



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Das Evangelium leben“

Ausgewählte Themen franziskanischer Spiritualität
im Kontext gegenwärtiger Theologie

Verfasser

Martin Richtarz

angestrebter akademischer Grad

Magister der Theologie (Mag. theol)

Wien, im April 2011

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A011

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Katholische Fachtheologie

Betreuer:

Dr. Christoph Benke

Inhalt

0.	Einleitung.....	7
1.	Franziskus - ein Mensch, der polarisiert.....	13
2.	Buße	21
2.1.	Buße in der Spiritualität des heiligen Franziskus.....	21
2.1.1.	Ein Leben in Sünden.....	21
2.1.2.	Umkehr	22
2.1.3.	Leben nach der Vorschrift des heiligen Evangeliums	23
2.1.4.	Neugestaltung des Lebens	24
2.1.5.	Bußpredigt	26
2.1.6.	Zusammenfassung	28
2.2.	Buße und Umkehr in der gegenwärtigen theologischen Reflexion	30
2.2.1.	Bibeltheologischer Überblick	30
2.2.2.	Sünde und Schuld	31
2.2.3.	Buße als Umkehr (metanoia)	33
2.2.4.	Das Sakrament der Versöhnung	35
2.2.5.	Resümee.....	37
3.	Armut.....	39
3.1.	Armut in der Spiritualität des heiligen Franziskus.....	39
3.1.1.	Äußere Armut	39
3.1.2.	Armut und Brüderlichkeit.....	43
3.1.3.	Heilstheologische Dimension der Armut.....	44
3.1.4.	Zusammenfassung	45
3.2.	Armut in der gegenwärtigen theologischen Reflexion.....	46
3.2.1.	Bibeltheologischer Überblick	47
3.2.2.	Armut als maßvoller, solidarischer Gebrauch der Dinge	48
3.2.3.	Freiwillige Armut als Ideal	49
3.2.4.	Resümee.....	54
4.	Demut.....	57
4.1.	Demut in der Spiritualität des heiligen Franziskus	57
4.1.1.	Demut in den zwischenmenschlichen Beziehungen	58

4.1.2.	Demut in der Beziehung des Menschen zu Gott	60
4.1.3.	Zusammenfassung	61
4.2.	Demut in der gegenwärtigen theologischen Reflexion	62
4.2.1.	Bibeltheologischer Überblick	62
4.2.2.	Neues Wertesystem	63
4.2.3.	Eckhard Zemmrich: Demut als Schlüsselgröße	64
4.2.4.	Anselm Grün: der Weg der Demut	65
4.2.5.	Resümee	65
5.	Gehorsam	67
5.1.	Gehorsam in der Spiritualität des heiligen Franziskus	67
5.1.1.	Gehorsam gegenüber der Regel	68
5.1.2.	Gehorsam gegenüber Mitbrüdern	71
5.1.3.	Gehorsam gegenüber der Kirche	74
5.1.4.	Zusammenfassung	75
5.2.	Gehorsam in der gegenwärtigen theologischen Reflexion	77
5.2.1.	Bibeltheologischer Überblick	78
5.2.2.	Wolfgang Beinert: Gehorsam als Dialog	79
5.2.3.	Gisbert Greshake: Gehorsam als Lebensübergabe an Gott	82
5.2.4.	Dorthee Sölle: Phantasie statt Gehorsam	83
5.2.5.	Resümee	85
6.	Gewaltfreiheit und Friede	87
6.1.	Gewaltfreiheit und Friede in der Spiritualität des heiligen Franziskus	87
6.1.1.	Leitmotiv: dem Negativen Positives entgegensetzen	88
6.1.2.	Gewaltfreiheit in der Sprache	89
6.1.3.	Friedfertigkeit innerhalb der Gemeinschaft	90
6.1.4.	Zusammenfassung	90
6.2.	Gewaltfreiheit und Friede in der gegenwärtigen theologischen Reflexion	92
6.2.1.	Bibeltheologischer Überblick	93
6.2.2.	Georg Baudler: Die Offenbarung Gottes als gewaltfreie Liebe	94
6.2.3.	Hildegard Goss-Mayr: Ein Leben für die Gewaltfreiheit	96
6.2.4.	Gewaltfreiheit und Friede im weltpolitischen Zusammenhang	98
6.2.5.	Resümee	100
7.	Zusammenfassung und Reflexion	101
	Literaturverzeichnis	107

Kurzfassung	113
Lebenslauf.....	115
Danksagung	117

0. Einleitung

„Warum läuft dir alle Welt nach, und warum sehnt sich anscheinend jeder Mensch danach, dich zu sehen, dich zu hören, dir zu gehorchen? Du bist nicht schön von Gestalt, du hast keine großen Kenntnisse, du bist nicht adelig von Geblüt. Woher kommt es also, dass alle Welt dir so nachläuft?“ (Fioretti, 10) So fragt in einer frühen legendenhaften Überlieferung ein Mitbruder Franziskus, warum die Menschen so fasziniert von ihm sind. Oberflächlich betrachtet wird Franziskus tatsächlich keine großartige Gestalt gewesen sein und dennoch ist er bis heute präsent. Das amerikanische Time-Magazine kürte Franziskus 1992 zum „Mann des zweiten Jahrtausends“¹. 1986 fand das große Treffen der Religionen, bei dem Vertreterinnen und Vertreter aller Weltreligionen und einiger Naturreligionen erstmals in der Geschichte gemeinsam einen Gebetstag des Friedens begingen, nicht in Rom, Jerusalem, Mekka oder New York, sondern gerade in der kleinen umbrischen Stadt Assisi statt. Der Franziskanerorden ist der größte Orden der katholischen Kirche. Darüber hinaus beziehen sich viele Initiativen und Gruppierungen wie Friedens- und Umweltbewegungen, aber auch Befreiungstheologen auf Franziskus. Tatsächlich vermag Franziskus auch heute noch zu faszinieren. Die Begegnung mit ihm führt, wie es Leonardo Boff formuliert, immer zu einer anthropologischen Erschütterung und in eine tiefe heilsame Krise, weil sie mit dem Anspruchsvollsten, Höchsten und Radikalsten konfrontiert: „In der Begegnung mit Franziskus entdecken wir, dass wir unvollkommen und alt sind. Er dagegen ist der Junge und Künftige, den alle suchen, obgleich er doch schon vor 800 Jahren gelebt hat. Gleichwohl verspüren wir ihm gegenüber keinerlei Bitterkeit; denn seine Botschaft enthält so viel Süßigkeit, dass der Mittelmäßige sich eingeladen fühlt, gut zu werden, der Gute vollkommen und der Vollkommene heilig. Niemand kann sich seiner kraftvollen und zugleich zärtlichen Einladung entziehen.“²

Für Romano Guardini besteht das besondere Charisma des Franziskus von Assisi darin, an Jesus zu erinnern.³ Er lebt das Evangelium und die neue Ordnung des kommenden Gottesreiches wie kaum ein anderer. Das zeichnet ihn aus und macht ihn so besonders.

¹ vgl. H. BEY, Die franziskanische Bewegung 74.

² L. BOFF, Zärtlichkeit und Kraft 216.

³ vgl. A. ROTZETTER, Franz von Assisi 47.

In diesem Sinn ist er tatsächlich ein unvergleichlicher Heiliger⁴ oder, wie ihn andere einschätzen, der erste nach dem Einzigen⁵.

Der Grund, warum Franziskus uns auch heute noch so anspricht, liegt aber nicht nur in der Faszination seiner Person, sondern auch in der Aktualität seiner Themen. Er sieht im Verzicht auf materiellen Besitz einen vorzüglichen Weg zu Gott und den Menschen und lehnt für seine Bruderschaft den Gebrauch des Geldes im damals einsetzenden Frühkapitalismus ab. Gegenwärtig scheint der Kapitalismus kein Korrektiv zu haben. Geldgier verursacht eine weltweite Wirtschaftskrise, an der wieder die Ärmsten am meisten zu leiden haben. Franziskus möchte stets der Geringste sein und nennt seine Bruderschaft Minderbruderorden. Die Demut ist ihm ein wichtiger Ausdruck der Nachfolge Jesu und er verzichtet auf jegliches Streben nach Geltung, Anerkennung, Macht und Herrschaft. Es ist ein Kontrastprogramm zur damaligen bürgerlichen Gesellschaft, aber auch zu unserer heutigen Leistungsgesellschaft, in der man bestrebt ist, zu den Höheren zu gehören und der Wert eines Menschen an seiner Fähigkeit gemessen wird, sich durchzusetzen. Weiters sind die Worte und Taten des Franziskus von Assisi geprägt von Gewaltfreiheit und einem übergroßen Willen zum Frieden. Auch dieses Thema beschäftigt unsere Gesellschaft in Zeiten des Terrors und der Sichtweise anderer Völker und Religionen als „Achse des Bösen“. Darüber hinaus rückt heute immer mehr die Umweltzerstörung und die damit bedingten Klimaveränderungen ins Zentrum unserer Aufmerksamkeit. Hat das nicht auch etwas mit Gehorsam zu tun, mit Hören auf die Veränderungen, oder damit, sich selbst zurückzunehmen und die Geschöpfe als Geschwister zu betrachten, wie es Franziskus gelebt hat? Nicht zuletzt kann sich die gegenwärtige Sehnsucht nach Spiritualität – Stichwort Esoterik – auch heute noch vom umbrischen Heiligen wertvolle Perspektiven eröffnen lassen.

Franz von Assisi ist aber nicht der sanfte Idealist, der mit Tieren redet, wie er oft romantisch dargestellt wird. In manchen seiner Worte und Taten wirkt er hart und unerbittlich. Vor allem in seiner Härte und Strenge gegen sich selbst und seinem Körper wirkt er auf uns befremdlich. Hier ist er ein Kind seiner Zeit, in der die Androhung der ewigen Verdammnis in der Pastoral nicht selten war und das leibhaftige Mitleiden mit Christus zur Frömmigkeit gehörte. Auch dieser Aspekt ist Teil des Lebens des Heiligen.

⁴ J. LORTZ, Der unvergleichliche Heilige 3.

⁵ L. BOFF, Zärtlichkeit und Kraft 114.

In der vorliegenden Arbeit möchte ich der Spiritualität des heiligen Franziskus nachgehen und sie in den Kontext gegenwärtiger Theologie stellen. Mit Spiritualität des Franziskus meine ich sein geistliches Leben als Leben aus dem Geist Jesu, das heißt seinen konkreten Weg der Christusnachfolge. Ich habe fünf Themenbereiche ausgewählt, die Franziskus selbst in seinen Schriften ausführlich behandelt und Kernthemen seiner Spiritualität sind. Auswahl und Reihung sind jedoch subjektiv und es wären bestimmt noch andere Aspekte wert, genauer betrachtet zu werden. Es werden die Themen Buße, Armut, Demut, Gehorsam und Friede behandelt und zwar jeweils in zwei Schritten. Zuerst wird gezeigt, was der heilige Franziskus selbst in seinen Schriften⁶ unter diesen Begriffen versteht. Legendarische Überlieferung habe ich dabei bewusst nicht einbezogen, weil darin bereits die Interpretation der Franziskus folgenden Generationen einfließt. In einem zweiten Schritt werden diese Themen jeweils in die heutige theologische Diskussion gestellt. So möchte ich nach einem bibeltheologischen Überblick Sichtweisen gegenwärtiger Theologen zu diesen Kernthemen darlegen und mit dem Lebensweg des Franziskus in Beziehung setzen.

Das erste Kapitel dient als Hinführung und befasst sich mit der Frage, wie das Leben des heiligen Franziskus von seinen Mitmenschen wahrgenommen wurde. Mit dem zweiten Kapitel beginnt der Hauptteil dieser Arbeit. Es behandelt das Thema Buße und damit einen zentralen Begriff der Spiritualität des Heiligen, da Franziskus selbst sein Leben nach der Bekehrung als „Leben in Buße“ bezeichnet. Es wird untersucht, was dieses neue Leben aus franziskanischer Sicht beinhaltet und vom vorhergehenden unterscheidet. Der Sichtweise des Franziskus wird anschließend gegenübergestellt, wie die Themen Schuld und Umkehr in der gegenwärtigen Theologie behandelt werden.

Ein wichtiger Aspekt des Lebens in Buße ist für Franziskus die völlige materielle Armut. Der Frage nach dem Sinn dieser freiwilligen Armut und wie diese in der Bruderschaft gelebt werden soll, wird im dritten Kapitel nachgegangen. In der folgenden theologischen Reflexion des Themas werden nach einem bibeltheologischen Überblick Aspekte der freiwilligen materiellen Armut und die Sichtweise der Armut als Ideal beleuchtet.

⁶ Grundlage der vorliegenden Arbeit ist die Übersetzung der Schriften des heiligen Franziskus von Assisi von Lothar Hardick OFM und Engelbert Grau OFM aus dem Jahre 1984 (siehe Literaturverzeichnis). Mittlerweile gibt es eine neue Übersetzung, herausgegeben von Dieter Berg und Leonhard Lehman, die hier aber noch nicht berücksichtigt wurde (BERG, Dieter (Hg.), Franziskus-Quellen. Die Schriften des heiligen Franziskus, Lebensbeschreibungen, Chroniken und Zeugnisse über ihn und seinen Orden, Kevelaer 2009.)

Das Thema des vierten Kapitels ist die Demut. Mit der Benennung des Ordens als „Mindere Brüder“ wird deutlich, wie wichtig Franziskus von Assisi diese „innere Armut“ ist. Er ist überwältigt von der Demut des allmächtigen Gottes, wie sie sich in der Inkarnation und in der Passion zeigt und möchte dieser Demut mit seinen Brüdern nachfolgen. Die Demut Gottes ist auch Ausgangspunkt vieler gegenwärtiger theologischer Ansätze. Es werden hier jene von Eckhard Zemmrich und Anselm Grün dargelegt und mit der franziskanischen Spiritualität verglichen.

Die Brüder, die sich Franziskus anschließen wollen, werden in den Gehorsam aufgenommen. Ich möchte im fünften Abschnitt zeigen, wie sich seine Gehorsamsauffassung im Laufe des Lebens verändert hat und welche Gründe es dafür gab. In der gegenwärtigen theologischen Diskussion ist der Begriff „Gehorsam“ sehr umstritten. Anhand der Ausführungen von Wolfgang Beinert, Gisbert Greshake und Dorothee Sölle soll das Thema reflektiert und mit der Sichtweise des Franziskus in Beziehung gesetzt werden.

Zur Spiritualität des Heiligen gehört auch sein unbedingter Wille zum Frieden und zur Gewaltfreiheit. Diesem Wunsch ist das sechste Kapitel dieser Arbeit gewidmet. In der theologischen Reflexion werden anschließend die Überlegungen von Georg Baudler und Hildegard Goss-Mayr zum Thema Gewaltfreiheit erläutert und die Frage nach der Möglichkeit von Friede und Gewaltfreiheit im weltpolitischen Zusammenhang gestellt. Das siebente Kapitel bildet den Abschluss der Arbeit mit einer Zusammenfassung und Reflexion.

Um die Spiritualität des heiligen Franziskus von Assisi besser verstehen zu können, ist es wichtig, sich mit seinem Lebensweg auseinanderzusetzen. Bis heute ist das Franziskusbild geprägt von der Darstellung der Romantik (um 1830) mit der besonderen Betonung des Gefühls, der Naturverbundenheit sowie der Poesie und des Dramatischen in der Lebensgeschichte des Heiligen.⁷ Ich möchte nun im ersten Kapitel abseits dieser romantischen Vorstellungen darstellen, wie das Leben und Wirken des Franziskus von den Menschen seiner Zeit wahrgenommen wurde. Im Blick auf die Biographie bietet sich, anders als im Hauptteil der Arbeit, das legendarische Material an. So soll anhand ausgewählter Legenden, nämlich der Dreigefährtenlegende, der ersten Lebensbeschreibung des Thomas von Celano und der Legende von Perugia der Lebensweg des Franziskus skizziert werden. Diese Schriften sind nach Meinung von

⁷ vgl. Th. MATURA, Franz von Assisi und seine Erben heute, in: A. ROTZETTER, Franz von Assisi 284.

Raul Manselli und einigen anderen Theologen jene, die am unmittelbarsten über das Leben des Heiligen berichten.⁸ Hier fließen auch die Ergebnisse neuester Biographien ein, welche die jüngere Franziskusforschung berücksichtigen. Diese geht mit Hilfe der historisch-kritischen Methode an die Schriften des Heiligen Franziskus heran und ist so im Stande, ein differenzierteres Bild des Mannes aus Assisi zu zeigen.

⁸ vgl. R. MANSELLI, Franziskus 10; V.-J. DIETERICH, Franz von Assisi 15.

1. Franziskus - ein Mensch, der polarisiert

Die Legenden beschreiben den jungen Franziskus vor seiner Bekehrung übereinstimmend als freundlichen, beliebten und oft zu Scherzen aufgelegten Jugendlichen, der von allen bewundert wurde⁹ und nicht zuletzt wegen des Reichtums seines Vaters Anführer der Jugend von Assisi war: *“Dem Spiel und Sang ergeben, durchzog er bei Tag und Nacht mit Gleichgesinnten die Stadt Assisi. Dabei war er so freigiebig, dass er alles, was er haben und verdienen konnte, für Gastmähler und andere Dinge verbrauchte“* (3 Gef 2). Die Einwohner von Assisi kannten ihn als gewandten Geschäftsmann und fleißigen Tuchhändler, der früher oder später die Führung des großen Handelshauses der Familie übernehmen sollte. R. Manselli charakterisiert Franziskus vor seiner Bekehrung folgendermaßen: „Ein junger aber geschäftstüchtiger Kaufmann also, ein Liebhaber von Festen und Luxus, hingezogen zu einem Lebensstil, der ihn ins Licht rückt durch Großherzigkeit und finanzielle Freigiebigkeit, Eleganz [...]: das war Franziskus mit seinem Ehrgeiz, der Erste und allen überlegen zu sein.“¹⁰ Franziskus selbst hatte später in seinem Testament diesen Lebensabschnitt mit den Worten *„als ich in Sünden war“* (Test, 1) umschrieben.

Die Bekehrung und damit einhergehende Neuorientierung des Lebens des Franziskus war also, wie R. Manselli betont, „nicht die eines jugendlichen Traumtänzers“¹¹ und rief verständlicherweise große Verwunderung und Ablehnung hervor. Franziskus begann ein Leben in Buße, wie er es selbst bezeichnete, und orientierte sich fortan ganz am Evangelium Jesu. Als Franziskus nach einer mehrere Wochen dauernden Phase der Zurückgezogenheit in die Stadt Assisi völlig verändert zurückkehrte, reagierten die Bewohner Assisis sehr ablehnend. In der Dreigefährtenlegende heißt es: *„Bei seinem Anblick machten ihm jene, die ihn früher gekannt hatten, erbärmlich harte Vorwürfe, nannten ihn laut einen Narren und Verrückten und bewarfen ihn mit Straßenkot und Steinen. Sie sahen, wie sich sein früheres Benehmen auf diese Weise geändert hatte, wie er durch Kasteiung des Leibes ganz abgezehrt war, und schrieben sein ganzes Treiben der Erschöpfung und dem Wahnsinn zu“* (3 Gef 17)¹². Trotz der breiten Ablehnung

⁹ vgl. 1 Cel 2.

¹⁰ R. MANSELLI, Franziskus 53f.

¹¹ vgl. R. MANSELLI, Franziskus 41f.

¹² vgl. 1 Cel 11.

blieb Franziskus seinem Entschluss treu und begann die zerfallenen Kirche San Damiano mit eigenen Händen wieder aufzubauen. Mit sehr einfachen Worten bettelte er um Steine: *„Wer mir einen Stein gibt, wird einfachen Lohn bekommen; wer aber zwei gibt, wird doppelten Lohn erhalten; wer drei, wird entsprechenden Lohn bekommen“* (3 Gef 21). Sein tiefer Glaube und seine radikale Wandlung polarisierten: *„Denn ungebildet und einfältig, erwählt von Gott, sprach er nicht in gelehrten Worten menschlicher Weisheit, sondern verhielt sich einfältig in allen Dingen. Oftmals verlachte man ihn, weil man ihn für einen Narren hielt; andere aber wurden, von Mitgefühl bewegt zu Tränen gerührt, wenn sie sahen, wie er so schnell von so großer Ausgelassenheit und weltlicher Eitelkeit zu solcher Trunkenheit der Liebe Gottes gekommen war. Er hingegen machte sich nichts aus den Spöttereien, sondern sagte in der Glut des Geistes Gottes Dank“* (3 Gef 21). Der für San Damiano zuständige Priester sorgte sich um das Wohlbefinden des Franziskus, da dieser sehr hart arbeitete und nur wenig zu Essen hatte. Er wusste ja, in welchem Luxus Franziskus früher gelebt hatte und besorgte ihm zusätzliche Kost. Der Heilige aber begann in der Stadt um Nahrung zu betteln, denn er wollte als Armer unter den Armen leben: *„Eines Tages also erhob er sich, nahm ein Schüsselchen, betrat die Stadt, um Almosen von Tür zu Tür zu erbetteln. Er legte die verschiedenen Speisen in die Schale; da wunderten sich viele Leute, die wussten, wie sehr verwöhnt er gelebt hatte, als sie sahen, dass er sich zu so großer Selbstverachtung auf so erstaunliche Weise gewandelt hatte“* (3 Gef 22).

Erste Gefährten

Nach dieser ersten Phase seiner Bekehrung, in der er fast durchwegs Ablehnung ertragen musste, setzte in manchen Menschen seiner Umgebung ein Umdenken ein. Ein wichtiger Schritt im Werdegang des Franziskus war der Beginn *„mit schlichtem Worte, aber aus gottbegeistertem Herzen“* (1 Cel 23) Buße zu predigen: *„Auf göttliche Eingebung hin, begann er als Verkünder der evangelischen Vollkommenheit aufzutreten und einfältig in der Öffentlichkeit Buße zu predigen. Seine Worte waren weder nichtssagend, noch lachhaft, sondern drangen, voll der Kraft des Heiligen Geistes, in das Innerste des Herzens, so dass die Zuhörer darüber in gewaltiges Staunen gerieten“* (3 Gef 25). Der Inhalt seiner ersten Predigten ist uns nicht bekannt. Mit R. Manselli ist davon auszugehen, dass es einfache brüderliche Ermahnungen waren, christlich zu

leben und seine Sünden zu bereuen¹³. Wie die Legenden übereinstimmend berichten, haben diese Ermahnungen Frucht getragen und viele Menschen zur Umkehr bewegt¹⁴. Die Worte und vor allem die Lebensweise des Franziskus waren so beeindruckend, dass sich zwei Jahre nach seiner Bekehrung erste Gefährten seinem Weg anschlossen: *„Nach ihm nahm Bruder Bernhard die Friedensbotschaft auf und eilte stürmisch dem Heiligen nach, das Himmelreich zu erwerben. Dieser hatte nämlich häufig den seligen Vater in Gastfreundschaft aufgenommen und sein Leben und seinen Wandel gesehen und beobachtet. Erquickt vom Dufte seiner Heiligkeit, empfing er heilsame Frucht und gebar den brennenden Eifer nach dem Heil. Er sah ihn die ganze Nacht beten, sehr wenig schlafen, Gott und seine glorreiche jungfräuliche Mutter lobpreisen. Voll Staunen sprach er: ‚Wahrhaftig, dieser Mensch ist aus Gott!‘“* (1 Cel 24). Wesentliches Element der jungen Gemeinschaft um Franziskus war das Leben in vollkommener Armut. Somit war das Verschenken des ganzen Besitzes um des Reiches Gottes Willen ein zentraler Akt im Anschluss an die Gemeinschaft. Die Dreigefährtenlegende berichtet vom Vertrauen und Anvertrauen des Bruders Bernhard Franziskus gegenüber: *„Bruder, ich will alle meine zeitlichen Güter aus Liebe zu meinem Herrn, der sie mir gegeben hat, verteilen, so wie es dir besser und zweckmäßig scheint“* (3 Gef 28). Die Bekehrung des Bernhard wiederum wurde weiteren Männern aus Assisi zum Vorbild. Nach Bernhard schlossen sich der ebenfalls sehr begüterte und adelige Rechtsgelehrte Petrus Cattani und Ägidius an, von dem es in der ersten Lebensbeschreibung des Thomas von Celano heißt: *„ein einfältiger Mann, recht und gottesfürchtig“* (1 Cel 25). Für Franziskus war es eine große Freude, dass er nun Gefährten hatte¹⁵ die mit ihm gemeinsam den *„Weg der heiligen Armut und seligen Einfalt“* (1 Cel 26) gingen. Obwohl es nun schon einige Bewunderer ihrer Lebensweise gab, waren doch diejenigen weitaus zahlreicher, die die Brüder beleidigten und für Narren hielten. Das bekamen sie wieder zu spüren, als sie ihre Heimatstadt Assisi verließen, um ihre Freude über das Evangelium hinauszutragen. Franziskus ging mit Bruder Ägidius in die Marc Ancona. Die Dreigefährtenlegende berichtet über die Situation und die Reaktionen der Menschen, denen sie begegneten: *„Man war verschiedener Meinung über diese evangelischen Männer. Die einen sagten nämlich, sie seien Toren oder Betrunkene; andere aber behaupteten, solche Worte kämen nicht von Torheit. Doch einer von den*

13 R. Manselli, Franziskus 81.

14 vgl. 3 Gef 26 bzw. 1 Cel 23.

15 vgl. 1 Cel 24.

Zuhörern sprach: „Entweder hängen sie wegen der höchsten Vollkommenheit dem Herren an oder sie sind gewiss verrückt geworden, weil ihr Leben hoffnungslos scheint, da sie kärgliche Nahrung genießen, barfuß gehen und sich mit äußerst geringwertiger Kleidung kleiden“ (3 Gef 34).

Als sie nach kurzer Zeit von dieser ersten Reise wieder nach Assisi zurückkehrten, suchten sie Unterschlupf in einer ärmlichen Hütte bei dem verlassenen Kirchlein Santa Maria degli Angeli. Für ihren Lebensunterhalt arbeiteten sie und wenn der Lohn in Form von Nahrungsmitteln nicht reichte, bettelten sie in der Stadt und mussten dabei einiges an Beleidigungen über sich ergehen lassen: *„Wenn sie aber um Almosen in der Stadt bettelten, gab ihnen kaum jemand etwas, sondern machte ihnen Vorwürfe mit den Worten, sie hätten ihren Besitz aufgegeben und verzehrten fremden. Und so litten sie sehr große Not. Sogar ihre Eltern und Verwandten verfolgten sie, andere Leute aus der Stadt verlachten sie als Dummköpfe und Narren, weil in jener Zeit niemand sein Eigentum verließ, um dann von Tür zu Tür Almosen zu betteln“ (3 Gef 35).*

Erst nach und nach konnten die Brüder durch ihren überzeugenden Lebenswandel Sympathie bei den Menschen erreichen: *„Die Leute sahen also, dass die Brüder in ihren Bedrängnissen frohlockten, sich mit Sorgfalt dem Gebet und der Hingabe [an Gott] widmeten, Geld weder annahmen, noch mit sich herumführten, und einander in größter Liebe zugetan waren, wodurch man sie als wahre Jünger des Herren erkannte. Deshalb wurden viele ins Herz getroffen und kamen zu ihnen, um Verzeihung für die Beleidigungen, die sie ihnen zugefügt hatten, zu erbitten. Sie aber verziehen von Herzen und sagten: ‚Der Herr möge euch verzeihen!‘ Und sie redeten ihnen um ihres Heiles willen eindringlich zu. Einige baten die Brüder, sie in ihre Gemeinschaft aufzunehmen“ (3 Gef 41).*

Wenige Jahre nach der Bekehrung des Franziskus setzte ein reger Zulauf zur Bruderschaft ein. Entscheidend für den Erfolg der Gemeinschaft war sicherlich die authentische Lebensweise, also die sichtbare Übereinstimmung des Lebenswandels der Brüder mit den Weisungen des Evangeliums. Die Brüder lebten in größter Armut und brüderlicher Liebe, sorgten sich um die Armen und Ausgeschlossenen und leisteten geistlichen Beistand. Anziehend war sicherlich auch die Gleichstellung aller Brüder ohne Über- und Unterordnung: *„Es war ganz gleich, wer oder was er war, ob reich oder arm, ob hoch oder niedrig, ob unbedeutend oder angesehen, ob klug oder einfältig, ob Gebildeter oder Ungebildeter oder Laie im christlichen Volk. Auch die Weltleute hegten*

viel Bewunderung für all das, und sie sahen darin ein Beispiel der Demut, das sie zu einem besseren Lebenswandel und zur Umkehr von den Sünden aufrief“ (1 Cel 31).

Franziskus vor dem Papst

Die Gemeinschaft rund um Franziskus wuchs und festigte sich. Die zentralen Charakteristika waren persönliche Armut, Gebet, Arbeit, Hilfe für die Menschen in ihren geistigen und zeitlichen Nöten, häufige Kirchenbesuche und Ermahnungen an die Öffentlichkeit und an Einzelpersonen¹⁶. So entschloss sich Franziskus gemeinsam mit seinen Brüdern nach Rom zum Papst Innozenz III.¹⁷ zu gehen, um eine Bestätigung für ihre Lebensweise und die Erlaubnis zu erhalten, den Wirkungskreis ihrer Bußpredigt zu erweitern. Der Bericht über die Begegnung der Brüder mit Papst Innozenz III. ist in den Lebensbeschreibungen reich an legendär angereicherten Einzelheiten und einer kaum zu überbietenden Dramaturgie. Nach der Dreigefährtenlegende bezeichnete Kardinal Johannes von St. Paul vor dem Papst Franziskus als äußerst vollkommenen Mann, *„durch den der Herr den Glauben der heiligen Kirche auf der ganzen Welt erneuern will“* (3 Gef 48). Nach dieser Legende erkannte der Papst die Größe und Bedeutung des Franziskus in einem Traumgesicht¹⁸. Tatsächlich dürfte es weit weniger spektakulär abgelaufen sein und eher der Nüchternheit entsprochen haben, mit der Franziskus in seinem Testament von dieser Begegnung spricht: *„Und 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. Und ich habe es mit wenigen Worten und in Einfalt schreiben lassen, und der Herr Papst hat es mir bestätigt“* (Test 14-15). So bekamen die Brüder die Erlaubnis zur Bußpredigt, wurden vom Papst gesegnet und mit der Aufforderung entlassen wieder zu kommen, wenn sich ihre Gemeinschaft an Zahl vergrößert hat¹⁹.

Mit dieser Bestätigung ihrer Lebensweise durch den Papst kehrten sie mit großer Freude nach Assisi zurück. Gerade in den nun folgenden Jahren, als die Gemeinschaft noch nicht zu groß war, konnte Franziskus gemeinsam mit seinen Brüdern sein Ideal leben. Die Brüder wollten aber nicht nur für sich bleiben und ihr Ideal in einer Einsiedelei

¹⁶ vgl. R. MANSELLI, Franziskus 103.

¹⁷ Innozenz III. (Lothar von Segni) wurde am 8. Jan. 1198 zum Papst gewählt und starb am 16. Juli 1216.

¹⁸ vgl. 3 Gef 51.

¹⁹ vgl. 3 Gef 49.

leben, sondern sahen sich berufen die Menschen zur Umkehr zu bewegen²⁰, von einem ichbezogenen Leben hin zu einem Leben im Sinne des Evangeliums. R. Manselli spricht in dieser frühen Phase der franziskanischen Gemeinschaft von einer einzigartige Verbindung von Kontemplation und gleichzeitiger Teilnahme am täglichen Leben der Gesellschaft²¹. Neben der Arbeit war die Mahnung zur Buße und zu einem christlichen Leben zentraler Bestandteil des täglichen Lebens der Brüder. Aber auch das Schweigen, die Sammlung sowie die Betrachtung Christi und seiner Passion hatte große Bedeutung und war auch dadurch begünstigt, dass sich die Bruderschaft an ruhigen, abgelegenen Orten etwas abseits der Stadt Assisi aufhielt. Wie Franziskus in seinem Testament berichtet, sprachen die Kleriker innerhalb der Gemeinschaft wie alle anderen Kleriker das Offizium und die Laien das Vaterunser. In dieser Atmosphäre wuchs eine tiefe Gottesbeziehung und eine Frömmigkeit, die auf die Menschen ausstrahlte und die Predigt der Brüder glaubhaft machte.

Mehreren Berichten zufolge wurde der jungen Gemeinschaft vom Papst und den hohen Kardinälen große Wertschätzung entgegen gebracht²². Sowohl Papst Innozenz III. als auch sein Nachfolger Honorius III.²³ wie auch die Kardinalprotektoren Johannes von St. Paul und Hugolin von Ostia, der spätere Papst Gregor IX.²⁴ waren vom Leben des Franziskus und seiner Gemeinschaft angetan. Dennoch taucht in den Legenden immer wieder Sorge über die Erfüllbarkeit dieses hohen Ideals in strenger Armut ohne Sicherheiten auf und damit die Aufforderung zu mehr Reglementierung.

Franziskus und seine Brüder konnten aber nicht nur den hohen Klerus für sich gewinnen, sondern es schlossen sich laufend viele Menschen der Gemeinschaft an. Die Gemeinschaft wuchs bis zum Jahr 1221 auf ungefähr 5000 Mitglieder²⁵. Wie die Dreigefährtenlegende berichtet, waren es nicht nur Männer, die nach dem Vorbild des Franziskus ein Leben in Buße beginnen wollten, sondern mit dem Eintritt Klaras in die franziskanische Gemeinschaft im Jahr 1212 auch Frauen.²⁶

²⁰ vgl. 1 Cel 35.

²¹ vgl. R. MANSELLI, Franziskus 122.

²² vgl. R. MANSELLI, Franziskus 179.

²³ Kardinal Cencio Savelli wurde am 18. Juli 1216 zum Papst gewählt und nahm den Namen Honorius III. an, gest. 1227.

²⁴ Hugolin war vor seiner Wahl zum Papst am 19. März 1227 Kardinalbischof von Ostia und Velletri. Er starb am 22. August 1241.

²⁵ vgl. H. FELD, Franziskus von Assisi 279.

²⁶ vgl. 3 Gef 60.

Obwohl Franziskus schon zu Lebzeiten als Heiliger und Wundertäter verehrt wurde, wuchs im Laufe der Zeit die Distanz vieler Mitbrüder zu den extremen Neigungen des Franziskus. Immer mehr regte sich die Stimme der „Normalität“ gegen die „Exzentrizität“ des Heiligen und seines Ideals²⁷. Die Betonung der höchsten Armut und Bescheidenheit ließ sich nur schwer vereinbaren mit der rasch anwachsenden Zahl an Mitgliedern des Ordens. Während der Orientreise des Franziskus (1219) eröffnete sein Vikar in Bologna ein Studienhaus. Als Franziskus davon erfuhr, befahl er, dieses Haus sofort wieder zu räumen, denn es stand für ihn im krassen Widerspruch zum ursprünglichen Ideal des Daseins ohne feste Bleibe und des Lebens als Wanderapostel in der Nachfolge Jesu. Auch entsprachen das Studium und die damit verbundene gesellschaftliche Hochachtung nicht einem Leben am Rand der Gesellschaft. 1223 zogen sich Franziskus, Bruder Leo und Bruder Bonizio von Bologna in das Eremitorium von Fonte Colombo bei Rieti zurück, um eine neue Fassung der Ordensregel zu erarbeiten. Viele höheren Amtsträger fürchteten ein allzu strenges und für die Gemeinschaft kaum praktikables Ergebnis und so fiel nach dem Bericht der *Legenda Perusina* die spöttische Bemerkung eines Bruders: „*Er soll die Regel für sich und nicht für uns machen*“ (LegPer. 17). Einer Nivellierung der Regel im Sinne der älteren Mönchsorden wie es viele Mitbrüder und der Kardinal Hugolin wollten, konnte Franziskus nach der Meinung von H. Feld nur durch seine Berufung auf Gott selbst entgegensteuern²⁸.

Nachdem Franziskus von seiner Missionsreise in den Orient zurückkam, wurde er schwer krank. Es setzte ein rapider Zerfall seiner Kräfte ein. Unter anderen handelte es sich um ein schweres Augenleiden, welches schließlich zur vollständigen Erblindung des Heiligen führte. Sein Einfluss auf den Orden nahm ab, aber er versuchte weiterhin mit seinem Beispiel für das Armutsideal einzutreten.²⁹

Krank und mit Sorge über die Veränderungen in seiner Bruderschaft zog sich Franziskus 1224 auf den Berg La Verna in die Abgeschiedenheit zurück, wo er die Wundmale empfing. In dieser Zeit dichtete Franziskus auch seinen Sonnengesang in dem er zum Lobpreis Gottes in allen seinen Geschöpfen aufruft. In seinen letzten Lebensjahren bemühte sich Franziskus die Führung seines Ordens zu überzeugen, bei aller Notwendigkeit von Regel und Normierungen für die Bruderschaft, den

²⁷ vgl. H. FELD, Franziskus von Assisi 292.

²⁸ H. FELD, Franziskus von Assisi 312.

²⁹ vgl. H. FELD, Franziskus von Assisi 279.

notwendigen inneren Schwung für die Nachfolge der Fußspuren und der Armut Christi nicht zu verlieren. Als er spürte, dass sein Leben zu Ende ging, ließ er sich nackt auf den Boden legen und starb in der Nacht vom 3. auf den 4. Oktober des Jahres 1226 in der Portiunkula-Kapelle unterhalb von Assisi. Schon zwei Jahre später wurde Franziskus von Papst Gregor IX. heilig gesprochen.

Das Leben des Franziskus nach seiner Bekehrung war geprägt von einer Sehnsucht, Jesus ganz nachzufolgen, in Armut, Demut, Gehorsam und Gewaltfreiheit. Er selbst nannte es ein „Leben in Buße“, welche nun als erstes Kernthema der Spiritualität des Heiligen genauer behandelt werden soll.

2. Buße

2.1. Buße in der Spiritualität des heiligen Franziskus

Franziskus bezeichnet das Leben nach seiner Bekehrung als „Leben in Buße“. Es ist ein zentraler Begriff seiner Spiritualität und meint eine völlige Neuorientierung des Lebens auf Gott hin. Es geht ihm dabei um eine innere, bewusst gesetzte Umkehr des Lebens, eine Abkehr von Sünde und Ichbezogenheit sowie um die Hinordnung zu Gott und den Menschen. Nach L. Hardick und E. Grau meint Franziskus mit dem Begriff „Buße“ Folgendes: „Es ist dasselbe, was der Ruf des Vorläufers Christi bedeutet, der zur völligen Umkehr der Herzen, zur ‘Metanoia’, zum Eingehen auf den Willen und die Gebote Gottes auffordert, weil das Himmelreich nahe sei (Mt 3,2). Buße wird hier zur Gesamtheit allen Wollens und aller Werke, deren es bedarf, um den in der Sünde verderbten Sinn auf den Weg Gottes zu bringen“.³⁰ Durch die Hinordnung zu Gott und der Neuorientierung am Leben Jesu, steht der Begriff in enger Beziehung zu dem, was Franziskus mit einem Leben nach der Vorschrift des heiligen Evangeliums oder der Nachfolge Christi meint. Allerdings wird beim Ausdruck „Leben in Buße“ stärker der Aspekt der Umkehr und des ständigen Bemühens betont, sich von der Sünde zu befreien. Den Weg, den Franziskus zu diesem neuen Leben geht, möchte ich im Folgenden beschreiben.

2.1.1. Ein Leben in Sünden

Franziskus hat selbst in der Mitte seines Lebens eine „Umkehr der Werte“³¹ durchgemacht und ein neues Leben in Buße begonnen. Rückblickend schreibt er in seinem Testament: *„So hat der Herr mir, dem Bruder Franziskus, gegeben, das Leben der Buße zu beginnen: denn als ich in Sünden war, kam es mir sehr bitter vor, Aussätzige zu sehen. Und der Herr selbst hat mich unter sie geführt, und ich habe ihnen Barmherzigkeit erwiesen. Und da ich fortging von ihnen, wurde mir das, was mir bitter vorkam, in Süßigkeit der Seele und des Leibes verwandelt. Und danach hielt ich eine Weile inne und verließ die Welt“* (Test 1-3).

30 L. Hardick/E. Grau, Die Schriften des Franziskus von Assisi 249f.

31 R. Manselli, Franziskus 43.

Franziskus qualifiziert seine Jugend, in der er den Reichtum seiner Familie in vollen Zügen genoss, als Leben „in Sünden“. Dabei sind nach R. Manselli nicht ganz bestimmte Sünden gemeint, sondern „ein Leben in weltlichen Freuden und Genüssen, das Christus vergisst, zwar nicht ausdrücklich, aber so lebend und handelnd, als hätte es Christus nie gegeben“.³² Es ist also ein Leben in Reichtum und Verschwendung, das an der sozialen Not vorbeigeht, dem Leid der Armen und Kranken keine Aufmerksamkeit schenkt und auf Gott vergisst.

2.1.2. Umkehr

Franziskus fühlt sich in der Phase seiner Neuorientierung von Gott angesprochen und zu den Aussätzigen geführt. Er selbst sieht diese Begegnung mit den Ausgestoßenen als entscheidenden Wendepunkt in seinem Leben. H. Bey meint dazu: „In ihrer Schwachheit machen diese Armen Franziskus betroffen und lösen durch ihr Elend bei ihm einen Prozess der Bekehrung aus“.³³ Dieser Prozess der Bekehrung mündet in eine völlige „Umwälzung der bisher geübten Lebensführung“.³⁴ Franz legt seinen ganzen Besitz ab und tritt in den Stand des Büßers ein. Die Kirche kennt solche Büßer schon vor Franziskus und fühlt sich für sie rechtlich zuständig. Sie verlassen die Gesellschaft der Laien, sind aber auch keine Kleriker. Es ist ein Verlassen der Welt, in der man vorher gelebt hat. Dennoch bringt dieser Stand keinen klar umrissenen Lebensstil mit sich, sondern Franziskus muss erst einen Weg suchen. Aus seinem Streben nach weltlichen Freuden und Genüssen wird eine Hinordnung zu Gott und den Menschen.

Dieser Eintritt in den Stand des Büßers findet bei Franziskus seinen dramatischen Höhepunkt in der berühmten Szene vor Bischof Guido II. (+1228). Franziskus legt in aller Öffentlichkeit seine Kleider ab und sagt sich von seinem Vater los. Damit verzichtet er nicht nur auf seinen aktuellen Besitz, sondern auch auf jede mögliche Erbschaft und auf ein Leben in wirtschaftlicher Sicherheit. Er ist nicht länger reicher Kaufmannssohn, „sondern ein Ausgeschlossener unter den Ausgeschlossenen. Er ist Aussätziger unter Aussätzigen, Armer unter Armen“.³⁵ Das „Verlassen der Welt“ ist also Ausdruck und Vollzug einer radikalen Neuorientierung des Lebens in Buße. Franziskus betont immer wieder, dass er sich bei diesem Entschluss allein durch Gott

³² R. MANSELLI, Franziskus 50.

³³ H. BEY, Die franziskanische Bewegung 19.

³⁴ H. BEY, Die franziskanische Bewegung 16.

³⁵ R. MANSELLI, Franziskus 61.

angestoßen und geführt weiß: „So hat der Herr mir (...) gegeben, das Leben der Buße zu beginnen“ (Test 1). H. Bey bemerkt dazu: „Franziskus fühlt sich durch Gott herausgefordert, angerufen und gibt mit seinem ganzen Leben eine Antwort. Die Gotteserfahrung des hl. Franziskus ist zutiefst dialogisch“.³⁶ Eine konkrete Orientierung für das, was Gott von ihm möchte, findet Franziskus in der heiligen Schrift, denn er ist zutiefst davon überzeugt, dass im Wort des Evangeliums Gott „leibhaftig“ gegenwärtig wird.³⁷ In der heiligen Schrift erkennt er den Willen Gottes und damit den Inhalt für sein Leben in Buße.

2.1.3. Leben nach der Vorschrift des heiligen Evangeliums

Die Menschwerdung des Logos ist bei Franziskus das Fundament seines Verständnisses des Wortes Gottes in der heiligen Schrift. Jesus Christus ist das fleischgewordene Wort Gottes, das vom Vater in den Schoß Mariens gesandt und Mensch geworden ist.³⁸ Weil Jesus Christus das fleischgewordene Wort des Vaters ist, ist die Botschaft des Evangeliums die Stimme und der Wille Gottes.³⁹ Aber nicht nur das: In den Worten der Heiligen Schrift wie auch in der Eucharistie ist Jesus Christus, der Sohn Gottes, selbst „leiblich“⁴⁰ gegenwärtig: „Nichts haben und sehen wir nämlich leiblich in dieser Weltzeit von ihm, dem Allerhöchsten selbst, als den Leib und das Blut, die Namen und Worte, durch die wir geschaffen und vom ´Tode zum Leben´ (1 Joh 3,14) erlöst sind“ (BrKl I 3). In den Worten der Schrift erfährt Franziskus eine unmittelbare Begegnung mit Gott. Er weiß sich im Gebet direkt von Gott angesprochen und das Wort der heiligen Schrift wird ihm zur Offenbarung für sein eigenes Leben. „Das Wort Gottes ist ihm nicht Sache, nicht Objekt; in ihm spricht der Herr persönlich“.⁴¹ Und in dieser Begegnung geht ihm auf, was er tun möchte: „Und nachdem mir der Herr Brüder gegeben hat, 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“

³⁶ H. BEY, Die franziskanische Bewegung 15.

³⁷ vgl. L. HARDICK/E. GRAU, Die Schriften des Franziskus von Assisi 238.

³⁸ vgl. BrGl II 4.

³⁹ L. Hardik und E. Grau schreiben in diesem Zusammenhang: „Aber Christus, das Wort des Vaters, hat sich auch hineingegeben in das Wort der heiligen Schrift. (...) Weil Franziskus davon gläubig überzeugt war, erwies er der Heiligen Schrift die gleiche Ehrfurcht wie dem im Sakrament des Altares gegenwärtigen Herrn...“, in L. HARDICK/E. GRAU, Schriften Die Schriften des Franziskus von Assisi 245.

⁴⁰ vgl. BrKl I 3.

⁴¹ L. HARDICK/E. GRAU, Die Schriften des Franziskus von Assisi 246.

(Test 14). Duane V. Lapsanski meint dazu: „Es war sicherlich der Höhepunkt der Bekehrung des hl. Franziskus, als der Herr ihm offenbarte, dass er ´gemäß der Form des heiligen Evangeliums´ leben sollte. Diese Offenbarung eröffnete Franziskus einen radikal neuen Lebensweg“.⁴²

Das Evangelium wird aber nicht nur Vorschrift für sein eigenes Leben in Buße, sondern es wird zum Leben und zur Regel für alle Männer und Frauen, die sich ihm anschließen. So beginnt die bullierte Regel mit dem Satz: *„Regel und Leben der Minderen Brüder ist dieses, nämlich unseres Herrn Jesu Christi heiliges Evangelium zu beobachten durch ein Leben in Gehorsam, ohne Eigentum und in Keuschheit“* (BReg I 1). Auch in der Lebensform für die heilige Klara schreibt Franziskus, dass die Schwestern *„das Leben nach der Vollkommenheit des heiligen Evangeliums“* erwählt haben (LebKlara).

Ein Großteil der Regeln für den Orden ist direkt abgeleitet von Bibelziten, vor allem aus den Evangelien. So bestand die erste, leider nicht erhaltene Regel, „die Franziskus 1209 oder 1210 dem Papst Innozenz III. zur Gutheißung und Bestätigung vorlegte“⁴³, wahrscheinlich fast ausschließlich aus Evangelienziten.⁴⁴ Auch in der nicht bullierten Regel von 1221 und in der endgültigen, von Papst Honorius III. durch die Bulle „Solet annuere“ im Jahr 1223 bestätigte Regel werden die meisten Regeln aus Bibelziten abgeleitet, oder mit diesen begründet. Franziskus möchte sein Leben ganz auf Gott ausrichten und ein Leben in Buße beginnen. Da er in der heiligen Schrift den Willen Gottes erkennt, will Franziskus nach der „Vorschrift des heiligen Evangeliums“ leben.

2.1.4. Neugestaltung des Lebens

Den Inhalt eines solchen durch Gott angestoßenen, neugestalteten Lebens beschreibt Franziskus in seinem ersten Brief an die Gläubigen: *“Von denen, die Buße tun: Alle, die den Herrn ´lieben aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele und ganzem Sinnen, aus ganzer Kraft´ (vgl. Mk 12,30) und ihre Nächsten lieben wie sich selbst (vgl. Mt 22,39) und ihre Leiber mit ihren Lasten und Sünden hassen und den Leib und das Blut unseres Herrn Jesus Christus empfangen und würdige Früchte der Buße bringen“* (BrGl I,I,1-4). Franziskus zählt hier einige Elemente auf, die zu einem „Leben in Buße“ gehören: An

⁴² D. LAPSANSKI, Das Leben nach dem Evangelium 29.

⁴³ L. HARDICK/E. GRAU, Die Schriften des Franziskus von Assisi 174.

⁴⁴ vgl. 1 Cel 32; R. Manselli schreibt dazu: „Ohne uns auf mehr oder minder abenteuerliche Hypothesen einzulassen, neigen wir zu der Auffassung, dass davon [von dieser ersten Regel] etwas erhalten geblieben ist im ersten Kapitel der nicht bullierten (d. h. nicht mit einer Bulle bestätigten) Regel von 1221“ (R. MANSELLI, Franziskus 104f).

erster Stelle nennt Franziskus das Doppelgebot der Liebe.⁴⁵ Die Hinordnung und die Liebe zu Gott und den Menschen sind das Zentrum eines „Lebens in Buße“. So steht auch am Beginn seiner Umkehr die Sorge um die Aussätzigen, unter die Gott ihn geführt hat. Ein weiteres, oft von Franziskus erwähntes Element ist, den Leib mit seinen Lasten und Sünden zu „hassen“. Was er hier mit „Leib“ beschreibt, wird nach der Meinung von L. Hardick und E. Grau im heutigen Sprachgebrauch mit „verkehrtes Ich“ oder „Eigenliebe“ bezeichnet.⁴⁶ Es geht also darum, sich von der Ichbezogenheit und den damit verbundenen Sünden zu distanzieren, denn Franziskus sieht die Sünde als Hindernis auf dem Weg zu Gott.⁴⁷ W. Nigg spricht hingegen deutlich von einer Leibfeindlichkeit des Heiligen⁴⁸ und an manchen Stellen der Legenden wird ersichtlich, dass Franziskus mit seinem „Leib“, also seinem physischen Körper, sehr hart umgegangen ist.⁴⁹ Am Ende seines Lebens bekennt Franziskus, er habe zu viel gegen seinen „Bruder Esel“, seinen Leib gesündigt.⁵⁰

In der nicht bullierten Regel⁵¹ betont Franziskus die Notwendigkeit der Beichte: *„Und meine gebenedeiten Brüder, seien sie Kleriker oder Laien, sollen ihre Sünden Priestern unseres Ordens beichten“* (NbReg XX,1). In seinen Ermahnungen meint Franziskus: *„Getreu und klug ist der Knecht (vgl. Mt 24,45), der bei all seinen Verfehlungen nicht säumt, zu büßen innerlich durch die Reue und nach außen durch das Bekenntnis und die Genugtuung im Werk“* (Erm 23,3). Hier sind alle Elemente enthalten, die zum Bußsakrament gehören: innere Abkehr von der Sünde in der Reue, die äußere Kundgebung dieser Umkehr durch das Bekenntnis der Schuld und entsprechende Sühneleistung. Franziskus mahnt die Priester, mit Erbarmen Buße aufzuerlegen und wegen der Sünde nicht in Zorn zu geraten, *„denn Zorn und Verwirrung verhindern in ihnen selbst und in den anderen die Liebe“* (BReg VII,3). Buße im Sinne von Reue, Bekenntnis und Sühneleistung von konkreter Schuld gehört nach Franziskus wesentlich zu diesem neuen Leben. Ebenso ist ihm der Empfang der Eucharistie wichtig, die er als

⁴⁵ vgl. auch BrGl. II,18; NbReg. XXIII,7f.

⁴⁶ vgl. L. HARDICK/E. GRAU, Die Schriften des Franziskus von Assisi 54 und 292ff.

⁴⁷ vgl. H. BEY, Die franziskanische Bewegung 16.

⁴⁸ W. NIGG, Große Heilige 35f.

⁴⁹ vgl. 1 Cel 40; 52.

⁵⁰ vgl. 3 Gef, 5,14.

⁵¹ Diese Regel wurde 1221 vom Generalkapitel des noch jungen Minderbruderordens in der heutigen Textfassung erstellt. Sie erhielt aber noch keine Bestätigung durch eine päpstliche Bulle und wird daher als nicht bullierte Regel bezeichnet. Durch die Bulle „Solet annuere“ bestätigte Papst Honorius III. am 29. November 1223 die endgültige Regel des Ordens.

„leibliche“ Begegnung mit Christus bezeichnet⁵². Voll Freude verkündet er jenen Menschen, die dieses Leben in Buße annehmen: *„O wie selig und gebenedeit sind jene Männer und Frauen, wenn sie dieses tun und darin ausharren, denn auf ihnen wird der Geist des Herrn ruhen“* (BrGl I,I,5f).

Kennzeichen für ein Leben in Buße ist für Franziskus von Assisi die radikale Orientierung am Evangelium. Daher ist es nicht verwunderlich, dass er den Sendungsauftrag Jesu an die Apostel (vgl Mk 6,7-13) auch auf seine Gemeinschaft bezieht. Zu einem Leben in Buße gehört für Franziskus also die Verkündigung der Worte und Werke Gottes, sei es in der Predigtstätigkeit unter Gläubigen oder in der Mission der Ungläubigen.

2.1.5. Bußpredigt

A. Rotzetter sieht in der Betonung des Sendungsauftrages einen wesentlichen Unterschied zu früheren monastischen Bewegungen: „Anders als bei den bisherigen Ordensgemeinschaften, die sich mehr am brüderlichen Zusammenleben der Urkirche orientieren, ist der Ursprung der Franziskaner im Jüngerkreis zu suchen, der ausgesandt ist zur Mission“⁵³. Augenscheinlich wird dieser Wesenszug der frühen franziskanischen Gemeinschaft durch das Fehlen von festen Unterkünften: „Wenn etwas an dem neuen Orden auffallend war, dann war es die Tatsache, dass er keine ‚Klöster‘ im alten Sinne hatte. Vielmehr zogen die Brüder als wandernde Prediger durch die Welt, um allüberall zur Buße zu mahnen und das Reich Gottes zu verkünden“⁵⁴. Schon als kleine Gemeinschaft von vier Brüdern verlassen sie die Stadt Assisi und ihre Diözese um die Menschen zum Lob Gottes und zur Umkehr zu mahnen⁵⁵. Der Drang in die Welt zu ziehen ist in der Gemeinschaft so groß, dass die Brüder des neuen Ordens noch zu Lebzeiten des Heiligen die ganze damals bekannte Welt erreichen. Wenige Jahre nach dem Tod des Heiligen Franziskus gelangen seine Brüder nach Indonesien, Tibet, China, Russland und in die Mongolei⁵⁶. Wesentlich ist Franziskus die Verbindung von Armut, Demut und Verkündigung: *„Ich warne auch und ermahne diese Brüder, dass sie in der Predigt, die sie halten, wohlbedacht und lauter reden sollen (vgl. Ps 11,7; 17,31) zum Nutzen und zur Erbauung des Volkes, indem sie zu ihnen sprechen von den Lastern und*

⁵² vgl. BrKl 3

⁵³ A. ROTZETTER, Franz von Assisi 110.

⁵⁴ K. ESSER, Anfänge und ursprüngliche Zielsetzung des Ordens der Minderbrüder 54.

⁵⁵ vgl. R. MANSELLI, Franziskus 94-96.

⁵⁶ A. ROTZETTER, Franz von Assisi 110.

Tugenden, von der Strafe und Herrlichkeit“ (BReg 9, 3-4). Dabei sollen die Brüder Demut bewahren und sich „*hüten vor allem Stolz und eitler Ruhmsucht*“ (NbReg 17,9) und „*weder selbstgefällig zu sein, noch innerlich sich zu erheben wegen guter Worte und Werke*“ (NbReg 17,6), da Gott der alleinige Ursacher alles Guten ist.

Angestoßen durch das IV. Laterankonzil 1215, bei dem Papst Innozenz III. unter anderem zu einem neuen Kreuzzug in das Heilige Land aufruft, schreibt Franziskus in der Lebensregel ein Kapitel über die Mission unter Ungläubigen. Als Motivation sieht Franziskus auch hier den Sendungsauftrag Jesu: „*Der Herr sagt: ‚Seht, ich sende euch wie Schafe mitten unter die Wölfe‘ (Mt 10,16)*“ (NbReg 16,1-2). Und weiter: „*‚Lobpreiset ihn, denn er ist gut‘ (Ps 135,1), und ‚verherrlicht ihn in euren Werken‘ (Tob 13,6). Denn dazu hat er euch in alle Welt gesandt (vgl. Tob 13,4), dass ihr durch Wort und Werk seiner Stimme Zeugnis gebt und alle wissen lasst, dass ‚niemand allmächtig ist außer ihm‘ (Tob 13,4)*“ (BrOrd 8-9).

Über die Art und Weise, wie sich die Brüder auf ihren Reisen verhalten sollen, schreibt Franziskus Folgendes: „Die Brüder aber, die hinausziehen, können in zweifacher Weise unter ihnen geistlich wandeln. Eine Art besteht darin, dass sie weder Zank noch Streit beginnen, sondern ‚um Gottes willen jeder menschlichen Kreatur‘ (1 Petr 2,13) untertan sind und bekennen, dass sie Christen sind. Die andere Art ist die, dass sie, wenn sie sehen, dass es dem Herrn gefällt, das Wort Gottes verkünden“ (NbReg 16,5-6). Oberstes Prinzip dieses Missionsmodells ist die Minoritas. Demütig und ohne jegliche Provokation sollen die Brüder unter den Andersgläubigen wandeln und ihren Glauben bekennen. Erst in einem zweiten Schritt und unter der Aufmerksamkeit für den Willen Gottes, kann dieses passive Wandeln in die aktive Verkündigung von Glaubensinhalten und dem Aufruf zur Konversion zum Christentum führen. Im Bekenntnis ihres Glaubens sollen die Brüder standhaft bleiben und sich durch nichts irritieren lassen, auch nicht, wenn ihr Leben bedroht wird. Denn der Einsatz in der Verkündigung mit dem Erdulden von Verfolgung und Leid, wird nach Meinung des heiligen Franziskus von Gott reich belohnt (vgl. NbReg 16,17-21).

Die Verkündigung der Worte und Werke Gottes ist für Franziskus ein wesentliches Merkmal des Lebens in Buße und nach der Form des Evangeliums, denn er ist der Ansicht, dass Gott ihn und seine Brüder nicht nur zu ihrem eigenen Heil berufen hat, sondern zum Heil vieler. Oberste Gebote der Mission bleiben Minoritas, Gewaltlosigkeit und Armut, das heißt, die Brüder sollen jeglicher menschlichen Kreatur

untertan sein, weder verbal noch physisch Gewalt ausüben, auf den Weg nichts mitnehmen und auf Gott vertrauen, der mit seinem Geist durch sie und in ihnen spricht.

2.1.6. Zusammenfassung

Franziskus hat tatsächlich eine radikale Umkehr in seinem Leben vollzogen und ein neues Leben, ein „Leben in Buße“ begonnen. Es ist gekennzeichnet durch eine radikale Neuorientierung, eine Abkehr von der Sünde und eine Hinkehr zu Gott. Er fühlt sich von Gott gerufen und gibt mit seinem ganzen Leben Antwort. Im heiligen Evangelium erkennt er die Stimme und den Willen des in Jesus Christus fleischgewordenen Gottes selbst und er möchte dieser Stimme radikal folgen. Für H. Bey lebt Franziskus nach seiner Kehrtwende schon die neue Ordnung des kommenden Gottesreiches: „Franziskus trennt sich und seine Brüder von der Praxis und der Gesellschaftsordnung seiner Zeit, weil sie die von Franziskus erwünschte Gottesbegegnung nicht ermöglichen, sondern behindern. Deshalb ist seine Spiritualität so revolutionär: nicht weil sie eine bestehende Ordnung umstürzt, sondern weil sie aus dem Dialog mit Gott im Alltag den Menschen von innen her umgestaltet, den neuen Menschen schafft, der als Konsequenz der Gottesbegegnung sich und seinem Leben, seiner Welt eine neue Ordnung geben muss, die den göttlichen Werten Liebe, Gerechtigkeit, Frieden usw. ihren notwendigen Freiraum schafft“.⁵⁷ Dieser Mensch, so führt H. Bey weiter aus, wird durch Gottes Geist getrieben, „jetzt mit der neuen Ordnung des kommenden Reiches Gottes ernst zu machen“.⁵⁸

In den Schriften des heiligen Franziskus wird deutlich, wie umfassend er selbst sein Leben auf Gott ausgerichtet hat. Der nun folgende Text aus der Regel von 1221 ist beispielhaft für seine Spiritualität: *„Nichts anderes wollen wir darum ersehnen, nichts anderes wollen, nichts anderes soll uns gefallen und erfreuen als unser Schöpfer und Erlöser und Retter, der alleinige wahre Gott, der ist die Fülle des Guten, alles Gute, das gesamte Gute, das wahre und höchste Gut, der allein gut ist (vgl. Lk 18,19), gnädig, gütig, milde und freundlich, der allein heilig ist, gerecht, wahr, heilig und einfach, der allein gütig, uneigennützig, rein ist, von dem und durch den und in dem alle Vergebung, alle Gnade, alle Herrlichkeit für alle Bußetunden und Gerechten, für alle Glückseligen, die sich im Himmel mitfreuen, herkommt. Nichts also soll hindern, nichts trennen, nichts fälschen. Überall, an jedem Orte, zu jeder Stunde und zu jeder Zeit,*

⁵⁷ H. BEY, Die franziskanische Bewegung 16.

⁵⁸ H. BEY, Die franziskanische Bewegung 17.

täglich und unablässig wollen wir alle wahrhaft und demütig an ihn glauben und an ihm im Herzen festhalten und ihn lieben, ehren, anbeten, ihm dienen, ihn loben und benedeien, verherrlichen und hoch erheben, ihn preisen und ihm Dank erweisen, dem erhabensten und höchsten ewigen Gott, der Dreifaltigkeit und Einheit, dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist, dem Schöpfer von allem und dem Retter aller, die an ihn glauben und auf ihn hoffen und ihn lieben, der ohne Anfang und ohne Ende ist, unveränderlich, unsichtbar, unbeschreiblich, unaussprechlich, unbegreiflich, unerforschlich (vgl. Röm 11,33), gepriesen, lobwürdig, ruhmreich, hocherhoben (vgl. Dan 3,52), erhaben, groß, milde, liebenswert, Freude bereitend und ganz über alles zu ersehnen in Ewigkeit“ (NbReg 23,9-11).

2.2. Buße und Umkehr in der gegenwärtigen theologischen Reflexion

Buße und Umkehr haben in der Lebenswirklichkeit des heutigen Menschen wenig Bedeutung. Bekehrung als Grundentscheidung für Gott ist nach Meinung von M. Schneider heute kaum möglich, weil Gott selber fraglich geworden ist: „Die Erfahrung des Apostels Paulus, den es bei der Bekehrung ‚vom Pferd gerissen‘ hat, ist nicht die unsrige“⁵⁹. Buße war jedoch immer schon ein zentraler Begriff der christlichen Spiritualität und somit ein wichtiger Aspekt der Nachfolge des heiligen Franziskus. Daher soll nun erläutert werden, was mit diesem Terminus in der heutigen theologischen Diskussion gemeint ist.

Buße ist für K. Rahner zunächst und allgemein „die durch die Gnade Christi geschenkte, sittlich und religiös entsprechende Haltung des Menschen der Sünde gegenüber. Sie ist Umkehr zu Gott in Abkehr von der Sünde.“⁶⁰ In der Bibel stehen diese Haltung und ihre vielfältigen Äußerungen unter dem Begriff der „metanoia“, der Umkehr in der Gesinnung, die sich nach K. Rahner in konkreten Taten auslegt und verdeutlicht. Im Folgenden sollen die Themen Sünde, Buße als metanoia und Buße als Sakrament der Versöhnung genauer betrachtet werden. Zuerst wird aber noch ein kurzer bibeltheologischer Überblick gegeben.

2.2.1. Bibeltheologischer Überblick

Im Alten Testament steht beim Thema Umkehr die Änderung des Verhaltens und der Gesinnung dem Bundesgott und seinen Geboten gegenüber im Mittelpunkt⁶¹. Vor allem die Propheten entfalten den Gedanken der Umkehr in seiner existentiellen Tiefe. Sie rufen zu einer neuen Zuwendung zu Jahwe auf, die den ganzen Menschen erfasst und über Heil und Gericht Gottes entscheidet⁶² (Hos 11,5; Am 4,6-12; 5,12; Jes 9,12). Jeremia betont den Gedanken der Abkehr vom sündigen Tun (Jer 31,18f) und der Umkehr als Weg zur Rettung (Jer 4,1). Bei Ezechiel ist diese Umkehr verbunden mit einer Verheißung: „Ich schenke euch ein neues Herz und lege einen neuen Geist in euch“ (Ez 33,11; 36,26f). Auch die Bußpredigt Johannes des Täufers (Lk 3,7-9; 16f. par.

⁵⁹ M. SCHNEIDER, Bekehrung als Grundvollzug christlicher Existenz 5.

⁶⁰ K. RAHNER, Sämtliche Werke 376.

⁶¹ O. KNOCH, Art.: Umkehr/Buße, in: Ch. SCHÜTZ (Hg.), Praktisches Lexikon der Spiritualität 1317-1323.

⁶² vgl. C.-P. MÄRZ, Art.: Buße. Alttestamentlich, neutestamentlich, jüdisch, in: LThK II, ³1994 825-827.

Mt) ruft Israel angesichts des unmittelbar drohenden Gerichts zur Umkehr als totale existentielle Neuorientierung des Menschen auf, die in der Taufe und im Sündenbekenntnis ihre äußere Bestätigung finden soll. Für M. Schneider sind Umkehr und Buße (Mk 1,15) Grundforderungen der Botschaft Jesu, stehen aber an zweiter Stelle. Ihr zuvorkommend steht die Liebe Gottes, die dem Menschen umsonst und ohne Vorleistung geschenkt ist. „Zunächst ist es Gott allein, der ‚umkehrt‘ und sich dem Menschen erneut zuwendet.“⁶³ Mit Jesus Christus ist das Alte vergangen und Neues gekommen (2 Kor 5,17). Es beginnt die Gottesherrschaft⁶⁴. „Von Gott in Liebe und Erbarmen angenommen und versöhnt, ist der Mensch eine ‚neue Schöpfung‘ (2 Kor 5,17; Gal 6,15), ein ‚neuer Mensch‘ (Eph 4,24; Kol 3,10).“⁶⁵ Das Ziel der Umkehr ist daher, dass der Mensch neu werden soll, „indem er Christus anzieht und in ihm zu leben lernt wie er. Er soll aus Sünde und Tod zum Leben übergehen, aus dem Dunkel in das Licht.“⁶⁶ Umkehr zu Gott bedeutet nach Ausführung von R. Oberforcher den „Anschluss an Jesus von Nazareth und Offenheit für sein Reichgottesprogramm“⁶⁷ und der Gesamtvollzug des Umkehrens ist der Glaube. So kann der erste Satz der Predigt Jesu als Programmsatz seiner Verkündigung angesehen werden: „die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um und glaubt an das Evangelium“ (Mk 1,15).

2.2.2. Sünde und Schuld

Nach Ansicht von K. Demmer herrscht in der Moraltheologie Einigkeit darüber, dass viele Zeitgenossen zwar ein Schuldbewusstsein, aber kein Sündenbewusstsein haben: „Ein tief sitzendes Wissen um sogenannte Existenzschuld meldet sich bei allen passenden Gelegenheiten, es lässt sich weder verdrängen noch wegargumentieren. Man sieht sich verstrickt in schuldhaft bewirkte Zusammenhänge, die so etwas wie einen Teufelskreis erzeugen.“⁶⁸ Trotz größter Bemühungen gelingt es nicht, diesen Zwängen zu entfliehen und Freiräume schuldlosen Handelns zu schaffen. Die lehramtliche Verkündigung der Kirche spricht hier von Strukturen der Sünde. Andererseits will man die eigene Schuld, wie K. Schlemmer betont, nicht wahrhaben und hat dafür tausend Entschuldigungen parat, wie beispielsweise die unglückliche Veranlagung, die

⁶³ M. SCHNEIDER, Umkehr zur Zukunft 14.

⁶⁴ vgl. R. OBERFORCHER, Umkehr 139.

⁶⁵ M. SCHNEIDER, Umkehr zur Zukunft 7.

⁶⁶ P. ZULEHNER, Umkehr 97f.

⁶⁷ R. OBERFORCHER, Umkehr 140.

⁶⁸ K. DEMMER, Das vergessene Sakrament 31.

ungünstigen Umstände oder anonyme Schicksalsmächte.⁶⁹ Schuld haben andere oder die Sünde wird verharmlost, indem gesagt wird, sie gehöre einfach zum Leben oder sie mache dieses sogar gerade erst interessant. K. Schlemmer spricht hier, wie auch andere Theologen vom Unschuldswahn der modernen Gesellschaft.⁷⁰ Was Schuld und Vergebung bedeuten, welches seelische Drama ihnen entspricht, verdunstet nach Meinung von K. Demmer zu blasser Theorie oder wandert in außerkirchliche Bereiche ab.⁷¹ Es fehlen die notwendigen Verstehenshilfen, die einem die rechte Situierung von Verantwortung und Schuld ermöglichen. K. Demmer sieht Schuld als eine Lebensverfehlung im Angesicht Gottes. Der Sünder lebt im Grunde so, als ob es Gott nicht gäbe. Ein innerer Zerfall setzt ein, um sich nachfolgend über die Gesamtbreite des Lebens fortzupflanzen und in einzelnen Verfehlungen darzustellen. Alle Einzelverfehlungen sind daher im Grunde nichts anderes als Symptome oder Darstellungsweisen dieses inneren Zerfalls.

Die frühere Moralpädagogik hatte diesen Zusammenhang noch nicht so gesehen und dachte vorwiegend in den Kategorien von Geboten und Verboten. Auch das sittliche Alltagsbewusstsein bleibt nach der Ausführung von K. Demmer an der einzelnen Gebotsübertretung hängen. So wird übersehen, dass Haltungen ursprünglicher sind als Handlungen: „Sie entspringen einer Grundfreiheit, die über den letztentscheidenden Sinn der eigenen Existenz befindet“.⁷² In der Moraltheologie wurde die Lehre von der Grundentscheidung entwickelt, denn Sünde lässt sich angemessen nicht in akthaften Kategorien fassen, sondern man muss prozesshaft denken, will man ihre bedrohliche Wirklichkeit erfassen: „Prozesse entwickeln ein Schwergewicht, das sich unmerklich steigert; so fällt es zunehmend schwerer, ihnen Widerstand entgegen zu setzen. Dabei ist von einem Zusammenwirken von innerer wie äußerer Wirkfaktoren auszugehen, sie bestätigen sich gegenseitig“⁷³. Am Ende dieses Prozesses bleibt die nackte Verzweiflung, Freiheit ist in Unfreiheit umgeschlagen.

Die leidvollen Folgen der Sünde wirken nach K. Rahner zwar nicht immer unmittelbar auf den Täter oder die Täterin zurück, sie sind jedoch im Gesamt der Menschengemeinschaft wirksam. Denn Sünde ist der tätige Widerspruch gegen die

⁶⁹ vgl. K. SCHLEMMER, Krise der Beichte 136.

⁷⁰ vgl. K. SCHLEMMER, Krise der Beichte 9 oder K. DEMMER, Das vergessene Sakrament 11.

⁷¹ vgl. K. DEMMER, Das vergessene Sakrament 11.

⁷² K. DEMMER, Das vergessene Sakrament 35.

⁷³ K. DEMMER, Das vergessene Sakrament 36.

Schöpfungsordnung der Welt, die Gott ihr gibt und die gewährleistet, dass alles für alle gut sein könnte.⁷⁴ Wir leiden unter den Taten anderer, die selbst Opfer sind und ihrerseits als Geschädigte erkannt werden können. Die Unordnung der Wirklichkeit lässt sich nicht leicht durchschauen. „Sie ist ein Verhängnis, in das wir hineingeboren werden, unter dem wir leiden und das wir selbst fortleben lassen.“⁷⁵

Da die Sünde Verweigerung der Liebe ist, die Gott uns anbietet, bedeutet sie auch Trennung von ihm. Von Gott getrennt sein aber heißt für K. Schlemmer ohne Grundlage leben, ohne Ziel und Sinn des Lebens existieren. Sünde führt somit in die Heillosigkeit und ins Unglück: „Der Mensch wird mit ihr nicht fertig. Nur Gott kann wieder aufbauen, was die Sünde zerstört hat. Er allein kann den Abgrund überbrücken, den die Sünde aufgerissen hat. Und er hat diese Brücke geschlagen durch Jesus den Christus.“⁷⁶ Die Sendung Jesu sowie der Sinn seines Todes und seiner Auferstehung waren, die Macht der Sünde zu brechen und Vergebung der Sünden zu bringen. Die Verkündigung und Vermittlung dieser Erlösung von den Sünden ist der Auftrag seiner Kirche. Der Ort dafür ist das Sakrament der Versöhnung. Wer sich auf einen neuen Anfang mit Gott einlässt, sich von der Sünde distanziert und neu auf Gott ausrichtet, begibt sich auf den Weg der Buße.

2.2.3. Buße als Umkehr (metanoia)

Das erste Wort, das aus der Predigt Jesu überliefert ist, fordert Umkehr und Sinnesänderung (vgl. Mk 1,15). Das griechische Wort für Buße, metanoia, heißt wörtlich übersetzt Umdenken, Sinnesänderung, Umkehr des Denkens. Jesus ruft letztlich zu einer Änderung des Lebens, einer radikalen Lebenswende des Menschen und einer vertrauensvollen Zuwendung zu Gott und seiner Botschaft auf. Die Buße, zu der Jesus einlädt, meint nicht „Buße tun“, sondern das neue Selbstverständnis des Menschen als ein Wesen, das von Gott kommt und zu Gott geht, das in Gott seine Erfüllung findet und erst voll und ganz Mensch ist.⁷⁷ Diese Grundentscheidung der Umkehr ist für K. Demmer jener privilegierte Ort, an dem Transzendenz und

⁷⁴ vgl. D. SATTLER, Folgen der Tat erleiden – Buße leben. Ökumenische Annäherungen im Verständnis der „Sündenstrafen“ und des „Bußwerks“, in: K. SCHLEMMER, Krise der Beichte 104.

⁷⁵ D. SATTLER, Folgen der Tat erleiden – Buße leben. Ökumenische Annäherungen im Verständnis der „Sündenstrafen“ und des „Bußwerks“, in: K. SCHLEMMER, Krise der Beichte 105.

⁷⁶ K. SCHLEMMER, Krise der Beichte 136.

⁷⁷ vgl. K. SCHLEMMER, Krise der Beichte 137-138.

Immanenz, Ewigkeit und Zeitlichkeit, Einheit und Vielheit aufeinander treffen und miteinander verschmelzen, ohne indessen ihre Eigenheiten einzubüßen.⁷⁸

Die erste Erfahrung auf dem Weg der Umkehr ist die der Liebe Gottes: „Gott ist besorgt um das Glück des Menschen. Er sucht das Verlorene, heilt das Kranke, weint über die Verbohrtheit menschlicher Enge und wirbt liebend und zärtlich um den Menschen, nicht um ihn zu zerbrechen, sondern um ihm das Leben in Freude und Frieden zu schenken.“⁷⁹ Gott selbst ergreift also die Initiative, er ruft den Menschen und lädt ihn ein. Der Mensch antwortet in der Buße auf diese Liebe und Zuwendung. Umkehr im Glauben ist nach Paul Tillich daher auch der Mut, sich zu bejahen als (von Gott) bejaht.⁸⁰

Regelmäßiges Gebet, Sakramentenempfang, Gewissenserforschung und Zeiten des Fastens können nach M. Schneider Hilfen für diese Neuorientierung auf Gott hin sein und zeichnen ein geistliches Leben aus. Verschiedene Verzichtes sind so etwas wie Erinnerungshilfen, in dem sie die Konsequenz des eingeschlagenen Weges wach halten und abstützen. Die Einübung in das Leben der Umkehr geschieht in unermüdlicher Suche und Sehnsucht nach Gott und seiner heilenden Liebe. Doch was anfangs als Bereitwilligkeit zur Bekehrung des Herzens beginnt, kann sich schnell in einen geistlichen Hochleistungssport verkehren, wenn der Mensch auf sich selbst gerichtet, ichbezogen bleibt. Oft steht auch das geistliche Ideal dieses Vollkommenheitsstrebens in keinem Verhältnis zu den wirklichen Bedürfnissen und Erfahrungen eines Menschen. Nöte, Schwächen, Ungereimtheiten, Ängste und Fragen werden beiseite geschoben und können nicht mehr an die Oberfläche des Bewusstseins kommen. Askese würde hier heißen, dass der Einzelne lernt, sich auf die eigenen Möglichkeiten und auf das Maß der eigenen Kraft einzuüben. „Weil die Gnade nicht bei unserem Ideal, sondern bei unserer Schwachheit einsetzt, ist Askese ein sich einüben auf die Gnade und das Geheimnis von Schwachheit und im Achten auf unser Maß, das uns von Gott geschenkt ist, bedarf es der Treue und Geduld“⁸¹. Wer seiner Schwachheit begegnet, wird Stolz und Selbstverliebtheit ablegen und erfahren, dass das Ja zu den eigenen Grenzen und Schwächen vor Gott reicher macht. So erfährt der Mensch wie es wirklich um ihn steht

⁷⁸ vgl. K. DEMMER, Das vergessene Sakrament, 38.

⁷⁹ M. SCHNEIDER, Umkehr zur Zukunft 15.

⁸⁰ vgl. W. SCHÜSSLER, Paul Tillich 39.

⁸¹ M. SCHNEIDER, Bekehrung als Grundvollzug christlicher Existenz 9.

und wie sehr er der Hilfe Gottes bedarf. Doch dies macht ihn nicht traurig oder bedrückt, vielmehr wird er es in Dankbarkeit und Demut annehmen.⁸²

Christsein bedeutet Christ-werden. Der neue Anfang mag, wie K. Rahner ausführt, lächerlich klein und kümmerlich scheinen, aber der kleinste gute Wille zu einem solchen Aufbruch kann der Beginn eines neuen Lebens sein. „Man erkennt plötzlich, dass das Leben auf Gott hin noch unendlich offen ist. Die Zuversicht der Ewigkeit tritt in den Alltag ein.“⁸³ K. Schlemmer ist darin zuzustimmen, dass Buße nicht das Vorzimmer zum christlichen Leben ist, sie ist dieses Leben selbst: „So lange wir leben, sind wir unterwegs zu Gott. Es ist dies der Weg beständiger Hinkehr zu Gott, der Weg beständiger Ablösung von allem Gottwidrigen und aller Lieblosigkeit den Menschen gegenüber, ein Weg beständiger Vertiefung der Liebe. Und so bleibt die Bekehrung das immerwährende Thema unseres Lebens“⁸⁴. Begleitet ist der Mensch dabei von der Kirche durch das Sakrament der Versöhnung. Darüber handelt der nächste Abschnitt.

2.2.4. Das Sakrament der Versöhnung

Das Sakrament der Versöhnung droht heute in Vergessenheit zu geraten. Im Bewusstsein des katholischen Christen spielt es bestenfalls eine Nebenrolle, für die Gestaltung des Alltags ist es unbedeutend geworden. Für K. Demmer ist diese viel zitierte Krise des Bußsakramentes in weiten Teilen hausgemacht, sie lässt sich nicht allein auf den Zeitgeist abschieben: „Es ist nicht zu leugnen, dass viele Gläubige an einer belasteten Erinnerung leiden. Die Feier des Sakramentes erschien oftmals von ritualisierter Abgehobenheit, der es an der ganz spontanen Erdung im seelischen Leben fehlte. Vom unmittelbaren Empfinden her war und ist das Bußsakrament in seiner üblichen Form kein Geschehen, in dem die existentielle Begegnung eines Menschen mit dem versöhnenden Gott deutlich erfahren wird.“⁸⁵ Aber genau diese privilegierten Begegnungen mit dem Heilsgeheimnis, verdichtete Heilszeiten, sollten und könnten sakramentale Vollzüge sein: „Befreites und getröstetes Aufatmen müsste darum das begleitete Bewusstsein auszeichnen – und nicht Angst oder heimliche Beklemmung.

⁸² vgl. M. SCHNEIDER, Bekehrung als Grundvollzug christlicher Existenz 12-13.

⁸³ H. VORGRIMLER, Karl Rahner 90.

⁸⁴ K. SCHLEMMER, Krise der Beichte 153.

⁸⁵ vgl. K. SCHLEMMER, Krise der Beichte 9.

Nur unter dieser Voraussetzung kann lang dauernde Umorientierung des Lebens, theologisch Bekehrung genannt, gelingen.“⁸⁶

Das Bedürfnis nach Aussprache und Versöhnung ist in der heutigen Zeit durchaus vorhanden. Vielen Menschen fehlt ein Gegenüber, mit dem sie sich über Fragen der Lebensgestaltung aus dem Glauben vertrauensvoll austauschen können. Sie wollen ihre Schuldgeschichte bewältigen, fühlen sich aber hoffnungslos allein gelassen. Ein klärendes Gespräch mag hier nach Meinung von K. Demmer gute Dienste leisten. „Wie stark und wie beschaffen ist der eigene Schuldanteil an der gegebenen Situation? Und was steht in der Verfügungsmacht der eigenen Freiheit, um eine schonende Veränderung herbeizuführen, die nicht neue Wunden aufreißt oder Verbitterung zurücklässt?“⁸⁷ Das Sakrament der Versöhnung steht dabei nicht unter dem Vorzeichen der drückenden Anklage, sondern der befreienden Verheißung.

Ein wichtiger Schritt ist die Erforschung der Motivationen und Intentionen der schuldhaften Handlungen, denn letztlich sind nicht die wechselnden Einzelverfehlungen das Entscheidende, sondern die bleibenden Dispositionen. Die Frage nach den verborgenen Quellen des eigenen Fehlverhaltens hat auch bessere Selbsterkenntnis zum Ziel. Das Eingeständnis begangener Schuld fordert eine Wahrhaftigkeit, die schmerzhaft sein kann. Man verbaut sich selbst die Gelegenheiten zu Ausflucht, zur Selbstentlastung, zum Abschieben der Verantwortung auf die Ungunst der herrschenden Verhältnisse. Einen neuen Anfang wagen heißt damit auch, mit der Zerknirschung des eigenen Herzens die Haltung der Demut zu verbinden.⁸⁸

Das persönliche Schuldbekenntnis ist nach K. Demmer eine Kulturleistung ersten Ranges und bedarf eines bergenden Rahmens. Diesen Schutzraum muss die Kirche anbieten, der jene Verletzlichkeit und Ungeschütztheit mildert, die das Bekenntnis wie einen Schatten begleiten. Dabei kommt der Rolle des Beichtvaters große Bedeutung zu. Seine Menschlichkeit und Barmherzigkeit soll Gottes Menschenfreundlichkeit und Barmherzigkeit erfahrbar machen. Gott will Barmherzigkeit und nicht Opfer (Mt 12,7); an dieser Mahnung führt kein Weg vorbei. K. Rahner spricht von der Buße als Tat des Menschen, die dennoch klar darum weiß, dass Gottes Tat an uns die Sünde vergibt.⁸⁹ Ebenso ist es für M. Schneider ein altes, im Grunde unchristliches Missverständnis der

⁸⁶ K. DEMMER, Das vergessene Sakrament 20.

⁸⁷ K. DEMMER, Das vergessene Sakrament 121.

⁸⁸ vgl. K. DEMMER, Das vergessene Sakrament 47.

⁸⁹ K. RAHNER, Sämtliche Werke, Editionsbericht XVI.

Buße, zu meinen, Gott müsse durch Leistung und Genugtuung umgestimmt und versöhnt werden. Denn nach der Heiligen Schrift ist es Gott allein, der sich mit uns versöhnt (vgl. 2 Kor 5,18).⁹⁰ „Von Gott in Liebe und Erbarmen angenommen und versöhnt, ist der Mensch eine ‚neue Schöpfung‘ (2 Kor 5,17; Gal 6,15), ein ‚neuer Mensch‘ (Eph 4,24; Kol 3,10). Die Schöpfung, die der Erlösung entspringt, ist nicht die wiederhergestellte alte Schöpfung, sondern eine, die gegenüber der ersten Schöpfung erneuert ist.“⁹¹ Das „neue Leben“ (Röm 6,4), das der Mensch von Gott erhält, gibt ihm eine neue Hoffnung und er weiß trotz allem Fragmentarischen im Leben dennoch um die Verheißung einer neuen Schöpfung. Gott richtet so den Menschen auf, der als Sünder am Boden liegt, denn er hat seinen Sohn nicht in die Welt gesandt, damit er die Welt richte, sondern damit sie durch ihn gerettet wird (Joh 3,17; vgl. 12,47). Dies lässt den Menschen alle Furcht und Angst angesichts der eigenen Sündenvergangenheit ablegen und schenkt ihm eine neue Ausrichtung auf die Zukunft. Die Liebe Gottes ist dem Menschen umsonst und ohne jede Vorleistung geschenkt.⁹²

Mit der priesterlichen Lossprechung findet ein radikaler Schnitt mit der Vergangenheit statt. Dem Empfänger des Bußsakraments wird die Kraft zugesprochen, herrschende Verhängnisstrukturen zu überwinden und Teufelskreise aufzubrechen: „Die Lossprechung ist versöhnendes Wort, sie kommt einer Sprachhandlung gleich und erwirkt eine neue Wirklichkeit“⁹³. Das Sakrament der Versöhnung ist, wie es Caesarius von Arles formuliert, Medizin des Heils. Es setzt einen Heilungsprozess in Gang, der von innen nach außen, von der Gesinnung zur Tat voranschreitet.⁹⁴ Der neue Ordo Poenitentiae legt den Schwerpunkt somit nicht auf die Vergangenheit und die Wiedergutmachung, sondern auf die Versöhnung als Ausgangspunkt eines neuen und vertieften Lebens mit Christus und seiner Kirche. Buße stellt demnach den ersten Schritt in die neue Zukunft dar. Sie ist ein bleibender Prozess der Umkehr und Hinkehr zu Gott.

2.2.5. Resümee

Wenn Franziskus von einem Leben in Buße spricht, meint er genau diese völlige Neuorientierung des Lebens auf Gott hin. Wie oben gezeigt, geht es ihm um eine innere, bewusst gesetzte Umkehr des Lebens, eine Abkehr von Sünde und Ichbezogenheit

⁹⁰ M. SCHNEIDER, Umkehr zur Zukunft 9.

⁹¹ M. SCHNEIDER, Umkehr zur Zukunft 7.

⁹² vgl. M. SCHNEIDER, Umkehr zur Zukunft 14.

⁹³ K. DEMMER, Das vergessene Sakrament 113.

⁹⁴ K. DEMMER, Das vergessene Sakrament 114.

sowie um die Hinordnung zu Gott und den Menschen. Er hat tatsächlich radikal und umfassend eine Umkehr vollzogen und ein neues Leben in Buße begonnen und fand in dieser Neuorientierung am Leben Jesu das, was er aus innerstem Herzen tun wollte⁹⁵ und mit großer Freude erfüllte.

Franziskus nennt in seinen Schriften Elemente des Lebens in Buße, die auch in der heutigen theologischen Diskussion wesentlich erscheinen, nämlich Hinordnung zu Gott und den Menschen, Ablegen der Ichbezogenheit und Abkehr von der Sünde durch Bekenntnis und Sühneleistung (vgl. BrGl I,I,1-4). Franziskus lebt nach seiner Umkehr und Neuorientierung schon die neue Ordnung des kommenden Gottesreiches und gibt mit seinem gesamten Leben Antwort auf den Anruf Gottes.

In der gegenwärtigen säkularisierten Welt wird Umkehr nicht als Neuorientierung auf Gott hin gedacht, aber es gibt doch die Sehnsucht nach einer Umkehr der Werte hin zu einem Leben im Einklang mit der Natur und einem friedfertigerem Zusammenleben der Menschen. Viele suchen einen alternativen Lebensstil, nicht selten außerhalb der Kirche und ihrer Verkündigung.⁹⁶ Dennoch treffen sich hier meiner Meinung nach diese Anliegen mit jenen der Verkündigung Jesu und bieten somit die Chance für die Kirche bei den Anliegen der Menschen anzuknüpfen. Die christliche Botschaft der Buße und Umkehr ist eine ungemein befreiende, erlösende und versöhnende. Das hat Franziskus in seinem Leben erfahren und diese Botschaft zu verkündigen ist auch Aufgabe der Kirche von heute.

Franziskus fühlt sich von Gott begleitet und zu den Aussätzigen geführt. So verlässt er seine hohe gesellschaftliche Stellung, um als Bettler Christus nachzufolgen. Die Armut wird Kennzeichen dieses neuen Lebens sein. Sie ist das Thema des nächsten Abschnitts.

⁹⁵ Vgl. 1 Cel 22.

⁹⁶ vgl. M. SCHNEIDER, Bekehrung als Grundvollzug christlicher Existenz 5.

3. Armut

Franziskus preist die Armut in höchsten Tönen als seine Herrin und mahnt seine Brüder, „dass sie immer unsere heilige Herrin Armut lieben und beobachten sollen“ (TestSien 4). Nach A. Rotzetter ist für Franziskus die Armut „sein Wesen, sein Halt, seine Zuflucht, das, was sein Herz erfüllt und beglückt“⁹⁷. Es erscheint zunächst befremdend, wenn Franziskus etwas erhebt und besingt, worunter viele Menschen leiden. Hier ist mit A. Rotzetter die Unterscheidung zwischen freiwilliger und unfreiwilliger Armut zu treffen: „Wer an seiner Situation verzweifelt und keinen Ausweg sieht, ist durch Welten getrennt von einem Menschen, der freiwillig auf alles verzichtet. Mag Franz sich mit der nackten Existenz zufrieden geben, er weiß immer noch, dass dieser Verzicht einen Sinn hat“⁹⁸. Welchen Sinn dieser freiwillige Verzicht für Franziskus hatte, ist im Folgenden zu erläutern.

3.1. Armut in der Spiritualität des heiligen Franziskus

Armut ist für Franziskus viel mehr als ein asketisches Leben in Besitzlosigkeit. Sie wird ihm zur Grundhaltung seines Lebens, oder wie L. Hardick und E. Grau es formulieren „zu einer Lebensform, die den ganzen Menschen und alle Bezirke seines Lebens umfasst“⁹⁹. Diese Grundhaltung manifestiert sich in einem Leben in materieller Armut und darüber hinaus in einer viel tiefer gehenden inneren Armut, der Demut, welche Thema des nächsten Kapitels sein wird.

3.1.1. Äußere Armut

Franziskus geht in seinen Schriften vielfach auf das Thema der äußeren Armut ein. Schon im ersten Satz der bullierten Regel bezeichnet er das Leben ohne Eigentum als zentrales Charakteristikum des Minderbruderordens: „*Regel und Leben der Minderen Brüder ist dieses, nämlich unseres Herrn Jesu Christi heiliges Evangelium zu beobachten durch ein Leben in Gehorsam, ohne Eigentum und in Keuschheit*“ (BReg,I,1). Hier wird bereits Entscheidendes ausgesagt: das Leben in Armut ist bei

⁹⁷ A. ROTZETTER, Franz von Assisi 81.

⁹⁸ A. ROTZETTER, Franz von Assisi 80.

⁹⁹ L. HARDICK/E. GRAU, Die Schriften des heiligen Franziskus von Assisi 273.

Franziskus verwurzelt und grundgelegt im Wunsch, nach dem heiligen Evangelium zu leben. Franziskus möchte arm sein, weil er der Armut Jesu Christi nachfolgen will und die Aufforderung Jesu an seine Jünger, ihren Besitz zu verlassen und ihm nachzufolgen, auch als Aufforderung für sein Leben erkennt: *„Ich, der ganz kleine Bruder Franziskus, will dem Leben und der Armut unseres höchsten Herrn Jesus Christus und seiner heiligsten Mutter nachfolgen und darin bis zum Ende verharren“* (VermKlara 1). In der nicht bullierten Regel bekräftigt er den Wunsch, der Lehre und den Fußspuren Jesu (vgl. NbReg I,1; BrLeo,3) zu folgen, und zitiert aus den Evangelien: *„Wenn du vollkommen sein willst, dann geh (Mt 19,21) und verkaufe alles (vgl. Lk 18,22), was du hast, und gib es den Armen, und du wirst einen Schatz im Himmel haben; und komm, folge mir nach“* (NbReg II,2).

Diese Entäußerung allen materiellen Besitzes wird nicht nur für das Leben des heiligen Franziskus bedeutsam, sondern es wird zur Regel und Aufnahmebedingung des Minderbrüderordens. Franziskus schreibt dazu rückblickend in seinem Testament: *„Und jene, die kamen, dies Leben anzunehmen, gaben ´alles, was sie haben mochten´ (Tob 1,3), den Armen. Und sie waren zufrieden mit einem Habit, innen und außen geflickt, samt Gürtelstrick und Hosen. Und mehr wollten wir nicht haben“* (Test 16f). So sollen die Brüder kein Schuhwerk tragen, außer im Fall der Notwendigkeit, und auf Reisen nichts mitnehmen, *„weder Beutel ´noch Tasche noch Brot noch Geld (vgl. Lk 9,3) noch Stab´(vgl. Mt,10,10)“* (NbReg XIV,1) und auf Völlerei und Trinkerei verzichten (vgl. NbReg IX,14). Sie sollen sich *„nichts aneignen, weder Haus noch Ort noch irgendeine Sache“* (BReg VI,1) und wenn ein Bruder krank ist, soll er nicht *„ungestüm Arzneien fordern“* (NbReg X,4). Die äußere Armut soll auch nicht nur für den einzelnen Bruder, sondern für den gesamten Orden gelten.

Auffällig ist in diesem Zusammenhang die strikte Ablehnung des Geldgebrauchs: *„Darum soll kein Bruder, wo immer er auch sein mag und wohin immer er geht, Geld oder Münzen auch nur irgendwie aufheben oder annehmen oder annehmen lassen, weder für Kleidung noch für Bücher noch als Lohn für eine Arbeit, nein, unter keinem Vorwand, es sei denn wegen der offenkundigen Notlage kranker Brüder; denn Geld oder Münzen dürfen uns keinen größeren Nutzen haben, und wir dürfen sie nicht höher schätzen, als Steine. [...] Und sollte es doch vorkommen – was ferne sei –, dass ein Bruder Geld oder Münzen sammelt oder hat – ausgenommen allein die erwähnte Notlage der Kranken –, dann wollen wir Brüder alle ihn für einen falschen Bruder und Abtrünnigen und Dieb und Räuber halten [...], es sei denn, dass er aufrichtig Buße tue“*

(NbReg VIII,3.7). A. Rotzetter ist der Ansicht, für Franziskus sei das Geld „vergegenständlichte Sünde [...], weil es blind macht für die tieferen und religiösen Werte“¹⁰⁰. Es ist Franziskus „das Symbol für die Raffgier des Menschen, für einen selbstherrlichen Lebensentwurf, für praktische Gottlosigkeit“¹⁰¹. Das Geld bekam in der damaligen Umbruchsituation der Gesellschaft eine besondere Bedeutung. Es war, wie E. Leclerc betont, „nicht nur das neue Zeichen des Reichtums, sondern zwangsläufig auch das neue Instrument der Macht, wie in der Feudalgesellschaft der Grund und Boden“¹⁰². Das Ergebnis dieser Entwicklung waren neue Formen der Ungleichheit, der Unterdrückung und der Armut. Deswegen wollte Franziskus mit Geld nichts zu tun haben.

Bei diesen Regeln im Umgang mit materiellen Gütern geht es Franziskus nicht um Legalismus, sondern um eine Grundhaltung, die einem Leben in Armut entspricht. L. Hardick und E. Grau schreiben in ihren Erläuterungen zu den Schriften des heiligen Franziskus: „Bei all ihrer Radikalität ist diese Armut nicht ein System, und sie ist schwierig in Rechtskategorien zu fassen. Indem Franziskus an das Wort des heiligen Paulus appelliert: ‘Wenn wir Nahrung und Kleidung haben, so wollen wir damit zufrieden sein’ (1 Tim 6,8; NbReg 9,1), weiß er trotzdem, dass der Mensch zu seiner Existenz außer Speise und Kleidung auch anderer Dinge in einem bestimmten Maße bedarf. Und dieses bestimmte Maß gesteht er seinen Brüdern ohne weiteres zu“¹⁰³. So dürfen die Brüder einen zweiten Habit mit Kapuze (vgl. BReg II,14) und Bücher zur Verrichtung des Göttlichen Offiziums haben. Weiters sind sie befugt *„Werkzeug und Gerät zu haben, das für ihr Handwerk geeignet ist“* (NbReg VII,9) und die Kleriker sollen *„die Kelche, die Korporalien, den Altarschmuck und alles, was zum Opfer gehört, [...] in kostbarer Ausführung haben“* (BrKust I,3). Nachdem die Anzahl der Brüder im Orden sprunghaft ansteigt, gesteht er der Gemeinschaft auch zu, ärmliche Kirchen und Häuser *„anzunehmen“* (vgl. Test 24), aber sie sollen dort *„herbergen wie Pilger und Fremdlinge“* (ebd.). Franziskus macht dabei unmissverständlich klar, dass die Brüder bei all diesen Dingen keineswegs auf ein Eigentumsrecht beharren dürfen. So verweist er im 14. Kapitel der nicht bullierten Regel auf den Satz im Lukasevangelium *„Und wer ihnen das Kleid wegnimmt, dem sollen sie auch das Hemd*

¹⁰⁰ A. ROTZETTER, Franz von Assisi 89.

¹⁰¹ A. ROTZETTER, Franz von Assisi 89.

¹⁰² E. LECLERC, Franziskus von Assisi 57.

¹⁰³ L. HARDICK/E. GRAU, Die Schriften des heiligen Franziskus von Assisi 262.

nicht verweigern (vgl. Lk 6,29)“ (NbReg XIV, 5). Daraus schließen L. Hardick und E. Grau, dass dieses „Haben“ in den Schriften des Franziskus ein „Verfügen Können“ meint.¹⁰⁴

Neben der Forderung zur Besitzlosigkeit ist Franziskus auch wichtig, dass seine Brüder arbeiten: *„Jene Brüder, denen der Herr die Gnade zu arbeiten gegeben hat, sollen in Treue und Hingabe arbeiten, so zwar, dass sie den Müßiggang, welcher der Seele Feind ist, ausschließen, aber den Geist des heiligen Gebetes und der Hingabe nicht auslöschen, dem das übrige Zeitliche dienen muss“* (BReg V,1f). Als Lohn sollen sie das für den leiblichen Unterhalt Notwendige für sich und ihre Brüder demütig annehmen, *„demütig, wie es Knechten Gottes und Anhängern der heiligen Armut geziemt“* (BReg V,4). Die Brüder sollen den Lohn für ihre Arbeit aber nicht als ihr Recht fordern, sondern wenn sie das Notwendige nicht erhalten, sollen sie auf die Fürsorge Gottes vertrauen und um Almosen gehen: *„Und wenn uns einmal der Arbeitslohn nicht gegeben würde, so wollen wir zum Tisch des Herrn Zuflucht nehmen und Almosen erbitten von Tür zu Tür“* (Test 22). Das Betteln um Almosen ist bei Franziskus Ausdruck der Zuversicht auf Gottes Fürsorge sowie Nachahmung des Lebens Jesu. Der Heilige ist davon überzeugt, dass Jesus Christus selbst von Almosen gelebt hat: *„Und er [Jesus] ist selbst arm gewesen und ein Fremdling und hat von Almosen gelebt, er selbst und die selige Jungfrau und seine Jünger“* (NbReg IX,5).

Franziskus wünscht für seine Brüder, dass sie in der Grundhaltung der Armut leben und dann selbst entscheiden, was notwendig ist (vgl. BrLeo 3; BReg IV,2). L. Hardick und E. Grau meinen in diesem Zusammenhang: *„Wo man eine Norm erwartet, wird nichts fixiert noch geregelt. Offensichtlich muss jeder einzelne Bruder entsprechend seinem eigenen Gewissen für seine Not und jene seiner Brüder die Entscheidung treffen. [...] Vielleicht hatte Franziskus zu viel Vertrauen, dass seine Brüder Menschen seien, die ‚immer unsere heilige Herrin Armut lieben und beobachten sollen‘ (TestSien 2)“*¹⁰⁵.

Der Verzicht auf jegliches Hab und Gut ist auch Ausdruck für die „Freiheit des Lebens nach dem Evangelium“¹⁰⁶ und Grundvoraussetzung für die Wanderpredigt. Nur ohne Besitz und Arbeitsvertrag konnten die zum apostolischen Leben Bekehrten dem evangelischen Auftrag frei und offen nachkommen¹⁰⁷. Der freiwillige Verzicht auf

¹⁰⁴ vgl. L. HARDICK/E. GRAU, Die Schriften des heiligen Franziskus von Assisi 263.

¹⁰⁵ L. HARDICK/E. GRAU, Die Schriften des heiligen Franziskus von Assisi 264.

¹⁰⁶ I. FRANK, Franz von Assisi 145.

¹⁰⁷ vgl. I. FRANK, Franz von Assisi 145.

materielles Eigentum führt aber zu einem Leben in völliger Unsicherheit und Schutzlosigkeit. K. Esser meint in diesem Zusammenhang: „Die Unsicherheit oder – besser gesagt – die Ungesicherheit ist überhaupt das entscheidende Merkmal dieses neuen Lebens. Abhängigsein, ausgeliefert sein der Güte Gottes und der Menschen, darin erschöpft sich im Letzten dieses Armsein“¹⁰⁸. So sollen die Brüder keinesfalls Briefe der römischen Kurie erbitten, die ihnen Schutz oder irgendeinen Vorteil brächten: *„Ich befehle streng im Gehorsam allen Brüdern, wo immer sie auch sind, dass sie nicht wagen sollen, irgendeinen Brief bei der römischen Kurie zu erbitten, weder durch sich noch durch eine Mittelsperson, weder für eine Kirche noch wegen irgendeines Ortes, weder unter dem Vorwand einer Predigt noch wegen leiblicher Verfolgung; sondern, wo immer man sie nicht aufnimmt, sollen sie in ein anderes Land fliehen“* (Test 25-26a). Franziskus will sich ganz der Fürsorge Gottes hingeben. So schreibt A. Rotzetter: „Er [Franziskus] verzichtet auf Garantien und Sicherheiten, die von anderswo her als von Gott kommen. Ihm genügt zu wissen: Gott ist Vater, d. h. er wird schon sorgen“¹⁰⁹.

3.1.2. Armut und Brüderlichkeit

Neben diesem Vertrauen auf die Fürsorge Gottes, zeichnet die von Franziskus gelebte Armut auch die gegenseitige Hinwendung der Menschen zueinander aus. Das Leben in Armut soll eingebettet sein in eine echte Brüderlichkeit. Franziskus betont in seinen Schriften mehrmals, dass die Brüder füreinander sorgen und sich um einander annehmen sollen: *„Und vertrauensvoll soll einer dem anderen seine Not offenbaren, damit er ihm das Notwendige ausfindig mache und verschaffe. Und jeder liebe und ernähre seinen Bruder, wie eine Mutter ihren Sohn liebt und ernährt (vgl. 1 Thess 2,7); dabei wird Gott ihm Gnade schenken“* (NbReg IX,10f). Franziskus geht sogar noch einen Schritt weiter: *„denn wenn schon eine Mutter ihren leiblichen Sohn nährt und liebt (vgl. 1 Thess 2,7), um wie viel sorgfältiger muss einer seinen geistlichen Bruder lieben und nähren?“* (BReg VI,8). Diese brüderliche Liebe zwischen den Gefährten ist Franziskus so wichtig, dass er sie im Testament von Siena kurz vor seinem Tod als den ersten von drei Leitgedanken für seinen Orden nennt (vgl. TestSien 3). Die Brüderlichkeit soll besonders im Krankheitsfall eines Bruders zum Tragen kommen: *„Und wenn einer von ihnen schwer krank werden sollte, dann müssen die anderen Brüder ihm so dienen, wie sie selbst bedient sein wollten (vgl. Mt 7,12)“* (BReg VI,9).

¹⁰⁸ K. ESSER, Anfänge und ursprüngliche Zielsetzung des Ordens der Minderbrüder 18.

¹⁰⁹ A. ROTZETTER, Franz von Assisi 84.

Die offenkundige Notlage kranker Brüder ist für Franziskus auch der einzige Umstand, unter dem die Brüder Geld annehmen dürfen (vgl. NbReg VIII,3), „denn Not hat kein Gebot“ (NbReg IX,16). Das Leben ohne Eigentum bedarf also eines veränderten Verhaltens der gegenseitigen Liebe und Fürsorge und ermöglicht so in der Intention des Franziskus ein neues Menschsein, ein Menschsein im Sinne des Evangeliums. So schließt auch I. Frank: „In dem Bund Gottes mit seinen Armen, den Franziskus mit seinen Brüdern leben will, gilt in allem also die gegenseitige Liebe. Armut und Bruderliebe bedingen sich gegenseitig“¹¹⁰.

3.1.3. Heilstheologische Dimension der Armut

Darüber hinaus ist das Leben in materieller Armut für Franziskus ein Weg zum Heil und zur Erlösung nach dem Tod. „Und gleichwie Pilger und Fremdlinge (vgl. 1 Petr 2,11) in dieser Welt, die dem Herrn in Armut und Demut dienen, mögen sie [die Brüder] voll Vertrauen um Almosen gehen; und sie dürfen sich nicht schämen, weil der Herr sich für uns in dieser Welt arm gemacht hat (vgl. 2 Kor 8,9). Dies ist jene Erhabenheit der höchsten Armut, die euch, meine geliebtesten Brüder, zu Erben und Königen des Himmelreiches eingesetzt, an Hab und Gut arm gemacht, durch Tugenden geadelt hat (vgl. Jak 2,5). Dies soll euer Anteil sein, der hinführt in das Land der Lebenden (vgl. Ps 141,6). Dieser hanget, geliebteste Brüder, ganz und gar an und trachtet um des Namens unseres Herrn Jesu Christi willen auf immer unter dem Himmel nichts anderes zu haben“ (BReg VI,2-6). Der Weg der freiwilligen Armut ist für Franziskus also der Weg zum Heil im Land der Lebenden. A. Rotzetter schreibt dazu: „Die Armen sind ‚die privilegierten Erben jenes Reiches, das Jesus verkündet‘. Weil Jesus selbst zu diesen Armen gehört und weil er ihnen das Reich Gottes eröffnet, muss auch Franz von Assisi zu den Armen gehören und bei ihnen leben“.¹¹¹ In der nicht bullierten Regel bekräftigt Franziskus die heilstheologische Bedeutung des Lebens in äußerer Armut: „Und: ‚Jeder, der Vater oder Mutter, Brüder oder Schwestern, Frau oder Kinder, Häuser oder Äcker um meinetwillen verlässt, wird Hundertfaches erhalten und das ewige Leben besitzen‘ (vgl. Mt 19,29; Mk 10,29; Lk 18,29)“ (NbReg I,5).

¹¹⁰ I. FRANK, Franz von Assisi 145.

¹¹¹ A. ROTZETTER, Franz von Assisi 81.

3.1.4. Zusammenfassung

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass Franziskus mit seinen Brüdern in strenger äußerer Armut leben wollte und zwar aus dem Wunsch heraus, nach der Vorschrift des heiligen Evangeliums zu leben (vgl. Test 14) und damit dem Leben und der Lehre Jesu Christi nachzufolgen (vgl. NbReg I,1; VermKlara 1). Franziskus nennt die Armut Braut Christi und seine Herrin, welche „*die Begehrlichkeit und den Geiz und die Sorgen dieser Welt zuschanden*“ (GrTug 11) macht. Das Leben ohne Eigentum ist für ihn keineswegs düstere Askese, sondern Armut mit Fröhlichkeit (vgl. Erm 27,3), weil sie „*hinführt in das Land der Lebenden*“ (BReg VI,5) und Gottes liebende Fürsorge erfahrbar macht. Somit ist die äußere Armut ausgerichtet auf Gott und eingebettet in echte brüderliche Liebe.

3.2. Armut in der gegenwärtigen theologischen Reflexion

Das Thema Armut hat die Theologie seit Beginn des Christentums beschäftigt und herausgefordert. Das ist nicht zuletzt auf biblische Mahnungen und Weisungen sowie christologische Aussagen des Neuen Testaments zurückzuführen. Viele Christen haben Armut freiwillig auf sich genommen, um notleidenden Mitmenschen zu helfen aber auch als Zeichen der Weltentsagung und der radikalen Nachfolge Jesu. Als asketischer Weg wurde ein Leben ohne Eigentum als Befreiung von den Zwängen des Besitzes empfunden und somit als Weg zu Gott, zu den Mitmenschen und zum wahren Menschsein. Zunächst ist jedoch eine wesentliche Unterscheidung zu treffen zwischen der unfreiwilligen Armut als Not, die es zu überwinden gilt und der freiwillig auf sich genommenen, spirituellen Armut. Die unfreiwillige materielle Armut bezeichnet nach J. Weismayer¹¹² ökonomische Verhältnisse, in denen Menschen am Rande des Existenzminimums und in ständiger Unsicherheit leben müssen. Mittel und Dienstleistungen zur Befriedigung der menschlichen Grundbedürfnisse sind nicht in ausreichendem Maße vorhanden und die Beteiligung am kulturellen, gesellschaftlichen und politischen Geschehen ist eingeschränkt.¹¹³ Nach L. Boff hat diese unfreiwillige materielle Armut für den Betroffenen fundamentale Auswirkungen: „Die Armut bringt alle Arten von Entbehrung mit sich, zersetzt das Gefühlsleben des Menschen und seine Beziehungen zu den anderen, verwehrt ihm ständig die Verwirklichung seiner Berufung, die darin besteht, seine Fähigkeiten über den Überlebensinstinkt hinaus zu entwickeln und zu entfalten, führt zu Neid, Hass und Gewalt gegen die, die die Armen im Elend halten, und lässt einen an Gott verzweifeln und die geballte Faust gegen den Himmel erheben.“¹¹⁴ Diese Form der Armut versklavt Menschen zum schlimmen Kampf ums Überleben.¹¹⁵

Solche unfreiwillige materielle Armut kann kein Ideal sein, sondern ist ein Notzustand, den es zu beseitigen gilt. Davon zu unterscheiden ist die freiwillige Armut eines Menschen, der von sich aus auf seinen Besitz verzichtet, um sein Leben ganz in den Dienst Gottes und der Menschen zu stellen: „Der Mensch, der vor Gott arm ist, der

¹¹² vgl. J. WEISMAYER, *Leben in Fülle* 153.

¹¹³ vgl. L. BOFF, *Zärtlichkeit und Kraft* 93f.

¹¹⁴ L. BOFF, *Zärtlichkeit und Kraft* 80.

¹¹⁵ vgl. L. BOFF, *Zärtlichkeit und Kraft* 94.

allein auf ihn vertraut und hofft, der innerlich frei geworden ist von seinen Bindungen an sein Hab und Gut“¹¹⁶.

3.2.1. Bibeltheologischer Überblick

Im frühen Israel wird Armut nicht als Ideal verstanden¹¹⁷, aber der Schutz der Armen ist Thema der alttestamentlichen Rechts-, Weisheits- und Prophetenliteratur. Schon früh werden Ausgleichsmechanismen gesucht, beispielsweise die Einführung der Sozialbrache (Ex 23,11). Nach der Staatsbildung sieht man die Zuwendung zu den Armen als Gradmesser für die Gerechtigkeit des Königs.¹¹⁸ (Jer 22,16; Ps 72; Ps 112,5-9). Erst in der nachexilischen Zeit reift die Vorstellung, dass die Sorge für die Armen eine wesentliche Funktion Jahwes und Aufgabe des Messias ist (Jes 11,1-5). Es kommt zur Umkehrung des traditionellen Tun-Ergehens-Schemas, denn die Armen werden nun im Gegensatz zu den stolzen Reichen als die Demütigen (Ps 37) und Gerechten verstanden (vgl. Jes 26,6; 49,13) und ihr Elend wird als Vorbereitung auf das Heil gesehen (Jes 41,17; Ps 22,25).

Im Neuen Testament wird diese Botschaft aufgegriffen und weitergeführt. Jesus preist die Armen selig (Mt. 5,3) und thematisiert die Armut vor allem im Zusammenhang mit der Aufforderung zur Nachfolge und dem Aufweis der Gefahren des Reichtum (Mt 19,16-30, Mk 10,17-31, Lk 18,18-30): „Der Reichtum wird als Hindernis auf dem Weg zu Gott gesehen, das nur Gott zu überwinden vermag.“¹¹⁹ Auch die Aufforderung, sich zwischen Gott und dem Mammon zu entscheiden (Mt 6,24; Lk 16,13), deutet auf die Gefährlichkeit des Reichtums hin, der zum Herrn über den Menschen werden kann. Damit sind die irdischen Güter nach Meinung von J. Weismayer nicht als in sich schlecht und verwerflich abqualifiziert. Jesus macht jedoch deutlich, dass sie Quelle von Sorgen, von Verführung und Gefahren sein können und dass man leicht Sklave dessen werden kann, was man besitzt.¹²⁰ Die christologischen Aussagen des Philipperhymnus und des zweiten Korintherbriefes (Phil 2,6; 2 Kor 8,9), in denen von der Selbstentäußerung Jesu Christi die Rede ist, hatten großen Einfluss auf die christliche Armutsdiskussion und wurden als Begründung einer radikalen Armutshaltung immer wieder herangezogen.

¹¹⁶ J. WEISMAYER, *Leben in Fülle* 153.

¹¹⁷ vgl. zu diesem Abschnitt H.-J. FABRY, Art.: Armut. Biblisch, in: LThK I, ³1993, 1005-1008.

¹¹⁸ vgl. N. LOHFINK, Die Sorge um die Armen im Alten Orient und in Israel 8.

¹¹⁹ J. WEISMAYER, *Leben in Fülle* 148.

¹²⁰ vgl. J. WEISMAYER, *Leben in Fülle* 149.

3.2.2. Armut als maßvoller, solidarischer Gebrauch der Dinge

Nach L. Boff tragen Armut als Mangel und Reichtum als Überfluss eine Gefahr der Entmenschlichung in sich: „Die eine bedroht direkt das Überleben, der andere ertränkt das Leben in Luxus und Konsumexzess. Deshalb zielt die Utopie des Christentums in der Frage von Gütern und Dienstleistungen weder auf Armut noch auf Reichtum ab, sondern auf ein gerechtes Maß, in dem das Sein Vorrang vor dem Haben und solidarischer Gebrauch Vorrang vor individualistischem Konsum besitzt.“¹²¹ In dieselbe Richtung gehen die Überlegungen von J. Weismayer. Nach seiner Meinung ist in den Texten des Neuen Testaments weniger von einem Armutsideal die Rede, vielmehr steht die soziale Dimension im Vordergrund. Als Beispiel nennt er die Gütergemeinschaft der Urgemeinde: „Die Armen, denen durch den Verkauf der Güter geholfen werden soll, sind die Gemeinde, die andererseits durch den Güterverkauf der einzelnen aufhört, arm zu sein. Das Ideal war also nicht die arme Gemeinde, vielmehr sollte es in dieser Gemeinschaft niemand geben, der Not litt (vgl. Apg. 4,34)“¹²². Der Sinn des Verzichtes auf Reichtum liegt demnach nicht in einem asketischen Moment oder in der Verachtung der Güter, sondern im Teilen und Abhelfen der Not. Es geht um die Verantwortung füreinander und um die Sorge für die Armen im Sinne der Forderung der Nächstenliebe. In dieselbe Richtung ging die Kollekte des Apostels Paulus für die in Not geratene Gemeinde in Jerusalem.

P. Zulehner spricht sich in ähnlicher Weise für einen maßvollen Gebrauch der materiellen Dinge aus. Er sieht Armut als Lebensweg, der so mit den Gütern umzugehen vermag, „dass nicht die Dinge (mit denen wir unausweichlich befasst bleiben) uns haben, so dass uns Kraft und Zeit bleibt, durch die Dinge hindurch und manchmal auch ihnen zum Trotz auf der Suche nach der Liebe, nach der Einheit mit dem Lebendigen zu bleiben.“¹²³ Das, worauf es im Leben ankommt, kann sich der Mensch nicht durch Dinge sichern. Wer das beherzigt, behält auch im Umgang mit den Dingen eine Freiheit, die offen hält für die Liebe, das Leben, die Einheit, für Gott. Diese Freiheit im Umgang mit den Dingen verdient es nach P. Zulehner mit dem Begriff der Armut eingefangen zu werden.¹²⁴

¹²¹ L. BOFF, Zärtlichkeit und Kraft 95.

¹²² J. WEISMAYER, Leben in Fülle 150.

¹²³ P. ZULEHNER, Leibhaftig glauben 66.

¹²⁴ vgl. P. ZULEHNER, Leibhaftig glauben 67.

Viele geistliche Lehrmeister haben jedoch einen noch radikaleren Weg gewählt und ein Leben ohne Eigentum zum Ideal erhoben und als Quelle humaner Werte und des Glaubens erkannt.

3.2.3. Freiwillige Armut als Ideal

A) Freiwillige Armut als asketische Form

Die freiwillige Armut als asketische Form, durch die sich der Geist vom instinkthaften Willen nach Besitz und Genuss der materiellen Güter befreit, ist, wie L. Boff betont, nicht spezifisch christlich. Der Sinn der Armut als Tugend ist für ihn „die Freiheit des Geistes für die eigentlichen Werke des Geistes: für Freiheit, Großzügigkeit, Gebet und kulturelle Schaffenskraft.“¹²⁵ M. Scheuer sieht die Gier nach materiellen Gütern und die Verfallenheit an das „Haben“ als eine Form menschlicher Sklaverei: „Zur Phänomenologie des Habens gehört die Hoffnung, sich vom ‚Mehr‘ des Besitzes die Erfüllung des Lebens zu versprechen. In der Fixierung und in der Verfallenheit an die Herrschaft der Sachen bleibt der Innenraum des Menschen jedoch leer und unbejaht.“¹²⁶ Die Verwirklichung menschlicher Freiheit ist, wie M. Scheuer betont, nur in Beziehung möglich und diese vollzieht sich in einem lebendigen Fluss von Empfangen und Geben. Noch deutlicher beschreibt L. Boff die Gefahren des Reichtums und des Strebens nach Besitztümern: „Die Aneignung strebt nach Sicherheit, schadet der Gemeinschaft und dem Mitmenschen, orientiert sich an Leidenschaft und Lust, verletzt die Seele, ist auf den eigenen Vorteil bedacht, überbewertet den Körper, sieht in Verstand und Willen Privatbesitz, führt zur Sünde und zum Satan, ist Gegnerin aller Güter, stellt sich gegen Gott und lässt sich mit dem Reich Gottes nicht vereinbaren.“¹²⁷ L. Boff sieht im asketischen Weg der Selbstenteignung Befreiung für die Mitmenschen, Befreiung vom Verlangen nach Wissen, Rechthaben und Herrschaft: „Enteignung ist klein sein, dient dem Reich Gottes und der Umkehr und beschreibt den besten Weg der Nachfolge Christi. Sie erweist sich als Armut, Demut, Freude, Dienstbereitschaft, Gehorsam, Einfachheit, Lauterkeit des Geistes und Liebe.“¹²⁸ Die freiwillig gewählte Armut ist damit nicht nur ein Weg zu Gott, sondern hat auch eine communiale Dimension.

¹²⁵ L. BOFF, Zärtlichkeit und Kraft 97.

¹²⁶ M. SCHEUER, Selig die Armen?!, in: W. MÜLLER, Frei zum Leben 62.

¹²⁷ L. BOFF, Zärtlichkeit und Kraft 109.

¹²⁸ L. BOFF, Zärtlichkeit und Kraft 109.

B) Gemeinschaftsdimension der Armut:

Freiwillige Armut als christlicher asketischer Weg hat im Gegensatz zu den griechischen Kynikern und Stoikern (Stoa) keinen Wert an sich, sie ist nicht das Ziel an sich, sondern ein Weg; ein Weg zu Gott, zu den Menschen und zum wahren Menschsein. Sie fördert die annehmende Bereitschaft für das Reich Gottes und wird insofern zum konkreten Zeichen der Nächstenliebe.¹²⁹ Die Offenheit für die Mitmenschen und die Öffnung für Gott (geistlich-spirituelle Armut) gehören zusammen. „Armut ist gleichbedeutend mit radikalem Teilen, mit konsequenter Geschwisterlichkeit, mit einer Grundhaltung, die gewillt ist, alles mit allen gemeinsam zu haben und alles allen zur Verfügung zu stellen. Vor allem eben materielle Güter, aber nicht nur sie, sondern auch Zeit und Fähigkeit, einfach alles, auch sich selbst! Armut ist also die Absage an jede Form des Besitzes, des Habens, des privaten Eigentums, des Egoismus in all seinen Ausdrucksformen“¹³⁰. Wer diese Offenheit für die Mitmenschen lebt, steht in der Nachfolge Jesu Christi.

Für M. Scheuer hat der Geist der Armut den Mut, statt des Wortes ‚Ich‘ das Wort ‚Wir‘ an die erste Stelle zu setzen, zu teilen, füreinander und miteinander die Güter dieser Welt zu haben und zu nutzen. Diese Ausrichtung des Lebens führt aus der Isolation in die Gemeinschaft mit Gott und den Menschen: „Wer arm und frei sein kann, lässt sich nicht versklaven an eigene Lebenserwartungen und Lebensentwürfe, er kann auf den Anspruch Gottes, auf den Anspruch der Mitmenschen und Mitgeschöpfe hören.“¹³¹

C) Armut als Zeichen der Nachfolge Christi

Freiwillig auf sich genommene Armut war im Christentum stets ein Ausdruck radikaler Nachfolge Christi, vor allem in der monastischen Tradition: „Christlichem Mönchtum liegt die Berufung zugrunde, eine von den weltlichen Bedingungen weithin gelöste Vita religiosa und unter anderem durch freiwillige Armut ein zeichenhaftes Leben der Nachfolge Christi zu führen.“¹³² Sie ist damit ein Weg der Identifikation mit Jesus: nackt dem nackten Christus folgen. Er, der reich war, hat sich um der Menschen willen arm gemacht. Radikale Nachfolge Jesu schließt nach dieser Vorstellung Selbstenteignung mit ein.

¹²⁹ vgl. A. HOLDEREGGER, Art.: Armut. Theologisch-ethisch, in: LThK I, ³1993, 1010f.

¹³⁰ A. ROTZETTER, Aus Liebe zum Leben 54.

¹³¹ M. SCHEUER, Selig die Armen?!, in: W. Müller, Frei zum Leben 83.

¹³² R. NEBEL, Art.: Armut. Religions- und kulturgeschichtlich, in: LThk I, ³1993, 1008f.

Armut als Zeichen der Nachfolge meint aber nicht nur materielle Armut, sondern auch die viel tiefer gehende innere Armut, die Demut: „Armsein ist gleichbedeutend mit demütig sein, einfach, uneigennützig und offen fürs Geben und fürs Empfangen. Das Gegenstück zu dieser Form von Armut ist Heuchelei, Angeberei, Arroganz und Selbstgefälligkeit, gegen die Jesus in seiner Botschaft so entschieden angeht. Wer sich in dieser Weise für die Armut entscheidet, optiert für eine radikale Umkehr des Herzens weg von einer Kultur der Hybris, der Selbstbehauptung, der Autonomie auf Kosten der anderen, der Konkurrenz und der Verherrlichung des Stärksten, Intelligentesten und Mächtigsten.“¹³³ Jesus geht diesen Weg bis zur Hingabe seines eigenen Lebens. Radikale Nachfolge Jesu beinhaltet die konsequente Aneignung dieses Ethos und eine totale Verfügbarkeit für Gott.

D) Theologisch-mystische Dimension von Armut:

A. Rotzetter bringt mit dem Begriff Seinsarmut¹³⁴ einen zusätzlichen Gedanken in die Diskussion ein. Demnach hat der Mensch alles, was er ist, aus Gott und nichts aus sich selbst. Er verdankt seine ganze Existenz dem schaffenden, schöpferischen Geist Gottes. Armut in diesem Sinne ist also gleichbedeutend mit Geschöpflichkeit. Der Mensch ist arm an Sein und Leben. Er ist und lebt nur in dem Maße, indem Gott Sein und Leben schenkt. Die Antwort des armen Menschen ist die umfassende und andauernde Eucharistie (=Danksagung) das ganze Leben lang. Das Gegenteil davon ist der Anspruch aus eigenen Quellen zu leben und sich nicht mehr verdanken zu wollen. In diese Einstellung liegt nach A. Rotzetter das Grundübel der Menschheit. Der Mensch erkennt sündhaft sein eigentliches Wesen, wenn er irgendetwas, was er ist oder hat, als seinen Besitz und sein Eigentum betrachtet. Der Weg der Erlösung hingegen ist die Selbstenteignung und der Verzicht auf alles Besitzdenken: „Sich als Geschöpf Gottes zu verstehen, das aus lauter Zuwendung lebt und jemand ist, das bedeutet geistliche Armut! Alles anzusehen als ein Ausdruck der Huld, der Zuwendung Gottes, des auf uns überfließenden Lebens, das ist die Haltung des Armen.“¹³⁵

Neben dem Gedanken der Seinsarmut sieht A. Rotzetter noch eine zweite Dimension der geistlichen Armut innerhalb der christlichen Mystik: „Gott selbst ist ein Armer, ein armer Gott, ein ohnmächtiger Gott, ein demütiger Gott, ein Gott, der uns seine

¹³³ L. BOFF, *Zärtlichkeit und Kraft* 96f.

¹³⁴ vgl. A. ROTZETTER, *Aus Liebe zum Leben* 45.

¹³⁵ A. ROTZETTER, *Aus Liebe zum Leben* 49.

Seinsmacht nicht aufdrängt, weil wir sonst vor ihm ins Nichts versinken müssten!“¹³⁶ Gott nimmt nach dieser Vorstellung seine Seinsmacht zurück und erscheint unter uns als der arme Gott: als Kind in der Krippe, als Mann, der auf seinen Wegen durch Palästina nichts hat, worauf er sein Haupt legen könnte, als nackter, sterbender Gott am Kreuz. Er hält sein Gottsein nicht fest, sondern verströmt sich, verausgabt sich, teilt sich mit. Das innere Wesen Gottes ist Liebe und deswegen hält er sich selbst nicht fern, sondern lässt sich los und gibt sich hin. Dieser Armut des armen Gottes gilt es im evangelische Rat der Armut nachzuahmen: „Alles haben wir empfangen, alles sollen wir verdanken und geben! Wir sind nicht das Zentrum, auf das sich alles bezieht. Vor Gott sind wir arm, weil er uns alles schenkt. Vor den Menschen sind wir arm, weil uns nichts gehört und weil wir Gott in seiner sich schenkenden Liebe bezeugen, indem wir alles, was wir haben, teilen, ja sogar gänzlich geben.“¹³⁷

In einer Zeit des Fortschrittsdenkens und der Überzeugung, alles machen zu können, ist der Gedanke der Seinsarmut und des armen Gottes eine Provokation. Generell steckt in der freiwillig gewählten Armut ein kritisches Potential.

E) Kritische Dimension der Armut

In einer individualistisch und konsumistisch geprägten postmodernen Welt stellt ein Leben in freiwillig gewählter Armut ein Kontrastprogramm dar. Dabei kann ein einfacher Lebensstil und Askese Gegenpol zu unverantwortlicher Verschwendung und Konsumverfallenheit einer Gesellschaft sein, die produziert um der Produktion willen und konsumiert um des Konsums willen. M. Scheuer bringt es auf den Punkt: „Man kauft sich Dinge, die man nicht braucht, mit dem Geld, das man nicht hat, um den Leuten zu imponieren, die man nicht mag“¹³⁸. Hier kann die freiwillige Armut ein Weg der Befreiung sein, zurück zu den wesentlichen Dingen des Lebens und zum wahren Menschsein. Für M. Scheuer eröffnet die freiwillige Armut in diesem Sinne eine Perspektive der Zukunft und der Hoffnung weil der Mensch im Geist der Armut frei sein kann von Ansprüchen und Bedürfnissen, die er sich einredete oder einreden ließ¹³⁹. Die freiwillige Armut stellt einen Protest gegen die ungerechte Verteilung der materiellen Güter dar. L. Boff betont, dass es Armut gibt, die das Produkt

¹³⁶ A. ROTZETTER, Aus Liebe zum Leben 49.

¹³⁷ A. ROTZETTER, Aus Liebe zum Leben 52.

¹³⁸ M. SCHEUER, Selig die Armen?!, in: W. MÜLLER, Frei zum Leben 82.

¹³⁹ vgl. M. SCHEUER, Selig die Armen?!, in: W. MÜLLER, Frei zum Leben 83.

ausbeuterischer Beziehungen in der Gesellschaft ist.¹⁴⁰ Bei der freiwilligen Armut geht es in diesem Zusammenhang um die Solidarität mit den sozial Schwachen als Gegenpol zum Recht des Stärkeren, zu Erfolgs- und Siegermentalitäten. Die Gütergemeinschaft wird zum Gegengewicht des postmodernen Individualismus. L. Boff sieht die freiwillige Armut als Ausdruck der Liebe zu den Armen und Protest gegen ihre Armut: „Jemand, der nicht arm ist, kann sich arm machen aus Solidarität, aus Identifikation mit den Armen, er entscheidet sich aus Liebe dazu, mit ihnen zu leben und ihre Hoffnungen und Bitterkeiten zu teilen. Wenn die Armut als Ungerechtigkeit das Ergebnis fehlenden Mit-leidens und Solidarischseins ist, dann sind es gerade das Mit-leiden und die Solidarität, die diese Ungerechtigkeitsarmut heilen.“¹⁴¹ Diese Solidarität impliziert den Kampf gegen die Armut und ein bewusstes und geplantes Bemühen um technische und soziale Entwicklung.

Auch für M. Scheuer ist die Armut des Evangeliums nie bloß innerlich oder nur ‚im Geiste‘. Er sieht Armut als Protest gegen die Diktatur des Habens, des Besitzens und der reinen Selbstbehauptung, welcher in die praktische Nähe mit jenen Armen drängt, für die Armut gerade keine Tugend, sondern Lebenssituation und gesellschaftliche Zumutung ist. Es geht seiner Ansicht nach um die Fähigkeit des Teilens der materiellen, kulturellen, beruflichen, geistigen und geistlichen Güter und Gaben.¹⁴²

Eine Gesellschaft, die vor allem auf wirtschaftliche Gewinnmaximierung ausgerichtet ist, führt nicht nur zu sozialer Ungerechtigkeit, sondern auch zu ökologischer Zerstörung. Nach M. Scheuer hat das zügellose Verfolgen ökonomischer Ziele massive Störungen im ökologischen, demographischen und gesellschaftlichen Bereich zur Folge: „Ressourcen werden unwiederbringlich verbraucht, elementare Lebensgrundlagen wie Boden, Wasser oder Luft fortschreitend verändert oder vernichtet ohne Chance der Regeneration. Trotz des heute schon geleisteten Umweltschutzes erleben wir eine in der Menschheitsgeschichte nicht bekannte Zerstörung der natürlichen Lebensgrundlagen.“¹⁴³ Wie M. Scheuer betont, erfordern der Schutz und die Erhaltung allen nichtmenschlichen Lebens und die Verantwortung für das zukünftige Leben auf der Erde eine Änderung unserer Lebensgewohnheiten und unseres persönlichen Lebensstils. Für ihn sind Maßhalten im Umgang mit den natürlichen Gütern,

¹⁴⁰ L. BOFF, Zärtlichkeit und Kraft 95.

¹⁴¹ L. BOFF, Zärtlichkeit und Kraft 97f.

¹⁴² M. SCHEUER, Selig die Armen?!, in: W. MÜLLER, Frei zum Leben 63.

¹⁴³ M. SCHEUER, Selig die Armen?!, in: W. MÜLLER, Frei zum Leben 81.

Bescheidenheit, Selbstbeherrschung, Askese und bewusste kulturelle Disziplin die Postulate. Dabei geht es ihm nicht um eine Romantisierung der Armut, sondern um die Frage der Zukunft der Schöpfung und der Menschheit: „Ein verantworteter Umgang mit den Schätzen der Natur fordert ein neues Denken, eine neue Spiritualität.“¹⁴⁴

3.2.4. Resümee

Viele der oben genannten Aspekte der freiwilligen Armut finden sich in den Schriften des heiligen Franziskus wieder. Er möchte Jesus Christus ganz und gar nachfolgen und nimmt seine Mahnungen zur Besitzlosigkeit wörtlich und damit radikal ernst. Nach K. Reblin¹⁴⁵ plädiert Franziskus für den Verzicht auf Besitz, weil dieser den Menschen korrumpiert und die Geschwisterlichkeit der Menschen zerstört. Besitz und Reichtum schaffen Distanz, Überordnung und Unterordnung, Herrschaft und Knechtschaft, Zäune und Mauern, Grenzen und Krieg. Für L. Boff ist Franziskus beim Thema Armut vor allem die Brüderlichkeit wichtig: „Die Armut jedes Einzelnen sollte den anderen in seiner Fürsorge und zärtlichen Zuwendung herausfordern, damit so eine Atmosphäre der Annahme und Geborgenheit entstände, die die radikale Armut eigentlich verhindert.“¹⁴⁶

In der Radikalität des Armutsverständnisses bei Franziskus sieht M. Schürer gemeinsam mit T. Soiron und H. Felder eine Überbetonung der Armut in dem Sinne, „dass Franziskus mit der Forderung der absoluten Besitzlosigkeit bis hin zum strikten Geldverbot für alle Ordensmitglieder über Evangelium bzw. die Idee des apostolischen Lebens hinausging.“¹⁴⁷ M. Schürer charakterisiert die Armut der frühen Minoriten als ein kompromissloses Verständnis oder gar eine radikale Steigerung der entsprechenden Vorgaben des Evangeliums, deren Umsetzung in der Praxis religiösen Lebens ein Höchstmaß an Selbstheiligung garantieren sollte.¹⁴⁸ Aber gerade in der Radikalität, mit der Franziskus die Armut gelebt hat, liegt Solidarität mit den Armen und Befreiung. Denn was Armut unmenschlich sein lässt, ist nach L. Boff nicht allein die

¹⁴⁴ M. SCHEUER, Selig die Armen?!, in: W. MÜLLER, *Frei zum Leben* 82.

¹⁴⁵ K. REBLIN, *Franziskus von Assisi* 55.

¹⁴⁶ L. BOFF, *Zärtlichkeit und Kraft* 113.

¹⁴⁷ M. SCHÜRER, *Armut als Sinn und Zweck. Beobachtungen zur Wertigkeit der Armut im Selbstverständnis der frühen Franziskaner und Dominikaner*, in: G. MELVILLE, *In proposito paupertatis* 71.

¹⁴⁸ M. SCHÜRER, *Armut als Sinn und Zweck. Beobachtungen zur Wertigkeit der Armut im Selbstverständnis der frühen Franziskaner und Dominikaner*, in: G. MELVILLE, *In proposito paupertatis* 86.

Unmöglichkeit, die Grundbedürfnisse elementar zu befriedigen, sondern vor allem die Verachtung, die Abweisung, der Ausschluss aus dem menschlichen Zusammenleben und die Tatsache, dass den Armen ständig ein negatives und disqualifizierendes Bild suggeriert wird. Die Befreiung, die Franziskus gebracht hat, besteht darin, dass er sich ganz und gar in die Situation der Armen begibt und wie ein Armer lebt. Solche Kontakte humanisieren das Elend und geben den Armen, wie L. Boff betont, den Sinn für ihre menschliche Würde wieder. Diese Praxis des Franziskus ist Protest und Akt der Liebe in einem. Sie ist ein Protest gegen eine Gesellschaft, die die Armen ausspeit und in die schmutzigen Randpositionen drängt. Vor allem aber handelt es sich um einen Akt der Liebe, weil er sich mit den Armen solidarisiert, ja mit ihrer Lage identifiziert, indem er lebt, wie sie lebten.¹⁴⁹

Für Franziskus bedeutet radikale Armut Halt und Zuflucht, das was ihn erfüllt und beglückt, weil sie ihn zu Gott und zu den Menschen führt. Die Armut ist nach der Meinung von L. Boff für Franziskus nie ein Ziel an sich oder ein bloß asketischer Weg, sondern „Vermittlung zu etwas unvergleichlich Großartigem: Gemeinschaft und brüderlichem Zusammenleben mit den Letzten und mit dem leidenden Gottesknecht Jesus Christus.“¹⁵⁰

Wie zuvor erwähnt meint Armut für Franziskus nicht nur den Verzicht auf materielle Güter, sondern betrifft vor allem auch die Haltung des Menschen gegenüber seinen Mitmenschen. Dies soll im folgenden Abschnitt erläutert werden.

¹⁴⁹ vgl. L. BOFF, *Zärtlichkeit und Kraft* 116.

¹⁵⁰ L. BOFF, *Zärtlichkeit und Kraft* 110.

4. Demut

Franziskus bezeichnet die Demut in seinen Schriften oft mit dem Begriff „Armut im Geiste“ und macht sie mit der Benennung des Ordens als Mindere Brüder zum Lebensprogramm der Fraternität. Der Ordensname zeigt schon die hohe Priorität des Themas in der Spiritualität des Heiligen. Im Folgenden möchte ich darstellen, was Franziskus mit dem Begriff Demut meint.

4.1. Demut in der Spiritualität des heiligen Franziskus

Ebenso wie die äußere Armut ist für Franziskus auch die Demut im Evangelium begründet. Die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus und seine Passion, sowie die tägliche „Herablassung“ in der Eucharistie sind dem Heiligen Ausdruck für die Demut Gottes¹⁵¹ und versetzen ihn in höchstes Staunen: *„Der ganze Mensch erschauere, die ganze Welt erbebe, und der Himmel juble, wenn auf dem Altar in der Hand des Priesters ‚Christus, der Sohn des lebendigen Gottes‘ ist (Joh 11,27)! O wunderbare Hoheit und staunenswerte Herablassung! O erhabene Demut! O demütige Erhabenheit, dass der Herr des Alls, Gott und Gottes Sohn, sich so erniedrigt, dass er sich zu unserem Heil unter der anspruchslosen Gestalt des Brotes verbirgt! Seht, Brüder, die Demut Gottes und ‚schüttet vor ihm euer Herz aus‘ (Ps 61,9)“ (BrOrd 26-28)¹⁵². Dieser Demut Christi möchte Franziskus mit seinen Gefährten nachfolgen: *„Alle Brüder sollen bestrebt sein, der Demut und Armut unseres Herrn Jesus Christus nachzufolgen“* (NbReg 9,1). K. Esser kommentiert die Verbindung der äußeren und inneren Armut so: *„Diese äußere Ungesichertheit garantiert Franziskus allein noch nicht das unbedingte Armsein. Es muss die innere Ungesichertheit hinzukommen. Denn selbst Armut kann zum Besitz werden, zu etwas, auf das der Mensch stolz ist, das ihn hochmütig macht. Gerade der freiwillig Arme wird leicht mit einem gewissen Dünkel auf die herabschauen, die nicht den Mut und die Kraft zu ähnlichen Leistungen aufbringen. Aus**

¹⁵¹ vgl. J.-B. FREYER, Der demütige und geduldige Gott 200.

¹⁵² vgl. Erm 1,16-19.

einer tiefen Einsicht in diese Zusammenhänge nennt Franziskus deshalb die Demut die schützende Schwester der Armut“¹⁵³.

4.1.1. Demut in den zwischenmenschlichen Beziehungen

Zu einem Leben in innerer Armut gehört nach Franziskus neben dem Ablegen von Stolz, Ruhmsucht und Ichbezogenheit auch der Verzicht auf jegliche Form von Machtausübung und Herrschaft. In der bullierten Regel meint Franziskus: *“Ebenso soll hierbei kein Bruder eine Machtstellung oder ein Herrscheramt innehaben, vor allem nicht unter den Brüdern selbst. Denn wie der Herr im Evangelium sagt: ‚Die Fürsten der Völker herrschen über diese, und die die Größeren sind, üben Macht unter ihnen aus‘ (Mt 20,25), so soll es unter den Brüdern nicht sein (vgl. Mt 20,26a). Und wer auch immer ‚der Größere unter ihnen werden will, der sei ihr Diener‘ (vgl. Mt 20,26b) und Knecht“* (NbReg V,9-11). Deshalb soll keiner „’Prior’ genannt werden, sondern alle sollen schlechthin ‚Mindere Brüder’ heißen“ (NbReg VI,3). Die Oberen sollen nur als Minister (Diener) bezeichnet werden, *„denn so soll es sein, dass die Minister die Knechte aller Brüder sind“* (BReg 10,6). Die hierarchische Ordnung ist in der franziskanischen Brudergemeinschaft auf den Kopf gestellt. Franziskus mahnt die Oberen sogar, sich über dieses Amt nur so zu rühmen, als wären sie zum Dienst der Fußwaschung an den Brüdern bestimmt worden. Er fügt noch hinzu: *„Und je mehr sie über den Entzug des Oberenamtes stärker in Aufregung versetzt werden als über das Amt der Fußwaschung, umso mehr häufen sie sich Reichtümer an als Gefahr für die Seele“* (Erm 4,3). So sollen die Minister durch ihr Amt nicht hochmütig werden, sondern vielmehr in Demut und Liebe für die Brüder sorgen (vgl. NbReg VI;2).

Franziskus möchte, dass die Brüder auch außerhalb der Gemeinschaft keine Machtstellung einnehmen, sondern jeder menschlichen Kreatur untertänig sein (vgl. NbReg 16,6). Sie dürfen weder *„Kämmerer noch Kanzler sein, noch überhaupt eine leitende Stelle in den Häusern innehaben, in denen sie dienen. [...] Sie sollen vielmehr die Minderen und allen untergeben sein, die im gleichen Haus sind“* (NbReg VII,1f). Weiters sollen die Brüder im Konfliktfall niemals auf ihrem Recht beharren oder sich auf die Macht irgendeiner Autorität stützen. Franziskus verbietet den Brüdern von der römischen Kurie Briefe zu erbitten, die ihnen Vorteile bringen würden (vgl. Test 25f), denn deren Verwendung wäre schon Ausübung von Macht. Die Brüder sollen im

¹⁵³ K. ESSER, Anfänge und ursprüngliche Zielsetzung des Ordens der Minderbrüder 19.

Bischof eines Bischofs nicht predigen, wenn dieser es ihnen untersagt (vgl. BReg IX,1) und wenn sie durch die Welt ziehen, sollen sie *„nicht streiten, noch sich in Wortgezänk einlassen (vgl. 2Tim 2,14), noch andere richten. Vielmehr sollen sie milde, friedfertig und bescheiden, sanftmütig und demütig sein und anständig reden, wie es sich gehört“* (BReg III,10f). Selbst den Lohn für ihre Arbeit dürfen die Brüder nicht einfordern, sondern demütig um das Notwendige bitten (vgl. BReg V,3f). Franziskus möchte also in keiner Situation Macht ausüben oder sein Recht mit Gewalt durchsetzen, sondern jedermann demütig untertan sein und damit den Anspruch des „Minderseins“ und der inneren Armut genügen.

Franziskus und seine Brüder wollen zu den Armen und Ausgestoßenen gezählt werden und nicht mehr zu den angesehenen Bürgern der Stadt. Davon zeugt der Name „Orden der Minderen Brüder“ (vgl. BrOrd 2), denn als „minores“ wurde zur Lebzeit des Heiligen jene soziale Klasse bezeichnet, die den „majores“, den reichen und mächtigen Bürgern untergeben waren: „Minores hießen alle, die in der jungen städtischen Gesellschaft nicht die ersten Plätze und oftmals überhaupt keinen Platz hatten“¹⁵⁴. Franziskus fordert seine Brüder auf *„sie müssen sich freuen, wenn sie mit gewöhnlichen und verachteten Leuten verkehren, mit Armen und Schwachen und Aussätzigen und Bettlern am Wege“* (NbReg IX, 2). Wenn es notwendig ist, sollen die Brüder wie die Armen um Almosen gehen und sich darum nicht schämen (vgl. NbReg IX,3f), denn das Betteln machte sie zu Außenseitern der Gesellschaft und sie konnten sich dadurch zu den Ausgestoßenen und Minderen zählen. I. Frank meint in diesem Zusammenhang: „Die Minderbrüder der franziskanischen Gemeinschaft des Anfangs suchten eine solche Rolle, als sie sich zur Existenzsicherung durch den Bettel neben der Arbeit entschieden. Damit fielen sie aus dem sozialen Leistungssystem der Zeit“¹⁵⁵.

Das Gesagte macht deutlich, dass zur Spiritualität des heiligen Franziskus neben dem Leben in äußerer Armut wesentlich die viel tiefer liegende innere Armut, die Demut gehört. Es ist der Verzicht auf jegliches Streben nach Geltung, Macht und Herrschaft und stellt damit ein Kontrastprogramm zur Ideologie der damaligen bürgerlichen Gesellschaft, aber auch unserer heutigen Leistungsgesellschaft mit dem Bestreben, der Größere zu sein. Der tiefer liegende Grund der inneren Armut in den menschlichen

¹⁵⁴ E. LECLERC, Franziskus von Assisi 69.

¹⁵⁵ I. FRANK, Franz von Assisi 149.

Beziehungen ist im Glauben darin begründet, dass alles Gute von Gott kommt und diesem zurückerstattet werden muss. Davon handelt der nächste Abschnitt.

4.1.2. Demut in der Beziehung des Menschen zu Gott

Die Haltung der Demut soll nach Franziskus nicht nur gegenüber den Mitmenschen, sondern auch gegenüber Gott eingenommen werden. Franziskus fordert seine Brüder auf, im Bewusstsein zu leben, dass alles Gute von Gott kommt, *„der ist die Fülle des Guten, alles Gute, das gesamte Gute, das wahre und höchste Gut, der allein gut ist (vgl. Lk 18,19)“* (NbReg XXIII,9). Somit dürfen die Brüder auch wegen ihrer eigenen guten Worte und Werke nicht selbstgefällig werden: *„Daher bitte ich in der Liebe, die Gott ist (vgl. 1Joh 4,16), alle meine Brüder, die predigen, beten, arbeiten, sowohl die Kleriker wie die Laien, dass sie danach trachten, sich in allem zu verdemütigen, sich nicht zu rühmen, weder selbstgefällig zu sein, noch innerlich sich zu erheben wegen guter Worte und Werke, überhaupt über gar nichts Gutes, das Gott bisweilen in ihnen und durch sie tut oder spricht und wirkt [...]. Und wir sollen fest überzeugt sein, dass nur Laster und Sünde zu uns gehören“* (NbReg XVII,5-7). Franziskus nennt das Gute Eigentum Gottes, das diesem durch *„Wort und Beispiel“* (Erm 7,4), das heißt durch Dank und Dienst am Nächsten zurückerstattet werden muss: *„Und alles Gute wollen wir dem Herrn, den erhabensten und höchsten Gott zurückerstatten und alles Gute als sein Eigentum anerkennen und ihm für alles Dank sagen, von dem alles Gute herkommt“* (NbReg XVII,17). Franziskus fordert seine Brüder auf: *„Behaltet darum nichts von euch für euch zurück, damit euch als Ganze aufnehme, der sich euch ganz hingibt!“* (BrOrd 29)

Der Glaube daran, dass alles Gute von Gott kommt, eröffnet ein neues Verständnis des Menschen als Geschöpf Gottes. Er trägt aber gleichzeitig auch eine eschatologische Dimension in sich: *„Lasst uns alle ,aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele, aus ganzer Gesinnung, aus aller Kraft (vgl. Mk 12,30) und Stärke, mit ganzem Verstand (vgl. Mk 12,33), mit allen Kräften‘ (vgl. Lk 10,27), mit ganzer Anstrengung, mit ganzer Zuneigung, mit unserem ganzen Inneren, mit allen Wünschen und mit aller Willenskraft ,Gott den Herrn‘ (Mk 12,30 par.) lieben, der uns allen den ganzen Leib, die ganze Seele und das ganze Leben geschenkt hat und schenkt, der uns erschaffen hat, erlöst hat und einzig durch sein Erbarmen retten wird (vgl. Tob 13,5), der uns Elenden und Armseligen, Üblen und Abscheulichen, Undankbaren und Bösen alles Gute erwiesen hat und erweist“* (NbReg XXIII,8). Franziskus ist also zutiefst davon überzeugt, dass der Mensch nichts aus sich selber hat, sondern alles von Gott in ungeschuldeter Liebe

erhält. Er ist von Gott geschaffen und wird von ihm ernährt (Almosen) und am Ende wird er den Menschen durch sein Erbarmen retten. So lässt sich mit E. Leclerc sagen: „Diese beglückende Sicherheit bringt die franziskanische Armut zum Singen, verwandelt sie in ein Lob- und Danklied. Weil der Poverello seiner Bedürftigkeit inne geworden ist, öffnet er sein Herz für die absolut ungeschuldete Liebe Gottes und damit für die im Evangelium besungene Freude über das ergangene Heil“¹⁵⁶.

4.1.3. Zusammenfassung

Welche zentrale Bedeutung das Thema Demut für Franziskus hat, zeigt allein schon die Benennung des Ordens als Mindere Brüder. Das Demutsverständnis des Franziskus von Assisi gehört zu jenen theologischen Ansätzen, welche besonderen Wert auf die biblischen Grundlagen der Demut legen und ihren Ausgangspunkt bei der Demut Gottes haben. Diese Demut Gottes manifestiert sich vor allem in dessen Menschwerdung, der Passion und in der täglichen Herablassung in der Eucharistie. Franziskus entwirft kein theoretisches Demutskonzept, sondern möchte dieser staunenswerten Demut Gottes mit seinen Brüdern radikal nachfolgen und jegliche Form von Hochmut, Stolz und Ichbezogenheit ablegen. Franziskus ist zutiefst davon überzeugt, dass der Mensch nichts aus sich selber hat, sondern alles Gute von Gott in ungeschuldeter Liebe erhält. Somit soll er für alle Dinge, die ihm gelingen, dankbar sein und nicht selbstgefällig werden. Zur Demut gehört auch der Verzicht auf Machtausübung und Herrschaft in den zwischenmenschlichen Beziehungen.

Die Demut wird somit zur Grundhaltung des Menschen für sein Zusammenleben mit den Mitmenschen und seine Haltung gegenüber Gott. Sie macht Beziehung möglich und hält den Blick für das Wesentliche offen, denn Hochmut und Ichbezogenheit schaffen Distanz und Konkurrenz, Demut hingegen Offenheit, Nähe und Vertrauen.

¹⁵⁶ E. LECLERC, Franziskus von Assisi 79.

4.2. Demut in der gegenwärtigen theologischen Reflexion

4.2.1. Bibeltheologischer Überblick

Wie in der antiken Umwelt ist Demut vor allem in den frühen Texten des Alten Testaments mehrheitlich negativ besetzt. Demut ist nichts Erstrebenswertes, sondern als demütig werden jene Menschen bezeichnet, die arm sind oder unterdrückt werden. Diejenigen, welche die Gesetze Jahwes halten, dürfen allerdings mit seiner Hilfe rechnen. Erst in exilisch-nachexilischen Texten bekommt der Begriff Demut einen positiven Bedeutungsinhalt und wird zu einer Grundhaltung alttestamentlicher Frömmigkeit, welche das rechte Verhalten vor Gott und zu den Menschen umfasst¹⁵⁷. Im Neuen Testament kommt im Begriff Demut der Kontrast der mit Jesus Christus angebrochenen neuen Wirklichkeit im Vergleich zum Status quo der etablierten religiösen und weltlichen Ordnung voll zum Ausdruck. Der nachexilische Gedanke, dass Gott die Niedrigen erwählt und Demut damit erstrebt werden kann, wird aufgenommen und vertieft. Es gibt eine klare Unzufriedenheit mit der herrschenden weltlichen und religiösen Ordnung und die Hoffnung auf Veränderung dieser Situation durch Gottes Eingreifen. Unter Aufnahme alttestamentlicher Deutungsmuster wird ein realer gesellschaftlicher Statustausch erwartet. Diese Wandlung geschieht dadurch, dass Gott die Niedrigen erwählt und erhöht. In den paulinischen Briefen werden die Christen dazu aufgefordert, der Demut Jesu Christi nachzufolgen. Im Brief an die Philipper heißt es: „In Demut schätze einer den anderen höher ein als sich selbst. Jeder achte nicht nur auf das eigene Wohl, sondern auch auf das der anderen.“ (Phil 2,3b-4). Vor allem innerhalb der Gemeinde sollen gegenseitige Liebe, Wertschätzung, Wohlwollen und Vergebung gelebt werden und die Christen sich mit Erbarmen, Güte, Demut, Milde und Geduld bekleiden (vgl. Kol 3,12). Es soll auch keinen innergemeindlichen Vorrang aufgrund von Ämtern geben. Der Ermöglichungsgrund der Freiheit zur Demut ist nach E. Zemmrich die Gemeinschaft mit dem niedrigen Christus, denn sie verheißt auch Teilhabe an seiner Erhöhung.¹⁵⁸ Dem Hilflösen ist Gottes Hilfe gewiss (2 Kor 7,5-7) und wer sich selbst erniedrigt, wird von Gott erhöht (Mt 23,12; Lk 18,14). Eine

¹⁵⁷ vgl. P. DESELAERS, Art.: Demut. Biblisch, in: LThK III, ³1995, 89f.

¹⁵⁸ vgl. E. ZEMMRICH, Demut 407.

Existenz entgegen der weltlichen Bedrückungs- und Verdrängungslogik ist gefragt.¹⁵⁹ Demut wird also im Neuen Testament als Bedingung für ein der göttlichen Wirklichkeit entsprechendes Leben gesehen. Jesus setzt dem Streben nach Macht und Herrschaft den Anspruch einer souveränen Friedfertigkeit und Demut entgegen. Sie lebt in konkreter Zuwendung zum Nächsten für eine Gott entsprechende Wirklichkeit.¹⁶⁰

4.2.2. Neues Wertesystem

Mit der Sendung Jesu beginnt eine neue Zeit, eine neue Wirklichkeit, in der der Status eines Menschen vom Gottesbezug her bestimmt wird und anerkannte soziale Bewertungsmuster provozierend in Frage gestellt werden.¹⁶¹ Das neue Wertesystem orientiert sich nicht am menschlichen Streben nach Macht und Reichtum. Das wird vor allem an Jesus Christus und seinem Wirken aufgezeigt. Er war, wie im Philipperhymnus (Phil 2,6-11) bezeugt, Gott gleich, hielt aber nicht daran fest, sondern entäußerte und erniedrigte sich bis zum Tod am Kreuz. Demut offenbart sich so für E. Przywara als das innerste Geheimnis der Menschwerdung: „dass die Göttliche Glorie in der souveränen Freiheit der Göttlichen Majestät steht, sie preiszugeben ins ‚Nichts und Umsonst‘ einer ‚Hörigkeit‘ unter Menschen, und unter Menschen als Henker zu schmachvollster Hinrichtung.“¹⁶² In seiner Erniedrigung wird Jesus Christus zum Inbegriff der Rettung aller Erniedrigten und Wirklichkeit des neuen Menschen.¹⁶³

Die Demut Jesu zeigt sich aber nach L. Gilen nicht nur in seiner Menschwerdung und Passion. Er hat sie sein ganzes Leben hindurch, in aller Armut und persönlichen Anspruchslosigkeit geübt: „Demütig ist Christus in der Verborgenheit und Armut von Nazareth; im öffentlichen Leben, da er in seiner Messiaswürde nicht anerkannt und geehrt, sondern von dem Großteil des Volkes und von der Führungsschicht abgelehnt, mit Geringschätzung und Zurücksetzung behandelt (vgl. Lk 7,44-47) und bekämpft wurde; im Leiden und Sterben, da er verspottet und verhöhnt wurde“¹⁶⁴.

Vom Stellenwert der Demut in Jesu Wirken zeugen aber auch seine Predigten und Handlungen. Jesus ist nicht gekommen, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen (Mk 10,45) und gibt dafür in der Fußwaschung (Joh 13,1-20) ein Beispiel. Er fordert

¹⁵⁹ vgl. E. ZEMMRICH, Demut 403f.

¹⁶⁰ vgl. E. ZEMMRICH, Demut 407.

¹⁶¹ E. ZEMMRICH, Demut 387.

¹⁶² E. PRZYWARA, Demut, Geduld, Liebe 15.

¹⁶³ P. DESELAERS, Art.: Demut. Biblisch, in: LThK III, ³1995, 89f.

¹⁶⁴ L. GILEN, Zur Psychologie der religiösen Persönlichkeit 75.

seine Jünger auf, sich nicht selbst zu erheben, sondern immer den geringsten Platz einzunehmen (Lk 14,7-11) und den anderen zu dienen (Lk, 22,26). Als Vorbild präsentiert er seinen Jüngern ein Kind und ermahnt sie zu einer Neuorientierung, um so zu werden, wie die Kinder. Demut meint somit eine innere Haltung freiwilliger, verinnerlichter Niedrigkeit, die das Leben als gottvertrauende Friedfertigkeit prägt und sich praktisch in der wohlwollenden, konkreten Hinwendung zum Nächsten zeigt.¹⁶⁵

Am Beispiel der Selbstgerechtigkeit der Pharisäer warnt Jesus hingegen vor falscher Demut und setzt deren Selbsterhöhung aufgrund religiöser Leistung das Beispiel des demütigen Zöllners entgegen, der seine Schuld bekennt (Lk 18,9-14). Das Eingeständnis des Zöllners gesündigt zu haben und seine Reue sowie der Ausdruck seiner Angewiesenheit auf Gottes Gnade werden in diesem Gleichnis als Selbsterniedrigung und Umkehr verstanden. Hingegen kritisiert Jesus die Überheblichkeit der religiösen Elite, die die anderen verachtet.

4.2.3. Eckhard Zemmrich: Demut als Schlüsselgröße

Ein modernes Demutsverständnis entwickelt der evangelische Theologe E. Zemmrich. Er sieht Demut als Schlüsselgröße für Verständnis und Vollzug der geistlichen Grundgrößen Glaube, Liebe und Hoffnung.¹⁶⁶ Seiner Ansicht nach ist eine Aufgabe der Theologie die Weltwirklichkeit und die im Glauben erkannte göttliche Wirklichkeit in einer Wirklichkeitsdeutung zu verbinden und ihren wechselseitigen Bezug darzustellen. Demut kann in solch einem, wie er es nennt theologischen Realismus „zur Wahrnehmung der eigenen Unfähigkeit zur Beziehung, zur Wahrnehmung der Sünde als dem Menschen in seiner selbstgestalteten Wirklichkeit ureigene, ‚nichtende‘, ontologische Perversion“¹⁶⁷ führen. Andererseits vermag diese Glaubensdemut auch dem in der Inkarnation zum Ausdruck kommenden Mut Gottes zur Niedrigkeit zu folgen. Gott ist aber auch Vorbild in der Liebesdemut, indem er, der Liebe zu den Menschen wegen, sein Gottsein aufgibt, sich herablässt und selbst Mensch wird. Der Mensch folgt dieser Liebesdemut anderen Menschen gegenüber durch eine gewisse Selbstvergessenheit um des anderen willen, da der Sorge um das Wohl des anderen eine Sorglosigkeit um das eigene Wohl entspricht. Neben der Selbsterkenntnis in der Glaubensdemut und der Selbstvergessenheit in der Liebesdemut spricht E. Zemmrich von der

¹⁶⁵ vgl. E. ZEMMRICH, Demut 381.

¹⁶⁶ vgl. E. ZEMMRICH, Demut 440.

¹⁶⁷ E. ZEMMRICH, Demut 442.

Selbstrelativierung in der Hoffnungsdemut. Den Bezugsrahmen für die Hoffnungsdemut bildet die Kirche Jesu Christi, in der die Gemeinschaft, die sich im Eschaton vollenden wird, jetzt schon anfanghaft erlebbar und wirklich ist. Die Demut bewahrt in dieser Gemeinschaft vor der „Aufgabe der Individualität ebenso wie vor deren Übersteigerung in der Illusion der Identität von Individualität und Überindividualität“ und ist somit Voraussetzung für ein gelingendes Leben in der Gemeinschaft.

4.2.4. Anselm Grün: der Weg der Demut

Anselm Grün sieht im Anschluss an das 7. Kapitel der Regel des heiligen Benedikts das Ziel der Demut nicht „die Demütigung des Menschen, sondern seine Erhöhung, seine Verwandlung durch den Geist Gottes, der ihn ganz und gar durchdringt, und die Lust an dieser neuen Qualität seines Lebens.“¹⁶⁸ Es ist also ein geistliches Ziel und nicht ein moralisches: „Es geht nicht um eine Tugend, sondern es geht um die Befähigung zur Kontemplation, um das reine Gebet, in dem wir mit Gott eins werden dürfen.“¹⁶⁹ Der Weg der Demut ist der Abstieg in die eigene Wirklichkeit, in die Abgründe seines Unbewussten, und in die Ohnmacht seines eigenen Strebens. „Wer in Berührung kommt mit seiner Menschlichkeit und Erdhaftigkeit, der steigt empor zu Gott.“¹⁷⁰ Dieser Weg führt letztlich von der Erniedrigung zur Liebe Gottes, die uns erhöht und an sich zieht: „Es ist ein Weg zum Leben, zum Einswerden mit Gott, zur Freiheit in und durch Gott und zur Liebe, die der Heilige Geist selbst in uns bewirkt.“¹⁷¹ Damit ist es aber auch ein Weg zum Mitmenschen, denn „wer seiner eigenen Menschlichkeit begegnet ist, dem ist nichts Menschliches fremd. Er ist ausgesöhnt mit allem Menschlichen, das ihm begegnet, gerade auch mit dem Schwachen und Kranken, mit dem Unvollkommenen und Gescheiterten. Er sieht alles umfassen vom milden Blick Gottes, von der barmherzigen Sicht Jesu“¹⁷².

4.2.5. Resümee

Wie bei Franziskus von Assisi haben auch die dargelegten zeitgenössischen Ansätze zur Demut ihren Ausgangspunkt bei der Demut Gottes, die sich vor allem in der Menschwerdung und der Passion manifestiert. Franziskus möchte mit seinen Brüdern

¹⁶⁸ A. GRÜN, Benedikt von Nursia 46.

¹⁶⁹ A. GRÜN, Benedikt von Nursia 74.

¹⁷⁰ A. GRÜN, Benedikt von Nursia 47.

¹⁷¹ A. GRÜN, Benedikt von Nursia 76.

¹⁷² A. GRÜN, Benedikt von Nursia 76.

dieser Demut Gottes nachfolgen und jegliche Form von Hochmut, Stolz und Ichbezogenheit ablegen sowie auf Machtausübung und Herrschaft in den zwischenmenschlichen Beziehungen verzichten. Er ist davon überzeugt, dass der Mensch nichts aus sich selbst hat, sondern alles von Gott erhält. Das erfüllt Franziskus mit großer Dankbarkeit und Freude über das Wirken Gottes. Im Leben und Handeln Jesu zeigt sich ein neues Wertesystem, in dem nicht Macht, Herrschaft und Reichtum zählen, sondern Barmherzigkeit, Friedfertigkeit und Fürsorge. In Demut schätze einer den anderen höher ein als sich selbst und bringe ihm so Wertschätzung und Wohlwollen entgegen. Im Mut, seine eigene Begrenztheit wahrzunehmen und in Demut anzunehmen wird der Mensch offen für die Beziehung zu den Mitmenschen und zu Gott.

5. Gehorsam

Der Begriff Gehorsam kommt in den Schriften des Franziskus von Assisi häufig vor und spielt in der Spiritualität des Heiligen eine wichtige Rolle. Heute ist dieser Begriff problematisch und wie A. Rotzetter meint, negativ besetzt: „Nun ist aber Gehorsam ein oft missbrauchtes und missverständliches Wort. Es fehlt im Vokabular des modernen Menschen, und wenn es doch aufscheint, dann werden die Kräfte der Abwehr freigesetzt“¹⁷³. Gerade deshalb ist es bei der Auseinandersetzung mit der Spiritualität des heiligen Franziskus unumgänglich, diesen Begriff genau zu behandeln.

5.1. Gehorsam in der Spiritualität des heiligen Franziskus

In den Schriften des heiligen Franziskus von Assisi lässt sich eine Entwicklung von einer sehr freien zu einer sehr strengen Gehorsamsauffassung feststellen. Diese Wandlung ist auf Vorkommnisse innerhalb der jungen Bruderschaft und auf die enttäuschenden Erfahrungen, die Franziskus aufgrund des raschen Anwachsens des Ordens machen musste, zurückzuführen. So legt Franziskus im Brief an Bruder Leo noch eine sehr freie Auffassung vom Gehorsam dar: *„Auf welche Weise auch immer es dir besser erscheint, Gott, dem Herrn, zu gefallen und seinen Fußspuren und seiner Armut zu folgen, so tut es mit dem Segen Gottes, des Herrn, und mit dem Gehorsam gegen mich“* (BrLeo 3). Franziskus vertraut hier auf das Gespür seines Bruders für das, was im Sinne Gottes ist. Auch in den beiden Lebensregeln lässt Franziskus hinsichtlich des Gehorsams viel Interpretationsspielraum, wenn er bei der Gehorsamsaufforderung gegenüber den Oberen des Ordens immer wieder Einschränkungen macht: *„Daher gebiete ich ihnen streng, dass sie ihren Ministern in allem gehorchen, was sie zu halten dem Herrn versprochen haben und was nicht ihrer Seele und unserer Regel zuwider ist“* (BReg 10,3). Wie L. Hardick und E. Grau schildern, wurde dieser Interpretationsspielraum im Bezug auf das, was gegen „ihre Seele“ ist, immer wieder missbraucht: *„Einzelne Brüder machten unter dem Vorwand, besser zu wissen, was ,gegen die Regel und die Seele‘ ist, von der Freiheit der Regel Gebrauch und entzogen sich dem Gehorsam derart, dass sie sich von den Oberen und wohl auch von den*

¹⁷³ A. ROTZETTER, Franz von Assisi 70.

anderen Brüdern trennten und ein Leben nach eigenem Gutdünken führten“¹⁷⁴ Franziskus erkennt dieses Problem und spricht von Brüdern, die „ungebunden umherschweifen und sich um die Zucht der Regel nicht kümmern“ (BrOrd 45). Diese Erfahrung ist für Franziskus sehr schmerzlich und er sieht sich gezwungen, die Gehorsamsauffassung immer schärfer zu formulieren, bis „vom ursprünglichen Idealismus der ersten Zeit und von der echten christlichen Freiheit nur noch wenig zu spüren ist“¹⁷⁵. Im Testament heißt es nämlich: „*Und fest will ich dem Generalminister dieser Bruderschaft gehorchen oder sonst dem Guardian, den er mir nach seinem Willen gibt. Und ich will in seinen Händen sein wie ein Gefangener derart, dass ich nicht gehen noch handeln kann wider den Gehorsam und seinen Willen, weil er mein Herr ist. [...] Und alle anderen Brüder sollen gehalten sein, ebenso ihren Guardianen zu gehorchen*“ (Test 27-28.30).

Die unterschiedliche Formulierung des Gehorsamsgebotes in den Schriften des Heiligen ist also auf die geschichtliche Entwicklung der jungen Bruderschaft zurückzuführen. Für die Spiritualität des Franziskus ist aber vor allem die inhaltliche Ausgestaltung des Gehorsamsbegriffes entscheidend. Er fordert von seinen Brüdern Gehorsam gegenüber den Mitbrüdern, der Kirche, aber vor allem gegenüber der Regel, die er für ein Leben nach dem Evangelium formuliert hat.

5.1.1. Gehorsam gegenüber der Regel

Der Gehorsam gegenüber der Lebensregel des Ordens ist die erste und wichtigste Form franziskanischen Gehorsams und für alle Brüder gleich. In der Regel ist alles zusammengefasst, was Franziskus für ein Leben nach dem Evangelium für wichtig erachtet. Die Autorität der Regel ergibt sich somit aus der Autorität des Evangeliums und damit letztlich aus der Autorität Gottes. Was als Gottes Wille erkannt wird, das beansprucht den Gehorsam des Bruders. Wie wichtig das Franziskus war, ist aus der nicht bullierten Regel abzuleiten: „*Und wenn sie ausgeharrt haben in den Geboten des Herrn, die sie um des heiligen Evangeliums und ihres eigenen Lebens willen versprochen haben, sollen sie wissen, dass sie im wahren Gehorsam verweilen und vom Herrn gesegnet sind*“ (NbReg 5, 17). Wer nach den Geboten des Herrn lebt, bleibt im Gehorsam und umgekehrt.

¹⁷⁴ L. HARDICK/E. GRAU, Die Schriften des heiligen Franziskus von Assisi 36.

¹⁷⁵ L. HARDICK/E. GRAU, Die Schriften des heiligen Franziskus von Assisi 37.

Welche zentrale Rolle der Gehorsam in der Spiritualität des heiligen Franziskus spielt, zeigt die Tatsache, dass die Aufnahme neuer Brüder in den Orden durch die Aufnahme in ein Gehorsamsverhältnis erfolgt und zwar durch das Versprechen nach dem Evangelium und der Ordensregel zu leben: *„Ist aber das Probejahr beendet, sollen sie zum Gehorsam angenommen werden, indem sie versprechen, dieses Leben und diese Regel immer zu befolgen“* (BReg 2,11). Der Inhalt der Profess ist also nach dem heiligen Evangelium zu leben; der Weg dazu ist die Befolgung der Regel. Der Gehorsam ist das Band, das die Brüder innerhalb der Gemeinschaft verbindet und den Einzelnen vor Verirrung schützen soll.

In der Regeltreue geht es Franziskus keinesfalls um die buchstabengetreue Einhaltung von Geboten und Verboten, sondern um die Wahrung einer Lebensweise, nämlich dem Leben nach dem Evangelium. Somit bleibt es für Franziskus wesentlich, immer auf den persönlichen Ruf Gottes zu hören. Wie L. Hardick und E. Grau ausführen, ist der Heilige selbst dafür das beste Beispiel: *„Franziskus wusste sich von Gott unmittelbar zum Leben nach dem Evangelium berufen, zu einem apostolischen Leben. Er liebte diesen Ruf Gottes und folgte ihm in sich selbst vergessendem Gehorsam.“*¹⁷⁶ Dieses Wirken und diese Führung Gottes erkennt Franziskus auch im Leben der Brüder. Sie sollen auf den Willen Gottes im eigenen Leben achten und gerade darauf ihren Gehorsam richten. So ermutigt er Bruder Leo, sich so zu entscheiden, wie es ihm besser erscheint, Gott dem Herrn zu gefallen (vgl. BrLeo 3). Auch diejenigen, welche dem Orden beitreten wollen, sollen ihren Besitz an die Armen verteilen und zwar so, wie es *„der Herr ihnen eingeben mag“* (BReg 2, 7).

Franziskanische Spiritualität deutet Gehorsam auch als Verzicht auf den eigenen Willen, um sich ganz dem Leben nach dem Evangelium hinzugeben: *„Die Brüder aber, die Untergebene sind, sollen beherzigen, dass sie um Gottes willen dem eigenen Willen entsagt haben. Daher gebiete ich ihnen streng, dass sie ihren Ministern in allem gehorchen, was sie zu halten dem Herrn versprochen haben und was nicht ihrer Seele und der Regel zuwider ist“* (BReg 10,2-3). Nach J. Garrido bestimmt das Prinzip des Gehorsams den ganzen Menschen. *„Wenn dem nicht so wäre, dann wäre der Gehorsam keine Berufung, sondern bloß eine Frage des Rechts“*¹⁷⁷. Im Extremfall kann Gehorsam so zur radikalen Selbstentäußerung werden: *„Der heilige Gehorsam macht alles*

¹⁷⁶ L. HARDICK/E. GRAU, Die Schriften des heiligen Franziskus von Assisi 282.

¹⁷⁷ J. GARRIDO, Die Lebensregel des Franz von Assisi 259.

leibliche und fleischliche Verlangen zuschanden und hält seinen Leib abgetötet, damit er dem Geiste gehorche und seinem Bruder gehorche“ (GrTug 14-15). Nach A. Rotzetter geht es Franziskus dabei um eine Gehorsamstat, „in der das eigenmächtige, egozentrische Wollen nicht zum Zug kommt, sondern die ‚göttliche Eingebung‘ zur Dynamik des Menschen wird“¹⁷⁸. Ein Beispiel dafür wäre die Treue zum eigenen Versprechen bei der Profess auch in schwierigen Situationen sowie das Ertragen von Not und Verfolgung. Als einer der Minister seines Amtes müde wird und in die Einsiedelei flüchten möchte, weil seine Brüder ihn schmähen, ermutigt ihn Franziskus auszuharren, den Brüdern Erbarmen zu erweisen und durch sein Beispiel wieder zum Herrn zu führen: *„Alles, was dich hindert, Gott den Herrn zu lieben, und wer immer dir Schwierigkeiten machen mag, entweder Brüder oder andere, auch wenn sie dich schlagen sollten, alles musst du für Gnade halten. Und also sollst du verlangen und nicht anders. Und dies gelte dir um des wahren Gehorsams willen gegen Gott den Herrn und gegen mich; denn ich weiß sicher, dass dies der wahre Gehorsam ist“ (BrMin 2-4).* Vorbild für diesen Gehorsam trotz Bedrängnis ist für Franziskus Jesus Christus: *„Er legte aber seinen Willen in den Willen des Vaters und sprach: ‚Vater, es geschehe dein Wille; nicht wie ich will, sondern wie du‘ (Mt 26,26-27)“ (BrGl II, 10).* Diesen Gehorsam gegenüber dem Vater verwirklichte Jesus bis in den Tod: *„denn unser Herr Jesus Christus hat sein Leben hingegeben, um den Gehorsam gegen seinen heiligsten Vater nicht zu verwirken“ (BrOrd 46).*

A. Rotzetter leitet den franziskanischen Gehorsamsbegriff vom Hören ab und sieht den Christen zunächst als Hörer und Zuhörer, der im Hören auf die anderen die eigentliche Freiheit erfährt und verwirklicht: „Gewiss ist dieses Zuhören zunächst gleichbedeutend mit Kontemplation und bezieht sich in erster Linie auf die Heilige Schrift, bzw. auf Gott, der sich in Jesus Christus durch diese Schrift bezeugt. Aber ebenso bezieht sich dieses Hören auf den Mitbruder, die Gemeinschaft, auf die Kirche, auf die verschiedensten Situationen, ja selbst auf die stumme Kreatur, wie Franziskus einmal sagt. Auf alles und auf jeden gilt es hinzuhören, ob sich darin der Wille Gottes kundtue“¹⁷⁹.

¹⁷⁸ A. ROTZETTER, Franz von Assisi 71.

¹⁷⁹ A. ROTZETTER, Franz von Assisi, 72.

5.1.2. Gehorsam gegenüber Mitbrüdern

Die Gemeinschaft ist für Franziskus und seine Brüder von größter Bedeutung, „weil nur im Hören echtes Leben möglich ist“¹⁸⁰. Es handelt sich dabei um ein gegenseitiges Hören und Gehorchen: *„Durch die Liebe des Geistes sollen sie einander freiwillig dienen und gehorchen (vgl. Gal 5,13). Das ist [...] der wahre und sichere Gehorsam unseres Herrn Jesus Christus“* (Fragm. II, 7; vgl. NbReg 5, 14b-15).

Die Untergebenen sollen den Oberen gehorchen *„in den Dingen, welche das Heil der Seele angehen und unserem Leben nicht zuwider sind“* (NbReg 4,3). Mit dieser Einschränkung, also innerhalb den Grenzen der Lebensregel sollen die Brüder den Gehorsam gegenüber dem Oberen radikal leben, auch wenn sie für sich vielleicht einen besseren Weg sehen würden: *„Und wenn der Untergebene einmal etwas sieht, was für seine Seele besser und nützlicher ist als das, was der Obere befiehlt, so soll er das seine freiwillig Gott zum Opfer bringen; was aber vom Oberen kommt, soll er tatkräftig zu erfüllen trachten. Denn das ist der von der Liebe getragene Gehorsam (vgl. 1 Petr 1,22), weil er Gott und dem nächsten Genüge leistet“* (Erm 3,5-6).

Weil dieser Gehorsam gegen den Oberen für Franziskus so wichtig ist, findet er für die ungehorsamen Brüder ungewöhnlich harte Worte: *„Es gibt nämlich viele Ordensleute, die unter dem Vorwand, etwas Besseres zu sehen, als das, was ihre Oberen ihnen befehlen, rückwärts schauen (vgl. Lk 9,62) und zum ‚Auswurf‘ des eigenen Willens zurückkehren (vgl. Spr 26,11; 2 Petr 2,22). Diese sind Mörder und bewirken wegen ihrer bösen Beispiele, dass viele Seelen verloren gehen“* (Erm 3,10-11).

Der Gehorsam gegenüber den Oberen hat aber eine klare Grenze, nämlich dort, wo er dem Willen Gottes widerspricht: *„Kein Mensch soll kraft des Gehorsams verpflichtet sein, jemanden in einer Sache zu gehorchen, wo eine Schuld oder Sünde begangen wird“* (BrGl II, 41). Franziskus geht sogar noch weiter: *„Wenn aber der Obere [dem Untergebenen] etwas gegen seine Seele befehlen würde, so darf er ihm zwar nicht gehorchen, soll ihn aber nicht verlassen. Und wenn er deswegen von einigen verfolgt würde, soll er sie um Gottes Willen noch mehr lieben. Denn wer eher Verfolgung erträgt, als dass er von seinen Brüdern getrennt werden wollte, der verharnt wahrlich im vollkommenen Gehorsam, weil er ‚sein Leben einsetzt‘ (vgl. Joh 15,13) für seine Brüder“* (Erm 3, 7-9).

¹⁸⁰ A. ROTZETTER, Franz von Assisi 73.

Eine weitere Einschränkung der Gehorsamspflicht bezieht sich auf das Verhältnis der Geschlechter: *„Auf keinen Fall darf eine Frau von einem Bruder in ein Gehorsamsverhältnis aufgenommen werden, sondern nachdem ihr ein geistlicher Rat erteilt worden ist, mag sie Buße tun, wo sie will“* (NbReg, 12,4). Franziskus wünscht demnach, dass seine Brüder den Oberen gehorchen, sofern dabei nicht eine Schuld begangen oder die Regel verletzt wird. Umgekehrt sollen die Minister den Untergebenen untertänig sein: *„Die Minister aber sollen sie liebevoll und gütig aufnehmen und ihnen mit so großer Herzlichkeit begegnen, dass sie mit ihnen reden und tun können wie Herrn mit ihren Knechten. Denn so soll es sein, dass die Minister die Knechte aller Brüder sind“*. Gehorsam steht bei Franziskus also in engem Zusammenhang mit dem „Mindersein“. In der Brudergemeinschaft soll es keine Machthaber und Herrscher geben (vgl. NbReg 5,9), sondern Hörer und Diener. Jeder soll der Diener und Untergebene des jeweils anderen sein. Wie L. Hardick und E. Grau ausführen sieht Franziskus nämlich im Mitmenschen den Herrn Jesus: *„Darum soll der Obere in seinen Untergebenen Christus, den Herrn sehen, ihnen dementsprechend begegnen und zu dienen bereit sein, wie umgekehrt der Untergebene im Oberen den Herrn Jesus Christus erblickt und ihm zu dienen, zu gehorchen bereit sein muss“*¹⁸¹. Der Ordensgehorsam ist für Franziskus die Einbruchsstelle für den Herrn in das Zusammenleben der Brüder und in deren Zusammenleben mit den Menschen. Aus diesem Grund soll der eine auf den anderen hören¹⁸².

In ihrer Beziehung zu den Untergebenen kommt den Ministern eine große Verantwortung zu, da sie das Leben der Brüder entscheidend beeinflussen. Franziskus greift in der Benennung der Oberen ein neutestamentliches Motiv auf, nämlich das des wachenden Hirten (= Guardian)¹⁸³. So müssen sie den neuen Mitgliedern den Ort ihres künftigen Lebens in einer bestimmten Niederlassung des Ordens zuweisen (vgl. NbReg 4,2) und denen, die sie für fähig erachten, den Predigtdienst oder die Mission erlauben (vgl. BReg 9,2;12,1-2). Die Minister sollen immer bedenken, *„dass ihnen die Sorge für die Seelen der Brüder anvertraut ist“* (NbReg 4,6b) und sich in brüderlicher Liebe um sie kümmern. Es ist ihre Aufgabe die Untergebenen häufig aufzusuchen und wenn es sein muss, in Demut und Liebe zurechtzuweisen (vgl. BReg 10,1). Bei Zweifel oder Unsicherheiten im Leben nach dem Evangelium sollen die Minister sich väterlich um

¹⁸¹ L. HARDICK/E. GRAU, Die Schriften des heiligen Franziskus von Assisi 287.

¹⁸² vgl. L. HARDICK/E. GRAU, Die Schriften des heiligen Franziskus von Assisi 288.

¹⁸³ vgl. BrMin 12.14; BrOrd 47; Test 27.30.

die Brüder kümmern: „Wenn Brüder, an welchen Orten auch immer sie sind, unser Leben nicht beobachten können, sollen sie, so schnell sie können, zu ihrem Minister Zuflucht nehmen und ihm dies mitteilen. Der Minister bemühe sich, so für sie zu sorgen, wie er selbst wünschte, dass ihm geschähe, wenn er in einer ganz ähnlichen Lage wäre“ (NbReg 5,1-2). Macht sich ein Bruder schuldig, so soll der Minister ihm Barmherzigkeit, Geduld und Unterstützung zuteil werden lassen (vgl. BrGl II, 43-44).

Den Ministern kommt also im Bezug auf ihre Untergebenen eine große Verantwortung zu. Franziskus will, dass sie sich dessen stets bewusst sind: „Und sollte etwas [gemeint ist einer der Brüder] von diesen durch ihre Schuld und durch ihr schlechtes Beispiel verloren gehen, so werden sie am Tag des Gerichtes Rechenschaft ablegen müssen (vgl. Mt 12,36) vor dem Herrn Jesus Christus“ (NbReg 4,6c). Sollte aber dennoch ein Fehler passieren, sollen auch die Untergebenen mit den Oberen Erbarmen haben (vgl. Erm 3, 7-9).

Franziskus ermutigt die Brüder, ihre Minister zu prüfen und etwaiges Fehlverhalten dem Generalminister zu melden: „Jedoch sollen alle Brüder, die den Ministern und Dienern unterstellt sind, mit verständiger Sorgfalt auf das achten, was die Minister und Diener tun. Und wenn sie sehen, dass einer von ihnen fleischlich wandelt und nicht geistlich, wie es der Rechtheit unseres Lebens entspricht, und er sich nach der dritten Ermahnung nicht bessert, dann sollen sie, ohne sich durch irgendeinen Widerspruch davon abbringen zu lassen, auf dem Pfingstkapitel dem Minister und Diener der gesamten Bruderschaft Bericht erstatten“ (NbReg 5,3b-4). Die Autorität der Minister ist also eine verantwortete.

Franziskus selbst ist bemüht, aus seiner Autorität kein Machtinstrument zu machen und nimmt in der Entwicklung des Ordens aus Demut viel hin, was nicht seinem Ideal entspricht. Dort, wo er das Fundament des Ordens gefährdet sieht, greift er in aller Strenge ein. Dies betrifft beispielsweise die Lebensregel: „Und von Seiten Gottes, des Allmächtigen, und des Papstes und im Gehorsam gebiete ich, Bruder Franziskus, streng, und befehle, dass niemand von dem, was in dieser Lebensordnung geschrieben ist, etwas streiche oder ihr etwas weiteres schriftlich hinzufüge (Dt 4,2; 12,32), sowie auch, dass die Brüder keine andere Regel haben sollen“ (NbReg XXIV, 4). Auch der Verzicht auf jegliche Art von Privilegien ist Franziskus von so großer Bedeutung, dass er strengen Gehorsam fordert, weil andernfalls das Mindersein hintergangen wird: „Ich befehle streng im Gehorsam allen Brüdern, wo immer sie auch sind, dass sie nicht wagen sollen, irgendeinen Brief bei der römischen Kurie zu erbitten, weder durch sich

noch durch irgendeine Mittelsperson, weder für eine Kirche noch wegen irgend eines Ortes, weder unter dem Vorwand der Predigt noch wegen leiblicher Verfolgung“ (Test 25). Zornig und ungehalten wird Franziskus dort, wo er das Gebet und die Kirchlichkeit gefährdet sieht: *„Und sollten sich solche finden, dass sie das Offizium nicht der Regel gemäß hielten und auf andere Weise verändern wollten oder nicht katholisch wären – alle Brüder, wo immer sie sind, sollen im Gehorsam gehalten sein, einen solchen, wo immer sie ihn finden, dem nächsten Kustos jenes Ortes, wo sie ihn gefunden haben, vorzuführen. Und der Kustos sei streng im Gehorsam verpflichtet, ihn bei Tag und bei Nacht wie einen Gefangenen scharf zu bewachen, so dass er seinen Händen nicht entrissen werden kann, bis er ihn in eigener Person den Händen seines Ministers übergibt“* (Test 31-32). Mit A. Rotzetter kann hier gesagt werden: *„Der Zorn spricht anders als die Gelassenheit“*¹⁸⁴. Dennoch wird deutlich wie wichtig Franziskus die Kirchlichkeit seines Ordens war.

5.1.3. Gehorsam gegenüber der Kirche

Franziskus will seine Bruderschaft im Raum der katholischen Kirche aufbauen und gelobt deren Amtsträgern gegenüber Gehorsam: *„Bruder Franziskus verspricht Gehorsam und Ehrerbietung dem Herrn Papst Honorius und seinen rechtmäßigen Nachfolgern sowie der Römischen Kirche. Und die anderen Brüder sollen verpflichtet sein, dem Bruder Franziskus und dessen Nachfolger zu gehorchen“* (BReg I,2f). Wie Anton Rotzetter betont, möchte er *„innerhalb der katholischen Kirche dienen, in den Raum der Großkirche hinein sein neues Leben zur Entfaltung bringen, das Evangelium mit allen Konsequenzen in sie hinein integrieren“*¹⁸⁵. Als Schutz der Orthodoxie seines Ordens, lässt er um einen Kardinal bitten: *„Außerdem befehle ich den Ministern im Gehorsam, vom Herrn Papst einen aus den Kardinälen der heiligen Römischen Kirche zu erbitten, der diese Bruderschaft lenke, in Schutz und in Zucht nehme, auf dass wir allezeit den Füßen dieser heiligen Kirchen untertan und unterworfen, feststehend im katholischen Glauben (vgl. Kol 1,23), die Armut und Demut und das heilige Evangelium unseres Herrn Jesus Christus beobachten, was wir fest versprochen haben“* (BReg XII, 3-4). Damit distanziert sich Franziskus grundlegend von den kirchenkritischen und kirchenfeindlichen häretischen Bewegungen seiner Zeit.

¹⁸⁴ A. ROTZETTER, Franz von Assisi 74.

¹⁸⁵ A. ROTZETTER, Franz von Assisi 116.

Die Brüder sollen aber nicht nur gegenüber der Kirche als Institution Gehorsam zeigen, sondern auch gegenüber jedem einzelnen Priester: *„Und alle Kleriker und alle Ordensleute sollen wir als Herrn betrachten in den Dingen, die das Heil der Seele angehen und nicht von unserem Orden abweichen. Und ihrer Weihe und ihrem Amt und Dienst wollen wir im Herrn Ehrfurcht erweisen“* (NbReg XIX,3). Das Modell des Gehorsams gegenüber der kirchlichen Hierarchie ist also, wie J. Garrido betont, ein typisch sakrales: *„Der Papst, die Bischöfe und Kleriker sind die ‚Herren‘; sie sind würdig, Gehorsam und vorbehaltlose Ehrfurcht zu empfangen, so als wären sie der Herr Jesus höchst persönlich“*¹⁸⁶. Selbst wenn es sich um offensichtlich sündige Amtsträger handelt, will er ihnen den Gehorsam nicht verweigern, weil er im Heildienst des Priesters den auferstandenen Jesus vergegenwärtigt sieht und sie allein den Leib und das Blut Christi empfangen und darreichen: *„Und wenn ich so große Weisheit hätte, wie Salomon sie gehabt hat, und fände armselige Priester dieser Welt – in den Pfarreien, wo sie weilen, will ich nicht gegen ihren Willen predigen... Und ich will in ihnen die Sünde nicht sehen, weil ich den Sohn Gottes in ihnen erblicke und sie meine Herren sind. Und deswegen tue ich das, weil ich leiblicherweise von ihm, dem höchsten Sohn Gottes, in dieser Welt nichts sehe als seinen heiligsten Leib und sein heiligstes Blut, das sie selbst empfangen und sie allein den anderen darreichen“* (Test 7.9-10).

5.1.4. Zusammenfassung

Der Gehorsam nimmt in der Spiritualität des heiligen Franziskus eine zentrale Rolle ein. S. Knobloch sieht im Gehorsam sogar die Grundformel des Lebens des heiligen Franziskus und diesen damit in seiner Spiritualität als ursprünglicher und grundlegender als die Armut an¹⁸⁷. Denn letztlich ist mit Gehorsam Lebensorientierung an Gott gemeint, ein an Gott ausgerichtetes Leben, welches radikal und konsequent offen und empfänglich ist für das, was von Gott kommt.

Die wichtigste Weise franziskanischen Gehorsams besteht im Gehorsam gegenüber der Regel, die das Leben nach dem heiligen Evangelium beschreibt. Da die Regel ihre Autorität aus dem Evangelium schöpft, ist es letztlich der Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes, dem alles unterzuordnen ist. Der Gehorsam gegenüber dem Mitbruder soll Hilfe und Korrektiv auf dem Lebensweg sein und solange er nicht dem Leben oder der Regel der Gemeinschaft widerspricht, radikal vollzogen werden. Dabei sollen Obere

¹⁸⁶ J. GARRIDO, Die Lebensregel des Franz von Assisi 262.

¹⁸⁷ S. KNOBLOCH, Der von Gott Berührte 9.

und Untergebene barmherzig miteinander umgehen, einander demütig dienen und im anderen den Herrn sehen. Auch den Amtsträgern der Kirche gegenüber will Franziskus gehorsam sein, weil er in ihnen Christus erkennt und er möchte seinen Orden bewusst im Raum der katholischen Kirche zur Entfaltung bringen.

Letztlich geht es im Ordensgehorsam, wie L. Hardick und E. Grau ausführen¹⁸⁸, um die Erhaltung und Verwirklichung der Liebe, die Gott bewegt hat Mensch zu werden und gehorsam zu sein. Es ist jene Liebe, die den anderen höher einschätzt, als sich selbst und daher als den Herrn anerkennen und ihm gehorchen kann. Somit gehören Liebe und Gehorsam für Franziskus zusammen: „*Herrin, heilige Liebe, der Herr erhalte dich mit deiner Schwester, dem heiligen Gehorsam*“ (GrTug 3).

¹⁸⁸ vgl. L. HARDICK/E. GRAU, Die Schriften des heiligen Franziskus von Assisi 288.

5.2. Gehorsam in der gegenwärtigen theologischen Reflexion

Das Thema Gehorsam nimmt im christlichen Glauben eine zentrale Rolle ein. Angefangen vom Ungehorsam Adams, über den Glaubensgehorsam Abrahams und der erwarteten Fügsamkeit des Volkes Israel, bis hin zum Gehorsam Jesu Christi ist er ein bedeutender Begriff in der Heiligen Schrift. In der Folge hatte dieser als einer der drei Evangelischen Räte vor allem in der monastischen Tradition große Bedeutung und war auch für Franziskus ein zentraler Begriff seiner Spiritualität. Heute ist das Wort oft negativ besetzt und wird als Einschränkung der persönlichen Freiheit und Selbstbestimmung sowie einer Unterordnung, die dem Menschen nicht würdig ist, verstanden. Gehorsam gilt als Tugend der Schwachen und Infantilen, die sich damit Konflikte mit den Mächtigen ersparen und ungeschoren davon kommen wollen¹⁸⁹. Stehen nicht Begriffe wie Freiheit, Selbstbestimmung, Selbstverwirklichung und Selbstverantwortung höher als Gehorsam? Die Assoziation mit den Begriffen „oben“ und „unten“, Über- und Unterordnung oder Befehlen und Gehorchen lassen das Wort modernen, selbstbestimmten Menschen oft fremd erscheinen. Vor allem auch die Erinnerung an jene schrecklichen Ereignisse im Nationalsozialismus, wo aus Gehorsam deportiert und gemordet wurde, qualifizieren den Begriff eher als Unwert, denn als Wert. Somit ist Gehorsam, wie A. Herzig betont, für viele Zeitgenossen eine überholte, ja gefährliche Geisteshaltung, die möglichst überwunden werden muss, nicht zuletzt in der Kirche¹⁹⁰. Auch D. Sölle¹⁹¹ ist der Ansicht, dass wir heute als Christen die Pflicht haben, den Gehorsam überhaupt zu kritisieren, und dass diese Kritik radikal sein muss, denn auch der Gehorsam Gott gegenüber ist problematisch. Und mit dem Hinweis auf den Nationalsozialismus schreibt sie: „Wer diesen Hintergrund vergisst oder verdrängt und fröhlich wieder beim Gehorsam anfängt, als komme es nur darauf an, dem richtigen Herrn zu gehorchen, der hat nichts aus dem Unterricht Gottes, der Geschichte heißt, gelernt.“¹⁹² Im Folgenden soll der Weg des Begriffes Gehorsam, von der Heiligen Schrift bis zur heutigen Kritik daran, nachgegangen werden.

¹⁸⁹ vgl. G. GRESHAKE, Gottes Willen tun 9.

¹⁹⁰ vgl. A. HERZIG, Gehorsam um des Lebens Willen, in: W. Müller, Frei zum Leben 91.

¹⁹¹ vgl. D. SÖLLE, Phantasie und Gehorsam 14.

¹⁹² D. SÖLLE, Phantasie und Gehorsam 14.

5.2.1. Bibeltheologischer Überblick

Die im Neuen Testament verwendeten Begriffe Gehorsam (griech. υπακοη) und gehorchen (υπακουειν) sind in ihrer Bedeutung nicht deckungsgleich mit dem, was mangels eigener Terminologie im Alten Testament ausgedrückt wird mit „hören“ auf die Stimme Jahwes (Ex 5,2 u. ö.), seine Worte „hören und tun“ (Ex 23,22 u. ö.) oder „bewahren“ (Dtn 6,3 u. ö.), „seinen Willen tun“ (Ps 40,9 u. ö.), ihm „antworten“ (Ex 10,3 u. ö.)¹⁹³. Die Beziehung zwischen Gott und Mensch beziehungsweise Israel wird also in der hebräischen Bibel als ständiger Dialog begriffen, in dem Gott die Menschen anredet und dieser mit der Bereitschaft, sich darauf einzulassen, antwortet. Den Rahmen dieses Verhältnisses bietet die Vorstellung vom Bund.

Auch in den Evangelien des Neuen Testaments sind es, wie M. Theobald betont, nicht Menschen, sondern Dämonen, Sturm und Wasserwogen, welche dem Befehl Jesu gehorchen. Menschen hingegen sollen entsprechend dem alttestamentlichen Sprachgebrauch die Worte Jesu oder den Willen Gottes „hören“ (Mk 4,3; 9,7 parr.), „hören und tun“ (Mt 7,24 par.) oder „bewahren“ (Mt 23,2f.; Lk 11,28)¹⁹⁴. Deutlich wird dies vor allem im Gleichnis vom Sämann, wonach das Heil nicht vom subordinaten Gehorchen abhängt, sondern vom freien Hören des Wortes Gottes und vom verantworteten Handeln, das es bewirken will.¹⁹⁵

Nach W. Beinert ist also die Antwort des Menschen auf das Wort Gottes gemäß dem Duktus der biblischen Schriften nicht ein einfaches Jasagen, ein schlichtes Gehorchen, sondern kann bei aller Anerkennung der Hoheit Gottes ein echter Diskurs mit ihm sein. Als Beispiele können hier das Buch Ijob (vgl. Ijob 13,21; 19) und auch ein Ausspruch des Prophet Jeremia in seelischer Bedrängnis angeführt werden: *„Du bleibst im Recht, Herr, wenn ich mit dir streite; dennoch muss ich mit dir rechten. Warum haben die Frevler Erfolg, weshalb können alle Abtrünnigen sorglos sein?“* (Jer 12,1) Auch Jesus von Nazareth führt argumentative Gespräche mit Gegnern wie mit Jüngern. Hinter diesem biblischen Dialogverständnis steht nach W. Beinert als letzte Basis die Liebe des menschenfreundlichen Gottes, der damit die personale Würde seiner Kreaturen

¹⁹³ vgl. M. THEOBALD, Art.: Gehorsam. Biblisch-theologisch, in: LThK IV, ³1995, 358f.

¹⁹⁴ M. THEOBALD, Art.: Gehorsam. Biblisch-theologisch, in: LThK IV, ³1995, 358f.

¹⁹⁵ W. BEINERT, Amt-Tradition-Gehorsam 97.

respektiert und zur vollen Ausbildung bringt: „Personsein heißt Selbstand und Freiheit, Einsicht und Verstehen besitzen und ausüben können.“¹⁹⁶

Der Begriff Gehorsam kommt vor allem in den paulinischen Schriften vor. Es wird aber auch dort, wie D. Sölle ausführt, zwischen dem Gehorchen als der religiösen Entscheidung und dem Untertansein als einem sozialen und politischen Verhalten sprachlich unterschieden: „das Gehorchen, das mit Glauben gleichgesetzt werden kann, hat seine sprachliche Wurzel im ‚hören‘ (hypakouein), das andere Wort für Gehorsam, das zum Beispiel für die Unterordnung unter die Obrigkeit gebraucht wird, hängt mit dem Wort ‚ordnen‘ zusammen, das aus dem militärischen Bereich stammt und das Sich-Aufstellen in Reih und Glied oder die Schlachtordnung bezeichnet (hypotassesthai).“¹⁹⁷ Aber diese Unterscheidung zwischen dem hörenden Gehorsam des Glaubens und der hergestellten Unterordnung ist ihrer Meinung nach schon früh verlorengegangen. Mit der Betonung des Gehorsams als Strukturmoment des Glaubens möchte Paulus, nach Ansicht von M. Theobald, die radikale Angewiesenheit des Menschen auf das Evangelium ausdrücken und darüber hinaus das Missverständnis abwehren, dass die von ihm propagierte Freiheit der Kinder Gottes zu ethischem Indifferentismus führe. Dabei weiß Paulus, so M. Theobald weiter, um die eigentliche Unangemessenheit der Sklavenmetaphorik als Analogie für den Glaubensstand, hält sie aber angesichts der sittlichen „Anfälligkeit“ des Menschen für zweckmäßig (vgl. Röm 6,19a). Eine weitere Verschärfung des autoritären Befehl-Gehorsam-Prinzips erfolgt in den Pastoralbriefen. Hat noch bei Paulus die Gemeinde eine dialogische Struktur, da er diese als ein dynamisches, durch die allen je gegebenen Charismen gegliedertes Beziehungsgeflecht nach Art eines vitalen Leibes sieht, wird in den Pastoralbriefen eine Gemeindeordnung mit strenger Über- und Unterordnung in Analogie zum antiken Hauswesen proklamiert. In diesem streng hierarchischen System hat der Hausvorsteher eine fast totale Verfügungsgewalt über die Hausgenossen inne.

5.2.2. Wolfgang Beinert: Gehorsam als Dialog

Die Neuzeit brachte im Zuge der Aufklärung und Demokratisierungsprozesse, aber vor allem auch der schrecklichen Erfahrungen aus den totalitären Gehorsamsansprüchen der diktatorischen Gewaltsysteme des 20. Jahrhunderts, den nachhaltigen Zusammenbruch dieser autoritär- patriarchalischen Vorstellung in großen Kreisen der westlichen

¹⁹⁶ W. BEINERT, Amt-Tradition-Gehorsam 93.

¹⁹⁷ D. SÖLLE, Phantasie und Gehorsam 36.

Gesellschaften. Die Menschen, auch die Christen, wurden wie W. Beinert betont, „allergisch“ auf die überlieferten Obertanen-Untertanen-Systeme und verließen sich lieber auf ihr eigenes Gewissen als letzte und höchste Norm erkenntnisgeleiteten Handelns, auch bezüglich der Weisungen der Kirche. Diese reagierte mit der Lehre von der absoluten Souveränität des römischen Papstes und der Zuspitzung im Unfehlbarkeitsdogma von 1870 sowie der Schärfung der Doktrin vom vollkommenen Gehorsam gegenüber allen Lehrweisungen überhaupt.¹⁹⁸ W. Beinert resümiert diese Reaktion seitens der Kirche jedoch so: „Die römischen Versuche zur Wahrung der Autorität des Lehramtes sind proportional zu deren Verlust.“

Für W. Beinert sollte anstatt der Forderung nach einem vollkommenen Gehorsam gegenüber dem Lehramt ein Dialog entstehen, denn seiner Meinung nach ist Gehorsam innerhalb der katholischen Kirche nur dann human wie christlich möglich, wenn erwiesenermaßen für den Befehlsempfänger feststeht, dass die Weisung glaubenskonform und geistgeleitet ist. Ebenso kann Gehorsam nur dann gefordert werden, wenn er das Wohl des Subjektes fördert: *„Der Sabbat ist für den Menschen da, nicht der Mensch für den Sabbat“* (Mk2,27f). Diese Aussage Jesu zeigt W. Beinert, dass es nicht genügt, Gesetz oder Gebote zu rezipieren, sondern es muss gesichert sein, dass es die Setzung des Willens Gottes hier und jetzt ist. Denn auch die Lebenswelttauglichkeit, die Entsprechung zu den ‚Zeichen der Zeit‘ ist immer Ausdruck des Willens Gottes. Autorität verdient nach W. Beinert zwar einen Vorschuss des Vertrauens und Loyalität, aber der zum Gehorsam Aufgeforderte hat für sich zu prüfen, ob er damit tatsächlich Gottes Willen entspricht, denn sonst wäre es kein christlicher Gehorsam, sondern bestenfalls Subordination. „Wie anders aber soll sich ein Christ oder eine Christin dessen vergewissern als argumentativ, in Diskurs und Dialog? [...] Der Christ kann also, gerade weil er Christ und als solcher geistbegabt ist, keine schlichte Verstandes- und Willensunterwerfung (sich) leisten: Sein Gehorsam verlöre in diesem Moment seine menschliche und christliche Komponente – er wäre nicht mehr Tugend, d. h. aktiv-verantwortliches und zielgerichtetes Handeln, sondern bloß noch inhumane Unterwerfung.“¹⁹⁹ Das Urteil der Autorität ist also nur in dem Maße zu übernehmen, als es sich für den zum Gehorsam Aufgeforderten als richtig erweist. Will die Autorität erreichen, dass der Untergebene zu einer gleichen Willenshaltung kommt wie er, dann

¹⁹⁸ vgl. W. BEINERT, Amt-Tradition-Gehorsam 100f.

¹⁹⁹ W. BEINERT, Amt-Tradition-Gehorsam 112f.

bleibt ihm keine andere Möglichkeit, als in den Diskurs einzutreten und den „Wahrheitsbeweis“ anzutreten. Sie muss also ihre Gründe, Argumente und Überlegungen, die sie zu ihrem Entschluss führten, offen legen und der Kritik aussetzen.

Damit ergibt sich für W. Beinert in Bezug auf den Gehorsam ein mehrstufiger Prozess mit folgender Dialogsituation²⁰⁰: Zu Beginn steht der Befehl der Autorität. Der Untergebene zeigt eine grundsätzliche Bereitschaft zum Gehorsam und eine loyale Haltung gegenüber der Autorität und prüft den Befehl auf Konformität mit der Sache und mit dem göttlichen Willen. Wenn der Befehl unter diesem Kriterium als einsichtig erscheint, führt er ihn aus. Erscheint er hingegen nicht als einsichtig, wird ein Diskurs mit der Autorität notwendig. Kann diese in der Argumentation überzeugen, führt der Untergebene den Befehl nun aus. Wenn der Befehlsempfänger nicht überzeugt werden konnte, muss der Gehorsam solange suspendiert werden, bis der Befehl korrigiert oder plausibel gemacht werden konnte.

W. Beinert spricht sich also für den Gehorsam gegenüber der Autorität der katholischen Kirche aus, aber als Dialog und im Dialog. Denn er ist der Überzeugung, dass die Aufgabe der Kirche nicht die Festschreibung des Status quo, oder die Bewahrung vor der Komplexität des Daseins ist, sondern Wachstum in der Fülle des Geistes, der in allen wirkt. Somit ist für die Kirche als Ganzes der Dialog wichtig, denn sie ist, wie W. Beinert erinnert, nicht der fortlebende Christus selbst, sondern nur dessen Sakrament, also ein „wesentlich unvollkommenes Werkzeug, das in einer gewissen Analogie zwar zu ihrem Herrn steht, aber eben so, dass die Unähnlichkeit größer als die Ähnlichkeit ist“²⁰¹. Da die Kirche aus Menschen besteht, steht sie grundsätzlich auch unter den Vorzeichen von Sünde, Unzulänglichkeit und Irrtum. Somit ist für W. Beinert der zentrale Gedanke beim Thema Gehorsam der in der Offenbarung des Johannes mehrfach wiederholte Satz „Hören, was der Geist den Gemeinden sagt“ (Offb 2,7.11.17). „In diesem Gehorsam der ganzen Kirche, die sich in ihren Gliedern dialogisch des rechten Hörens versichert, ist kirchlicher Gehorsam allein denkbar, einzufordern und nötig.“²⁰²

²⁰⁰ vgl. W. BEINERT, *Amt-Tradition-Gehorsam* 113.

²⁰¹ W. BEINERT, *Amt-Tradition-Gehorsam* 116.

²⁰² W. BEINERT, *Amt-Tradition-Gehorsam* 122.

5.2.3. Gisbert Greshake: Gehorsam als Lebensübergabe an Gott

Auch für G. Greshake meint Gehorsam nicht, Anordnungen von Autoritäten, Befehle, Gesetze und Paragraphen unverzüglich und unbedingt zu befolgen. Er führt Jesus als Beispiel an, der die Gesetze, Regeln und Sitten seiner Zeit grundsätzlich einhielt (vgl. Mk 10, 19), aber auch in souveräner Freiheit relativierte (z.B. Sabbatgebot), wenn ein starres Gesetzesverständnis den eigentlichen Heilssinn verstellte.²⁰³ Er wollte so die eigentliche, Leben garantierende Intention der göttlichen Weisung freilegen und zum Ausdruck bringen, dass Gottes Wille nicht nur und nicht ausschließlich im Gesetz, und schon gar nicht im eng-buchstabenmäßig verstandenen Gesetz zur Geltung kommt. Vorbehaltlose Liebe, die Jesus verkündete und gelebt hatte, lässt sich nicht mehr in Buchstaben und Gesetzen konkretisieren. Als Warnung zu radikalem Gesetzesglauben sieht G. Greshake die Schriftstelle Joh 19,7: „Wir haben ein Gesetz, und nach diesem Gesetz muss er sterben!“. Somit schreibt er über die enge Verbindung von Glaube und religiösem Gesetz in der römischen Kirche: „Das ist nicht einfach falsch, aber es wäre schlimm, die darin lauernde Gefahr zu übersehen, nämlich zu glauben, im ‚Haben‘ von Gesetzen den Willen Gottes und im ‚Befolgen‘ von Vorschriften und Regeln sein Heil zu finden.“²⁰⁴

Gehorsam hat für G. Greshake aber einen hohen spirituellen Wert im Sinne einer Lebensübergabe an Gott und dem Versuch der Lebensgestalt Jesu ähnlich zu werden. Jesus hat nach Hebr 10,5f sein ganzes Leben dem Willen Gottes übereignet. Er hat sich selbst entäußert, d.h. auf Selbstbesitz und Selbstverfügung verzichtet, um sich ganz von Gott her bestimmen und beschenken zu lassen. Alle Christen sind aufgefordert, dem Leben und Sterben des gehorsamen Jesus zu entsprechen und ebenfalls ihr Leben Gott zu übereignen. Der Sinn dieser Lebensübergabe ist nach G. Greshake darin begründet, dass der Mensch zwar einzigartige und selbstzweckliche Person ist und die Würde der Freiheit und des Selbstandes besitzt, aber sein Personsein nur darin verwirklicht, „wenn er es als Relationsein versteht, dass heißt: wenn er sein Leben in Beziehung von einem anderen her – auf einen anderen hin lebt.“²⁰⁵ Greshake verdeutlicht das an dem Beispiel der reifen personalen Liebesbeziehung: Der Liebende will nicht für sich selbst leben, sondern gibt sich dem anderen hin und empfängt sich vom anderen her. Jeder ist dem

²⁰³ vgl. G. GRESHAKE, Gottes Willen tun 30.

²⁰⁴ G. GRESHAKE, Gottes Willen tun 34

²⁰⁵ G. GRESHAKE, Gottes Willen tun 15.

anderen Leben, Glück und Erfüllung. Es kann jedoch kein Mensch oder keine Aufgabe letzter Punkt einer völligen und bedingungslosen Hingabe sein, sondern nur Gott: „Nichts Geschaffenes ‚verdient‘ es und kann es ‚ertragen‘, dass ich ihm Leben, Existenz und Freiheit, Hoffnung und Sehnsüchte, alles was ich bin und sein will, vorbehaltlos übergebe und von ihm her empfangen. Ganz Relation-Sein kann der Mensch nur in der Beziehung zu Gott.“²⁰⁶

Der Gehorsam gegenüber Gott ist aber konkret vermittelt durch die Liebe zum Nächsten, da Gott der „Immanuel“, der „Gott der Menschen“ ist. Gehorsam bedeutet demnach, sich in die tiefste Haltung Jesu einzulassen, in die Haltung der Lebensübergabe an Gott und der Verfügbarkeit für das Glück und Heil der Menschen.²⁰⁷ Voraussetzung dafür ist das Hinhören auf das Wort Gottes in der Heiligen Schrift und Glaubensverkündigung, aber auch auf das, was die Lebenssituation und Begegnung mit anderen Menschen an Herausforderung und Zumutung von Gott her in sich tragen. G. Greshake geht davon aus, dass der Mensch in der ehrlichen und wahrhaftigen Bereitschaft zum Hören und zur Lebenshingabe den Willen Gottes erkennen kann, denn dabei ist in ihm Gottes Heiliger Geist am Werk. Somit ist Gehorsam gegenüber Gott möglich und wertvoll. Gerade in diesem Punkt ist D. Sölle skeptisch und setzt ihre Kritik am Gehorsam überhaupt an.

5.2.4. Dorthée Sölle: Phantasie statt Gehorsam

D. Sölle ist der Meinung, dass ein Begriff wie Gehorsam im mythischen Denken der Vergangenheit, in dem Gott unmittelbar in Anruf und Befehl, in Naturzeichen oder Schicksalswendungen erschien, einen anderen Sinn hatte, als im Horizont neuzeitlicher Selbstbestimmung des Menschen: „Was im Mythos seinen Platz und sein Recht hatte, das wird im nachmythischen Zeitalter zum ideologischen Überrest, bestimmt dazu, die Interessen derer zu bemänteln, die die gestorbenen Mythen verwalten und weitergeben.“²⁰⁸ Sölle lehnt den Begriff Gehorsam in der Beziehung des Menschen zu Gott ab, da wir nicht so genau wissen, wer Gott ist und was er in der jeweiligen Situation möchte, als dass wir diese mit einem so formalen, vom Funktionieren her gedachten Wort beschreiben könnten. Es gibt so viele religiöse und gesellschaftliche Denkmodelle, dass der Mensch mit der sicheren Entscheidung, welcher Stimme er

²⁰⁶ G. GRESHAKE, Gottes Willen tun 15.

²⁰⁷ G. GRESHAKE, Gottes Willen tun 19.

²⁰⁸ D. SÖLLE, Phantasie und Gehorsam 17.

gehorsamen soll, überfordert ist: „Wie soll er unterscheiden, wer da Gehorsam verlangt: eine mächtige Gruppe, eine überwältigende Persönlichkeit, ein Vater oder schließlich das, wovon man ihm sagt, es sei Gott? Wie soll er die Stimme Gottes herauskennen, da diese Stimme ihn nicht unmittelbar [...] anredet, sondern nur indirekt, vermittelt in den Situationen seines Lebens?“²⁰⁹

Auch aus einem zweiten Grund sieht Sölle im Gehorsam keine geeignete Orientierung für die Zukunft. Jesus hat ihrer Meinung nach die Welt nicht nach dem Modell fertiger Ordnung gedacht, sondern setzte alles daran, die festgefahrenen Ordnungen zu relativieren und die in diesen Schemata gefangenen Menschen zu befreien. So relativierte er in seinen Worten und seinem Handeln die Kategorien Groß und Klein, Gelehrter und Kind, Reichtum und Armut, Gesetzeskenntnis und Unwissenheit. Gehorsam in dem Sinne, dass da eine bestehende Ordnung erhalten werden soll, genügte Jesus demnach nicht. Er machte Fischer zu Wanderpredigern, heilte Kranke am Sabbat, er nahm religiöse Verpflichtungen, wie Fasten, Brotbrechen, Danken, ernst, ließ sie aber auch fallen, wenn er sie als Einschränkung der Nächstenliebe empfand. Er überbot sogar die alten Sätze, die unter der höchsten Autorität des Mose standen, indem er sagte: „Ich aber sage euch...“.²¹⁰

Für D. Sölle gibt es somit in der Verkündigung Jesu nicht den Befehl Gottes und den Menschen, der gehorsam ausführt, sondern sie sieht den Gehorsam an drei Faktoren orientiert, die sie mit R. Bultmann den ‚Willen Gottes‘, die ‚Entscheidung‘ und die ‚Situation‘ nennt.²¹¹ Das erste ist demnach immer die Situation, in der Menschen leben, auf die hin sie angesprochen werden. Erst in der Situation wird deutlich, was Gehorsam jetzt bedeutet. Es geht um eine situative Entscheidung und nicht um die Ausführung von Befehlen. Gottes Willen wird erst im Tun gefunden: „Der gehorsame Mensch ist nicht Erfüllungsgehilfe, sondern selbst legislator, Gesetzgeber (Luther), und zwar immer wieder aufs Neue, weil der Wille Gottes nicht ein für allemal klar formuliert vorliegt, beziehungsweise weil das, was Gott ausmacht, in solchen Fixierungen notwendig missverstanden wird und notwendig ein Vergangenes ist.“²¹² Nicht Gott fordert somit meinen Gehorsam, sondern die Situation fordert meine Antwort und nur darin fordert mich Gott. Dazu gab er uns Freiheit, Phantasie und Spontanität. Es ist für Sölle ein

²⁰⁹ D. SÖLLE, Phantasie und Gehorsam 20.

²¹⁰ vgl. D. SÖLLE, Phantasie und Gehorsam 60.

²¹¹ vgl. D. SÖLLE, Phantasie und Gehorsam 31.

²¹² D. SÖLLE, Phantasie und Gehorsam 32.

ethisches System denkbar, in dem der Gehorsam abgelöst wird und sich alle Tugenden auf Phantasie gründen. Ordnung, Pünktlichkeit, Sauberkeit, Sparsamkeit und Fleiß werden nur noch dort Sinn haben, wo sie im Dienst der Einfühlung in den anderen Menschen stehen: „Pünktlichkeit gilt nicht als solche für gut, aber die Phantasie weiß, wie Unpünktlichkeit in bestimmten Situationen verletzen kann. Unordnung ist kein Unglück, aber sie kann unsere Spannkraft und Wachheit störend aufhalten.“²¹³ Als neue Tugenden nennt D. Sölle Toleranz und Humor, den gerechten Zorn und die Einfühlung, die Initiative und die Beharrlichkeit einer produktiven Vorstellungskraft.

5.2.5. Resümee

Im Testament des Franziskus von Assisi kommt klar zum Ausdruck, dass sich der Heilige direkt von Gott angesprochen und geführt weiß. Der Herr selbst hat ihm offenbart, dass er nach der Form des Evangeliums leben soll. Er ist fest davon überzeugt, dass Gott in den Worten der heiligen Schrift leibhaftig gegenwärtig ist. Deshalb sieht er im Gehorsam gegenüber der Lebensregel, die dieses Leben nach der Form des Evangeliums beschreibt, den Gehorsam gegenüber Gott. Franziskus will daher mit seiner Gemeinschaft ein Leben nach dieser Regel und damit dem Willen Gottes in strengem Gehorsam führen.

Im Stimmengewirr der heutigen entmythologisierten Welt fällt es schwer, die unmittelbare Führung Gottes zu hören oder an diese zu glauben. Zahlreiche Beispiele der Geschichte zeigen, dass die Stimme Gottes missverstanden wurde. Somit haben immer mehr Menschen nicht zu Unrecht generell Ressentiments gegen den Begriff Gehorsam. Er ist ein stark belasteter und missverständlicher Begriff und vielleicht wäre es in der Verkündigung tatsächlich besser, andere Termini zu finden für das, was damit gemeint ist und auch Franziskus damit verbunden hat: Lebensorientierung an Gott beziehungsweise ein auf Gott ausgerichtetes Leben, welches radikal und konsequent offen und empfänglich ist für das, was von Gott kommt²¹⁴. Es geht um die Ernsthaftigkeit und Treue zum eingeschlagenen Lebensweg auch in schwierigen Situationen. Gehorsam könnte damit bedeuten, eine Entscheidung zu treffen im Hören auf die Stimme Gottes im Gebet und in der Schriftlesung, unter Einbeziehung der Meinung meiner Mitmenschen, in Offenheit für die Nöte meiner Umgebung aber auch in demütiger Betrachtung meiner eigenen Grenzen. Ein so gelebter Gehorsam kann

²¹³ D. SÖLLE, Phantasie und Gehorsam 68f.

²¹⁴ vgl. S. KNOBLOCH, Der von Gott Berührte 9.

damit ein Weg zu Gott und den Menschen sein, denn da Gott das Heil und Wohl der Menschen will, besteht der Gehorsam gegenüber Gott nach W. Beinert in der rest- und rückhaltlosen Liebe zu den Menschen, die Absicht, ihnen alles das zu schenken, was Gott ihnen schenken will – Gerechtigkeit, Liebe, Frieden, Freiheit, Güte.²¹⁵ Auch der Gehorsam Jesu Christi hat nach Ansicht von A. Herzig nur das eine Ziel, nämlich die Welt zu öffnen für das Hereinbrechen des Gottesreiches, das Leben in Fülle für alle bedeutet.²¹⁶ Indem ein Mensch diesem Gehorsam Jesu nachfolgt, also durchlässig wird für den Willen Gottes, gerät die Welt auf den Weg des Heils. Zum Gehorsam gehört, wie Franziskus betont, immer die Liebe dazu, denn Gehorsam ohne Liebe macht hart und unerbittlich, Gehorsam mit Liebe aber zuverlässig und beständig.

²¹⁵ vgl. W. BEINERT, Amt-Tradition-Gehorsam 109.

²¹⁶ vgl. A. HERZIG, Gehorsam um des Lebens Willen, in: W. Müller, Frei zum Leben 101.

6. Gewaltfreiheit und Friede

6.1. Gewaltfreiheit und Friede in der Spiritualität des heiligen Franziskus

Die Lebenswelt des heiligen Franziskus ist geprägt von Konflikten, Aufständen und Kriegen. Vor seiner Umkehr zu einem Leben in Buße war er selbst an einem Städtekrieg zwischen Assisi und Perugia beteiligt und geriet dabei in Gefangenschaft. Das Leben nach seiner Neuorientierung ist gekennzeichnet von einem unbedingten Willen zum Frieden, der schon während seiner Lebenszeit, aber vor allem auch nachher Wirkung zeigt. H. Feld ist davon überzeugt, dass keiner der alten Orden eine Friedensbewegung in vergleichbarem Maße innerhalb der gesamten Christenheit ausgelöst hat, wie es das Franziskanertum tat.²¹⁷ Tatsächlich ist die Botschaft des Heiligen neben dem Aufruf zur Umkehr und Buße vor allem eine Botschaft des Friedens und der Versöhnung.

Welchen Stellenwert der Friede für Franziskus hat, zeigt sich in der Form der Begrüßung, wenn die Brüder andere Menschen treffen: *„Der Herr hat mir geoffenbart, dass wir als Gruß sagen sollten: ‚Der Herr gebe dir den Frieden!‘“* (Test 23). Für die Missionsreisen gibt er den Brüdern, wie Jesus seinen Jüngern, folgende Weisung: *„Kommen sie in ein Haus, sollen sie zuerst sagen: ‚Friede diesem Hause‘ (vgl. Lk 10,5)“* (BReg 3,13). Jesus Christus ist dem heiligen Franziskus in diesem Streben nach Frieden Vorbild geworden. Er bezeichnet Jesus als *„Frieden stiftenden Bruder“* (BrGl 1,13) in dem *„alles, was im Himmel und auf Erden ist, befriedet“* worden ist (BrOrd 13). An vielen Stellen seiner Schriften übernimmt Franziskus Aussagen Jesu über den Frieden und ergänzt sie mit eigenen Gedanken: *„Selig die Friedfertigen, denn sie werden Kinder Gottes genannt werden‘ (Mt 5,9). Jene sind in Wahrheit friedfertig, die bei allem, was sie in dieser Welt erleiden, um der Liebe unseres Herrn Jesus Christus willen in Geist und Leib den Frieden bewahren“* (Erm 15,1-2). Auch bei den Weisungen für die Friedensmission der Brüder greift Franziskus Aussagen Jesu aus dem Evangelium auf: *„Wenn die Brüder durch die Welt ziehen, sollen sie nichts auf dem Weg mit sich führen, weder Beutel (vgl. Lk 10,4) ,noch Tasche noch Brot noch Geld*

²¹⁷ H. FELD, Franziskus von Assisi 209.

(vgl. Lk 9,3) noch Stab' (vgl. Mt 10,10)“ (NbReg 14,1). Durch den Verzicht auf einen Stab, der als Waffe dienen könnte, und der Mitnahme von Gegenständen, die verteidigt werden müssten, sollen die Brüder schon von ihrer äußeren Erscheinung als Männer des Friedens erkannt werden²¹⁸.

6.1.1. Leitmotiv: dem Negativen Positives entgegensetzen

Das Leitmotiv der Friedensbotschaft des heiligen Franziskus ist wohl „dem Bösen mit dem Guten zu begegnen“ und immer die Liebe zu bewahren: „*Und wenn wir sehen oder hören, [dass Menschen] Böses sagen oder tun oder Gott lästern, dann wollen wir Gutes sagen und Gutes tun und Gott loben (vgl. Röm 12,21)*“ (NbReg 17,19). Dies beinhaltet den unbedingten Gewaltverzicht, sei es körperlich oder verbal. Franziskus möchte gegen alles offensichtlich Negative, wo es sich auch finden möchte, einfach die Akzente des Positiven setzen und von seinem Orden gesetzt wissen. So fordert Franziskus von einem seiner Minister, dessen Brüder ihn sehr schlecht behandeln, diese noch mehr zu lieben und erbarmen mit jedem Einzelnen zu haben, um ihm den Weg zur Umkehr zu ermöglichen: „*Und würde er danach auch noch tausendmal vor deinen Augen sündigen, liebe ihn mehr als mich, damit du ihn zum Herrn ziehst*“ (BrMin 11). Ein weiteres Beispiel ist der Verzicht des Geldgebrauchs innerhalb des Ordens. Franziskus setzt damit ohne zu polemisieren ein Zeichen gegen die beginnende Geldwirtschaft und die größer werdende Kluft zwischen Arm und Reich. Ähnlich verhält es sich mit der von ihm gewünschten Gleichrangigkeit der Brüder innerhalb des Ordens, unabhängig davon, aus welchem Stand der Einzelne gekommen ist und welche Aufgabe er im Orden ausübt. Auch das ist für die damalige Zeit höchst ungewöhnlich und ein Kontrast zur hierarchischen Struktur der Gesellschaft und Kirche. Ohne diese etablierten Strukturen zu verurteilen, macht er die Gleichrangigkeit zum Grundsatz des Ordens, weil er darin den Willen Gottes erkennt.

Mehrmals geht Franziskus in seinen Schriften auf die Aussagen Jesu in der Bergpredigt ein: „*Sie sollen dem Bösen nicht widerstehen (vgl. Mt 5,39), sondern wenn sie jemand auf die Wange schlägt, sollen sie auch die andere hinhalten (vgl. Mt 5,39; Lk 6,29). Und ,wer ihnen das Kleid wegnimmt, dem sollen sie auch das Hemd' nicht verweigern (vgl. Lk 6,29)*“ (NbReg 14,4-5). Auch die Aufforderung Jesu zur Feindesliebe hat bei Franziskus einen großen Stellenwert: „*Der Herr sagt: ,Liebet eure Feinde [tut Gutes*

²¹⁸ W. EGGER, Franz von Assisi 36.

denen, die euch hassen, und betet für die, welche euch verfolgen und verleumden]’ (Mt 5,44). Jener jedenfalls liebt seine Feinde wahrhaftig, der nicht Schmerz über das Unrecht empfindet, das jener ihm selber antut, sondern der um der Liebe Gottes willen wegen der Sünde seiner Seele entbrennt. Und möge er ihm in Werken Liebe erweisen“ (Erm 9,2-4). Franziskus erkennt gerade in solchen Konfliktsituationen einen Gradmesser für die eigene Geduld und Demut: „’Selig die Friedfertigen, denn sie werden Kinder Gottes genannt werden’ (Mt 5,9). Der Knecht Gottes kann nicht erkennen, wie große Geduld und Demut er in sich hat, wenn alles nach seinem Wunsch geht. Wenn aber eine Zeit kommt, dass jene, die seinen Wünschen entsprechend handeln müssten, ihm das Gegenteil antun: was er dann an Geduld und Demut hat, das hat er und nicht mehr“ (Erm 13,1-2). Geduld und Demut sind dabei aber kein Selbstzweck, sondern es geht immer darum, den Frieden und die Liebe Gottes zu bewahren: „Und sie müssen sich hüten, wegen der Sünde, die jemand begangen hat, zornig und verwirrt zu werden; denn Zorn und Verwirrung verhindern in ihnen selbst und in den anderen die Liebe“ (BReg 7,3).

Franziskus weiß genau wie schwer es ist, seine Feinde zu lieben und ihnen zu vergeben. So bittet er in seiner Erklärung zum Vaterunser Gott um seine Hilfe: „Und was wir nicht vollkommen vergeben, mach du, Herr, dass wir es gänzlich vergeben, damit wir die Feinde um deinetwillen wahrhaft lieben und für sie bei dir ergehen Fürsprache einlegen, niemandem Böses mit Bösem vergelten (vgl. 1 Thess 5,15) und in allen in dir nützlich zu sein uns bemühen“ (ErklVat 8).

6.1.2. Gewaltfreiheit in der Sprache

Ein entscheidender Aspekt der Friedensspiritualität des heiligen Franziskus ist sein Aufruf zum Gewaltverzicht in der Sprache. Die Brüder sollen auf ihren Missionsreisen niemanden verurteilen und verbal angreifen: „Ich rate meinen Brüdern, warne und ermahne sie im Herrn Jesus Christus, sie sollen, wenn sie durch die Welt gehen, nicht streiten, noch sich in ein Wortgezänk einlassen (vgl. 2 Tim 2,14), noch andere richten. Vielmehr sollen sie milde, friedfertig und bescheiden, sanftmütig und demütig sein und anständig reden mit allen, wie es sich gehört“ (BReg 3, 10-11). Der Verzicht auf verbale Attacken gegen Menschen und Institutionen stellt eine deutliche Abgrenzung zur Polemik und Angriffslust vieler Wanderprediger jener Zeit dar, denn viele der umherziehenden Prediger versuchten „sich dadurch Sympathien zu erwerben, dass sie

die Sünden der Geistlichen schonungslos anprangerten“²¹⁹. Auch in der Sprache wird also das oben erwähnte Leitmotiv deutlich: durch beispielhaftes Leben und nicht durch Polemik sollen die Brüder die Menschen „zum Herrn ziehen“ (vgl. BrMin 11) und so den wahren Frieden Gottes gegenwärtig werden lassen.

Die von Franziskus gelebte Gewaltlosigkeit in der Sprache zeigt sich auch in seinem Gebet. H. von der Bey machte im Breviergebet des Heiligen folgende Entdeckung: „An mindestens vier Stellen in seinem Offizium lässt sich aufzeigen, dass Franziskus die Psalmen, die er aus dem AT übernimmt, genau dort abbricht, wo die Gewalt beginnt. Wo im AT Fluchverse, Rache- und Vergeltungswünsche zu Wort kommen, dort wechselt Franziskus das Thema und springt in einen anderen Psalm“²²⁰.

6.1.3. Friedfertigkeit innerhalb der Gemeinschaft

Die Friedfertigkeit und brüderliche Liebe wünscht sich Franziskus vor allem auch innerhalb der Ordensgemeinschaft: „*Und kein Bruder soll einem andern Böses tun oder Böses sagen. Ja, vielmehr sollen sie durch die Liebe des Geistes einander freiwillig dienen und gehorchen (vgl. Gal 5,13)*“ (NbReg 5,13-14). Die Brüder sollen auch innerhalb der Gemeinschaft jedermann untertan sein. Ein weiterer Aspekt der Gewaltlosigkeit des Franziskus ist der unbedingte Verzicht auf päpstliche Privilegien und Sonderstellungen, die den Brüdern indirekt Macht verleihen würde, ihrer eigenen Ansichten und Anliegen durchzusetzen.²²¹

6.1.4. Zusammenfassung

Der Aufruf zur Sanftmütigkeit, Friedfertigkeit und zum gegenseitigen Vergeben nimmt eine zentrale Stelle innerhalb der Botschaft des Heiligen Franziskus ein. Diese Botschaft des Friedens zeigte in einigen Konflikten und kriegerischen Auseinandersetzungen Wirkung²²². Ein deutliches Zeichen des Friedens und der Gewaltlosigkeit setzt Franziskus während des Kreuzzuges im Jahre 1219, als er wehrlos vor dem Sultan die Botschaft Jesu vorträgt. Er zeigt hier eine Alternative zur Handlungsweise der damaligen Kirche und Gesellschaft, die den Anspruch des Christentums mit Gewalt durchsetzen wollte²²³. Daraus lässt sich ablesen, was

²¹⁹ L. HARDICK/E. GRAU, Die Schriften des heiligen Franziskus von Assisi 316.

²²⁰ H. BEY, Die franziskanische Bewegung 86.

²²¹ vgl. Test 25-26.

²²² So zum Beispiel in Arezzo 1217 oder Bologna 1220, vgl. W. EGGER, Franz von Assisi 36.

²²³ W. EGGER, Franz von Assisi 37.

Franziskus in seinem Streben nach Frieden wichtig war: wo Unfriede herrscht oder Schuld begangen wird, setzt er sanftmütig und ohne jemanden zu verurteilen positive Akzente und führt sie in aller Konsequenz aus. Somit trifft das fälschlicher Weise Franziskus zugesprochene Gebet „Mach mich zu einem Werkzeug deines Friedens“ dennoch die franziskanische Friedensspiritualität sehr gut, obwohl es nachweislich nicht von ihm stammt. Wie wichtig Franziskus das Bemühen um den Frieden war, zeigt auch die Tatsache, dass er im Sonnengesang eine Strophe dem Frieden widmete: *„Gepriesen seist du, mein Herr, durch jene, die verzeihen um deiner Liebe willen und Schwachheit ertragen und Drangsal. Selig jene, die solches ertragen in Frieden, denn vor dir, Erhabenster, werden sie gekrönt“* (Sonn 10-11).

6.2. Gewaltfreiheit und Friede in der gegenwärtigen theologischen Reflexion

Wie aktuell das Thema Friede und Gewaltfreiheit ist wird deutlich am UNO-Projekt zur Jahrtausendwende, die „Dekade für eine Kultur der Gewaltfreiheit und des Friedens für die Kinder der Welt“ (2001-2010) und die parallel laufende Dekade des Weltkirchenrates zur Überwindung der Gewalt. Gewaltfreiheit ist für P. Règamey nicht von einer bestimmten Philosophie oder Religion abhängig, sondern Menschen ganz verschiedener religiöser und philosophischer Richtungen und Ansichten können sie zusammen bekennen und ausüben.²²⁴ Weiters ist sie auch nicht Widerstandslosigkeit oder Hilfsmittel der Schwachen, die sich ihrer bedienen, da ihnen die Mittel fehlen durch Gewalt zu triumphieren. In Wirklichkeit will die echte Gewaltfreiheit nach Règamey eine positive Macht der allergrößten Fülle sein: „Das Wort, das Gandhi erfunden hat, um das von ihr inspirierte Tun zu bezeichnen, hat einen sehr reichen Inhalt. Satyagraha bedeutet etymologisch: ‚das Erfassen der Wahrheit‘.“²²⁵

Der Friedensforscher Johan Galtung beschreibt Gewalt im Gegensatz zur Gewaltfreiheit als vermeidbare Beeinträchtigung grundlegender menschlicher Bedürfnisse, die den realen Grad der Bedürfnisbefriedigung unter das herabsetzt, was potentiell möglich ist²²⁶. Somit geht es beim Nachdenken über eine gewaltfreie Welt um nicht weniger als ein besseres Leben für alle. Frieden im Sinne von sozialer Gerechtigkeit und verwirklichter Menschenrechte ist nach Galtung weitaus mehr als die Abwesenheit von Krieg. Es ist die Abwesenheit von direkter, struktureller und kultureller Gewalt. Daher bedeutet Gewaltfreiheit nicht einfach das Unterlassen direkter Gewalt und auch nicht Tatenlosigkeit, sondern das Bemühen, Gerechtigkeit ohne neue Gewalt zu schaffen und Beziehungen wiederherzustellen.

Im Folgenden Abschnitt möchte ich Aspekte des Themas Friede und Gewaltlosigkeit im Alten und im Neuen Testament aufgreifen und dann die Sichtweise Georg Baudlers darstellen, der im Jesusgeschehens die Offenbarung Gottes als gewaltfreie Liebe sieht. Anschließend geht es um die Frage der Gewaltfreiheit im politischem Kontext mit dem Lebenszeugnis Hildegard Goss-Mayrs und Jean Goss´ und der Frage, ob es einen

²²⁴ vgl. P. RÈGAMEY, Gedanken zur Gewaltlosigkeit 3.

²²⁵ P. RÈGAMEY, Gedanken zur Gewaltlosigkeit 2.

²²⁶ vgl. B. HAGEN, Gewaltfreiheit in den Weltreligionen 13.

gerechten Krieg geben kann. Zuletzt soll das Gesagte mit der Auffassung des heiligen Franziskus in Beziehung gesetzt werden.

6.2.1. Bibeltheologischer Überblick

Das Alte Testament ist für N. Lohfink²²⁷ wie ein Spiegel, in dem die Gewalttätigkeit der ganzen Welt und aller Zeiten aufscheint. Kein Thema erscheint im Alten Testament so häufig und so drastisch ausgemalt wie das der Gewalt. Dabei wird Gewalt nicht nur den Menschen zugeschrieben, sondern sie spielt auch im Gottesbild eine Rolle. Viele Christen haben aufgrund dieser Gewalttätigkeit eine instinktive Abneigung gegen das Alte Testament, aber N. Lohfink sieht gerade in der Entlarvung der Gewalt die Leistung des Alten Testaments²²⁸. Der Mechanismus der Gewalt wird in vielen Erzählungen klar dargelegt. Inmitten der alten, gewalttätigen Gesellschaftsstrukturen leuchten aber auch schon im Alten Testament die Prinzipien der neuen Gesellschaft auf: Recht und Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Liebe. Die Propheten kündeten eine endzeitliche definitive Verwandlung der Welt an, eine gewaltfreie Gesellschaft: „Ich schenke euch ein neues Herz und gebe euch einen neuen Geist“ (Ez 36,26). Im Neuen Testament haben die Themen Friede und Gewaltverzicht einen hohen Stellenwert. R. Pesch betrachtet den Gewaltverzicht als besonders markantes Beispiel der Ethik Jesu und der neutestamentlichen Gemeinden. Die Überwindung des Bösen durch das Gute wird vor allem durch das Gebot der Feindesliebe geprägt: „Liebt eure Feinde, tut denen Gutes, die euch hassen“ (Lk 6,27). Auch bei Paulus heißt es: „Vergeltet niemand Böses mit Bösem! Wenn dein Feind Hunger hat, gib ihm zu essen“ (Röm 12,17.21). R. Pesch ist der Ansicht, dass solche Forderungen oft nicht ganz ernst genommen und als weltfremd und illusionär abgetan werden: „Wo man sie auf individueller Ebene noch gelten lässt, spricht man ihnen zumeist dann auf gesellschaftlicher Ebene ihre Geltung ab.“²²⁹ Er betont aber, dass diese Forderungen im Kontext konkreter Verfolgungserfahrung, angesichts offener und verschleierte Gewalt gesprochen wurden, die sowohl Jesus als auch seine Nachfolger zu erleiden hatten. Beide standen in öffentlichen Auseinandersetzungen, in denen sie den Teufelskreis der Gewalt zu entlarven und durch Verzicht auf Gegengewalt zu durchbrechen suchten.

²²⁷ vgl. N. LOHFINK, Weltgestaltung und Gewaltlosigkeit 49.

²²⁸ N. LOHFINK, Weltgestaltung und Gewaltlosigkeit 52.

²²⁹ R. PESCH, Neues Testament - Die Überwindung der Gewalt, in: N. LOHFINK, Weltgestaltung und Gewaltlosigkeit 63.

W. Dietrich und M. Mayordomo finden in den neutestamentlichen Tugendkatalogen durchwegs Eigenschaften, deren friedensfördernde Stoßrichtung ganz offensichtlich ist. Nicht Durchsetzungsvermögen, Tatkraft, Tapferkeit und Stärke werden von Jesus gefordert, sondern Barmherzigkeit, Erbarmen, Demut, Freundlichkeit, Friedfertigkeit, Sanftmut, Gastfreundschaft, Güte, Liebe, Mitleid, Treue, ungeheucheltes Verhalten und Geduld.²³⁰ Das Gebot der Feindesliebe wird bei Mt 5,45 dadurch begründet, dass auch Gott seine Sonne über Bösen und Guten aufgehen und es über Gerechte und Ungerechte regnen lässt. Unterschiedslos den „gerechten Nächsten wie den „bösen Feind“ zu lieben, bedeutet für M. Konradt also *imitatio Dei*.²³¹ In der Bergpredigt sieht M. Konradt eine Mahnung, Gewaltverzicht und Feindesliebe als Zielvorgabe zu entdecken, um das Handeln auf Gewaltreduktion und auf das Wohl aller Menschen, also auch der Feinde, hin zu orientieren.²³²

6.2.2. Georg Baudler: Die Offenbarung Gottes als gewaltfreie Liebe

Für G. Baudler ist die Bibel, christlich verstanden, im Ganzen „die Geschichte der immer tieferen Erkenntnis Gottes vom alten Berg- und Wettergott El über den ‚Jahwe von Ägypten her‘ bis zum Abba Jesu.“²³³ Der Erkenntnisprung vom Opfer fordernden, gewalttätigen Berg- und Wettergott El zum fürsorglichen und helfenden Jahwe („Ich-bin-da“) wird deutlich in der Erzählung von der aufgehobenen Opferung Isaaks (Gen 22,1-19). El fordert Abraham auf, seinen einzigen Sohn Isaak mit eigener Hand zu töten und als Opfer darzubringen. Im letzten Moment befiehlt Jahwe aber, den Knaben zu verschonen. In solchen biblischen Texten ist nach G. Baudler eine Entwicklung des Gottesverständnisses festzustellen. In älteren Schichten wird das Böse als eine Dimension Gottes dargestellt, in späteren Schriften dieses Böse aber als von Gott selbst verschiedene Macht gesehen und mehr und mehr von ihm abgespalten.²³⁴ Die weit verbreiteten Menschen- und Kindesopfer der antiken Kulturen waren der Versuch, den möglichen Zorn einer Gottheit zu besänftigen und ihr in Unterwerfungsgesten das Liebste, das man besitzt, in den schrecklichen Rachen zu werfen. Für G. Baudler entlarvt sich dieser Tötungsakt aber auch den Wunsch, „sich selbst in einem

²³⁰ vgl. W. DIETRICH, Gewalt wahrnehmen 176.

²³¹ W. DIETRICH, Gewalt wahrnehmen 86.

²³² W. DIETRICH, Gewalt wahrnehmen 91.

²³³ G. BAUDLER, Töten oder Lieben 263.

²³⁴ vgl. G. BAUDLER, Töten oder Lieben 191.

transzendenteren (Tötungs-) Imponierverhalten zu göttlicher Größe aufzurichten“²³⁵ und er sieht in dieser Machtergreifung die Ursünde des Menschen: „Sie beinhaltet den Versuch, die eigene Sterblichkeit und die mit ihr verbundene Ur-Todesangst dadurch aufzuheben und zu überwinden, dass der Mensch eine möglichst starke und weit reichende Tötungsgewalt in eigener Verfügungsmacht ansammelt, um so mit der drohenden über ihm stehenden Schicksalsmacht konkurrieren zu können.“²³⁶ Mit der Offenbarung Gottes als Jahwe, als „Ich-bin-da“, also der Erfahrung, dass die Schicksalsmacht in Wahrheit mütterlich-fürsorgliche Züge trägt, kann diese ursündliche Prägung des Menschen aufgefangen und überwunden werden. Im Alten Testament stehen jedoch noch beide Erfahrungen nebeneinander: einerseits die Erfahrung, dass Gott sich in der Tötungsmacht ausdrückt und die damit verbundene Faszination der Gewalt (Zorn, Rache, Strafe, Vernichtung) und andererseits die Erfahrung eines fürsorglichen, gewaltfreien Gottes, der Liebe will und nicht Schlachtopfer (Hos 6,6) und die Tötungswut als angstmotivierte Gewaltprojektion entlarvt. Im Christusereignis kommt für G. Baudler dieser Erfahrungsprozess an sein Ziel: „In Jesu Existenz, in seinem Leben und Sterben, hat Jahwe den in der Ursünde verfangenen, der Todesangst ausgelieferten Menschen endlich ganz erreicht und gerettet, indem er in der Begegnung mit ihm seine Ambivalenz verlor und sich als der Abba eines jeden Menschen zu erkennen gab.“²³⁷

Aber auch in den Texten des Neuen Testaments bricht immer wieder die Gewaltfaszination durch. Für G. Baudler verflochten sich in den Evangelien, die wie er betont auch Menschenwerk und Menschenwort sind, an manchen Stellen die Erzählungen über Jesus mit dem Denk- und Gefühlshorizont der Gewaltfaszination, der das Menschenleben seit Jahrtausenden prägt. Hier nennt er vor allem die Höllendrohungen: „ein Gerichtsgemälde zu formen, in dem auf ewig zwischen Guten und Bösen, zwischen ‚Gesegneten‘ und ‚Verdammten‘ unterschieden wird, diese Unterscheidung dabei Jesus als dem wiederkommenden Weltenrichter in den Mund zu legen, und ihn dann zu denen sprechen zu lassen: ‚weg von mir, ihr Verfluchten, in das ewige Feuer, das für den Teufel und seine Engel bestimmt ist!‘ (Mt 25,41) – dies ist eine schaurige Perversion des in Jesus aufstrahlenden Gottes. Sie deckt den befreienden und befriedenden Sinngrund menschlichen Lebens, der sich in Jesus offenbarte, mit

²³⁵ G. BAUDLER, Töten oder Lieben 200.

²³⁶ G. BAUDLER, Ursünde Gewalt 51.

²³⁷ G. BAUDLER, Ursünde Gewalt 52

dem schweren und dunklen Geröll gewaltverhafteten Denkens und Fühlens zu.“²³⁸ Solch eine Androhung ewig dauernder, von außen zugefügter und zum äußersten gesteigerter körperlichen und seelischen Qualen stellen eine Grausamkeit dar, mit der das Neue Testament hinter das Alte Testament zurückfällt. G. Baudler erklärt diesen Rückfall der neutestamentlichen Autoren in eine transzendental übersteigerte Gewaltfaszination durch die wachsende Bedrohung der jungen Christenheit.²³⁹ Im Judentum konnten sie nicht mehr beheimatet bleiben, da ein Gekreuzigter als Messias und Gottessohn dem Judentum zu fremd war, und auch im römischen Pantheon hatte ein derartiger Gott keinen Platz. Als nun auch das als nahe geglaubte Weltende mit der ersehnten Wiederkunft Christi ausblieb, versuchten sich nach Meinung von G. Baudler die Christen an die alten Schemata festzuklammern, in denen sich seit Jahrmillionen das Menschenleben bewegt: Gewalt gegen Gewalt, Verwerfung gegen Verwerfung. G. Baudler sieht in der Abba-Anrede Jesu auch ein neues Gottesverhältnis für alle Menschen: „Niemand mehr ist Gott gegenüber Knecht und Sklave, jeder, wo immer er als Sterblicher lebt, ist ‚Kind‘, geliebter Sohn, geliebte Tochter des himmlischen Vaters“²⁴⁰. Aus dieser Seinsweise des Menschen als Kind Gottes erwächst auch seine unverletzbare Würde. Diese Meinung teilt Georg Baudler mit Hildegard Goss-Mayr und deren Ehegatten Jean Goss, die sich mit großem Engagement für die gewaltfreie Lösung von Konflikten einsetzten.

6.2.3. Hildegard Goss-Mayr: Ein Leben für die Gewaltfreiheit

Hildegard Goss-Mayr ist Angehörige der 1914 gegründeten ökumenischen Friedensbewegung „Internationaler Versöhnungsbund“, welcher die Anwendung von Gewalt in allen Formen in der Politik und Gesellschaft als Mittel zur Lösung von Konflikten verwirft. Im Zentrum stehen die absolute Achtung des Menschen sowie der unabdingbare Glaube an die Möglichkeit, den Gegner in der Tiefe seines Gewissens anzusprechen und die Spirale der Gewalt zu durchbrechen. Die Organisation ist davon überzeugt, dass Versöhnung verfeindeter Volksgruppen möglich ist und Kriege heute sinnlos geworden sind, weil sie keine Probleme lösen, sondern nur neue schaffen.²⁴¹

²³⁸ G. BAUDLER, Töten oder Lieben 296.

²³⁹ vgl. G. BAUDLER, Töten oder Lieben 298-301

²⁴⁰ G. BAUDLER, Töten oder Lieben 248.

²⁴¹ vgl. H. GOSS-MAYR, Wie Feinde Freunde werden 11.

Im Erleiden der Schrecken des Nationalsozialismus und des Zweiten Weltkrieges wurde Hildegard Goss-Mayr die Einsicht geschenkt, dass die Antwort auf den totalen Krieg und die grauenvolle Entmenschlichung nur in der absoluten Achtung des Menschen bestehen kann: „in der Achtung von Freund und Feind, von Opfer und Mörder, von Unterdrücktem und Unterdrücker, so wie sie in der sich für alle hinschenkenden, erlösenden Liebe Jesu Ausdruck findet, inkarniert, verwirklicht im Hier und Heute unserer Geschichte.“²⁴² Ihr späterer Ehemann Jean Goss war französischer Soldat der alliierten Streitkräfte im Kampf gegen das Hitlerregime: „Ich tötete so gut, dass ich sehr bald hohe Auszeichnungen erhielt. Doch sehr bald wurde mir klar, dass ich nicht Hitler tötete, nicht einmal Generäle. Die Deutschen, die ich tötete, waren junge Menschen, Arbeiter wie ich, Bauern, Familienväter, einfaches Volk!“²⁴³ Jean Goss geriet in deutsche Gefangenschaft und fand dort zum Glauben. Er wurde geschlagen, gefoltert und schließlich zum Tod verurteilt. Kurz vor dem Zeitpunkt der Exekution sprach er zu dem befehlshabenden deutschen Offizier von der Freude, dass er nun mit dem Gott der Liebe ganz vereint sein würde. Er sprach von dieser ungeheuren Liebe Gottes zu ihm, zu allen Menschen worauf hin der Offizier den Revolver weglegte, die Exekution verweigerte und selbst verhaftet wurde. Jean Goss: „in diesem Augenblick habe ich verstanden, dass nicht ich es bin, der liebt, sondern dass ER, Jesus Christus, in mir liebt! [...] Wenn diese Liebe so stark ist, dass sie selbst einen Nazi, einen Feind umkehrt, dann, so sagte ich mir, ist sie die wahrhaft revolutionäre Kraft, die die Menschen und die Welt neu machen kann. Deshalb kann es für uns Christen keinen Krieg, keine Gewalt gegen Menschen, gegen die Schöpfung geben.“²⁴⁴

In der Folge halfen Hildegard Goss-Mayr und Jean Goss in Europa, Afrika, Südamerika und Asien gewaltfreie Bewegungen aufzubauen und zu stärken in ihrem Einsatz für inter-ethnische Versöhnungsarbeit, christlich-muslimischen Dialog, wie im Kampf gegen ausbeuterischen Bergbau, Zerstörung der Umwelt und Verseuchung des Trinkwassers. Dem Hass der Feinde wollten sie nicht mit Hass begegnen, sondern durch ihr Leben, ihr Wort und ihre Liebe aus dem verbrecherischen Denken heraushelfen zu neuen Haltungen.²⁴⁵ Für sie ist die Liebe, die Christus ist, Wahrheit und Gerechtigkeit und deshalb aktiv, dynamisch und aggressiv – gegen das Böse, das Unrecht, aber

²⁴² H. GOSS-MAYR, *Wie Feinde Freunde werden* 13.

²⁴³ H. GOSS-MAYR, *Wie Feinde Freunde werden* 26.

²⁴⁴ H. GOSS-MAYR, *Wie Feinde Freunde werden* 28f.

²⁴⁵ vgl. H. GOSS-MAYR, *Wie Feinde Freunde werden* 37.

niemals gegen den Menschen! H. Goss-Mayr sieht somit im beharrlichen und geduldigen Dialog, dem wirtschaftlichen und sozialen Ausgleich, der politischen Einbindung und religiösen Wertschätzung sowie in der intensiven Versöhnungsarbeit den einzigen Ausweg aus der Spirale der Gewalt.²⁴⁶ Gerade aber wenn es um die Frage der Reaktion der internationalen Staatengemeinschaft auf Konflikte zwischen Einzelstaaten oder auch innerhalb eines Staates geht, ist diese Ansicht sehr umstritten.

6.2.4. Gewaltfreiheit und Friede im weltpolitischen Zusammenhang

Das Ideal des Friedens findet sich in allen Religionen und dennoch haben Religionsgemeinschaften immer wieder Kriege legitimiert und Inhalte hervorgebracht, die Gläubige bis zum heutigen Tag zu Gewalttaten animieren.²⁴⁷ Auch das Christentum bildet hier keine Ausnahme. Augustinus entwickelte im 4. Jh. die Lehre vom gerechten Krieg (bellum-iustum-Lehre), welche später vor allem von Thomas von Aquin weiter entfaltet wurde. Die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils *Gaudium et spes* verwirft als Reaktion auf die Schrecken der beiden Weltkriege den totalen Krieg (GS 80) und macht erkennbar, dass im Zentrum der Bemühungen die Ausarbeitung und Umsetzung einer Lehre vom gerechten Frieden stehen sollte. Diesem Perspektivenwechsel schließen sich viele Friedensbewegungen mit der Erfahrung an, dass auf Gewalt nichts anderes folgen kann als Gewalt und daher die Gewaltkette nur durch anderes, nicht-gewalttätiges Verhalten unterbrochen werden kann: „Was wir tun, die Gewaltkette zu durchbrechen, darf nicht selber Gewalt bedeuten und nicht im Gegensatz zum ersehnten Ziel der Gewaltfreiheit stehen. ‚Es gibt keinen Weg zum Frieden‘, sagt Mahatma Gandhi. ‚Der Friede ist der Weg‘.“²⁴⁸

Für Ch. Starck haben Völkermorde wie in Ruanda oder massive Vertreibungen wie im Kosovo jedoch zu einer Relativierung einer pauschalen Ablehnung des Krieges geführt. Unter bestimmten Voraussetzungen sei demnach die Weltgemeinschaft oder eine Gruppe von Staaten geradezu moralisch zur ‚humanitären Intervention‘ verpflichtet, wenn anders das Leben vieler unschuldiger Menschen nicht gerettet werden könne.“²⁴⁹ Er spricht dabei aber nicht von gerechten Kriegen, sondern nur von deren Rechtfertigung: „Einen gerechten Krieg hat es nie gegeben und wird es aller

²⁴⁶ vgl. H. GOSS-MAYR, *Wie Feinde Freunde werden* 19.

²⁴⁷ vgl. B. HAGEN, *Gewaltfreiheit in den Weltreligionen* 14.

²⁴⁸ D. SÖLLE, *Gewalt* 117. Vgl. dazu auch B. HAGEN, *Gewaltfreiheit in den Weltreligionen* 158f.

²⁴⁹ Ch. STARCK, *Kann es heute noch „gerechte Kriege“ geben* 7.

Voraussicht auch niemals geben.“²⁵⁰ Der Rückgriff auf militärische Gewaltmittel darf aber nach L. Jacob nur die ‚ultima ratio‘ politischer Optionen zur Konfliktbearbeitung sein – „das äußerste Mittel zur Notwehr und Nothilfe. Gewaltmaßnahmen können dann unverzichtbar werden, wenn nur durch diese Nothilfe unendliches Leid der Menschen gemildert und Konflikte überhaupt erst wieder für Verhandlungen und Diplomatie zugänglich gemacht werden können. Es ist dabei jedoch nicht zu übersehen, dass die gegenwärtige Weltlage eine an nationalen Interessen orientierte Machtpolitik mit militärischen Mitteln unter dem Deckmantel ‚Humanitärer Interventionen‘ begünstigen könnte.“²⁵¹

Militärische Gewalt bleibt also höchst problematisch, selbst wenn sie als ultima ratio unter strengsten Kriterien, das heißt nur im Dienste der Friedenssicherung und wenn alle Möglichkeiten nichtmilitärischer Konfliktbearbeitung und friedlicher Streitbeilegung versagt haben, eingesetzt wird. Die Anstrengungen müssen daher nach Meinung von T. Hoppe mehr und mehr in die Richtung gehen, solche Eskalationen überhaupt präventiv zu verhindern.²⁵² Es geht also um Kriegsursachenbekämpfung und umfassende Konzepte der Friedensförderung. Strukturen sind auch vor allem daran zu messen, inwieweit sie sozial gerechte und ökologisch verträgliche Lebensbedingungen für die arme und unter autoritären Herrschaftsformen leidende Weltbevölkerung herbeiführen helfen, da, wie auch L. Jacob betont, die Ursachen von Aggression häufig in politischer Unterdrückung, wirtschaftlicher Not und sozialer Ungerechtigkeit liegen.²⁵³ Kernbedingungen einer zivilisierten innergesellschaftlichen Konfliktbearbeitung sind die Herausbildung eines staatlichen Gewaltmonopols, die Kontrolle des Gewaltmonopols durch die Herausbildung eines Rechtsstaates, die Entwicklung gesellschaftlicher Arbeitsteilung und der damit einhergehenden Affektkontrolle, die Verwirklichung demokratischer Teilhabe und die Schaffung sozialer Gerechtigkeit auf deren Grundlage sich eine konstruktive Konfliktkultur entwickeln kann.²⁵⁴

²⁵⁰ Ch. STARCK, Kann es heute noch „gerechte Kriege“ geben 105f.

²⁵¹ L. JACOB, Frieden durch militärische Einmischung?, in: R. ASCHEBERG, ...Ultima ratio 149.

²⁵² T. HOPPE, Art.: Friede. Theologisch-ethisch, in: LThK IV, ³1995,138-140.

²⁵³ vgl. L. JACOB, Frieden durch militärische Einmischung?, in: R. ASCHEBERG, ...Ultima ratio 141.

²⁵⁴ S. BAMBERG, Plädoyer für die Repolitisierung einer Debatte in Pax Christi, in: R. ASCHEBERG, ...Ultima ratio 11.

6.2.5. Resümee

Wie weit unsere Welt von Friede und Gewaltfreiheit entfernt ist, ist jeden Tag in den Medien zu sehen. Jesus selbst sagt im Johannesevangelium: „Mein Königtum ist nicht von dieser Welt“ (Joh 18,36). Sein Reich, die Art des Zusammenlebens der Menschen, wie er es als das in seinem Wirken ansatzhaft anbrechende Gottesreich verkündet und in seinen Gleichnissen verdichtet hat, ist nicht aus dieser Welt: „Die Welt, in der Frieden und Gewaltfreiheit herrschen, ist eine neue und andere Welt.“²⁵⁵

Franziskus hat diese neue Welt wie kaum ein anderer gelebt. Sein Leben ist geprägt vom unbedingten Willen zum Frieden und zur Versöhnung. Er nimmt die Aufforderungen Jesu zur Gewaltfreiheit und Feindesliebe radikal ernst und setzt dort, wo Unfriede und Ungerechtigkeit herrschen ohne zu polemisieren positive Akzente und bewegt so die Menschen zur Umkehr.

²⁵⁵ G. BAUDLER, Ursünde Gewalt 9.

7. Zusammenfassung und Reflexion

Ziel der vorliegenden Arbeit war es, einzelne Aspekte der Spiritualität des heiligen Franziskus von Assisi darzulegen und mit Sichtweisen gegenwärtiger Theologie in Beziehung zu setzen. In diesem Schlusskapitel möchte ich noch einmal die Grundzüge franziskanischer Spiritualität zusammenfassen wie sie sich in der Beschäftigung mit den Schriften des Heiligen anhand der Themen Buße, Armut, Demut, Gehorsam und Friede gezeigt haben. Abschließend folgt eine kurze Reflexion.

In seinen Gebeten nennt der heilige Franziskus von Assisi Gott den Allermächtigsten, den Höchsten, den Herrn des Himmels und der Erde, über alles erhaben, ohne Anfang und Ende, unveränderbar, unbeirrbar, unaussprechlich, unfassbar, unerforschlich. Seine Spiritualität ist geprägt von einem Staunen darüber, dass dieser unbeschreiblich große Gott sich ganz klein macht und aus Liebe sich den Menschen zuwendet und offenbart. Der Allmächtige offenbart sich in einer unfassbaren Demut, in einem kleinen Kind in der Krippe von Betlehem, er setzt sich der Gewalt der Menschen aus bis zum Tod und wird so deren Erlöser. Er, dessen Wesen die Liebe ist, tut dies aus innigster Liebe zum Menschen. In Jesus Christus ist so für den Menschen eine Brücke zu Gott gebaut. Gott wird für Franziskus erfahrbar als Licht, Liebe und Güte, das höchste Gut, als sorgender, liebender, barmherziger und gnädiger Vater, Schöpfer, Tröster, Erlöser und Retter.

Dieser Liebe Gottes will Franziskus mit seinem ganzen Leben Antwort geben durch ein Leben nach der Form des Evangeliums. Denn weil Jesus Christus das fleischgewordene Wort Gottes, das vom Vater in den Schoß Mariens gesandt und Mensch geworden ist, ist die Botschaft des Evangeliums die Stimme und der Wille Gottes selbst. Dieser Stimme möchte Franz radikal nachfolgen und den Fußspuren Jesu folgen. Er vollzieht eine radikale Umkehr in seinem Leben, eine völlige Neuorientierung auf Gott hin und beginnt ein Leben in Buße. Er bemüht sich fortan immer wieder neu das loszulassen, was nicht im Sinne Gottes ist, und sich ganz Gott und den Mitmenschen hinzuwenden, weil darin für ihn Befreiung, Erlösung, Freude und Erfüllung zu finden ist.

Kennzeichen dieses neuen Lebens ist die Armut, die ausgerichtet ist auf die fürsorgliche Liebe Gottes und eingebettet in echte Brüderlichkeit. Franziskus hört im Evangelium die Aufforderung Jesu, alles zu verkaufen (vgl. Lk 18,22) und es den Armen zu geben und möchte mit seinen Brüdern in radikaler äußerer Armut leben. Auch hier hält er sich an die Worte Jesu, der die Jünger aussendet und sagt, sie sollen nichts mit auf den Weg

nehmen, weder Geld, noch Beutel, noch Stab oder Schuhe. Für Franziskus ist die Armut Halt und Zuflucht, das was sein Herz erfüllt und beglückt, weil sie ihn zu Gott und zu den Menschen führt. Die Armut ist dabei nicht ein Ziel an sich oder ein bloß asketischer Weg, sondern Vermittlung zu etwas unvergleichlich Großartigem, nämlich der Gemeinschaft und dem brüderlichen Zusammenleben mit den Letzten und mit Jesus Christus selbst. Armut führt in die Nähe Jesu und der Menschen ist somit eine Armut mit Fröhlichkeit, Solidarität mit den Ausgestoßenen und Nachfolge Christi.

Zur äußeren Armut gehört für Franziskus ganz wesentlich die innere Armut, die Demut. Wie wichtig sie Franziskus ist, zeigt die Benennung seines Ordens als „Mindere Brüder“. Franziskus erkennt die Demut Gottes vor allem in dessen Menschwerdung, der Passion und in der täglichen Herablassung in der Eucharistie. Denn in der Eucharistie wird, wie in den Worten der heiligen Schrift, Jesus Christus und damit Gott selbst „leiblich“ gegenwärtig. Franziskus entwirft kein theoretisches Demutskonzept, sondern möchte dieser staunenswerten Demut Gottes mit seinen Brüdern radikal nachfolgen und jegliche Form von Hochmut, Stolz, Machtstreben und Ichbezogenheit ablegen. Er möchte immer der Kleinste sein und jedermann untertan und ist zutiefst davon überzeugt, dass der Mensch nichts aus sich selber hat, sondern alles Gute von Gott in ungeschuldeter Liebe erhält. Somit soll er für alles Gute, was Gott in ihm erwirkt, dankbar sein und nicht selbstgefällig werden. Die Demut wird zur Grundhaltung des Menschen für sein Zusammenleben mit den Mitmenschen und seine Haltung gegenüber Gott. Sie macht Beziehung möglich und hält den Blick für das Wesentliche offen.

Neben Armut und Demut sind aber auch Friede und Gewaltlosigkeit Kennzeichen der Bruderschaft um den heiligen Franziskus. Wieder nimmt er die Aufforderung Jesu zur Gewaltfreiheit und Feindesliebe radikal ernst und trägt in sich einen unbedingten Willen zum Frieden und zur Versöhnung. Der Herr selbst hat ihm geoffenbart, die Brüder sollen als Gruß sagen: „Der Herr gebe dir den Frieden!“ (Test 28).

Wer sich Franziskus anschließen möchte, wird in ein Gehorsamsverhältnis aufgenommen. Der Begriff ist eng verbunden mit dem, was zuvor zur Umkehr des Lebens gesagt wurde, denn letztlich meint Gehorsam bei Franziskus ein an Gott ausgerichtetes Leben, welches radikal und konsequent offen und empfänglich ist für das, was von Gott kommt. Es geht um die Entschiedenheit und Treue zu dieser Lebensentscheidung. Die wichtigste Weise franziskanischen Gehorsams besteht im Gehorsam gegenüber der Regel, die das Leben der Brüder nach dem heiligen Evangelium beschreibt. Da die einzelnen Regeln zum Großteil aus Evangelienziten

bestehen, ist es letztlich der Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes, dem alles unterzuordnen ist. Der Gehorsam gegenüber dem Mitbruder soll Hilfe und Korrektiv auf dem Lebensweg sein und solange er nicht dem Leben oder der Regel der Gemeinschaft widerspricht, radikal vollzogen werden. Dabei sollen Obere und Untergebene barmherzig miteinander umgehen, einander demütig dienen und im anderen den Herrn sehen. Auch den Amtsträgern der Kirche gegenüber will Franziskus gehorsam sein, weil er in ihnen Christus erkennt und er seinen Orden bewusst im Raum der katholischen Kirche zur Entfaltung bringen möchte. So kritisiert er die Kirche auch nicht, wie es viele andere wohl zurecht taten. Nicht Anspruch, nicht Lehre, sondern wie es Kammerer formuliert: „er ist, was er lebt“²⁵⁶. Seine Lebenspraxis ist das, was ihn ausmacht und in der Art, wie er lebt, fordert er seine Kirche, seine Zeit und uns alle nach ihm noch ungleich mehr heraus. J. Ratzinger meint dazu: „Das Nein zu den bestehenden Formen der Kirche, das also, was man heute prophetischen Protest nennen würde, konnte nicht radikaler sein, als es bei Franziskus war.“²⁵⁷

Franziskus war ohne Zweifel ein großer Heiliger und wurde gerade auch nach seinem Tod im Allgemeinen so gesehen. Seine radikale Umkehr und Nachfolge Jesu, sein brennender Wunsch in höchster Armut zu leben und immer der Geringste zu sein sowie seine Strenge im Gehorsam gegenüber der Regel und im Streben nach Vollkommenheit wurde und wird von vielen Menschen bewundert, aber zum Teil auch mit großer Skepsis betrachtet. W. Nigg bezeichnet die Reaktion der Zeitgenossen als befremdliches Staunen, das der Persönlichkeit des Franziskus mehr gerecht wird, als es die schönggeistige Betrachtung in der Neuzeit tut, die seiner Meinung nach das rätselhafte Phänomen neutralisiert, statt es zu erhellen: „Seltsam sind schon die sich widersprechenden Eigenschaften, die Franziskus in sich vereinigte, jene gütige Weichheit, welche alles mit letzter Liebe umfasste, und gleichzeitig jene herbe Strenge, welche sich als erschreckende Härte auswirkte. Es ist nötig, beide Seiten, sowohl die zartfühlende als auch die unerbittliche, zu unterstreichen, weil sie erst zusammen seine beunruhigende Erscheinung ausmachen.“²⁵⁸ Franziskus bleibt unser Bruder mit all seinen Vorzügen und Fehlern. Oft wurde er wegen seiner Radikalität auch von seinen eigenen Brüdern kritisiert und tatsächlich wirkt beispielsweise die harte Kasteiung seines eigenen Körpers befremdlich und übertrieben. Franziskus möchte sich ganz auf

²⁵⁶ P. KAMMERER, Franz von Assisi 162.

²⁵⁷ J. RATZINGER, Bemerkungen zur Frage der Charismen in der Kirche, in: H. SCHLIER, Zeit 269.

²⁵⁸ W. NIGG, Große Heilige 34.

die Nachfolge Jesu einlassen und alles, was von Gott wegführt radikal ablegen. Diese Radikalität erinnert an die Warnung vor der Verführung aus dem Markusevangelium bei der es heißt, „wenn dich deine Hand zum Bösen verführt, dann hau sie ab“ (Mk 9,43a). Erst am Ende seines Lebens bekennt der Heilige er habe zu viel gegen seinen Leib gesündigt, den er dabei Bruder Esel nennt (3 Gef 5,14). Bei aller Begeisterung über den Heiligen darf daher kein Personenkult entstehen. Er selbst hätte es verabscheut, wenn man seiner Person zu viel Bedeutung beimessen würde²⁵⁹. Er lädt hingegen ein auf Jesus zu blicken, der für ihn und für alle ‚der Weg, die Wahrheit und das Leben‘ ist oder wie Th. Matura formuliert: „Er ist ein Finger, der eindeutig und doch zärtlich auf den hinweist, der ein und alles ist, für ihn selbst, wie für uns: Jesus“²⁶⁰.

Franziskus fühlt sich direkt von Gott angesprochen und gibt mit seinem ganzen Leben Antwort. Er lebt schon die neue Ordnung des kommenden Gottesreiches und findet in der unbedingten Nachfolge Jesu das, was er zutiefst sucht: „Das ist’s, was ich will, das ist’s, was ich suche, das verlange ich aus innerstem Herzen zu tun.“²⁶¹ Es ist wie im Gleichnis vom Schatz und der Perle, wo der Mann, der im Acker den Schatz gefunden hatte, in seiner Freude alles verkaufte, was er besaß und den Acker kaufte (Mt 13,44-46). Franziskus erlebt diese Freude in der Begegnung mit Gott.

In der vorliegenden Arbeit konnte gezeigt werden, dass viele Themen der Spiritualität des heiligen Franziskus auch fast 800 Jahre nach seinem Tod an Aktualität nichts verloren haben. An seinem Weg der Nachfolge Jesu wird deutlich, was für ein christliches Leben auch heute noch von Bedeutung ist und dass die Lebensorientierung am Evangelium Freude und Erfüllung bringt. Die Umkehr der Werte, wie Franziskus sie vollzogen hat, wird in der gegenwärtigen Theologie als Weg Jesu und bleibende Alternative zur Ausgestaltung der modernen Gesellschaft gesehen. In unserer Gesellschaft gibt es einerseits viele positive Entwicklungen im Bereich der Menschenrechte und dem Willen zum friedlichen Zusammenleben, aber das Streben nach Gewinnmaximierung um jeden Preis, nach Macht und Geltung ist immer noch vorherrschend und Ausbeutung und Umweltzerstörung stehen weiterhin an der Tagesordnung. Franziskus verkörpert eine Alternative. Sein Leben ist geprägt von einem unbedingten Willen, Jesus nahe zu sein: im Leben nach dem Evangelium, in der Eucharistie, in der Armut, in der Demut, im Gehorsam und im Gewaltverzicht. Er lebt

²⁵⁹ vgl. Th. MATURA, Franz von Assisi und seine Erben heute, in: A. ROTZETTER, Franz von Assisi 287.

²⁶⁰ Th. MATURA, Franz von Assisi und seine Erben heute, in: A. ROTZETTER, Franz von Assisi 290.

²⁶¹ 1 Cel 22.

das Evangelium, wie es im Titel der vorliegenden Arbeit heißt. Wenn wir uns mit dem Heiligen auseinandersetzen, können wir vielleicht ein wenig von seiner Gotteserfahrung nachspüren. Er nimmt uns an der Hand und lässt uns teilhaben an seiner Begeisterung für Gott.

Lobpreis Gottes

Du bist der heilige Herr, der alleinige Gott, „der du Wunderwerke vollbringst“ (Ps 76,15).

Du bist der Starke.

Du bist der Große (vgl. Ps 85,10).

Du bist der Erhabenste.

Du bist der allmächtige König, du „heiliger Vater“ (Joh 17,11), „König des Himmels und der Erde“ (vgl. Mt 11,25).

Du bist der dreifaltige und eine Herr, der Gott aller Götter (vgl. Ps 135,2).

Du bist das Gute, jegliches Gut, das höchste Gut, der Herr, der lebendige und wahre Gott (vgl. 1 Thess 1,9).

Du bist die Liebe, die Minne.

Du bist die Weisheit.

Du bist die Demut.

„Du bist die Geduld“ (Ps 70,5).

Du bist die Schönheit.

Du bist die Milde.

Du bist die Sicherheit.

Du bist die Ruhe.

Du bist die Freude.

Du bist unsere Hoffnung und Fröhlichkeit.

Du bist die Gerechtigkeit.

Du bist das Maßhalten.

Du bist all unser Reichtum zur Genüge.

Du bist die Schönheit.

Du bist die Milde.

„Du bist unser Beschützer“ (Ps 30,5).

Du bist unser Wächter und Verteidiger.

Du bist die Stärke (vgl. Ps 42,2).

Du bist die Erquickung.

Du bist unsere Hoffnung.

Du bist unser Glaube.

Du bist unsere Liebe.

Du bist unsere ganze Wonne.

Du bist unser ewiges Leben: Großer und wunderbarer Herr, allmächtiger Gott, barmherziger Retter.

(LobGott)

Literaturverzeichnis

1. Dokumente und Quellen:

Schriften des Franziskus von Assisi

GRAU, Engelbert, Die Schriften des Franziskus von Assisi, Kevelaer ⁸2001.

HARDICK, Lothar/GRAU, Engelbert, Die Schriften des heiligen Franziskus von Assisi, Werl ⁸1984.

Die einzelnen Schriften des heiligen Franziskus von Assisi werden im Text mit folgenden Abkürzungen zitiert:

Auff	Aufforderung zum Lobe Gottes
BrAnt	Brief an den heiligen Antonius
BrGl I	Brief an die Gläubigen I
BrGl II	Brief an die Gläubigen II
BrKl I	Brief an die Kleriker I
BrKl II	Brief an die Kleriker II
BrKust I	Brief an die Kustoden I
BrKust II	Brief an die Kustoden II
BrLenk	Brief an die Lenker der Völker
BrLeo	Brief an Bruder Leo
BrMin	Brief an einen Minister
BrOrd	Brief an den gesamten Orden
ErklVat	Erklärung zum Vaterunser
Erm	Ermahnungen
Fragm I-III	Fragmente
GebKr	Gebet vor dem Kreuzbild von San Damiano
GrMar	Gruß an die selige Jungfrau Maria
GrTug	Gruß an die Tugenden
LebKlara	Lebensform für die heilige Klara
MahnKlara	Mahnlied für die Schwestern der heiligen Klara
Off	Offizium vom Leiden des Herrn
PreisHor	Preisgebet zu allen Horen
BReg	Bullierte Regel

NbReg	Nicht bullierte Regel
RegEins	Regel für Einsiedeleien
LobGott	Lobpreis Gottes
SegLeo	Segen für Bruder Leo
Sonn	Sonnengesang
Test	Das Testament
VermKlara	Vermächtnis für die heilige Klara
TestSien	Testament von Siena

Lebensbeschreibungen und Legenden

Thomas von Celano, Leben und Wunder des heiligen Franziskus von Assisi, hg. v. GRAU Engelbert, Franziskanische Quellenschriften, Bd. 5, Kevelaer ⁴2001.

Die Dreigefährtenlegende des heiligen Franziskus von Assisi von Bruder Leo, Rufino und Angelus; Anonymus Perusinus, hg. v. GRAU Engelbert u.a., Franziskanische Quellenschriften, Bd. 8, Werl ²1993.

ROTZETTER, Anton, Fioretti. Legenden um Franz von Assisi in Bild und Text, Freiburg 2002.

Abkürzungen der Lebensbeschreibungen im Text:

1 Cel	erste Lebensbeschreibung des Thomas von Celano
2 Cel	zweite Lebensbeschreibung des Thomas von Celano
3 Gef	Dreigefährtenlegende
Fior	Fioretti

2. Enzyklopädien:

LEXIKON FÜR THEOLOGIE UND KIRCHE, hg. v. Walter KASPER, Freiburg-Basel-Wien ³1993-2001 [LThK³].

PRAKTISCHES LEXIKON DER SPIRITUALITÄT, hg. v. Christian SCHÜTZ, Freiburg-Basel-Wien 1992.

THEOLOGISCHE REALENZYKLOPÄDIE, hg. v. Gerhard KRAUSE / Gerhard MÜLLER, Berlin-New York 1977-2004 [TRE].

3. Sekundärliteratur:

ASCHEBERG, Rolf (Bearb.), ... Ultima ratio?! Die Friedensbewegung im Streit um Militäreinsätze, hg. v. Pax Christi International/Deutsche Sektion, Idstein 1996.

- BAUDLER, Georg, Töten oder Lieben. Gewalt und Gewaltlosigkeit in Religion und Christentum, München 1994.
- , Ursünde Gewalt. Das Ringen um Gewaltfreiheit, Düsseldorf 2001.
- BEINERT, Wolfgang, Amt – Tradition – Gehorsam. Spannungsfelder kirchlichen Lebens; hören, was der Geist den Gemeinden sagt, Regensburg 1998.
- BENEDICTUS, Die Benediktusregel. Lateinisch, deutsch, Beuron 1992.
- BEY, Horst von der (Hg.), Die franziskanische Bewegung, Mainz 1996.
- BOFF, Leonardo, Zärtlichkeit und Kraft. Franz von Assisi, mit den Augen der Armen gesehen, Düsseldorf 1983.
- DEMMER, Klaus, Das vergessene Sakrament. Umkehr und Buße in der Kirche, Dortmund 2005.
- DIETERICH, Veit-Jakobus, Franz von Assisi, Reinbeck bei Hamburg 1995.
- DIETRICH, Walter (Hg.), Gewalt wahrnehmen – von Gewalt heilen. Theologische und religionswissenschaftliche Perspektiven, Stuttgart 2004.
- EGGER, Wilhelm, Franz von Assisi. Das Evangelium als Alternative, Innsbruck 1981.
- ESSER, Kajetan, Anfänge und ursprüngliche Zielsetzung des Ordens der Minderbrüder, Leiden 1966.
- FELD, Helmut, Franziskus von Assisi und seine Bewegung, Darmstadt ²2007.
- FRANK, Isnard Wilhelm, Franz von Assisi. Frage auf eine Antwort, Düsseldorf 1982.
- FREYER, Johannes-B., Der demütige und geduldige Gott. Franziskus und sein Gottesbild – ein Vergleich mit der Tradition, Mönchengladbach 1991.
- GARRIDO, Javier, Die Lebensregel des Franz von Assisi. Inspiration für heute, Freiburg im Breisgau 2001.
- GILEN, Leonhard, Zur Psychologie der religiösen Persönlichkeit. Selbstwertstreben und Demut, Regensburg 1977.
- GOSS-MAYR, Hildegard, Wie Feinde Freunde werden. Mein Leben mit Jean Goss für Gewaltlosigkeit, Gerechtigkeit und Versöhnung, Wien 2008.
- GRESHAKE, Gisbert, Gottes Willen tun. Gehorsam und geistliche Unterscheidung, Freiburg im Breisgau 1984.
- GRÜN, Anselm, Benedikt von Nursia. Meister der Spiritualität, Freiburg-Basel-Wien 2002.
- HAGEN, Berndt, Gewaltfreiheit in den Weltreligionen. Vision und Wirklichkeit, Gütersloh 1998.
- HOFER, Markus, Francesco. Der Mann des Jahrtausends, Innsbruck-Wien 2000.
- KAMMERER, Peter/KRIPPENDORFF, Ekkehart/NARR, Wolf-Dieter, Franz von Assisi. Zeitgenosse für eine andere Politik, Düsseldorf 2008.
- KNOBLOCH, Stefan, Der von Gott Berührte. Franz von Assisi im Lichte seiner Schriften, Berlin 2007.
- LAPSANSKI, Duane V., Das Leben nach dem Evangelium am Anfang des Minderbrüderordens, Werl 1974.

- LECLERC, Eligius, Franziskus von Assisi oder Rückkehr zum Evangelium, Werl 1983.
- LOHFINK, Norbert/PESCH Rudolf, Weltgestaltung und Gewaltlosigkeit. Ethische Aspekte des Alten und Neuen Testaments in ihrer Einheit und ihrem Gegensatz, Düsseldorf 1978.
- LOHFINK, Norbert, Die Sorge um die Armen im Alten Orient und in Israel, in: Impulse für die pastorale Arbeit, Nr. 5, hg. v. Pastoralamt der Erzdiözese Wien, Wien 1991.
- LORTZ, Joseph Adam, Der unvergleichliche Heilige. Gedanken um Franziskus von Assisi, Düsseldorf 1952.
- MANSELLI, Raoul, Franziskus. Der solidarische Bruder, Zürich 1984.
- MELVILLE, Gert (Hg.), In proposito paupertatis. Studien zum Armutsverständnis bei den mittelalterlichen Bettelorden, Münster 2001.
- MÜLLER, Wunibald/SCHUEER, Manfred/HERZIG, Anneliese, Frei zum Leben. Die Weisheit der evangelischen Räte, Würzburg 1996.
- NIGG, Walter, Große Heilige, Zürich 2006.
- OBERFORCHER, Robert, Umkehr. Neuorientierung des Lebens aus der Bibel, Innsbruck 1982.
- PRZYWARA, Erich, Demut, Geduld, Liebe. Die drei christlichen Tugenden, Düsseldorf 1960.
- RAHNER, Karl, Sämtliche Werke, hg. von der Karl Rahner-Stiftung unter Leitung von Karl LEHMANN u.a., Bd. 11: Mensch und Sünde. Schriften zur Geschichte und Theologie der Buße, bearbeitet von Dorothea Sattler, Freiburg/Br. 2005.
- RÉGAMEY, Pie-Raymond, Gedanken zur Gewaltlosigkeit, Wien 1962.
- REBLIN, Klaus, Franziskus von Assisi. Der rebellische Bruder, Göttingen 2006.
- ROTZETTER, Anton/DIJK, Willibrord-Christian van/MATURA, Thaddée, Franz von Assisi. Ein Anfang und was davon bleibt, Zürich 1999.
- ROTZETTER, Anton, Aus Liebe zum Leben. Die evangelischen Räte neu entdecken, Freiburg im Breisgau 1996.
- SCHAFFNER, Otto, Christliche Demut. Des Hl. Augustinus Lehre von der Humilitas, Würzburg 1959.
- SCHLEMMER, Karl (Hg.), Krise der Beichte – Krise des Menschen? Ökumenische Beiträge zur Feier der Versöhnung. Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 36, Würzburg 1998.
- SCHLIER, Heinrich/BRONKAMM, Günther (Hg.), Die Zeit Jesu. FS für Heinrich SCHLIER, Freiburg, Wien 1970.
- SCHNEIDER, Michael, Bekehrung als Grundvollzug christlicher Existenz, Köln 1999.
- , Umkehr zur Zukunft. Theologische und praktische Überlegungen zum Bußsakrament, Köln 1999.
- SÖLLE, Dorothee, Gewalt. Ich soll mich nicht gewöhnen, Düsseldorf 1994.
- , Phantasie und Gehorsam. Überlegungen zu einer künftigen christlichen Ethik, Stuttgart 1968.
- SCHÜSSLER, Werner, Paul Tillich, München 1997.

-
- STARCK, Christian, Kann es heute noch „gerechte Kriege“ geben?, Göttingen 2008.
- VORGRIMMLER, Herbert (Hg.), Karl Rahner - Sehnsucht nach dem geheimnisvollen Gott. Freiburg im Breisgau 1990.
- WEISMAYER, Josef, Leben in Fülle. Zur Geschichte und Theologie christlicher Spiritualität, Innsbruck 1983.
- WENGST, Klaus, Demut – Solidarität der Gedeimütigten. Wandlung eines Begriffes und seines sozialen Bezugs in griechisch-römischer, alttestamentlich-jüdischer und urchristlicher Tradition, München 1987.
- ZEMMRICH, Eckhard, Demut. Zum Verständnis eines theologischen Schlüsselbegriffs, Münster 2006.
- ZULEHNER, Paul M., Leibhaftig glauben. Lebenskultur nach dem Evangelium, Freiburg/Br. 1983.
- , Umkehr: Prinzip und Verwirklichung. Am Beispiel Beichte, Frankfurt am Main 1979.

Kurzfassung

Franziskus von Assisi ist fast 800 Jahre nach seinem Tod heute immer noch präsent. Der Grund dafür liegt nicht nur in der Faszination seiner Person, sondern auch in der Aktualität seiner Themen. Ziel der vorliegenden Arbeit ist es, einzelne Aspekte der Spiritualität des heiligen Franziskus von Assisi darzulegen und mit Sichtweisen gegenwärtiger Theologie in Beziehung zu setzen. Dazu werden die Themen Buße, Armut, Demut, Gehorsam und Friede genauer behandelt und zwar ausschließlich unter Bezugnahme der Schriften des heiligen Franziskus selbst. In einem zweiten Schritt werden diese Themen jeweils in die heutige theologische Diskussion gestellt.

Franziskus von Assisi will der Liebe Gottes mit seinem ganzen Leben Antwort geben durch ein Leben nach der Form des Evangeliums. Er vollzieht eine radikale Umkehr, eine völlige Neuorientierung auf Gott hin und beginnt ein Leben in Buße. Kennzeichen dieses neuen Lebens ist die Armut, die ausgerichtet ist auf die fürsorgliche Liebe Gottes und eingebettet in echte Brüderlichkeit. Für Franziskus ist die Armut Halt und Zuflucht, das was sein Herz erfüllt und beglückt, weil sie ihn zu Gott und zu den Menschen führt. Zur äußeren Armut gehört für Franziskus ganz wesentlich die innere Armut, die Demut. Wie wichtig sie Franziskus ist, zeigt die Benennung seines Ordens als „Mindere Brüder“. Neben Armut und Demut sind aber auch Friede und Gewaltlosigkeit Kennzeichen der Bruderschaft um den heiligen Franziskus. Wer sich Franziskus anschließen möchte, wird in ein Gehorsamsverhältnis aufgenommen. Der Begriff meint ein an Gott ausgerichtetes Leben, welches radikal und konsequent offen und empfänglich ist für das, was von Gott kommt.

Viele Themen der Spiritualität des heiligen Franziskus haben an Aktualität nichts verloren. An seinem Weg der Nachfolge Jesu wird deutlich, was für ein christliches Leben auch heute noch von Bedeutung ist. Franziskus lebt das neue Wertesystem des Evangeliums, in dem nicht Macht, Herrschaft und Reichtum zählen, sondern Friedfertigkeit, Barmherzigkeit, Fürsorglichkeit und Solidarität. Diese Umkehr der Werte wird in der gegenwärtigen Theologie als Weg Jesu und bleibende Alternative zur Ausgestaltung der modernen Gesellschaft gesehen.

Lebenslauf

PERSÖNLICHE DATEN:

Name:	Ing. Martin Richtarz
Geburtsdatum	20. April 1978
Geburtsort:	Wien
Staatsbürgerschaft:	Österreich
Familienstand:	verheiratet

AUSBILDUNGSWEG:

1984– 1988	Volkschule, Brunn am Gebirge
1988 – 1996	Bundesrealgymnasium Wien XXIII, Matura am 05. Juni 1996
Seit 1996	Studium Katholische Fachtheologie an der Universität Wien
2002-2004	Kolleg Erneuerbare Energie am TGM Wien XX
2006	Energieberatungsausbildung A-Kurs
2007	Energieberatungsausbildung F-Kurs
2009	Ausbildung zum klima:aktiv Kompetenzpartner Althausanierung

BERUFSERFAHRUNG:

1997-2002	Sportbezogene Freizeitbetreuung verhaltensauffälliger und behinderter Kinder und Jugendlicher im Heilpädagogischen Zentrum Hinterbrühl
Seit 2004	Projektleitung im Ingenieurbüro Ing. Franz Waxmann (Passivhausplanung)
Seit 2006	selbständige Energieberatung für das Land NÖ

Mödling, am 04.04.2011

Danksagung

Ich möchte mich ganz herzlich bei meinem Diplomarbeitsbetreuer Dr. Christoph Benke bedanken, der sich immer für mich Zeit genommen und den Werdegang dieser Arbeit mit hilfreichen Anregungen und geduldiger Rücksichtnahme auf meine berufliche Tätigkeit begleitete. Danken möchte ich auch meiner Schwester Silvia Richtarz für das Korrekturlesen.

Ganz besonders möchte ich mich bei meiner Frau Saskia bedanken, die mich immer wieder unterstützte, diese Arbeit zu vollenden und mit der ich so manche Gedanken des Themas teilen und diskutieren konnte.