mensch und Welt zu Gott führt, zum dreifaltigen Vater, Ursprung und Ziel der ganzen Schöpfung und der ganzen Erlösung. Die zweite Leitidee ist die Vorstellung von Jesus Christus als Offenbarung und Ausdruck der Liebe Gottes, der sich für Demut, Armut und Ohnmacht des Kreuzes entschieden hat, um sich den Menschen zu schenken und sie zum Vater zu führen¹⁵. Die christozentrische Sicht des Bonaventura hat nicht Christus zum Zentrum, sondern Gott. Der Weg des Glaubens führt zu Gott, oder besser: ist ein durch den gekreuzigten Jesus geführter, in Gott begangener Weg. Das ist die grundlegende Übersetzung der spirituellen Erfahrung des Franziskus und die theologische Position der Franziskaner-Schule. Die Christologie des Duns Scotus betont die Herrlichkeit der göttlichen Liebe und sieht in einem ersten Moment von der Sünde ab, im zweiten Moment aber fügt sie die Sünde in die Herrlichkeit der erlösenden Liebe Gottes ein, ja macht diesen Vorgang zur höchsten Offenbarung der Liebe Gottes und Jesus Christus zum wichtigsten Geschöpf dieser Liebe. Die demütige Inkarn-

nation Jesu unterstreicht, wie Gott geliebt werden wollte. In Erniedrigung und Erleiden der Inkarnation bietet Jesus sich freiwillig an, die Geschwister erlösen. In dieser Christologie wird die umsonst geschenkte freie Liebe Gottes in Jesus Christus und die freie Antwort des Menschen hervorgehoben. Aber sie verweist nicht genügend auf die kenotische Lebensweise des armen Christus, die ja die überraschend neue christologische Erfahrung des heiligen Franziskus ausmacht.

3.3 Der Kontext Lateinamerikas

In Lateinamerika wird man sich erst allmählich dieser Herausforderungen bewusst, und zwar eher im Sinne eines Reflexes als auf explizite Weise¹⁶. Der Wille, den interreligiösen Dialog zu praktizieren, wirft eine Reihe von Problemen auf. Im Kontext Lateinamerikas lebt die Mehrheit der Menschen eine Pluralität von religiösen Erfahrungen im Sinne einer originären Gestalt der Zugehörigkeit zum Christentum bzw. im Sinne einer

*Nur nackt und arm unter
den einfachen Leuten
in der Welt werden wir dem
nackten und armen Christus
treu bleiben*

doppelten Angehörigkeit¹⁷; wir haben es hier weniger mit einem Pluralismus von einander getrennter religiöser Erfahrungen zu tun. Sensibilität und Reflexion der Befreiungstheologie sind dabei, sich für den Dienst und den Austausch mit allen Sektoren aus dem einfachen Volk zu engagieren, mit Gemeinden von Indígenas und Schwarzen, auch nicht nur mit solchen, die sich als Christen verstehen. Von Anfang an hatte sich die Befreiungstheologie mit den Herausforderungen

beschäftigt, die vom kulturellen und religiösen Pluralismus bei indigenen und schwarzen Völkern sowie von der feministischen bzw. säkularen Kultur¹⁸ ausgehen. Durch die Leid- und Verfolgungserfahrungen in den grausamen Jahren der nationalen Sicherheit und der Militärdiktaturen während der Jahre 1960-1970 suchten viele Menschen nach Gott, indem sie ihre verschiedenartigen spirituellen Erfahrungen im solidarischen Einsatz für Menschenrechte, Freiheit und Gerechtigkeit miteinander verbanden. Franziskanische Zentren, die Erfahrungen weiblicher Ordensgruppen und einige wenige Brüdergemeinschaften der OFM aus verschiedenen franziskanischen Familien solidarisierten sich mit den ärmsten Schichten und mit den gesellschaftlichen bzw. kulturellen Widerstandsbewegungen, indem sie sich für das Leben, die Würde und die Gerechtigkeit aller engagierten. Alle diese Initiativen hatten ihren Entstehungsgrund in einer theologischen Neudeutung des Gottesbildes und der Erlösung durch Jesus Christus, in einer neuen Spiritualität und in einem offenen missionarischen Dialog. Auf spezifisch theologischem Gebiet unterbreitet in den Jahren 1960-1970 in Uruguay der Jesuit Juan Luis Segundo (1925-1996) das Thema von der Universalität der Gnade Gottes und der Anerkennung von Gottes Gegenwart jenseits der Grenzen der Kirche¹⁹.

3.4 Der Beitrag der Franziskanischen Bewegung

Die franziskanische Bewegung ist eine originelle Variante des Christentums und daher eine bestimmte Art zu sein, mit Herausforderungen umzugehen und sie zu lösen, in einem Wort, eine besondere Weise Kirche zu sein sowie das Evangelium zu denken und zu leben. Die Geschichte der theologischen Schule der Franziskaner beweist ihre Originalität,

indem sie die Leitgedanken des Franziskus theologisch übersetzt; viele Heilige aus der franziskanischen Familie haben sie weitergetragen und intellektuell bereichert. Grundlage dieser Originalität ist die christozentrische Radikalität, mit Hilfe derer der Franziskanerorden die Armut und Demut des armen Christus als Ereignis der umsonst geschenkten Liebe deutet. In dieser Deutung wird die Einzigartigkeit Christi, der Weg, Wahrheit und Leben ist, nicht relativiert, aber sie will klar stellen, dass diese Wahrheit über Christus nicht mit menschlicher Macht und Gewalt verkündigt werden darf, sondern nur in der Logik des Kreuzes, in der Logik der Kenosis. Dafür aber bedarf man eines dialogischen und liebevollen Kontaktes zu den Menschen, wie die Apostel ihn bei ihrer ersten Mission in der Urkirche praktizierten. Ohne weltliche Macht, mit der Kraft des Glaubens, im Zeugnis der Armut, im Engagement für Gerechtigkeit und Dialog überzeugten sie die antike Welt.

Dies anzuerkennen heißt Jesus als historische Person für unverzichtbar zu erklären und zugleich anzuerkennen, dass Jesu entscheidende Mitte sein Vater, der Gott der Liebe ist. Nach Torres Queiruga geht es darum, die neue Kategorie des „Jesuanischen Theozentrismus“ aufzunehmen, um die Dialektik zwischen dem historischen Jesus und seiner zentralen Orientierung an Gott aufzuzeigen²⁰. Innerhalb dieser christologisch-eschatologischen Perspektive wird auf solche Weise erneut die Aussage Karl Barths bestätigt: „Ein Christentum, das nicht absolut, gänzlich und radikal eschatologisch ist, hat mit Christus absolut, gänzlich und radikal nichts zu tun.“²¹ Diese Christologie kann man nur entwickeln, wenn man der eschatologischen Sendung Jesu nachfolgt. Ein Franziskaner wird zum Minderbruder, um dem „theozentrischen“ Weg Jesu zu folgen und

die Fülle der eschatologischen Endzeit zu gewinnen. Nur nackt und arm unter den einfachen Leuten in der Welt werden wir dem nackten und armen Christus treu bleiben²².

Vielleicht müssen wir uns zuallererst mit der theologisch-spirituellen Identität der Franziskaner, mit der Originalität des franziskanischen Denkens befassen, damit wir die Ambivalenz unserer theologischen Ausbildung, unserer Bildungshäuser und Studienzentren hinter uns lassen können. Unsere Art, Theologie zu treiben, muss sich ändern, und zwar nicht nur, weil es die neuen Herausforderungen oder andere hier erwähnte Fragestellungen verlangen, sondern weil wir unsere Intentionen aus franziskanischer Perspektive auf den Gebieten der Philosophie, Psychologie, Pädagogik, Ekklesiologie, der Trinitätslehre, der Aszese und Mystik entwickeln wollen, um auf die Herausforderungen der zeitgenössischen Debatte zu reagieren. Die Gesichtspunkte anderer theologischer Schulen können uns dazu provozieren, unsere franziskanische Perspektive neu zu denken, und

*Die Güte ist das Herz,
die heimliche Seele, die Freiheit
und Wahrheit anleitet.*

können uns ergänzen. Wir sind zu einem besonderen Zeugnis für die Lehre und Pastoral der Kirche berufen und nicht zu irgendetwas anderem.

In der Philosophie könnten wir uns darauf konzentrieren, den originären Geschenkcharakter des Seins als Kern der Wahrheit herauszustellen. Die Dimension der Güte, die umsonst geschenkt wird und sich ausbreitet, ist konstitutiv für das Sein. Sie wird zum Schlüsselthema, um den interreligiösen und interkulturellen Dialog mit neuer Deutung und

Praxis aufzunehmen. Diese Logik der Güte als schöpferische Kraft ist eingesenkt in die Mitte des Seins, des Menschen und aller Kreatur. Wir müssen die franziskanische Redeweise von Güte, Gnade und Freiheit, die untereinander ganz eng verbunden sind, wieder aufgreifen. Zuerst die Freiheit im Sinne der Teilhabe am Sein und dann die Wahrheit als zeitliche Gestalt der Freiheit. Die Güte ist das Herz, die heimliche Seele, die Freiheit und Wahrheit anleitet.

Diese Themen verhelfen zu einer Haltung der Offenheit und Verfügbarkeit, damit wir den Menschen willkommen heißen können, der uns geschenkt wird. Sie verhelfen zu einer Spiritualität, die dem anderen gegenüber offen ist und in der Logik des Schenkenden gelebt werden kann. In theologischen Termini würden wir sagen, Gott hat zum Fest des Seins alle Wesen, die ihre jeweiligen Eigenarten in Logik, Kultur und Verschiedenartigkeit entwickelt haben, zulassen wollen. Im Verlaufe seiner Geschichte hat der Mensch eine Sichtweise und eine Logik angenommen, die ihn prägen. Dazu sagen wir als Franziskaner, dass diese Geschichtlichkeit sowohl die Freiheit wie die Wahrheit – beide sind umsonst geschenkt – auf eine solche Weise prägen, dass man die Wahrheit als göttlich bezeichnen kann, wenn sie in der Logik der Güte geschieht; dass man sie als gut bezeichnen kann, wenn sie sich als geschenkt erweist, und dass man sie als geschenkt erfährt, wenn sie frei macht. Das meint die Schönheit der Geschöpfe, die da sind, weil jemand ihnen das Dasein aus freien Stücken schenken wollte, wie eine Blume, die sich zeigt und schenkt aus dem einzigen Interesse, ihre Schönheit zu zeigen. Die theologische Grundüberzeugung der Franziskaner, die vom Primat der Liebe Gottes ausgeht, die Gott selbst als Liebe versteht und die diese Liebe nicht auf einige we-

nige Auserwählte beschränkt, lässt es zu, eine christliche Theologie des religiösen Pluralismus zu entwickeln, ein Projekt, das sich auf das Leben für alle konzentriert. Zweifellos wird man zugestehen müssen, dass ein solches Verständnis nur durch einen Bildungsprozess entwickelt werden kann, der stärker von kontemplativ-weisheitlicher als von ausschließlich spekulativ-akademischer Methode bestimmt sein wird.

3.5 kenosis (freiwillige Enteignung) im Mindersein

Sich freiwillig selbst zu enteignen, gehört zum innersten Wesen des Minderseins. Diese Bereitschaft bringt die Logik der Güte und den Lebensstil zum Ausdruck, der vom Kreuz ausgeht. Sie kann Leitfaden für den Dialog sein. Vergessen wir nicht, dass kenosis nicht meint, sich davon zu stehlen oder in der Anonymität zu bleiben, als ob wir dazu aufgefordert seien, aus dem kulturell-gesellschaftlichen Kontext zu verschwinden. Sondern kenosis meint, im Dienst des anderen zu stehen, die Verschiedenartigkeit im Zusammenleben zuzulassen, Reifungsprozesse zu begleiten. Die Franziskanische Gestalt des Minderseins mit ihren institutionellen Grenzen kann zum positiven Zeichen werden, wenn sie fähig ist, zur Kommunikation mit anderen hinzuführen, ohne sich im interkulturellen Dialog von diesem ‚Kodex des Minderseins‘ loszusagen. Dieser Kodex bringt zur Geltung, was das Evangelium zum Geschenkcharakter des Daseins und zum Dienen sagt. Wenn wir den interkulturellen Dialog aus der Perspektive des Minderseins anstreben, können wir uns ganz auf die pluralistische Existenzweise des armen Volkes einlassen. Das Mitleben mit den Gemeinden von Ausgeschlossenen, die Zusammenarbeit mit Basisgemeinden in den Schichten des einfachen Volkes, mit Gemeinden von Indígenas

und Schwarzen ist der maßgebliche Ort, den interkulturellen Dialog zu praktizieren, indem wir mit ihnen das teilen, was ihrer Kultur eigen ist. Das ist die grundlegende spirituelle Methode einer für den Geschenkcharakter offenen Sensibilität.

Deshalb fragen wir uns: Heißt nicht mit solchen Kriterien den interreligiösen und interkulturellen Dialog aufnehmen zugleich die Botschaft Gottes in der Inkarnation zu denken, die Paulus als kenosis bzw. als Erniedrigung und Schwachheit Gottes bezeichnet? Franziskanische Berufung hat ihre eindeutige Identität in der kenosis Jesu, im Herunterkommen Gottes. Dieser Archteyp macht uns offen für den Dialog²³. Bei interkulturellen Begegnungen nach franziskanischem Verständnis des Minderseins werden Beziehung und Dialog sich bereichernd auswirken, indem sie die Friedensmystik und die Gerechtigkeit vor allem für die Ausgeschlossenen und Ärmsten entwickeln helfen.

4. Was wir dringend brauchen...

Wir leben in einer religiös immer pluralistischer werdenden Welt. Die Religion ist kein Eigentum der katholischen Kirche mehr, sondern gehört zumindest einer Pluralität von Religionen, Gruppen von Nichtglaubenden und Indifferenten. Religion wird heute mehr unter einer persönlich-subjektiven Perspektive betrachtet. Unter solchen Umständen haben wir sowohl mit anderen Religionen wie mit den anderen, die nicht religiös sind bzw. nicht glauben, den Dialog anders zu führen.

Auf dem Gebiet der franziskanischen Pastoral stellen wir eine starke Spannung zwischen unseren Institutionen, der Bedeutung des Charismas, der Radikalität des Evangeliums und dem interreligiösen Dialog fest. Ich habe den Eindruck, dass das schwierigste Problem, mit dem wir

es zu tun haben, darin besteht, die aus dem Evangelium stammenden Forderungen des franziskanischen Charismas in den pastoralen Institutionen zu leben. Unsere Institutionen sind immer noch in der klassischen Theologie verankert, die im Dienst einer kirchenzentrierten Mentalität stand. Wir tragen viel zu sehr dazu bei, Pastoralstrukturen aufrecht zu erhalten, die von einem bestimmten theologischen, zum interkulturellen und interreligiösen Dialog völlig unfähigen Modell erdacht worden sind. Damit behindern wir das Entstehen einer neuen Ekklesio-logie und Spiritualität. Wir erhalten das traditionelle hierarchische System aufrecht, das ein für den Dialog und den Austausch mit anderen Kirchen und Religionen völlig unfähiges Kirchenmodell stützt. Die Sensibilität für die Verkündigung ad gentes durch die Erfahrung des kulturellen und religiösen Pluralismus dagegen bleibt auf der Strecke als ein bloß spirituelles oder, schlimmer noch, als ein bloß gnostisches Faktum. Wir sollten weniger in traditionellen Strukturen arbeiten und stattdessen mehr die christlichen Basisgemeinden, christliche Bewegungen aus dem einfachen Volk oder von Indígenas begleiten. Wir brauchen pastorale Handlungsweisen, die prophetisch, offen für den Dialog und respektvoll gegenüber anderen Religionen sind. Die simple Sakramentenpastoral ist dafür viel zu beschränkt und die Katechese nur eine sehr reduzierte Evangelisierungsarbeit.

Das zuvor Dargestellte sei in einigen Leitlinien zusammengefasst, mit deren Hilfe die Bereitschaft zum interreligiösen und interkulturellen Dialog in den franziskanischen Gemeinschaften belebt werden könnte:

a) Für die Reflexion

Die Bedeutung der dialogischen Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf

wieder hervorheben.

Am Anfang stoßen wir darauf, dass das Sein ein Geschenk ist, nicht etwas Festgefügtes, sondern eine ständige Gabe; das Sein reicht sich selber dar. Die Gabe setzt in Gang und lässt entstehen. Die Gabe gibt den Schöpfer zu erkennen. Der Schöpfungsakt Gottes offenbart den Gebenden. Gott liebt mich nicht, weil ich gut bin, sondern weil er mich liebt, macht er mich gut, mich liebend ruft er mich ins Dasein und, indem er mich neu schafft, liebt er mich. Die Liebe ist schöpferisch tätig. Die Güte ist die Quelle des Seins und der Wahrheit. Unser Sein stammt von Gott, unsere Güte geht aus seiner Güte hervor, wir sind Wasser aus seiner Quelle. In der Annahme der Gabe wird der Geber erkannt.

Das Gute als die Quelle des Wahren neu entdecken.

Der interreligiös-kulturelle Dialog fußt auf der Botschaft des Evangeliums und für uns Franziskaner auf der Erinnerung an unsere theologische Schule, die vom Primat der Güte als der verborgenen Seele der Wahrheit bestimmt war. Der Primat gehört der Güte, weil sie das entscheidende Fundament für die Erkenntnis alles Geschaffenen darstellt. Die Geschöpfe tragen ein Geheimnis in sich, das von dem redet, der sie geliebt hat und liebt. Die Güte teilt sich als freiwillig geschenkte Zuwendung mit, sie ist das Monogramm der Freiheit. Die Güte erweitert den Horizont für das, was jenseits der Wahrheit liegt, sie dehnt sich aus in der Logik der Liebe. Die Güte interpretieren, indem man sie wahrhaftig lebt, heißt sich hingeben.

Die Weisheit in der Logik des Kreuzes Christi verstehen.

Gottes Auftrag ist der kenotische, vom Kreuz geprägte Dialog. Ausgangspunkt ist der Glaube, dessen Praxis uns an Jesus Christus sichtbar wird. Das Kreuz will nicht nur ein Thema der Verkündigung, sondern selbst Methode und Wegweiser sein. Evangelisierung besteht darin, hingebungsvolle Liebe glaubwürdig zu machen, die Logik des Kreuzes auszubreiten, damit sie die Geschichte beseele. In die Logik des Kreuzes dringt man ein, indem man sich mit dem eigenen Leben daran beteiligt und den eschatologischen Diskurs immer stärker übernimmt. Das Kreuz belehrt uns darüber, dass der Weg des Evangeliums nicht darin besteht, die Wahrheit zu rechtfertigen, sondern sich mit Güte zu engagieren. Das Kreuz ist keine Theorie, sondern eine Praxis im Glauben. Das Kreuz überschreitet die Vernunft. Das Kreuz bringt am besten zum Ausdruck, auf welcher dialogischen Weise Gott liebt. Der Kuss des Franziskus für den Leprakranken ist Dialog, der die Stimme des Anderen befreit. Beide von der Güte geleitet finden in diesem Dialog die Wahrheit. Franziskus von Assisi ist nicht mit Dogmen bepackt, sondern trägt eine eschatologische Botschaft bei sich: den Gott des Friedens. Der Franziskaner wird zum authentischen Zeichen dieser Liebe, an die er glaubt, in dem Sinne, in dem seine Selbsthingabe in Armut und Mindersein unbedingt und uneingeschränkt geschieht. Weil er sich selbst hingibt, aktualisiert er so das historisch wahrhaft Neue, das mit Jesus Christus in die Welt gekommen ist. Die Hingabe leitet und verwirklicht das Heraufkommen einer neuen endgültigen Zeit. Mit anderen Worten: Der Franziskaner stellt keine religiöse Praxis vor, die es zu erfüllen gilt, sondern eine eschatologische Sehnsucht bzw. Ausrichtung, die durch die Option für die Armen und für die Gerechtigkeit

ins praktische Leben übersetzt wird.

b) Für das Handeln

Unsere Missionsgeschichte im Licht unseres Charismas überprüfen.

Wir erneuern unser Engagement für geschwisterliches Leben, Bezeugung des Evangeliums und kontinuierliche Umkehr. Wir verkündigen das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit durch ein einfaches Leben in der vorrangigen Option für die Armen und suchen den ehrlichen Dialog mit allen nach der Weisung der nicht bullierten Regel Nr. XVI.

Den interreligiösen Dialog im ‚Geiste von Assisi‘ voranbringen.

Die Franziskaner sollten Projekte ausarbeiten, die sowohl eine missionarische Reflexion des franziskanischen Charismas als auch eine Praxis nach franziskanischer Methodologie enthalten.

Solidarität bestärken und Gemeinschaftsprojekte realisieren, um die gesellschaftliche Ordnung gerechter zu gestalten.

Die Laien sollten aktiver beteiligt werden. Die Kommunikation über Internetseiten könnte verbessert werden, um sich besser gegenseitig kennenzulernen und den interreligiös-kulturellen Dialog besser voranzubringen. Die sozial-kulturellen Zentren müssen die befreienden Tendenzen lokaler Kulturen und Religionen aufdecken und stützen sowie Gemeinschaftsprojekte anregen, die dazu dienen, eine gerechte Gesellschaftsordnung zu errichten.

Andere Glaubensüberzeugungen respektieren lernen

und interreligiöse Zusammenarbeit schätzen, indem wir uns tiefer mit den eigenen Glaubensaussagen befassen. Wir haben eine Ethik der *Compassión* vorzu-

leben, indem wir unsere Zusammenarbeit anbieten, um das Leid so vieler Armer zu lindern. Wir haben eine Ethik der Alterität und Gastfreundschaft zu praktizieren, indem wir die anderen in ihrer Andersartigkeit anerkennen, ohne sie durch irgendeine Art von Besitzanspruch zu demütigen. Wir haben eine Ethik der Solidarität zu leben, indem wir an einer Welt mitarbeiten, in der alle Platz haben. Wir haben eine Ethik der Dankbarkeit zu praktizieren, indem wir keine Geschäfte machen mit dem, was wir selbst umsonst geschenkt bekamen. Wir haben eine Ethik der Armut zu leben durch die Option für die Ausgeschlossenen und für den Frieden. Die franziskanische Art, Zeichen zu setzen, kann nur aus der tiefen Verwirklichung unseres Charismas hervorgehen, aus Einfachheit, Demut, Verfügbarkeit, Offenheit für andere, Besitzlosigkeit, kurzum: dadurch dass wir im Denken und im Herzen ständig unterwegs bleiben.

Interkulturelle Offenheit durch Weiterbildung fördern.

Dies sollte vor allem in den verschiedenen Bildungszentren und Tagungshäusern der franziskanischen Familien eine pädagogische Verpflichtung sein. Ein Curriculum für Interkulturalität sollte eine Spiritualität des „Minderseins“, die Ausbildung im Zuhören, in Gastfreundschaft, Begegnung und Dialog umfassen, die entscheidend sind für das Zusammenleben und geschwisterliche Beziehungen.

Die Franziskanischen Gemeinschaften auf den Dialog vorbereiten.

Unser pastoraler Dienst muss unsere Gemeinden auf den Dialog vorbereiten, indem wir uns für jene interessieren, die außerhalb unserer eigenen Gemeinde leben. Dadurch können wir Gottes mitfühlende Liebe mit allen bezeugen.

Die Liturgie muss lebendigere Erfahrung vermitteln, statt nur aus Worten zu bestehen. Echte Mitverantwortung für die Kirche muss in den Pastoralplänen Platz haben. Wir werden den interreligiösen Dialog voranbringen, ohne von den wesentlichen Bestandteilen unserer eigenen Identität Abstand zu nehmen, nicht nur im Sinne einer ethischen Bemühung, sondern indem wir einander in der Tiefendimension des Lebens begegnen. Die religiöse Dimension gehört zum Wesen des menschlichen Lebens und hat mit allem zu tun, was die Realität bestimmt. Sie steht nicht gegen das Leben, sondern bestimmt das Schicksal des Menschen.

Die symbolisch-festliche Dimension des Glaubens wieder beleben.

Das Fest nimmt vorweg, was wir erhoffen; es entsteht aus solidarischer Nähe und geschwisterlicher Zuwendung, die voller eschatologischer Freude schon jetzt erfahren lassen, was wir im Reich Gottes erleben werden.

*Übersetzung aus dem Spanischen:
Norbert Arntz/Maria Schwabe*

Anmerkungen

- 1 Als Minderbrüder durch die Welt gehen: Der vom Evangelium durchdrungene Mensch streitet nicht, versucht niemanden davon zu überzeugen, dass er sich im Irrtum befindet, geschweige denn Glaubensüberzeugungen, Kultur, Sitten des Volkes, das ihn aufnimmt, gering zu schätzen oder zu zensieren. Milde, friedfertig und bescheiden sein: bullierte Regel 3,10f.; nicht-bullierte Regel 16,6. Demut und Einfachheit ermöglichen Begegnung und Freundschaft mit anderen. Im Text heisst es: „Hüten sollen sich die Brüder... Und mag zu ihnen kommen, wer da will, Freund oder Feind, Dieb oder Räuber, so soll er gütig aufgenommen werden“ Rnb 7,14. Vgl. IRIARTE L., *Vocación franciscana*, Ed. Asís, Valencia 1989, 363-367; POSSEDONI G.A. (Hrsg.) *San Francesco e l'Oriente. Oltre parole*, Messaggero, Padova 2003
2. Habermas J., *Theorie des kommunikativen Handelns* (Bd.1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, Bd. 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft), Frankfurt a.M. 1981.
- 3 lammarone G., *Contribución franciscana en la elaboración de una espiritualidad cristiana contemporánea*, in *Selecciones de Franciscanismo*, 100 (2005), 149; Vgl. Merino J.A., *Caratteri della spiritualità francescana nell'opera di Duns Scoto*, in Ghisalberti A. (Hrsg.), *Giovanni Duns Scoto: filosofia e teologia*, Edizione Biblioteca Franciscana, Mailand 1995, 85-96.
- 4 Vgl. Pompei A., *Francesco d'Assisi. Intenzionalità teologico pastorale delle Fonte Francescane*, *Miscellanea Franciscana*, Rom 1994, 202-207
- 5 Maranesi P., *Francesco, evoluzione di una vocazione*, in *Miscellanea Franciscana* 103 (2003), 450. Vgl. Matura T., *L'identità francescana ieri e oggi*. Pazzini Editore, Villa Verucchio 2002, 51-67.
- 6 Panikkar R., *L'incontro indispensabile. Dialogo de religione*. Mailand 2000, 75.
- 7 Ders. *Pace e interculturalità*, Mailand 2002, 39.
- 8 Vgl. Madrigal S., *Vaticano II: Remembranza y actualización. Esquemas para una eclesiología*, Santander 2002; GIOIA F., (ed) *Il dialogo interreligioso nel Magistero pontificio (Documenti 1963-1993)*, Libreria Editrice Vaticana 1994; vgl. auch GARCIA SALVE F., (ed) *Comentario eclesial a la 'Eclesiam suam'*, Bilbao. Vgl. die Dokumente: PAUL VI. *Eclesiam suam* (08.08.1964); *Evangelii nuntiandi* (1975).
- 9 Johannes Paul II., *Redemptor hominis* (04.03.1979) Nr. 13-14. Über das universale Wirken des Geistes vor Christus sprechen besonders deutlich die Enzykliken *Dominum et vivificantem* (18.05.1986) und *Redemptor hominis* (04.03.1979): Mit dieser Offenbarung des Vaters und der Ausgießung des Heiligen Geistes, die dem Geheimnis der Erlösung ein unauslöschliches Merkmal einprägen, erklärt sich der Sinn des Kreuzes und des Todes Christi. Der Gott der Schöpfung offen-

- bart sich als Gott der Erlösung, als Gott, der sich selbst treu ist, treu seiner Liebe zum Menschen und zur Welt, wie sie sich schon am Tag der Schöpfung offenbart hat. Seine Liebe ist eine Liebe, die vor nichts zurückweicht, was die Gerechtigkeit in ihm selbst fordert. (RH Nr. 9)
- 10 Vgl. Dupuis J., *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, Santander 2000, 271-298. Im ersten Teil des Werkes analysiert der Autor die Lehre des Konzils und der Nachkonzilszeit über den Dialog mit den Religionen und präsentiert die verschiedenen theologischen Paradigmen der heutigen Debatte (wie Eklesiozentrismus, Christozentrismus, Theozentrismus, Pneumazentrismus, Reich-Gottes-Zentrismus bzw. Erlösungszentrismus und weitere Kategorien jenseits der okzidentalen Logik.)
- 11 Vgl. Congar Y., *Jalons pour une theologie du laicat*, Paris 1953, 116 f.. Siehe auch Teixeira F., *Diálogo de pássaros*. Sao Paulo 1993, 56-57.
- 12 Vgl. Knitter P. F., *Jesus and the other names. Christian Mission an Global Responsibility*. New York 1996. Vgl. auch seine auf der Internet-Seite von Koinonia veröffentlichten Artikel: *El cristianismo como religión absoluta*, Koinonia Relat 323; *La teología de las religiones en el pensamiento católico*, Koinonia Relat 315; *Hacia una teología de la liberación de las religiones*, Koinonia Relat 255.
- 13 Garcia Suarez A., *El caracter histórico escatológico de la Iglesia en el Decreto Ad Gentes, Eclesiología-Catequesis-Espiritualidad*, Pamplona 1998, 197-262.
- 14 Vgl. Hick J., *An interpretation of Religion. Human Response to the Transcendent*, London 1989. Der Theozentrismus will einen viel radikaleren Paradigmenwechsel herbeiführen, als der Wechsel vom Eklesiozentrismus zum Christozentrismus je darstellte, einen Paradigmenwechsel, der dem kopernikanischen in der Astronomie und dem cartesianischen in der Philosophie ähnlich ist. Das Bemühen um einen authentischen interreligiösen Dialog in einem neuen pluralen, demokratischen Geschichtsbewußtsein durch den Theozentrismus von J. Hick verlangt, dass das Christentum sich von der Vorstellung der universalen Heilsbedeutung Jesu Christi verabschiedet und einzig Gott in den Mittelpunkt rückt. Vgl. Molari C., *La fede cristiana in tensione tra lo seicifico e l'universale*, in *L'unicità cristiana un mito? Per una teologia pluralista delle religione*, hrsg. Von J. Hick und P. Knitter, Assisi 1994, 11-56. Diese zusammenfassende Werk stellt die bekanntesten Vertreter zum Thema des Pluralismus vor und greift ihre ersten Reflexionen sowie deren Entwicklung auf, in der die Autoren die Einzigartigkeit des Christentums auf neue Weise interpretieren. Vgl. auch die kritischen Bemerkungen von Kardinal Ratzinger: Ratzinger J., *Situación actual de la fe y la teología*, in der Zeitschrift *Humanitas*, April-Juni 1997, der Päpstlichen Universität von Santiago de Chile, Nr. 6
- 15 Vgl. Iammarone G., *La cristologia francescana, opus cit.* 190-214. Der Autor legt die Denkstruktur in der Christologie Bonaventuras dar: Das göttliche Wort ist die Person, durch die alles vom Vater Ausgehende im heiligen Geist vermittelt wird und das inkarnierte Wort ist der Mittler für die Rückkehr des Menschen zu Gott.
- 16 Vgl. Die Vorlage von J. M. Vigil, *Curso de teología popular sobre pluralismo religioso*, erhältlich im Internet-portal von Koinonia, lección 18; Barros M., *Pluralismo cultural y religio: eje de la teología de la liberación*. Internetseite Koinonia, Relat 353.
- 17 Vgl. Geffre C., *Profession Théologien*, Paris 1999, S. 242 f.
- 18 Vgl. Soares A.M.L., *Algunos desafíos del diálogo interreligioso en América Latina*, in der Zeitschrift *Iglesia viva*, S. 208, Okt-Dez.2001.
- 19 Vgl. Segundo J.L., *Teología abierta para el laico adulto*, Buenos Aires 1968-72, 5 Bd.; DERS., *Teología abierta*, Madrid 1983-84, 3 Bd. ; SEGUNDO J.L.-SANCHIS P., *As etapas pre-cristianas da descoberta de Deus*, Petropolis 1969.
- 20 Vgl. Torres Queirugo A., *Diálogo de las religiones y autocomprensión cristiana*, Santander 2005, 80-97.
- 21 Barth K., *Der Römerbrief*, Zweite Fassung 1922, 298.
- 22 *Die Behandlung der christologischen Thematik durch die Franziskanerschule wird von den hervorragenden franziskanischen theologischen Denkern bearbeitet*. Vgl. Martinez Fresnedo F., *La Gracia y la ciencia de Jesucristo*, Murcia 1997.
- 23 Vgl. Vattimo G., *Jenseits des Christentums*, München 2004.

Notizen zu einigen Fragen der afro-brasilianischen und indigenen religiös-kulturellen Identitäten¹

Paulo Suess

„Das Blut und der Traum unserer Vorfahren leben in uns weiter. Obwohl man die Zweige stutzte, die Früchte raubte und sogar den Stamm verbrannte, sind die Wurzeln lebendig, und keiner kann sie ausreißen.

(Erstes Treffen der Indigenen Völker des Tapajós Dezember 1999)

„Die Identität ist das Auffangbecken des Augenblicks“.

Baumann Zygmunt, *Identidade*, S. 23

Den Begriff Identität des Subjekts verdanken wir der Moderne und den emanzipatorischen Impulsen der Aufklärung.² Er richtet sich gegen die Minderheit und will Befreiung von Vormundschaft und Unterdrückung historisch und biographisch in Gang setzen. Diese emanzipatorische Sicht der Identität – deren Absicht es ist, eine Sinndeutung zu ermöglichen – wird durch die Postmoderne in Frage gestellt. Die Linearität des historischen Prozesses, die Personwürde des Menschen und die Einheit der Menschheit durchlaufen Turbulenzen, die alle historisch-gesellschaftlichen Prozesse vollständig aufbrechen und nur einen Pluralismus absoluter Beliebigkeit zulassen wollen.

Ohne diese Fragen zwischen Prädestination und radikaler Offenheit der Geschichte entscheiden zu wollen, können wir uns mit der Position des Psychoanalytikers Costa Freire anfreunden, der Grenzen aufzeigt: *Wir sind nicht „fertig“, wenn wir geboren werden; wir sind, was wir werden, und werden – von Ausnahmen abgesehen – zu dem, was die Kultur uns zu werden erlaubt.*³

Menschen und gesellschaftliche Gruppen befinden sich immer in einem

Prozess, in dem ererbtes Sein, das „Sein im Werden“ (Hegel) der Geschichte und das kulturell verfügbare, zum Beispiel der Volkskatholizismus in Lateinamerika, miteinander verwoben sind. Gesellschaftliche Gruppen erben und gestalten ihre Identität, weil ihre Identität nicht die eines Objektes ist, sondern die eines kollektiven Subjekts. Die Gestaltung der Identität kann aus externen oder internen Gründen scheitern. Anders gesagt: Die Menschen wissen niemals ob sie scheitern, weil sie niemals fertig sind.

Innerhalb unserer komplexen Gesellschaften können wir allenfalls Mikroorganismen Identität zuerkennen. Die Gesamtheit einer Nation oder eines Kontinents bildet eine Meta-Identität, die sich aus vielen verschiedenen Identitäten nach Art eines Netzes zusammenfügt, in dem Gruppenidentitäten, von gemeinsam anerkannten Normen geleitet, miteinander koexistieren. Diese von allen geteilten Normen garantieren die Wechselseitigkeit von Rechten und Pflichten und folglich die gegenseitige Anerkennung⁴, selbst dann, wenn Identität „im Kontrast“ definiert wird „zum Beispiel als Zurückweisung des Bildes, das andere in dir sehen möchten“.⁵ So wie sich

die Identität einer Person nur in der umfassenderen Identität einer Gruppe herausbilden kann, so braucht auch die Identität von Gruppen die Kategorie der ‚anderen Gruppe‘, die zwar gleichrangig und völlig anders, jedoch nicht abnorm oder barbarisch ist, also gleichzeitig nah und fern.

1. Identität und Klassengesellschaft

Wenn wir uns mit der Identität einer gesellschaftlichen Gruppe befassen, schauen wir auf einen Weg, der zwischen den beiden Felsen des ererbten Wesens und der historisch gestalteten Existenz verläuft. An beiden Seiten des Weges gibt es genügend Zufluchtsorte, an denen sich die Wanderer vor Sonne, Regen und Hunger schützen können. Ab und zu ereignet sich in der Tiefe der Felsen ein Erdbeben; von allen Seiten fallen Steine auf die Pilgernden. Erst wenn die Zufluchtsorte wirklich gebraucht werden, kann man bemerken, dass sich einige Wenige die Passwörter angeeignet haben, um in die Zufluchtsorte zu gelangen, die eigentlich für alle da sein sollten. Diese Wenigen können dann risikolos weiterwandern.

Die Mehrheit dagegen lebt der Sonne, dem Regen und dem Hunger ausgesetzt. Ihre Identität, gleich und anders geschmiedet, wird von den privilegierten Besitzern der Passwörter, die ihnen alle Pforten öffnen, nicht anerkannt. Die Passwörter, bestehend aus einer Kombination von Kapital und Privilegien, gestatten heute Zugang zu allen Zufluchtsorten. Im Problem der Identität vermischen sich kulturelle, ethnische und politische Probleme mit den Problemen der gesellschaftlichen Klasse,

Gegen alle Versuche zur Gleichmacherei wollen die indigenen und afrobrasilianischen Völker in ihrer Andersartigkeit teilhaben.

der Staatsbürgerschaft, der Rechte und der Menschenwürde.

Die indigene und afro-brasilianische Identität kann langfristig gesehen nicht in Reservaten oder abgeschlossenen Ghettos erhalten bleiben. Sie ist – wie jede Identitätskonstruktion – abhängig von offenen Türen, vom Dialog und von der Anerkennung der Anderen, die erleben, dass ihre Identitäten als subjektive Faktoren innerhalb des Nationalstaates ihren Platz haben, jenseits und diesseits der Integration in das System, jenseits und diesseits der Integration in die marktförmige Demokratie. Von indigener und afro-brasilianischer Identität können wir nur im Sinne eines Widerstandes gegen die Integration ins System bzw. im Sinne eines Bruchs mit dem System sprechen, oder mit anderen Worten im Sinne einer „Zurückweisung des Bildes, das andere in dir sehen möchten“.

Ein als Produzent und Konsument voll in das kapitalistische System integriertes indigenes Volk würde keine indigene Identität mehr in dem Sinne besitzen, wie wir hier seine Identität verstehen, als kollektiver Besitzer seines Grund und Bodens und mit der Vision von einer Welt, in der das Teilen wichtiger ist als Akkumulation und in der die Produktionszeit festlich abgeschlossen wird.

Wenn die indigenen und afrobrasilianischen Völker ihre Identität rekonstruieren, dringen sie darauf, dass die nationale Gesellschaft auch ihnen Solidarität zollt. Gegen alle Versuche zur Gleichmacherei wollen sie in ihrer Andersartigkeit teilhaben. Dieser Vorschlag wurde beim ersten Treffen von Indios und Christen erarbeitet und im Brief von Pero Vaz de

Caminha beschrieben. Sie wollen die Güter der Erde und der Menschheit mit neuen Namen versehen und neu verteilen. Diese Güter heißen nicht nur Brot und Arbeit, Boden und Haus, Gesundheit und Bildung. Es geht auch um Autonomie und Freiheit, Freude und Frieden, Gerechtigkeit und Demokratie. Identität als alternatives Lebensprojekt muss sich in der Alterität gesellschaftlicher Bewegungen artikulieren können. In einer Zeit, da Territorialität durch Virtualität relativiert wird, in einer Welt, die das Ende der Utopien für gekommen hält, erobern die Volksbewegungen die geografischen, ideologischen, imaginären und utopischen Territorien für sich zurück. Die indigene Identität, die Identität der Armen ist immer auch eine territoriale Identität. Um zu wissen, wer du bist, musst du wissen, wo du leben kannst.

Aus rein wirtschaftlicher Perspektive könnte man sich vorstellen, die indigenen und afro-brasilianischen Völker werden respektiert, weil sie auf dem Markt präsent sind, weil sie Soja, Weizen und Reis produzieren, weil sie als touristische bzw. ökologische Anziehungspunkte in ihrem Dorf oder ihrem Quilombo Einkünfte erwirtschaften oder dadurch, dass sie Gläubige an die heiligen Orte ihrer Religion führen. Das kapitalistische System versucht, die Erhaltung der indigenen und afro-amerikanischen Völker zu vermarkten, indem es akzeptiert, dass sie wiederum in ökologischen Reservaten naturalisiert werden oder dass sie ihre Sambaschulen präsentieren bzw. ihr Kunsthandwerk ausstellen. An diesem Vorgehen, wie man Indios und Schwarze zu Produzenten und Konsumenten macht, erkennen wir, wie Andersartigkeit im Sinne des ökonomischen Nutzens radikal instrumentalisiert werden soll. Sobald die Stimme der Indios und Schwarzen Brasiliens zum Diskurs von Konsumenten und Produzenten verdreht

werden kann, wären sie allenfalls noch eine folkloristische Variante bzw. eine regionale Gruppe, ähnlich den deutschen und italienischen Immigranten dritter Generation mit Oktoberfest und Pizza.

Wir können nicht ausschließen, dass der Markt die indigenen und afro-amerikanischen Völker auf so etwas reduziert. Niemand ist aus Eisen. Auch in den indigenen und aus Afrika stammenden Völkern gibt es immer Menschen, die integriert werden und in der nationalen Gesellschaft aufsteigen wollen. Auch indigene und afro-amerikanische Völker können dem herrschenden Leitbild nachlaufen und den Versprechungen der Marktdemokratie anhängen, obwohl sie die Menschen nur als Relikte behandelt. Der Traum von den Fleischtöpfen begleitet alle Befreiungsprozesse. In der Geschichte Israels und des Christentums lassen sich drei verschiedene Identitätsmodelle zugleich finden: Die Assimilierung der Immigranten, die fundamentalistische Abschottung und die Präsenz inmitten der Anderen als Ferment und Katalysator.

Immigranten verfolgen das Projekt, sich in das System zu integrieren. Das Neue Spanien verwandelt sich leicht in das alte Spanien. Afro-Brasilianer, die keine Migranten im üblichen Sinn waren, und indigene Völker, die ersten Einwohner des Landes, haben für ihr Projekt, die Integration nicht anzustreben, mehr Argumente zur Verfügung. Die Integration würde mit ihrer Identität und ihrem Projekt ein Ende machen. Die für die Indigenas zuständigen Agenturen des Staates verfolgen stets das Interesse, die indigenen Völker in die so genannte „nationale Gemeinschaft“ zu integrieren, das heißt sie wollen die Identität dieser Völker in einer konkurrierenden Gruppe auflösen, aber eben nicht in einer Gemeinschaft von gleichberechtigten Bürgern. Es

lohnt sich, einmal auf die großzügig gewährten Quoten für die Aufnahme in die Universitäten zu schauen. Verfolgt man da nicht eine Strategie des „Bleichens“ (des Weiß-Machens) durch Wissensbestände, die für ihr Projekt nicht relevant sind, durch ein Wissen, das geradezu das Passwort für die Zufluchtsorte kaschieren soll, aber einen großen Teil der Begünstigten arbeitslos macht und – durch die Integration in das System – ethnisch-kulturell entwurzelt?

Im Innern einer Gruppe heisst Identität haben: Erwachsen, glaubwürdig und verantwortlich zu sein. Außerhalb der Gruppe bedeutet Identität haben, anders zu sein. Die Bürgergesellschaft gründet darauf, dass Erwachsene gleiche Rechte und Pflichten haben und dass Andersartigkeit anerkannt wird. Auf die Frage, ob die Mittelklasse in Brasilien von Bürgern gebildet wird, antwortete Milton Santos mit „Nein,

weil sie sich nicht um das Recht kümmert, sondern um ihre Privilegien. (...) Das Faktum, dass die Mittelklasse Privilegien genießt, aber keine Rechte in Anspruch nimmt, hindert die anderen Brasilianer daran, Rechte zu besitzen. Darum gibt es in Brasilien fast keine Staatsbürger. Da sind jene, die keine Staatsbürger sein wollen, die Mittelklassen, und da sind jene, die keine Staatsbürger sein können, alle anderen, beginnend bei den Schwarzen, die keine Staatsbürger sind. Ich sage das aus eigener Erfahrung. Die Feste, die man hier und dort für mich veranstaltet, sind bedeutungslos, der Alltag zeigt mir, dass ich kein Bürger dieses Landes bin.“⁶

Zusammen mit vielen anderen fragen sich heute die indigenen und afro-brasilianischen Völker: „Wer sind wir in dieser globalisierten Welt? Wer sind wir auf diesem lateinamerikanisch-karibischen Kontinent, in dieser brasilianischen Nation? Wir haben eine tausendjährige

Geschichte zu erzählen, die weit vor der Eroberung Amerikas begann. Wir haben Religionen, die nur mit einem Bein im Katholizismus stehen. Und wir haben eine Vorstellung vom Leben anders als der Nationalstaat, der seine Unabhängigkeit von der Kolonisierung feierte, ohne uns von der Sklaverei zu befreien, und der seine Nationalität darauf gründete, dass er unsere Nationalitäten zerstörte und unsere Völker spaltete. Im besten Falle bot er uns an, uns unter die Armen zu mischen, uns in das Elend zu integrieren und dem farbigen Brasilien anzugehören.“ Sich der ethnischen Identität zu vergewissern heißt also, sich gegen den Anpassungsdruck des Staates zur Wehr setzen.

Die Identität einer gesellschaftlichen Gruppe wird dadurch gebildet, dass die größere gesellschaftlich-politische Gruppe, in unserem Fall die gesamte brasilianische Gesellschaft und der Staat, diese Identität in ihrer Andersartigkeit anerkennt. Im täglichen gesellschaftlichen Zusammenleben, durch die Nachbarn, im demokratischen Diskurs und durch das Gesetz anerkannt zu sein, ist Voraussetzung für die Staatsbürgerschaft. Die Anerkennung der Identität findet ihre politische Dimension, wenn die Staatsbürgerschaft anerkannt ist und praktiziert werden kann.

2. Widrigkeit der globalisierten Welt

Wir leben heute in einer globalisierten Welt, die physisch durch Vertreibungen und Grenzüberschreitungen und gesellschaftlich von Ungerechtigkeit und Ausschluss gekennzeichnet ist, weil Kapital, Kommunikationsmedien und der Landbesitzer sich organisiert die Latifundien wieder aneignen. Beide Phänomene, das der Vertreibung und die durch Klasseninteressen bestimmte Wiederin-

anspruchnahme von Territorien, wirken sich destruktiv auf die Identität der individuellen und kollektiven Subjekte aus und erzeugen Verlustangst und heftige Auseinandersetzungen um Erhaltung der alten und die Eroberung neuer Territorien.

In diesem Kontext hat der Begriff Territorium nicht nur eine geographische Bedeutung. Territorium schließt auch kulturelle, ethnische und religiöse Bereiche ein. Niemand möchte in dieser globalisierten Welt als Nummer mit dem anonymen, allgemeinen Gesicht eines Armen untergehen. In einer Klassengesellschaft heißt Identität gestalten und bewahren. Widerstand leisten gegen die verallgemeinernde Gleichmacherei der Armen und sich das Recht erstreiten, gleichzeitig unterschiedlich und gleichrangig zu sein.

In der globalisierten Welt haben die Diskurse der Latifundien des Kapitals, des Landbesitzes, der Massenkommunikationsmedien und der Ideologie den Diskurs der Prinzipien, der die Stimme der Anderen und ihre Rechte hätte hörbar machen können, auf den Diskurs der Mittel reduziert. Vielleicht war das der Grund, warum Evo Morales, der neue indigene Präsident Boliviens, sofort nach Regierungsantritt die „Abteilung für indigene Angelegenheiten“ geschlossen hat. Mit dieser Handlung hat er symbolisch unterbunden, dass ethische Fragen mit den Problemen von Taktik in der Regierungsarbeit, ökologischer Nachhaltigkeit, verfügbarer Finanzmittel und konjunktureller Zweckmäßigkeiten verquickt werden.

3. Von neuem sichtbar geworden

Am 15. Juni 2005 fand im Landesparlament von Rio Grande do Norte, in Natal, eine öffentliche Anhörung zur Präsenz der indigenen Völker in diesem Bun-



desstaat statt. Mehr als ein Jahrhundert lang hatte der Staat sich offiziell über sie in Schweigen gehüllt und sie in ihrer Andersartigkeit unsichtbar gemacht. Jetzt bekannten drei Völker öffentlich ihre indianische Identität und forderten ihre Anerkennung. Führer der drei Gemeinschaften legten besiegelte Dokumente vor und reklamierten ihr Recht auf ethnische Selbstbestimmung, das in der Konvention 169 der Internationalen Arbeitsorganisation (ILO)⁷ garantiert ist, forderten ihre verfassungsgemäßen Rechte auf Land und auf offizielle politische Maßnahmen zum Schutz und Bestand (Bundesverfassung von 1988, Artikel 210). In dieser öffentlichen Anhörung



wurden die drei Gemeinschaften zum ersten Mal in der Öffentlichkeit sichtbar. Im Namen des Verbandes der Indigenen Völker des Nordostens, von Minas Gerais und Espírito Santo (Apoimne) wurden sie dabei unterstützt von Führungskräften der Potiguara aus Paraíba sowie von Politikern, Anthropologen und Experten der indigenen Bewegung.

Verschiedene indigene Völker, die in den offiziellen Registern des brasilianischen Staates als ausgestorben oder unbekannt galten, sind in den letzten 35 Jahren wieder öffentlich in Erscheinung getreten. Bei der offiziellen Volkszählung der sechziger Jahre hatte man auf

brasilianischem Territorium 90.000 Indigenas registriert. Die letzte Zählung des Brasilianischen Instituts für Geographie und Statistik (IBGE) vom Jahre 2000 gibt 750.000 Indios an. Die „Nationale Stiftung für Indiofragen“ (FUNAI) spricht von 450.000, weil sie die Indios in den Städten nicht anerkennt. Diese staatliche Indigenen-Organisation klagt den „Indianermissonsrat“ der Kirche (CIMI), der mit den Angaben des IBGE arbeitet und der heute 70 „wieder erstandene Völker“ indianischer Abstammung angibt, der Erfindung von Indios an.⁸ Die meisten indigenen Völker, vor allem im Nordosten, sahen sich gezwungen, ihre angestammten Territorien und Ortschaften zu verlas-

sen, die in Siedlungen und kleine Städte umgewandelt wurden. Einige der Überlebenden flüchteten sich in Quilombos, andere meinten, in der messianischen Bewegung von Canudos ihr „verheißenes Land“ zu finden. Nach dem Tod von Antonio Conselheiro (dem „Ratgeber“) und dem Massaker an seinen Gefolgsleuten hatte man diese Ländereien besetzt und die indigenen Überlebenden vertrieben.

Schließlich wollte niemand mehr ein „bugre“ (Wilder) sein. Die caboclos (Mischlinge) schämten sich, wenn sie an ihre indigene Vergangenheit erinnert

Inmitten der postmodernen Diskurse, die von einer Auflösung der Identitäten sprechen, erleben wir, dass ohne Dokumente, ohne Bücher, aber voller Leben Identität wieder behauptet und traditionelles Territorium wieder beansprucht wird.

wurden. Niemand wollte mehr „Speisen der Indios“ essen. Die Integration in die „nationale Gemeinschaft“, wie das alte Indio-Statut das Ziel der offiziellen indigenistischen Politik definierte, hatte den Verlust der spezifischen Identität zur Folge. Man sprach lediglich von allgemeinen Kennzeichen des Indianismus bei den Anrainern des Amazonas, den caboclos, bei den „bugres“ von Santa Catarina und Rio Grande do Sul und in der lateinamerikanischen Bauernschaft.

Eine Reihe von Faktoren trug dazu bei, diese Situation umzukehren. Während der Zeit der Militärdiktatur in Brasilien verbündeten sich Missionare und Anthropologen zur Verteidigung der indigenen Völker, wie dies niemals zuvor in der Geschichte der Fall gewesen war. Das 2. Vatikanische Konzil und die Bi-

schofsversammlung von Medellín 1968 machten es möglich, Ziele und Vorurteile der immer noch praktizierten kolonialen Mission radikal zu überprüfen. Der Indianermissionsrat CIMI, der 1972 gegründet wurde, machte die Frage der indigenen Ländereien zu einem Kernpunkt seiner spezifischen Pastoral, versammelte indigene Führungskräfte und setzte sich – ohne das Ziel der Mission aufzugeben – aktiv dafür ein, dass die indigenen Völker in ihrer Andersartigkeit uneingeschränkt anerkannt würden (Woche der Indigenen Völker).

Als die Diskussionen um eine neue Verfassung in Gang kamen, gab es bereits ein gewisses Klima zugunsten der indigenen Sache, das sich auf vier Säulen stützte: Die Selbst-Organisation der indigenen Völker, die Zusammenarbeit mit Anthropologen, die neue Indigenen-Pastoral, die vom Indigenen Missionsrat (Cimi) gefördert wurde, und die Zivilgesellschaft, die sich nach der Diktatur reorganisierte.

Schließlich wurde 1988 die Bundesverfassung mit ihrem neuen Verständnis von der Realität der indigenen Völker in Kraft gesetzt. Alle diese Faktoren und Fakten trugen dazu bei, in Brasilien das Schweigen zu brechen, die Unsichtbarkeit der indigenen Völker zu beenden und den Indios zu ermöglichen, ihre Stimme zu erheben, ohne sich als erfunden zu betrachten. Inmitten der postmodernen Diskurse, die von einer Auflösung der Identitäten sprechen, erleben wir, dass ohne Dokumente, ohne Bücher, aber voller Leben Identität wieder behauptet und traditionelles Territorium wieder beansprucht wird. Alles beruht auf mündlicher Tradition. Wenn sie ihre Geschichte erzählen, wenn sie sich an ihre Leiden erinnern, wenn sie an ihre Traditionen denken, sind sie in der Lage, sich gefühlsmäßig darauf einzulassen, al-

les wieder zu erfinden und es in den neuen Kontext zu übertragen.⁹ Die Identität ist ein Horizont, der „uns offenbart ist wie etwas, das zu erfinden und nicht zu entdecken ist“.¹⁰

4. Im interreligiösen Dialog

Die religiöse Andersartigkeit darf nicht reduziert werden. Sie verpflichtet zum interreligiösen Dialog, der ebenso möglich ist wie der Dialog zwischen den verschiedenen Kulturen. Der interreligiöse Dialog geschieht innerhalb des interkulturellen Dialogs. Der kulturelle Dialog in Amerika ist – ebenso wie der religiöse Dialog – durch historische Strukturen des Patriarchats, durch die koloniale Vergangenheit, durch die zeitgenössische Hegemonie des Einheitsdenkens und des postmodernen Pluralismus belastet.

In Szenarien kultureller Verschiedenheit und religiöser Pluralität entstehen gesellschaftliche Konflikte durch Auseinandersetzungen um die Identität, deretwegen die Grenzen zwischen den verschiedenen physischen und ideologischen Räumen verfestigt bzw. ausgeweitet werden sollen. In der modernen Gesellschaft stimmen diese Grenzen nicht mehr mit den staatlichen Grenzen überein. Politische Orientierungen und ökonomische Optionen setzen sich im Innern des modernen Staates, der per Definition multikulturell ist, darüber hinweg. Der säkularisierte und liberale Staat fordert einen metakulturellen Konsens („overlapping consensus“) über die Grenzen jeder gesellschaftlich-kulturellen Gruppe hinaus. Im Bereich des religiösen Pluralismus können fundamentalistische und ethnozentrische Haltungen bzw. Gewalttätigkeiten aufkommen, die jede Bemühung um Kommunikation bekämpfen. Der religiöse Dialog kann von zwei Seiten untergraben werden: Auf der einen Seite von Interessen, die nach He-

gemonie streben, und auf der anderen Seite von postmoderner Indifferenz, die sich der Solidarität verweigert, um Individuen und Völker sich selbst bzw. dem Stärkeren oder der Natur zu überlassen.

Die latein-amerikanischen und brasilianischen religiösen Szenarien bestehen zum einen aus lokalen Religionen ohne missionarischen Impetus – zum Beispiel den indigenen und afro-amerikanischen Religionen – und zum anderen aus Religionen, die nicht nur einen universalen, sondern sogar hegemonialen Anspruch mit exklusiven Heilsansprüchen erheben. Um ihre Logik oder Zweckmäßigkeit zu erklären und zu legitimieren, greifen hegemoniale Praktiken notwendigerweise auf eine „große Erzählung“ zurück, die einen bestimmten historischen Moment ideologisiert. Die große Erzählung ist der vorherrschende Diskurs einer Epoche, den die etablierte Macht bzw. das herrschende System als Legitimationsdiskurs verwendet, sodass eine gewisse Übereinstimmung mit der ungerechten Welt hergestellt wird.¹¹ Wegen ihres Anspruchs, die gesamte Welt zu erklären, gelingt es im Allgemeinen auch der „großen religiösen Erzählung“ nicht, mit Paralleldiskursen in schieflich-friedlichem Nebeneinander zu existieren. Entweder kooptiert sie die dissonanten Stimmen durch „Wohltaten“ der Integration oder verurteilt sie zum Schweigen.

„Interreligiöser Dialog“ und Inkulturationsbestrebungen bemühen sich darum, die große religiöse Erzählung zu demontieren, die trotz offiziell anerkannter Säkularisierung und des religiösen Pluralismus immer neue Gelegenheiten ausnutzt, die göttliche Vorsehung, den Willen Gottes und den Ausgleich im Himmel für sich zu beanspruchen. Indem die Kirche des 2. Vatikanums sich als Zeichen und Sakrament der Erlösung definiert, hat sie selbst in ihrem engherzigsten Text

Dominus Jesus aus dem Jahre 2005 immer noch – wenn auch nicht vollständig – an der Erlösung als historische Möglichkeit für alle festgehalten, indem sie eine Tür der Rettung offen ließ für jene, die „das Evangelium Christi und seine Kirche nicht kennen“ und „im Anruf des Gewissens [...] das ewige Heil erlangen“ (Lumen gentium, 16).¹² Das war keine voreilige, sondern erleuchtete Großzügigkeit. Ein „Zeichen“ ist nie eindeutig, weil es immer eines bestimmten historisch-kulturellen Kontextes bedarf und einer Gemeinschaft, die es interpretiert. Außer der Kirche gibt es andere Wege und Zeichen der Erlösung. „Gott kann Menschen, die das Evangelium ohne ihre Schuld nicht kennen, auf Wegen, die nur er weiß, zum Glauben führen“ (vgl. Ad gentes, 7).

Der „universale Horizont“ ist das weiterreichende Anliegen – die „causa maior“ – (Gerechtigkeit, Gleichheit, Frieden), das den verschiedenen spezifischen Anliegen – den „causas particulares“ (indigene Sache, Landlosenbewegung, Migranten, Ausgeschlossene) – die Richtung zeigt. Die Perspektive der Auferstehung, die Gerechtigkeit der Auferstehung sind keine Privilegien der Christen. Durch den universalen Heilswillen Gottes „müssen wir annehmen, dass der Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, diesem österlichen Geheimnis in einer nur Gott bekannten Weise verbunden zu sein“ (Gaudium et spes, 22).

Die anderen Wege des Heils und die anderen Religionen sind nicht als komplementär zu dem von Jesus Christus vorgezeichneten Weg zu betrachten. Komplementarität verweist auf „Mängel“. Die Alterität ergänzt die Identität nicht, sondern bedingt ihr Sein. Falls die

*Außer der Kirche gibt
es andere Wege und Zeichen
der Erlösung.*

Kirche ihrer Natur nach missionarisch und dialogisch ist, greift diese Natur die Andersartigkeit der Religionen positiv auf. In Analogie zum Einen Gott, der nur als der Drei-Einige Liebe sein und in Jesus Christus seine Sendung vollziehen kann, wird man das Faktum der Religionsverschiedenheit als ein Geschenk verstehen, das der Kirche Jesu Christi ermöglicht, sich selbst besser zu kennen zu lernen. Je mehr sie sich und ihre Geschichte mit Sklaven in den Sakristeien und Konventen Amerikas kennen lernt, desto mehr wird sie eingestehen, dass „Barbarei“ in allen Religionen möglich und dass Wachsamkeit für alle Religionen notwendig ist.

Der Mercedarier-Orden, der gegründet wurde, um die christlichen Sklaven aus den Händen der Mauren loszukau-
fen, wurde in Brasilien selbst zum Sklavenfänger. Damit wurde er zwar dem Buchstaben seiner Verfassung nicht untreu, wohl aber

dem Geist seines Gründers.¹³ Dasselbe kann man von den 81 Klarissen sagen, die 1775 in Bahía 290 Sklavinnen, 8 Sklaven und 40 Ankleidedienerinnen besaßen.¹⁴ Der Dialog mit dem „Prinzip der Realität“ sorgt dafür, dass stets zwischen „Buchstabe“ und „Geist“, zwischen erträumtem Zeichen und interpretierter Bedeutung verhandelt wird. Dieser Dialog repräsentiert die Dimension der Aufklärung, die über die reine Information hinausgeht. Er dekonstruiert zugleich die Ideologie, historisiert den Mythos und die Utopie und entschlüsselt Träume, Symbole und Zeichen. Indem der Dialog den Zirkel von Selbstbestätigung und Selbstgenügsamkeit zerbricht, erweist er sich als göttlich, das heißt als Hand, die Gott der Welt entgegenstreckt.

5. Schlussfolgerung

Das Problem der indigenen und afro-amerikanischen Identität verweist darauf, dass ein neues Lebensprojekt für alle dringlich ist, das alle Reservate, Ghettos und Quoten innerhalb des Systems hinter sich lässt. Die Welt des Marktes zu verlassen bzw. – im Falle vieler indigener Völker – diese Welt überhaupt erst nicht zu betreten, führt zu einer Art Exteriorität gegenüber dem hegemonialen System. Diese Exteriorität aktiviert die universale Dimension, die jedem spezifischen Anliegen („causa particular“) innewohnt, und führt zu radikalen Transformationen. In diesem neuen Projekt ist die Entwicklung des Menschen wichtiger als die Produktion von Tonnen landwirtschaftlicher Produkte und wichtiger als die Kommerzialisierung der Andersartigkeit durch Kunsthandwerk und Folklore.

Die indigenen Völker und die Nachfahren der Afrikaner sagen uns heute: „Wir lassen uns weder dem farbigen Brasilien noch dem katholischen Brasilien zuordnen. Wir sind hier mit unserer ethnischen und religiösen Andersartigkeit und mit unserem eigenen Verständnis von Nationalität.“ Das Projekt der brasilianischen Nation muss unter der multi-kulturellen und multiethnischen Perspektive neu verhandelt werden, damit sich die verschiedenen Nationen und Völker innerhalb der nationalen Einheit des brasilianischen Bundes-Staates artikulieren können.

Der kulturelle und religiöse Dialog zielt langfristig auf einen Weltfrieden, der den Aufbau einer Menschheit, zusammengesetzt aus einer Unmenge von Kulturen, im Blick hat. Die Subjekte jeder einzelnen Kultur sollen erfahren können, dass Teile ihres Traums und Projektes in den Träumen und Projekten der Anderen enthalten sind. Methodisch gesehen

ist dieser Frieden nicht zu erreichen, solange die in der puristisch herrschenden Dialektik vom „ausgeschlossenen Dritten“ enthaltene Gewalttätigkeit praktiziert wird; und auch nicht, solange alles dem „Kosten-Nutzen“-Kalkül unterworfen wird. Ausgrenzende Dialektiken oder funktionalistische und gewaltsam integrierende Komplementaritätsvorstellungen sind kein Weg zum Frieden.

Der Dialog mit den indigenen Völkern und den Afro-Amerikanern ist der Dialog mit dem „eingeschlossenen Dritten“. „Wahre Worte“, die offene Fragen aus verschiedenen Blickwinkeln beleuchten, können hin und her gehen. Die in neuem Licht formulierten Fragen werden unversöhnliche Antagonismen zu wesentlichen Bestandteilen einer spannungsvollen Einheit machen, und zwar weder durch dialektische Eliminierung, noch durch Integration via funktionaler Komplementarität, sondern im utopischen Horizont des Zusammenwirkens der unterschiedlich sich artikulierenden Subjekte. Es ist der utopische Horizont vom Zusammenfall der Gegensätze („coincidentia oppositorum“), den Nikolaus Cusanus (1401-1464) in der Nachfolge von Raimund Lull und von Meister

Der kulturelle und religiöse Dialog zielt langfristig auf einen Weltfrieden, der den Aufbau einer Menschheit, zusammengesetzt aus einer Unmenge von Kulturen, im Blick hat.

Eckhart träumt. Das Zusammenwirken der unterschiedlich sich artikulierenden Subjekte überwindet die Gewaltsamkeit einer Universalität, die oftmals mit der von der jeweilig führenden Macht verordneten Totalität verwechselt wird. Es errichtet eine Brücke über den Graben der Postmoderne, die einerseits die

einzelnen kulturellen Kontexte durch Gleichgültigkeit und Selbstzufriedenheit isoliert und andererseits den lukrativen Fonds ablehnt, in dem die komplementär und funktional verordnete Anpassung verschiedener Projekte zusammenfließt.

Dieses Zusammenwirken unterschiedlich sich artikulierender Subjekte trägt im historischen *kairós* das Gedächtnis der gesamten Geschichte auf den Schultern, bewahrt in der jeweiligen Besonderheit jeder Kultur die sehnächtigen Wünsche aller und in gleichrangiger aktiver Mitwirkung wie Kooperation die Chance zu einer neuen Praxis. Im Dialog nach dem Paradigma des Zusammenwirkens unterschiedlich sich artikulierender Subjekte, der das Schweigen zwischen den Worten in den Worten und das Mysterium der Andersartigkeit in einer entzauberten Welt hütet, wird Identität bestätigt sowie Gewaltlosigkeit und Frieden möglich. Ein solcher Dialog bietet Raum für konträre Erschütterungen und gegensätzliche Erfahrungen, weil sich Herz und Verstand in Aufmerksamkeit üben. Es ist die Mystik umsonst geschenkter Güte, hier und stets auf der Suche nach ihrer Sprache. Aber dieser neue Dialog zwischen den Kulturen, Religionen und Individuen weckt keine falschen Hoffnungen. Er verspricht weder, die Ambivalenz der *conditio humana* oder gesellschaftliche Entfremdung zu beseitigen, noch bestärkt er die Vorstellung, eine allumfassende Erkenntnistheorie und eine Hermeneutik ohne Mysterium seien möglich. Er eröffnet jedoch Kommunikationswege und Perspektiven der Annäherung, sofern alle Kulturen und Religionen das Schweigen und das Geheimnis der Anderen respektieren.

*Übersetzung aus dem
bras. Portugiesischen:
Maria Schwabe/Norbert Arntz*

Anmerkungen

- 1 Vortrag beim „Seminar über Ökumenismus und interreligiösen Dialog – Berufung zum Dialog“, Porto Alegre, 22. – 25. Februar 2006
- 2 Vgl. Funke, Dieter, *Identität des Subjekts? Psychoanalytische und theologische Gedanken zu einer fragwürdig gewordenen Idee der Moderne*, in: *Zeitschrift für psychoanalytische Psychotherapie*, Heft ½ (1994) 27-59, hier 27.
- 3 Costa Freire, Jurandir, *Vorwort: Plädoyer für die Brüder*, in Kehl, Maria Rita (org.), *Função fraterna*, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000, S. 10.
- 4 vgl. Habermas, Jürgen, *Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?* Frankfurt a. M., Suhrkamp (st 202), 1974, S. 31 ff.
- 5 Baumann, Zygmunt, *Identidade*, Rio de Janeiro: Zahar, 2004, S. 45.
- 6 Santos, Milton, *As cidadanias mutiladas*, in: VVAA, *O preconceito*, São Paulo, Secretaria da Justiça e da Defesa da Cidadania/IMESP, 1996/1997, S. 133-144, daselbst.
- 7 Konvention Nr. 169 über die indigenen Völker und Stämme in unabhängigen Ländern, *approbiert von der Internationalen Arbeitsorganisation (ILO) am 7. Juni 1989*, in Artikel 1, § 2: „Das Bewusstsein ihrer indigenen oder Stammesidentität muss als fundamentales Kriterium betrachtet werden, um die Gruppen zu bestimmen, auf die die Verfügungen der vorliegenden Konvention angewendet werden.“
- 8 vgl. *Povos resurgidos: Lutas e conquistas pelo reconhecimento étnico e territorial*, in *Conselho Indigenista Missionário – Cimi, Outros 500. Construindo uma nova história*, São Paulo: Salesiana, 2001, S. 157-165. Vgl. auch www.cimi.org.br
- 9 vgl. Hobsbawm, Eric; Ranger, Terence (ed.), *The invention of tradition*, Cambridge: University Press, 1983.
- 10 Baumann, Zygmunt, *Identidade*, l.c., S. 21.
- 11 vgl. J.-F. Lyotard, *Os pós-moderno*, 5ª ed., Rio de Janeiro, José Olympio, 1998.
- 12 *A respeito da Dominus Jesus*, vgl. VVAA, *O atual debate da teologia do pluralismo religioso. Depois da Dominus Jesus*; in www.servicioskoinonia.org/Libros-Digitales
- 13 vgl. Cruz, E., *Mercedários no Pará*, in: *Revista de Cultura do Pará*, 11/6-7 (Januar-Juni 1972): 97-104, da 103ff.
- 14 vgl. Azzi, R.; Rezende, M. V., *A vida religiosa feminina no Brasil colonial*, in: Azzi, Rioldando (org.), *A vida religiosa no Brasil*, Paulinas/Cehila, São Paulo 1983, S. 24-60, hier S. 50.

Der Interreligiöser Dialog vom Vatikanum II bis zu „Dominus Jesus“

Tecla Vetralli OFM

Einführung

Bevor ich mich dem mir gestellten Thema zuwende, scheinen mir einige Klarstellungen hilfreich, damit wir keiner Verwirrung oder Fehleinschätzung verfallen.

1. Zunächst müssen wir uns den substantiellen Unterschied zwischen ökumenischem Dialog und interreligiösem Dialog klar vor Augen halten.

Der ökumenische Dialog unterscheidet sich vom interreligiösen, weil die Christen bereits durch die Taufe in Christus geeint und durch das Gebot Jesu zur Einheit verpflichtet sind: *„Wie du, Vater, in mir bist und ich in dir bin, sollen auch sie in uns sein, damit die Welt glaubt, dass du mich gesandt hast.“* (Joh 17,20). Der Dialog zwischen den Christen ist also obligatorisch und soll die Sünde überwinden. Sein Ziel ist es, die Einheit in Christus zu suchen, und zwar im Respekt vor der Unterschiedlichkeit, sofern sie nicht zur Quelle von Spaltungen wird.

Der interreligiöse Dialog dagegen führt zur Begegnung von Glaubenden, die sich gegenseitig dabei behilflich sind, Gott zu suchen und engagiert zu bezeugen. Dieser Dialog soll nicht Einheit herbeiführen, sondern hat das Ziel, sich gegenseitig anzuerkennen und behilflich zu sein trotz der Unterschiede im Glauben und im religiösen Zeugnis.

Besondere Aufmerksamkeit verlangt

der Sprachgebrauch, der nicht dazu beitragen darf, die anderen Kirchen mit Sekten bzw. religiösen Bewegungen auf eine Stufe zu stellen, sondern dazu dienen soll, die Unterschiede zwischen den Kirchen und den Sekten klarer zu erkennen.

2. Zweitens müssen wir uns der besonderen religiösen Lage der jeweils eigenen Region aufrichtig stellen, um angemessen auf die hier ankommenden Anfragen reagieren zu können; wir suchen nach Glaubensantworten in einer Kultur, die nur die Subjektivität als Maßstab anerkennt. Der lateinamerikanische Episkopat hat sich auf diesem Gebiet intensiv bemüht. In den Beschlüssen der Kommission 26 von Santo Domingo (Nr. 3. Abs. 4) heißt es: *„Die Perspektive des Mensch gewordenen Jesu Christus zu übernehmen, der durch seine Schwachheit, Armut und das erlösende Kreuz alles Leben gerettet hat, verpflichtet die lateinamerikanische Kirche dazu, angesichts der überwältigenden Strukturen der Sünde, die sich in der modernen Kultur feststellen lassen, die Kulturen aller unterdrückten, wehrlosen und an den Rand gedrängten Völker bevorzugt zu berücksichtigen, wenn sie sich dem Evangelisierungsauftrag für die Völker auf der Basis ihrer Kultur stellen will.“*

Das Schlussdokument von Santo Domingo widmet einen großen Abschnitt den Herausforderungen, denen sich die Pastoral in den unterschiedlichsten Situationen gegen-

über sieht, und skizziert einige Leitlinien, wie man angemessen darauf reagieren kann. Berücksichtigt werden: Die Sendung „ad gentes“, die Nicht-Praktizierenden, die Christen anderer Konfessionen, nichtchristliche Religionen, fundamentalistische Sekten, neue religiöse Bewegungen und die Gleichgültigen¹.

Gleichzeitig sieht sich die Pastoral mit den Herausforderungen der Moderne konfrontiert, die sich besonders in Lateinamerika zeigen, das als Kontinent schwer unter den negativen Wirkungen der Globalisierung zu leiden hat, weil eine zunehmende Aushöhlung der Autonomie zu beklagen ist. Die Marktgesetze sind mit vielen ethisch-kulturellen Optionen verquickt, so dass sie alte kulturell-religiöse Traditionen deformieren bzw. ersticken. Diese Analyse stammt nicht von mir, aber ich erinnere daran, weil ich glaube, dass die Kirche und konkret unsere franziskanische Tradition eine Antwort auf diese Art der Globalisierung zur Verfügung hat, und zwar nicht durch Verkündigung einer Lehre, sondern durch ein Lebenszeugnis, das – in aller Einfachheit gelebt – Reichtümer, Macht, Wahrheit und Verantwortlichkeiten miteinander teilt.

3. Drittens: Wenn wir uns dessen bewusst sind, dass wir auf diesem Wege nur langsam vorankommen, müssen wir uns darin einig werden, dass nicht nur theologische, sondern auch anthropologische und kulturelle Weiterbildung erforderlich ist. Wir müssen in der Lage sein, die Anfragen der Menschen zu begreifen; sie werden sich selbst Antworten zu recht legen, wenn sie in den Kirchen keine finden. Wir müssen auch politische Einflussnahmen und Implika-

tionen kennen, damit wir Distanz zu ihnen wahren können. Wir müssen die Wege des Geistes innerhalb der Kulturen und in der heutigen Situation ausmachen, ohne subjektiven Deutungen anheimzufallen. Das alles erfordert menschlich-spirituelle Reife und Sensibilität.

Nach der Klärung dieser Voraussetzungen möchte ich etwas sagen zum interreligiösen und ökumenischen Dialog und zur franziskanischen Spiritualität in diesem Kontext.

I. Der interreligiöse Dialog

Der Päpstliche Rat für den Interreligiösen Dialog hat in seinem Dokument „Dialog und Verkündigung“ (1991) den Dialog auf folgende Weise definiert:

Der Dialog kann auf verschiedene Weise verstanden werden. Zunächst meint er auf rein menschlicher Ebene reziproke Kommunikation, die zu einem gemeinsamen Ziel oder, noch tiefer verstanden, zu zwischenmenschlicher Gemeinschaft führt. Zum zweiten kann Dialog als eine Haltung des Respekts und der Freundschaft aufgefasst werden, eine Haltung also, die all jene Tätigkeiten durchdringt oder durchdringen sollte, welche den Evangelisierungsauftrag der Kirche wesentlich mittragen.

Diese Haltung kann zu Recht als „Geist des Dialogs“ bezeichnet werden. Zum dritten meint Dialog, und dies nun besonders im Kontext eines religiösen Pluralismus, alle „positiven und konstruktiven interreligiösen Beziehungen mit Personen und Gemeinschaften anderen Glaubens, um sich gegenseitig zu verstehen und einander zu bereichern“ (DM 3), und zwar im Gehorsam gegenüber der Wahrheit und im Respekt vor der Freiheit. Dies beinhaltet sowohl gegenseitige Zeugnisgabe wie auch die Entdeckung der jeweils anderen religiösen Überzeugungen. In dieser dritten Be-

deutung benutzt das vorliegende Dokument den Begriff Dialog, um so eines der wesentlichen Elemente des Evangelisierungsauftrages der Kirche zu kennzeichnen.²

Der interreligiöse Dialog ist kaum einhundert Jahre alt, aber erst mit dem II. Vatikanischen Konzil gewinnt er die Eigenschaft, zu respektvoller Begegnung und zu gegenseitiger Bereicherung der Religionen beizutragen.

Nach Jacques Dupuis³ beruht der interreligiöse Dialog auf fünf religiösen Motiven:

- Die Menschengemeinschaft hat einen gemeinsamen Ursprung.
- Die Menschheit hat ein gemeinsames Ziel, nämlich die Erlösung durch Christus.
- Der Heilige Geist wirkt in allen Kulturen und Religionen.
- Das Reich Gottes ist universal.
- Die Religionen sind ein Geschenk Gottes für die Völker.

Trinität und Inkarnation können wir als theologische Pfeiler für den interreligiösen Dialog ansehen. Aber dieser Dialog hat sein Fundament auch in der Anthropologie, die darauf hinweist, dass Menschen und Kulturen an Menschlichkeit gewinnen, wenn sie in Beziehung zueinander stehen.

Der interreligiöse Dialog zwingt uns, traditionelle kulturelle Schemata hinter uns zu lassen. Zum Beispiel wird der klassische Religionsbegriff überwunden, wenn die Konzilserklärung *Nostra aetate* auch den Buddhismus zu den Religionen rechnet. Religion ist dann die Offenheit für die Transzendenz in der Überzeugung, dass Bedeutung und Wirkung sowohl des persönlichen Lebens wie auch des Lebens der Welt von dieser Perspek-

tive abhängig sind.

Drei Aussagen des II. Vatikanischen Konzils liegen dem Dialog zwischen den Religionen zugrunde:

- *Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist [...], die [...] nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet. (Nostra aetate, Nr. 2)*
- *Um dieses Zeugnis Christi mit Frucht geben zu können, müssen sie (den anderen Menschen) in Achtung und Liebe verbunden sein. [...] Sie müssen auch mit ihren nationalen und religiösen Traditionen vertraut sein; mit Freude und Ehrfurcht sollen sie die Saatkörner des Wortes aufspüren, die in ihnen verborgen sind. (Ad gentes, Nr. 11)*
- *Da nämlich Christus für alle gestorben ist und da es in Wahrheit nur eine letzte Berufung des Menschen gibt, die göttliche, müssen wir festhalten, daß der Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, diesem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein. (Gaudium et spes Nr. 22)*
- *Aus diesen Voraussetzungen ergibt sich die Definition des interreligiösen Dialogs in der Konzilserklärung *Nostra aetate*: Sie ermahnt die Christen zum Dialog: „durch ihr Zeugnis des christlichen Glaubens und Lebens jene geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozial-kulturellen Werte, die sich bei ihnen (den Angehörigen anderer Religionen) finden, anerkennen, wahren und fördern.“ (Nostra aetate Nr. 2)*

Was die Bewertung der Religionen angeht, stehen in der Theologie drei verschiedene Strömungen nach den drei folgenden Paradigmen in Spannung zueinander:

- Der Ekklesiozentrismus: Christus al-

lein ist der Erlöser, und nur wer ihn kennt und der Kirche beiträgt, kann gerettet werden (exklusiver Christozentrismus)

— Der Christozentrismus: Zwar ist es Christus, der rettet; aber er bedient sich dazu der verschiedensten Mittel, die er allein kennt (inklusive Christozentrismus). Auf jeden Fall bleibt er als Norm ausschlaggebend für die Erlösung.

— Der Theozentrismus: Christus ist – neben anderen – einer der Mittler der Erlösung (theozentrischer Pluralismus).

Das kirchliche Lehramt und zum großen Teil die katholische Theologie unterstützen den „inklusive Christozentrismus“. Einige der theozentrischen Theologen berufen sich auf das Handeln des Logos bzw. des Geistes. Man bemerke: Der Trinitätsbegriff jedoch lässt es nicht zu, das Handeln der drei göttlichen Personen voneinander zu trennen.

Als Anhang zu diesem ersten Punkt möchte ich zwei Bemerkungen hinzufügen: eine über die Beziehung zwischen Dialog und Verkündigung und die andere über die Erklärung Dominus Jesus.

Dialog und Verkündigung

Die bisher zwischen den beiden Begriffen Dialog – Evangelisierung herrschende Spannung bzw. Alternative dürfte bereits als überwunden gelten. Wichtige, aufeinanderfolgende Dokumente haben diese Spannung aufgehoben: die Enzyklika Pauls VI. *Ecclesiam suam* (vgl. Nr. 192) von 1964, die Erklärung des Päpstlichen Rates für den Interreligiösen Dialog *Dialog und Verkündigung* von 1991 (vgl. Nr. 77), und das Apostolische Schreiben Johannes Paul II. *Novo Millennio in eunte* von 2001 (vgl. Nr. 56).

Eine gut formulierte Zusammenfassung können wir der Enzyklika *Redemptoris missio* (1990) entnehmen, und zwar den Nummern 55-57:

Der interreligiöse Dialog ist Teil der Sendung der Kirche zur Verkündigung des Evangeliums. Wenn er als Methode und Mittel zur wechselseitigen Kenntnis und Bereicherung verstanden wird, steht er nicht in Gegensatz zur Mission ad gentes sondern hat vielmehr eine besondere Bindung zu ihr und ist sogar Ausdruck davon....

Im Lichte der Heilsökonomie sieht die Kirche keinen Gegensatz zwischen der Verkündigung Christi und dem interreligiösen Dialog, sondern weiß um die Notwendigkeit beide im Bereich der Mission ad gentes aneinander zu fügen. Es ist jedoch angebracht, daß diese beiden Elemente sowohl ihre enge Bindung als auch ihre Unterscheidung wahren, damit sie weder verwechselt noch missbraucht werden und auch nicht als austauschbar gelten....

Der Dialog entsteht nicht aus Taktik oder Eigeninteresse, sondern hat Gründe, Erfordernisse und Würde eigener Art. Er kommt aus dem tiefen Respekt vor allem, was der Geist, der weht, wo er will, im Menschen bewirkt hat. In ihm beabsichtigt die Kirche, »die Saatkörner des Wortes« und die »Strahlen der Wahrheit, die alle Menschen erleuchtet«, zu entdecken - Saatkörner und Strahlen, die sich in den Personen und in den religiösen Traditionen der Menschheit finden.....

Der Dialog zielt auf die innere Läuterung und Umkehr, der geistlich fruchtbar sein wird, wenn er sich wirklich vom Geist leiten läßt....

Dem Dialog öffnet sich ein weites Feld, und er kann vielfältige Formen und Ausdrucksweisen annehmen: vom Gedankenaustausch zwischen Experten der religiösen Traditionen oder deren offiziellen Vertretern bis zur Zusammenarbeit für die ganzheitli-

che Entwicklung und die Wahrung der religiösen Werte, vom Mitteilen der entsprechenden spirituellen Erfahrungen bis zum sogenannten »Dialog des Lebens«, in dem die Gläubigen verschiedener Religionen einander im Alltag die eigenen menschlichen und religiösen Werte bezeugen und einander helfen, diese zu leben und so eine gerechtere und brüderlichere Gesellschaft zu schaffen....

Dominus Jesus⁴

Die Erklärung Dominus Jesus wird im Titel meines Referates zuletzt genannt. Der Teil der Erklärung, der sich insbesondere der Ökumene widmet, das heißt jener Teil, der sich mit der Beziehung der katholischen Kirche zu den anderen christlichen Kirchen befasst und der angeblich später erst der ursprünglich geplanten Thematik und Zielsetzung angefügt worden sein soll, hat gewisse Probleme hervorgerufen. Differenzierter sind die Reaktionen auf jene Abschnitte der Erklärung, die sich auf den interreligiösen Dialog beziehen. Diese haben größere Zustimmung erfahren, und zwar nicht nur im katholischen Bereich. Um die Zielsetzung und den Ton der Erklärung zu begreifen, muss man den Kontext berücksichtigen, der zu der Erklärung geführt hat. Dieser wird in Nr. 4 dargestellt:

Die immerwährende missionarische Verkündigung der Kirche wird heute durch relativistische Theorien gefährdet, die den religiösen Pluralismus nicht nur de facto, sondern auch de iure (oder prinzipiell) rechtfertigen wollen. In der Folge werden Wahrheiten als überholt betrachtet, wie etwa der endgültige und vollständige Charakter der Offenbarung Jesu Christi, die Natur des christlichen Glaubens im Verhältnis zu der inneren Überzeugung in den anderen Religionen, die Inspiration der Bücher der Heiligen Schrift, die personale Einheit

zwischen dem ewigen Wort und Jesus von Nazaret, die Einheit der Heilsordnung des fleischgewordenen Wortes und des Heiligen Geistes, die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi, die universale Heilsmittlerschaft der Kirche, die Untrennbarkeit — wenn auch Unterscheidbarkeit — zwischen dem Reich Gottes, dem Reich Christi und der Kirche, die Subsistenz der einen Kirche Christi in der katholischen Kirche.

Diese Deutung der Realität, die selbstverständlich die Sichtweise derer widerspiegelt, die das Dokument verfasst haben, liegt der Erklärung Dominus Jesus zugrunde, obwohl sie sich im Hinblick auf das Verhältnis von Dialog und Evangelisierung in die Kontinuität der vorangegangenen Dokumente einordnen will:

In Fortführung dieser Linie wird heute beim Auftrag der Kirche zur Verkündigung Jesu Christi, der »der Weg, die Wahrheit und das Leben« (Joh 14,6) ist, auch der interreligiöse Dialog gepflegt, der die missio ad gentes gewiss nicht ersetzt, sondern begleitet, wegen jenes Mysteriums der Einheit, aus dem folgt, »dass alle erlösten Menschen, wenngleich in Verschiedenheit, dennoch an dem einen und selben Geheimnis der Erlösung in Jesus Christus durch den Heiligen Geist teilhaben«. Dieser Dialog, der zum Evangelisierungsauftrag der Kirche gehört, führt zu einer Haltung des Verständnisses und zu einer Beziehung der gegenseitigen Kenntnis und der wechselseitigen Bereicherung, und zwar im Gehorsam gegenüber der Wahrheit und mit Respekt vor der Freiheit. (Nr. 2)

Die Erklärung versteht sich als ein Text, der zu einem Teilproblem Stellung beziehen und nicht die Gesamtproblematik behandeln will. Andererseits ist man sich der Grenzen des Dokumentes bewusst und anerkennt diese in Nr. 3.

Die darlegende Sprache der Erklärung entspricht ihrer Zielsetzung. Diese besteht

nicht darin, in organischer Weise die Problematik über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche zu behandeln oder Lösungen zu den Fragen vorzulegen, die von den Theologen frei diskutiert werden. Die Erklärung will vielmehr die Lehre des katholischen Glaubens zu dieser Thematik erneut darlegen, zugleich einige wesentliche Probleme erwähnen, die für weitere Vertiefungen offen bleiben, und bestimmte irrige oder zweideutige Positionen zurückweisen. (Nr. 3)

In dieser Hinsicht scheinen mir die Bemerkungen von J. Comblin treffend, wenn er feststellt, dass die theologische Debatte offen bleibt. Mit dieser Einschätzung bezieht er sich auf den folgenden Text:

Unter Beachtung dieses Glaubenssatzes ist die Theologie heute eingeladen, über das Vorhandensein anderer religiöser Erfahrungen und ihrer Bedeutung im Heilsplan Gottes nachzudenken und zu erforschen, ob und wie auch Gestalten und positive Elemente anderer Religionen zum göttlichen Heilsplan gehören können. In diesem Bereich gibt es für die theologische Forschung unter Führung des Lehramtes der Kirche ein weites Arbeitsfeld. (Nr. 14)

Es scheint opportun, daran zu erinnern, dass ein Dialog nur zwischen suchenden Menschen möglich ist und dass er ein fruchtbares Terrain bietet, wenn Menschen verschiedener Religion sich begegnen.

Vielleicht darf man behaupten, dass nicht bestimmte Aussagen die größte Schwierigkeit des Dokumentes ausmachen, sondern dass wichtige Aussagen und Perspektiven außer Acht gelassen werden. Außerdem verwendet das Dokument eine Sprache, die den Reflexionsstand der Kirche nach dem II. Vatikanum kaum widerspiegelt.



II. Der ökumenische Dialog

Vielleicht legt uns die Situation in Lateinamerika eher nahe, uns auf den ökumenischen Dialog im engeren Sinne einzulassen. Auch auf diesem Gebiet haben wir es mit einer bemerkenswert positiven, weil in der katholischen Kirche viel differenzierteren Entwicklung zu tun.

1. Das Konzilsdekret *Unitatis Redintegratio* – ein Ausgangspunkt

Zweifellos war das Ökumene-Dekret *Unitatis Redintegratio* (UR) des II. Vatikanum ein Meilenstein und ein Zeichen für den tiefgreifenden Wandel in der Geschichte der ökumenischen Bewegung, und zwar nicht nur auf katholischer Sei-



te. Dennoch fiel das Dokument nicht vom Himmel. Man muss nur an die verschiedenen Bewegungen und Theologen denken, die ihm vorangingen und es vorbereitet haben. Am Ökumene-Dekret kommt niemand vorbei, weil in ihm all die kostbaren Impulse und Reflexionen versammelt sind, die ihm vorausgingen und weil es sich zugleich animierend und inspirierend auf die nachfolgende Periode ausgewirkt hat. Die 40 Jahre seiner Geschichte erinnern an ein Samenkorn, das schon zu einem Baum herangewachsen ist, aber immer noch wächst und noch nicht alle seine Früchte gebracht hat. Es genügt an dieser Stelle auf drei Aspekte der Reflexion zu verweisen: das Ökumene-Dekret innerhalb der ka-

tholischen Kirche – das Ökumene-Dekret in der Beziehung zu den anderen Kirchen – und Forderungen, die das Ökumene-dekret der katholischen Kirche stellt.

a) Das Ökumene-Dekret innerhalb der katholischen Kirche

Das fundamental Neue des II. Vatikanum, das sich im Ökumene-Dekret spiegelt, besteht darin, uns eine neue Vision von der Kirche vermittelt zu haben. Dieses Kirchenbild ist nicht verschwommen oder abstrakt, sondern die Kirche wird eindeutig qualifiziert als lebendige Realität, offen für die Welt, für die Transzendenz und für die Zukunft.

Ein erstes innovatorisches Merkmal ist die eschatologische Dynamik: Die Kir-

Foto: KNA

che ist keine Gesellschaft, die auf ihre eigenen Strukturen und ihren eigenen Bestand konzentriert ist, sondern Volk Gottes auf dem Wege (LG 2; 8; 9; 48-51; UR 2). Sie orientiert sich nicht an der Vergangenheit, sondern soll unter der Führung des Heiligen Geistes (LG 7; UR 1; 4) werden, was sie ist (UR 4; vgl. Enzyklika *Ut Unum Sint* (UUS) 11-14). Sie strebt nach „Katholizität“ (UR 4). In kontinuierlicher Reflexion wird sie sich dessen bewusst, dass sie durch den Austausch der Geistesgaben immer mannigfaltiger wird (UUS 28; 57). Die eschatologische Dynamik versetzt sie in die Lage, sich stets neu mit dem Gewicht der Institutionen und der Realitäten des jeweiligen historischen Augenblicks auseinander zu setzen.

Ein weiterer innovativer Ansatz ist das Selbstverständnis, das die Kirche zum Ausdruck bringt, wenn sie bei dem Bemühen, ihre Beziehung zur einzigen Kirche Christi zu bestimmen, durch einen leidvollen Prozess von der puren, exklusiven Identifikation – definiert durch das „est“ – zur inklusiven Formel des „subsistit in“ gelangt (LG 8, UR 4). Wir wissen, wie umstritten dieser Schritt gewesen ist und wie heftig immer noch die Frage diskutiert wird, welche Intention die Konzilsväter mit der Formel verfolgten. Mit dem neuen Selbstverständnis, das sich im „subsistit in“ zum Ausdruck bringt, hat man den Kern des ökumenischen Problems erfasst. Denn die katholische Kirche isoliert sich nicht mehr durch ihre Selbstgenügsamkeit, sondern bemerkt, dass die eine Kirche Jesu Christi auch in den anderen Kirchen anzutreffen ist (vgl. UUS 11). Damit war der Schritt dazu getan, die ökumenische Bewegung nicht länger als „Rückkehr“ zu interpretieren. Die katholische Kirche wird sich bewusst, dass sie der Reinigung, der Umkehr und der Erneuerung bedarf, um sie selbst sein zu können (LG 8; UR 3.4.5-12; vgl. UUS 34f.; 83f.)

Mit der Aussage über das Prinzip von der Hierarchie der Wahrheiten (UR 11) eröffnet sich eine weitere Möglichkeit für den Dialog, weil nun jede Ausdrucksform des Glaubens am Zentrum und Fundament des christlichen Lebens, nämlich an Christus, gemessen werden muss.

Ein weiteres fundamentales Prinzip – mehr hermeneutischen Charakters – für den Dialog ist die Unterscheidung zwischen der Wahrheit und den Formulierungen der Wahrheit (UR 17). Damit wird es möglich, Fakten und Formulierungen objektiver zu interpretieren, indem man die zahlreichen Konditionierungen historischer, linguistischer bzw. kultureller Art berücksichtigt, die in ihnen Gestalt gewonnen haben.

Aber das wahrhaftig entscheidend Neue ist das Kirchenbild, das im Konzil entstand, nämlich die Kirche als Mysterium der Kommunion. Nachdem man die Ekklesiologie definierter Merkmale hinter sich gelassen hatte, konnte man eine Ekklesiologie der *comunio* skizzieren, die die Kirche in der trinitarischen Gemeinschaft verwurzelt und durch die sakramentale *communio* auch die *comunio* zwischen den Christen entstehen sieht. Auf der Grundlage der „*comunio*“ in der Taufe gehören alle Christen zur einen Kirche Jesu Christi (LG 11; 14; UR 22). In all dem ist die Taufe die Grundlage und die Eucharistie verweist auf die Fülle.

Mit dieser ekklesiologischen Vision sieht die katholische Kirche auf die reale Einheit, die im Glauben, in den Sakramenten und im Amt bereits sichtbar ist (LG 14; UR 2f.).

b) Das Ökumene-Dekret in den Beziehungen zu den anderen Kirchen

Bereits die Einführung des „subsistit in“ weist auf ein verändertes Selbstverständnis in der Beziehung zu den anderen Kirchen hin, insofern diesen ein eige-

ner Spielraum in ihren Beziehungen zur Kirche Jesu Christi zuerkannt wird. Das bedeutet unter anderem, dass man bei ihnen nicht nur bestimmte Elemente der Kirche-Seins anerkennt, sondern dass sie selbst als Mittel des Heils (UR3) angesehen werden.

Das Ökumene-Dekret unterscheidet eindeutig zwischen zwei Arten von Beziehungen und Problemstellungen, je nachdem ob es sich um die Ostkirchen oder die Kirchen des Westens handelt.

In den Ostkirchen werden zwei Bruchstellen in Betracht gezogen: die erste im 4. und 5. Jahrhundert, als sich die Kirchen des Ostens von der Reichskirche trennten; die zweite wird symbolisch auf das Jahr 1054 datiert, als der Bruch zwischen Rom und den Patriarchaten des Ostens sich vertiefte. In der Geschichte, die auf den Bruch mit den Ostkirchen folgte, entwickelten sich Unterschiede in der Lehre, der Liturgie und dem Kirchenrecht ..., aber auf beiden Seiten hielt man an der gleichen sakramentalen und episkopalen Struktur fest. Aus diesem Grunde kann man auch immer noch von den Schwesterkirchen sprechen (UR 14). Viele Unterschiede gelten als legitim und bedeuten keine Spaltung, werden vielmehr als komplementär betrachtet und könnten sich als beiderseitige Bereicherung herausstellen (UR 15-17). Das noch offene Hauptproblem ist die Anerkennung des Petrusamtes als Dienst an der Einheit (vgl. UUS 88; 95)

Im Westen haben wir es mit der Spaltung des 16. Jahrhunderts zu tun, als die Kirchen der Reformation entstanden. Die grundlegende Einheit, die aus der Taufe und dem Wort Gottes hervorgeht, zerbricht nicht. Auch hier entwickeln sich Unterschiede in der Lehre, von denen einige durch den Dialog nahezu geklärt sind. Aber vor allem die sakramentale Grundstruktur vieler dieser Kirchen hat

tiefgreifende Veränderungen durchgemacht. Über diesen Punkt sind noch viele Gespräche zu führen. Ohne Klärungen dazu wird man das Problem der eucharistischen Tischgemeinschaft nicht lösen können, weil sie die gegenseitige Anerkennung der Ämter zur Voraussetzung hat. Aber es scheint, dass der Wille zum Dialog da ist und dass man ihn vielleicht mit neuem Geist beleben muss.

c) *Erwartungen des Ökumene-Dekrets an die katholische Kirche*

Das Konzilsdokument verlangt von den Katholiken vor allem, dass sie sich ernsthaft um eine ehrliche Kenntnis der Fakten und der Menschen bemühen, um die zahlreichen Vorurteile zu beseitigen, die man immer noch mitschleppt (UR 9), und um für das Handeln des Geistes in den anderen Kirchen offen zu werden und es zu schätzen (UR 4). Es wird also seriöse Weiterbildung und gründliche spirituelle Sensibilität gefordert.

Um den Weisungen des Heiligen Geistes folgen und sich auf einen Dialog einlassen zu können, der die Kirche bereichert, muss sie sich selbst durch eine ständige Umkehr erneuern und reformieren (UR 6). Das aber ist gerade das problematischste Requisit.

Um konkret voranzukommen, werden zwei Forderungen erhoben: Einerseits sollen vor allem die durch das Konzil und die nachfolgende Entwicklung gereiften Prinzipien übernommen werden. Andererseits ist eben dafür eine angemessene Weiterbildung erforderlich.

Damit die übernommenen Prinzipien auch im Leben und der pastoralen Praxis konkretisiert werden können, bedarf es angemessener intelligenter, nicht belastender Strukturen: Sie sollen keine zusätzliche Last darstellen, sondern Erfahrung und Pastoral erleichtern. Deshalb müssen die Strukturen in Kernberei-

chen und in den vitalsten Bereichen des spirituellen und kirchlichen Lebens angesiedelt sein.

2. Die folgenden Schritte: weitere Dokumente

Es wäre nicht korrekt, die 40 Jahre ökumenischer Bewegung nach dem II. Vatikanischen Konzil nur als eine Abfolge von Dokumenten zu betrachten, die das Ökumene-Dekret weiter entwickeln und spezifizieren. Vielmehr hat man die Ökumene real gelebt. Ökumenische Bewegung und Dialog sind an der kirchlichen Basis angenommen und in Erfahrung umgesetzt worden. Viele einzelne Christen, viele Pfarreien, viele Ordensgemeinschaften haben sich sehr weit geöffnet und entschieden ökumenisch engagiert.

Aber auch einige offizielle Dokumente der katholischen Kirche setzen Marksteine für den Weg der Ökumene. Ich will nur an die folgenden erinnern.

- Das Direktorium zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus (1993) will alle Bereiche in das ökumenische Bemühen einbeziehen, die Hirten, die Gläubigen und die Strukturen. Es macht den verschiedenen Bereichen Vorschläge für spezifische Vorgehensweisen und besteht vor allem auf der Weiterbildung.
- Das apostolische Schreiben Tertio Millenio Adveniente (1994) enthält einige besonders bedeutsame Hinweise, voller Leidenschaft und Hoffnung für die Ökumenische Bewegung (vgl. die Nr. 16; 34). In Nummer 36 fordert es dazu auf, das Gewissen daraufhin zu prüfen, ob es das II. Vatikanum rezipiert hat, während es in Nr. 37 die Leitidee vom Ökumenismus der Heiligen in den Raum stellt. Leider scheint es nicht

so, als hätten diese hohen Erwartungen entsprechende Reaktionen hervorgerufen.

- Das apostolische Schreiben Orientale Lumen (1995) hat eine faszinierende Sicht von der lebendigen spirituellen Tradition der Ostkirchen und fordert dazu auf, demütig hinzuhören, sich eine positive Entwicklung zu wünschen, einander zu kennen, zu respektieren und zu lieben; Gesten der Einheit zu verwirklichen sowie Martyrium und Einheit stärker einander anzunähern (Nr. 23 und 24)
- Die Enzyklika Ut unum sint (1995) ist das umfangreichste Dokument. Es nimmt die Hauptthemen des Ökumene-Dekretes wieder auf, setzt sie zueinander in Beziehung und richtet den Ökumene-Dialog auf neue, konkrete Ziele aus. Großen Raum nimmt die spirituelle Ökumene ein (Nr. 21-27; 82), die Rolle der Märtyrer im Hinblick auf die Einheit (Nr. 18; 83; 84), das Zusammenwirken von Gebet und Dialog (Nr. 33), der Dialog als unverzichtbares Mittel (Nr. 28-39) auch zur Gewissensforschung (Nr. 34), der von gegenseitiger Anerkennung getragen wird (Nr. 29; 35; 36), der ein Geschenk ist und auch mit jenen geführt werden muss, mit denen man noch nicht im Gespräch ist (Nr. 66). Unterstrichen wird auch die Notwendigkeit, einen Rezeptionsprozess zu ermöglichen (Nr. 80). Neu ist die konkrete Benennung von 5 theologischen Problemkreisen, die in theologischen Gesprächen geklärt werden sollen: die Beziehung zwischen Schrift und Tradition, Eucharistie, Amt, Lehramt und Autorität in der Kirche, Mariologie (Nr. 79). Am meisten hat jedoch die Einladung aufhorchen lassen, darüber nachzudenken, in welcher Form das Petru-

samt zugunsten der Einheit, zugunsten der Treue zum Wort Gottes, zur authentischen Praxis und Tradition der Kirche ausgeübt werden solle (Nr. 94-96). Diese Einladung hat bereits einige vorsichtige Klarstellungen nach sich gezogen, aber voller Genugtuung wissen wir nun, dass man den seit 15 Jahren unterbrochenen theologischen Dialog mit den Orthodoxen Kirchen eben zum Thema des Petrusamtes wieder aufnehmen wird.

— Der päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen veröffentlicht 1997 ein Dokument unter dem Titel: Die ökumenische Dimension in der Ausbildung/Bildung derer, die in der Pastoral tätig sind. Dieses Dokument ist weitgehend unbekannt geblieben, verdient aber alle Aufmerksamkeit, wenn man eine theologisch-pastorale Weiterbildung anstrebt, die zum Dialog hinführt.

Es gibt also zahlreiche und gute Dokumente, aber solange sie nur bedrucktes Papier bleiben, können sie das Bewusstsein nicht verändern.

3. Die Früchte des Dialogs

Es ist schwierig, die Ergebnisse des Dialogs in diesen 40 Jahren aufzuzählen, natürlich vor allem deshalb, weil viele, und zwar gerade die bedeutendsten, nicht äußerlich bemerkbar sind bzw. auch deshalb, weil nur kleine Menschengruppen darin engagiert sind. Im Hinblick auf diesen Aspekt verweise ich auf die Enzyklika *Ut unum sint*, die in den Nr. 41-75 von den Früchten des Dialogs spricht. Ich zitiere nur einige wichtige Überschriften daraus: „die wiederentdeckte Brüderlichkeit“ – „Die Solidarität im Dienst an der Menschheit“ – „Übereinstimmungen im Wort Gottes und im Gottesdienst“ – „Anerkennung der bei den anderen Christen vorhandenen Gü-

ter“ – „Wachsen der Gemeinschaft“ – „Der Dialog mit den orientalischen Kirchen“ – „Die Wiederaufnahme der Kontakte“ – „Schwesterkirchen“ – „Fort-schritte des Dialogs“ – „Beziehungen zu den alten Kirchen des Orients“ – „Dia-log mit den anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften im Abendland“ – „Kirchliche Beziehungen“ – „Verwirklichte Zusammenarbeit“.

Auf institutioneller Ebene verdient erwähnt zu werden, dass man 1965 die Gemischte Arbeitsgruppe des Ökumenischen Rates der Kirchen und der Katholischen Kirche konstituiert hat, die eine immer bedeutendere Rolle übernimmt. 1966 gründet man das Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen (heute Päpstlicher Rat). Von unschätzbare Bedeutung in jeder Hinsicht ist die Mitarbeit von Katholiken in der theologischen Kommission des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) Glaube und Kirchenverfassung. Die bilateralen Gespräche haben sich bemerkenswert entwickelt; im Augenblick unterhält die katholische Kirche die meisten Gesprächsforen mit vielversprechenden Ergebnissen. Das entscheidende Problem besteht darin, dass diese Ergebnisse in Theologie und Leben der Kirchen rezipiert werden.

4. Heutige Tendenzen und Probleme der Ökumene

Die vorletzte Vollversammlung des ÖRK in Harare/Zimbabwe 1999 hat einige Probleme von hohem Rang auf den Tisch gelegt, die immer noch reflektiert und diskutiert werden. Das ist zum großen Teil auf die entschiedenen Interventionen der Repräsentanten von orthodoxen Kirchen zurückzuführen, die dem ÖRK angehören.

Niemandem entgehen die Schwierigkeiten, die die Ökumenische Bewegung gerade durchlebt. Sehr unter-

schiedliche Adjektive sind gerade im Umlauf, die die heutige ökumenische Situation definieren sollen. Jedes dieser Adjektive ist von der spezifischen Situation bzw. Ansicht dessen beeinflusst, der sich gerade dem Problem stellt. Einige Probleme sind theologischer Art, andere ethischer Art und wieder andere beziehen sich auf die spirituelle Ökumene. Die Kommission Glaube und Kirchenverfassung hat für die Vollversammlung von Porto Alegre ein Dokument über Wesen und Sendung der Kirche vorbereitet. Die gemischte Arbeitsgruppe hat ein anderes Dokument über die ekklesiologischen und ökumenischen Implikationen einer gemeinsamen Taufe erarbeitet.

Aber im ÖRK stehen sich zwei völlig unterschiedliche ekklesiologische Konzeptionen gegenüber, die offenbar nicht miteinander in Einklang zu bringen sind und für die eindeutige klärende Antworten verlangt werden. Die Positionen lassen sich so beschreiben. Auf der einen Seite „jene Kirchen (wie die orthodoxen), die sich selbst mit der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche identifizieren“, auf der anderen Seite „jene Kirchen, die sich selbst als Teil der einen heiligen katholischen und apostolischen Kirche verstehen“. Nun werden die Kirchen aufgefordert, die folgenden Fragen zu beantworten: „Die orthodoxen werden gefragt: Gibt es in der orthodoxen Ekklesiologie Raum für andere Kirchen? Und wie könnte man diesen Raum und seine Grenzen beschreiben?“. An die Kirchen der reformierten Tradition wird die Frage gerichtet: „Wie versteht, lebt und erfährt eure Kirche die Zugehörigkeit zur einen, heiligen katholischen und apostolischen Kirche?“. Bis heute waren die orthodoxen Kirchen noch nicht in der Lage, diese Fragen zu beantworten. Aber es hängt von der Antwort auf diese Frage wirklich ab, ob sichtbare Einheit und Verschiedenheit miteinander

versöhnt werden können und ob folglich die ökumenische Bewegung eine Zukunft hat.

Der Generalsekretär des ÖRK, Pfarrer Kobia, beklagt, dass es in den Kirchen ein Gefühl der Sorge und des Rückzugs auf die eigene „Identität“ gebe. Dieser Rückzug verführt zu dem verschärften Dualismus zwischen Gut und Böse, so dass man selbstverständlich Gott und die eigene Kirche stets auf die Seite des Guten stellt. Für Kobia hat sich eine neue Ära der Ökumenischen Bewegung aufgetan, die er als postkonfessionell definiert und die sich als Konsequenz aus der Überbürokratisierung der Kirchen und des ÖRK einstellt. Diese ist weder für die Länder des Südens, noch für die jungen Leute attraktiv. Für Kobia wird zukünftig die Spiritualität einen viel bedeutenderen Rang in der ökumenischen Bewegung des 21. Jahrhunderts einnehmen, eine Spiritualität, die Christen und Kirchen fähig machen wird, mit den Menschheitsproblemen in Kontakt zu kommen.

Aber auch auf dem Gebiet des spirituellen Ökumenismus haben sich Probleme aufgetürmt. Im ÖRK diskutiert man nicht länger über die Perspektive zu gegenseitiger eucharistischer Gastfreundschaft, sondern man fällt zurück auf die Frage, wie man bei ökumenischen Versammlungen gemeinsam beten und wie man solche Gebetszeiten definieren und organisieren kann.

Vielleicht ernten wir hier die Früchte eines Ökumenismus, der vor allem den theologischen Dialog und das gemeinsame Zeugnis im Dienst am Menschen einseitig privilegiert hat. Zwar sind diese Bereiche fundamental und unaufgebbbar, aber die Kirchen bestehen nicht nur aus Lehre und Engagement, sondern sind vor allem ein Ort der Geisterfahrung. Deshalb ist Einheit vor allem als Gemeinsamkeit im gesamten christlichen Leben

zu verstehen, das sich in der realen und konkreten Gegenwart ereignet. Der Ökumenismus ist ein Dialog zwischen Kirchen, die aus der Erfahrung des Geistes leben, und keine Konfrontation zwischen Kirchenmodellen oder Lehrmeinungen. Wo Heiligkeit gelebt wird, da entsteht auch Einheit. Das ist der Grund, warum der Ökumenismus Zukunft hat, wenn er sich aus spirituellen Quellen nährt.

*Wo Heiligkeit gelebt wird,
da entsteht auch Einheit.*

Die gemischte Arbeitsgruppe formuliert in ihrem 8. Bericht, der der Vollversammlung des ÖRK in Porto Alegre übersandt wurde, an die römisch-katholische Kirche und an den ÖRK vier Empfehlungen, die für den Siebenjahreszeitraum von 2006-2013 als Programm gelten sollten:

1. „Wir müssen zurück zu den spirituellen Wurzeln der Ökumenischen Bewegung....Wir müssen darauf dringen, dass die Spiritualität notwendiges Fundament unserer Arbeit ist, die wir in der Welt zu tun haben“;
2. „Eine größere Anstrengung im Bereich der ökumenischen Information ist erforderlich“
3. „Wir müssen zu einem gemeinsamen Zeugnis in Fragen persönlicher und gesellschaftlicher Moral finden“
4. „Weitere Herausforderungen verlangen eine Antwort. Der interreligiöse Dialog ist zu einer dringlichen Notwendigkeit geworden und die Christen sind gemeinsam zu diesem Dialog aufgerufen. Der religiöse Pluralismus und die in manchen gesellschaftlichen Bereichen spürbar wachsende Abwesenheit Gottes im kulturellen Leben fordern die Christen auf, „Rechenschaft von der Hoffnung abzulegen, die in ihnen lebt“

(1 Petr 3,15) und gemeinsam ihre Berufung zur Mission zu leben“.

III. Franziskaner und Dialog

Unter diesen Bedingungen und auf solchen Wegen hat die Ökumenische Bewegung eine Zukunft. Aber bei diesem Stand der Dinge reicht es nicht, sich mit Prinzipien zu beschäftigen, ohne uns konkret und spezifisch als Franziskaner in Frage stellen zu lassen. Die Worte Jesu an die Samaritanerin klingen mir im Ohr: „Wenn du wüsstest, worin die Gabe Gottes besteht...“ (Joh 4,10). Das heißt für mich: Wenn wir wüsstest, worin das kostbare franziskanische Erbe in Spiritualität und Geschichte besteht, wären wir der Ökumene und der Einheit, die Jesus so sehr ersehnte (Joh 17) und der vom Heiligen Geist gewirkten Bewegung nicht so fremd und fern; sie gehörten vielmehr zu unserem Engagement und zu unserer Ausbildung. Eine Lehre für uns sollte sein, welche Rolle die Gestalt des Heiligen Franziskus bei allen ökumenischen bzw. interreligiösen Treffen spielt. Auf ihn bezieht man sich stets, und seine Spiritualität fördert die Einheit nicht nur von Katholiken, sondern auch die Verbundenheit mit anderen Christen, mit den Gläubigen anderer Religionen und auch mit jenen, die an das Leben und die menschlichen Werte glauben. Bei uns stellen wir dagegen eine verbreitete Gleichgültigkeit und ein diffuses Desinteresse am Dialog fest, wir erkennen nicht, welche Rolle wir wahrnehmen könnten. Unser Verhalten in Osteuropa nach 1989 war häufig nicht sehr einsichtsvoll. Wir haben zwar stimulierende Initiativen in Gang gebracht, aber sie auf sehr marginale und einflusslose Positionen beschränkt. Dazu kommt mir der Dienst für den Dialog der OFM

bzw. das Institut für Ökumenische Studien San Bernardino von Venedig in den Sinn.....

Wir haben den Zusammenhang zwischen der Erneuerung des Ordens und der Offenheit für den Dialog nicht erkannt. Die Zukunft der Ökumene ist die Spiritualität, weil die Spiritualität die Zukunft jeder Kirche und jedes Ordensinstitutes ist.

Die ökumenische Bewegung darf sich nicht an die Vergangenheit klammern. Die Franziskaner wären berufen, eine authentisch franziskanische Spiritualität lebendig zu bezeugen und könnten damit der ökumenischen Bewegung dienen. Die Franziskanische Spiritualität ist in der Tat von ihrem Wesen her ökumenisch. Um ökumenisch zu sein, reichte es deshalb völlig aus, wenn sie gelebt würde.

Als Hinweis darauf könnte uns das Kapitel 23 der nicht bullierten Regel dienen, die als „franziskanisches Credo“ gilt. Dieser Text – mit östlichen Anaphern in gewisser Weise ausgestattet – hat wegen seiner trinitarischen, christologischen, anthropologischen und kosmischen Betrachtungsweise eine enorme ökumenische Bedeutung. In diesem spirituellen Raum könnten alle Kirchen, die des Ostens und die des Westens, tief Atem holen.

Aber es gibt noch vier spezifische Fundamente der franziskanischen Spiritualität, die sich quasi von selbst ins Zentrum ökumenischer Spiritualität und Erfahrung einfügen lassen: Geschwisterlichkeit, Versöhnung, Armut und Dankbarkeit, Umkehr.

1. Geschwisterlichkeit

Franziskanische Spiritualität entdeckt die Geschwisterlichkeit als einen ihrer Grundwerte wieder. Geschwisterlichkeit

kennt vielfache Ausdrucksformen und Konkretionen; deshalb sprechen wir von universaler Geschwisterlichkeit. Eben die geschwisterliche Beziehung öffnet Franziskus und die franziskanische Bewegung für ein enges Verhältnis zu allem, was ihn umgibt. Die geschwisterliche Beziehung macht aus den Franziskanern:

a) *Geschwister aller Geschöpfe*

Zu ihrer Umwelt und zur ganzen Schöpfung stehen die Franziskaner in einer positiven Beziehung der Sympathie. Die Schöpfung mit den Augen der Auferstehung zu betrachten, macht den Sinn der universalen Geschwisterlichkeit aus, die das Leben zu einem Lied auf die Schönheit macht: vgl. den Sonnengesang.

b) *Alle sind Geschwister und nichts anderes*

Geschwisterlichkeit hat ihren Grund nicht in einer beliebigen Option. Nicht wir sind es, die sich dazu entschieden haben, Geschwister zu sein, sondern wir waren es bereits. Wer Gott als Vater und Jesus als ältesten Bruder ausgemacht hat, findet sich von selbst mit so vielen Geschwistern vor, mit allen ohne Ausnahme. Deshalb kann die Geschwisterlichkeit weder nur teilweise noch auswahlweise gelten; sie verträgt keine Zurückhaltung bzw. Reserve. Nur vertraute Geschwisterlichkeit öffnet die Türen zu gegenseitigem Verstehen und Miteinanderteilen.

Das alles hilft uns, besser zu verstehen, was passieren würde, wenn wir die in den Papieren so häufig verwendete Qualifizierung der „Schwesterkirchen“ ernst nehmen würden. Wenn die gegenseitigen Beziehungen sich von den Prinzipien und Empfindungen von Brüderlichkeit und Schwesterlichkeit inspirieren ließen, würden sich viele Dinge auf dem Weg der Ökumene ändern. Der spezi-

fische Beitrag, den Franziskaner für die Ökumene leisten können, findet sich in der Botschaft und dem Zeugnis von der Geschwisterlichkeit.

c) *Geschwister bei der Evangelisierung*

Geschwisterlichkeit muss sich auch durch die Evangelisierungsarbeit der Franziskaner bemerkbar machen. Sie müssen sich als Geschwister verhalten, weil sie als Geschwister gesandt sind.

Aber in der Evangelisierung hat die Geschwisterlichkeit auch noch einen anderen Akzent. Sie muss sich ebenfalls in den gegenseitigen Beziehungen derer zeigen, die evangelisieren. Jede Konkurrenz oder gar Rivalität mit anderen Menschen, die evangelisieren, muss außerhalb des Blickfeldes liegen. Sogar in der Konfrontation mit Häretikern vermeidet Franziskus Streit und Kränkung, weil er sich ganz darauf konzentriert, die wunderbare Nachricht von der Rettung zu verkündigen. Dieses Verhalten zeigt, dass er ganz auf das Veränderungspotential des Evangeliums vertraut, und bringt zugleich seine tief empfundene universale Brüderlichkeit zum Ausdruck.

Ein solches Verhalten würde zweifellos seine Wirkung auf die Beziehungen zwischen den mit der Evangelisierung beauftragten Personen aus den „Schwesterkirchen“ nicht verfehlen.

d) *Struktur der Geschwisterlichkeit*

Auch die von Franziskus so geliebte geschwisterliche Struktur besitzt in sich selbst bereits einen hohen ökumenischen Wert. Franziskanische Geschwisterlichkeit bedeutet Kommunion zwischen den Geschwistern. Man muss daran erinnern, dass die Geschwisterlichkeit aus dem Gehorsam gegenüber dem Wort Gottes stammt und dass für die Franziskaner das Evangelium als Lebensregel gilt: Christus

ist es, der versammelt und dazu aufruft.

Die christlichen Geschwister aus anderen Kirchen, die Gelegenheit hatten, geschwisterliches Leben in unseren Häusern zu erfahren, sind von diesem Lebensstil positiv beeindruckt und bezeichnen ihn häufig als Modell für die Einheit der Kirchen, die sich auf die „communio“-Ekklesiologie stützt.

2. Versöhnung

Franziskus findet durch seine Erfahrung zu einem vollkommen versöhnten Leben mit Gott, mit sich selbst, mit allen Menschen und mit der Schöpfung. Diese Ausgeglichenheit eines versöhnten Menschen macht ihn zu einem Versöhner und Friedensstifter. Auch die Brüder müssen zunächst den inneren Frieden gewinnen, um ihn den Geschwistern überbringen zu können. *„Wie ihr mit dem Mund den Frieden verkündet, so, und noch mehr, sollt ihr ihn in eurem Herzen festhalten. Niemand soll durch euch zu Zorn oder Zank gereizt, vielmehr sollen alle durch eure Sanftmut zu Friede, Güte und Eintracht aufgefordert werden. Denn dazu seid ihr berufen, Verwundete zu heilen, Gebrochene zu verbinden und Verirrte zurückzuführen“* (Dreigefährtenlegende Nr. 58; FF 1469). Wir wissen, dass nur Versöhnung zu Einheit führt, nicht aber Rechthaberei, Vorwurf von Beleidigungen oder Irrtümern. In solchen Methoden kennen sich Franziskaner aus.

3. Armut und Dankbarkeit

Wir wissen, welche Bedeutung die Armut Christi und seiner Mutter im Denken und Leben des Franziskus hatte und welche Bedeutung die Armutspraxis später bei den theologisch-juristischen Disputen hatte, um das Leben der Brüder zu kennzeichnen. Die in den letzten Jahren aufgenommenen Reflexionen haben uns dazu verholfen, den tiefen Sinn der

franziskanischen Armut wieder zu entdecken. Der wahrhaft Arme lebt mit den anderen in einer positiven Beziehung von dankbarer Güte, weil er weiß, dass er von dem Guten lebt, das er umsonst empfängt.

Doch nicht nur materieller Reichtum gefährdet das christliche Leben. Es gibt auch einen spirituellen Reichtum, der häufig ebenso viel oder sogar mehr Schaden anrichten kann. Christen und Kirchen laufen Gefahr, sich viele spirituelle Güter anzueignen und sich dann als deren Eigentümer bzw. als deren exklusive Verwalter zu betrachten. Viele spirituelle Reichtümer trennen die Kirchen häufig eher von einander, statt sie einander anzunähern. Man muss nur an viele Traditionen der Ortskirchen denken: z.B. an die Anzahl und Wirkung von Heiligen, insbesondere von Märtyrern, an Glaubensformulierungen, an mehr oder weniger perfekte Institutionen. Solche spirituellen Reichtümer dienen häufig nur dazu, sich selbst zu legitimieren und den eigenen Vorrang gegenüber den anderen herauszustellen. Ohne einen tiefen Sinn für spirituelle Armut gibt es keine Hoffnung auf Einheit, weil die Einheit ein Geschenk ist, das Gott für die geistvoll Armen reserviert. Nur der Arme hat Raum für Andere und anerkennt ihre Verschiedenheiten.

Mit dem Geist der Armut steht der Sinn für Dankbarkeit in enger Verbindung. Vor allem in der heutigen Situation ist Dankbarkeit der einzige Weg, der für die Ökumenische Bewegung hoffen lässt.

4. Umkehr

Die Umkehr ist ein Schlüsselmoment im Leben des Franziskus und ist Frucht des umsonst geschenkten Handelns Gottes. „So hat der Herr mir [...] gegeben, das Leben der Buße zu beginnen“ (Test 1; FF 110). Buße bedeutet kontinuierliche Aussöhnung und ist ein ständiges



Verhalten, so dass Franziskus am Ende seines Lebens sagen kann: „Lasst uns anfangen, dem Herrn Gott zu dienen, weil wir nur gering oder wenig vorangekommen sind“ (1 Cel 113; FF 500).

Auch die Ökumenische Bewegung wird nur offen für die Zukunft, wenn sie sich kontinuierlich im Stadium der Bekehrung bewegt. In der Tat ist die Bekehrung die Seele des gesamten Ökumenismus (Unitatis Redintegratio Nr. 7). Der Ökumenismus, als Frucht des Wirkens des Heiligen Geistes verstanden, der die Herzen zur Umkehr bringt und verwandelt, ist der spirituellen Erfahrung des Franziskus verwandt.



Der Sinn für Geschwisterlichkeit, die Erfahrung der Versöhnung, der Geist von evangeliumsgemäßer Armut und Dankbarkeit und kontinuierliche Bekehrung machen aus Franziskanern ökumenische Menschen.

Franziskus ist wegen seiner tiefen Menschlichkeit für alle ein Mitmensch, ist ein ökumenischer Mensch wegen seines aufmerksamen Hinhorchens auf das Wort und seine tiefe Anhänglichkeit an Christus. Durch seine spirituelle Armut hat er sich mit Gott versöhnt und so viele/ alle Menschen als Geschwister entdeckt, an die er sich als Bruder wendet.

Um ökumenisch zu sein, müssen Franziskaner ihre Spiritualität nicht zu rechtstutzen oder ergänzen; sie brauchen nur sie selbst zu sein.

Foto: KNA

Anmerkungen

1. vgl. „*Neue Evangelisierung – Förderung des Menschen – Christliche Kultur*“, - Schlussdokument der 4. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Santo Domingo 1992, Zweiter Teil, Kap. I, Nr. 4, in: *Stimmen der Weltkirche* Nr. 34, Hrsg. Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz, 1993.
2. Nr. 9, in: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* Nr. 102. Hrsg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1991.
3. *Anmerkung der Reaktion: Der belgische Jesuitenpater Jacques Dupuis (im Jahre 2004 im Alter von 81 Jahren gestorben) war Professor für Dogmatik an der von den Jesuiten geführten Päpstlichen Universität Gregoriana und Mitglied des Päpstlichen Rates für den Interreligiösen Dialog. Er zählte zu den weltweit bedeutendsten katholischen Religionstheologen. Seine Werke wurden in die wichtigsten Sprachen übersetzt. Deutsche Übersetzungen sucht man vergeblich. Der Jesuit geriet vor allem wegen seiner Thesen zum interreligiösen Dialog in Konflikt mit der Glaubenskongregation. Anlass zur Kontroverse gab ein Werk Jacques Dupuis, das er im Herbst 1997 veröffentlichte: „Toward a Christian Theology of Religious Pluralism [Zu einer christlichen Theologie des religiösen Pluralismus]“. Die Glaubenskongregation kritisierte vor allem das Versäumnis, die einzige und universale Heilmittlerschaft Jesu Christi und seiner Kirche herauszustreichen.*
4. *Kongregation für die Glaubenslehre, Dominus Iesus. Erklärung über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche vom 6. August 2000 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 148, Hrsg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz Bonn 2000.*

Schluss **Punkt**

**„Was ein Mensch
vor Gott gilt,**

**das zählt
und nichts anderes!“**

Franziskus von Assisi