

dem simplen, aber (für die öffentliche Meinung) wirksamen Argument: „Wir verfolgen keineswegs die Kirche oder die Christen, sondern nur die Ketzer, die ja auch von der Kirche und vom Papst verurteilt werden.“ Der offen gezeigte Beifall aus solchen Kreisen für bestimmte Maßnahmen Roms sollte doch eine Kirche sehr, sehr nachdenklich stimmen, die im Konzil (unmittelbar nach dem umstrittenen „subsistit“!) von sich bekennt:

„Wie aber Christus das Werk der Erlösung in Armut und Verfolgung vollbrachte, so ist auch die Kirche berufen, den gleichen Weg einzuschlagen, um die Heilsfrucht den Menschen mitzuteilen. ... In ähnlicher Weise umgibt die Kirche alle mit ihrer Liebe, die von menschlicher Schwachheit angefochten sind, ja in den Armen und Leidenden erkennt sie das Bild dessen, der sie gegründet hat und selbst ein Armer und Leidender war. Sie müht sich, deren Not zu erleichtern, und sucht Christus in ihnen zu dienen.“ (LG 8)

Der Fall Boff im Rahmen der franziskanischen Tradition

Mahnung und Erinnerung

Anton Rotzetter, Schwyz

Wer etwas von der Geschichte der franziskanischen Bewegung kennt, weiß, daß der Konflikt innerhalb der franziskanischen Familie und zum Teil mit der Institution Kirche ein Kenn-, man ist versucht zu sagen: ein Gütezeichen ist. Der Fall des Franziskaners Leonardo Boff läßt diese Grundtatsache wieder einmal, Gott sei Dank, in das helle Licht des Tages treten.

Zu wiederholten Malen habe ich mich mit Leonardo Boff solidarisch erklärt¹. Nun möchte ich meinen Beitrag leisten, damit sich der Fall Boff zum Besten der Kirche und der Menschen auswirkt.

¹ *Offener Brief an Leonardo Boff*, in: *Frankfurter Rundschau* vom 6. September 1984 (auch in: *Konflikt um die Theologie der Befreiung. Diskussion und Dokumentation*, hrsg. von N. Greinacher, Zürich 1985, 231–234; *Nun hat man Dich geschlagen. Offener Brief an Leonardo Boff*, in: *Frankfurter Rundschau* vom 18. Mai 1985; *Mit Zärtlichkeit und Kraft*, in: *publik-forum* vom 31. Mai 1985, 4; Vorwort des Herausgebers zu: L. Boff, *Zeugen Gottes in der Welt. Theologie des Ordenslebens*, Zürich 1985).

Eindringliche Mahnung

Diese eindringliche Mahnung richtet sich an mich selbst und an alle, die sich an der Auseinandersetzung beteiligen. Wir sollten uns öffnen für jene Gabe, die bereits im Neuen Testament „krisis“/Kritik (z. B. 1 Kor 12, 10; 14, 29) genannt wird, in der geistlichen Tradition der Kirche als Lehre von der „Unterscheidung der Geister“ auftritt² und zu einer christlichen Persönlichkeit unabdingbar gehört³. Kritiklosigkeit ist ebenso unchristlich wie eine Kritik, die letztlich nicht den Aufbau der kirchlichen Gemeinschaft vor Augen hat. Dieser Grundeinsicht sollte man sich hüben wie drüben öffnen. Sonst gibt es kein Weiterkommen.

Im Sinne dieser Krisis gilt es drei Dinge auseinanderzuhalten:

Die Sachebene

Hier gilt es zunächst zu beachten, welche Punkte des Boff-Buches von der Glaubenskongregation in ihrer „Bekanntmachung“ beanstandet werden. Es sind vier Aspekte, die nach Meinung der Glaubenskongregation „für den Glauben der Kirche gefährlich“ sind: Boffs „ekklesiologischer Relativismus“ (die katholische Kirche sei nur eine der Erscheinungen der Kirche Jesu Christi), sein Offenbarungsbegriff (Offenbarung sei primär Praxis, nicht Lehre), sein Amtsverständnis (die Ämter würden sich aus den Bedürfnissen der Gemeinde ergeben und seien nicht von Christus vorgegeben) und seine Auffassung von Prophetie (sie sei von der Hierarchie unabhängig).

Selbstverständlich kann die theologische Sachdiskussion auch noch andere Punkte zum Gegenstand der Auseinandersetzung machen. Hingegen ist es unredlich und der Einheit der Kirche abträglich, wenn man in der Öffentlichkeit der Kirche, in polemischen Artikeln und bischöflichen Rechtfertigungen die Diskussion auf andere Punkte ausdehnt, vor allem wenn man die *Befreiungstheologie* als ganze verwirft oder den *Marxismusvorwurf* erhebt. Die Befreiungstheologie ist – wenn auch manches an Form und Inhalt der entsprechenden Instruktion⁴ zu kritisieren

² Vgl. z. B. J. Schlageter, *Unterscheidung der Geister? Die Frage nach den Kriterien des geistlichen Lebens*, in: A. Rotzetter, *Geist und Geistesgaben. Seminar Spiritualität II*, Zürich 1980, 13–27.

³ Wie sehr Franziskus z. B. den „discretus homo“, den unterscheidungsfähigen Menschen lobte, zeigt sich in meinem Beitrag: *Zur Kirchlichkeit des Franz von Assisi*, in: *Franziskanische Studien* 65 (1983) 70–81.

⁴ *Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der „Theologie der Befreiung“* vom 6. August 1984, hrsg. von der Deutschen Bischofskonferenz, auch abgedruckt in: *Das Lehramt der Kirche und der Schrei der Armen. Analysen zur Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der „Theologie der Befreiung“*, hrsg. von J. H. Venetz – H. Vorgrimler, Freiburg (Schweiz) 1985, 155–176.

ist – kirchenamtlich legitimiert. Der Marxismusvorwurf, der im ursprünglichen Brief an Leonardo Boff noch enthalten war, wird in der „Bekanntmachung“ nicht mehr erhoben. Offenbar wurde die Glaubenskongregation von einem Artikel des Nestors der katholischen Soziallehre⁵ beeindruckt. So leicht kann man diesen Vorwurf also nicht erheben, ohne der kirchlichen Tradition untreu zu werden.

Eine Konzentration der Diskussion auf die genannten vier Punkte ist m. E. für die öffentliche Diskussion unbedingt notwendig. Wenn die Glaubenskongregation glaubt, diese vier Punkte wären an L. Boff zu kritisieren, soll sie das auch ruhig in das öffentliche Gespräch einbringen. Sie muß sich aber auch gefallen lassen, daß sich die von Paulus geforderte Gabe der Kritik zurückwendet auf ihre eigenen Aussagen. Die „Bekanntmachung“ ist ein *Text*, und Texte kann man analysieren – mit den gleichen Methoden, mit denen man andere Texte zu erfassen versucht. Man kann und darf sich fragen, ob der Text die gesunde Theologie der Kirche bezeugt oder bloß eine bestimmte Schule; ob der Text mit der Bibel fundamentalistisch umgeht oder nach den Prinzipien, welche die Kirche selbst als notwendig erklärt hat; ob richtig, falsch oder tendenziös zitiert wird, ob L. Boff sich in den beanstandeten Punkten wiedererkennt ... Vor allem diese letzte Frage ist entscheidend. Nachdem Boff selbst⁶, aber auch Boff-Kenner⁷ bestreiten, daß die Glaubenskongregation die Auffassungen Boffs richtig darstellt, nützt es wenig, die Anschuldigungen einfachhin zu wiederholen. Nur eine profunde Kenntnis der Boff'schen Theologie und nur sach- und problembezogene Diskussion, „krisis“ also, kann aus dem Dilemma herausführen, in das wir hineingeraten sind.

Die Strafebene

Streng von der Sachebene zu trennen ist die Strafebene. Niemand streitet der Glaubensbehörde ab, auf der Sachebene argumentativ gegen einen Theologen vorzugehen. Etwas anderes ist es, wenn einem Theologen ein grundsätzliches Schweigen, ein sogenanntes „Bußschweigen“, auferlegt wird. Diese Maßnahme muß in sich diskutiert werden, unabhängig von der Sache, die zur Diskussion steht. Aus verschiedenen

⁵ O. von Nell-Breuning, *Marxismus – zu leicht genommen*, in: *StdZ* 110 (2/1985) 87–91.

⁶ Vgl. Kardinal J. Ratzinger – L. Boff, *Dokumente eines Konflikts um die Theologie der Befreiung. Das Buch „Kirche: Charisma und Macht“ in der Diskussion. Publik-Forum-Dokumentation*.

⁷ Vgl. *Die Lesehilfe des Freckenhorster Kreises*, in *publik-forum* vom 17. Mai 1985, IV–VIII; N. Klein, *Zur Notificatio der Glaubenskongregation*, in: *Orientierung* 49 (1985) 112–113. Vor allem aber die verschiedenen Stellungnahmen von H. Goldstein, dem Boff-Übersetzer.

Gründen ist diese Maßnahme abzulehnen: vom Autor her (er kann die in Aussicht gestellte systematische Arbeit, in der er die Probleme ausgewogener und unter Berücksichtigung der monierten Punkte hätte darstellen können, nicht mehr leisten); von den Armen her (da das Schweigen grundsätzlich ist, ist auch die Stimme verstummt, in der sich die Armen wiedererkennen können); von einer biblischen Ekklesiologie her (die Bibel kennt einen solchen vom Vatikan geforderten Gehorsam nicht); vom modernen Rechtsempfinden her (wir empfinden eine solche Maßnahme als totalitär, diktatorisch, menschenverachtend und darum als wenig evangelisch); vom eigenen kirchlichen Standpunkt her (die Maßnahme widerspricht der für solche Fälle vorgesehenen Verfahrensordnung und dem im übrigen immer wieder postulierten Subsidiaritätsprinzip). Diese und andere Probleme sind in sich zu diskutieren. Man redet aneinander vorbei, solange man immerzu die Ebenen wechselt.

Die Symptomebene

Es gibt noch eine dritte Ebene, die ebenso sehr von den anderen beiden zu trennen ist. Sowohl L. Boff mit seinem Buch als auch die „Bekanntmachung“ stehen für grundsätzlich verschiedene Erlebniswelten. Es handelt sich um Symbole bzw. Symptome. Und das macht die Diskussion fast unmöglich. Während das Buch Boffs von der Erfahrungswelt der Armen Lateinamerikas her lebt, bringt die Bekanntmachung den Standpunkt der „Ewigen Stadt“, was eben auch eine bestimmte Zeit- und Geschichtsenthobenheit und eine beharrende Tendenz mitbedingt.

Hinzu kommt, daß es eine Fülle von Indizien für einen Willen zur Restauration in Rom gibt, ja sogar ein Zurückfallen hinter das Vatikanische Konzil⁸. Die Kirche ist wie nie zuvor zentralistisch, geht über gewachsene Traditionen von Orden und Teilkirchen hinweg, mißachtet fortlaufend das Subsidiaritätsprinzip.

Auf dieser Ebene ist also zu diskutieren über den Stellenwert von Erfahrung, über die Kompetenzen und die Verantwortung der kirchlichen Leitung im Ganzen und in den Teilbereichen, über die verschiedenen Möglichkeiten, diese Verantwortung wahrzunehmen.

Vor allem aber gilt es zu hören auf die oft gehörte Einladung lateinamerikanischer Bischöfe und Theologen, doch zuerst eine Zeitlang mitzuleben und dann erst aus der Erlebniswelt des entsprechenden Theologen heraus sein Werk zu beurteilen. Gerade auch die moderne Wissenschaftstheorie unterstreicht die Bedeutung des subjektiven Standpunktes für die wissenschaftliche Darstellung und darum auch für das Verständ-

⁸ Vgl. z. B. D. Seeber, *Mehr als Restauration*, in: *Herder-Korrespondenz* 39 (1985) 245–249.

nis vorgegebener Aussagen. Auf jeden Fall muß sich jeder des symbolischen Gehaltes von Texten, von Büchern und Verlautbarungen bewußt sein, aber auch des eigenen subjektiven Standpunktes, mit dem er an Texte und Verlautbarungen herangeht. Nur so wird man dem Aufbau der Kirche dienen können.

Ich denke, daß diese eindringliche Mahnung, die verschiedenen Ebenen zu unterscheiden und nicht ständig von einer Ebene zur anderen zu wechseln, in sich schon eine franziskanische Dimension enthält. Diese soll im folgenden ausdrücklich zur Sprache kommen.

Gefährliche Erinnerung

Bereits eingangs habe ich erwähnt, daß es in der franziskanischen Geschichte so etwas wie einen permanenten Konflikt mit der Kirche gibt. Das rührt daher, daß es zum Wesen der franziskanischen Spiritualität gehört, eine *doppelte Treue* zu leben. Nicht daß die franziskanischen Orden diese doppelte Treue immer gelebt hätten – oft genug vergaßen sie sie; aber immer dann, wenn sie sich an sie erinnerten, kam es zum Konflikt innerhalb des Ordens und mit der Kirche.

Es kann kein Zweifel bestehen, daß Franziskus selbst die Kirche als Bedingung und Rahmen seines Lebens wählte. Gerade seine Treue zum Evangelium und zu dem Gott, der sich darin bezeugt, realisierte sich als *Treue zur Kirche*. Schon der mittelalterliche Bezug lehrt uns diesen Sachverhalt: „Fides“ bedeutet sprachlich sowohl ganzheitliches Sich-Hingeben an das unergründliche und unfaßbare Geheimnis Gottes bzw. Leben nach dem Evangelium als auch Treue zum gesellschaftlichen System der Kirche: zu Institutionen, Riten, Sakramenten, Dogmen ... Bei Franziskus kommt diese Verkettung von kirchlicher Realität, Evangelium, Christus und Gott auf geradezu mystische Weise zum Ausdruck⁹.

Nun kommt aber noch eine andere Treue hinzu: die *Treue zu den Armen*. Ebenso sehr wie die Treue zur Kirche gehört der Wechsel des gesellschaftlichen Standpunktes zur Biographie des Heiligen aus Assisi. Er beginnt das Evangelium erst von dem Augenblick an richtig – und anders als die offizielle Verkündigung der Kirche – zu verstehen, als er in der brüderlichen Umarmung des Aussätzigen die Berührungsangst und das Wertsystem seiner Vaterstadt Assisi hinter sich gelassen hat. In der Folge wählt er ein Leben am Rande von Gesellschaft und Kirche¹⁰. Mit

⁹ Vgl. zum Ganzen A. Rotzetter, *Zur Kirchlichkeit des Franz von Assisi*, aaO. (Anm. 3).

¹⁰ Vgl. A. Rotzetter, *Die Entscheidung des heiligen Franz für die Armen. Zum gesellschaftlichen und kirchlichen Ort der franziskanischen Lebensform*, in: *Franziskanische Studien* 64 (1982) 25–53; ders., *Franz von Assisi und die Kirche der Armen*, in: *GuL* 56 (1983) 252–261.

anderen Worten: Von einem ursprünglich franziskanischen Standpunkt aus gibt es eine Treue zur Kirche nur unter gleichzeitiger Treue zu den Armen. Und umgekehrt: Eine Treue zu den Armen gibt es letztlich nur unter gleichzeitiger Treue zur Kirche. Ich glaube, daß diese doppelte Treue ihre Begründung finden kann sowohl in der Intention der Kirche als auch im eigentlichen Interesse der Armen. Denn Gott ist im Alten und im Neuen Testament ein Gott der Armen, das Evangelium eine frohe Botschaft für die Armen, und darum kann die Kirche nicht anders als eine Kirche der Armen sein. Und die Armen selbst können ihre Befreiung letztlich nur durch jene Instanz erreichen, die sich als verströmende und sich hingebende Liebe definiert und selbst am Kreuz noch die Uneigennützigkeit und selbstlose Solidarität mit den Armen, Nackten, Verlassenen, Gefolterten, Geschlagenen, Leidenden, Toten offenbart. Jede andere, rein innerweltliche Instanz – ob humanistisch oder marxistisch (beides hat geschichtsträchtige Motive, beeindruckende Gedanken, z. T. hilfreiche Methoden) – wird eigenen Interessen zum Opfer fallen, die wahren Interessen der Armen aus dem Auge verlieren, wenn sie sich nicht messen und bestimmen läßt durch die Liebe, die im Kreuz ihre radikale Hingabe zeigt. So ist die doppelte Treue in ihrer inneren Logik eine großartige Einheit. Im praktischen Leben aber kommt es immer wieder zur Zerreißprobe zwischen Kontemplation und Aktion, aber auch zwischen Gehorsam gegenüber der Kirche und Gehorsam gegenüber den Armen. Die Geschichte der franziskanischen Reformbewegungen könnte diese dynamische und schmerzliche Spannung darlegen¹¹.

Genau diese doppelte Treue ist es, die man bei L. Boff feststellen kann: Er schreibt engagiert, leidenschaftlich vom Standpunkt der Armen aus; er reflektiert, interpretiert, lebt von daher. Aber er zieht es vor, „mit der Kirche den Weg zu beschreiten und nicht allein mit meiner Theologie zu stehen“¹². Und er fügt sich dem auferlegten Buß-Schweigen. Ich bin überzeugt, daß die franziskanische Tradition nicht nur in dieser grundsätzlichen doppelten Treue in L. Boff aufleuchtet, sondern mit allen Fragen, die damit verbunden sind.

Sowohl die Kirche als auch die franziskanische Bewegung muß sich

¹¹ Leider kann hier kein detaillierter Beweis für die Behauptungen gegeben werden. Ich verweise dafür auf: Gratien de Paris, *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'Ordre des frères mineurs au XIII^e siècle*, Roma 1982; E. Benz, *Ecclesia spiritualis. Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation*, Darmstadt 1964; H. de Lubac, *La posterité de Joachim de Fiore I*, Paris 1978; A. Rotzetter, *Eschatologie und Utopie im franziskanischen Denken. Die utopischen Vorstellungen der ersten Franziskaner*, in: *Franziskanische Studien* 67 (1985) 107–113.

¹² L. Boff, *Stellungnahme zur Bekanntmachung vom 20. März 1985*, in: *publik-forum* vom 17. Mai 1985.

der Tradition dieser doppelten Treue stellen. Darum sei sie hier als „gefährliche Erinnerung“ formuliert und fragmentarisch dargestellt. Ich bin der Meinung, daß uns die franziskanische Geschichte eine Reihe von wesentlichen Fragen hinterläßt, die von Kirche und Orden oft unterdrückt oder vergessen wurden, die aber, gerade weil sie unerledigt sind, zum heutigen Konflikt beigetragen haben mögen.

Armut als Parteinahme

Die erste dieser verborgenen Fragen, welche uns die franziskanische Tradition stellt, ist die Frage, die hinter der Befreiungstheologie als solcher steht: Was ist eigentlich die geistliche Armut? Ist sie die innere Gelöstheit von den Dingen, der Verzicht auf privaten Besitz – zugunsten des Teilens mit den Brüdern und Schwestern, mit denen man zusammenlebt? Seit Pachomius hat die geistliche Armut ganz gewiß diesen Inhalt. Aber er macht nicht das eigentliche Wesen der franziskanischen Armut aus, sosehr dieser Aspekt *auch* zum franziskanischen Gemeinschaftsgedanken gehört. Oder ist geistliche Armut Verzicht auf die Dinge, Gelöstheit von der Welt, ein asketisches Bemühen? Seit Theophor gehört auch dieses Motiv zur geistlichen Armut. Aber es macht ebensowenig wie die innergemeinschaftliche Solidarität das Wesen der franziskanischen Armut aus, wenn es auch – unter der Voraussetzung einer guten Schöpfungstheologie – ein untergeordneter Aspekt ist. Für Franz von Assisi ist geistliche Armut wesentlich eine Entscheidung für die Armen, die Aussätzigen, die Menschen am Rande, ein Standortwechsel, von dem aus alles neu in den Blick kommt. Sowohl das Testament, das von einem „Auszug aus der Welt“ (= Stadt) spricht, als auch die Regel, welche den Eintritt in die Gemeinschaft als Bruch darstellt, machen deutlich, daß es sich um ein Leben *unter* den Armen handelt.

Mit anderen Worten: Es geht um eine Parteinahme für die Armen, für ein Leben am Rande von Kirche und Gesellschaft. Das ist eine positive Option, eine Wahl, nicht eine negative, die andere, z. B. die Reichen, vom Heil ausschließt. Hinter diesem Standortwechsel steht – theologisch gesehen – der Standortwechsel Gottes selbst, der in seiner „Kenosis“ (Phil 2,5 ff) das Gott-Sein aufgegeben und die Wahl für den erniedrigten und gekreuzigten Menschen getroffen hat.

Diese radikale Zuwendung zu den Armen – und das nicht nur in dem, was man hat, sondern in dem, was man ist – gehört also zum Kern des christlichen Lebens. Sie setzt – mindestens im Herzen, wie ein eindrückliches Wort aus dem Regelkommentar Hildemars besagt: „in mente debet praeponi pauper diviti“ („Im ‚Geist‘ – das heißt im ‚Innersten‘, im ‚See-

lengrund' der Mystik – muß der Arme dem Reichen vorgezogen werden“) – eine Parteinahme für die Armen voraus. Da gibt es keine Neutralität, die alle auf die gleiche Stufe stellt, keine „Objektivität“, welche die „Wahrheit“ distanziert und leidenschaftslos darstellen könnte. Die Logik der liebenden „Kenosis“ kennt nur den Standort des gekreuzigten Menschen, von dem aus alles neu in den Blick kommt und alles neu wird.

Armut als Parteinahme ist also nicht etwas Neues, sondern eine Grundgegebenheit der christlichen Tradition und eine ständige Anfrage an das konkret gelebte Christentum.

Armut unter den Bedingungen des priesterlichen Amtes und der kirchlichen Bildung

Franziskus hatte nicht die Absicht, einen Priester- oder Gebildetenorden zu gründen. Seine Armutsauffassung mußte sich notgedrungen ändern, als Priester und Gebildete in seine Gemeinschaft eintraten und mit der Zeit das Sagen bekamen. Das Amt besagt schon an sich Institution und System, und auch die Bildung spiegelt notwendig die Denkkategorien einer bestimmten Gesellschaft. Das priesterliche Amt und die Schule bedeuten also gewissermaßen eine Rückkehr in das System, noch bevor man als Seelsorger ein Pastoralkonzept oder als Gebildeter eine Dogmatik vertritt.

Die frühfranziskanischen Quellen sind voll von Indizien eines Konfliktes zwischen der Armutsauffassung des heiligen Franz und jener der Gebildeten (und Priester). Im Blick auf Franziskus heißt es zum Beispiel von den Brüdern, die sich innerhalb des Systems bewegten und ihr notwendiges „außerhalb“ vergessen haben: „Möchten sich das die Hofbrüder merken und wissen, daß sie Fehlgeburten sind, die aus dem Schoße ihrer Mutter gezogen wurden.“ (2 Cel 120)

Nicht daß Franziskus das priesterliche Amt und die Bildung grundsätzlich abgelehnt hätte! Unter der Bedingung, daß sich beides der Armut unterordnete, konnte er sie bejahen. Doch die Eigengesetzlichkeit, die diesen Phänomenen des Systems innewohnt, konnte nicht aufgehoben werden. Es kam zur *Klerikalisierung* und zur *Intellektualisierung* des Ordens und der Armutsauffassung und im Gefolge davon zur *Funktionalisierung* des Lebens: Statt absichtslos arm mit den Armen zu leben, mußte man Funktionen erfüllen: Priester, Prediger, Professor sein. Fragen der Effektivität wurden wichtiger als Fragen des Lebens.

Die Frage, die sich daraus ergibt, vor allem für die franziskanische Bewegung selbst, lautet: Welche Beziehungen gibt es zwischen Armut

und Dienst (Funktion)? Am besten, ich zitiere aus der innerfranziskanischen Auseinandersetzung. Hubertin von Casale meint: „Wir haben nicht die Absicht, das heilige und geordnete Studium der Heiligen Schrift zu verurteilen ... Franziskus hatte die Absicht, und seine Regel will es so, daß die Brüder zunächst um des Studiums selbst willen studierten und wegen eines ganz bestimmten Zieles, d.h. um sich selbst in der wahren Demut und in der Praxis des Gebetes zu verwurzeln; sie studieren die Heilige Schrift, um sich selbst zu bilden, um die eigene Vollkommenheit zu erreichen. Bevor man anderen nützlich sein will, muß man leben, was man lehrt.“¹³ Um diesen Text zu verstehen, muß man wissen, daß Studium damals mehr zu tun hatte mit Schriftmeditation als mit intellektuellem Wissenschaftsbetrieb. Zudem muß man beachten, daß hier ein Wurzelgrund genannt wird: die wahre Demut, um deretwillen man studieren soll. Heute würde man sagen: um die Lebensperspektive, die man gewählt hat, nämlich die „Kenosis“, den Standort des gekreuzigten Menschen, die Armut zu vertiefen. Demgegenüber haben sich andere Franziskaner einem anderen Ziel verschrieben, nämlich der Verkündigung der kirchlichen Lehre. Die Armut ist hier nicht mehr Wurzelgrund und Gesamtperspektive, sondern Mittel zum Zweck, Glaubwürdigkeitszeichen für die Verkündigung. Hubertin von Casale, der gegen diese Armutsauffassung kämpft, betont, daß es nicht die Absicht des heiligen Franz war, eine „so entfesselte Menge von Predigern“ zu gründen.

In einem solchen Kontext entstand dann auch – und das notwendigerweise – die *Spiritualisierung* der Armut. Man glaubte, daß die Armut gleichbedeutend sei mit dem „usus pauper“ („armer, sparsamer Gebrauch“) der Dinge: Man konnte – je nach Aufgabe und Stellung – so viel wie nur möglich haben, man mußte nur sparsam im Gebrauch sein. Franziskus hingegen wollte eine Beschränkung der Dinge auf die Notwendigkeiten des Lebens selbst, eine Armut, welche die Armut der Armen widerspiegelt.

Aus der franziskanischen Geschichte ergibt sich also als Anfrage an den Orden und an die Kirche: Wieweit ist die Armut der Armen der Maßstab? Oder funktionalisiert und spiritualisiert man die Armut, daß am Ende nichts mehr davon übrig bleibt?

Gerade das Amt und die wissenschaftliche Bildung entwickeln eine Eigengesetzlichkeit, um die man wissen muß. Nur unter dieser Voraussetzung können sowohl das Amt als auch die Bildung Ausdrucksformen des franziskanischen Geistes werden.

¹³ Nach Gratien de Paris, aaO. (Anm. 11), 394.

Von diesem Ansatz her wird übrigens verständlich, daß die franziskanische Theologie immer die Priorität der Praxis und der Erfahrung (die „gustativa et palpativa experientia“¹⁴, „schmeckende und betastende Erfahrung“) betont hat.

Die Kirche der Armen

Eine weitere Frage, welche die franziskanische Tradition an den Orden und die Kirche von heute stellt, ist die Frage nach der konkreten Armut der Kirche selbst. Innerhalb der franziskanischen Bewegung gab es immer wieder den Traum von einer armen, kontemplativen, wirklich geistlichen Kirche. Entscheidend dabei ist die Verbindung von Kontemplation und Armut. (Man erkenne darin die Spannung der doppelten Treue!) In den Kreisen, in denen man diesen Traum träumte, fühlte man sich als Schrittmacher: In den eigenen Reihen sollte die „geistliche Kirche“, die in der Verbindung von absoluter Treue zum Evangelium und Treue zum konkreten Leben der Armen besteht, vorweggenommen werden. Man hat darüber hinaus mitunter zur starken prophetischen Rede gegriffen. Wenn auch viele dieser Persönlichkeiten und Gruppen in die Häresie und ins Schisma gerieten, so bleibt doch die Frage, ob sie denn so völlig im Irrtum waren. Oder haben sie gar die eigentliche Intention des Evangeliums auf ihrer Seite?

Die Armut Christi

Schließlich ergibt sich aus der franziskanischen Tradition auch die Frage nach der Armut Christi. Zwar hatte die franziskanische Bewegung zum Teil die ursprüngliche Armut aufgegeben und sich mit juristischen Unterscheidungen und mit einer Spiritualisierung von der radikalen Armut entfernt. Wahrscheinlich hatte Papst Johannes XXII. in der Konstitution „Gloriosam Ecclesiam“ von 1318 zu Recht genug von dieser heuchlerischen Praxis. Aber auf der anderen Seite gab es auch jene, die die ursprüngliche Intention des heiligen Franz für sich reklamierten und die absolute Armut Christi behaupteten¹⁵. Armut bedeutet in diesem Kontext Verzicht auf Herrschaft und Eigentum. Der Papst glaubte, eine dogmatische Entscheidung treffen zu müssen, wonach der irdische Jesus

¹⁴ Vgl. E. Benz, aaO. (Anm. 11), 276 f.

¹⁵ Vgl. zum Ganzen: J. Schlageter, *Wurde die Armutsauffassung des Franziskus von Assisi von der „offiziellen“ Kirche schließlich abgelehnt? Francisci Armutsverständnis und der Streit über „dominium Christi“ und „paupertas Christi“ unter Papst Johannes XXII. (1316–1334)*, in: *Franziskanische Studien* 60 (1978) 97–119.

ein universales Herrschafts- und Verfügungsrecht hatte, also nicht in dem Sinne arm war, wie die Franziskaner meinten.

Hier ist also eine dogmatische Entscheidung gefallen. Und doch kann man nicht einfach zur Tagesordnung übergehen. Denn man muß sich fragen, ob sich der Papst dabei nicht von politischen Kategorien leiten ließ, um sein eigenes Herrschafts- und Verfügungsrecht nicht zu untergraben. Auf jeden Fall bleibt die Frage an die heutige Kirche und an den Orden: War Jesus persönlich arm? Zählte er sich zu den Armen? Verstand er seine Sendung als Sendung für die Armen? Wie steht es mit seiner Herrschaft und seiner Verfügungsgewalt? Und wie verhält sich diese Armut zu seiner Gottheit? Ich habe oben schon auf einige Aspekte, vor allem auf die Kenosis hingewiesen. Doch scheint mir, gerade nach den modernen exegetischen und dogmatischen Arbeiten, die als entschieden geglaubte Frage nach der Armut Christi mehr denn je offen, wenn nicht gar im entgegengesetzten Sinn entschieden.

Ich denke, daß es des ausdrücklichen Nachweises nicht bedarf, daß alle diese Fragen aus der franziskanischen Geschichte in L. Boff gegenwärtig sind. Weite Kreise der franziskanischen Familie erkennen sich selbst in L. Boff wie in einem Spiegel. Ganze Provinzialenkonferenzen stellen sich hinter L. Boff; das Generalkapitel der Franziskaner bezieht eine eindeutige Haltung. Und an der Basis der Bewegung zirkulieren Texte, die inhaltlich und formal an die frühen franziskanischen Texte erinnern, an die Fioretti, an die Segensgebete des heiligen Franz¹⁶.

¹⁶ Vgl. Fidelis. Provinzzeitchrift der Schweizer Kapuziner 72 (1985) Nr. 4.

„Er führt uns hinaus ins Weite“ (Ps 18,20)

Anmerkungen zu einer Spiritualität der Befreiung

Josef Rafael Kleiner, München

Unseren Mitchristen in Lateinamerika ist eine österliche Erfahrung geschenkt worden. In einer Situation äußerer Armut und bedrückender Ohnmacht haben sie für sich das kostbare Erbe der Kinder Gottes neu entdeckt: *Erlösung als allumfassende und ganzheitliche Befreiung der Menschen durch Christus* – anfanghaft schon jetzt in dieser Welt. Im Licht des Evangeliums erfuhren sie, wie in persönlicher Bekehrung und